

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

Lehrstuhl für Jüdische Geschichte
und Kultur an der
Ludwig-Maximilians-Universität München

ZUR HISTORISCHEN GESTALT GERSHOM SCHOLEMS

Beiträge von Jürgen Habermas,
David A. Rees, Itta Shedletzky,
Lina Barouch, Mirjam Triendl-Zadoff,
Noam Zadoff und Giulio Busi

Heft 2•2007



Dieses Heft wurde gefördert vom Freundeskreis des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München e.V.

Herausgeber: Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur, Michael Brenner.

Beirat: Martin Baumeister, München – Menahem Ben-Sasson, Jerusalem – John M. Efron, Berkeley – Jens Malte Fischer, München – Hans-Georg von Mutius, München – Ada Rapoport-Albert, London – Martin Schulze Wessel, München – Avinoam Shalem, München – Wolfram Siemann, München – Yfaat Weiss, Haifa – Stephen J. Whitfield, Brandeis.

Redaktion: Hiltrud Häntzschel, Andrea Pfeufer, Andrea Sinn, Mirjam Triendl-Zadoff, Ernst-Peter Wieckenberg (verantwortlich).

Anschrift: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Historisches Seminar, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

e-mail: juedische.geschichte@lrz.uni-muenchen.de

Erscheinungsweise: Jährlich zwei Hefte.

Bezugsbedingungen: Die Zeitschrift wird gegen eine Schutzgebühr von 7,50 € je Einzelheft, von 14 € im Jahresabonnement zzgl. Porto abgegeben. Bestellungen werden an die Abteilung erbeten.

Manuskripte: Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte Manuskripte. Das Formblatt für die Zeitschrift steht als pdf-Datei auf der Homepage des Lehrstuhls unter dem Stichwort „Zeitschrift“ zum Kopieren bereit.

Umschlagabbildung Bildnachweis: Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Gershom Scholem Archiv.

© Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München

Producing und Gestaltung: mazzetti & mazzetti GmbH, München

Satz: Xaccess GbR, Konstanz

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Umschlaggestaltung: Peter Mazzetti

Das Signet ist der Buchstabe *Lamed* aus der Schrift *Frank-Rühl-Hebräisch* von Rafael Frank (1908). Mit diesem Buchstaben beginnt das hebräische Wort *Limud*, das „Lehre“ und „Lernen“ bedeutet.

ISSN 1864–385X

INHALT

Michael Brenner Einleitung..... Seite 5

ESSAYS

Jürgen Habermas Begegnungen mit
Gershom Scholem..... Seite 9

David A. Rees Ein Dichter, ein Mädchen
und die jüdischen Speisegesetze. Gershom Scholems
Entscheidung für München und die Kabbala Seite 19

Itta Shedletzky Auf der Suche nach dem verlorenen
Judentum. Zur „historischen Gestalt“
Gershom Scholems..... Seite 30

Lina Barouch Sprache zwischen Klage und Rache.
Gershom Scholems frühe Schriften
zur Sprache (1917–1926)..... Seite 48

Mirjam Triendl-Zadoff Unter Brüdern – Gershom
und Werner Scholem. Von den Utopien der Jugend
zum jüdischen Alltag zwischen den Kriegen Seite 56

Noam Zadoff Reise in die Vergangenheit, Entwurf
einer neuen Zukunft. Gershom Scholems Reise nach
Deutschland im Jahre 1946..... Seite 67

Giulio Busi Madonna und die Kabbala Seite 81

AUS DEM ARCHIV

David A. Rees Fritz Hommels Gutachten zu
Gerhard Scholems Dissertation..... Seite 86

Mirjam Triendl-Zadoff, Noam Zadoff Joseph Weiss
und Gershom Scholem. Eine Freundschaft in Briefen Seite 92

TAGUNGSBERICHTE

Tobias Grill „Islam through Jewish Eyes –
Judaism through Muslim Eyes“.
Internationale Konferenz auf Schloss Elmau
am 25. und 26. Juni 2007 Seite 97

Björn Siegel „Juden in Franken“.
Konferenz vom 15. bis 17. Juli 2007 im Jüdischen
Gemeindezentrum „Shalom Europa“ Würzburg . . . Seite 100

Monika Halbinger „Jüdische Geschichte
und Kultur Osteuropas“.
Die SommerUniversität München 2007 Seite 103

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen Seite 104

Veröffentlichungen und Projekte Seite 105

Veranstaltungen Seite 106

Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls Seite 109

Die Autoren Seite 110

Michael Brenner

Einleitung

Wie kein anderer Wissenschaftler hat Gershom Scholem das Studium jüdischer Geschichte und Kultur im 20. Jahrhundert geprägt. Er verlieh der Mystik wieder die ihr zustehende Bedeutung innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte, nachdem diese im 19. Jahrhundert an den Rand der Forschung gedrängt worden war. Seine zahlreichen Studien zur Kabbala erweiterten auch das moderne Selbstverständnis des Judentums, das sich im Gefolge seiner Schriften nicht mehr auf eine rationalistische Essenz reduzieren ließ. Doch Scholems Radius reicht weit über Wissenschaft und Religionsgeschichte hinaus. 1897 als Gerhard Scholem in einer assimilierten Berliner Familie geboren, wurde er frühzeitig zum Zionisten und wanderte als einer der wenigen deutschen Zionisten bereits Anfang der Zwanziger Jahre nach Palästina aus. Er blieb zeitlebens einer der schärfsten Kritiker des „Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“. Ihm zufolge hatte dies nur in der Vorstellungswelt der deutschen Juden stattgefunden. Scholem war aber auch ein Produkt jener deutschsprachigen Geisteswelt, die einen Walter Benjamin, Martin Buber und Theodor Adorno hervorbrachte, mit denen er – in sehr unterschiedlichem Maße – verbunden war. An der Hebräischen Universität Jerusalem, seiner langjährigen Wirkungsstätte, war die Stimme Scholems nicht zu überhören, doch auch im intellektuellen Leben des Staates Israel hatte sein Wort erhebliches Gewicht. Gegen Ende seines Lebens wandte er sich wieder stärker seinem Geburtsland zu, schrieb die erste Fassung seiner äußerst lesenswerten Memoiren „Von Berlin nach Jerusalem“ in deutscher Sprache und verbrachte vor seinem Tod 1982 einen längeren Zeitraum in Berlin als Gast des Wissenschaftskollegs.

Über Scholem ist viel geschrieben worden, doch existiert noch immer keine Biographie über ihn. Vor dem Entwurf eines Gesamtbildes sind noch zahlreiche Lücken zu füllen. Das vorliegende Heft will hierzu einen bescheidenen Beitrag leisten. Scholems wichtigste Lebensstationen Berlin und Jerusalem sind im Titel seiner Memoiren genannt. Seine ersten akademischen Hürden hat Scholem jedoch mit seiner Promotion in München genommen. David A. Rees, der in seiner Magister-

arbeit die Studienjahre Scholems erstmals systematisch untersucht hat, gibt einen Einblick in ein bis heute nicht veröffentlichtes Dokument: das sich im Universitätsarchiv befindende Gutachten zu Scholems Dissertation.

Scholem fand in der Bayerischen Staatsbibliothek eine der weltweit wichtigsten Sammlungen hebräischer Handschriften und früher Drucke vor, doch nicht unbedingt die auf seinem Gebiet entscheidenden akademischen Lehrer. Der Theologe Götsberger, bei dem Scholem Talmud lernen wollte, machte gleich zu Beginn einen derart groben Schnitzer, dass Scholem zur Erkenntnis gelangte, „dass bei diesem Herrn nichts zu lernen war“. Scholems Doktorvater Fritz Hommel, der ihm empfohlen hatte, zwei Wochen vor der Prüfung kein Buch mehr aufzuschlagen, sondern im Englischen Garten spazieren zu gehen, eröffnete seine Prüfung im Hauptfach mit den Worten: „Hebräisch und Aramäisch können Sie besser als ich. Wozu soll ich Sie darin prüfen?“

In seinen Memoiren erzählt Scholem von der durch den Antisemitismus geprägten Atmosphäre in München nach dem Ersten Weltkrieg, entwirft aber gleichzeitig ein buntes Bild des jüdisch-gesellschaftlichen Lebens in der Stadt. Im Zimmer gegenüber von Scholem wohnte die Zeichnerin Tom Freud, eine Nichte Sigmund Freuds, auch der Schriftsteller Schmuël Joseph Agnon verbrachte ein Jahr in München und spazierte mit Scholem oft an der Isar entlang. Scholem berichtet davon, dass er an Freitagabenden größere Gesellschaften in seinem Studentenzimmer beherbergte und an Samstagnachmittagen bei dem Zionistenführer Eli Straus und dessen Frau Rahel zu Gast war. In Starnberg traf er den Schriftsteller Arnold Zweig und Gustav Meyrink, den Autor des bekannten Golem-Romans.

Jahrzehnte später zog es Scholem wieder nach Starnberg, diesmal in das Haus von Jürgen und Ute Habermas. Der an dieser Stelle erstmals veröffentlichte Text von Jürgen Habermas wirft nicht nur ein sehr persönliches Licht auf die Freundschaft zweier bedeutender Intellektueller, sondern gibt in seiner eigenen Art auch eine Antwort auf Scholems Frage, ob ein deutsch-jüdisches Gespräch existiert habe. Nun, auf den Scherben einer zerbrochenen Geschichte, gab es einen vorsichtigen Beginn jenes Gesprächs, das vor der Katastrophe unmöglich erschien. Scholem selbst wird – wie Habermas – zu einem wichtigen Protagonisten jenes Gesprächs.

Zwischen den Begegnungen mit Arnold Zweig und Jürgen Habermas liegen Jahrzehnte des Schmerzes, die auch in diesem

Heft ihren Ausdruck finden. Das Schicksal von Scholems Bruder Werner, der als ehemals kommunistischer Reichstagsabgeordneter in Buchenwald ermordet wurde, ist Thema eines Beitrags von Mirjam Triendl-Zadoff. Sie zeichnet dabei den heute vergessenen Weg jenes Scholem nach, der während der Weimarer Jahre der bekannteste der vier Brüder war. Noam Zadoff ruft uns ein ebenfalls kaum bekanntes Kapitel von Scholems Biographie in Erinnerung. Ein Jahr nach Kriegsende kehrte er im Auftrag der Jewish Cultural Reconstruction zurück nach Deutschland, um die aus ganz Europa geraubten jüdischen Kulturgüter, und insbesondere die Bücherbestände, für die überlebenden Reste des jüdischen Volkes zu sichern. Der Schock über die Zustände im Nachkriegsdeutschland wie auch die Enttäuschung über die mangelnde Auseinandersetzung der Deutschen mit ihrer unmittelbaren Vergangenheit sollten das Deutschlandbild Scholems über lange Zeit prägen.

Zwei von Mirjam Triendl-Zadoff und Noam Zadoff erstmals abgedruckte und kommentierte Briefe – Teil einer von den beiden Autoren vorbereiteten größeren Briefedition – zwischen Gershom Scholem und seinem vielleicht wichtigsten Schüler, Joseph Weiss, dokumentieren eine fruchtbare und zugleich schwierige Lehrer-Schüler-Beziehung, die in manch großem Werk resultierte, aber von Joseph Weiss' tragischem Freitod beendet wurde. Auch dieses Kapitel gehört zu den bisher wenig belichteten Aspekten in Scholems Biographie. Joseph Weiss spielt auch eine entscheidende Rolle in Itta Shedletzky's Beitrag zu Scholems historischer Gestalt. Hier wird seine lebenslange Suche nach einem verlorenen Judentum sichtbar, eine Suche, die immer dann wieder von neuem begann, wenn er meinte, sein Judentum gefunden zu haben. Lina Barouch führt einen zentralen Aspekt von Shedletzky's Aufsatz weiter aus, indem sie Scholems Trauer über die verlorene jüdische Tradition an seinen frühen Schriften zur Sprache festmacht. Scholem war überzeugt davon, dass es in seiner eigenen Zeit keine wirklichen Kabbalisten mehr gab. Dabei machte sich noch zu seinen Lebzeiten eine esoterische Bewegung Platz, die pseudokabbalistische Praktiken und Studien einführte. Scholem hatte dafür nicht viel übrig. Er wäre wohl entsetzt gewesen, hätte er das Kabbala Revival von Madonna & Co. noch erlebt, das der Berliner Judaist Giulio Busi im abschließenden Beitrag kritisch hinterfragt.

Diese einzelnen Mosaiksteine mögen zu einer zukünftigen Biographie Scholems wertvolle Hilfe leisten. Wir freuen uns,

sie in der zweiten Ausgabe unserer „Münchener Beiträge“ gesammelt präsentieren zu können. Wie immer sind sie auch ein Ausschnitt aus der Tätigkeit an unserem Lehrstuhl. Jürgen Habermas trug die hier schriftlich formulierten Anmerkungen in freier Rede im Rahmen unseres Oberseminars im Januar 2007 vor. Itta Shedletzky lehrt im Wintersemester 2007/08 an unserem Lehrstuhl, auch über Scholem. David Rees legt die ersten Erkenntnisse seiner hier entstandenen Magisterarbeit vor, so wie Noam Zadoff Auszüge aus seiner Dissertation präsentiert. Mirjam Triendl-Zadoff untersucht Werner Scholem im Rahmen eines von der Rothschild-Stiftung an unserem Lehrstuhl geförderten Projekts.

Dieses Themenheft legt somit auch Zeugnis ab von der laufenden Forschung zur jüdischen Geschichte und Kultur in München. Die Hebraica-Bestände, die Scholem nach München lockten, werden übrigens im Rahmen eines von der Heidehof-Stiftung gemeinsam mit der Bayerischen Staatsbibliothek geförderten Projekts von unserem Mitarbeiter Ittai J. Tamari systematisch erforscht. Die Vermutung, dass Scholem heute in München auch im Rahmen seines Studiums mehr Ansprechpartner finden würde, als ihm dies zu Beginn der Zwanziger Jahre möglich war, mag nicht ganz abwegig sein. So soll dieses Heft auch als eine Hommage an einen der größten Wissenschaftler, den diese Universität im 20. Jahrhundert hervorgebracht hat, verstanden werden.

Jürgen Habermas

Begegnungen mit Gershom Scholem

Der Zufall wollte es, dass sich zwei alte Berliner Juden, deren Lebenswege sich weit voneinander entfernt hatten, im Jahre 1979, an meinem 50. Geburtstag, bei uns in Starnberg nebeneinander auf dem Sofa wiederfanden – Gershom Scholem und Herbert Marcuse. Scholem bildete mit seinen lebhaften Erzählungen wie immer den Mittelpunkt der Gesellschaft. Er ist auch derjenige, der genau weiß, was sich in bürgerlicher Umgebung ziemt, und ergreift gegen Mitternacht freundschaftlich-feierlich das Wort, „weil es nicht angeht, dass keine Rede gehalten wird“. Während des ganzen Abends verharrt Herbert ungewohnt schüchtern im Hintergrund. Aus ähnlichen Begegnungen kannte ich schon das merkwürdige Phänomen, dass Freunde und Altersgenossen, obgleich sonst alles andere als kleinlaut, vor Scholems Autorität gewissermaßen zurückwichen. Sie, die aus assimilierten Elternhäusern stammten und nach Amerika ausgewandert waren, reagierten auf Scholems Gegenwart, als hätten sie ein schlechtes Gewissen. Scholem hatte von Anbeginn an der deutsch-jüdischen Symbiose gezweifelt, und ihm, der schon 1923 nach Jerusalem ausgewandert war, hatte die Geschichte gewissermaßen recht gegeben. Siegfried Unseld kolportierte, immer wieder von neuem erstaunt, die Geschichte von der Hackordnung, die sich spontan ergeben habe, als sich Scholem, Bloch und Adorno eines Nachmittags bei ihm zu Hause in der Klettenbergstraße trafen: Selbst der narzisstische Bloch, sonst immer rhetorischer Mittelpunkt, habe sich vor der Autorität des Kabbala-Gelehrten verbeugt. Wenn man Scholem begegnete, war es von Vorteil, kein Jude zu sein. So fiel man nicht in die Kategorie der Intellektuellen, die den großen Fehler der vertrauensseligen Assimilation hatten begehen können.

Im Rhein-Verlag waren 1957 Scholems „Hauptströmungen der jüdischen Mystik“ erschienen, und mich hatten die beiden Kapitel über Isaak Luria und Sabbatai Zwi elektrisiert. Denn im Zimzum und in der Welt der Sefiroth erkannte ich exakt die Bilder jenes theogonischen Prozesses wieder, die der Schelling der „Weltalter“ der Theosophie Jakob Böhmes entlehnt hatte. Scholem selbst bestätigt die Verwandtschaft mit Hin-

weis auf eine Episode, die der schwäbische Pietist F.C. Oetinger in seiner Biographie erwähnt. Dieser hatte im Frankfurter Ghetto den Kabbalisten Koppel Hecht aufgesucht, um sich über die Lehren des Sohar unterrichten zu lassen, und die Auskunft erhalten: Die Christen hätten ein Buch, das von der Kabbala noch viel deutlicher rede, und dessen Autor sei Jakob Böhme.¹ Als ich mich 1965 dieser Lektüre im Kreise der Herausgeber der soeben begründeten Theorie-Reihe erinnerte, war ich an einer Darstellung der Lehren von Luria interessiert und schrieb an Scholem. Der belehrte mich über die Schwierigkeiten einer spärlichen schriftlichen Überlieferung, wies mich aber auf die lateinisch erschienene „Himmelspforte“ des Abraham Cohen Herrera hin, der seiner Herkunft nach ein spanischer Marrane war. Er empfahl auch einen Übersetzer und verfasste die gewünschte Einleitung.² Offenbar war Luria ein günstiger Stern, unter dem wir uns kennenlernten. Denn ich habe die vorbehaltlose Freundschaft dieser eindrucksvollen Person, die sich sehr bald auch auf Ute, meine Frau, erstreckte, als ein unverdientes Geschenk empfunden. Ich konnte mir nie recht erklären, warum Scholem an uns beiden einen Narren gefressen hatte. Ute nahm er errötend in den Arm, weil sie ihn an die Schicksen erinnerte, die ihm in der Jugend verboten worden seien.

Vielleicht kannte er 1965 schon den Schelling-Aufsatz über die „Contraction Gottes“,³ den ich 1959 in Heidelberg vortragen hatte? Darin hatte ich die antinomistische Zuspitzung der Lehre vom „Abgrund in Gott“, die mir erst aus Scholems Darstellung der jüdischen Mystik bekannt geworden war, als ein Glied in der Kette der Argumentation benutzt, um die anarchistischen Elemente von Schellings Freiheitsphilosophie und den „heimlichen Materialismus“ seiner Weltalterphilosophie hervorzukehren. Sicher hatte ihn der ältere Radio-Essay über den „Deutschen Idealismus jüdischer Philosophen“ für mich eingenommen.⁴ Und sein Interesse für meine (nur in

¹ Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main 1967, S. 259.

² Bis zum Erscheinen vergingen allerdings noch neun Jahre: Abraham Cohen Herrera: Die Pforte des Himmels. Frankfurt am Main 1974.

³ Abgedruckt in: Jürgen Habermas: Theorie und Praxis. Neuwied 1963, S. 108–161.

⁴ Jürgen Habermas: Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen. In: Thilo Koch (Hg.): Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte. Köln 1961, S. 99–126.

einigen hundert Exemplaren aufgelegten) Schelling-Dissertation⁵ war immerhin so groß, dass er mir von meinen zwei Kopien eine „abbewunderte“ – so nannte der Büchernarr selbst die Methode, durch erpresserisch-charmante Bettelei billige Beute zu machen.

Aber als wir uns kennenlernten, stand ich in der Tradition des westlichen Marxismus, und gegenüber der Kritischen Theorie übte Scholem große, wenn auch eine – gewissermaßen durch Benjamin posthum gebotene – disziplinierte Zurückhaltung. Die „Säulenheiligen“ dieser Heterodoxie, Marx und Freud, waren aus seiner Sicht nicht nur Abtrünnige wie Heine und Börne, Karl Kraus oder Kurt Tucholsky, selbst Kafka; sie hatten mit ihren Theorien den Gegnern der jüdischen Sache auch noch Munition geliefert, indem sie die Religion als solche zu „Überbau“ und „Illusion“ erklärten. In seinen Augen waren solche reduktionistischen Ansätze angesichts der überwältigenden Evidenz, dass sich das Judentum im Exil über die Jahrtausende gegen Unterdrückung, Pogrom und Vertreibung behauptet hatte, keines ernsthaften Argumentes wert. Und hatte nicht der Zionismus mit der lange erstrebten Gründung des Staates Israel sogar auf den Holocaust, auf die Vernichtung des europäischen Judentums, die einzig richtige Antwort antizipiert?

Dass Marx und Freud die falschen Propheten waren, und gemessen an Sabbatai Zwi nicht einmal das, daran hat Scholem nie gezweifelt. Nichts hat ihn tiefer geschmerzt als der Umstand, dass er seinen Freund Walter Benjamin von diesen Irrtümern nicht wirklich hat befreien können. Natürlich spielte ich in einer anderen Liga, mir hat er diese Sünden nachgesehen. Im Übrigen hielt er mich eher für einen Kantianer, eine vergleichsweise lässliche Sünde. Unverkennbar gefreut hat er sich, als ich ihm bei einem Besuch in Starnberg 1978 ein Reclambändchen mit Essays über Benjamin, Bloch, Marcuse, Adorno, Hannah Arendt und ihn selbst übergab. Er kam mehrfach auf dieses „jüdische Vademecum“ zurück, wohl in Reaktion auf das Vorwort, worin ich die eminente Produktivität des deutsch-jüdischen Geistes und die heilsame Rolle betone, die das kritisch-rettende Element dieser nach dem Kriege in persona oder mit einflussreichen Publikationen zurückkehrenden Emigranten für uns Jüngere in der frühen Bundesrepublik

⁵ Jürgen Habermas: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. Diss. Phil. Bonn 1954.

gespielt hat.⁶ Nach dem Holocaust war es mit der gefährlichen Illusion über die deutsch-jüdische Symbiose vorbei, mochte er denken, so dass er sich jüdische Philosophen in der Rolle von Lehrern der Nachkriegsgeneration in Deutschland vorstellen – und billigen – konnte.

Scholem war ein scharfer Geist, der sehr direkt, manchmal schroff urteilen konnte. Jacob Taubes beispielsweise fand vor ihm keine Gnade. Auch die Berichte seiner ehemaligen Studenten bestätigen den Eindruck eines ebenso selbstbewussten wie disziplinierten und überlegenen Gelehrten, der die eigene Ausdauer, sein immenses Wissen, seinen Scharfsinn zum selbstverständlichen Maßstab für die Beurteilung seiner akademischen Umgebung machte. Scholem war im Milieu jener deutschen Universität groß geworden, die ihre bis 1914 unbestrittene Weltgeltung ebenso sehr den historischen Geisteswissenschaften wie den Naturwissenschaften verdankte. Er studierte erst Mathematik und wandte sich dann der Wissenschaft vom Judentum zu, mit deren großen Repräsentanten, Zunz und Steinschneider, er 1944, nun selber Professor am jüdischen Institut der Hebräischen Universität in Jerusalem, harsch abrechnete.⁷ Weil er die philologisch-historische Gelehrsamkeit mit der analytischen Klarheit des mathematischen Geistes verband, fehlte seiner faktenreichen, schnörkellos-präzisen und beinahe positivistisch-pedantischen Darstellung auch im Gespräch jede falsche Präntention, jeder Schleier. Für die stets deutlich prononcierten Sätze seiner artikulierten Rede gilt dasselbe wie für die makellose Wissenschaftsprosa: Ihnen fehlt jeder Anflug von literarischer Verblasenheit und, bei allem Selbstbewusstsein, jeder Hauch von Narzissmus. Die „schnoddrige Grazie“, die Adorno 1938 in New York an Scholem bei ihrer ersten Begegnung beobachtet, verrät Spuren einer Berliner Mentalität.⁸ Allerdings war Scholem auch nicht gerade von Zweifeln geplagt. Was uns heute als ein gewisser Mangel an fallibilistischem Bewusstsein erscheinen mag, ist ein typischer Zug dieser ganzen Generation deutscher Professoren. Und ein gewisser altmodischer Zug an Scho-

⁶ Jürgen Habermas: Politik, Kunst, Religion. Stuttgart 1978.

⁷ Michael Brenner: Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert. München 2006, S. 219–228.

⁸ Vgl. Adornos glänzende Charakterisierung von Scholems „Gastspiel“ in New York in einem Brief an Benjamin. In: Theodor W. Adorno – Walter Benjamin: Briefwechsel 1928–1940. Hg. von Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1994, S. 323 ff. und Benjamins Antwort ebd., S. 339 f.



