

Elisabeth Hamacher
Gershom Scholem
und die Allgemeine
Religionsgeschichte



Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben von
Fritz Graf
Hans G. Kippenberg
Lawrence E. Sullivan

Band 45

Walter de Gruyter
Berlin · New York

1999

Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte

von
Elisabeth Hamacher

Walter de Gruyter
Berlin · New York

1999

Die Reihe *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
wurde 1903 begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch.

Die Bände I–XV erschienen 1903–1915 unter der
Herausgeberschaft von Ludwig Deubner und Richard Wünsch.

Die Bände XVI–XXVII erschienen 1916–1939 unter
der Herausgeberschaft von Ludolf Malten und Otto Weinreich.

Die Bände XXVIII–XXXVIII erschienen 1969–1982
unter der Herausgeberschaft von Walter Burkert und Carsten Colpe.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hamacher, Elisabeth:

Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte / von
Elisabeth Hamacher. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1999

(Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ; Bd. 45)

Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1998

ISBN 3-11-016356-X

ISSN 0939-2580

© Copyright 1999 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Januar 1998 bei der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn als Dissertation eingereicht und im Sommersemester 1998 angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet.

Ich danke Herrn Prof. Dr. Karl Hoheisel und Herrn Prof. Dr. Dr. em. Johann Maier, daß sie mir eine Doktorarbeit zwischen den Stühlen der Vergleichenden Religionswissenschaft und Judaistik ermöglichten;

Frau Margot Cohn von der Handschriftenabteilung der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek Jerusalem und Frau Dr. Itta Shedletzky vom Jerusalemer Franz Rosenzweig Research Center für die Gelegenheit, Scholems unveröffentlichten Nachlaß einzusehen, sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Scholem Library für ihre Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft;

Herrn Prof. Dr. Hans G. Kippenberg und Herrn Prof. Dr. Fritz Graf für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der *Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten*;

der Universität Bonn für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses;
dem Cusanuswerk für jahrelange materielle und ideelle Förderung;

und ganz besonders meiner Schwester Ursula Hamacher und Herrn Dipl.-Bibl. Thomas Fischer, daß sie die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens auf sich genommen haben.

Bonn, im September 1998

Elisabeth Hamacher

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung	1
Erster Teil	
1 Literatur zu Gershom Scholem	11
1.1 „Buber vs. Scholem“ und andere Kontroversen	11
1.1.1 Scholem und Buber	12
1.1.2 Baruch Kurzweil und der Streit um den jüdischen Messianismus	21
1.1.3 Weitere Debatten	24
1.2 Scholems Werk als Gegenstand der Interpretation	27
1.2.1 Die Monographien (Biale, Schweid, Dan)	27
1.2.2 Moshe Idels neue Perspektiven	34
1.2.3 Deuter des Judentums zwischen religiöser Tradition und säkularer Moderne	36
1.2.4 Scholems Zionismus und sein „deutsches Erbe“	43
2 Der „Schafspelz des Philologen“: Scholems Selbstverständnis als Historiker	49
2.1 Religiöser Anarchismus und dialektischer Säkularismus	50
2.1.1 „I have never cut myself off from God ...“	50
2.1.2 Die Konkretisierung der Tora in der Halacha	52
2.1.3 Religiöser Anarchismus	54
2.1.4 Die Dialektik des Säkularismus	57
2.1.5 „I certainly am <i>not</i> a mystic ...“	60

2.2 Geschichte und Metaphysik	62
2.2.1 Philologie als Hohlspiegel	62
2.2.2 Die Objektivität der Geschichtswissenschaft oder: Philologie als Zauberstab	68
2.2.3 Fazit	71
3 Allgemeine Religionsgeschichte in der Weimarer Republik	73
3.1 Gershom Scholem als „Kind der Religionsgeschichtlichen Schule“	73
3.1.1 Begriff und Programm der Religionsgeschichtlichen Schule .	74
3.1.2 Scholems frühe Beschäftigung mit Bibelkritik und allgemeiner Religionsgeschichte	79
3.1.3 Wilhelm Bousset und Richard Reitzenstein als Vertreter der Schule	84
3.2 Die klassische Religionsphänomenologie	88
3.2.1 Rudolf Otto, Friedrich Heiler und die „verstehende Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit“ (R. Flasche)	88
3.2.2 Das theologische Selbstverständnis der „vergleichenden“ Religionswissenschaftler	95
3.2.3 Prinzipielle Abgründe zwischen Scholem und den christlichen Wissenschaftlern	99

Zweiter Teil

4 Scholems Wesensbestimmung der jüdischen Mystik	105
4.1 Gershom Scholem als Phänomenologe der Kabbala?	105
4.1.1 „... wie die Religionsgeschichte lehrt“	110
4.1.2 Typen der Religionsgeschichte	113
4.1.3 Die „vornehmsten Gestaltungen“ der Religion	115
4.1.4 Scholems Äußerungen über Religionsphänomenologie	119
4.1.5 Das Wesen des Judentums	122
4.1.6 Scholems historischer Wesensbegriff und Ottos phänomenologische Wesensschau	127
4.2 Die Wesenszüge der jüdischen Mystik	133
4.2.1 Mystik als symbolische Auslegung der Tradition	136
4.2.2 Die „Auferstehung des Mythos im Herzen des Judentums“	143
4.2.3 Mystik als besondere religiöse Erfahrung	151
4.2.4 Mystik als Produkt historischer Krisen	160

5 Die „Stadien der Religionsgeschichte“	165
5.1 Vorbemerkung: Kabbalistischer Symbolismus als Herzstück der Scholemschen Kabbalaforschung	165
5.2 Das mythische Denken	170
5.2.1 Mythos als Einheitsbewußtsein	170
5.2.2 Das primitive Denken	177
5.2.3 Das gnostische Denken	184
5.2.4 Gnostisch-mythisches Denken als intuitive Welterkenntnis.....	190
5.3 Mystik und lebendige Religion	195
5.3.1 Religion als lebendiger Organismus	196
5.3.2 Denken und Leben	199
5.3.3 Mystik und prophetische Religion	203
5.3.4 Religion und Religiosität	213
5.3.5 Lehre und Leben	220
6 Die mystische Erfahrung	229
6.1 Vorbemerkung: Zum allgemeinen Konsens in der Scholem-Rezeption	229
6.2 Die Einheit der mystischen Erfahrung und das Verhältnis von Erfahrung und Deutung in der älteren Mystikforschung	235
6.2.1 Einheit und Vielfalt der Mystik, unmittelbare Erkenntnis und Ideogramm nach Rudolf Otto	235
6.2.2 Die Einheit der dualistischen Erfahrung und ihre Beschreibung durch Symbole bei Evelyn Underhill	241
6.2.3 Zur Theorie mystischer Symbolsprache: E. Récéjac	243
6.2.4 Die Diskussion über das Verhältnis von Erfahrung, Interpretation und Tradition (Delacroix, Coe, Jones)	246
6.3 Scholems Theorie mystischer Erfahrung	250
6.3.1 Die dualistische „Urerfahrung“ und ihre „Ausdrucksformen“	250
6.3.2 Das Verhältnis von Erfahrung und Deutung	257
6.3.3 Die verschiedenen Deutungen	262
6.3.4 Mystik und Pantheismus	267
6.3.5 Das Symbol als Ausdruck mystischer Erfahrung	270
6.3.6 Mystische und religiöse Erfahrung	274

7 Das religiöse Bewußtsein.....	277
7.1 Das religiöse Individuum	277
7.1.1 Scholems Polemik gegen die „reine Innerlichkeit“	277
7.1.2 Mystik als Weltflucht in der Allgemeinen Religionsgeschichte	279
7.1.3 Der Mystiker und die Gemeinschaft nach Scholem	282
7.1.4 Das schöpferische religiöse Genie	287
7.1.5 Der <u>H</u> omo religiosus bei Scholem	291
7.2 Die religiösen Ideen und ihre Dynamik.....	296
7.2.1 Innere und äußere Antriebskräfte der Religionsgeschichte .	297
7.2.2 Historische und strukturelle Erklärung	302
7.2.3 „Alchemie der Ideen“ (Hans Jonas)	306
7.2.4 Religiöser und psychischer Faktor	309
7.2.5 Die Psychologie der Religionsgeschichtlichen Schule	313
7.2.6 Die religiösen Ideen und ihr irrationaler innerer Kern	316
7.3 Das religiöse Gefühl (Fazit)	319
7.3.1 Die Verbindung von religiösen Ideen und Gefühlen im religiösen Bewußtsein	319
7.3.2 Das religiöse Gefühl und das Erlebnis des Numinosen	322
8 Schluß	327
9 Literaturverzeichnis	333
9.1 Schriften von Gershom Scholem	333
9.1.1 Autobiographische Schriften (Erinnerungen, Briefe, Interviews)	333
9.1.2 Monographien, Sammelbände	334
9.1.3 Sonstige Schriften (Artikel, Aufsätze, Rezensionen u.a.)	335
9.2 Literatur zu Gershom Scholem	337
9.2.1 Monographien, Sammelbände	337
9.2.2 Artikel, Aufsätze, Rezensionen u.a.	337
9.3 Weitere Literatur	345
Abkürzungen	357
Zur Transkription des Hebräischen	359

Einleitung

Er gedachte der Frommen wie der Abtrünnigen mit der Trauer eines Unerbittlichen, der wider alle Vernunft recht behalten hatte, weil er allen guten Ratschlägen zum Trotz schon 1923 ins Gelobte Land zurückgekehrt war, wo er einer der intellektuellen Gründungsväter des neuen Israel geworden war. Dort hatte er das geheimnisvolle Buch Sohar entschlüsselt und den Juden, Gläubigen wie Ungläubigen, Gottesgelehrten wie Philologen, ein Stück versunkener Geschichte zurückgegeben. [...] Ich war zum ersten Mal einem ungebeugten Juden begegnet, einem Stolzen und Freien, der an die Lebenskraft seines Volkes glaubte und sie verkörperte.¹

Monika Plessners Erinnerungen an die deutsch-jüdischen Emigranten, die sie an der Seite ihres Mannes kennenlernt, erschienen 1995 unter dem Titel *Die Argonauten von Long Island. Begegnungen mit Hannah Arendt, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem und anderen*. Scholems Name auf der Titelseite ist ein beredtes Zeugnis dafür, welchen Bekanntheitsgrad der israelische Wissenschaftler, der sein Leben der Entschlüsselung geheimnisvoller und versunkener Traditionen der jüdischen Geschichte widmete, auch in Deutschland erreicht hat. Und nicht nur der Grad dieser Bekanntheit, sondern auch ihre Qualität hat sich im Laufe der Zeit entscheidend gewandelt. Stand Scholems Name lange Zeit in erster Linie stellvertretend für die Werke anderer, die er zugänglich machte, indem er sie edierte und interpretierte, so steht er heute für sich selbst. Man liest Scholem nicht mehr nur, um etwas über den Zohar zu erfahren, über die Kabbala oder den jüdischen Messianismus oder auch über Walter Benjamin, dessen Nachlaß er verwaltete. Scholems eigener Nachlaß wird ediert, sein Werk in all seiner Vielschichtigkeit wird interpretiert und kontrovers diskutiert.

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, das Verhältnis des Kabbala-forschers zur sogenannten Allgemeinen oder Vergleichenden Religionswissenschaft in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zu untersuchen. Es handelt sich um eine Teilansicht von Scholems Werk, die nicht den Anspruch auf eine umfassende Gesamtdeutung erhebt. Allerdings sucht sie diese durchaus zu beeinflussen, indem sie die Aufmerksamkeit auf bisher vernachlässigte oder

¹ M. Plessner, *Die Argonauten auf Long Island*, Berlin 1995, 54f.

möglicherweise mißverstandene Aspekte der Scholemschen Historiographie lenkt.