Gershom Scholem mit seiner Frau Fania, 1973

lems Mentalität verdankt sich wohl dem Umstand, dass sich das Profil der alten deutschen Universität, wie ich in New York an der New School for Social Research erfuhr, unter Bedingungen der Emigration besser als in der Heimat erhalten hat.

Was Scholems Anwesenheit aufregend machte, waren seine Geistesgegenwart und sein nie versagendes Gedächtnis, insbesondere das für die Genealogie von mehr oder weniger berühmten Rabbinerfamilien. Kaum begegnet er bei uns der jungen Philosophin aus Yale, beginnt das Familien-Quiz: Seila Benhabib? Aus Istanbul stammt die Familie? Ungeduldig erkundigt sich Scholem nach dem Dorf, woher der Großvater stammt. Zwei, drei weitere Schritte zurück, und schon sind die Abstammungslinien, die auf den berühmten Ahnen zurückführen, geklärt.

Scholem besuchte uns bis zu seinem Tode regelmäßig in Starnberg, manchmal alleine, manchmal mit Fania. Er aß gern, liebte Utes Küche und ließ sich von ihr für die problematischeren Speisen augenzwinkernd ein koscheres Zeugnis ausstellen: „Das ist doch Himbeersaft, Ute? Und das da ist doch nicht etwa Schinken?“ Über den Baumkuchen, den wir ihm jedes Jahr zum Geburtstag schickten, führte er mit der Konditorei Kreuzkamm eine penible, im Ergebnis aber beruhigende Korrespondenz, nachdem ihm ein übelwollender Nachbar gesteckt hatte, dass Schweineschmalz unter den Zutaten dieses Gebäcks sei. Wenn er Rebekka oder Judith, unseren beiden Töchtern, von der Bahnhofstraße in Zürich feinste Pralinen mitbrachte, beugte er sich verschmitzt lächelnd mit seinen abstehenden Ohren über das Präsent, um sich bei den Kindern sogleich zum fachmännischen „Mitprobieren“ einzuladen. Fania war eine entfernte Verwandte von Freud, die gegen den Willen der Familie nach Israel ausgewandert und Scholems Studentin geworden war. Sie ist wohl die konsequentere Zionistin geblieben, war aber im Alltag die pragmatischere Seele – ein liebevoll-lebenskluges Korrektiv für Gershoms intellektuelle Verbohrtheiten.

Eine gewisse Skepsis hegte sie auch gegenüber Gerhards libidinöser Bindung an das distanzlos bewunderte Genie Benjamin. In den Dreißiger Jahren, als Scholem alles daran setzte, den Freund zum Hebräischlernen zu motivieren und nach Jerusalem zu holen, hatte Fania den realistischen Blick auf die Schwierigkeiten, die Benjamin in Israel erwartet hätten. Über das Scheitern des Plans war sie damals wohl eher erleichtert. Als Lisa Fitko in den Siebziger Jahren von der ominösen Tasche

berichtete, die Benjamin beim fatal gescheiterten Versuch, von Port Bou aus über die beschwerliche Bergstrecke nach Spanien zu gelangen, krampfhaft bei sich getragen hatte, fühlte sich Scholem in seiner fixen Idee bestätigt: Das fertige, bislang verschollene Passagen-Manuskript musste in dieser Tasche gewesen sein, existierte also doch! Für Scholem war Benjamin der einzige Zeitgenosse, dem er mystische Erfahrungen zutraute. Er selbst, so berichtete Fania später, hat auf dem Totenbett vergeblich auf einen Blitz der Erleuchtung gewartet.

Mit uns sprach Scholem über die zionistischen Motive seiner Jugend wenig; über den Konflikt mit den Palästinensern schien er liberalere Ansichten zu hegen als Fania. Aber seine Liberalität hatte Grenzen. Die in London aufgewachsene Tochter von Werner Scholem, dem kommunistischen Bruder, den die Nazis verhaftet und später in Buchenwald umgebracht hatten, lebte als Mitglied einer englischen Schauspieltruppe eine Zeit lang in München und kam eines Tages zu uns nach Starnberg, um die Verwandten aus Jerusalem wiederzusehen. Wir wurden unfreiwillig Zeugen einer bewegenden Szene, als diese erwachsene Frau in einem emotionalen Gespräch mit ihrem berühmten Onkel, der Autorität in jüdischen Studien, um ihre Anerkennung als Jüdin rang – ihr Vater hatte eine Nichtjüdin geheiratet! Sie selbst hatte als Kind nach Israel kommen sollen, Fania, die keine Kinder bekam, hatte sie auch aufnehmen wollen – Gershom hatte sich quergelegt. Und jetzt, nach Jahrzehnten, zeigte er sich in dem unabgeschlossenen Kampf um Anerkennung wiederum als der Sture.

Wie großzügig war er zu uns, als er uns bei unserem ersten Israelbesuch seine Stadt, Jerusalem, zu Füßen legte. Als großzügiger und umsichtiger Gastgeber hatte er uns das Privileg verschafft, im Mishkenot Sha'ananim zu wohnen, dem alten, herrlich gegenüber dem Ölberg gelegenen Hospital der Montefiores, das die Stadt zum luxuriösen Gästehaus ausgebaut hat. Von der Akademie der Wissenschaften hatte er einen Wagen mit Fahrer besorgt und fuhr mit uns zuerst zum Mount Scopus, wo die Universität liegt, und zu einem Ort, von wo aus der Blick nach beiden Seiten schweift, hinunter zur Altstadt und weit hinaus in die hügelige Wüstenlandschaft. Er zeigte uns und kommentierte unermüdlich jeden Winkel der Stadt, führte uns vorbei an vereinzelt Kameltreibern nach Jericho, dem Wunder einer blühenden und sprießenden Oase mitten in der Wüste, machte uns vor den Toren Jerusalems auf dem Wege nach Tel Aviv mit den Bewohnern eines Kibbuz bekannt.

Wir waren mit Siegfried Unseld zur Feier von Scholems 80. Geburtstag angereist. Scholem genoss den Empfang in der Residenz des deutschen Botschafters Schütz, des ehemaligen Regierenden Bürgermeisters von Berlin. Eine Lesung des Jubilars bildete den Höhepunkt. Scholem trug aus seiner soeben erschienenen Autobiographie „Von Berlin nach Jerusalem“ vor. In der Konzerthalle hatte sich ein großes Publikum aus überwiegend älteren Jahrgängen versammelt. Es hatte offenbar keine Schwierigkeiten, den gestochen artikulierten Sätzen dieses Meisters der deutschen Prosa zu folgen. Mir, dem Rheinländer, fiel auf, dass bei jedem Berliner Straßennamen ein Raunen des Wiedererkennens durch den Saal ging. Eine ähnlich rührende Szene hatte ich nur einmal erlebt, als ich 1968 im New Yorker Goethe-Haus, gegenüber dem Metropolitan Museum, einen Vortrag hielt und in der Diskussion merkte, dass die deutschen Emigranten von der Upper Westside herübergekommen waren, um sich über die Studentenunruhen in der alten Heimat zu informieren. 1978 in Tel Aviv, in der Nähe eines von Bauhausarchitekten geprägten Stadtviertels, spürte man das Historische des Augenblicks, da sich die Generation der Jeckes wie zum letzten Mal zu Füßen einer monumentalen, aus ihrer Mitte hervorgegangenen Gestalt zusammenfand.

Nur ein halbes Jahrzehnt darauf kehrte ich zu Scholems Begräbnis nach Jerusalem zurück, stand vor dem sarglosen, auf einer Bahre in Tüchern eingehüllten Leichnam, lauschte den mir unverständlichen Klängen der in Ivrit gehaltenen Reden nach, folgte dem Trauerzug auf den hoch gelegenen Friedhof und legte auch meinen Stein aufs frische Grab. Es war ein unsentimentales Ereignis.⁹ Am Abend danach war ich bei Yehuda Elkana zum Abendessen. Dort hörte ich mir schweigend an, was die andere Seite, nicht ohne eine verhaltene Aggression, zu Scholem und zur ambivalent empfundenen Vorherrschaft der deutschen Subkultur im israelischen Bildungssystem zu sagen hatte. Ich bekam eine Ahnung von den Kontroversen, mit denen Scholem gelebt hatte.

Nach Israel bin ich immer wieder gefahren, zu Elkana und der Van Leer Foundation, zu den Universitäten in Tel Aviv und Jerusalem. Dass mich beide mit einer Ehrendoktorwürde ausgezeichnet haben, rechne ich zu dem Ungewöhnlichsten,

⁹ Vgl. meinen Bericht: Tod in Jerusalem. Am Grabe von Gershom Scholem – Am Ende einer Ära. In: Merkur Jg. 36, Nr. 406 (1982), Heft 4, S. 438–440.

was mir in meinem Leben widerfahren ist. Eine Reise nach Israel lässt sich mit keiner anderen vergleichen. Nicht einmal mit diesen schwierigen Reisen nach Polen, wo man das Gefühl hat, sich nicht bewegen zu können, ohne in die Blutspuren zu treten, die wir Deutschen dort hinterlassen haben. In Israel ist es nicht der Boden, der an die Geschichte erinnert. Die Geschichte ist in den Menschen präsent, in den unwahrscheinlichen Erzählungen von den Kontingenzen des Entkommens und des Überlebens. Obwohl sich die israelische Geschichte im Holocaust verhakt hat, kann man nicht in Jerusalem sein, ohne dass der Blick zurück in die biblischen Anfänge gleitet, kann man nicht in Israel sein, ohne dass sich der Blick auf die explosive Gegenwart des Konflikts mit den Palästinensern richtet.

Worin mich die Lektüre von Scholems Arbeiten bestärkt hat, kommt mir heute, da ich über die Verwicklung von säkularer Vernunft und Religion in einem komplementären Lernprozess nachdenke, stärker zu Bewusstsein als damals. Gewiss, was ich bei Gelegenheit der Feier von Scholems 80. Geburtstag gesagt habe, war Bloch und Benjamin nicht weniger gegenwärtig als Horkheimer und Adorno: „Unter den modernen Gesellschaften wird nur diejenige, die wesentliche Gehalte ihrer religiösen, über das bloß Humane hinausweisenden Überlieferung in die Bezirke der Profanität einbringen kann, auch die Substanz des Humanen retten können.“¹⁰ Das ist eine abstrakte These, während Scholem mit dem positivistischen Handwerkszeug der klassischen Geisteswissenschaften und mit der wissenschaftlichen Energie, ja dem Furor eines besessenen Philosophen und Historikers den Umschlag von Mystik in Aufklärung an einem einzigen, in seinen subversiven Zügen faszinierenden Überlieferungsgeschehen exemplifiziert – an jenem Traditionsstrang, der vom Sohar über die Lehren des Luria von Safed und des Nathan von Gaza bis zur Apostasie des Sabbatai Zvi und von dort über die frankistische Sekte bis zu dem Revolutionär Junius Frey auf dem Schafott der Jakobiner reicht.¹¹

¹⁰ Jürgen Habermas: Die verkleidete Tora. In: Ders.: Philosophisch-politische Profile. 3. erw. Aufl. Frankfurt am Main 1981, S. 390.

¹¹ Daran habe ich bei Gelegenheit des Erscheinens der deutschen Übersetzung von Scholems großem Werk über Sabbatai Zvi erinnert: Jürgen Habermas: In der Geschichte das Andere der Geschichte aufspüren. In: Ders.: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Frankfurt am Main 1997, S. 73–83.

BILDNACHWEIS
Jüdische National-
und Universitätsbibliothek
Jerusalem,
Gershom Scholem Archiv.

Andererseits teilt Scholem mit der von ihm mit Distanz betrachteten Kritischen Theorie die Überzeugung, dass die Aufklärung, hinter deren historische Schwelle niemand zurück kann, gleichwohl nicht das letzte Wort behalten soll. Er hat den Umschlag von Religion in Aufklärung, soweit er sich im Zeitalter der Revolutionen vollzogen hat, als ebenso unausweichlich wie unbefriedigend empfunden. Nachdem dieses Zeitalter, zweihundert Jahre nach der Französischen Revolution, zu Ende gegangen ist und das religiöse Bewusstsein auf der Weltbühne eine zwiespältige Revitalisierung erfährt, stellt sich von neuem die Frage nach dem dialektischen Verhältnis von Säkularisierung und Tradition. Darauf hat uns Scholem vorbereitet.

David A. Rees

Ein Dichter, ein Mädchen und die jüdischen Speisegesetze

Gershom Scholems Entscheidung
für München und die Kabbala*

Gershom (Gerhard) Scholems Lebensweg führte ihn aus dem weitgehend assimilierten Milieu seiner Berliner Familie bis nach Jerusalem hin zu seiner Pionierarbeit bei der wissenschaftlichen Erforschung und Vermittlung der Kabbala. Dies und seine radikale Verneinung einer deutsch-jüdischen „Symbiose“ lassen ihn für manche nicht nur als herausragende intellektuelle, sondern auch als beinahe prophetische Figur des 20. Jahrhunderts erscheinen. Zur Etablierung dieses fast mythischen Bildes des zielsicheren Ausnahmegelehrten haben seine eigenen Schilderungen nicht wenig beigetragen. In seinen Erinnerungen „Von Berlin nach Jerusalem“ stellt Scholem seinen Kurs von Berlin über Jena und Bern nach München und schließlich, im September 1923, nach Palästina als geradlinig dar.¹ Diese Darstellung scheint insbesondere mit Bezug auf seine Hinwendung zur jüdischen Mystik durch die äußeren Tatsachen bestätigt: Im Oktober 1919 zieht Scholem nach München, wo er im Frühjahr 1922 mit einer an Hand der hebräischen Manuskripte der Bayerischen Staatsbibliothek geschriebenen Dissertation über das älteste erhaltene kabbalistische Buch promoviert wird. Er legt in Berlin das Staatsexamen in Mathematik ab, um als Lehrer in Palästina arbeiten zu können, und nach kurzer Lehrtätigkeit in Frankfurt an Rosenzweigs Freiem Jüdischem Lehrhaus wandert er im September 1923 nach Jerusalem aus, wo er bald nach seiner Ankunft als Bibliothekar für Hebraica an der Nationalbibliothek und nach Gründung der

* Für die Ermöglichung meiner Forschungsarbeit in Jerusalem im Jahr 2004–2005 gebührt mein herzlicher Dank Professor Dr. Yfaat Weiss und dem Bucerius Institute for Research of Contemporary German History and Society an der Universität Haifa. Für die Erlaubnis, aus unveröffentlichten Briefen von und an Gershom Scholem zu zitieren, danke ich dem Archiv der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem.

¹ Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt am Main 1994. Verweise darauf beziehen sich im folgenden immer auf diese erweiterte Fassung.



1 Gerhard Scholem als Student in München, Wintersemester 1919/1920

Hebräischen Universität 1925 als Dozent für jüdische Mystik angestellt wird.

Tatsächlich wissen wir bisher jedoch sehr wenig über Scholems Entscheidung, in München über ein kabbalistisches Thema zu promovieren. Er selbst kommt am 15. Mai 1919 zu der Einsicht, die er in seiner „Geschichte einer Freundschaft“ mit einem Zitat aus seinem Tagebuch belegt,² dass seine bis dahin privaten Studien auf judaistischem Gebiet sein eigentliches akademisches Hauptinteresse darstellen. Dabei erwägt er zunächst, sein bisheriges Mathematikstudium abzuschließen, bevor er sich für einige Jahre „an ein wissenschaftliches Studium der Kabbala“ macht.³ Nach seinem Bericht in „Von Berlin nach Jerusalem“ scheint dann allerdings dem anfänglichen Zögern eine klare, zielbewusste Entscheidung für die Kabbala zu folgen: „Meine Entscheidung bedingte zugleich die Wahl der Universität [. . .]. Nun kam nur noch München in Frage, wo die größte hebräische, darunter an kabbalistischen Manuskripten reichste Handschriftensammlung Deutschlands lag und noch liegt.“⁴ Diese Darstellung wirkt durchaus plausibel für den zukünftigen Kabbala-Experten. Nur Scholems zusätzliche Bemerkung in beiden autobiographischen Büchern, dass Escha (Elsa) Burchhardt, seine spätere erste Frau, zu dem Zeitpunkt ebenfalls in München war, deutet auf andere mögliche Motive für die Wahl Münchens hin.⁵

Scholems gedruckte Tagebücher und Briefe zeigen jedoch, dass seine Version die Geschichte etwas vereinfacht. In seinem Tagebuch etwa verbindet Scholem im Mai 1919 an keiner Stelle die Kabbala mit seinem neu entdeckten Ziel, „jüdischer Gelehrter zu werden“.⁶ In einem Brief an Werner Kraft von Anfang Juli schreibt er dann, dass sich nun die Notwendigkeit

² Gershom Scholem: Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft. 4. Aufl. Frankfurt am Main 1997, S. 106; vgl. Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 2. 1917–1923. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger. Frankfurt am Main 2000, S. 444.

³ Vgl. Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 132 f.; Scholem: Walter Benjamin, S. 106 f.

⁴ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 133.

⁵ Ebd.; Scholem: Walter Benjamin, S. 107.

⁶ Vgl. Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 1. 1913–1917. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner. Frankfurt am Main 1995, S. 439–448, Zitat S. 444.

ergeben habe, nach München zu gehen; Freiburg, das er zuletzt noch erwogen hatte, habe „sich als vorläufig unmöglich herausgestellt“. Zwar erwähnt er später in diesem Brief die Hoffnung auf eine Promotion in München sowie die Tatsache, dass er dank der Bibliothek und anderer „zahlreiche[r] Möglichkeiten“ dort gut „Hebräisch arbeiten“ könne. Jedoch verbindet er diese Überlegungen nicht mit den mysteriösen Gründen, die Freiburg unmöglich und München notwendig machten.⁷

Ein Blick in das noch unveröffentlichte Archivmaterial deckt Entwicklungen und Überlegungen auf, die Scholems Selbstdarstellung vermengt und überspielt hat. Um die Entscheidung richtig zu verstehen, muss man zwei verschiedene Aspekte berücksichtigen. Auf der einen Seite steht die Wahl seines nächsten Studienortes, die wohl zum großen Teil vom Wunsch bestimmt wird, das nächste Semester mit zwei Personen zu verbringen, nämlich mit seiner Freundin Escha Burchhardt und dem hebräischen Schriftsteller Schmuel Joseph Agnon, der seine Briefe damals noch meist mit seinem bürgerlichen Namen „Czaczkes“ unterschreibt. Auf der anderen Seite steht Scholems allmähliche Entscheidung, sein Studium von der Mathematik auf judaistische Themen und schließlich auf die Kabbala zu lenken.

Persönliche Überlegungen hatten bei Scholems Wahl seiner verschiedenen Studienorte stets eine wichtige Rolle gespielt. Nachdem er 1917 als simulierender Geisteskranker vorläufig aus dem Militär entlassen worden war, ging er nach Jena, weil er dort einige Bekannte hatte und sich so „nicht ganz allein fühlen würde“.⁸ Aus ähnlichen Motiven schien er zu handeln, als er nach diesem Semester nach Bern zog, wo sich Walter Benjamin aufhielt.⁹ Im Falle seiner Rückkehr aus der Schweiz war es nicht anders, nur dass es diesmal zwei wichtige Faktoren gab, die in unterschiedliche Richtungen führten. Mit Escha Burchhardt, mit der während seiner Zeit in Bern eine enge Freundschaft entstanden war und die im Mai 1918 nach München ging, wollte er zusammen sein – aber nach Möglich-

⁷ G. Scholem an W. Kraft, 6.7.1919 (Brief 78). In: Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. 1914–1947. Hg. von Itta Shedletzky. München 1994, S. 206–208, hier S. 207.

⁸ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 108.

⁹ Vgl. z.B. W. Benjamin an G. Scholem, September 1917 (Brief 53). In: Walter Benjamin: Briefe. Bd. 1. Hg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main 1978, S. 143; Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 118.

keit *nicht* in München; gleichzeitig wollte er unbedingt mit Agnon zusammenarbeiten – auch wenn das München bedeuten würde.

Es fällt auf, dass Agnon, den Scholem schon 1917 kennen gelernt hatte¹⁰ und sehr verehrte, in dessen Memoiren überhaupt nicht als Faktor bei der Entscheidung für München erscheint. Warum klammert er ihn aus? Eine mögliche Antwort ist, dass er eine private Seite in Agnons Leben nicht thematisieren wollte. Agnon, der sich in München in seine künftige Frau, Esther Marx, verliebte, hatte um 1918/19 nämlich ein enges Verhältnis zu Valeria Grünwald, einer Medizinstudentin und gemeinsamen Freundin von Scholem und Escha.¹¹ Sie war es, durch die Scholem in den Monaten vor seiner Entscheidung für München Nachrichten über Agnon erhielt, und Agnons Rolle bei Scholems Überlegungen wäre, ohne das persönliche Verhältnis zwischen Agnon und Valeria zu erwähnen, schwer zu vermitteln gewesen.¹²

Agnon war Anfang April 1919 im Auftrag seines Gönners Salman Schocken von Leipzig nach München gezogen, um dort mit der Zeichnerin Tom (Martha) Freud an einem hebräischen Kinderbuch zu arbeiten.¹³ Er blieb dort bis Februar 1920.¹⁴ Als Escha Ende Mai nach München zurück kam, konnte Scholem somit davon ausgehen, dass sie über ihre Freundin Valeria, die ebenfalls in München war, dort Kontakt zu Agnon haben würde. In diesem Sinne schrieb Scholem am 2. Mai 1919 an Escha: „Ich bitte dich sehr wenn es dir möglich sein sollte mit Agnon in solcher Weise zu reden, ihn ernstlich zu veranlassen zu su-

¹⁰ Vgl. etwa Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 105–107.

¹¹ Vgl. dazu Dan Laor: Das Leben von Agnon (hebr.). Tel Aviv 1998, S. 127f.

¹² Friedrich Niewöhners merkwürdige Mutmaßungen über eine Entfremdung zwischen Scholem und Agnon auf Grund der „intensiven Zuneigung Scholems zu Walter Benjamin“ um 1920 können Scholems Ausklammern von Agnons Einfluss bei seiner Planung im Jahr 1919 nicht erklären, scheute er sich doch nicht, ihren freundschaftlichen Umgang miteinander etwa in München zu erwähnen. Vgl. Friedrich Niewöhner: „Ich habe keinen Garten und habe kein Haus“. Ein unbekanntes Gedicht Schmuël Josef Agnons in der Übersetzung von Gerhard Scholem. Auch Anmerkungen zur Geschichte einer zerbrochenen Freundschaft. In: Odo Marquard u. a. (Hg.): *Disiecta Membra. Studien Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag*. Basel 1989, S. 82–92.

¹³ Vgl. S. J. Agnon an S. Schocken, 4.4.1919 (Brief 91). In: S. J. Agnon/S. S. Schocken: Briefwechsel (hebr.). Tel Aviv 1991, S. 93–95; Laor: Das Leben von Agnon, S. 124f.; Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 150.

¹⁴ Vgl. Laor: Das Leben von Agnon, S. 128.

chen im Winter oder Herbst mit mir zusammen zu sein.“¹⁵ In-
 dessen hatte Scholem in Valeria bereits eine tüchtige Vermitt-
 lerin zwischen ihm und Agnon. So schrieb sie Scholem am
 7. Mai, quasi im Auftrag Agnons, über Gespräche mit diesem:
 „Einmal sagt er: ‚Du sprichst mir oft vom Scholem. Wenn ich
 jetzt angegriffen würde – und ich wurde schon angegriffen von
 den Nationalisten, die behaupten, ich predige das, was sie
 ‚überwunden‘ haben – würde Scholem ein Wort für mich erhe-
 ben?‘ Und ein ander Mal: er würde gern mit Ihnen zusammen
 sein, aber er habe Furcht. Er sähe in Ihnen ‚den jüngeren ver-
 verlorenen Sohn‘ und alles, was in ihm schon zur Ruhe gekom-
 men wäre, sähe er in Ihnen noch lebendig. (Den Ausspruch vom
 ‚jüngeren verlorenen Sohn‘ *soll* ich berichten.)“¹⁶ In demselben
 Brief berichtet Valeria, Agnon habe ihr aus „herrlichen“ Schrif-
 ten vorgelesen, etwa „aus einer Autobiographie, aus einem Ju-
 gendroman, den er zerrissen hat (der Held heißt übrigens Ger-
 schom) u. eine Messiaslegende“, Schriften, die er nicht
 veröffentlichen wolle, da sie niemand „richtig lesen würde“. Durch einen weiteren, drei Tage später verfassten Brief Valerias
 spricht Agnon von großem Vertrauen zu Scholem und spielt
 darauf an, dass dieser vielleicht jemand wäre, der seine Schrif-
 ten „richtig“ läse: „Als ich gestern mit Agnon zusammen war,
 sprachen wir wieder über Sie; d.h. er sprach – u. ich will gleich
 schreiben, damit ich manches noch wörtlich weiß. Ich schlies-
 se mich doch an so viele Menschen an und werde enttäuscht u.
 zurückgestoßen. Hier scheint sich einmal ein Mensch *an mich*
 anzuschließen.‘ Es war sehr schön, als er sagte: ‚Ich werde ihm
 (Schol.) vielleicht einmal die Messiaslegende schicken, die ich
 dir vorlas. Sage ihm: ich habe nicht die Absicht, sie zu ver-
 öffentlichen. Sie ist heute nur für Jechide Segula.““¹⁷

Es ist vielleicht nicht irrelevant, dass die beiden Briefe Vale-
 rias vom 7. und 10. Mai 1919 Scholems im Tagebuch notierter
 Einsicht vom 15. Mai, dass er in Wahrheit „jüdischer Gelehr-
 ter“ werden will, unmittelbar vorausgehen.¹⁸ Auf jeden Fall
 können wir sicher sein, dass diese vertraulichen, für den um

¹⁵ G. Scholem an E. Burchhardt, 2.5.1919. Jüdische National- und Uni-
 versitätsbibliothek Jerusalem, Gerschom Scholem Archiv, Arc. 4° 1599.
 Alle Briefe, die im folgenden ohne Quellenangabe angeführt werden, sind
 wie dieser unveröffentlicht und befinden sich ebendort.