Gershom Scholem (1897-1982) machte sich nicht nur als Pionier der modernen Kabbalaforschung, der sich akribisch dem Auffinden und Entziffern mystischer Quellen widmete, einen Namen. Mit seinen Arbeiten über die sabbatianische Bewegung und seinen zuerst 1941 auf Englisch erschienenen Vorträgen über *Major Trends in Jewish Mysticism* revidierte er das herrschende Bild jüdischer Geschichte überhaupt.² Anhänger wie Gegner erklärten, der Mystikforscher habe eine „nahezu kopernikanische Wende“³ in der jüdischen Historiographie herbeigeführt. Bevor sein Lebenswerk zum eigentlichen Objekt der Diskussion wurde, war Scholem Subjekt, Teilnehmer oder Hauptagitator, zahlreicher öffentlicher Diskussionen über die Grenzen seines Forschungsgebiets hinaus. Als „Polemiker großer Dimension“⁴ war der Kabbalaforscher so sehr in öffentliche Polemiken involviert, daß sich seine intellektuelle Biographie beinahe als Geschichte von „Scholem-Kontroversen“ schreiben ließe.

Seit Ende der sechziger und besonders der siebziger Jahre wächst die Flut von Publikationen, anfangs vor allem Rezensionen, Laudationen und Ehrungen zum 70. und 80. Geburtstag, in denen es mehr um den Historiker selbst als um die historische Kabbala geht. Viele amerikanische Intellektuelle wenden sich auf der Suche nach jüdischer Identität „von Buber zu Scholem“ (H. Bloom). Scholems späte Veröffentlichungen zu Mystik und Theologie in der Gegenwart, seine Jugenderinnerungen und Interviews geben außerdem Anlaß zu allerlei Mutmaßungen über die wahren Absichten des Kabbalaforschers und seinen Beitrag zur jüdischen Philosophie und Theologie der Gegenwart.

David Biale setzt sich in seiner 1979 als Buch veröffentlichten Dissertation das Ziel, die Voraussetzungen der Scholemschen Historiographie zu rekonstruieren und die politischen, kulturellen und theologischen Positionen des Gelehrten deutlich zu machen.⁵ 1983 folgt ihm Eliezer Schweid, der Scholems

² Vgl. H. Arendt, *Jewish Revised*, *Jewish Frontier*, März 1948, 34-38.

³ H. Pachter, *Masters of Cultural History* [s.u. Kap. 1 Anm. 175], 16.

⁴ R. Weltsch, *Gershom Scholem – Deuter des Judentums*, *JR* 31, 1971, 531.

⁵ D. Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History*, Cambridge/Mass. 1979; 2. Aufl. Cambridge/Mass. 1982 (als Dissertation unter dem Titel: *The Demonic in History. Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography*, Diss. Los Angeles 1977). Die folgenden Angaben beziehen sich, wenn nichts anderes vermerkt ist, auf die (ungekürzte) 1. Aufl. von 1979.

Auffassung von Judentum und Mystik einer ausführlicheren Kritik unterzieht.⁶ Mit diesen beiden Monographien (deren Wirkung sich daran ermessen läßt, daß die erste bereits 1982 in zweiter Auflage, die zweite 1985 in englischer Übersetzung erscheint) beginnt ein neuer Abschnitt in der Scholem-Rezeption. Der Tod des Gelehrten im Februar 1982 setzt außerdem eine reiche Produktion von Gedenkreden, privaten Erinnerungen und kritischen Würdigungen von Leben und Werk in Gang, von denen manches in Sammelbänden zusammengefaßt ist.⁷ Die beiden wichtigsten sind die Sammlungen der Vorträge, die auf zwei unmittelbar aufeinander folgende internationale Konferenzen in Berlin zurückgehen, von denen die eine dem Stand der Kabbala-forschung fünfzig Jahre nach Scholems erstem Hauptwerk,⁸ die zweite dagegen dem Gelehrten selbst aus Anlaß seines zehnten Todestages gewidmet ist.⁹ Scholems Gesamtwerk wird außerdem Gegenstand einer weiteren Monographie, verfaßt von Joseph Dan, Schüler und Nachfolger auf den Jerusalemer Lehrstuhl für Jüdische Mystik;¹⁰ einzelne Schriften werden Gegenstand weiterer Dissertationen und Buchveröffentlichungen. 1987 präsentiert die Jewish National and University Library eine Ausstellung anläßlich des fünften Todestages und der Einrichtung der Gershom Scholem Library. Seit 1988 prägen Moshe Idels „neue Perspektiven“ in der Kabbala-forschung, die mit einer prinzipiellen Kritik an der Scholemschule einhergehen, die Diskussion um die Scholemsche Geschichtsschreibung. Hinzu kommt die zunehmende Berücksichtigung von Scholems nach und nach veröffentlichtem Nachlaß.

⁶ E. Schweid, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem. A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, Atlanta/Georgia 1985; hebr. in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Suppl. II, 1983; alle Angaben im folgenden beziehen sich auf die engl. Ausgabe.

⁷ *Gershom Scholem. 'Al ha-'ish ufo'olo*, Jerusalem 1983 (Vorträge eines Symposiums 30 Tage nach Scholems Tod in Jerusalem), im folgenden zitiert nach der um einen Beitrag von Joseph Dan und eine Einführung des Hg.s erweiterten engl. Ausgabe: P. Mendes-Flohr (Hg.), *Gershom Scholem. The Man and His Work*, New York-Jerusalem 1994 (Dans als Originalbeitrag deklarierter Essay ist fast identisch mit: J. Dan, *Scholem's View of Jewish Messianism*, *Modem Judaism* 12, 1992, 117-128); *Gershom Scholem Memorial Issue*, *Modem Judaism* 5/1, 1985; H. Bloom (Hg.), *Gershom Scholem*, New York 1987 (mit nur einem Originalbeitrag, von H. Bloom).

⁸ P. Schäfer/J. Dan (Hg.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism. 50 Years After*, Tübingen 1993 (nach der Tagung vom 17.-19.2.1982).

⁹ P. Schäfer/G. Smith (Hg.), *Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen*, Frankfurt a.M. 1995 (nach der Tagung vom 19.-21.2.1992).

¹⁰ J. Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York 1987 (Kap. 6 ist die leicht veränderte Fassung von: J. Dan, *Gershom Scholem's Reconstruction of Early Kabbalah*, *Modem Judaism* 5, 1985, 39-66).

Zum hundertsten Geburtstag des Kabbalaforschers im Dezember 1997 schließlich werden neue Vortragsreihen und Tagungen veranstaltet, darunter ein Symposium des Potsdamer Einstein-Forums und des Wissenschaftskollegs zu Berlin, bei dem „Gershom Scholem als Schriftsteller“ im Mittelpunkt steht.

Wie sehr bei alldem Scholems Verhältnis zur allgemeinen Religionsforschung vernachlässigt wurde, soll der folgende Literaturbericht (Kap. 1) zeigen, der einen ersten Einblick in die im Entstehen begriffene Scholem-Forschung (bis zum Jahre 1997)¹¹ gewährt. Die rein fachwissenschaftliche Kritik an Scholems Darstellung der jüdischen Mystik, zu der es bereits diverse forschungsgeschichtliche Zusammenfassungen gibt¹², wird weitgehend ausgeklammert und nur im Verlauf der weiteren Arbeit angesprochen, wenn es nötig und sinnvoll erscheint. Der Einführung in die Schriften, die sich um ein tieferes Verständnis des Scholemschen Unternehmens insgesamt bemühen, wird ein verhältnismäßig breiter Raum eingeräumt, weil die vorliegende Arbeit sich nicht zuletzt auch an ein religionswissenschaftliches Publikum richtet, das mit der Scholem-Rezeption nicht so vertraut sein dürfte wie die judaistische Fachwelt. Angesichts der ungeheuren Fülle kleinerer Publikationen ist es naturgemäß unmöglich, jedem Autor gerecht zu werden; der Schwerpunkt des Überblicks liegt auf den erwähnten Monographien, die ausschließlich Scholem gewidmet sind.¹³

Der Darstellung der Kontroversen *über* Gershom Scholem wird ein Blick auf die Kontroversen *mit* Scholem vorausgeschickt. Denn es sind nicht nur

¹¹ Von den Publikationen, die erst nach Abschluß der Dissertation erschienen sind und nicht mehr in den Literaturbericht aufgenommen werden konnten, seien genannt: P. Schäfer, „Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche“: Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums, JSQ 5, 1998, 1-25; A. Kilcher, Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit, Stuttgart-Weimar 1998; Ch. Schmidt, Der häretische Imperativ. Gershom Scholems Kabbala als politische Theologie?, ZRGG 50, 1998, 61-83; J. Twardella, Soziologische Überlegungen zur jüdischen Mystik im Werk von Gershom Scholem, ZRGG 50, 1998, 84-90.

¹² Vgl. Dan, Mystical Dimension; die Veröffentlichungen der Scholem-Konferenzen sowie allein für den deutschsprachigen Raum in jüngerer Zeit z.B. R. Goetschel, Die kabbalistischen Studien nach Gershom Scholem, Trumah 3, 1992, 63-78; M. Galas, Die Mystik der polnischen Juden in Gershom Scholems Arbeiten – ein forschungsgeschichtlicher Überblick, Judaica 51, 1995, 97-102; E. Hamacher, Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik, JSJ 27, 1996, 119-154.

¹³ Die Liste der „Literatur zu Gershom Scholem“ verzeichnet nur die von mir zitierten Werke und stellt insbesondere hinsichtlich der zahlreichen Geburtstagsartikel, der Rezensionen seiner Werke und der Literatur zu Scholem und Benjamin nur eine subjektive Auswahl dar.

einige Publikationen der letzten zwanzig Jahre speziell diesen Debatten gewidmet, sondern es wird in späteren Interpretationen wie in der vorliegenden Arbeit immer wieder darauf Bezug genommen, so daß die Diskussion um Scholems Werk ohne Kenntnis dieser Kontroversen zu seinen Lebzeiten kaum zu verstehen ist. Hier wiederum wird der Schwerpunkt auf Scholems Verhältnis zu Martin Buber gelegt, da dieser für Scholems Bild der allgemeinen Religionsgeschichte eine nicht unerhebliche Rolle spielt. In der Tat ist Martin Buber, um mit den Herausgebern der Scholem-Briefe zu sprechen, einer der „ersten ‘geistigen Väter’“¹⁴ und in mancherlei Hinsicht „der eigentliche Antipode“¹⁵ des Kabbalaforschers.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist Scholems wissenschaftliches Werk als Religionshistoriker, der sich auf die Erforschung der jüdischen Mystik konzentriert. Werk und Persönlichkeit des Gelehrten sind jedoch zu sehr miteinander verflochten, als daß man über das Werk sprechen könnte, ohne auf das Selbstverständnis seines Autors einzugehen. Zu den Präliminarien, die mir unerläßlich erscheinen, gehört darum auch eine kurze Erläuterung der Frage, welches grundsätzliche Bild von Gershom Scholem – als Historiker der Kabbala und „Deuter des Judentums“ (R. Weltsch) – im folgenden zugrunde gelegt wird (Kap. 2).

Das letzte vorbereitende Kapitel (Kap. 3) erklärt den Ausgangspunkt dieser Studie überhaupt, nämlich Scholems biographische Beziehungen zur Religionsgeschichtlichen Schule und der Allgemeinen Religionsgeschichte in Deutschland zu Beginn dieses Jahrhunderts. Es erläutert zudem die Auswahl der Autoren, die als Repräsentanten dieser Allgemeinen Religionsgeschichte gelten und in deren Lichte Scholems Werk analysiert wird, allen voran Rudolf Otto und Friedrich Heiler, die als Begründer der klassischen Religionsphänomenologie in die Geschichte der Religionswissenschaft eingegangen sind. Die Schriften der älteren Religionsforschung sollen allgemein als Folie für die Interpretation der Schriften Scholems dienen, als eine Brille, die das Augenmerk auf bestimmte religionswissenschaftliche Ideen und tragende Überzeugungen des jüdischen Historikers lenkt. Aufgabe und Ziel soll es nicht sein, „parallelomanisch“ so viele Entsprechungen und literarische Abhängigkeiten wie möglich aufzuspüren. Die historischen Verbindungslinien sollen nur begründen, daß es im wörtlichen wie übertragenen Sinn naheliegend ist, das Werk des jüdischen Mystikforschers im Hinblick auf Differenzen und Über-

¹⁴ I. Shedletzky, Einleitung zu: Scholem, Briefe I, XI.

¹⁵ Th. Sparr, Einleitung zu: Scholem, Briefe II, XIII.

einstimmungen mit der allgemeinen Religionsforschung in der Weimarer Republik zu untersuchen.

Der gesamte erste Teil erörtert vor allem Scholems autobiographische und andere „unhistorische“ Äußerungen.¹⁶ Die Analyse von Scholems wissenschaftlichen Schriften zur Geschichte der Kabbala beginnt mit einem Überblick über Scholems Charakterisierung der jüdischen Mystik insgesamt (Kap. 4.2). Dies soll als Rahmen dienen für die weitere Untersuchung, die einzelne Aspekte dieser Bestimmung aus ihrem genuinen Zusammenhang herausgreift und mit Auffassungen der älteren Religionswissenschaft kontrastiert. Um Mißverständnissen vorzubeugen, soll zuvor geklärt werden, ob bzw. inwiefern Scholems „Wesensbestimmung“ als „Phänomenologie der Kabbala“ zu betrachten ist (Kap. 4.1). Es geht dabei nur um Scholems Verhältnis zu dem, was die ältere Forschung unter Religionsphänomenologie versteht, nicht um seine Beziehung zur philosophischen Phänomenologie oder gar um eine adäquate Beschreibung von Scholems Hermeneutik, die zwar ebenfalls ein Desiderat der jungen Scholem-Forschung, jedoch die Sache von Philosophen ist.¹⁷

Die folgende Interpretation nimmt ihren Ausgang von den sogenannten „Stadien der Religionsgeschichte“, d.h. von Scholems grundlegender Theorie, nach der die Mystik, indem sie den Mythos fortleben und wiederauferstehen ließ, die jüdische Religion lebendig hielt (Kap. 5). Nach einem Blick auf Scholems Vorstellung vom mythischen Denken und dem Verhältnis von Religion und Mystik sollen dann Scholems Äußerungen zur mystischen Erfahrung in ihrem Verhältnis zur phänomenologischen Mystikforschung analysiert werden (Kap. 6). Hier liegt, soviel sei vorweggenommen, der eigentliche Dreh- und Angelpunkt der Studie: die kritische Auseinandersetzung mit der herrschenden Meinung, der Kabbalaforscher spreche den jüdischen Mystikern das

¹⁶ Da die Analyse der wissenschaftlichen Schriften und nicht die Biographie im Vordergrund steht, wurde nur das veröffentlichte Quellenmaterial untersucht und der unveröffentlichte Nachlaß aus dem Scholem-Archiv nur in sehr begrenztem Umfang herangezogen (etwa Scholems Studienbücher oder der Briefwechsel mit dem Religionswissenschaftler Kurt Rudolph, aus dem bisher nur ein Brief publiziert ist). Einsicht in Scholems Tagebücher 1918-1923 (deren Erscheinen verschoben wurde) war mir leider nicht möglich. Wie mir Herbert Kopp-Oberstebink brieflich mitteilte, enthalten sie keine direkten Äußerungen zu den für diese Arbeit zentralen Religionsforschern (Bousset, Reitzenstein, Otto, Heiler, Underhill, von Hügel).

¹⁷ Vgl. R.J. Zwi Werblowskys Bemerkung zum Fehlen einer Dissertation über Scholems Hermeneutik, „weil man sich durch ein von Gershom Scholem als akzeptabel anerkanntes Wissen und wissenschaftliches Kaliber auszeichnen müßte“; Gedenkrede auf Gershom Scholem (1897-1982), Berliner Theologische Zeitschrift 1, 1984, 100f.

„unmittelbare Erlebnis“ der Unio mystica ab. Abschließend soll dann die Frage nach den Trägern der mystischen Erfahrung – und der Religionsgeschichte überhaupt – gestellt werden (Kap. 7), d.h. nach dem einzelnen Homo religiosus und seinem Verhältnis zur religiösen Gemeinschaft und nach dem Charakter der religiösen Ideen und Gefühle, die das sogenannte religiöse Bewußtsein Scholem zufolge auszeichnen.

Wie David Biale und die meisten Scholem-Interpreten gehe ich von der Einheitlichkeit des Scholemschen Werks aus, das zwar Entwicklungen durchmachte und Revisionen erfuhr, jedoch nicht von grundsätzlichen Brüchen gekennzeichnet ist. Versuche, diese Einheit in Frage zu stellen und fundamentale Wandlungen nachzuweisen, sei es in den dreißiger Jahren die Abkehr von einer anfänglichen unhistorisch-kabbalistischen Weltsicht,¹⁸ sei es in den vierziger Jahren infolge des Holocausts,¹⁹ scheinen mir wenig überzeugend. So

¹⁸ So J. Dan, Gershom Scholem – Mystiker oder Geschichtsschreiber des Mystischen?, in: Schäfer/Smith (Hg.), Zwischen den Disziplinen, 33-69 (ähnlich A. Funkenstein, Charisma, Kairos und messianische Dialektik, ebd., 14-31). Der Versuch einer Frühdatierung des Zohars (Scholem vermutet dessen hohes Alter noch in: Eine unbekannte mystische Schrift des Mose de Leon, MGWJ 71, 1927, 109-123, anders dagegen schon in: Vulliauds Übersetzung des Sifra diZeniutha, MGWJ 75, 1931, 351) macht Scholem gewiß nicht zum Anhänger einer kabbalistisch-antihistorischen Weltsicht, denn erstens hatte er *spätestens* als Doktorand zur Philologie gefunden und zweitens zeigt der Brief an Bialik von 1925, wie sehr die Suche nach den „uralten“ Ursprüngen der Kabbala mit der (ganz unkabbalistischen und durchaus historischen!) Ursprungssuche der religionsgeschichtlichen Gnosisforschung verbunden ist. Die Kabbala sollte nicht „die Erfindung von zwei, drei Leuten aus der Generation des Maimonides“ (Judaica 6, 57f. = *Devarim bego*, 60) gewesen sein, d.h. keine bloße Reaktion auf die rationalistische Philosophie im Sinne von H.H. Graetz, sondern ein (mindestens) aus der Zeit der antiken Gnosis stammendes Produkt der kollektiven jüdischen Seele, das uralte und anonym von einer Generation des Volkes an die nächste überliefert wurde. Scholem gesteht, daß er „tief beeindruckt war von Achad Ha'ams Worten über den 'jüdischen Nationalgeist', der in der anonymen oder pseudepigraphischen Literatur wirksam sei“ (VBnJ, 169), und zwar zur Zeit der Dissertation, als er zwar schon das Buch Bahir, aber noch nicht den Zohar historisch-kritisch untersuchte. Erst die mehrjährige Beschäftigung mit der Zoharkritik zwang ihn, davon Abstand zu nehmen. Die Idee einer Volksseele (die noch in Scholems späteren Beschwörungen eines „jüdischen Genius“ mitschwingt) impliziert keineswegs eine Ächtung der Historie. Man beachte Dans eigenen Hinweis auf „Scholem's strict adherence for over 60 years to a basic program from which he did not deviate in the 40 books and 600 papers which he published. This program was outlined in his 1925 letter to Hayyim Nahman Bialik“ (Jewish Studies after Gershom Scholem, EJ Yearbook 1983-1985, 138).

¹⁹ So B. Kurzweil oder auch H. Bloom; vgl. die Einwände von Biale, Counter-History, 173f., und A. Rh. Rosen (s.u. Kap. 1. Anm. 169), 184f.

tiefgreifend die Krisen gewesen sein mögen, die Scholem etwa nach der Vernichtung der europäischen Juden oder auch angesichts der Desillusionierung seiner Hoffnungen auf einen „unpolitischen“ Zionismus erlebte, so augenfällig ist die Kontinuität in Scholems wissenschaftlichem Schrifttum, in dem sich immer wieder, bis in Formulierungen und andere Details hinein, Übereinstimmungen zwischen früheren und späteren Veröffentlichungen finden.²⁰

Die vorliegende Arbeit wird von der Hoffnung getragen, daß die Beobachtung sachlicher Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Scholem und der religionsphänomenologischen Forschung zu einem tieferen Verständnis von Scholems Werk beiträgt. Auch wenn es nicht darum gehen soll, eine „Einflußtheorie“ aufzustellen und literarische Abhängigkeiten von der christlichen Religionswissenschaft aufzuzeigen, mag es gewagt erscheinen, den überzeugten Zionisten und Judaisten, der stets kühl geworden sein soll, wenn man auf die Nähe zwischen Judentum und Christentum anspielte, mit den christlichen Wissenschaftlern auch nur in Verbindung zu bringen.²¹ Als Vergleichende Religionswissenschaftlerin, die auch Judaistik studiert und eine Magisterarbeit über die Gebetsmystik der spanischen Kabbala geschrieben hatte, konnte ich mir jedoch kaum ein reizvolleres Thema für eine Doktorarbeit vorstellen. Und auch kein dringenderes angesichts gewisser Einseitigkeiten der Scholem-Rezeption und erschreckender Kommunikationsdefizite zwischen Allgemeiner Religionswissenschaft und Judaistik.

Nicht zuletzt sprechen für mein waghalsiges Unternehmen all jene Gründe, die mich eigentlich davon hätten abhalten müssen, nämlich alle jene einschüchternden Superlative, die in Verbindung mit dem Nestor der Kabbala-forschung begegnen. Scholem gilt als ein „Geistesriese“²², dessen Werk sämtliche Dimensionen sprengt. Wer ihn kannte, erlebte ihn als „einen wahren Wissenshimmel auf Erden“²³, der ebenso originell wie universalgelehrt war. Seine ehrfurchtgebietende Persönlichkeit wird in lebhaftesten Farben geschil-

²⁰ Im folgenden (bes. Kap. 4.2) wird auf solche Entsprechungen immer wieder hingewiesen.

²¹ Vgl. H. v. Hentig, Die Welt aus den Angeln zu heben. Letzte erste Begegnung mit Gershom Scholem, FAZ 26.2.1983: „Über die ja nicht schwer zu erklärenden Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum sprach er nicht gern – und wir alle haben seinen Unmut fürchten und meiden gelernt.“

²² A. Shapira im Vorwort zu: *Od Davar*, 1; vgl. The Symbolic Plane (s.u. Kap. 1 Anm. 174), 350.

²³ Uwe Pörksen in einem Brief an W. Kraft, zitiert in: W. Kraft, Kleinigkeiten, Bonn 1985, 83.

dert, auch wenn nicht jeder Charakterzug („a down-to-earth-realism“²⁴ zum Beispiel oder „his clowning and bad-boy anti-establishment image which Scholem sometimes presents the public“²⁵) von jedermann in derselben Weise geschätzt wurde.²⁶ In jedem Fall galt und gilt er als „einer der führenden Intellektuellen Westeuropas und Amerikas“²⁷ und „einer der wichtigsten Juden des 20. Jahrhunderts“²⁸. Dies allein sind der Gründe genug, das Werk dieses multidimensionalen Gelehrten von möglichst verschiedenen Seiten zu durchleuchten und es auch gegen den in der Scholem-Rezeption üblichen Strich zu lesen. „Es ist ja noch lange nicht aller Tage Abend um Benjamin.“²⁹, schreibt Scholem einmal über seinen berühmten und umstrittenen Freund. Und es ist wohl noch lange nicht aller Tage Abend um Scholem, möchte ich dem hinzufügen.

²⁴ A. Altmann, Gershom Scholem 1897-1982, PAAJR 51, 1984, 1.

²⁵ R. Schatz-Uffenheimer nach H. Weiner, 9 1/2 Mystics. The Kabbala Today, New York 1969, 73.

²⁶ Vgl. auch den Erlebnisbericht von I.G. Marcus, Last Year in Jerusalem, Response 13/4, 1983, 23-34, oder die Schilderung des Professors Jakob Keter und seiner Seminare über die Merkabamystik in den fünfziger Jahren in Amerika in Chaim Potoks Roman *The Book of Lights* (New York 1981).