¹⁶ V. Grünwald an G. Scholem, 7.5.1919.

¹⁷ V. Grünwald an G. Scholem, 10.5.1919. – Jechide Segula (im Brief
 hebr.): die einzigen Auserwählten.

¹⁸ Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 444.

neun Jahre jüngeren Studenten sehr schmeichelhaften Äußerungen Agnons eine anregende, ja beflügelnde Wirkung auf Scholem ausübten. „Valeria schreibt ziemlich viel von Agnon“, berichtet er Escha am 16. Mai. „Wenn er im Winter in München bleibt, wäre das natürlich ein vollinhaltlicher Grund dorthin zu gehen. [...] Ich würde gern in Agnon meinen Lehrer finden, das kannst du dir denken. Valeria schreibt von Arbeiten von ihm, die mir sämtliche Wünsche und Begehren erwecken die man nur auf Schriftwerke haben kann.“¹⁹ Der Wille zur Zusammenarbeit war also auf beiden Seiten gegeben, und Scholems Bemerkung in dem zitierten Brief an Werner Kraft über die Möglichkeit, in München „gut Hebräisch“ zu arbeiten, bezieht sich mit einiger Sicherheit auch auf diese Aussicht. Da er aber gleichzeitig allem Anschein nach eigentlich nicht nach München gehen will, klingen seine Briefe aus dieser Zeit bisweilen etwas paradox. So schlägt er Escha am 24. Juni als letzte Alternative zu München die Stadt Freiburg vor, um einige Zeilen später zu bemerken: „Ich hoffe *sehr* daß er [Agnon] dann auch den Winter über in München bleibt. Das genügte für mich schon zu einer baldigen Entscheidung.“²⁰ Diese Zwiespältigkeit unterstreicht nur, dass Scholem immer noch keinen zwingenden wissenschaftlichen Grund für die Wahl Münchens sah.

Letztlich scheint Escha den Ausschlag für München gegeben zu haben. In seiner Selbstdarstellung erwähnt Scholem sie zwar als einen Faktor bei seiner Entscheidung. Dass er aber zunächst etwa sechs Wochen lang versucht hatte, Escha aus München wegzulocken, kommt nicht zur Sprache. So schrieb er ihr z.B. am 16. Mai, sie solle bei ihren Eltern doch Göttingen anregen: Dort könne man auch sehr gut arbeiten, und natürlich sei ihm (Scholem) eine kleine Stadt, besonders im Winter, viel lieber als eine große.²¹ Er wisse aber doch, wirft sie ihm in ihrer Antwort vor, dass sie nicht dorthin gehen könne.²² Doch will er „nicht so sang und klanglos auf diesen Ort resignieren“, ²³ mit dem Resultat, dass er Anfang Juni brieflich über die Verhältnisse in ihrem streng orthodoxen Hamburger Elternhaus,

¹⁹ G. Scholem an E. Burchhardt, 16.5.1919.

²⁰ G. Scholem an E. Burchhardt, 24.6.1919. – Im Brief *sehr* doppelt unterstrichen.

²¹ G. Scholem an E. Burchhardt, 16.5.1919.

²² E. Burchhardt an G. Scholem, 24.5.1919.

²³ G. Scholem an E. Burchhardt, 29.5.1919.



2 Gershom Scholem
mit seiner ersten Frau
Escha, Jerusalem 1924

vermutlich nicht zum ersten Mal, aufgeklärt wird. Escha dürfe noch heute nicht einmal ein Glas Tee im koscheren Haushalt eines frommen Mannes trinken, dessen Vater nicht gesetzestreu lebt: „[U]nd du versicherst mir bei einiger Energie könnte ich Göttingen durchsetzen, wenn ich erklärte, ich äße kein Fleisch oder einen Juden auftriebe, der mir zu essen gäbe. An einem Ort, wo keine koschere Schechita ist!“²⁴ Dass sie selbst nicht orthodox lebte,²⁵ spielte dabei also keine Rolle.

Scholems Wunsch, im Wintersemester 1919/20 mit seiner Freundin in einer anderen Stadt als München zu studieren, bestimmte noch wochenlang seine Pläne. So berichtet er Escha am 24. Juni, dass die Entscheidung nun zwischen München und Freiburg liege: „Für Freiburg spricht die größere Einsamkeit. [...] Schreibe bitte sogleich, ob in Freiburg Koscher für dich wäre. Sonst ist das wieder nichts. Auch Husserl spräche für Freiburg.“²⁶ Als Escha wiederum verneint, schreibt Scholem am 31. Juni mit einem Seufzer: „so wird wohl nicht viel zu machen sein“, ²⁷ womit seine Entscheidung für München de facto feststeht.

²⁴ E. Burchhardt an G. Scholem, 5.6.1919. – Schechita (im Original hebr.): Schächten.

²⁵ Zu Escha und der Orthodoxie vgl. Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 121, und S. H. Bergmann an E. Bergmann, 12.7.1923, in: S. H. Bergmann: Tagebücher und Briefe. Bd. 1. Hg. von Miriam Sambursky. Königstein 1985, S. 181.

²⁶ G. Scholem an E. Burchhardt, 24.6.1919. – Koscher im Brief hebr.

²⁷ G. Scholem an E. Burchhardt, 31.6.1919 [sic!].

Im Gegensatz zu dem Bild, das Scholems Selbstdarstellung vermittelt, verlief seine Suche nach seinem nächsten Studienort also weitgehend unabhängig von seinem Interesse an der Kabbala. Seit 1915, als er nach dem Hinauswurf aus der Schule als Siebzehnjähriger an die Berliner Universität ging, hatte Scholem zwei parallele Studiengänge verfolgt: einen „äußeren“ der Mathematik und Philosophie und einen intensiven „inneren“, abseits der Universität, auf jüdischem Gebiet. Für Scholem war eine solche Unterscheidung zunächst selbstverständlich. Zu einer Zeit, als es noch keine Universität in Palästina gab, wohin auszuwandern Scholem längst entschlossen war, sah er bis zuletzt in dem „äußeren“ Studiengang, vor allem in der Mathematik, den Weg zu einem Brotberuf für die Zukunft, etwa als Lehrer an einem hebräischen Gymnasium. In seiner Beschäftigung mit der Bibel, mit Talmud, Klageliedern, kabbalistischen Texten und jüdischer Philosophie sowie in seiner publizistischen Arbeit sah er hingegen die Entwicklung seiner sehr persönlichen zionistischen Neigungen.

Spätestens am 15. Mai 1919 bemerkte Scholem jedoch in seinem Tagebuch, wie schon erwähnt, dass diese Dichotomie seinen eigentlichen Ambitionen nicht entsprach, und überlegte, seine Studienziele entsprechend zu ändern. Es lohnt sich, diese Erkenntnis, die Scholem in seiner „Geschichte einer Freundschaft“ etwas verkürzt, hier aus dem Tagebuch anzuführen: „[...] mein Ziel ist in Wahrheit ja doch nicht die Mathematik, sondern jüdischer Gelehrter zu werden oder zu sein, wirklich mich ganz und gar mit dem Judentum beschäftigen zu können. Dabei käme wohl auch sehr viel heraus, was der Arbeit würdig wäre. Ich werde, wenn ich nach Deutschland zurückgehe, vielleicht doch etwas mehr systematisch Philologie studieren und der Mathematik nicht mehr den scheinbaren ersten Platz schenken [...] wo meine Leidenschaft nun einmal bei der Philosophie und dem Judentum ist. Und Philologie kann ich sehr notwendig brauchen.“²⁸ Noch hatte Scholem keine klare Vorstellung davon, wie er ein judaistisches Studium absolvieren sollte, gab es doch damals noch keinen Lehrstuhl für Judaistik an einer deutschen Universität. Zunächst sollte ihm eine judaistische Dissertation im Hauptfach Philosophie vorschweben, doch im Moment dachte er noch nicht konkret an die Pro-

²⁸ Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 444.

motion selbst. Die praktische Einsicht, zu der er hier gelangte, war vielmehr, dass er „Philologie“, quasi als Hilfswissenschaft für seine jüdischen Interessen, systematisch studieren wollte.

Als Scholem im Mai 1918 in die Schweiz ging, hatte er Hebräisch, Aramäisch, andere judaistische Studien und etwas Arabisch bei Rabbinern, mit Freunden und Bekannten oder autodidaktisch gelernt.²⁹ In Bern studierte er zum ersten Mal neben Philosophie und Mathematik auch Hebräisch (in einem Lektürekurs zum Buch Hiob) und Arabisch an einer Universität bei dem Alttestamentler Karl Marti. In seinen Memoiren berichtet Scholem über seinen Umgang mit Marti nur, dass dieser ihn im Kurs über Hiob ermahnen musste, nicht so schnell vorzulesen.³⁰ Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Arabischkurse auf Scholem Eindruck gemacht und seine Hinwendung zur Philologie (besonders Arabisch und Griechisch) beeinflusst haben. Auch seine Bemerkung im April 1919 in einem Brief an die Eltern, dass ihm „ein methodischer Studiengang in Orientalibus“ fehle (womit er vor allem die semitischen Sprachen meint), ist wohl ebenfalls auf Martis Einfluss zurückzuführen.³¹

Die fortschreitende Inflation in Deutschland bedeutete für Scholem, dass er im Sommer die Schweiz verlassen musste.³² Dabei spielte seine Absicht, „Orientalia“ zu betreiben, eine wichtige Rolle bei seiner Suche nach einem geeigneten deutschen Studienort. „Im Winter will ich sehr auf Philologie aus, wenn es möglich ist“, schrieb Scholem am 22. Mai 1919 nach München an Escha. „Meine Eltern“, fuhr er fort, „haben gegen einen ausführlichen Brief³³ der mein Beharren beim Gelehrtenstand auseinandersetzte und Orientalia ins offizielle Studium aufnahm, nichts eingewandt, sondern zugestimmt. *Du hast den Auftrag, dich 1) alsbald nach den Münchener Verhält-*

²⁹ Zu Arabisch vgl. etwa das Tagebuch von 1913, wo Scholem berichtet, dass er sich „mit vieler Mühe das arabische Alphabet beigebracht“ habe und gespannt sei, wann er etwas können werde. Gershom Scholem: *Tagebücher*. Halbbd. 1, S. 22; vgl. auch ebd., S. 257 f. sowie S. 275.

³⁰ Scholem: *Von Berlin nach Jerusalem*, S. 123.

³¹ G. Scholem an seine Eltern, 26.4.1919 (Brief 27). In: Betty Scholem/Gershom Scholem: *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917–1946*. Hg. von Itta Shedletzky. München 1989, S. 44–47, hier S. 45.

³² Vgl. dazu etwa B. Scholem an G. Scholem, 29.4.1919 (Brief 28). In: Scholem/Scholem: *Mutter und Sohn*, S. 47–49, hier S. 48.

³³ G. Scholem an seine Eltern, 26.4.1919. In: Ebd., S. 44–47.

nissen in semitischen Sprachen, vor allem Arabisch zu erkundigen 2) sogleich nach Erscheinen mir die Vorlesungsverzeichnisse von München, Göttingen, Freiburg zu schicken. Denn ich möchte am 15. September gern wissen, wo ich sein werde.“³⁴ Wie in dem (gedruckten) „ausführlichen Brief“ an die Eltern deutlich wird, trennte Scholem noch seine Pläne für das folgende Semester von Promotionsplänen. Diese zweigleisige Planung dauerte an, bis er schon wusste, dass er aus anderen Gründen im Herbst nach Bayern gehen würde. Ende Juni schreibt er an Escha in demselben Brief, in dem die Entscheidung für München endlich festzustehen scheint: „Außerdem fange ich an, doktorlüstern zu werden. Falls ich mich mit Jena doch nicht befreunden kann, könnte ich sehr leicht nach Erlangen verschwinden zu dem [Philosophen] P[aul] Hensel ‚dorten‘. Wer hat ein Thema für mich?“³⁵

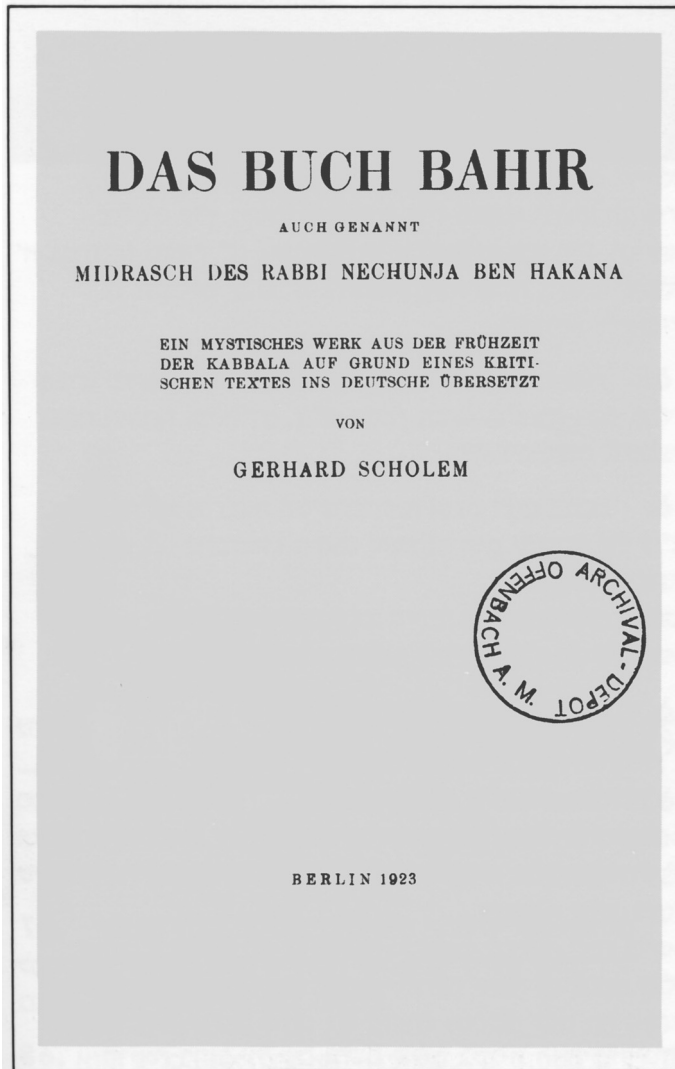
Im Gegensatz zu Scholems Selbstdarstellung wird hier deutlich, dass seine Dissertation über ein kabbalistisches Thema an Hand der Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek die Entscheidung für München nicht bestimmte, sondern ihr folgte.

Schon in den ersten Tagen, nachdem er aus persönlichen Gründen den Studienort für das nächste Semester bestimmt hatte, begann er seine Promotionsgedanken mit München in Verbindung zu bringen – freilich ohne dabei schon die Möglichkeit anderer Universitäten auszuschließen. So schrieb er am 5. Juli an Escha, die gerade eine Promotion in München bei dem Philosophen Clemens Baeumker erwog: „Vielleicht könnte *ich* auch etwas nach dir bei ihm promovieren mit einer Arbeit über jüdische Philosophie? Ich hätte z.B. ‚Die Sprachtheorie der jüdischen Mystik‘ [...] oder dergleichen. Übrigens erwäge ich auch öfters, ob sich nicht jemand finden läßt, bei dem man doch eine Arbeit über die Klage machen kann. Es gibt doch genug ‚Ästhetiker‘ in Deutschland.“³⁶

³⁴ G. Scholem an E. Burchhardt, 22.5.1919.

³⁵ G. Scholem an E. Burchhardt, 31.6.1919 [sic!].

³⁶ G. Scholem an E. Burchhardt, 5.7.1919. Am 28. Juli 1919 sprach Scholem in seinem Tagebuch noch im Konjunktiv über eine Kabbala-Arbeit: „Ich überlege ernstlich die Möglichkeit einer Dissertation über ein Gebiet der jüdischen Sprachtheorie. Wenn ich einige Zeit mich in das Studium des Sohar versenken könnte [...] wäre das vielleicht eine ziemlich einfache Aufgabe, mit schöner Disposition“ (Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 500).



3 Scholems
Dissertation,
das Buch Bahir

Schließlich sollte er sich für eine Herausgabe, Übersetzung und Kommentierung des Buchs Bahir bei dem auf semitische Sprachen spezialisierten Orientalisten Fritz Hommel entscheiden. So erscheint die Laufbahn des 21-jährigen Scholem vielleicht etwas weniger mythisch selbstbewusst und zielsicher, dafür aber umso menschlicher.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Universitätsarchiv der LMU München. –
Abb. 2 u. 3: Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Gershom Scholem Archiv.

HEFT 2 • 2007
MÜNCHNER BEITRÄGE
ZUR JÜDISCHEN
GESCHICHTE UND KULTUR

Itta Shedletsky

Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum

Zur „historischen Gestalt“ Gershom Scholems*

„Dialektische Negationen“ und „paradoxe Bejahungen“

Die hebräische Tageszeitung „Haaretz“ veröffentlichte am 28. November 1947 einen Artikel von Joseph Weiss zu Gershom Scholems fünfzigstem Geburtstag. Am 5. Dezember, dem Datum des Geburtstags, erschien der Artikel des Schülers und Freundes auch in der deutschsprachigen Tageszeitung „Jediot Hajom“ (Nachrichten des Tages) unter dem Titel „Gershom Scholem – Fünfzig Jahre“. Weiss schreibt dort unter anderem:

„Was hoffte Scholem in der jüdischen Mystik zu finden, als er seine mathematischen und philosophischen Studien aufgab und sich der Kabbala-Forschung widmete? Scholem gehört nicht zu den Gelehrten, die ihren Forschungen ohne klar gefasste Hoffnungen und starke utopische Antriebe obliegen. Wer seine prägnante Persönlichkeit kennt, wird ihn nicht jenen Forschern zurechnen, die sich in unpersönlicher Anonymität der Wissenschaft widmen und die von den Problemen ihrer Forschung unterjocht werden, statt dass sie sie beherrschen. Und doch zollt Scholem verschwenderisch seinen Tribut dieser Art von Gelehrten und tut sein Bestes, um als einer der ihrigen zu gelten, als einer, hinter dessen wissenschaftlichen Bemühungen keine geistige Potenz steckt, sondern nur die immanenten Interessen und Forderungen einer autonomen Wissenschaft, die sich nicht in einem gemeinsamen Brennpunkt des wissenschaftlichen und geistigen Seins treffen.“

Seine Bücher und Aufsätze legen Zeugnis für die Selbstständigkeit der philologischen Akribie ab, und in seinen Arbeiten zeigt er sich gewiss nicht als der Gelehrtentyp, dessen Werke immer Selbstporträt sind. Er ist himmelweit von einer pneumatischen Exegese entfernt und macht sich über eine existenzielle Philologie gerne lustig.

Es besteht also eine Art von Inkongruenz zwischen seiner lebendigen Persönlichkeit und seiner scheinbaren Wissenschaft, wenn man seine Forschung aus der Persönlichkeit fassen will, oder wenn man den Ort seiner Wissenschaft bis in deren Strahlungsgebiet bestimmen soll. Die Kraftverhältnisse zwischen den beiden Bereichen Persönlichkeit und Wissenschaft sind äußerst kompliziert, und zwar nicht zufällig oder aus Mangel an Können, sondern aus bewusst getriebener privater Esoterik. Scholem will, dass man sich weder in seinen dialektischen Negationen noch in seinen paradoxen Bejahungen auskennt. Man kann auch nicht den Versuch unternehmen, sein geistiges Porträt zu zeichnen, ohne sich den ausgesprochen mystischen Zug seiner Esoterik klargemacht zu haben.

Was ist die Methode seiner Esoterik? Sie hat ihre Ähnlichkeit mit der Art manches mittelalterlichen Meisters, der sich selbst in die Gesichtszüge einer der tausend Gestalten seiner Massenbilder hineinzuschmuggeln pflegte. Das ist auch Scholems esoterischer Trick. Seine Esoterik ist nicht absolutes Verschweigen, sie ist eine Art von Camouflage. Mit dicken Bänden von Texten und philologischen Forschungen reduziert er öffentlich die Gestalt des Metaphysikers auf die des Wissenschaftlers. Aber seine Metaphysik offenbart sich im Verborgenen, in der Form von Sätzen und Halbsätzen zwischen ‚rein‘ wissenschaftlichen Analysen bis zur völligen Unerkennbarkeit camoufliert – oder in der Form eines ungewöhnlichen Adjektivs, das dem Fremden nichts, dem Wissenden alles besagt. So verkleidet sich der geheime Metaphysiker als exakter Wissenschaftler. Die Wissenschaft ist Scholems Inkognito. So kann niemand eigentlich Bescheid wissen, was Scholem in der Kabbala finden wollte.“¹

In den Briefen und Tagebüchern des jungen Scholem lässt sich erkennen, dass ein Zusammenhang besteht zwischen der Aura des Geheimnisvollen und Verborgenen seiner wissenschaftlichen Arbeiten und der Art seiner persönlichen, nicht selbstverständlichen Begegnung mit der jüdischen Tradition. Diese Begegnung gab den Anstoß zu den unentwegten, lebenslangen Versuchen, das Judentum zu verstehen, zu erforschen und zu definieren. Auch nach der Lektüre der privaten und autobiographischen Schriften bleibt beim heutigen Leser ein Ge-

¹ Zitiert nach: Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. 1914–1947. Hg. von Itta Shedletzky. München 1994, S. 459.

fühl jenes Rätselhaften, das auch Scholems Freunde und Schüler empfanden. Man ist konfrontiert mit dem faszinierenden Phänomen des gleichzeitigen Redens und Schweigens, einer besonderen Begabung, in klarer, luzider Sprache über esoterisch-mystische Begriffe, Ereignisse und Erscheinungen zu sprechen, die dennoch unverständlich bleiben. Eindrucksvoll und unverständlich erschien Scholem auch seinem nahen Jugendfreund Aharon (Harry) Heller, dem wichtigsten Briefpartner der frühen Jahre. Heller beschreibt dieses Gefühl in einem Brief vom 13. Januar 1919 während einer Krise in der Freundschaft zwischen den beiden:

„Ich schätzte dich sehr, wie ich es von dem Augenblick an tat, als ich dich kennenlernte. Mich verbanden mit dir, soweit ich damals erkannte und glaubte, unsere Anschauungen über Zionismus, d. i. über das Leben, und das ist doch schon sehr viel. Ich gab sehr viel auf das, was du über diese Dinge sagtest; wenngleich mir nicht verborgen blieb, dass ich sehr vieles nicht verstand, und wenngleich ich mich, wie ich glaube mit Erfolg, immer bemühte, nicht zum Nachredner zu werden, eine Gefahr, in die viele, die in deine Nähe kamen, kamen, und der sie unterlagen. Und weil ich dich schätzte und an dich glaubte, habe ich dich gegen alle Angriffe in Schutz genommen und, wenn es mir anders nicht möglich war vor anderen (oder vor mir) verteidigt, indem ich sagte, du seiest eben ein besonderer Mensch, eine Formel, die alle dir Nahestehenden, wenn sie dich oder irgend eine deiner Handlungen nicht verstehen, noch heute anwenden.“²

Auch aus der Retrospektive ist es schwierig, Scholems Gestalt zu erfassen. Die meisten bisherigen Deutungsversuche sind unbefriedigend. Beeinträchtigt durch ideologischen Ballast oder ein zu enges Blickfeld, können sie zu oft seiner vielseitigen Persönlichkeit nicht gerecht werden. Diese Schwierigkeit hängt sicher auch damit zusammen, dass er es konsequent ablehnte, eine ‚Botschaft‘ zu verkünden oder seine ‚Lehre‘ zu offenbaren.

Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist seine Antwort auf den Artikel „Zum Fünfzigsten Geburtstag“, den Shmuel Hugo Bergman am 5. Dezember 1947 in der hebräischen Tageszeitung „Davar“ veröffentlichte. Bergman beruft sich hier ablehnend auf den folgenden, letzten Satz in Scholems Buch „Major

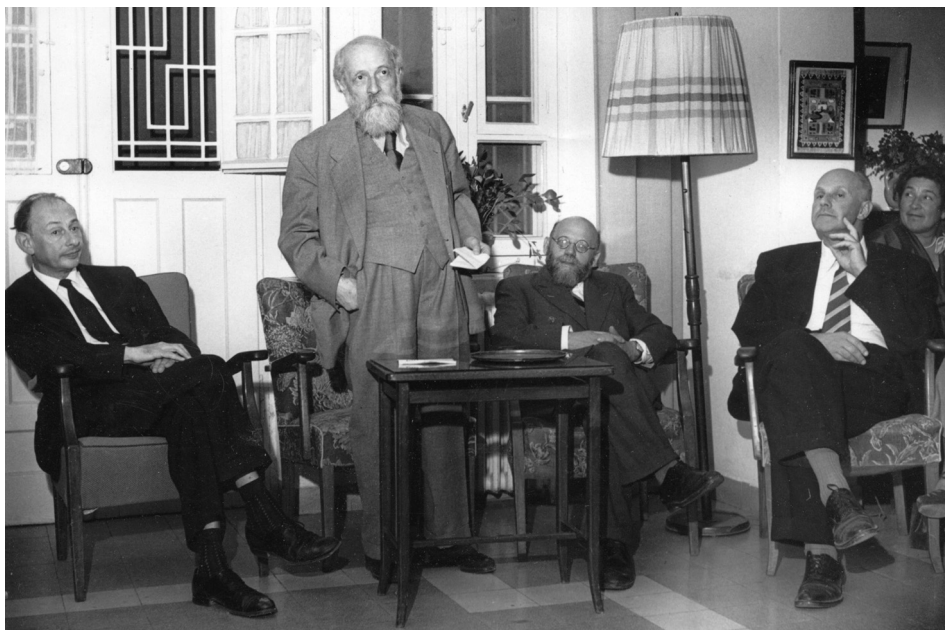
Trends in Jewish Mysticism“ (¹1941, ²1946): „Über das Schicksal und den mystischen Wandel zu sprechen, der in der großen Katastrophe, die über das jüdische Volk in dieser Generation tiefer als je bisher hineingebrochen ist, uns noch beschieden sein mag – und ich glaube, dass ein solcher Wandel noch bevorsteht –, ist Sache der Propheten und nicht der Professoren.“³

Darauf entgegnete Bergman: „Hier liegt, wie mir scheint, Gershom Scholems großer Irrtum. Das jüdische Volk kann sich, in seiner gegenwärtigen geistigen und physischen Verfassung diese Dualität von ‚Professoren‘ und ‚Propheten‘ nicht leisten. Wir können uns nicht damit abfinden, dass ein Mann wie Gershom Scholem nur Historiker und Philologe ist und seine Schüler zu Historikern und Philologen erzieht, bei aller Achtung, die wir der enormen Leistung Scholems als Forscher entgegenbringen. Wir fühlen, dass beim Überschreiten der Fünfziger Schwelle eine neue und größere Verantwortung an ihn herantritt. Bis jetzt war es ihm erlaubt, die Aussagen anderer zu erforschen und zu schweigen, wenn wir ihn nach seinen Aussagen fragten. Diese Zeit ist vorbei. Wer die Erforschung der Geheimlehre zu seinem Lebenswerk machte und in die Tiefen von Israels geistigem Leben eingedrungen ist, dem obliegt eine besondere Verpflichtung. Andere können es sich leicht machen und sich drücken, aber wer, wie er, mit dem Geist der Vergangenheit ein Bündnis geschlossen hat, ist für den Geist der Zukunft verantwortlich.“⁴

Auf diese Passage bezog sich Scholem in einem hebräischen Brief vom 15. Dezember 1947 an Hugo und Escha Bergman, die damals in Kopenhagen weilten: „Vielen Dank für Eure Glückwünsche zu meinem Geburtstag und vor allem für Hugos Aufsatz. Ich weiß nicht, ob es mir gegeben ist, Hugos Forderungen zu erfüllen, und ich zweifle eher daran. Denn ich habe ja den Glauben an die direkten ‚Botschaften‘ verloren, und ich kann keinen entdecken unter den ‚Verkündern‘, der irgend einen Segen gebracht hätte. Ich neige zur Ansicht, dass gerade die Naivität der direkten Hinwendung zum Menschen – als ob es jetzt und zu dieser Stunde möglich wäre, mit neuen und anderen Worten die Wahrheit zu wiederholen ‚Dir, Mensch, zu sagen, was gut ist‘ [Micha 6,8] – verantwortlich ist

³ Zitiert nach der deutschen Fassung des Buches: Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich 1956, S. 385.

⁴ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 458.



1 Von links nach rechts: Gershom Scholem, Martin Buber, Benzion Dinur, Ernst Simon im Hause Martin Bubers, 1951

für das Scheitern dieser Versuche, auch wenn sie nicht im gefälschten Elias-Mantel Bubers erscheinen.“

Scholem erwähnt auch mit ironischer Anerkennung den Artikel von Joseph Weiss: „Mein Schüler Weiss hat sich mit der Frage beschäftigt, um die sich auch Hugo bemüht hat, nämlich um welche Camouflage es mir geht, wenn ich mich mit dem beschäftige, was man Wissenschaft nennt? Ein sehr netter und frecher Aufsatz. Man sieht, dass meine Schüler etwas von mir gelernt haben, und da darf ich mich nicht beklagen.“⁵

In seiner Antwort an Bergman deutet Scholem darauf hin, dass der Verlust seines Glaubens an ‚Botschaften‘ mit seiner Enttäuschung von Buber zusammenhängt. Jedoch auch nach seiner Distanzierung von Buber (um 1915/16) war der junge Scholem noch einige Zeit der Meinung, dass die Erarbeitung einer eigenen Botschaft oder Lehre (*Tora*) eine notwendige Aufgabe der Intellektuellen sei. So kritisierte er etwa in einem Brief an Werner Kraft vom 8. April 1918 das Fehlen einer solchen Lehre im Denken des von ihm hochgeschätzten Karl Kraus: „Das Dasein von Karl Kraus enthält keine Lehre, und

⁵ Ebd., S. 331 f.

diese Negation potenziert sich in der Berührung mit den Dingen.“⁶ Hier ringt der zwanzigjährige Scholem noch mit einem neuen Verständnis des Judentums und dessen für ihn und seine Zeitgenossen bestimmte verbindliche ‚Lehre‘. In späteren Jahren erschien ihm dies als ein vergeblicher Versuch.

Scholems frühe Briefe und Tagebücher dokumentieren die entschiedenen und gewagten Schritte eines leidenschaftlichen Wegsuchers. Über die Ausgangsbedingungen dieser Suche schrieb er lakonisch in einem Brief an Werner Kraft vom 10. April 1919, er sei „aus Berlin und ein Mensch ohne jüdische Kindheit“.⁷ Pointierter hatte er diese Befindlichkeit bereits in einer Tagebuchaufzeichnung vom 15. November 1915 beschrieben:

„Schon vor einem Jahr suchte ich und stellte das Suchen über das Finden und über das Finden vor allem von Abgeschlossenem, nicht Fragmentarischem. Und ich habe eifrig gesucht und suche auch in Zukunft weiter [...] Denn ich glaube, dass man hier nie genug bekommen kann und dass dies eine Bereitung der Erneuerung ist: seine Verwandten zu suchen. Meine Verwandten aber sind nicht meine Eltern und meine Vettern und Cousinsen, sondern die Unruhigen, die das Wissen von irgendwo liegenden Wurzeln ihres Wesens und Seins hatten und sie suchen gingen. Und diese kann man nie auslernen, sie sind reicher als Goethe: denn man muß sie selbst vollenden und den Faden aufnehmen, den sie sinken lassen.“⁸

Damals begann Scholems lebenslange Bemühung, die „Totalität des Judentums“, seine Lehre und Tradition zu erforschen und zu verstehen, „den Inbegriff der religiösen Überlieferungen der Judenheit von den Tagen der Urzeit bis zu den Tagen des Messias“.⁹

⁶ Ebd., S. 152.

⁷ Gershom Scholem: Briefe an Werner Kraft. Hg. von Werner Kraft. Frankfurt am Main 1986, S. 105.

⁸ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 201; Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 1. 1913–1917. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner. Frankfurt am Main 1995, S. 180.

⁹ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 49 und S. 89.

Trauer und Klagelieder

Einmalig und herausragend im Kontext des Zionismus in Deutschland ist Scholems konsequentes Studium der hebräischen Sprache und der jüdischen Quellen, insbesondere aber sein ausgeprägtes Empfinden von Trauer über den Verlust des Judentums infolge der Emanzipation und Assimilation. Diese Trauer äußerte sich vor allem in der in den Briefen und Tagebüchern dokumentierten intensiven Beschäftigung des jungen Scholem mit dem Klagelied in der jüdischen Tradition. Er übersetzte Klagelieder aus der Bibel und der mittelalterlichen Liturgie und formulierte theoretische Überlegungen zur Sprache des Klagelieds: „Über Klage und Klagelied“.¹⁰ Es war eine Art ‚Trauerarbeit‘, im Sinne der Formulierung im biblischen Buch Esther *mi-ewel le-jom tow* (von der Trauer zum Feiertag, Esth 9,22): Erst nach der Trauer um den Bruch mit der Tradition und um die Entfremdung von ihr darf man, bei gleichzeitiger ernsthafter Annäherung an das Judentum, die Erneuerung freudig feiern. In diesen Zusammenhang gehört auch Scholems scharfe Kritik an der Wanderfreudigkeit und Naturbegeisterung der zionistischen Jugendbewegung in einem seiner programmatischen Briefe an Aharon Heller aus dem Jahr 1917.¹¹

Jedoch hat Scholems Beschäftigung mit Klage und Klageliedern im Herbst 1917 und danach auch eine persönliche Dimension. Sie hängt unter anderem zusammen mit den einschneidenden Erfahrungen im deutschen Heer im Sommer 1917. Die Briefe und Tagebuchaufzeichnungen aus dieser Zeit zeugen von einer tiefen Krise, von seelischen Erschütterungen am Rande des Abgrunds.¹² Den persönlichen Aspekt seiner Beschäftigung mit den Klageliedern betont Scholem in einem Brief an seine Freundin Grete Brauer vom 7. März 1918: „Du wirst die Arbeit über die Klage im tiefsten verstehen, wenn du sie als ein *Bekentnis* meines Zustandes liest – und sicher ist sie das auch.“¹³

¹⁰ Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 2. 1917–1923. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Gröninger. Frankfurt am Main 2000, S. 112–133. Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 129 f., S. 142–144 sowie S. 148 f.

¹¹ Ebd., S. 108.

¹² Ebd., S. 69 f., S. 83 f., S. 99–102 sowie S. 161 f.

¹³ Ebd., S. 144.

Nähe und Distanz

Die Tatsache, dass Scholem sein Leben lang – nicht nur in seiner Jugend – auffallend viele Briefe geschrieben hat, lässt vermuten, dass der Brief als Form des Denkens und der Kommunikation seiner Persönlichkeit in besonderer Weise entsprach: dem Bedürfnis nach Distanz und Einsamkeit als Voraussetzung für eine bedeutsame Gemeinschaft mit anderen Menschen¹⁴ und dem Bedürfnis des gleichzeitigen Redens und Schweigens. Mehrere seiner frühen Briefe enthalten Reflexionen über das Briefeschreiben und das Wesen des Briefes. Jedoch kommt die volle Bedeutung, die Scholem in jenen Jahren dem Brief beimaß, in einer Tagebuchaufzeichnung – aus der Zeit „1. August 1918–1. August 1919“ in „Adelboden-Bern“ – zum Ausdruck. Im Zusammenhang mit Überlegungen zu Schrift und Sprache, Religion und Geschichte entwickelt Scholem hier so etwas wie eine ‚Metaphysik des Briefes‘:

„Zu den größten und wirklich erhabenen Phänomenen gehört die Befreiung, die ein Brief von irgendwie absoluter Religion in einem erzeugt. Das ist vielleicht die höchste Freiheit, die in der Schrift, die nicht Bibel ist, erreicht werden kann: die Freiheit des Briefes. In jedem Brief, der den Namen verdient steht die Schechina [Präsenz Gottes] über dem Anfang und singt unsichtbar den gehörtesten Gesang. Der Brief hat in der Schrift die Funktion der Gerechtigkeit. Die Ursache des Schlusses eines solchen Briefes ist immer die Hybris, sonst hätte er nie ein legitimes, nicht gewaltsames Ende. Aber die Fülle steigert sich zum Letzten und stirbt – im Namen. Der vollkommene Brief ist unterzeichnet, aus metaphysischer Notwendigkeit. Einen Namen haben ist die tiefste Ordnung der Stellvertretung: die Hybris, die das Dasein vernichten würde, tötet stattdessen einem ewigen Gesetze zufolge den unendlichen Namen, der unsterblich ist. Wäre nicht das innerste Wesen der Welt Schrift und Sprache, so gäbe es den Brief nicht. Im Briefe wird das individuelle Dasein Schrift: so darf man ihn definieren. Es könnte nicht zur Schrift sich wenden [...] wenn es nicht im Grunde schon Schrift wäre. Es gibt in der Tat keine andere Ordnung, die dies erfüllt. Auch das Tagebuch hat eine völlig andere Funktion. Der Brief ist Religion, das Tagebuch auch Historie, die freilich wesentliche Beziehungen haben. Der Brief a priori ist aber nie ein Tagebuch a priori.

¹⁴ Ebd., S. 81 f.

Es gibt den schönen und den guten Brief. Diese beiden Ströme gehen durch jeden empirischen Brief; wenn er ganz rein ist, in entgegengesetzter Richtung, und erzeugen so einen Indifferenzpunkt, den messianischen Moment: die Zeit des Briefes. Die größere oder geringere Stärke der beiden Ströme im Verhältnis zueinander ist das Prinzip der verschiedenen Briefe.“¹⁵

Es ist wohl mehr als nur ein Zufall der Lebensumstände, dass die wichtigste Beziehung in Scholems Leben – seine Freundschaft mit Walter Benjamin – im Wesentlichen eine Brieffreundschaft war. Einen Hinweis auf die vermutliche Notwendigkeit der „räumlichen Distanz“ für das Bestehen seiner Beziehung zu Benjamin gibt Scholem selber in seinem Buch „Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft“: „Unsere Beziehungen gestalteten sich nach der Rückkehr nach Deutschland sehr harmonisch und es kam nie mehr zu den Spannungen der Schweizer Zeit. War es die räumliche Distanz, welche die nun ansteigende Kurve unserer Freundschaft vor Störungen schützte und die viel selteneren Tage persönlichen Zusammenseins so positiv verlaufen ließ?“¹⁶

Zäsuren

Im April 1942, rund eineinhalb Jahre nach Benjamins Tod und drei Monate vor seinem fünfzigsten Geburtstag, bat Scholem Benjamins Witwe Dora (vergeblich), aufzuschreiben, was sie „von Walters Leben“ wusste: „Du kennst die Zäsuren dieses Lebens, wie niemand anders sie gekannt hat. Du hast als einzige seine Mysterien *gekannt*, ohne sie wie wir anderen erraten zu müssen, und ich bin sicher, dass Du auch wissen wirst, was davon bei Dir alleine bleiben muß und was an andere gelangen darf.“¹⁷

Abgesehen vom direkten Zusammenhang mit Benjamin macht Scholem hier eine grundsätzliche Aussage über das menschliche Leben: Der Verlauf eines Lebens wird weitgehend durch Zäsuren bestimmt, die Teil des Geheimnisvollen in jedem Menschen sind. Und bei jeder verantwortlichen Darstellung eines Lebens gilt es, die Würde des Geheimnisvollen zu wahren.

¹⁵ Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 337.

¹⁶ Gershom Scholem: Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt am Main 1975, S. 112.

¹⁷ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 289.

Eine entscheidende Zäsur in Scholems Leben war die Abwendung von Martin Buber, der herausragenden geistigen Autorität in der frühen Phase seiner Annäherung an das Judentum. In seiner Autobiographie „Von Berlin nach Jerusalem“ erwähnt Scholem sowohl den prägenden Einfluss Bubers als auch die Kritik an ihm, die nach einiger Zeit zur Entfremdung führte. Jedoch lässt diese knappe Darstellung kaum das Ausmaß der Prägung und die Tiefe des Einschnitts ahnen, die bei der Lektüre der Briefe und Tagebücher aus den Jahren 1914–1916 sichtbar werden.

Im September 1914 führte Scholem mit seinem Bruder Werner, der später Kommunist wurde, eine rege briefliche Auseinandersetzung über Marxismus und Sozialismus. In diesem Zusammenhang schrieb Scholem am 7. September 1914: „Du hast vielleicht einmal von einer mystischen Sekte bei uns Juden gehört, den Chassidim in Galizien, die den Sozialismus sans phrase lehrten (lehrten!). Sie standen auf dem Boden der Einheit und des Mythos, der das Leben ist. Da wir heute nicht mehr an eine Seele glauben, so hat auch der Sozialismus keine Seele mehr, aber ich möchte gerne wissen, ob er einen Mythos hat, wie die Juden die Legende des Nazareners oder des Baalschem und den Jahwemythos oder die Buddhisten den Mythos vom vollkommenen Awahat. Und da ich das nicht in Büchern finde, wende ich mich an Dich. Es hängt viel von Deiner Antwort ab. Ich warte auf sie. Ich glaube an den Sozialismus und an den Weg, den er geht. Ich glaube an den Willen zum Glück, aber das glaube ich nicht, dass Ihr oder wir das Glück bringen werden. Über das Glück aber hat Martin Buber in seinen 3 Reden das Gleichnis gesagt: Vor den Toren Roms sitzt ein aussätziger Bettler und wartet. Es ist der Messias . . . Auf wen wartet er? ‚Auf dich‘ . . .!“¹⁸

Am 21. November 1914 notierte er in sein Tagebuch: „[. . .] die Kenntnis Bubers schreitet so allmählich weiter. Vielleicht ist das das Beste, was ich bis jetzt für die Jung-Juda¹⁹ getan habe, dass ich ihr den Mann nahegebracht habe.“ Ende 1914 kamen erste Zweifel an Buber auf, wie Scholem am 7. Dezember schreibt: „Zweifel an der Mystik und an Martin Bubers Judentumsauffassung. Ist das alles wirklich so geisterhaft und himmlisch, wie man es gern möchte? Nicht Gerede? Ich bin

¹⁸ Ebd., S. 6.

¹⁹ Vgl. Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt am Main 1977, S. 57–63.

in schwerer Not, denn es schwinden mir alle Stützpunkte unter den Füßen.“ Doch war er auch im Frühjahr 1915 immer noch „bei Buber“. „Zum ersten Mal seit langer Zeit wieder Buber-Stimmung, tiefere Buber-Stimmung empfunden“, schreibt er am 8. Mai, und in einer Aufzeichnung vom 11. Mai 1915 äußert er seine große Bewunderung für Bubers mythische Kraft: „Woher hat dieser Buber nur die magische Kraft, den ewig jungen Mythos immer wieder zu finden, bei den entlegensten Völkern. [...] Ob Buber wohl selbst einmal Mythen und Märchen dichten wird? Ich wünschte es. Sicherlich.“²⁰ Aber die Zweifel wurden zunehmend stärker. Was Scholem im Sommer und Herbst 1915 in seinen Briefen an Julie Schächter gegen die jüdische Jugendbewegung schrieb, richtete sich eigentlich gegen zentrale Bubersche Begriffe wie „Tat“ und „Erlebnis“, ohne dass er dessen Namen ausdrücklich nannte. Im Februar 1916 befürchtete er, das von ihm herausgegebene kritische Organ „Die blauweiße Brille“ sei nicht radikal genug, da es Buber „viel zu gut gefallen“ habe. Im Juni 1916 nannte er Buber spöttisch den „Zaddik“ von Heppenheim und bedauerte, dass die zionistische Zeitung „Jüdische Rundschau“ ganz in den Händen der „Buberianer“ war. Das erste Heft von Bubers Zeitschrift „Der Jude“ bezeichnete er als „entsetzlich schlecht“: „Bubers und H. Bergmanns Aufsätze sind unerhört, rechte Kriegsverwirrung.“ Seine endgültige Abwendung von Bubers „Lehre“ formulierte Scholem klar und deutlich in zwei langen Briefen an Siegfried Lehmann im Oktober 1916 und berichtete dann am 26. Oktober seinem Freund Edgar Blum von diesem Briefwechsel und von dem veränderten Verhältnis zu Buber: „Über Buber habe ich im Sommer sehr viel nachgedacht, und was schon im Winter besiegelt war, hat sich da ganz deutlich offenbart: dass ich im Centrum *gegen* ihn sein muss und bin. Es ist mir klar geworden, dass Buber im letzten Sinne nicht jüdisch, sondern modern ist, bei aller Jüdischkeit, und dass die Bubersche Geschichtsphilosophie grundfalsch ist, *sogar* widerlegbar. [...] Achad Haam ist, so modern er vielfach seine Sache auch verquatscht und so viele Einwände ich gegen ihn habe, doch in Wahrheit jüdisch, und der einzige, der in Wahrheit in Zion steht. Buber ist auch geistig in Heppenheim. [...] Ich wollte eigentlich an Buber einen offenen Brief richten, über

diese Dinge, den ich nachher anstatt an ihn an einen von ihm verführten Jüngling gerichtet habe, der sich über meinen ‚Fanatismus‘ und über meine Idee von Wissenschaft lustiggemacht hatte.“

Seinen bisherigen Weg der Suche nach dem Judentum resümierte Scholem in einer Tagebuchaufzeichnung vom 27. Oktober 1916: „Ich bin vom Nichts über die Orthodoxie zu Buber und von Buber nach Zion gekommen, d. h. durch *Aufgabe* Bubers.“²¹

In der geistig-begrifflichen Entwicklung des jungen Scholem bedeutet die Abwendung von Buber den Übergang vom „Erlebnis“, einem zentralen Begriff in Bubers Lehre, zur „Erkenntnis“, einem zentralen Begriff in der klassischen und modernen Philosophie. Seine Tagebücher dokumentieren den erheblichen Anteil des Austausches mit Walter Benjamin an diesem Prozess. Die Distanzierung von Buber markiert auch den Beginn der drei entscheidenden Jahre – 1916 bis 1918 – in Scholems Leben, die seinem Entschluss, sich auf die Kabbala-forschung zu konzentrieren, vorausgegangen waren. Die Bedeutung dieser Jahre – in denen auch die Freundschaft mit Benjamin begann – schilderte Scholem am Anfang eines Schreibens vom 29. Oktober 1937, das er unter dem Titel „Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums“ zu Salman Schockens sechzigstem Geburtstag verfasst hatte:

„Ich bin keineswegs aus Versehen ‚Kabbalist‘ geworden. Ich wußte, was ich tat – nur habe ich mir meine Unternehmung offenbar viel zu leicht vorgestellt. Als ich mich daran machte den Schafspelz des Philologen anzuziehen und mich aus Mathematik und Erkenntnistheorie auf eine so viel zweideutigere Position zurückzuziehen, hatte ich zwar keinerlei Kenntnisse über meinen Gegenstand, aber ich stak voller ‚Einsichten‘.

Drei Jahre, die für mein ganzes Leben bestimmend geworden sind, 1916–1918, lagen hinter mir: sehr erregtes Denken hatte mich ebenso sehr zur rationalsten Skepsis meinen Studiengegenständen gegenüber wie zur intuitiven Bejahung mystischer Thesen geführt, die haarscharf auf der Grenze zwischen Religion und Nihilismus lagen.“²²

²¹ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 17–24, S. 27, S. 31, S. 36f., S. 43–52 sowie S. 55; Scholem: Tagebücher. Halbbd. 1, S. 411.

²² Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 471.

Was Scholems Verhältnis zu Buber nach dem Bruch kennzeichnete, war die konsequente Haltung, die er der von ihm so grundsätzlich verworfenen „Verwirrung“ und „Konfusion“ in Bubers Lehre entgegensetzte: das Wahrnehmen und Einhalten von Grenzen. Bei aller Schärfe der Kritik, die wohl dem hohen Maß der früheren Begeisterung entsprach, unterschied Scholem auch in der Hitze der Diskussion zwischen Buber und seinen „Schülern“ und – Buber selber betreffend – zwischen seiner Interpretation des Judentums und seiner Persönlichkeit, seinem „Geist, der unter allen Umständen absolut ehrfurchtgebietend ist“.