²⁷ E. Simon, Scholem und Buber, NZZ 11.6.1967, Beilage Literatur und Kunst, Blatt 19.

²⁸ H.G. Perelmuter, Gershom Scholem – Jewish Revolutionary of Our Time, Journal of Reform Judaism 3, 1984, 72.

²⁹ Scholem, Briefe II, 175.

1 Literatur zu Gershom Scholem

1.1 „Buber vs. Scholem“ und andere Kontroversen

Von den zahlreichen öffentlichen Debatten mit und über Scholem, die sich größtenteils in den sechziger Jahren abspielen, werden zwei in den achtziger Jahren Thema ausführlicher Chroniken: *The Buber-Scholem Controversy* (Maurice Friedman)¹ und *The Scholem-Kurzweil Debate* (David Myers)². Noch davor findet allerdings der kaum weniger berühmte Konflikt mit Franz Rosenzweig einen Chronisten. Scholem lernt den Religionsphilosophen, der ihn zuvor schon als Übersetzer hebräischer und jiddischer Texte wahrgenommen hatte, Anfang der zwanziger Jahre kennen. Der Graben zwischen dem leidenschaftlichen Zionismus des Jüngeren und dem „Deutschjudentum“³ des Älteren führt zu einer „der stürmischsten und irreparabelsten Auseinandersetzungen“⁴ in Scholems Jugend. Intensität und Scheitern ihrer Beziehung ist Thema eines Vortrags von Michael Brocke (1984), der die persönlichen Begegnungen der beiden, Scholems öffentliche Äußerungen zu Rosenzweig, den gemeinsamen Bekanntenkreis und ihre unterschiedliche Übersetzungsarbeit eingehend untersucht.⁵ Bei aller Aufmerksamkeit, die dem Verhältnis von Rosenzweig und Scholem aus guten Gründen zuteil wird,⁶ wird dessen Bedeutung jedoch in

¹ M. Friedman, *Interpreting Hasidim: The Buber-Scholem Controversy*, LBIY 33, 1988, 449-467; vgl. die kürzere Fassung schon in: M. Friedman, *Martin Buber. The Life of a Dialogue III*, New York 1983, 280-299 (= Kap. 12: *The Interpretation of Hasidism: Buber versus Scholem*), sowie davor bereits M. Oppenheim, *The Meaning of Hasidut: Martin Buber and Gershom Scholem*, JAAR 49, 1981, 409-423.

² D. Myers, *The Scholem-Kurzweil-Debate and Modern Jewish Historiography*, *Modern Judaism* 6, 1986, 261-286.

³ Scholem, VBnJ, 173.

⁴ Ebd., 173f.

⁵ M. Brocke, *Franz Rosenzweig und Gershom Scholem*, in: W. Grab/J.H. Schoeps (Hg.), *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart-Bonn 1986, 127-152.

⁶ Vgl. z.B. D. Mach, *Franz Rosenzweig als Übersetzer jüdischer Texte. Seine Auseinandersetzung mit Gershom Scholem*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig I*, München 1988, 251-258 (konzentriert auf Scholems Kritik an zwei

den Schatten gestellt von Scholems Beziehung zu Martin Buber, die Anfang der neunziger Jahre Gegenstand einer eigenen Dissertation wurde.⁷

1.1.1 Scholem und Buber

Die inzwischen legendäre Buber-Scholem-Kontroverse im engeren Sinn betrifft die Darstellung und Deutung des osteuropäischen Chassidismus. Tatsächlich aber handelt es sich um eine lebenslange Auseinandersetzung, die in Scholems Jugend beginnt, genauer im Mai 1914, als der junge Zionist zu Buber, dem charismatischen Führer der zionistischen Jugendbewegung, übergeht, und zwar „mit vollen Segeln“⁸, wie er selbst notiert. Erst die postum edierten Tagebücher aus dieser Zeit zeigen das wahre Ausmaß der Anhängerschaft, das Scholems Jugenderinnerungen eher herunterspielen. In den Tagebüchern werden unzensiert die Visionen des Auserwählten festgehalten, dessen Wegbereiter Martin Buber ist und dessen Berufung darin besteht, die Seele seines todgeweihten Volkes „aus der Verbannung und Trennung von ihrem Volkskörper“⁹ zu befreien. Schon im Sommer 1915 beginnt jedoch die Wende, im Dezember sieht sich der Achtzehnjährige nach drei Jahren der Suche endlich „auf dem Wege zu mir“¹⁰. Entscheidenden Anteil daran haben

von Rosenzweigs Übertragungen, da es primär um Rosenzweigs Übersetzungsarbeit geht); W. Cutter, *Ghostly Hebrew, Ghostly Speech: Scholem to Rosenzweig*, 1926, 412-433, bes. 424-433; R. Horwitz, *Franz Rosenzweig and Gershom Scholem: On Zionism*, in: M. Sharon (Hg.), *Judaism in the Context of Diverse Civilizations*, Johannesburg 1993, 277-301; M. Brenner, *A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism*, *Judaism* 42, 1993, 348-361 (der die „familiären“ Gemeinsamkeiten zwischen beiden – als Kinder typisch deutsch-jüdischer, assimilierter Eltern – betont).

⁷ K.S. Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber*, Neukirchen-Vluyn 1995, zugleich Diss. Wien 1993. Der Autor referiert die jeweiligen Positionen zu Zionismus, Jugendbewegung und Weltkrieg (noch ohne Berücksichtigung der erst 1995 veröffentlichten Tagebücher Scholems), zu Mystik und Mythos sowie zum Chassidismus, allerdings ohne tiefgreifende Auseinandersetzung mit älteren Interpretationen.

⁸ Scholem, *Tagebücher 1913-1917*, 24.

⁹ Ebd., 120; vgl. auch die *Reisebeobachtungen und Reisegedanken* vom 17.8.1914 sowie den Vortrag zum Diskussionsabend über Buber am 27.1.1915, veranstaltet von Jung-Juda (ebd., 111f.).

¹⁰ Ebd., 210 (Notiz vom 20.12.1915; vgl. ebd., 209: „Ich glaube, ich habe mich in den letzten drei Jahren vollkommen umgekehrt. [...] Gleich bleibt sich nur der Wissensdurst und die radikale Stellungnahme bei dem einmal Erkannten.“)

sowohl die Gespräche mit dem neugewonnenen Freund Walter Benjamin¹¹ als auch der Erste Weltkrieg, als Scholem einen Zusammenhang zwischen dem (den Weltkrieg patriotisch begrüßenden) „Deutschjudentum“ und der Erlebnisfatzkerei“¹² feststellt.

Der ehemalige Visionär wird nun zu dem unbarmherzigen Kritiker der jüdischen Jugendbewegung, als der er aufgrund seiner frühen Artikel und Rezensionen bekannt ist: Als Zionist fordert er die Hebraisierung der jüdischen Jugend und einen praktischen, *tatkraftigen* Zionismus im Kampf gegen den ästhetizistischen Mystizismus des *Erlebnisses*, das er als das „Geschwätz gewordene Absolute“ definiert.¹³ Als angehender Historiker verlangt er kritische Philologie anstelle des Nacherlebens mystischer Zeugnisse; Hauptangriffsfläche bieten hier die als dilettantisch verurteilte Sohar-Anthologie von Jankew Seidmann¹⁴ und besonders die Sammlung *Die Lyrik der Kabbala* von Meir Wiener. In dieser wird für Scholem „die verheerende Nichtigkeit des Spiels mit einer untief angelegten Erlebnisterminologie überdeutlich [...], kurz: der mißlungene Erlebnis-Simmel“¹⁵.

Scholems Kontroverse mit der Jugendbewegung erregt nicht nur in den zwanziger Jahren Aufmerksamkeit. David Biale widmet ihr ein Kapitel seiner Dissertation; er betont dabei die Rolle Martin Bubers und interpretiert den Konflikt vor allem als Kritik an dessen sogenannter Erlebnismystik, der von der Lebensphilosophie Diltheys und Simmels beeinflussten frühen Phase, die der Philosophie des Dialogs vorausging.¹⁶ Anderen Autoren geht es allgemein

¹¹ Vgl. bes. den Bericht 4.8.1915 (ebd., 142-144) und die Notiz vom 26.10.1915 (ebd., 176).

¹² Ebd., 415 (Notiz vom 6.11.1916). In seiner Rede zu Chanukka am 19.12.1914 hatte Buber erklärt, daß nun „der Jude in dem katastrophalen Vorgang, den er in den Völkern miterlebte, bestürzend und erleuchtend das große Leben der Gemeinschaft entdeckt“ habe (Die Jüdische Bewegung I, 2. Aufl. 1920, 240; vgl. Scholem, VBnJ, 65, sowie Biale, Counter-History, 59).

¹³ Scholem, Offener Brief an Herm Dr. Siegfried Bernfeld und gegen die Leser dieser Zeitschrift, Jerubbaal 1, 1918/1919, 125-130, wiederabgedruckt in: Briefe I, 461-466 (Zitat: 464); vgl. Jüdische Jugendbewegung, Der Jude 1, 1916/1917, 822-825, in: Tagebücher 1913-117, 513-517, sowie – gekürzt und mit kurzem Kommentar von H. Bergmann – in: MB 8.12.1972, 5. Beides erschien 1976 in engl. Übersetzung (in: On Jews and Judaism in Crisis, hg. v. W. Dannhauser, New York 1976, 49-60).

¹⁴ Scholem, Über die jüngste Sohar-Anthologie, Der Jude 5, 1920/21, 363-369.

¹⁵ Scholem, Lyrik der Kabbala?, Der Jude 6, 1921/22, 55-69 (Zitat: 60).

¹⁶ Vgl. Biale, Counter-History, 52-69 (er deutet Bubers Wende nach P. Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, Königstein/Taunus 1978); ähnlich I. Shedletzky in der Einleitung zu Scholem, Briefe I, xlf.

um den Charakter der von Scholem dominierten Gruppe Jung Juda, die mit ihrer gegen das Establishment gerichteten Radikalität eine Ausnahme unter den zionistischen Jugendbewegungen darstellte.¹⁷ Gert Mattenklott zitiert und analysiert Scholems Offenen Brief an Siegfried Bernfeld als Beispiel für die Debatten der jüdischen Intelligenz in Deutschland um Deutschjudentum und Zionismus.¹⁸ Er versteht den Brief als besonders radikales, apodiktisch formuliertes Zeugnis für den Einspruch gegen die „Gewalt der Ideologien“¹⁹ in der Jugendbewegung, wie er auch von Benjamin, Rosenzweig und Buber erhoben worden sei. Herbert Kopp-Oberstebrink schließlich behandelt Scholems Kritik an „Bubers Orientierung am erlebenden Individuum“, wie sie in den frühen Tagebüchern dokumentiert ist, im Rahmen einer Untersuchung von Scholems Verhältnis zu Friedrich Nietzsche und dem jüdischen Nietzscheanismus.²⁰

Im Licht der frühen Aufzeichnungen erscheint die Vehemenz der Scholem-schen Kritik an der Erlebnismystik der zionistischen Jugend nicht nur als Ausdruck der Radikalität des nüchternen, bei seinen Zeitgenossen als „willensstark, aber total unkünstlerisch“²¹ verschrienen Intellektualisten. Sie ist auch als Reflex der eigenen Buber-Verehrung zu verstehen, als eine Art Bewältigungsversuch jener kurzen, aber intensiven Zeit, da er selbst zu denen gehörte, die der „stille[n] Einsamkeit heiliger Ekstase“²² huldigten und erkannt zu haben meinten, daß „der Gott des Erlebens, das ist der Gott des

¹⁷ H. Weiner, Gershom Scholem and the Jung Juda Youth Group in Berlin. 1913-1918, *Studies in Zionism* 5, 1984, 29-42; G.L. Mosse, Gershom Scholem as a German Jew, *Modern Judaism* 10, 1990, 119f. (der aber auch Scholems „De-Romantisierung“ der Mystik gegen Bubers „Ahistorismus“ betont).

¹⁸ G. Mattenklott, *Über Juden in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1992, 87-132, bes. 91-111 (veränderte und erw. Neuausgabe von: *Jüdische Intelligenz in Deutschen Briefen*. 1619-1988, Frankfurt a.M. 1988).

¹⁹ Ebd., 91.

²⁰ H. Kopp-Oberstebrink, Unzeitgemäße Betrachtungen zu Nietzsche contra jüdische Nietzscheanismen. Ein Kapitel aus der Frühgeschichte Gershom Scholems, in: W. Stegmaier/D. Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin-New York 1997, 90-105 (Zitat: 97). Der Autor legt den Schwerpunkt auf den „Vorrang, den Scholem der Suche nach Gott vor der Selbstsuche und -findung einräumt“, in der man bereits in Scholems (von Motiven aus Nietzsches *Zarathustra* und den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* durchsetzten) Reisebeobachtungen „eine unausdrückliche und doch entscheidende Akzentverschiebung gegenüber der Auffassung Bubers“ sehen müsse (ebd., 95).

²¹ VBnJ, 64; vgl. Scholems Brief vom 4.1.1968 an R. Weltsch, der in einem Artikel zu Scholems 70. Geburtstag dessen einstigen Ruf als „monomaniac eccentric“ erwähnt hatte (Briefe II, 194f. mit Anm. 3).

²² Tagebücher 1913-1917, 34.

Mythos“²³, auf den einsamen Bergen wohnte.²⁴ Lautet die Parole im Konflikt mit der Jugendbewegung: Hebräischlernen, nicht Erleben, oder „Erkenntnis statt Geschwätz“²⁵, so läßt sich die Chassidismuskontroverse der sechziger Jahre auf die Formel bringen: historische Quellenkritik statt pneumatischer Exegese. Erst jetzt wendet sich Scholem explizit gegen Bubers (spätere) Schriften selbst, während es in der jugendbewegten Zeit um dessen junge Anhänger ging, die in „ästhetischer Ekstase“²⁶ versanken, wenn sie Bubers Bücher über die Chassidim lasen, ohne die chassidischen Quellen selbst zur Kenntnis zu nehmen.

Scholems Essay über *Martin Bubers Deutung des Chassidismus* aus den frühen sechziger Jahren²⁷ wird ergänzt und erläutert durch den Beitrag seiner Schülerin Rivka Schatz-Uffenheimer im Buber-Band der Reihe *Philosophen des 20. Jahrhunderts*.²⁸ (Scholem hatte seine Mitarbeit verweigert: weil die Reihe dem Philosophen das letzte Wort gebe, wie Herausgeber Maurice Friedman noch 25 Jahre später mit merklicher Empörung berichtet.²⁹) Eine weitere Ergänzung von Scholem selbst bietet sein Eranosvortrag über *Martin Bubers Auffassung des Judentums* von 1966. Er geht hier ebenfalls auf Bubers Schriften zum Chassidismus ein, die er mit den (zuvor analysierten) Schriften zur Bibel vergleicht. In diesen findet Scholem „die Anwendung einer rein pneumatischen Exegese,

²³ Ebd., 35; vgl. Bubers Definition des Mythos im Nachwort zu: Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, Leipzig 1910, wiederabgedruckt in: Buber, Werke I, 1023-1051, bes. 1027f.

²⁴ Der Aufsatz über die Jugendbewegung sollte eine „Abrechnung im guten und bösen Sinne mit Buber“ enthalten, notiert Scholem am 13.7.1916 (Tagebücher 1913-1917, 333).

²⁵ Vgl. dazu auch den von Scholem übersetzten Essay Ch.N. Bialiks über Halacha und Aggada als den „Zwillingsformen des Schrifttums und des Lebens“, nämlich dem Gefühl und dessen Bewältigung in schöpferischer Geistesarbeit; Bialik ruft auf, zur Halacha zurückzukehren, zu Pflicht, „Tat“ und „Verwirklichung“ – gegen das „Geschwätz“ und das „Willkürjudentum“, das nur Aggada will (Bialik, Essays, Berlin 1925, 82-107; zuerst in: Der Jude 4, 1919/20, 61-77).

²⁶ VBnJ, 85; vgl. Tagebücher 1913-1917, 396ff.

²⁷ Martin Buber's Hasidism. A Critique, Commentary 22, 1961, 304-316; die deutsche (etwas veränderte) Version erschien zuerst in NZZ 20. und 27.5.1962 (= Judaica 1, 165-202). Vorausgegangen waren bereits Artikel in *Ha-Aretz* am 6.2.1948 (Über Bubers Wirken auf dem Gebiet des Chassidismus) und 6.2.1953 (Zur Gestalt Martin Bubers), wiederabgedruckt in: *Devarim bego*, 540-562.

²⁸ R. Schatz-Uffenheimer, Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus, in: P.A. Schilpp/M. Friedman (Hg.), Martin Buber, Stuttgart 1963, S. 275-302.

²⁹ Friedman, Interpreting Hasidim, 452.

deren Subjektivität den Leser verblüfft“³⁰. Während die Bibelexegese aber dennoch mit einem umfangreichen wissenschaftlichen Apparat aufwarte, beweise der Mangel an Quellen- und Literaturangaben in den Schriften zum Chassidismus ihren Charakter als „*ex cathedra*-Äußerungen“³¹.

Scholems Kritik an Bubers unhistorischer Auslegung der chassidischen Quellen setzt bereits an ihrer Auswahl an. Zugunsten der Legenden habe Buber die älteren theoretischen Schriften, die die älteren und darum verlässlicheren Quellen darstellten, vernachlässigt; außerdem habe er zentrale chassidische Ideen, Umdeutungen älterer kabbalistischer Konzepte, falsch dargestellt.³² Der Unterschied zwischen dem Chassidismusbild der beiden Gelehrten ist kaum zu überschätzen: Während Bubers weltzugewandte Chassidim den Alltag als solchen heiligen und „das unendliche Ethos des Augenblicks“³³ verkünden, die „Schicksalsfülle des Jetzt und Hier“³⁴, geht es den um spirituelle Konzentration auf das Göttliche bemühten Mystikern Scholems um die Weihung der alltäglichen Welt durch deren Vernichtung, um die Aufhebung des konkreten irdischen Daseins im Dienste der mystischen

³⁰ Scholem, *Judaica* 2, 174. Durch Projektion seines mystischen Begriffs von Offenbarung (als einer jederzeit möglichen, inhaltlosen, aber sinngebenden Begegnung mit dem Ewigen Du) auf die traditionell zu bestimmten, historischen Offenbarungen erklärten Ereignisse am Sinai „erlangt Buber ebensosehr eine außerordentliche Auflockerung der Texte, in denen das historische Judentum als eine religiöse Gesellschaft gründet, wie auch die von ihm verteidigte Identifikation der Offenbarungen, die von der religiösen Tradition rezipiert und als autoritativ betrachtet worden sind, mit jenen Offenbarungen, die an jedem Ort dem angestrengt Lauschenden zuteil werden können“ (ebd., 175).

³¹ Ebd., 184. (Die hier implizierte Parallele zwischen der Exegese der Bibel und der chassidischen Quellen fällt noch mehr ins Auge, wenn man Bubers Theorie der „ereignisnahen“ Sage als Quelle für die Bibel im ersten Kapitel von *Moses* [Werke II, 17-22] mit den Äußerungen zur legendären Anekdote der Chassidim vergleicht [Werke III, bes. 71-77.994-998]). – Scholems postum ediertes *Letztes Wort* [zur Polemik mit Buber] blieb zu Lebzeiten unveröffentlicht (*’Od Davar*, 414f.).

³² Dazu gehört auch die chassidische Haltung zum Messianismus, die Scholem in einem eigenen Artikel (The Neutralisation of the Messianic Element in Early Hasidism, *JJS* 20, 1969) behandelt. Die Diskussion darüber erscheint als Mittelpunkt der ganzen Kontroverse bei Biale, *Counter-History*, 165-170, dem es darum geht, daß Scholem hier eine ikonoklastische dritte Position einnimmt: gegen die messianische (Dinur, Tishby) und gegen die antimessianische Deutung (Dubnow, Buber) des Chassidismus.

³³ Buber, Werke III, 805.

³⁴ Ebd., 814.

Verbindung mit Gott.³⁵ Doch in der Scholem-Buber-Kontroverse, wie sie die Grenzen der akademischen Judaistik sprengt, diskutiert man weniger über den Charakter des Chassidismus. Im Mittelpunkt steht vielmehr das Selbstverständnis der beiden Gelehrten als objektiver Historiker einerseits und „Sieb“ (Buber) des chassidischen Lebens und Geistes andererseits. Buber selbst lenkt in seinen Antworten an Schatz-Uffenheimer und Scholem die Diskussion in diese Richtung. Es gebe eben zwei Weisen der Geschichtsbetrachtung: die historische Forschung, d.h. die „bloße Wiederbekanntmachung einer [...] Lehre“, und „das Hinzeigen auf die einstige Wirklichkeit eines mit dieser Lehre geschichtlich zusammenhängenden Lebens“ mit der Absicht, „von der Kraft jenes Lebens [...] der eigenen Zeit das zu übermitteln, was ihr helfen kann, ihre Glaubensnot zu überwinden und die zerrissene Bindung an das Unbedingte zu erneuern“.³⁶

In zahlreichen Stellungnahmen zu dem Streit der beiden Gelehrten von den Leserbriefen in der Zeitschrift *Commentary* an, in eigenen Aufsätzen oder Kapiteln von Monographien über Buber und später auch über Scholem, wird nicht die chassidische Bewegung, sondern der Streit selbst interpretiert. Er gilt als „wahrhaft dramatische Konfrontation von zwei der überragenden Gestalten des post-assimilatorischen bewußten Judentums, die zugleich zwei menschliche Grundtypen darstellen und verschiedene Ziele anstreben“³⁷. Als solche „Prototypen“³⁸ werden der am „gelebten Konkreten“ interessierte Buber und der an Theologie interessierte Professor Scholem kontrastiert³⁹, der Verkünder einer lebendigen „Seinstradition“ und der Historiker⁴⁰ oder auch der Dichter

³⁵ Vgl. jetzt den Versuch, zwischen den völlig unversöhnlich erscheinenden Positionen zu vermitteln: B.J. Hammer, *Resolving the Buber-Scholem Controversy in Hasidism*, JJS 47, 1996, 102-127.

³⁶ Buber, *Noch einiges zur Darstellung des Chassidismus*, in: *Werke III*, 991 (als Erwiderung auf den *Commentary*-Aufsatz); vgl. Bubers Antwort an Schatz-Uffenheimer: *Zur Darstellung des Chassidismus*, in: P.A. Schilpp/M. Friedman, *Martin Buber*, Stuttgart 1963, 627-635.

³⁷ R. Weltsch, *Gershom Scholem – Deuter des Judentums*, JR 31, 1971, 528-535.

³⁸ J.H.A. Wijnhoven, *Gershom G. Scholem: The Study of Jewish Mysticism*, Judaism 19, 1970, 469.

³⁹ So David Horowitz in einem Leserbrief in: *Commentary* 33, 1962, 161-163.

⁴⁰ G. Schaeder, *Hebräischer Humanismus*, Göttingen 1966, 237-248; um so mehr betont sie andernorts: „Es wäre eine unangemessene Vereinfachung, sich Scholem als trockenen und religiös unempfindlichen Gelehrten vorzustellen.“ (M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten I*, Heidelberg 1972, 81).

mit dem nüchternen Wissenschaftler⁴¹. Buber selbst versteht sich allerdings keineswegs als freier Nacherzähler, sondern nur als Dolmetsch der chassidischen Botschaft, die ihn „wie ein verwendbares Gerät“⁴² angefaßt und zum Deuter für den modernen Menschen berufen habe. Für ihn gibt es keine Kluft zwischen seiner und der historischen Wahrheit,⁴³ wie sie die meisten Kommentatoren der Kontroverse als Lösung anbieten. Danach hatte Scholem die objektive Wahrheit aus historischer Sicht vertreten, Buber dagegen die seiner eigenen Philosophie und Persönlichkeit. Oft wird Bubers Werk als das überdauerndere, wahrhaft gültige gepriesen, um sein Werk auf diese Weise gegen Scholems Attacke zu immunisieren.⁴⁴ Oder der Ältere gilt als der Pionier, der die wissenschaftliche Forschung des Jüngeren überhaupt erst möglich machte.⁴⁵ Seit den achtziger Jahren wird Scholems Anspruch auf Objektivität zunehmend in Frage gestellt, sei es durch den Hinweis auf die wachsende Kritik an *seiner* Auffassung des Chassidismus von wissenschaftlicher Seite⁴⁶, sei es durch den Angriff auf Sinn und Grenzen „objektivistischer“ Geschichtsschreibung überhaupt.⁴⁷

⁴¹ Vgl. Sch. Ben-Chorin, Zwiesprache mit Martin Buber. Ein Erinnerungsbuch, München 1966, 45; Davidowicz, Gershom Scholem und Martin Buber, bes. 71.