So schrieb Scholem auch an Siegfried Lehmann selber: „Buber hat als eine Grunderscheinung des jüdischen Wissens die Polarität festgestellt, wenn irgend, so bewährt sich das hier: das Judentum ist nicht Buber, das Judentum ist nicht der Rambam, nicht die Mystik und nicht Raschi aber Rabbi Akiba + Rabbi Schimon ben Jochaj, aber Isaak Lurja + Josef Karo und vielleicht Hillel Zeitlin + David Hoffmann, die sind zusammen das Judentum. Das ist der *Sinn der Totalität* des Judentums: die Summe der Strömungen der Thora. Ich halte Buber für einen Juden, ich halte seine Geschichtsphilosophie für falsch, aber dadurch, dass er, dem wir Ehrfurcht schulden, überwunden wird, von Zion aus, wird die Thora gefördert werden. Für die schlimmen Folgen seiner Anschauungen unter seinen Schülern kann er nicht direkt verantwortlich gemacht werden: was Buber aus innerer Notwendigkeit verschwie, wußten jene überhaupt nicht mehr.“

Diese genaue Trennung zwischen seiner Kritik am „Buberianismus“ und den „Buberianern“ und seiner gleichzeitigen Wertschätzung und Loyalität gegenüber Bubers Persönlichkeit hat Scholem auch in späteren Jahren konsequent beibehalten. Seine Aversion gegen Botschaften „im gefälschten Elias-Mantel Bubers“ hielt ihn nicht davon ab, sich nach 1933 mit großem Engagement um die Übersiedlung Bubers nach Palästina zu bemühen. Ein eloquentes Zeugnis dafür ist Scholems Brief vom Dezember 1933 an die Hebräische Universität mit dem Vorschlag, einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft einzurichten und ihn mit Buber zu besetzen.²³

²³ Ebd., S. 55, S. 48 f. sowie S. 254–256.

Begriffe und Symbole

Je intensiver und ausschließlicher sich Scholem mit der jüdischen Mystik beschäftigte, desto rigoroser schien er sich – zur Abwehr gegen jede Verwirrung und Konfusion – an Maßstäbe, Ordnungen und Grenzen zu halten. Dies entspricht der kritischen Methode, an der sich sein Weg zur Erkenntnis des Judentums von Anfang an orientierte. Dieser Weg führte vom frühen Nachdenken über mögliche Zusammenhänge zwischen Zionismus und Astronomie, Zionismus und Mathematik, Sprache und Mathematik, Mathematik und Mystik bis zur Definition der Metaphysik als „Ordnungslehre“. Die daraus erfolgende Suche nach einem „System der Philosophie“ brachte Scholem schließlich zu den sein weiteres Leben prägenden Erkenntnissen „über – – Philologie, von der ich in der Tat einen außerordentlichen Begriff bekommen habe, und über die man nur mit der größten Ehrfurcht sprechen sollte. Es ist eine wahre Geheimwissenschaft, und die einzig wahrhaft historische Wissenschaft, die es bisher gibt. Sie ist eine der größten Bestätigungen meiner Ansicht über die zentrale Bedeutung der Tradition in einem freilich neuen Sinn dieses Wortes.“²⁴

Es besteht wohl ein gewisser Zusammenhang zwischen Scholems Konfrontation mit den Abgründen des Wahnsinns im Militär²⁵ und seiner skeptischen Lebenshaltung des Grenzgangs und der Wahrung von Grenzen: zwischen Materialismus und Sozialismus, Anarchismus und Nihilismus, zwischen Judentum und Christentum, Judentum und Deutschtum, Religion und Politik, Sinn und Wahnsinn, Reden und Schweigen.²⁶

Joseph Weiss schrieb zu Scholems fünfzigstem Geburtstag im Jahr 1947 von der Wissenschaft als „Scholems Inkognito“ und vom „geheimen Metaphysiker“, der sich als „exakter Wissenschaftler“ verkleidet. Hans Georg Gadamer, in seiner Laudatio zur Verleihung des Reuchlin-Preises an Scholem (1969), betonte mit anderen Akzenten die eindrucksvolle Gleichzeitigkeit des Rationalen, Irrationalen und Persönlichen:

„Schon der wissenschaftliche Erstling des jungen Scholem, der 1923 [...] das Buch Bahir [...] neu erschloß, war nicht bloß

²⁴ Ebd., S. 1, S. 52–60; S. 84–87, S. 120f.; S. 93–95; S. 148–150; S. 87–91, S. 161–165; S. 167.

²⁵ Ebd., S. 69f., S. 83f., S. 93–95, S. 99–104, S. 161–165.

²⁶ Ebd., S. 3–6, S. 10–13; S. 33f., S. 179–183, S. 214f., S. 242–244; S. 56–60, S. 87–91; S. 215–218, S. 223–225; S. 170–173; S. 142–144, S. 165–168.

die Leistung eines gut geschulten Historikers und Philologen, der Fremdes entschlüsseln gelernt hat – es war bei allem kritisch-skeptischen Abstand, mit dem der aufgeklärte Berliner diese religiösen Erscheinungen studierte, dennoch etwas wie eine erschrockene Identifikation dabei, die seit diesem Anfang die Phantasie und den scharfen Verstand des reifen Forschers nicht mehr freigeben sollte.“²⁷

Erhellende Einblicke in Scholems Forschungs- und Schreibweise finden sich in seiner Autobiographie „Von Berlin nach Jerusalem“, in der er unter anderem seinen Weg zum Judentum und zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der jüdischen Tradition beschreibt. Das Buch enthält mehrere Beispiele jener spezifischen Einflechtungen persönlicher Züge zwischen den Zeilen, auf die Joseph Weiss hingewiesen hatte. In einer Schlüsselpassage im dritten Kapitel („Jüdisches Erwachen“) erklärt Scholem den Zusammenhang zwischen seiner persönlichen Begegnung mit dem Judentum und der sich daraus ergebenden Forschungsmethode und Denkweise, die durch einen Übergang vom Begrifflichen zum Symbolischen gekennzeichnet ist:

„Gewiß war die Begegnung, die ich in diesen Jahren meiner Jugend mit dem Judentum hatte, und von der ich wohl sagen darf, dass sie meinen Geist und meine Phantasie gleichermaßen beflügelte, weit von dem Bild entfernt, das sich nach fünfzig- bis sechzigjähriger Beschäftigung mit so vielen Aspekten dieses Phänomens herausgebildet hat. Was mich damals faszinierte, die Kraft einer Jahrtausende alten Tradition, war stark genug, mein Leben zu bestimmen und mich von der lernenden zur forschenden und reflektierenden Vertiefung in sie zu veranlassen. Aus dieser Vertiefung heraus aber verwandelte sich, für mich fast unmerklich, das lebendige Bild dieser Tradition entscheidend, so dass ich Mühe habe, meine ursprüngliche Intuition von ihr zu rekonstruieren. Was ich damals ergreifen zu können glaubte und worüber ich in meiner Jugend manche Hefte vollgeschrieben habe, verwandelte sich in diesem Griff, und aus dem Be-griff, den ich anstrebte, wurde etwas, was sich, je älter ich wurde, desto nachdrücklicher den Begriffen versagte, weil es ein geheimes Leben freigab, das auf Begriffe zu bringen ich als unvollziehbar erkennen mußte und das nur noch in Symbolen darstellbar erschien.“²⁸

²⁷ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. XV (Einleitung).

²⁸ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 66 f.

Sein Leben lang empfand Gershom Scholem eine gewisse Distanz zu dem für ihn letztendlich unerreichbaren Judentum, und nichts lag ihm daher ferner, als in der Rolle eines „Propheten“ oder Verkünders einer Botschaft aufzutreten. In seinem letzten Vortrag im Eranos-Kreis in Ascona, im Sommer 1979, sprach er rückblickend über „Identifizierung und Distanz“ und betonte einmal mehr die notwendige Differenz zwischen dem „Gelehrten“ und dem „Priester“: „Tatsächlich bin ich der Meinung, dass jemand, der sich mit seinem Gegenstand völlig identifiziert, ein gewisses wissenschaftliches Maß verliert, ohne das es Forschung nicht gibt. Ein Gelehrter ist kein Priester; es ist ein Irrtum, danach zu streben, aus einem Gelehrten einen Priester zu machen.

Aber die Spannung zwischen Distanz und Identifikation, die uns allen in Eranos so lebendig wurde, war es, die beispielsweise meine Tätigkeit an diesen Tagungen in vielen Jahren durchaus bestimmte.“²⁹

Nicht weniger verfehlt als die Aufforderung Hugo Bergmans an Scholem, die Rolle eines ‚Propheten‘ zu übernehmen, ist die Kritik von Baruch Kurzweil³⁰ und anderen an Scholems intensiver Beschäftigung mit dem Sabbatianismus und dessen Folgen, mit dem Vorwurf, er habe aus nihilistischen Beweggründen versucht, die Kontinuität der rabbinischen Tradition zu untergraben und die Säkularisierung zu feiern und zu legitimieren, indem er den Sabbatianismus als integralen Teil der jüdischen Geschichte und Tradition interpretierte. In Wirklich-



2 Gershom Scholem, 1979 zum letzten Mal auf der Eranos-Tagung

²⁹ Eranos-Jahrbuch 48, 1979, S. 466.

³⁰ Vgl. Noam Zadoff: The Debate between Baruch Kurzweil and Gershom Scholem on the Research of Sabbateanism (hebr.). In: Kabbalah 16 (2007), S. 299–360, sowie Ders.: The Owl and the Sack. Joseph Weiss, Baruch Kurzweil and Gershom Scholem's Historical Vocation (hebr.). In: History as Vocation. Collection of Essays in Honor of Moshe Zimmermann on the Occasion of his 60th Birthday. Hg. von Y. Hotam, M. Schmidt und N. Zadoff. Jerusalem 2006, S. 73–78.

keit ging es Scholem um das Verständnis der neueren jüdischen Geschichte aus der Perspektive ihrer Pathologie, ihrer tiefgehenden Krisen. Nicht zufällig enthält Scholems Buch über „Sabbatai Zwi“ ein Kapitel über dessen Geisteskrankheit.³¹ Mit seiner Sabbatianismusforschung berührte Scholem ein Tabu und löste damit in gewissen Kreisen eine Empörung aus, die dem Effekt von Sigmund Freuds Arbeiten nicht unähnlich ist. Keineswegs aber hat sich Scholem in der ihm vorgeworfenen Weise mit dem Gegenstand seiner Forschung, der sabbatianischen Lehre, identifiziert.

Auf den Zusammenhang zwischen dem Sabbatianismus und der jüdischen Aufklärung (*Haskala*), den er in seinem Buch über „Sabbatai Zwi“ behandelt, hatte Scholem bereits in seinem Aufsatz „Mitzwa haba'a be-awera“ (Erlösung durch Sünde) von 1937 hingewiesen.³² Scholem betont hier die Problematik der antinomistischen Tendenz im Sabbatianismus und zeigt ihren Zusammenhang mit der späteren, durch die *Haskala* bewirkten Entfremdung von der jüdischen Tradition. Wenn es einen persönlichen Beweggrund für Scholems Beschäftigung mit dem Sabbatianismus gab, so war es wohl jenes Empfinden von Schmerz und Trauer, das ihn in seiner Jugend zur Beschäftigung mit den Klageliedern veranlasst hatte. Im Sabbatianismus ereignete sich jener ausschlaggebende Bruch mit der Tradition, der die Entfremdung Scholems und seiner Generation vom Judentum zur Folge hatte – so nachhaltig, dass alle seine Versuche, als gläubiger Jude an die Tradition anzuknüpfen, letztendlich scheiterten.

Im Jahr 1960 veröffentlichte Scholem einen hebräischen Aufsatz mit dem Titel „Die historische Gestalt des Rabbi Israel Baal Schem Tow“, ein Paradebeispiel seiner Philologie, jener Methode, die ihm, als er sie 1918 entdeckte, wie „eine wahre Geheimwissenschaft, und die einzig wahrhafte historische Wissenschaft“³³ erschien. Auf der persönlichen Ebene, jenseits des Beitrags zur Geschichte des Chassidismus, hat dieser Aufsatz die Qualität eines großartigen Unternehmens, indem Scholem, eine Persönlichkeit mit markanter, sorgfältig doku-

³¹ Im hebräischen Original 1957 erschienen. Deutsche Übersetzung nach der (erweiterten) englischen Fassung von 1973 (übers. von R. J. Z. Werblowsky): Gershom Scholem: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Ins Deutsche übertragen von Angelika Schweikhart. Frankfurt am Main 1992.

³² Deutsche Fassung: Gershom Scholem: Judaica 5. Erlösung durch Sünde. Hg., aus dem Hebr. übers. u. mit einem Nachwort versehen von Michael Brocke. Frankfurt am Main 1992.

³³ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 167.

mentierter historischer Präsenz, die sich der Rolle des Propheten konsequent verweigert, versucht, hinter der Botschaft des Chassidismus die historische Gestalt ihres enigmatisch-legendären Verkünders zu entdecken und sie zu rekonstruieren. Er forschte und fand einen „charismatischen, wenn auch eigentümlichen Mann“, der „nicht lediglich ein Schattenbild“ (in den Texten seiner Schüler und Gegner) war, sondern „eine Gestalt von wunderbarer Lebendigkeit“.³⁴

Gershom Scholem hat sich sein Leben lang mit Fragen des Glaubens auseinandergesetzt, so auch in späteren Jahren, in einem Gespräch mit Muki Tsur und in dem Aufsatz „Einige Betrachtungen zur jüdischen Theologie in dieser Zeit“. Bezeichnenderweise erschienen beide Texte (auf Hebräisch und Englisch) in den 1970er Jahren, als Scholem seine autobiographischen Bücher „Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft“ und „Von Berlin nach Jerusalem“ schrieb. Der Aufsatz zur jüdischen Theologie endet weder mit einer Botschaft noch mit einem eindeutigen Glaubensbekenntnis, wohl aber mit dem Aussprechen einer vorsichtigen Hoffnung:

„Eine vollständige Säkularisation Israels halte ich, solange der Glaube an Gott noch ein Grundphänomen des Menschlichen und nicht ‚ideologisch‘ liquidierbar ist, für ausgeschlossen. Eine Auseinandersetzung mit solcher Säkularisation, über ihre Geltung und ihre Grenzen, halte ich für fruchtbar und entscheidend. Ich wüßte die beiden Seiten dieser Auseinandersetzung nicht besser zu bezeichnen als durch die Gegenüberstellung von zwei talmudischen Worten, die wohl die großartigste Synopsis des religiösen Judentums in der Vergangenheit, und vielleicht auch in der Zukunft, bilden. Ich meine die in der jüdischen Tradition seit zwei Jahrtausenden lebendigen Worte von der ‚Freiheit auf den Tafeln‘ des Gesetzes und von den ‚zerbrochenen Tafeln‘, die noch immer bei den heiligen in der Lade des Bundes, das heißt innerhalb der religiösen Dimension des Judentums liegen.“³⁵

BILDNACHWEIS
Abb. 1 u. 2: Jüdische
National- und Universitäts-
bibliothek Jerusalem,
Gershom Scholem Archiv.

³⁴ Die historische Figur von Rabbi Baal Schem Tow (hebr.). In: Molad 18, Heft 144–145 (Sommer 1960). Verb. u. erw. Fassung in: Gershom Scholem: Explications and Implications (Dewarim b’go). Writings on Jewish Heritage and Renaissance. Tel Aviv 1975, S. 287–324, Zitat S. 323.

³⁵ Beide Texte in der deutschen Fassung: Gershom Scholem: Es gibt ein Geheimnis in der Welt. Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch. Hg. und mit einem Nachwort von Itta Shedletzky. Frankfurt am Main 2002, Zitat S. 46 f.

Lina Barouch

Sprache zwischen Klage und Rache

Gershom Scholems frühe Schriften zur Sprache
(1917 – 1926)

Alle Klagelieder ihrem inneren Wesen nach [...] klagen an, aber sie klagen [...] nicht irgend jemand unter den Wesen an, sondern die Sprache selber.

Gershom Scholem (Deutschland, 1918)¹

Muß nicht der Abgrund einer heiligen Sprache, die in unsere Kinder gesenkt wird, wieder aufbrechen?

Gershom Scholem (Jerusalem, 1926)²

Wie Itta Shedletzky gezeigt hat, waren Scholems Jugendjahre in Deutschland durch die Trauer um eine verlorene jüdische Tradition gekennzeichnet.³ In Anlehnung an Shedletzky möchte ich zeigen, dass sich diese Trauer in dem esoterischen Aufsatz „Über Klage und Klagelied“ (1917) sowie in anderen polemischen Jugendschriften Scholems als Trauer um den Untergang der Sprache überhaupt und des Hebräischen insbesondere ausdrückt.⁴ Entscheidend für diesen Sprachverfall ist laut Scholem die Abwendung von der „schweigenden Sprache“ des hebräischen Klagelieds (*kina*). Diese Wahrnehmung bleibt für Scho-

¹ Gershom Scholem: [Hiobs Klage] (1918). In: Ders.: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd 2. 1917 – 1923. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger. Frankfurt am Main 2000, S. 545.

² Gershom Scholem: Bekenntnis über unsere Sprache. In: Stéphane Mosès: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem. Frankfurt am Main 1994, S. 216.

³ Itta Shedletzky: Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum (hebr.). In: Zmanim. A Historical Quarterly, Tel Aviv University, Jg. 16, Nr. 61 (Winter 1997/98), S. 78 – 85. Eine leicht veränderte Fassung des Aufsatzes findet sich in diesem Heft. Siehe hierzu auch Daniel Weidner: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München 2003.

⁴ Gershom Scholem: Über Klage und Klagelied (1917). In: Ders.: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 128 – 133. Siehe auch Scholem: [Hiobs Klage]. Sigrid Weigel beschreibt den Aufsatz von 1917 als Scholems früheste Theorie der Sprache. Siehe Weigel: Scholems Gedichte und seine Dichtungstheorie. Klage, Adressierung, Gabe und das Problem einer biblischen Sprache in unserer Zeit. In: Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Hg. von Stéphane Mosès und Sigrid Weigel. Köln/Weimar/Wien 2000, S. 16 – 47.

lem auch nach 1923 in Jerusalem bestimmend, und so werden diese Ideen entsprechend weiter thematisiert. Allerdings nimmt in dieser Zeit in Scholems kurzen Schriften über Sprache das apokalyptische Vokabular zu, was auf eine (Sprach-) Krise nach der Einwanderung hindeutet. Scholem beschreibt nicht mehr nur eine Sprache, die sich selbst – in ihrem Verfall – anklagt, sondern warnt vor dem gewaltsamen Ausbruch einer rachsüchtigen Sprache. Diese prophetische Ermahnung findet ihren deutlichsten Ausdruck in Scholems bekanntem Brief an Franz Rosenzweig „Bekenntnis über unsere Sprache“ (1926).⁵

„Über Klage und Klagelied“

„Über Klage und Klagelied“ wurde 1917 als Epilog zu Scholems Übersetzung der biblischen Klagelieder verfasst.⁶ Scholem verstand diesen Epilog als die Fortsetzung von Walter Benjamins Sprachbrief „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ (1916).⁷ Die Idee vom Untergang der Sprache sowie die paradigmatische Dichotomie zwischen dem Aussprechlichen und dem Unaussprechlichen sind in der Tat zentral in beiden Aufsätzen. Scholems philosophisch-logische und mathematische Studien gehen gleichfalls in diesen Aufsatz ein.⁸ Entscheidend jedoch für seine intensive Beschäftigung mit dem Thema von Klage und Trauer überhaupt ist, wie schon erwähnt, Scholems Trauer über den Verlust der jüdischen Tradition und der Versuch, sie durch eine Art „Trauer-Arbeit“ (*avodat evel*) wiederzugewinnen.⁹ „Über Klage und

⁵ Scholem: Bekenntnis, S. 215–217.

⁶ Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 128.

⁷ Walter Benjamin: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1980, S. 140–157. Über Scholems eigenes Verständnis von der Beziehung beider Spracharbeiten siehe: Scholem: Tagebücher, Halbbd. 2, S. 88 (3.12.1917).

⁸ Siehe Scholems Tagebuchnotizen über Mathematik und sein Referat über Logik: Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 1. 1913–1917. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebink und Friedrich Niewöhner. Frankfurt am Main 1995, S. 467 (7.1.1917); Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 109 ff. sowie S. 213 (Winter 1917–1918). Siehe auch Weidner: Gershom Scholem, S. 178.

⁹ Siehe Shedletsky: Auf der Suche; Weidner: Gershom Scholem. David Biale versteht Scholems frühe Auseinandersetzung mit der Frage der Sprache als seine Reaktion auf eine theologische Krise im Judentum. Vgl. David Biale: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. Cambridge, MA/London 1982, S. 113.



Walter Benjamin
während eines
Aufenthalts in Dachau,
1917

Klagelied“ ist demnach nicht nur als ein diskursiver Text zu lesen, sondern vielmehr als eine Art Einschreibung in die Tradition zu bewerten.¹⁰

Scholem entwickelt eine bewusst paradoxe Theorie von der Sprache der Klage, indem er sie als die schweigende und vernichtende „Sprache der Grenze“ definiert. Die Klage oszilliert durchweg zwischen den sprachlichen Reichen des Offenbart-Aussprechlichen und des Verschwiegen-Symbolisierten.¹¹ Die Spannung zwischen Enthüllung und Geheimnis ist zentral für Scholems Denken über die Tradition.¹² In Anlehnung an Franz Joseph Molitors „Philosophie der Geschichte“ (1827) erklärt Scholem schon in seinen frühen Schriften die Überlieferung von Traditionen und das Tradieren

der Klage durch das Zusammenspiel von esoterischer und exoterischer Tradition.¹³ In dem Aufsatz von 1917 führt diese von der Überlieferungspraxis ausgehende Faszination auch zu einem Experimentieren mit der *Apophysis* – einem Diskurs, der bestrebt ist, im Kontext der negativen Theologie das schlechthin Unaussprechliche (das Transzendente) sprachlich auszudrücken.¹⁴

¹⁰ Weidner schreibt hierzu: „Schreiben ist hier Handlung, Praxis und auch Entwurf, d.h. es stellt einen Versuch dar, sich zu verwirklichen und einen Ort zu finden. Scholems Texte sind weniger eine Beschreibung als eine Einschreibung: Über Tradition zu schreiben, heißt immer auch, sich in die Tradition stellen; über Zionismus zu schreiben, heißt immer auch, als Zionist zu schreiben.“ Ders.: Gershom Scholem, S. 21.

¹¹ Scholem: Über Klage und Klagelied, S. 128 f.

¹² Weigel: Scholems Gedichte, S. 18. Siehe auch die Einleitung von Itta Shedletsky in: Gershom Scholem: Briefe. Bd. 3. Hg. von Itta Shedletsky. München 1999, S. VII–XV; Stéphane Mosès: Scholem and Rosenzweig. The Dialectics of History. In: History & Memory, Jg. 2, Nr. 2 (1990), S. 100–116.

¹³ Franz Josef Molitor: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Frankfurt am Main 1827. Zu Molitors Einfluss auf Scholem siehe Weidner: Gershom Scholem, S. 177–180; Moshe Idel: Abulafia, G. Scholem, and W. Benjamin on Language. In: Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Hg. von Jens Mattern, Gabriel Motzkin und Shimon Sandbank. Berlin 2000, S. 131–138; Eric Jacobson: Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York 2003; Mosès: Der Engel, S. 164 f.

¹⁴ Für eine nähere Definition von Apophysis siehe Michael Sells: Mystical Languages of Unsaying. Chicago/London 1994, S. 2 f.