⁴² Buber, Werke III, 935.

⁴³ So beruft er sich auf eine religionswissenschaftliche Gattung der „legendären Anekdote“ oder versucht zu vermitteln, indem er (wie andere Kritiker Scholems auch) zwei Strömungen unterscheidet, eine theoretischere, „vergeistigtere“, und die ursprünglichere Linie des Baalschem. Vgl. J.D. Levenson, The Hermeneutical Defense of Buber's Hasidism: A Critique and Counterstatement, *Modern Judaism* 11, 1991, 297-320.

⁴⁴ Wijnhoven, Gershom G. Scholem, 481.

⁴⁵ Vgl. W. Kaufmann, Martin Bubers Fehlschläge und sein Triumph, in: J. Bloch/H. Gordon (Hg.), Martin Buber. Bilanz seines Denkens, Freiburg 1983, 36. Bubers Einfluß auf Scholems Hinwendung zum Chassidismus – und dessen Verbundenheit mit der neoromantischen Forschung überhaupt – betont auch R. Schatz, Gershom Scholem's Interpretation of Hasidism as an Expression of His Idealism, in: Mendes-Flohr (Hg.), *The Man and His Work*, 87-103: Scholems Kritik an Buber richte sich weniger gegen dessen Neoromantik als gegen den Existentialismus, der seiner eigenen „idealistischen“ Sicht des Chassidismus entgegengesetzt sei.

⁴⁶ So Friedman, *Interpreting Hasidism*, 462; vgl. auch S.H. Dresner, *Hasidism Through the Eyes of Three Masters*, *Judaism* 23, 1983, 160-168 (der eine Gemeinsamkeit von Buber und Scholem hervorhebt: Verglichen mit A.J. Heschel spiegle ihrer beider Forschung die Ablehnung der jüdischen Tradition als Modell für ihr persönliches Leben wieder, bei Buber in seiner Ablehnung der Mystik bzw. der existentiellen Entscheidung, bei Scholem in der Suche nach sabbatianischen Einflüssen).

⁴⁷ L.J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, New York-London 1989, 53-70, in einem Abschnitt mit der Überschrift „Interpreting Hasidism: Buber vs. Scholem“ und dem Fazit: „objectivistic historiography distracts us from the burning

Die Chassidismuskontroverse besitzt außer einem Vor- und Nachspiel auch mehrere Nebenschauplätze. So provoziert Scholem heftigen Widerspruch mit seiner Darstellung von *Martin Bubers Auffassung des Judentums* überhaupt. In einem Artikel über *Scholem und Buber* in der *Neuen Zürcher Zeitung*⁴⁸ widerspricht Ernst Simon Scholems These, mit der demonstrativen Wende von der Mystik zur Philosophie des Dialogs habe Buber nur verbal der Mystik den Rücken gekehrt.⁴⁹ Simon kritisiert außerdem Scholems stillschweigende Ausklammerung von Bubers politischer Theorie und Praxis und verwahrt sich gegen die simplifizierende Behauptung von Bubers geringem Einfluß auf die jüdische Welt. Während Scholem die tiefe Entfremdung der erwachsen gewordenen zionistischen Jugend von Buber hervorhebt und unter anderem auf die Enttäuschung über die späte Emigration ihres einstigen Sprechers zurückführt, verteidigt Simon Bubers Bleiben in Deutschland: vor allem nach 1933 habe Buber den schwereren Teil gewählt, was dankbar gewürdigt worden sei.

Im selben Jahr wie Simons Gegendarstellung zu Scholems Bubervortrag sieht sich Scholem seinerseits genötigt, eine Gegendarstellung zu Schalom Ben-Chorins Erinnerungen an Buber zu veröffentlichen. In seiner *Zwiesprache mit Martin Buber* erweckt Ben-Chorin im Zusammenhang mit der Chassidismusdeutung den Eindruck, Scholem habe (gemeinsam mit orthodoxen Rabbinern) die Berufung des von ihm kritisierten Buber auf einen Lehrstuhl für Altes Testament oder Chassidismus verhindert.⁵⁰ Auf die Entscheidung gegen Bubers Berufung auf einen Lehrstuhl für Allgemeine Religionsgeschichte im Winter 1933/34 (um den es sich in Wahrheit gehandelt hatte) habe er keinerlei Einfluß gehabt, wehrt sich Scholem, sichtlich empört darüber, daß Ben-Chorin seine „sachliche Kritik“ zu „einer falschen Rekonstruktion meiner Haltung zu Bubers Berufung“ nutzt: „Weder waren mir im Jahre 1933 meine späteren kritischen Überlegungen schon geläufig, noch hätten sie mich davon abgehalten, mich für eine Berufung Bubers auf einen Lehrstuhl der Religionsgeschichte einzusetzen.“⁵¹

existential crisis of our age“ (ebd., 70); vgl. auch St. D. Kepnes, A Hermeneutic Approach to the Buber-Scholem Controversy, JJS 38, 1987, 80-98.

⁴⁸ E. Simon, Scholem und Buber, NZZ 11.6.1967, Beilage Literatur und Kunst, 19.

⁴⁹ Bubers unmittelbare Beziehung, die Ich-Du-Erfahrung ist für Scholem nichts anderes als die „Hypostasierung des alten Erlebnisbegriffes ins Ontologische“ (Judaica 2, 165); vgl. dazu E. Simon in seiner Einführung zu: Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, 6.

⁵⁰ Vgl. Schalom Ben-Chorin, Zwiesprache mit Martin Buber, 45f.

⁵¹ Scholem, Martin Bubers Berufung nach Jerusalem. Eine notwendige Klarstellung, Frankfurter Hefte 22, 1967, 229ff. (Zitate: 231). Scholems Briefe aus jener Zeit an Buber lassen keinen Zweifel aufkommen, daß die Ablehnung der Berufung Bubers durch das

Ben-Chorin erwähnt auch die lebenslange Freundschaft der beiden Gelehrten und Scholems Verehrung für die Genialität des Älteren (der ihm nach Ben-Chorin deshalb um so verdächtiger gewesen sei). Seine Wertschätzung von Bubers „Format“ und „moralischer Größe“⁵² hatte Scholem unter anderem im Jahre 1951 öffentlich zum Ausdruck gebracht, als er Bubers Motive zur Annahme des Hanseatischen Goethe-Preises verteidigte, über die in Israel in der Zeitschrift *Ha-Aretz* eine polemische Debatte geführt worden war. In seinem Leserbrief spricht sich Scholem zwar gegen die Annahme des Preises aus, da er diese Form von Kontakt mit der deutschen Öffentlichkeit (als anonymer Masse, unter der unzählige einzelne jüdisches Blut an den Händen hätten) ablehnt. Dennoch tritt er für Buber ein, was man ihm von seiten der Freunde Bubers hoch anrechnet.⁵³

Weniger Anerkennung erntet Scholem dagegen mit seinen Bemerkungen zum Verhältnis der Juden zu Deutschland anlässlich der Feier zum Abschluß der Buberschen Bibelübersetzung im Jahre 1961. Immerhin betont er in seiner 1963 veröffentlichten Rede die Fragwürdigkeit des Unternehmens, in dem er das „Grabmal einer in unsagbarem Grauen erloschenen Beziehung“⁵⁴ sieht. Auch die Beobachtungen zu den sprachlichen Aspekten der Übersetzung verraten bei aller Würdigung von Bubers Leistung Scholems kritische Haltung. Bibelübersetzung und Übersetzungsprobleme überhaupt – auch dies ein wichtiger Teil der lebenslangen Buber-Scholem-Kontroverse – gehören zu den am häufigsten wiederkehrenden Themen im Briefwechsel zwischen Buber und Scholem. Insgesamt ist dieser Briefwechsel, wie seine Herausgeberin formuliert, das „Zeugnis einer ungewöhnlichen Beziehung, die zugleich im

Jerusalem Kuratorium für Scholem einen großen Verlust bedeutete: „Brauche Ihnen nicht zu sagen, [...] wie uns hier der Verlust Ihrer Mitarbeitschance getroffen hat.“ (Buber, Briefwechsel II, 555).

⁵² Geständnis über eine schmerzhaft Angelegenheit, Brief an den Hg., *Ha-Aretz* 30.12.1951, in: *Devarim bego*, 121f.

⁵³ Vgl. D.W. Senators Bemerkung über „den mutigen Brief von Scholem an den Haaretz“ in einem Brief an Buber vom 19.1.1952 (Buber, Briefwechsel III, 308); im selben Jahr schrieb Scholem seinen „Brief aus Israel“ an die Deutsche Universitätszeitung. Vgl. auch die Notiz vom 22.12.1950 von S.H. Bergman, *Tagebücher und Briefe II*, hg. v. M. Sam-burksy, Königstein/Taunus 1985, 104.

⁵⁴ An einem denkwürdigen Tage. Rede bei der Feier zum Abschluß der Buberschen Bibelübersetzung in Jerusalem 1961, *NZZ* 31.3.1963 = *Judaica* 1, 215 („und es fällt mir nicht leicht, das zu sagen“). Vgl. die Notiz vom 15.2.1961 von S.H. Bergman, *Tagebücher und Briefe II*, 361f.

Laufe von fünf Jahrzehnten ein Stück jüdischer Geistesgeschichte dokumentiert“⁵⁵.

1.1.2 Baruch Kurzweil und der Streit um den jüdischen Messianismus

Gilt Scholem im Vergleich zu Buber als Vertreter objektiv-wissenschaftlicher Geschichtsforschung, so steht gerade dieser Anspruch auf Objektivität im Zentrum der zweiten vielzitierten Polemik aus den sechziger Jahren. Nun ist Scholem der Angegriffene, attackiert von Baruch Kurzweil, Professor für Hebräische und Vergleichende Literaturwissenschaft an der religiös orientierten Bar-Ilan-Universität in Israel. Ausgetragen wird die Debatte von Scholems Mitstreitern, während er selbst zu den Vorwürfen schweigt, die der „scharfzüngige Literaturkritiker“⁵⁶ zuerst in der Zeitung *Ha-Aretz* publiziert. In einem erst postum veröffentlichten Brief an Kurzweil vom 4.12.1959 bekundet Scholem seine Enttäuschung darüber, daß es ihm nicht gelungen sei, mit der Zusendung seines Vortrags über *Religiöse Autorität und Mystik* seinen Kritiker von dem „vollkommenen Irrtum zu überzeugen über die Motive, die Sie mir seit langem in Ihren Aufsätzen zuschreiben“⁵⁷.

Ausgelöst von Scholems Werk über *Sabbatai Zwi*, das (auf hebräisch) 1957 erscheint, geht es in der Debatte zunächst um die Einschätzung der antinomistischen Bewegung des Sabbatianismus, schließlich aber um die zionistische Historiographie an der Hebräischen Universität überhaupt, mit Scholem als ihrem wichtigsten Repräsentanten. Den Jerusalemer Historikern wird vorgeworfen, daß sie ihre säkularen Geschichtsentwürfe an die Stelle des traditionellen Judentums zu setzen suchten. Scholems vermeintlicher Versuch, das

⁵⁵ G. Schaefer, in: Buber, Briefwechsel I, 80. Die ganze Ambivalenz dieser ungewöhnlichen Beziehung spiegelt sich auch in den Tagebüchern S.H. Bergmans. So notiert dieser z.B. einerseits am 5./6.6.1959 eine Bemerkung von Scholems geschiedener erster Frau, die meinte, „Scholem habe den ‘Schreck seines Lebens’ durch Buber bekommen und weil er nicht in die Art verfallen wolle, in welcher Buber spricht, schweigt er“ (Tagebücher und Briefe II, 308), andererseits am 13.12.1965 nach der Abschiedsfeier in der Universität für Scholems Emeritierung (ebd., 495): „Scholem sprach sehr herzlich über Magnes und über Buber. Ohne Buber wäre er niemals zur Kabbala gekommen.“

⁵⁶ „a sharp-tongued literary critic“: Myers, The Scholem-Kurzweil Debate, 262.

⁵⁷ Scholem, Briefe II, 50; Anlaß des Briefes war die Zusendung von Kurzweils *Sifrutenu ha-chadascha – hemshekh o’ mahpekha*, Jerusalem 1959; vgl. außerdem *Ha’arot le‘Shabbetai Zeiv shel Gershom Scholem* (1957) und *I-ha-nachat she-behistorija uvmadda’e ha-jahadut* (1965), wiederabgedruckt in: Kurzweil, *Bema’avaq ‘al ‘erkeha ha-jahadut*, Jerusalem-Tel Aviv 1969, 99-150.

normative rabbinische Judentum durch einen mystischen Nihilismus zu ersetzen, wird als besonders gefährlich empfunden, weil er, wie Kurzweil zum Beweis für die allgemeine Verwirrung der Juden in der Gegenwart anführt, zum Sprecher des Judentums geworden war.⁵⁸ Auch R.J. Zwi Werblowsky⁵⁹ rückt in seiner Rezension von *Sabbatai Zwi* die zu positive Bewertung der häretischen Bewegung in den Mittelpunkt und kritisiert die Voreingenommenheit der von Scholem begründeten „neuen Schule“⁶⁰, die nicht weniger dogmatisch sei als die von Scholem in seinem Vorwort angegriffene ältere Geschichtsschreibung. Auch hier reagiert Scholem mit einem privaten Brief: Verärgert über den ironischen Stil des Rezensenten verwehrt er sich entschieden gegen dessen Vorwurf, er selbst vertrete einen als Empirismus verkleideten Dogmatismus⁶¹.

Es kann kaum überraschen, daß Scholems Darstellung und Deutung des Sabbatianismus und des jüdischen Messianismus allgemein heftigen Widerspruch in Israel und Amerika erregt, weit über Kurzweils Rundumschlag gegen die in Scholem verkörperte zionistische Historiographie hinaus.⁶² Der Kabbalaforscher mißt immerhin einer häretischen Bewegung, deren Messias ein zum Islam übergetretener Apostat war, eine ungeheuer wichtige Rolle innerhalb der Geschichte des Judentums bei. Seine Schriften zum Sabbatianismus zeugen ungeachtet ihres historischen und über weite Strecken sehr sachlich-distanzierten Charakters von einer Faszination, die allein gläubige Juden schockieren mußte, ganz abgesehen von seiner These, daß Aufklärung und Reformjudentum (mit ihrer Zersetzung der traditionellen Auffassung von

⁵⁸ Vgl. außer Myers auch Biale, *Counter-History*, 155.172f., sowie den Abschnitt über „Baruch Kurzweil und Gershom Scholem oder: Gegen die Historisierung des Judentums“ (*Neged ha-historisazija shel ha-jahadut*) von M. Swarcz, im Vorwort zu: B. Kurzweil, *Lenokhakh ha-mevukha ha-ruchanit shel dorenu*, Ramat Gan 1976, 25-33.

⁵⁹ Später Professor für Vergleichende Religionswissenschaft in Jerusalem, Übersetzer von *Sabbatai Zwi* und Verfasser einer Gedenkrede, die er selbst als „persönliches und bewegtes Zeugnis eines Scholem nahestehenden Schülers, Kollegen und Freundes“ bezeichnet (Werblowsky, Gedenkrede, 79 Anm. 1).

⁶⁰ Werblowsky, *Hirhurim 'al „Shabbetai Zwi“ leGershom Scholem*, Molad 15, 1957, 539-546 (Zitat 540).

⁶¹ Vgl. den Briefentwurf vom 13.1.1958 in: Scholem, *Briefe* II, 38-45.

⁶² Schon zu Beginn der vierziger Jahre provozierte Scholem mit seiner Behauptung über R. Eibeschütz' sabbatianischen Glauben „a concerted attack by orthodox scholars“ (Biale, *Counter-History*, 163; vgl. auch Dan, *Mystical Dimension*, 308, und Scholem selbst rückblickend in seiner Rede zur Verleihung des Bialik-Preises von 1977, in: *Devarim bego*, 42).

Tora) im sabbatianischen Antinomismus wurzelten bzw. „logischerweise“⁶³ am Ende der Entwicklung standen.

Eine hitzige Debatte um Scholems Analyse des jüdischen Messianismus mit seinen restaurativen und apokalyptischen Elementen, die in „ein wohlgeordnetes Haus“ einen „anarchischen Luftzug“ blasen⁶⁴, entbrennt auch in den siebziger Jahren nach dem Erscheinen von *The Messianic Idea and Other Essays in Jewish Spirituality* (1971). Immer wieder wird diskutiert, ob der Sabbatianismus nicht vielmehr nur „a marginal aberration“⁶⁵ gewesen sei und ob der Kabbalaforscher messianische Bewegungen zu positiv bewerte⁶⁶. Gegen Scholems vielzitiertes Fazit vom „Leben im Aufschub“ (dem Mangel an „Einsatz auf der geschichtlichen Ebene“⁶⁷) als dem Preis der messianischen Idee wird erhoben, daß Scholems Charakterisierung der jüdischen Erlösungshoffnung der historischen Sphäre zu viel Bedeutung beimesse, sei es wegen seines Zionismus⁶⁸, sei es infolge seiner zu statischen Kontrastierung des jüdischen Konzeptes zur verinnerlichten Erlösung des Christentums⁶⁹. Mancher nimmt Scholems Schriften zum Anlaß für eigene Reflexionen über die jüdische Eschatologie⁷⁰ oder über Parallelen zu politischen Bewegungen vom stalinistischen Rußland bis zum Amerika der siebziger Jahre.⁷¹

⁶³ Scholem, Zehn Unhistorische Sätze über Kabbala, in: *Judaica* 3, 269.

⁶⁴ Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *Grundbegriffe*, 147. Vgl. dazu jetzt den Brief an E. Rosenzweig vom 29.10.1931; Scholem spricht hier bereits (fast dreißig Jahre vor dem Eranosvortrag) vom „apokalyptisch gelüfteten Hause“ (Briefe I, 248).

⁶⁵ J.B. Agus, *Bringing Clarity into the Mystical*, *Judaism* 21, 1972, 378.

⁶⁶ Vgl. Scholems „Verteidigung“ durch Wijnhoven, Gershom G. Scholem, 480; wie schon E.E. Urbach, *‘al Gershom Scholem*, *Molad N.F.* 1, 1967/68, 437-441.

⁶⁷ *Grundbegriffe*, 166f.

⁶⁸ Vgl. S. Cain, Gershom Scholem on Jewish Messianism, *Midstream* 17, 1971, 35-51, bes. 49f.

⁶⁹ Vgl. J. Taubes, *The Price of Messianism*, *JJS* 33, 1982, 595-600.

⁷⁰ Vgl. A.A. Cohen, *Messianism and Sabbatai Zwi*, *Midstream* 20, 1974, 30-49.

⁷¹ Vgl. N. Podhoretz, *Redemption Through Politics*, *Commentary* 51/1, 1971, 4f. Zur Diskussion um Rolle und Bedeutung des Messianismus bei Scholem nach seinem Tode s.u. S. 52f.

1.1.3 Weitere Debatten

Wie die Kontroverse um den Chassidismus, so sprengen auch die Diskussionen um Sabbatianismus und Messianismus den Rahmen der akademischen Kabbalaforschung. Andere öffentliche Auseinandersetzungen, die Scholem zu seinen Lebzeiten provoziert, haben von vornherein nichts – oder jedenfalls nicht unmittelbar – mit ihr zu tun. Dies gilt vor allem für seine Einmischung in die Debatten der israelischen Öffentlichkeit über die zionistische Politik (besonders während seines Engagements für die arabisch-israelische Verständigung im *Brit Shalom*, dem Scholem von 1925 bis 1933 angehörte⁷²) oder über die israelische Gesellschaft und Kultur. Im Streit etwa um die gesetzliche Anerkennung der bürgerlichen Zivilehe⁷³ meldet sich der Kabbalaforscher ebenso zu Wort wie in der Diskussion um den Roman *Portnoy's Complaint* von Philip Roth, der als Nestbeschmutzung verurteilt wird, weil er von den sexuellen Obsessionen eines Juden (und Opfers jüdischer Erziehung) handelt.⁷⁴ Mangelnde Solidarität mit dem jüdischen Volk wirft Scholem auch Hannah Arendt vor, als sie mit ihrem *Bericht über die Banalität des Bösen* zur intensiven Auseinandersetzung mit dem Eichmann-Prozeß (und der Kollaboration der Judenräte) beiträgt. Die bereits Anfang der sechziger Jahre auf hebräisch, englisch und deutsch veröffentlichte briefliche Kontroverse beendet offenbar ihre Korrespondenz – und „eine Freundschaft voller Konflikte und Streitpunkte, die in dem Augenblick, da sie offen zutage traten, das Ende bedeuteten“⁷⁵.

Enger mit seiner Forschung verbunden und dennoch Ursache für einen Aufruhr über die Grenzen der Kabbalaforschung hinaus ist Scholems Polemik gegen die Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts und ihre Erben. Eine deutsche Übersetzung des ursprünglichen hebräischen Essays aus dem Jahre 1944/45 erschien erst 1997, übersetzt und kommentiert von dem Berliner Judaisten Peter Schäfer.⁷⁶ Größere Bekanntheit beim nicht

⁷² Vgl. 'Od davar, 61-90, sowie Biale, Counter-History, 174-182.

⁷³ Vgl. Who is a Jew, CCAR Yearbook 80, 1970/71, 134-139 (hebr. in: *Devarim bego*, 591-597).

⁷⁴ Vgl. Scholems Artikel in *Ha-Aretz* vom 6.6.1969 und 4.7.1969 = *Devarim bego*, 534-537 (engl.: Scholem on Philip Roth, CCAR Journal 17/3, 1970, 56ff.).

⁷⁵ Sparr, Einleitung zu: Scholem, Briefe II, XIX; vgl. auch Scholems Brief an die FAZ vom 7.4.1977, 11.

⁷⁶ Vgl. Scholem, *Judaica* 6; *Devarim bego*, 385-494, und die französische Übersetzung von Anfang und Schluß von B. Dupuy, Gershom Scholem face à la Hochmat israël, Pardes

hebräischsprachigen Publikum erlangte die kürzere und wesentlich abgemilderte deutsche Fassung des Vortrags im Londoner Leo Baeck Institut (1959) im ersten *Judaica*-Band (1963). Scholem selbst bezeichnet die zweite Version nachträglich als „allzu kompromißlerische deutsche Rede“⁷⁷. Doch findet er auch hier noch harsche Worte für seine Kritik an der Vereinnahmung der Wissenschaft zugunsten von assimilatorischer Apologetik und Emanzipationsbestrebungen; letztlich sei man auf die „Liquidation des Judentums als eines lebendigen Organismus“⁷⁸ oder seine Verklärung aus gewesen und habe die Kabbala oder auch die Unterwelt tabuisiert in dem „Versuch, das Judentum auf eine rein geistige, ideale Erscheinung zu reduzieren“⁷⁹.