Gleichmaßen setzt Scholem in seinen polemischen Jugendschriften eine Art „beredtes Schweigen“ um, das ihm hilft, das „Geschwätz“ und die Propagandasprache der deutschen Zionisten und der jüdischen Jugendbewegung zu bekämpfen.¹⁵

Deutschland: Der Aufstieg des Zionismus und der Untergang der hebräischen Sprache

Scholems Polemik gegen die Geschwätzigkeit seiner Zeitgenossen kann an vier Beispielen gezeigt werden. Erstens beschuldigt Scholem schon ab 1916 führende Persönlichkeiten und Institutionen der jüdischen Erwachsenenbildungsbewegung, wie etwa Siegfried Lehmann und das Jüdische Volksheim, die Vermittlung des Hebräischen lediglich als Mittel zum Zweck, wie z.B. zur Nationalisierung der Jugend, zu benutzen.¹⁶ Auf diesem Wege, so Scholem, würden keine wahren Zionisten, sondern höchstens „salonfähige“ Hebraisten, welche sich Martin Bubers Erlebnisideologie aneigneten, gewonnen.¹⁷

Der zweite Angriff Scholems gilt der jüdischen Jugendbewegung, die die Bubersche Erlebnisideologie enthusiastisch übernahm und so der „pseudozionistischen Gemeinschaftslüge“ verfiel. Die Jugend wurde somit „sprachlos“ und lernte Hebräisch nicht um der Tora und Zions willen und um letztendlich „Hebräisch schweigen zu können“, sondern um begrenzte politische Ziele zu erreichen. Scholem fügte in seinem offenen „Abschiedsbrief“ an „Jerubaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend“ hinzu, dass diese Jugend ihre Sprache nur durch Abkehr von ihren bisherigen Aktivitäten und Institutionen beziehungsweise durch Schweigen und Einsamkeit wiedergewinnen und sich nur durch Klage erlösen könne.¹⁸

¹⁵ Scholem schreibt 1918 an Werner Kraft: „Denke Dir zwischen den einzelnen Sätzen jedesmal eine sehr lange Pause, angefüllt mit dem beredtesten Schweigen, und Du hast, was ich eigentlich mit diesen Zeilen meine.“ Gershom Scholem: Briefe an Werner Kraft. Hg. von Werner Kraft. Frankfurt am Main 1986, S. 68. Siehe hierzu auch Weidner: Gershom Scholem, S. 88–91. Weidner zeigt, dass besonders ab den 1920er Jahren Scholems zionistische Aussagen esoterischer und seltener werden, während zugleich sein Ethos weniger revolutionär und asketischer wird (Ebd., S. 85).

¹⁶ Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. 1914–1947. Hg. von Itta Shedletzky. München 1989, S. 47 ff. (9.10.1916).

¹⁷ Ebd., S. 47–52 (9.10.1916).

¹⁸ Gershom Scholem: Abschied. Offener Brief an Herrn Dr. Siegfried Bernfeld und gegen die Leser dieser Zeitschrift. In: Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 289.

Die dritte Gruppierung, welche von Scholem ihrer korrupten Sprache wegen angegriffen wird, ist der organisierte deutsche Zionismus. Laut Scholem entartete die Sprache deutsch-zionistischer Organisationen zu einem überladenen, feuilletonistischen Jargon. So stehe die politische, oft sozialistische Propagandasprache von Publikationsorganen wie „Die Arbeit“ des Hapoël Hazaïr in starkem Gegensatz zur Keuschheit und zum Schweigen des hebräischen und zionistischen Gesetzes.¹⁹

Das vierte hier anzuführende Beispiel spiegelt diese Idee mit konkretem Bezug zur Klage wider. Scholem bezieht sich dabei dezidiert auf zionistische Schriften wie das „Buch Jiskor“, an dessen Übersetzung ins Deutsche er arbeitete.²⁰ Ironischerweise, so schreibt Scholem, fehle in diesem Buch, das ein Andenken an die gefallenen jüdischen Männer in Palästina sein solle, die Klage. Anstatt zur Klage zu werden, entarte dieses Buch zu einer Sprache der Propaganda, die die Erinnerung an die Toten zynisch für die politischen Zwecke eines aufsteigenden „Muskeljudentums“ und eine Mystifikation der Gewalt verwende.²¹

Jerusalem: Sprache zwischen Sieg und Katastrophe

Nach seiner Emigration im Jahre 1923 setzt Scholem seinen Angriff gegen die Instrumentalisierung der Sprache und gegen die Abwesenheit der Klage in der Sprache jüdischer und zionistischer Kreise fort, allerdings mit zunehmend apokalyptischem Vokabular. Scholem spricht jetzt nicht nur von der Anklage der Sprache selbst. Der paradigmatische Verlust von Klage und Tradition führt zum „Aufstand der Sprache“. Scholem „importiert“ diese Ideen seiner Jugend und transportiert Begriffe des literarischen Modernismus sowie distopische Konzepte seiner Generation – und somit eine schon existierende Sprachkrise – nach Jerusalem.²² Die Zuspitzung dieser Ideen

¹⁹ Ebd., S. 494 (Fußnote 63). Siehe auch Scholems Brief an Ludwig Strauß. Ebd., S. 489 (Fußnote 50), (22.7.1919).

²⁰ Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 487. Jiskor (Berlin: Jüdischer Verlag, 1918).

²¹ Gershom Scholem: Briefe. Bd. 2. 1948–1970. Hg. von Itta Shedletzky. München 1999, S. 143 f. (26.02.1918).

²² Robert Alter behauptet, dass Scholem in seiner Interpretation vor-moderner Materialien bestimmte zentrale Begriffe (wie Abgrund, Dialektik, Krise, Glut und Feuer) benutzt, die nicht aus diesen Texten stammen, sondern auf eine historische Vision der Moderne hinweisen. Ders: Scholem and Modernism. In: Poetics Today, Jg. 15, Nr. 3 (Herbst 1994), S. 432. Andererseits weisen Recherchen über jüdische Mystik auf die zentrale Rolle ge-

in der neuen Umgebung weist allerdings auf eine weit akutere Krise hin. Die Idee einer gewaltsamen, rachsüchtigen Sprache muss also vor dem Hintergrund von Scholems unmittelbarer Konfrontation mit dem Hebräischen als modernisierter Alltagssprache und mit dem sich realisierenden Zionismus im damaligen Palästina verstanden werden.

Scholem erkannte weder den empirischen Zionismus und die historische Rückkehr ins Land Israel noch die Verweltlichung der hebräischen Sprache als metaphysisch erlösende Schritte an. Da seinem Glauben nach die Klage sich erst im (unendlich aufgeschobenen) messianischen Reich als Folge der Restitution der Sprache auflöst, muss die Klage als Ausdruck von Instabilität und Vorläufigkeit in der Gegenwart weiterleben.²³ Dennoch, so schreibt Scholem, kehrte sich der politische Zionismus in dem Versuch, die Kultur des Exils zu negieren, von der Klage ab und schuf das instrumentale Geschwätz des modernen Hebräisch.

In Scholems Schriften der ersten Jahre nach der Einwanderung schwankt die hebräische Sprache – verstanden einerseits als modernisierte, verfallene Umgangssprache des zeitgenössischen Zionismus, andererseits als vollkommene Sprache der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung – zwischen einem begrenzten Sieg (des politischen Zionismus) und einer kommenden Katastrophe.²⁴ Am prägnantesten zeigt sich die Idee von einer solchen Katastrophe in Scholems bekanntem Brief an Franz Rosenzweig von 1926. Hier wie auch in anderen teils noch unveröffentlichten Schriften aus den 1920er Jahren beschreibt Scholem das Neuhebräische als ein gespenstisches „Volapük“, das trotz seiner scheinbaren Verweltlichung und Säkularisierung seinen religiösen, apokalyptischen Stachel nicht verloren habe. Die Sprecher dieser aktualisierten Sprache, so warnt

rade solcher Bilder von Feuer und Ausfluss in mystischen Texten hin. Siehe z.B. Melila Hellner-Eshed: *A River Issues Forth from Eden. On the Language of Mystical Experience in the Zohar* (hebr.). Tel Aviv 2005; Joseph Dan: *The Heart and the Fountain. An Anthology of Jewish Mystical Experiences* (hebr.). Jerusalem 2005.

²³ „In der Aufrichtung des messianischen Reiches verschwindet die Klage“. In: Scholem: *Tagebücher*. Halbbd. 2, S. 215.

²⁴ Gershom Scholem: 1925. Dasselbe wie stets. *Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem*, Gershom Scholem Archiv, Arc. 4° 1599/277-1/54. Dieses Stück bespricht auch Weigel: Gershom Scholem, S. 39. Siehe auch Scholem: *Der Zionismus wird seine Katastrophe erleben* (1924), Arc. 4° 1599/277-1/52 (Ebd.); Scholem: *Die Verzweiflung der Siegenden* (1926), Arc. 4° 1599/277-1/57 (Ebd.).

Scholem, bewegten sich auf einen Abgrund zu, denn sie ahnten nicht, dass diese Sprache sich an ihnen rächen werde.²⁵

Scholem fügt jedoch hinzu, dass zukünftige Generationen sich vor diesem katastrophalen Ausbruch schützen könnten, indem sie den religiösen Gehalt der Sprache wieder anerkennen lernten und sich der Tradition beugten. Einen solchen Hoffnungsschimmer bietet für Scholem die Sprache S. J. Agnons, welcher sich als Mitglied eines „Übergangsgeschlechts“ am Kreuzweg der Sprache befinde. Im Gegensatz zum traditionsfremden hebräischen „Volapük“ seiner Zeit arbeite Agnon „in den Steinbrüchen der Überlieferung und durch das Potential großer Formen, das in ihr angelegt war“,²⁶ an der Erneuerung der hebräischen Sprache. Scholem erklärte Agnons unsentimentalen und zurückhaltenden Stil mit der Nüchternheit der rabbinischen Prosa, die zusammen mit dem „Geist der Trauer“ die Lücke zwischen Alt und Neu zu überbrücken wusste und somit die Restitution der Sprache ermöglichte. Das schweigende, apokalyptische Wort der Klage, das Scholem in Agnons Werken wiedererkennt, versteht er also als die fundamentale Bedingung für die wahre Erneuerung der hebräischen Sprache.²⁷

Scholems frühe Schriften zur Sprache weisen auf entscheidende Motive in seinem Gesamtwerk hin: Schöpfung, Offenbarung, Apokalypse und Dialektik. Es muss nochmals betont werden, dass Scholems Umgang mit diesen metaphysischen Motiven eng mit seiner persönlichen Erfahrung geschichtlicher Krisenmomente in Zusammenhang steht. Demzufolge muss der Übergang von einer Terminologie des „Geschwätzes“ zu einer verstärkt apokalyptischen Weltanschauung vor dem Hintergrund seiner persönlichen Krise nach der Einwanderung verstanden werden. Diese Krise ließ gleichzeitig auch Raum für ein dialektisches Verständnis geschichtlicher Bruchstellen. In einem Interview aus dem Jahre 1974 erklärt Scholem selber, dass er die Dialektik weder von Hegel noch von den Marxisten

²⁵ Scholem: Bekenntnis. Zu weiteren Analysen dieses Briefes siehe: Jacques Derrida: *The Eyes of Language. The Abyss and the Volcano*. In: *Acts of Religion*. Hg. von Gil Anidjar. New York/London 2002, S. 191–227; Mosès: *Der Engel der Geschichte*; Weigel: Gershom Scholem.

²⁶ Gershom Scholem: *S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker*. In: Ders.: *Judaica*. Bd. 2. Frankfurt am Main 1970, S. 90.

²⁷ Die klagende Sprache Agnons bespricht Scholem in den späten 1920er Jahren vor allem in Zusammenhang mit *bedmi jameha* und *shnej sugot*. Siehe Manuskripte in der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Gershom Scholem Archiv, Arc. 4° 1599/277-1/59 und Arc. 4° 1599/277-1/65.

gelernt habe. Vielmehr seien ihm seine eigenen Erfahrungen und seine eigene Beobachtung der schwierigen historischen Umsetzung des Zionismus von Nutzen gewesen.²⁸ Dieses dialektische Verständnis, das Scholems bedingte Billigung einer „verfallenen“ Sprachform und seine Wertschätzung der Erneuerung des Hebräischen durch Agnon ermöglichte, ist in der neunten These seiner „Zehn unhistorischen Sätze über Kabbala“ wiedergegeben: „Nur das Fragmentarische an der Sprache macht die Sprache sprechbar. Die ‚wahre‘ Sprache kann nicht gesprochen werden, sowenig wie das absolute Konkrete vollzogen werden kann.“²⁹

BILDNACHWEIS
Jüdische National- und
Universitätsbibliothek
Jerusalem.

²⁸ Gershom Scholem: *Explications and Implications. Writings on Jewish Heritage and Renaissance* (hebr.). Hg von Avraham Shapira. 2. Auflage. Tel Aviv 1976, S. 42.

²⁹ Gershom Scholem: *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala*. In: *Judaica*. Bd. 3. Frankfurt am Main 1973, S. 270 f.

Mirjam Triendl-Zadoff

Unter Brüdern – Gershom und Werner Scholem

Von den Utopien der Jugend zum jüdischen Alltag
zwischen den Kriegen*

*[...] Versuche immer, mit dem Kopf durch die Wand zu rennen!
Ein jüdischer Schädel ist stärker als die meisten Wände!
Bereite keine Taschentücher für deutsche Rotznasen, denn das
ist Aufgabe der sozialistischen Jugendbewegung!
Bekämpfe du den jüdischen Rotz!
[...] Sprich: „Diese sind Menschen!“, so du von der
sozialistischen Jugendbewegung hörst. Wachse und diese
werden deine Brüder sein!
Ehre den Mann Liebknecht! Sein Name sei das Symbol der
Unbedingtheit!*

Zur Unbedingtheit einer Jugend. Einige Regeln

Wenige Tage vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs schrieb Werner Scholem seinem Bruder Gerhard einen langen Brief, der den Entwurf für ein Konzept einer jüdischen Jugendbewegung enthielt: „Zur Unbedingtheit einer Jugend“.¹ Der Text war als Beitrag für „Die blauweiße Brille“ gedacht, eine Zeitschrift, die Gerhard Scholem zusammen mit Erich Brauer, einem Freund aus der zionistischen Jugendbewegung „Jung Juda“, herauszugeben plante.² Der damals 19jährige Werner bereitete sich gerade in Hannover auf das Abitur vor, wohin er geschickt worden war, nachdem die Eltern von seinem Engagement in der Berliner Arbeiterjugend erfahren hatten.³ Sein um zwei Jahre jüngerer Bruder Gerhard besuchte währenddessen in Berlin das Gymnasium und lebte noch in der elterlichen Woh-

* Dieser Artikel entstand aus einem Forschungsprojekt, das von der Hadassah Rothschild Foundation London gefördert wird.

¹ Brief vom 20.7.1914. National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Gershom Scholem Archiv (GSA).

² „Die blauweiße Brille“ erschien in den Jahren 1915 bis 1916 in kleiner Auflage und wurde in der Druckerei des Vaters lithographisch hergestellt. Heft 4, in dem Werner Scholems Text erscheinen sollte, kam allerdings nicht mehr zustande. Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main 1997, S. 76.

³ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 46.



1 „Die blauweiße Brille“, Nummer 1

nung. Trotz der geographischen Distanz blieben die beiden in engem Kontakt, wie Gershom Scholem sich in seiner Autobiographie erinnert: Während die beiden älteren Brüder, Reinhold und Erich, in seinen Erinnerungen nur kurz erwähnt werden, beschreibt er das Verhältnis zu Werner trotz aller Gegensätzlichkeit als nah und warm. Diese subjektive Darstellung prägt bis heute das Bild der Beziehung zwischen den beiden jüngeren Scholem-Brüdern, da Werner selbst wenige private Aufzeichnungen hinterließ, die nur in Auszügen veröffentlicht sind.⁴

⁴ Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1. 1914–1947. Hg. von Itta Shedletsky. München 1989, S. 3–15. Betty Scholem/Gershom Scholem: Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917–1946. Hg. von Itta Shedletsky. München 1989, S. 137–139 und S. 334–336.

Ein zeitweilig intensiver Briefwechsel zwischen den Brüdern, Korrespondenzen mit Familienmitgliedern und Freunden sowie Tagebuchaufzeichnungen des jungen Gerhard ergänzen dieses Bild: Sie zeigen ein Verhältnis, das nicht nur von den üblichen Komplexitäten einer Geschwisterbeziehung bestimmt war, sondern zugleich die Möglichkeitsräume jüdischen Lebens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts widerspiegelte. Dabei ging es neben der Entscheidung für unterschiedliche Ideologien, wie Gershom Scholem sie in Hinblick auf sich und seine drei Brüder als typische Entwicklung innerhalb des jüdischen Bürgertums beschrieben hatte,⁵ auch um die persönlichen Lebensentwürfe, die daran gebunden waren.

Werner Scholems Beitrag für „Die blauweiße Brille“ war durchaus ungewöhnlich. Zwei Jahre zuvor, 1912, hatte er noch Interesse für die zionistische Bewegung gezeigt und auch seinen jüngeren Bruder mit der Gruppe „Jung Juda“ in Kontakt gebracht, einem Kreis radikaler zionistischer Schüler, von denen einige aus assimilierten deutsch-jüdischen Familien stammten, während andere einen traditionellen osteuropäischen Hintergrund hatten.⁶ Eine Zeitlang waren die Brüder gemeinsam zu den regelmäßigen Treffen gegangen, bis Werner erklärte, er habe einen „weiteren umfassenderen Wirkungskreis“, nämlich die sozialistische Arbeiterjugend, gefunden.⁷ So war es recht erstaunlich, dass er noch im Jahr 1914 bereit war, für die Zeitschrift seines Bruders das Konzept einer jüdischen – und demnach nationalistischen – Jugendbewegung zu entwerfen. War er beeindruckt von dem Umstand, dass sich die geplante Zeitschrift und damit auch sein Bruder am revolutionären linken Rand des deutschen Zionismus verorteten? Möglicherweise. Vielleicht war die ideologische Ausrichtung des Jugendlichen auch einfach noch nicht in dem Maß ausgeprägt, wie es bald darauf der Fall sein sollte.

Mit dem Brief, den Werner Scholem am Vorabend des Ersten Weltkriegs an seinen Bruder geschrieben hatte, begann eine lange und ausführliche Korrespondenz, in der es kontinuierlich um die Handlungs- und Spielräume von Jugendbewegungen ging: Zwischen Berlin und Hannover, Halle, Jena, Bern und

⁵ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 47. Vgl. dazu Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000, S. 12.

⁶ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 48 f.

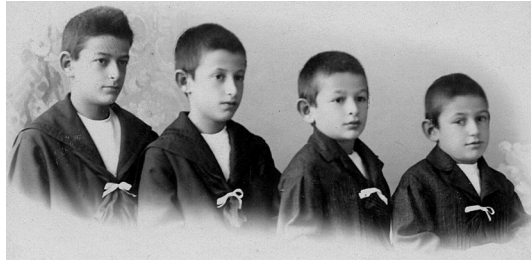
⁷ Ebd., S. 45 f.

München tauschten Gerhard und Werner Scholem Briefe aus, die freundschaftlich die möglichen Utopien diskutierten, die sich jüdischen Jugendlichen vor dem Ersten Weltkrieg boten.⁸

Während ihre beiden Brüder Erich und Reinhold, die im Druckereibetrieb des Vaters arbeiteten, dessen assimilatorische Haltung übernahmen oder sogar übertrafen, suchten Gerhard und Werner nach den revolutionären Alternativen der Zeit: Sozialismus, Zionismus und – allen voran – Pazifismus.⁹

Nicht zufällig hatte Werner in seinen im Juli 1914 formulierten „Regeln“ den Namen Karl Liebknechts erwähnt und erklärend für seinen Bruder hinzugefügt, wie wichtig ihm die Erwähnung desselben in der „Blauweißen Brille“ sei. Werner solidarisierte sich auf diese Weise mit einer kleinen Gruppe rund um Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg, die den Weltkrieg und die Kriegsbegeisterung innerhalb der SPD ablehnte. Er machte aus dieser Einstellung keinen Hehl, wie sich ein ehemaliger Schulkamerad in Gildemeisters Institut, einer Privatschule in Hannover, viele Jahre später erinnerte: „Nach der Kriegserklärung sahen wir uns zum letzten Mal“, schrieb Ernst Jünger im April 1975 an Gershom Scholem. „Wir meldeten uns bei Gildemeister ab, um uns in die Kasernen zu zerstreuen ... Ich kam an jenem Tage vom Friseur; er bemerkte das mit einem skeptischen Lächeln: ‚Vor dem Kampf salbt der germanische Jüngling das Haar.‘“¹⁰

In seinem Bruder, der sich öffentlich über die Zustimmung der deutschen Zionisten zum Krieg empörte, fand Werner einen der wenigen Verbündeten:¹¹ „Es ist heute schwer vorzustellen“, erinnerte sich Gershom Scholem an die Aufregung dieser Tage, „wie tief jedermann, auch wenn er diesen Ereignissen ganz negativ gegenüberstand, davon betroffen wurde.



2 Die Brüder Scholem: Reinhold, Erich, Werner und Gerhard (von links nach rechts)

⁸ Es sind vor allem die Briefe Werners erhalten, leider liegen nur einige Antworten Gerhards vor.

⁹ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 47.

¹⁰ Brief vom 20.4.1975. Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, GSA.

¹¹ Vgl. dazu: David Biale: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History. Cambridge, MA/London 1982, S. 16–22.

Um mich herum schlugen Wellen der Kriegsbegeisterung hoch, auch in unserem Haus. Nur mit meinem Bruder Werner [...] fand ich mich in gemeinsamer Opposition zu allem, was vorging.“¹² Er begann sich daraufhin in seinen Briefen an Werner zusehends mit dem Sozialismus und Marxismus auseinanderzusetzen, was dieser ohne großes Erstaunen zur Kenntnis nahm: „[...] ich habe schon lange so etwas erwartet“, antwortete Werner im September 1914 lakonisch. „Jeder denkende Jude wird Sozialist.“¹³ Werner selbst zeigte wenig Interesse an den Vorschlägen seines Bruders, es doch noch einmal mit dem Zionismus zu versuchen. Er riet ihm statt dessen: „Kümmere dich lieber nicht um die Arbeiterbewegung, sie sieht nur von weitem grandios aus, und folge nicht etwa meinen Spuren. Man erleidet dabei Schiffbruch und wird zuletzt meschugge, was immerhin kein beseligender Zustand ist.“¹⁴ Trotz ihres übereinstimmenden Pazifismus reflektieren die Briefe der beiden Brüder sowohl in ihrem Inhalt als auch in ihrer Rhetorik bereits damals große Gegensätze: Die komplexen Argumente Gerhards stießen immer häufiger auf den politischen Pragmatismus Werners. Dennoch besuchte Gerhard in dieser Zeit zusammen mit Werner geheime Treffen sozialdemokratischer Kriegsgegner, die in einem Restaurant des Berliner Arbeiterviertels Rixdorf (Neukölln) stattfanden.¹⁵ In seinem Tagebuch äußerte Gerhard daraufhin Anfang des Jahres 1915 leise Zweifel am Zionismus: „Entfremdung zwischen mir und den Jung-Judäern wird seit meinem Übergang zu den Rixdorfer Verschwörern immer fühlbarer.“¹⁶

Nicht nur der Widerstand gegen den Krieg vereinte die unterschiedlichen Brüder – auch die gemeinsame Opposition ihrem despotischen Vater gegenüber brachte sie einander immer wieder nahe. Werner war von jeher ein aufmüpfiger Sohn gewesen und hatte Konflikte mit dem Vater nicht gescheut. Als er sich nach Kriegsausbruch weigerte, sich freiwillig zum Kriegsdienst zu melden, kam es zu einer großen Auseinandersetzung mit Arthur Scholem.

¹² Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 59.

¹³ Brief vom 8.9.1914. Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 6.

¹⁴ Brief vom 8.9.1914. Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 10.

¹⁵ Tagebucheintrag vom 20.1.1915. Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 1. 1913–1917. Hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner. Frankfurt am Main 1995, S. 79.

¹⁶ Ebd., S. 88.

Im Jahr 1915 wurde er schließlich zur Armee eingezogen und nahm, nachdem er eineinhalb Jahre später verwundet nach Deutschland zurückgekehrt war, am 27. Januar 1917, dem Tag der offiziellen Kaisergeburtstagsfeier, nicht nur an einer Antikriegsdemonstration teil, sondern tat dies auch noch in Uniform. Er sollte daraufhin des Landesverrats angeklagt werden, und es kam, wie Gershom Scholem sich erinnerte, in Abwesenheit Werners zu einer „fürchterlichen Szene am Mittagstisch“, in deren Folge auch er selbst des Hauses verwiesen wurde. Der Vater erklärte, er habe nun endgültig genug, „Sozialdemokratie und Zionismus – alles dasselbe, kriegsgegenerische und deutschfeindliche Umtriebe, die er in seinem Haus nicht weiter dulden würde“.¹⁷

Der unwiderrufliche Bruch zwischen Arthur und Werner Scholem, nachdem der Vater entschieden hatte, seinen Sohn nicht nur zu enterben, sondern auch nie wieder zu treffen, ereignete sich aber erst nach dessen Hochzeit.¹⁸ Werner hatte sich bereits zu Weihnachten 1913 mit Emmy Wiechelt verlobt, einer jungen Frau, die aus einer nichtjüdischen Familie des Hannoveraner Arbeitermilieus stammte und ebenfalls in der SPD aktiv war. Gerhard wurde als einziges Mitglied der Scholem-Familie, freilich erst Monate später, über die Verlobung informiert, und auch das nur, weil Werner in die Wohnung seiner zukünftigen Schwiegermutter zog.¹⁹ Anlässlich der Hochzeit, die vier Jahre später, am Silvesterabend des Jahres 1917 stattfand, war Gerhard der erste aus dem Kreis der Familie, der brieflich gratulierte.²⁰ Er lernte seine Schwägerin bald darauf kennen und schätzte sie sowohl persönlich als auch intellektuell sehr.²¹ Im Oktober 1918, Werner befand sich noch in der Armee, ließ Emmy ihm – wieder als einzigem Familienmitglied – eine überraschende Nachricht zukommen: „Du musst entschuldigen, dass ich noch nicht eher auf deine Karte zurückgekommen bin, aber du hattest es schlecht getroffen, denn ich war krank, d.h.



3 Werner Scholem, 1915

¹⁷ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 92 f.

¹⁸ Ebd., S. 34. Testament Arthur Scholem. Nachlass Emmy und Werner Scholem, Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hannover. Ich danke Renne Goddard herzlich für die Genehmigung, den Nachlass ihrer Eltern einzusehen. Michael Buckmiller sei für seine freundliche Hilfe bei der Arbeit mit demselben gedankt.

¹⁹ Brief vom 22.9.1914. Scholem: Briefe. Bd. 1, S. 15.

²⁰ Brief vom 5.2.1918, Nachlass Emmy und Werner Scholem.

²¹ Brief vom 10.4.1919. Gershom Scholem: Briefe an Werner Kraft. Frankfurt am Main 1986, S. 106 f.



4 Werner Scholem,
Berlin 1925

nicht eigentlich krank, ich habe *nur* ein kleines Mädchen gekriegt, ein zierliches schwarzes Ding, ein ganzer ‚Scholem‘ [...] Eigentlich sollte es niemand erfahren, aber es ging mit mir durch und bei Dir ist es ja gut aufgehoben.“²²

Zu dieser Zeit, gegen Ende des Ersten Weltkrieges, begann das Verbindende zwischen den beiden Brüdern abzunehmen und die Entfremdung zu wachsen. Bereits im März desselben Jahres hatte Gerhard in seinem Tagebuch notiert: „Es ist doch eigentlich traurig, aber ich muß es einsehen: zwischen uns klafft eine riesige ewige Kluft, die nicht zu überwinden ist. Er lebt auf einer Sphäre, die ich verwerfe, verwerfe, verwerfe. Wäre er nicht mein Bruder, ich würde niemals mit ihm in Verbindung treten. [...] Werner genügt es, als Demagoge berühmt zu sein. Er ist im schlimmsten

Sinne politisch. Es ist traurig. Man lebt mit einem Fremden.“²³

Im darauf folgenden Dezember formulierte er seine Enttäuschung noch drastischer: „Zwischen uns stehen Berge von Unbekanntheit, freilich: *was* soll bei ihm noch überstiegen werden? Ihn beherrschen im letzten Innern furchtbare dämonische Gesetze. Aber wir werden sterben, ohne miteinander gesprochen zu haben.“²⁴

Dieser Entwicklung lagen nicht nur die verschiedenen Ideologien zu Grunde, die sich inzwischen auf beiden Seiten verfestigt hatten. Den Utopien folgten Lebensentwürfe, die sich zusehends voneinander unterschieden, und ein jeweils anderer Alltag, der brieflich nicht vermittelt- oder erklärbar war. Gerhard, der für untauglich erklärt worden war, hatte die letzten Kriegsjahre in der Schweiz verbracht, wo er dank der finanziellen Unterstützung seiner Eltern studierte. Anschließend zog er

²² Brief vom 14.10.1918, Nachlass Emmy und Werner Scholem.

²³ Tagebucheintrag vom 4.3.1918. Gershom Scholem: Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923. Halbbd. 2. 1917–1923. Hg. von Karl-fried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebrink und Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger. Frankfurt am Main 2000, S. 147.

²⁴ Tagebucheintrag vom 29.12.1918. Scholem: Tagebücher. Halbbd. 2, S. 427.

nach München, widmete sich dem Studium der jüdischen Mystik und schrieb seine Dissertation über das Buch Bahir. Er bewohnte dort ein großes Zimmer in unmittelbarer Nähe zur Universität und gegenüber der Akademie der Künste, in dem ausreichend Platz für seine stetig wachsende Bibliothek war und das von einem Dienstmädchen sauber gehalten wurde.²⁵ Währenddessen lebte Werner mit seiner Familie in sehr einfachen Verhältnissen im Arbeiterviertel Hannover-Linden und arbeitete in der Redaktion des Braunschweiger „Volksfreundes“. „Das Studium habe ich also, wohl oder übel, an den Nagel hängen müssen“, schrieb er im Februar 1919 an seinen Bruder, „da ich kein Geld zum studieren habe und mich bei den jetzigen Verhältnissen keinesfalls, auch nicht mit Hilfe meiner Frau in einer Universitätsstadt über Wasser halten könnte. [...] Auf mir ruht die ganze Last der Agitation in Hannover, denn ich bin der einzige Referent, sodass ich also vormittags als mein eigener Berichterstatter, nachmittags als Redakteur und abends als Redner tätig sein muss.“²⁶

Aus den folgenden Jahren sind keine Briefe von den Brüdern mehr erhalten, vermutlich brach ihre Korrespondenz ab. Gerhard besuchte Werner noch einige Male in Halle und Berlin, bevor er nach Palästina auswanderte. Werner hingegen machte Karriere in der USPD und später in der neu gegründeten KPD, arbeitete in den Redaktionen des Halleschen „Volksblatts“ und der „Roten Fahne“ und wurde als jüngster Abgeordneter in den Preußischen Landtag und später in den Reichstag gewählt. Mitte der Zwanziger Jahre war er zu einem bekannten Politiker und zum zentralen Protagonisten der ultralinken, antistalinistischen Opposition aufgestiegen. Im Jahr 1926 nahm die Karriere des gerade 30jährigen ein abruptes Ende, als die linke Führung der KPD abgesetzt und er aus der Partei ausgeschlossen wurde.²⁷ In einem langen Brief, dem ersten erhaltenen Schreiben nach Abbruch der Korrespondenz im Jahr 1919, erläuterte Werner seinem Bruder diese Ereignisse.²⁸ Er fügte dem Brief nur wenige persönliche Worte bei und schrieb

²⁵ Brief vom 5.11.1919. Scholem/Scholem: Mutter und Sohn, S. 86.

²⁶ Brief vom 7.2.1919. Jüdische National- und Universitätsbibliothek, GSA.

²⁷ Michael Buckmiller/Pascal Nafe: Die Naherwartung des Kommunismus – Werner Scholem. In: Judentum und politische Existenz. Siebzehn Porträts deutsch-jüdischer Intellektueller. Hg. von Michael Buckmiller, Dietrich Heimann u. Joachim Perels. Hannover 2000, S. 66–73.

²⁸ Brief, Berlin 1916. Scholem/Scholem: Mutter und Sohn, S. 137–139.

nichts von seiner Absicht, sich nun aus der Politik zurückzuziehen und dem Abschluss seines Jurastudiums zu widmen.

Der nächste erhaltene Brief Werner Scholems an seinen Bruder, datiert vom 5. Oktober 1933, entstand während seiner Untersuchungshaft in Berlin Moabit. Noch in der Nacht des Reichtagsbrandes war er verhaftet und, obwohl kurz darauf freigelassen, Ende April zusammen mit seiner Frau neuerlich festgenommen und des Hochverrats beschuldigt worden. Im Gefängnis erfuhr Werner durch die Mutter, dass sein Bruder an der Hebräischen Universität eine Professur für jüdische Mystik erhalten hatte: „Du hast etwas erreicht, weil Du darauf verzichtet hast, etwas in Deutschland werden zu wollen“, schrieb er ihm daraufhin. „Wenn Du hier Professor geworden wärst, so könntest Du jetzt auch auf Wanderschaft ziehen wie so mancher meiner Bekannten und juristischen Lehrer. Über mein Schicksal wirst Du ja von Mutter gehört haben. Ich bin in doppelter Weise getroffen, als Jude und als ehemaliger Politiker.“ Sein Rückzug aus der Politik habe nichts daran geändert, dass er als ehemaliger kommunistischer Politiker zu den ersten Inhaftierten gehörte und zusammen mit Emmy nun schon fast ein halbes Jahr im Gefängnis saß. Er habe diese Entwicklung bereits vorausgesagt, als Gershom ein Jahr zuvor zum letzten Mal nach Deutschland gekommen war, und man habe ihn als Pessimisten bezeichnet. Und so schloss Werner den Brief an seinen Bruder: „Mit vielen Grüßen verbleibe ich, Dein Bruder Hiob.“²⁹

Emmy Scholem wurde mit Hilfe von Beziehungen aus der Haft entlassen und konnte gemeinsam mit ihrer Tochter Edith über Prag nach London fliehen. Ihre jüngere Tochter, Renate, wurde währenddessen bei den Großeltern in Hannover versteckt und erst später nach England gebracht. Nach zwei Jahren Untersuchungshaft wurde auch Werner Scholem 1935 freigesprochen – und unmittelbar darauf im KZ Torgau inhaftiert. Ein Jahr später, im März 1936, erhielt er offiziell die Genehmigung, mit seiner Familie in Palästina einzureisen, und berichtete seiner Frau in London darüber.³⁰ Doch kurz darauf erfuhr Gershom Scholem, auf dessen Bemühungen diese Entwicklung zurückging, bereits vom endgültigen Scheitern des Plans: Im letzten Moment hatte sich herausgestellt, dass Werner keine

²⁹ Brief vom 5.10.1933. Scholem/Scholem: Mutter und Sohn, S. 334–336.

³⁰ Brief vom 24.3.1936. Nachlass Emmy und Werner Scholem.

Ausreisegenehmigung erhalten würde. Gershom Scholem, der Walter Benjamin regelmäßig und unter dem Siegel der Verschwiegenheit über seine Versuche, Werner nach Palästina zu bringen, berichtet hatte, schrieb daraufhin an seinen Freund: „Göbbels braucht ein paar Juden dort, an denen er zeigen kann, daß er den Bolschewismus zertreten hat, und dazu ist anscheinend u.a. mein Bruder ausersehen. [...] Die Schweine hatten meinem Bruder schon mitgeteilt, daß er frei käme [...].“³¹ Werner Scholem wurde kurz darauf nach Dachau und später nach Buchenwald deportiert, wo er am 17. Juli 1940 ermordet wurde.

Sein Leben lang blieb Gershom Scholem in engem Kontakt mit seiner Schwägerin und seinen Nichten. Während Edith und Renate in London blieben, kehrte Emmy Scholem nach dem Krieg allein nach Deutschland zurück, wo sie schließlich im jüdischen Altersheim in Hannover lebte und arbeitete: „Im heutigen Deutschland“, schrieb sie 1967 an Gershom Scholem und seine Frau Fania, „kann man nur in einer jüdischen Community leben.“³² Zwei Jahre vor ihrem Tod, 1968, im Alter von 72 Jahren, trat die ehemalige Kommunistin, die nach ihrer Flucht nach London im Spanischen Bürgerkrieg gekämpft hatte, zum Judentum über und nahm den Namen Mirjam an.³³ In einem ihrer letzten Briefe an Gershom Scholem schrieb sie: „Wie gläubig und mutig zogen wir aus um unsere Ideale zu verwirklichen, Du das Deine, wir das unsere. Es wäre so viel leichter, die Opfer zu verschmerzen, wenn wir Erfolg gehabt hätten. O, es sind grosse Erfolge zu verzeichnen, aber dennoch nicht die, die wir gewünscht und erwartet haben. Die Erfolge waren uns schon, als Werner noch lebte, als wir den Beginn dieser Erfolge sehen konnten, fremd und unerwünscht. Eine neue Jugend scheint sich zu entwickeln. Vielleicht wird sie eines Tages den Weg beschreiten, den wir gegangen sind und vielleicht werden dann unsere Enkel und Urenkel dort weiterkämpfen, wo wir geschlagen wurden.“³⁴

³¹ Brief vom 19.4.1936. Walter Benjamin/Gershom Scholem: Briefwechsel 1933–1940. Hg. von Gershom Scholem. Frankfurt am Main 1980, S. 216f.

³² Brief vom 7.2.1967. Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, GSA.

³³ Brief vom 12.4.1968. Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, GSA.

³⁴ Brief vom 3.12.1968. Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, GSA.

Die Ideale der Jugendlichen von damals, Emmys, Werners und Gerhards Glauben an ihre Utopien lagen nun in der Vergangenheit. Die gemeinsame Opposition der Brüder gegen den Nationalismus des Krieges und das assimilatorische Deutschtum des Vaters hatte sie eine Zeitlang eng aneinander gebunden,³⁵ die Realität des Alltags, als sich ihre Utopien auf unterschiedliche Weise zu verwirklichen begannen oder enttäuscht wurden, wieder voneinander entfernt. So war es wohl kein Zufall, dass Gershom Scholem seine „Jugenderinnerungen“ unter den vielen Freunden und Bekannten, die er im Laufe seines Lebens getroffen und verloren hatte, dem Andenken seines Bruders Werner widmete.

BILDNACHWEIS
Abb. 2 u. 3: Jüdische
National- und Universitäts-
bibliothek Jerusalem,
Gershom Scholem Archiv.
– Abb. 4: Renee Goddard,
London.

³⁵ Vgl. dazu Buckmiller/Nafe: Die Naherwartung des Kommunismus, S. 65; Michael Löwy: Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Berlin 1994.

Noam Zadoff

Reise in die Vergangenheit, Entwurf einer neuen Zukunft

Gershom Scholems Reise nach Deutschland im Jahre 1946

[...] Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. [...]

Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradies her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst.

Walter Benjamin¹

Eine Reise ist mehr als nur eben eine Bewegung von einem geographischen Ort zu einem anderen. Sie ist auch eine Bewegung oder eine Veränderung, die im Kopf des Reisenden stattfindet und die ihn (oder sie) am Ende der Reise an einen inneren Standort bringt, der sich vom Ausgangspunkt unterscheidet. Im allgemeinen hat der Reisende dann einen Schritt nach vorn gemacht und versteht seine Situation in der ihn umgebenden Welt besser als vorher. Im Zentrum dieses Artikels steht eine solche Bewegung, unternommen von einem sehr bekannten Mann: Es geht um Gershom Scholem und seine Reise im Rahmen des Auftrags zur Jewish Cultural Reconstruction.

Am Ende des Zweiten Weltkriegs und nach der Befreiung Europas durch die Alliierten fand man in den besetzten Gebieten Überreste privater und öffentlicher jüdischer Bibliotheken. Es handelte sich dabei um Bücher, die von den Nazis geraubt worden waren und die in der Zukunft von einer „untergegangenen Rasse“ hatten zeugen sollen. In der amerikanischen Besat-

¹ Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Gesamelte Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. I/2. Frankfurt am Main 1991, S. 697 f.



The initial step in the Depot operations.
Books and other archival material as they arrive in the Depot.



Unidentifiable books.
300,000 of them awaiting final sorting and unknown ultimate destination.
Hebrew books. 50 per cent
German language, Hebrew religions and historical subjects. 8.5 " "
German language, classical literature. 47.0 " "
Russian language, Jewish cultural subjects. 2.0 " "
Various other languages, Jewish cultural subjects. 5.0 " "
Various other languages, general subjects. 8.4 " "

1 und 2 Das Depot in Offenbach, anfangs in ungeordnetem Zustand, später mit gestapelten Büchern

zungszone aufgefundene Bücher wurden zumeist an einer Stelle gesammelt: einer großen Lagerhalle in Offenbach am Main.

Man bewahrte sie vorübergehend auf, um sie ihren rechtmäßigen Eigentümern zurückzugeben. Das war möglich, wenn die Eigentümer – jüdische Institutionen oder Privatbesitzer – sich ausfindig machen ließen. Aber was sollte man mit dem größeren Teil der Bücher machen, deren Eigentümer nicht identifizierbar oder die ermordet worden waren? Wer war in diesem Fall als gesetzlicher Erbe eines solchen Guts anzusehen? Oder um die Frage in den damals geläufigen Begriffen zu formulieren: Wer war der eigentliche Vertreter des Jüdischen Volkes, dem dessen geistige Hinterlassenschaften rechtmäßig gehörten? Schwieriger noch: Nach internationalem Recht gehörten die geraubten Bücher den Herkunftsländern. Fand man keine andere Lösung, so musste man die Bücher an Länder zurückgeben, in denen es kein jüdisches Leben mehr gab. Die komplizierte Situation ließ es als drin-

gend erscheinen, dass man die Bücher aus Europa wegschaffte. Unter diesen Umständen wurde die Commission for the Jewish Cultural Reconstruction unmittelbar nach dem Krieg in den USA gegründet. Ihr Ziel war es, geraubtes jüdisches Eigentum in der amerikanischen Besatzungszone ausfindig zu machen und zurückzugeben. In den Zusammenhang dieser amerikanischen Bemühungen um Sicherung des geraubten Eigentums gehörte auch, dass die Library of Congress eine Mission nach Europa schickte.²

Parallel zu den jüdisch-amerikanischen Anstrengungen zur Rettung der jüdischen Bücher bereitete die Führung des

² Vgl. Leslie I. Poste: Books Go Home from the Wars. In: Library Journal 73 (1st December 1948), S. 1699–1704; Robert G. Waite: Returning Jewish Cultural Property. The Handling of Books Looted by the Nazis in the American Zone of Occupation, 1945 to 1952. In: Libraries & Culture, Jg. 37, Nr. 3 (2002), S. 213–228; Michael J. Kurtz: America and the Return of Nazi Contraband. The Recovery of Europe's Cultural Treasures. Cambridge 2006, S. 151–173.

Yischuw, der jüdischen Bevölkerung in Eretz Israel, eine ähnliche Aktion vor. Die Hebräische Universität berief ein Komitee ein, das dem amerikanischen entsprach: Es sollte klären, welche Maßnahmen zu einer Rückgabe des jüdischen Eigentums führen könnten. Dabei sollte es in Abstimmung mit den ausländischen Institutionen handeln, jedoch betonen, dass der Yischuw in Palästina der gesetzliche Erbe der jüdischen Bücher sei, wie das in einem Memorandum vom Februar 1946 von dem dafür eigens eingerichteten Komitee festgestellt worden war:³

„Angesichts der systematischen Vernichtung des Jüdischen Volkes durch den deutschen Staat wäre es ein nur allzu gerechter und von elementarem humanen Anstand diktiert Akt, dass die Hinterlassenschaften von Juden, die ermordet wurden und keine Erben hinterließen, nicht dem deutschen Staat übereignet, sondern dem Jüdischen Volk als dem Urheber dieses geistigen Eigentums übergeben werden. Das Jüdische Volk, das in dem alten Land seiner Väter wiederersteht, hat die besondere geistige und lebendige Beziehung zu den Schätzen seiner Kultur, die es befähigt, sie in sein nationales und geistiges Zentrum in Eretz Israel aufzunehmen und zu bewahren.“ Des weiteren stellt das Memorandum fest: „Daher gibt es keinen Ort und keine Einrichtung in der jüdischen Welt, die unter kulturellen, moralischen und menschlichen Aspekten so sehr berechtigt wäre, die Verantwortung für die kulturellen Hinterlassenschaften der zerstörten jüdischen Diaspora zu übernehmen, wie die National- und Universitätsbibliothek auf dem Mount Scopus in Jerusalem.“⁴

Zur Wahrnehmung dieser Interessen wählte man zwei Vertreter und schickte sie in das besetzte Europa: den Bibliothekar und Bibliographen Abraham Yaari und den Erforscher der jüdischen Mystik Gershom Scholem. Die Mission hatte eine doppelte Aufgabe: Sie sollte, zum einen, Informationen über Bestände jüdischer Bücher in Europa sammeln und sie in einer vollständigen Liste erfassen, und sie sollte, zum anderen, Infor-

³ Mehr über dieses Komitee bei Dov Schidorsky: *The Salvaging of Jewish Books in Europe after the Holocaust. The Efforts of the Hebrew University and the Jewish National and University Library – Success and Failure*. In: *Jüdischer Buchbesitz als Raubgut. Zweites Hannoversches Symposium*. Hg. von Regine Dehnel. Frankfurt am Main 2006, S. 198.

⁴ Memorandum des Legal Committee of the Jewish Cultural Reconstruction Commission (hebr.). *Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Jewish Cultural Reconstruction Files (JCR)*, 4° 793, Folder 212/I. Vgl. auch Schidorsky: *The Salvaging of Jewish Book*, S. 197–212.

mationen über das Schicksal jüdischer Eigentümer zusammentragen und Kontakte zu Personen und Institutionen knüpfen, die brauchbare Informationen über andere jüdische Büchersammlungen geben könnten. „Das Ziel der Mission“, schrieb der Rektor der Universität an die Beauftragten, „ist informativer Art und hat keinen rechtlichen Charakter.“ Deshalb sollten sie auch nicht über den Transfer von Büchern nach Palästina verhandeln, vor allem nicht mit nicht-jüdischen Einrichtungen. Was die Logistik anging, so sollten Scholem und Yaari die Infrastruktur der Jewish Agency und des Joint⁵ nutzen und sich auf der Reise als Vertreter des Joint ausgeben.⁶

Ausgestattet mit diesem Brief und mit einigen Informationen, die sie sich vorab in Palästina beschafft hatten, brachen die beiden Kollegen zu ihrer Reise auf. Sie trafen nach einem Zwischenaufenthalt in London am 14. April 1946 in Paris ein und hofften, dort eine Einreiseerlaubnis nach Deutschland zu bekommen. In den ersten Wochen ihres Aufenthalts suchten Scholem und Yaari den Kontakt zu Personen und Institutionen, die, so dachten sie, ihnen die Erlaubnis beschaffen würden – jedoch ohne Erfolg. Die Situation wurde schwierig. Auf der einen Seite arbeitete die Bürokratie der amerikanischen und englischen Behörden sehr langsam und eröffnete damit wenig Hoffnung auf die baldige Aushändigung einer Einreiseerlaubnis, auf der anderen Seite war die Zukunft des großen Depots in Offenbach – einem der Reiseziele – unsicher. Aus Sorge, die Bücher könnten an ihre Herkunftsländer zurückgegeben werden, bemühten sich die amerikanischen Behörden darum, sie rasch in die Vereinigten Staaten zu schaffen, wo sie dann vorübergehend gesichert wären. Scholem und Yaari beschrieben diese Situation in einem Brief vom 24. April 1946 an die Hebräische Universität:

„Inzwischen haben wir versucht, uns über die Lage in Deutschland zu informieren. Nach den – nicht immer zuverlässigen – Berichten stiehlt jeder, soviel er kann. Mr. Bentwich in London ist der Empfänger eines Berichts, nach dem Prof. Koppel Pinson alles unternimmt, die Bücher in die U. S. A. zu ih-

⁵ Das American Jewish Joint Distribution Committee ist eine jüdische Hilfsorganisation, begründet im Jahre 1914. Nach dem Holocaust kümmerte sich der Joint um die Menschen in den DP-Lagern.

⁶ M. Fekte an G. Scholem und A. Yaari, 20.3.1946 (engl.). Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, JCR, Folder 212/I; M. Fekte an G. Scholem und A. Yaari, 21.3.1946 (hebr.). Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Gershom Scholem Archiv (GSA), 4° 1599, File 23.

rem vorübergehenden Schutz bringen zu lassen. Das macht uns einigermaßen besorgt. Könnten Sie etwas dagegen unternehmen? Die Leute vom Joint erzählen uns, dass alles sich noch im Stadium der Vorbereitung befindet und dass bisher nichts Endgültiges geschehen ist.“⁷

Der Joint, von dem man Hilfe für die beiden mit der Mission Beauftragten erhofft hatte, erwies sich als enttäuschend, wie Scholem am selben Tag in einem privaten Brief an den Verwaltungschef der Hebräischen Universität, Werner Senator, schrieb:

„Die Haltung des Joint uns gegenüber ist zweideutig. Einerseits wollen sie uns helfen und haben das in einigen kleinen Angelegenheiten getan, andererseits sind sie sehr bürokratisch, und wir haben das deutliche Gefühl, dass wir sie stören. [...] Wir haben, auch wenn ich das Ihnen gegenüber nicht hundertprozentig belegen könnte, den Eindruck, dass der Joint – aufgrund seiner politischen Interessen in Amerika – sehr für einen Transport der Bücher nach Amerika wäre, so dass er dann sagen könnte: Das haben wir für die amerikanische Judenschaft getan.“⁸

Das Warten in Paris war langwierig und ermüdend. Scholem nutzte die Zeit, indem er Vorlesungen über die gegenwärtige Situation in Europa und Palästina hielt. Nach drei Wochen des Wartens teilte ihnen das militärische Hauptquartier in Berlin mit, dass ihr Einreiseantrag abgelehnt sei. Yaari beschloss, nach Palästina zurückzukehren, während Scholem sich darauf versteifte, in Paris zu bleiben und ein Einreisevisum nach Prag zu bekommen. In diesen Tagen in Paris erhielt Scholem die traurige Nachricht vom Tod seiner Mutter in Australien. Diese Nachricht machte die Situation für ihn noch schwieriger und versetzte ihn, so scheint es, in eine Depression. „Gestern Nacht bekam ich die Nachricht von Mutters Tod“, schrieb er am 17. Mai in sein Tagebuch. „Ich habe seit einigen Wochen mit diesem Ereignis gerechnet, und dennoch fühle ich mich jetzt bis in den Grund meines Herzens versteinert. Ich weiß nicht, welch schreckliches Gefühl der Fossilisation, des Im-Stich-gelassen-Seins mich überwältigt und mich außerstande setzt, die Welt um mich herum richtig zu beurteilen.“⁹

⁷ Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, JCR, 212/I (engl.).