Scholems Polemik wird nicht als die bittere Abrechnung mit seinen Kollegen an der Hebräischen Universität aufgefaßt, als die sie offensichtlich gedacht war.⁸⁰ Rezipiert und diskutiert werden seine Äußerungen in aller Regel als vernichtender Rundumschlag gegen die Wissenschaft des 19. Jahrhunderts.⁸¹ David Biale plädiert für eine differenziertere Sicht, da Scholems Haltung zweideutiger und positiver sei, als man im allgemeinen behaupte,⁸² sieht aber seinerseits in Scholem vor allem den „Revisionisten“ der Wissenschaft (s.u.). E.E. Urbach wiederum ist überzeugt, daß Scholem seine heftigen Worte aus den vierziger Jahren später zurücknahm⁸³, eine Behauptung, der Peter Schäfer energisch widerspricht. Anhand einer detaillierten Analyse des hebräischen Essays zeigt Schäfer außerdem, daß vor allem die *spätere* und besonders die zeitgenössische Historiographie angegriffen wird. Mit ihren Begründern, ihrer ersten Phase, habe sich Scholem durchaus verbunden gefühlt und sich „nicht als den großen Antipoden der Wissenschaft des Juden-

5, 1987, 101-104 (mit kurzem Hinweis auf den Unterschied zur deutschen Version, die „bien plat“ erscheine [ebd., 102]).

⁷⁷ GeF, 140; L'identité juive, 4.

⁷⁸ Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt, in: *Judaica* 1, 152.

⁷⁹ Ebd., 149.

⁸⁰ „[...] ich habe eine bittere Rechnung mit unseren Zeitgenossen zu begleichen“, schreibt Scholem am 8.5.1945 an Shalom Spiegel (Briefe I, 297); vgl. Schäfer, Nachwort, in: Scholem, *Judaica* 6, 92. Vgl. S.H. Bergmans Notizen vom 5.10.1944 nach einem Gespräch mit N. Rotenstreich „über Scholems aufregenden Aufsatz im Kalender des Hareiz. Ich sagte, der Artikel könne eigentlich ein Selbstmord-Motiv geben, weil er zu so verzweifelten Resultaten kommt. [...]“ (Tagebücher und Briefe II, 640).

⁸¹ Vgl. z.B. H.-H. Völker, Die Wissenschaft des Judentums, *Tribüne* 25, 1986, 251-262, bes. 252f.

⁸² Biale, *Counter-History*, 5.

⁸³ E.E. Urbach, Gershom Scholem and Judaic Studies, in: Mendes-Flohr (Hg.), *The Man and His Work*, 29-39.

tums, sondern als ihren Vollender, den Vollender der in ihrem Ursprung angelegten Möglichkeiten“ gesehen.⁸⁴

Der Eindruck, daß es dem Gelehrten mit seiner Polemik gegen die Wissenschaft des Judentums in erster Linie um die zersetzende Wirkung von Assimilation und Emanzipation auf das Judentum in Deutschland geht, ist keineswegs aus der Luft gegriffen. Er wird verstärkt durch Scholems Stellungnahme *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* (1964) bzw. zum Thema *Juden und Deutsche* (1966), die den zweiten *Judaica*-Band (1970) eröffnen.⁸⁵ Radikal verneint der Kabbalaforscher, „daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne *als historisches Phänomen* je gegeben hat“⁸⁶, und sucht die Idee einer deutsch-jüdischen Symbiose als Fiktion zu entlarven, weil das Deutschsein eines Juden stets die Preisgabe des Jüdischen in seiner „Ganzheit“⁸⁷ verlangt habe. Seine Radikalität führt nicht nur zu heftigem sachlichem Widerspruch.⁸⁸ Es sei ihm begegnet, schreibt Scholem in einem Brief vom 18.7.1965, „dass mir in Deutschland entgegen gehalten worden ist, ich sei tief deutschfeindlich, wenn ich mich über die zwischen unseren Völkern anhängigen Dinge mit rücksichtsloser Klarheit geäußert habe“⁸⁹.

Unter den postum veröffentlichten Briefen sind einige, in denen es um Scholems Blick auf das deutsch-jüdische Verhältnis geht.⁹⁰ Noch mehr Briefe aber, nämlich praktisch die gesamte Korrespondenz an Th.W. Adorno,

⁸⁴ Vgl. bereits P. Schäfer, Gershom Scholem und die „Wissenschaft des Judentums“, in: Schäfer/Dan (Hg.), *Zwischen den Disziplinen*, 122-156; ähnlich schon Dan, *Between History and Historiosophy* (s.u. Anm. 114), 47-56.

⁸⁵ Als Offener Brief an den Herausgeber in: M. Schlösser (Hg.), *Auf gespaltenem Pfad*. Zum 90. Geb. von M. Susman, Darmstadt 1964, 229-232, und als Vortrag, gehalten am 2.8.1966 auf dem Jüdischen Weltkongreß, *Neue Rundschau* 77, 1966, 547-562.

⁸⁶ *Judaica* 2, 7 (Hervorhebung i.O.).

⁸⁷ Ebd., 8.

⁸⁸ Vgl. z.B. R. Weltsch, in dessen bereits zitiertem Artikel über den *Deuter des Judentums* das Thema Deutsche und Juden an zweiter Stelle (nach der Kontroverse mit Buber) steht.

⁸⁹ Briefe II, 143. (Er antwortet einem Berliner Studenten, der sich an Scholem als Teilnehmer eines am 29.5.1965 gesendeten Rundfunkgesprächs über Israel und Deutschland gewandt hatte. Die jungen Deutschen, hatte jener erklärt, erwarteten „von den Juden, die zu uns sprechen, Überwindung des Gefühls, klare, verbissene klare Folgerungen aus jenen Tagen, die uns helfen, Sicherheit zu finden im Urteilen“ [ebd., 289 Anm. 1 zu Brief Nr. 97]. Scholem erwidert, er teile den Wunsch, daß mehr Juden zu Deutschen sprechen könnten. Er stellt jedoch in Frage, ob dies durch das Auftreten in den deutschen Medien geschehen soll, und betont, daß in jedem Fall Gefühle eine Rolle spielten, die beiseite zu schieben Juden unmöglich sei.)

⁹⁰ Briefe II, 167.170.183.214; vgl. dazu auch P. Szondi, *Briefe*, hg. v. Ch. König und Th. Sparr, Frankfurt a.M. 1993, 238-241.

betreffen Scholems Blick auf Walter Benjamin und damit den Gegenstand einer weiteren berühmten Kontroverse, die mit seiner Mystikforschung nur indirekt zu tun hat. Um so breiter ist ihre Wirkung (nicht umsonst ist ihr der größte Raum im zweiten Band der Scholembriefe gewidmet), ist doch die Benjamin-Rezeption dem Jugendfreund, Nachlaßverwalter, Biographen und Interpreten sehr verpflichtet. Dies muß selbst zugestehen, wer nicht der Meinung Shalom Ben-Chorins ist, „daß es keinen Kafka ohne Max Brod und keinen Walter Benjamin ohne Scholem gäbe“⁹¹. Seine scharfe Kritik am Marxismus seines Freundes trägt Scholem den Vorwurf ein, gemeinsam mit Adorno in ihrer Ausgabe der Schriften (1955) und der Briefe (1966) Benjamins materialistische Prämissen zugunsten einer „theologischen“ Deutung zu unterdrücken. „Liest man die Kritiken heute, nach mehr als einem Vierteljahrhundert“, schreibt Thomas Sparr in seiner Einleitung zu Scholems Briefen, „so wird man gewahr, in welcher Reduktion Scholem als ‘Zionist’ wahrgenommen wurde – mit allen Implikationen, die dieses Wort bis heute in Deutschland hat – seine Kritiker hatten überhaupt keinen Begriff von seinem Werk.“⁹²

1.2 Scholems Werk als Gegenstand der Interpretation

1.2.1 Die Monographien (Biale, Schweid, Dan)

Gegengeschichte, „counter-history“, ist der Begriff, auf den David Biale das Werk des Kabbalaforschers zu bringen sucht. Kernthese der ersten Auseinandersetzung mit Scholem im Rahmen einer ausführlichen Monographie⁹³ ist, daß Scholem die jüdische Geschichte im Sinne Walter Benjamins „gegen den

⁹¹ Ben-Chorin, Gershom Scholem – dreissig Tage nach seinem Tod, in: W. Licharz (Hg.), Dialog mit Martin Buber, Frankfurt a.M. 1982, 173.

⁹² Briefe II, XVII (vgl. auch R. Tiedemann, Erinnerung an Scholem, in: Scholem, Walter Benjamin und sein Engel, Frankfurt 1967, 211-221). Sparrs Urteil gilt auch für viele spätere Darstellungen, wie z.B. das 5. Kapitel: „Benjamin und Scholem“ der Dissertation von K.-M. Neuss, Auf der Suche nach Walter Benjamin, Konstanz 1987, 128-165. Eine sensible Chronik der Brieffreundschaft aus der Perspektive des „Deutschen auf Widerruf“ bietet H. Mayer, Der Widerruf. Über Deutsche und Juden (st 2585), Frankfurt a.M. 1996, 388-427.

⁹³ Zu Biales Wegbereitern, darunter vor allem Th.W. Adorno, E. Simon und R. Alter, s.u. Kap. 1.2.3.

Strich bürsten“⁹⁴ wolle. Kontergeschichte sei objektiv, aber engagiert, d.h. weder dogmatisch noch rein antiquarisch oder unparteilich-relativistisch. Sie stimme der Existenz eines Hauptstrangs, einer Geschichte des herrschenden Establishments zu, suche aber die vitalen Kräfte in untergründigen Traditionen. Darum, so Biale, entdeckte Scholem die das Judentum im dialektischen Gang seiner Geschichte lebendig erhaltenden Kräfte in der jüdischen Mystik mit ihrer Wiederbelebung von irrationalen Elementen aus Mythos, Gnosis und apokalyptischem Messianismus. Ausgehend von Scholems Polemik gegen die Wissenschaft des Judentums interpretiert Biale Scholems Kabbalaforschung dabei als „Produkt der romantischen Revision“⁹⁵ der rationalistischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts: ihrer konservativen Revision (E. Täubler) einerseits und der nietzscheanischen Revolution (M.J. Berdyczewski, M. Buber, Shai Ish-Hurwitz und Salman Rubaschöff) andererseits. Diese Revision wiederum sei Folge einer radikalen Rebellion gegen das assimilierte deutsche Judentum überhaupt.

Aufgrund von Scholems erstmals veröffentlichtem Brief an Salman Schocken (von 1937) mutmaßt Biale über die eigentliche Motivation des Historikers für die Hinwendung zur Kabbala, in der er „ein mögliches Modell für seinen eigenen unsicheren Balanceakt zwischen Tradition und Säkularismus“⁹⁶ gefunden habe. Darüberhinaus zieht Biale aus Scholems Schriften⁹⁷ Schlüsse auf die „antiexistentialistische“ und „anarchistische Theologie“ des Historikers: Mit dem Rang, den Scholem der Tradition als vermittelnder Auslegung der göttlichen Offenbarung beimesse, richte er sich gegen jede Propagierung eines „unvermittelten“⁹⁸ Gotteswortes im Sinne Bubers. Außerdem lehne er die Anerkennung einer einzigen Autorität ab, da die Geschichte den Kampf um absolute Werte unter konkurrierenden Stimmen

⁹⁴ Biale, *Counter-History*, 196 (nach Benjamins Geschichtsthesen); Biale erläutert seinen Begriff von „counter-history“ im letzten Kapitel der Arbeit anhand der Schriften von Walter Benjamin und Ernst Bloch sowie der Ketzergeschichte von Gottfried Arnold aus dem 18. Jahrhundert. Zu Rezeption und (Amos Funkensteins) Kritik des Begriffs vgl. D. Krochmalnik, *Neue Tafeln. Nietzsche und die jüdische Counter-History*, in: W. Stegmaier/D. Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin-New York 1997, 53-81.

⁹⁵ Ebd., 35.

⁹⁶ Ebd., 76.

⁹⁷ Bes. aus den frühen Übersetzungen und Rezensionen, den Arbeiten zur kabbalistischen Auffassung von Sprache, Offenbarung und Tradition, und dem Offenen Brief an H.-J. Schoeps von 1937 (wiederabgedruckt in: Briefe I, 466-471), Scholems „anti-existentialistisches Manifest“ (*Counter-History*, 97).

⁹⁸ *Counter-History*, 91.