⁸ Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, JCR, 212/I (hebr.).

⁹ Gershom Scholem: Tagebuch der Europareise (hebr.). Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, GSA, File 265/24, S. 15.

Eine Woche später reiste Scholem nach Zürich und versuchte dort ein Schweizer Visum für die Tschechoslowakei zu bekommen. Tatsächlich wurde ihm dank der Hilfe eines Bekannten das Visum unverzüglich und ohne die geringsten Schwierigkeiten ausgehändigt. Die Reise nach Zürich brachte überdies eine erfreuliche Wende in die Reisewochen, denn sie führte ihn zurück in die Welt seiner Jugend, auch wenn dort nicht alles vollkommen war. „Zürich ist großartig“, trug er am 25. Mai in sein Tagebuch ein, „und das auch ohne Schokolade. Da die Verkaufsbeschränkungen dafür vor etwa zwei Wochen aufgehoben wurden, stürzten sich die Leute wie Wilde auf die Läden und kauften alles – nichts ist übriggeblieben.“¹⁰ Die Tage in Zürich waren vergleichsweise ruhig und angenehm. Er traf Freunde wie Dora Benjamin (Walters Schwester) und die Schriftstellerin Margarete Susman.

Scholem kam am 5. Juni in Prag an, und dort, beinahe zwei Monate nach seinem Abschied von Jerusalem, konnte er sich zum ersten Mal dem Zweck seiner Reise widmen, Bestände von geraubten Büchern ausfindig zu machen. Man führte ihn zu Sammlungen im sogenannten „Jüdischen Museum“ in Prag, vormals einer Einrichtung der Nazis, wie auch in Pressburg. Aber diese beiden Sammlungen waren nicht das, was Scholem suchte. Viele der wertvollen Bücher waren bereits gekauft oder gestohlen worden. Immerhin gelang es ihm, die jüdischen Gemeinden an beiden Orten dafür zu gewinnen, dass sie einige der Bücher an die Hebräische Universität abgaben. Ein Abstecher nach Wien genügte, um ihm den Eindruck zu vermitteln, dass dort nicht viel zu finden war, weil man – nach Auskunft der lokalen Behörden – die große Gemeindebibliothek nach Bayern gebracht hatte.

Am 23. Juni, nach drei Wochen, flog Scholem zurück nach Paris, und dort wartete die ersehnte Erlaubnis zur Einreise nach Deutschland auf ihn. Eine Woche später kam er in Frankfurt an, nach einer unerfreulichen Nacht im Zug von Paris. „Ich konnte nicht schlafen“, notierte er in seinem Tagebuch, „weil der Mann, mit dem ich das Abteil teilte, schnarchte.“¹¹ In den folgenden Tagen traf Scholem den Direktor der Erziehungsabteilung des Joint in Frankfurt, Kopel Pinson, und begann mit der Arbeit in dem großen Depot in Offenbach, indem

¹⁰ Ebd., S. 18.

¹¹ Ebd., S. 31.

er jüdische Bücher und Manuskripte im Hinblick auf Wert und Nützlichkeit aussuchte.

Der erste Besuch im Depot war eine Enttäuschung. „Erster Besuch in Offenbach“, schrieb er in sein Tagebuch. „Große Mengen gestapelter Bücher. Anordnungen, die alles erlauben. Aber wir kommen viel zu spät. Wir hätten einige Monate früher vielleicht einiges tun können, wenn wir hier die richtigen Leute hergebracht hätten.“¹² Viele Bücher waren bereits verschickt worden; viele andere warteten auf den Versand. Nach Scholems Schätzung wartete etwa eine halbe Million Bücher darauf, gesichtet zu werden. Das Hauptproblem war, dass der für das Offenbacher Depot Verantwortliche, Captain Isaac Bencowitz, im Begriff war, seinen Posten zu verlassen, und dass man mit einem deutschen Nachfolger rechnete, der vermutlich bestrebt sein würde, die Bücher auf deutschem Boden festzuhalten. Nur wenige Gespräche mit Pinson und Bencowitz räumten jeden Zweifel aus: Es gab keine Chance, einige dieser Bücher nach Palästina zu bringen. In einem Brief, den Scholem kurz vor seiner Rückkehr an Stephan Wise schrieb, teilte er seine Eindrücke mit: „Ich habe niemand gefunden, der einen direkten Transport der Bibliotheken nach Palästina für erreichbar hielte, und Entscheidungen in dieser Richtung sind außerhalb unserer Reichweite. Ich halte es jedoch für sehr wichtig, dass es uns gelingt, diese Sammlungen [...] sobald wie möglich aus Deutschland herauszubekommen. Je länger sie dort bleiben, desto größer ist die Gefahr, Teile davon zu verlieren.“¹³

Eine andere traurige Entdeckung war für Scholem, dass die gesamte wertvolle Hebraica-Sammlung der Fankfurter Stadtbibliothek bei einem Luftangriff vernichtet worden war.¹⁴ Das Gespräch mit dem Direktor der Bibliothek, Hanns Eppelsheimer, weckte immerhin Hoffnungen. Dabei schlug Scholem Ep-



Professor Gershom Scholem, Hebrew University, Palestine, helps identifying the origin of rare Hebrew Manuscripts.

3 Gershom Scholem bei der Arbeit im Offenbacher Depot

¹² Ebd., S. 34.

¹³ G. Scholem an S. Wise, 23.8.1946, (engl.). Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, JCR Files, 212/I.

¹⁴ Dazu auch Rachel Heuberger: Bibliothek des Judentums. Die Hebraica- und Judaica-Sammlung der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Entstehung, Geschichte und heutige Aufgaben. Frankfurt am Main 1996, S. 115 f. sowie S. 119.

pelsheimer vor, die jüdischen Manuskripte, deren rechtmäßige Eigentümer die Deutschen waren, der Hebräischen Universität zu übereignen. Eine solche Aktion sollte als Geste guten Willens gegenüber den Juden und als erster Schritt zu einer Versöhnung zwischen den beiden Völkern verstanden werden.

Der Gedanke wurde von Scholem während eines Aufenthalts in München vom 24. bis zum 30. Juli erneut vorgetragen. Scholem besuchte bayerische DP-Lager und hielt dort Vorträge. Er traf auch einen alten Freund, den Direktor der Münchner Stadtbibliothek, Hans Ludwig Held. Ihm trug er den Gedanken der Kompensation vor: Die Bayerische Regierung sollte der Hebräischen Universität die hebräischen Manuskripte übergeben. Das galt vor allem für den berühmten Codex 95, das einzige vollständige Manuskript des Talmuds, das Moritz Steinschneider als das wertvollste Stück der Sammlung bezeichnet hatte.¹⁵ Das sollte, wie Scholem in einem Brief an die Hebräische Universität ausführte, „ein symbolischer Akt gegenüber dem jüdischen Volk sein, ein erster Schritt zur Überbrückung des furchtbaren Abgrunds, der zwischen den beiden Völkern aufgerissen worden ist“.¹⁶ Zu der möglichen Sorge der deutschen Behörden, eine solche Geste könnte von jüdischer Seite zurückgewiesen werden, bemerkte Scholem, „dass die Hebräische Universität die Erinnerung an zwei Deutschlands heraufbeschwören könne und im übrigen eine Haltung einnehmen werde, die den allgemeinen humanistischen und liberalen Prinzipien entspreche, für die sie immer eingestanden sei“.¹⁷ Scholem war mit diesem Vorschlag seiner Zeit erstaunlich weit voraus, und vielleicht ist das der Grund dafür, dass er nie verwirklicht wurde. Der Codex 95 befindet sich bis heute in der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

Scholems Gefühle von Verzweiflung und Hilflosigkeit wurden immer stärker. So schrieb er am 28. Juli, zwei Tage vor der Abreise aus Berlin, in sein Tagebuch: „Am Abend ein heftiges Gewitter. Ich fühle mich so schlecht und so ungeeignet für diese Arbeit hier. Meine Schlaflosigkeit ist, natürlich, eine Folge dauernder Aufregung und immer wieder sich einstellender Ge-

¹⁵ Moritz Steinschneider: *Die Hebraeischen Handschriften der K. Hof und Staatsbibliothek in München*. München 1895, S. 60.

¹⁶ G. Scholem an J. L. Magnes und die Hebräische Universität, 29.7.1946, (engl.). Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, JCR Files, 212/I. Abdruck in: Gershom Scholem: *Briefe*. Bd.1. 1914–1947. Hg. von Itta Shedletzky. München 1994, S. 320–322.

¹⁷ Ebd.

danken. Jede Kleinigkeit kostet hier eine Menge Zeit, und ich kann nichts tun wegen des Mangels an unbegrenzter Zeit.“¹⁸

In Berlin, der Stadt seiner Kindheit, hatte Scholem einen Unfall. Bei einer Fahrt mit dem Auto auf der Straße Unter den Linden rammte ihn ein Motorrad an der Ecke Friedrichstraße und fügte ihm am rechten Arm eine tiefe Wunde zu. Der einzige Anzug, den er mitgebracht hatte, eine Uniform der U.S.-Armee, war zerrissen. Der Schmerz, den die Verletzung verursachte, und der Ruin seiner Kleidung waren nicht dazu angetan, das Gefühl des Unglücks und des Ungeeignetseins für seine Aufgabe zu mindern. Dazu kam der traurig machende Eindruck des zerstörten Berlin. Er beschloss auf eine geplante Amerikareise zu verzichten und nach Jerusalem zurückzukehren. „Durch die hektische Aktivität, die zu keinem Ergebnis führt, ist eine grausame Trägheit in mir, die schlimmer ist als alles andere“, schrieb er vor seiner Abreise aus Berlin in sein Tagebuch. „Der ‚Heilige Geist‘ ist nicht in mir. Etwas in mir ist zerbrochen, etwas von der Kreativität und Lebenskraft, die ich in mir hatte, und ich bin sehr niedergedrückt. Dieser Auftrag hat mich verbraucht und hat mir nicht die erhoffte innere Erlösung gebracht.“¹⁹

Am 11. August kehrte Scholem nach Frankfurt zurück, um dort vor seiner Abreise nach Paris die nötigen Dinge zu regeln. Die Wunde blutete immer noch und verursachte Schmerzen. Die letzten Verhandlungen im Offenbacher Depot weckten nicht gerade heimatliche Gefühle in ihm. „Traurige Tage in Frankfurt“, schrieb er in sein Tagebuch, „ein schreckliches Gefühl des Alleinseins.“²⁰

Am 19. August, mehr als vier Monate nach seiner Ankunft, kam er zurück nach Paris und erreichte Jerusalem eine Woche später, am 26. August.

Einige Monate nach Scholems Rückflug über Kairo nach Tel Aviv war eine Ladung auf dem Weg nach Palästina. Tief im Bauch eines Schiffes, das aus England kam, versteckt unter den Kisten mit der Privatbibliothek Chaim Weizmans, des zukünftigen Präsidenten des Staates Israel, befanden sich fünf Behälter mit 1100 kostbaren Inkunabeln, Judaica aus späteren Jahrhunderten und Manuskripten auf dem Weg zur Nationalbibliothek in Jerusalem. Wie diese unschätzbar wertvolle

¹⁸ Scholem: Tagebuch der Europareise, S. 47.

¹⁹ Ebd., S. 62–64.

²⁰ Ebd., S. 66.

Sammlung, Teil des Offenbacher Depots, in ein Schiff mit Kurs auf Palästina kam, ist eine Geschichte, die sehr viel mit Scholem und mit einem jungen amerikanischen Rabbiner zu tun hat, der als Geistlicher in der U.S.-Armee in Offenbach Dienst tat: Herbert Friedman. Bei seiner Arbeit in dem Depot hatte Scholem fünf Kisten beiseite geschafft und sie mit den seltensten und kostbarsten Büchern und Manuskripten gefüllt, die er hatte finden können. Seine Angst, dieses einzigartige Gut durch Diebstahl und Verkauf auf dem örtlichen schwarzen Markt zu verlieren, hatte ihn dazu veranlasst, erneut um die Erlaubnis zum Transport dieser Bücher nach Jerusalem zu bitten, eine Bitte, die abschlägig beschieden wurde. Die Amerikaner hatten ihre eigenen Interessen, und das Jewish Theological Seminary in New York wollte einiges von diesen Beständen für sich selbst haben. In seiner Verzweiflung wandte sich Scholem an Friedman, und der versprach, dass er eine Lösung finden werde. Am Neujahrsabend 1947 stahl Friedmann die Kisten aus dem Depot. Während alle Leute tranken und feierten, trug er die Kisten in einen Krankenwagen des Joint, lud sie später in einen Lastwagen der Armee um und fuhr nach Antwerpen, wo ein Schiff mit dem Reiseziel Palästina im Hafen lag. Unter den Behältern mit der Privatbibliothek Chaim Weizmans konnten Kisten mit dem Adressaten Professor Scholem kaum Verdacht erregen. Und so wurden sie denn auch verschifft.²¹

Nach Offenbach zurückgekehrt, wurde Friedman von der Militärpolizei verhaftet und General Clay, dem Oberkommandierenden der U.S.-Streitkräfte in Europa, vorgeführt. Friedman gestand den Diebstahl und legte Clay, wie er sich noch viele Jahre später erinnerte, seine Gründe dafür dar: „Das Zeug ist wertvoll. Es ist einmal verloren gegangen. Seine Eigentümer sind weg. Das jüdische Volk sammelt sich in Palästina. Palästina wird eines schönen Tages frei sein. Diese Sachen sollten in der National Jewish Library in Palästina sein, das ist der Nachfolger, der Erbe. Darum habe ich es getan.“²² Friedman wurde nicht vor Gericht gestellt, vielmehr wurde er nach Hause geschickt und aus dem Dienst entlassen. Die Bücher kamen sicher in der Jewish National Library an und stehen dort noch

²¹ Zu diesem Bericht s. Herbert A. Friedman: *Roots of the Future*. Jerusalem/New York 1990, S. 106–112. Vgl. auch das Interview mit Herbert Friedman vom 12. Juni 1992. United States Holocaust Memorial Museum, RG-50.030*0074, S. 29–35.

²² Interview mit H. Friedman. Ebd., S. 33.

heute. Es überrascht nicht, dass sich in Scholems Papieren nahezu kein Hinweis auf dieses Ereignis findet.

Scholem kehrte in schlechter körperlicher und seelischer Verfassung nach Jerusalem zurück, wie sich seine Frau Fania viele Jahre später erinnerte:

„Er kam körperlich und geistig erschöpft nach Hause. Er lag den meisten Teil des Tages da, ohne etwas zu tun, und sprach mit fast keinem. [...] Er lag den ganzen Tag über, wechselte innerhalb des Hauses von Bett zu Bett und konnte keine Ruhe finden. Scholem lehnte jede Tröstung ab, und erst ein Jahr später kam er wieder zu sich.“²³

In den folgenden Jahren übernahm Scholem eine aktive Rolle in der Jewish Cultural Reconstruction. Mehrfach reiste er nach Europa und half dort mit bei den Bemühungen, Bestände geraubter Bücher ausfindig zu machen. Sie wurden auf die verschiedenen Orte jüdischen Lebens – Israel, Amerika, Südafrika und die kleinen Gemeinden in Europa – verteilt und waren eine Hilfe bei der Errichtung neuer oder beim Ausbau bereits bestehender Zentren.

Was Scholem selbst angeht, so scheint es, als sei die Reise im Jahre 1946 für seine persönliche Entwicklung entscheidend gewesen. In den Kriegsjahren hatte er den ihm am nächsten stehenden Bruder, Werner, und einen seiner teuersten Freunde, Walter Benjamin, verloren. Vergeblich hatte er versucht, beider Schicksal eine andere Wendung zu geben und sie nach Palästina zu bringen. Dass er gleich nach dem Krieg nach Europa kam und das Ausmaß der Zerstörung der Welt seiner Kindheit und Jugend sah, wird zeichenhaft den Abgrund vergegenwärtigt und ihn zugleich vertieft haben, den der Krieg in ihm aufgerissen hatte, den Abgrund, der sich auftat zwischen seiner Vergangenheit: dem Europa, das er kannte, der Gegenwart: der Vernichtung des europäischen Judentums, und der Zukunft: einem noch unbekannten Schicksal Palästinas, umgeben von Feinden, und seiner jüdischen Bevölkerung, die in ihrer Existenz unmittelbar bedroht war.

Eine seiner großen Klagen, die oft in seinen Berichten aus Europa auftaucht, drückt sein Gefühl der Hilflosigkeit und des Scheiterns bei dem Versuch aus, unter den herrschenden Umständen irgend etwas von Bedeutung zu tun. Die Angst vor

²³ Fania Scholem: Zu der verschollenen und wiedergefundenen Einleitung (hebr.). In: G. Scholem: Schabtaj Zwi und die Sabbatianische Bewegung zu seinen Lebzeiten (hebr.). Bd. 1. Tel Aviv 1987, S. 28.

dem Verlust der Bücher und die von den amerikanischen Besatzungsbehörden und amerikanischen jüdischen Organisationen, aber auch von deutschen Instanzen verursachten Schwierigkeiten vermittelten ihm das Gefühl, dass er bei der Erfüllung seines Auftrags gescheitert sei.

Betrachtet man das Archivmaterial und die persönlichen Dokumente genauer, gewinnt man den Eindruck, dass dieses Gefühl seinen Ursprung nicht in den „objektiven Umständen“ hatte. Die Informationen, die Scholem zusammentrug, und die Kontakte, die er knüpfte, waren für die künftige Entwicklung des Projekts von großer Bedeutung. Darüber hinaus führten seine intensive Arbeit und sein Engagement im Offenbacher Depot zu dem heimlichen Transport vieler wertvoller jüdischer Bücher und Manuskripte in die Nationalbibliothek, in der sie sonst niemals angekommen wären. Und Scholem selbst beschrieb seine Mission in einem detaillierten offiziellen Bericht als sehr erfolgreich.²⁴

Die Gründe für Scholems Depression während seiner Mission und für den ihr folgenden Zusammenbruch lassen, so scheint mir, erkennen, welche Bedeutung der Holocaust für seine Biographie hatte. Betrachtet man die Erfahrung des Holocaust als Wendepunkt in Scholems Leben, so war die Begegnung mit Europa und vor allem mit Deutschland in der sogenannten „Stunde Null“ der Auslöser seines Zusammenbruchs und inneren Wandels. Wer 1946 den Blick auf die Nachwirkungen des Holocaust richtete und die Menschen traf, die zu dieser Zeit in Europa lebten – Überlebende, Besatzer und ehemalige Nazis –, der mochte glauben, er blicke auf den Holocaust selbst. In dem Zionisten, der nicht an die sogenannte „deutsch-jüdische Symbiose“, sondern an eine nationale Wiedergeburt im Land Israel glaubte, lösten die Bilder und Töne, die vom tragischen Ende der europäischen Jüdischaft zeugten, eine tiefe Hilflosigkeit aus. Weder Scholem noch irgend ein anderer unter den Zionisten des vernationalsozialistischen Deutschlands hätten sich eine solche Lösung der sogenannten „Judenfrage“ vorstellen können. Schlimmer noch: Selbst ihre Ideologie bot nicht die richtige Lösung der Frage, weil sie – wie sich herausstellen sollte – die Situation nicht in angemessenem Licht sah.

²⁴ Bericht von Prof. Scholem über seine Mission in Europa (Sommer 1946) im Hinblick auf die Jewish Cultural Reconstruction (hebr.). Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, JCR, 212/II, S. 1.

Will man die innere Bewegung von Scholems Reise – den Grund seines Verhaltens während seiner Europaaufenthalts und danach – verstehen, so sollte man vielleicht den Blick auf die symbolische Ebene der Vorgänge richten. Die Bücher – deren Rettung das Ziel der Mission sein sollte – waren mehr als nur ein materieller Besitz: Sie waren das kulturelle Erbe des jüdischen Volkes und eine Grundlage seines Fortlebens. Die Frage, wohin diese Bücher gehörten, war zugleich die nach dem künftigen Zentrum der jüdischen Existenz. Die Grenzen zwischen den Büchern und ihren unbekannten ermordeten Eigentümern konnten auf dieser Ebene leicht verwischen, und die Mission zur Rettung des kulturellen Erbes der Juden konnte leicht ein symbolisches Äquivalent zur Rettung ihrer Eigentümer werden.

Ähnliche Gefühle äußern Zeitgenossen Scholems, die ihrerseits mit solchen Aufträgen reisten. Isaac Bencowitz, der Leiter des Offenbacher Depots, schrieb über die emotionalen Probleme, die sich bei der Beschäftigung mit den geraubten Büchern einstellten: „Es kam vor, dass ich einen abgegriffenen Talmud mit Hunderten von Namenseinträgen vieler Generationen von Studenten und Gelehrten aufhob. Wo waren sie jetzt? Oder eher: Wo war ihre Asche? In welchem Krematorium waren sie verbrannt worden? Da glättete ich wohl solche Bücher und legte sie mit einem persönlichen Gefühl von Zärtlichkeit in die Kisten, als hätten sie einem mir nahestehenden Menschen, einem vor kurzem Verstorbenen gehört.“²⁵

Ein weiteres Beispiel für die assoziative Verbindung von jüdischen Büchern mit ihren Besitzern findet sich in der Autobiographie der amerikanischen Historikerin Lucy Dawidowicz. Sie hatte in den Jahren 1938–1939 als Wissenschaftlerin am YIVO Institute for Jewish Research in Vilna gearbeitet und bekam nach dem Krieg den Auftrag, jiddische Bücher in Deutschland zu retten und sie an die Bibliothek des YIVO in New York zu schicken. Ihre Erinnerungen an die Europareise enden mit den Worten:

„Nachdem die YIVO-Bibliothek auf die Reise nach New York geschickt worden war, hatte ich das Gefühl, ich hätte die Geister aus Vilna, die mich seit 1939 heimgesucht hatten, zur Ruhe gebracht. Ich hatte die obsessiven Rettungsphantasien, die mich jahrelang gequält hatten, verwirklicht: Auch wenn es

²⁵ Poste: Books Go Home, S. 1703.

nur Bücher waren – ich hatte ein paar Überreste Vilnas gerettet, die Fetzen und Trümmer einer Kultur.

Die mir teuren Erinnerungen an Vilna und seine Menschen, die ich geliebt hatte und noch liebte, bewahrte ich noch ganz in mir. Ich wusste, dass mehr mir nicht übrig geblieben war. Mein fiebriges Gefühl der Schuld, dass ich sie verlassen hatte, war erloschen. Ich konnte jetzt nach vorn blicken. Ich war bereit für ein neues Leben.²⁶

Lucy Dawidowicz, die in New York geboren war, konnte sich mit sich selbst und ihren Schuldgefühlen aussöhnen, indem sie die Bücher rettete und nach New York schickte. Scholems innere Reise zur Rettung von Büchern war dagegen zum Scheitern verurteilt. Für ihn, der in Berlin geboren war und der Kindheit und Jugend in Deutschland verbracht hatte, waren die Bücher ein Symbol seiner zerstörten Vergangenheit – der Welt, die vor dem Krieg eines der bedeutendsten europäischen Zentren jüdischen Lebens gewesen war. Es scheint so, als seien die Hartnäckigkeit und Heftigkeit, mit der er seine Energie in die Mission – bis hin zur Erschöpfung – investierte, aufs engste verbunden gewesen mit seiner Trauer. Am Ende seiner Reise konnte Scholem nicht voller Hoffnung in die Zukunft blicken. Stattdessen war er gelähmt und hilflos angesichts der großen Katastrophe, ganz so wie der Engel der Geschichte in der Beschreibung Walter Benjamins, der sechs Jahre vorher bei seinem Versuch, den Nazis zu entkommen, sein Leben verloren hatte.

BILDNACHWEIS
Abb. 1 bis 3: Yad Vashem,
Jerusalem.

Aus dem Englischen von Ernst-Peter Wieckenberg.

²⁶ Lucy Dawidowicz: *From That Place and Time. A Memoir 1938–1947*. New York/London 1989, S. 326.

Giulio Busi

Madonna und die Kabbala¹

Vor einigen Tagen landete auf dem Tisch unserer Institutsbibliothek der im Zentrum von Rabbiner Berg in Los Angeles gedruckte *Sohar*: 23 in einem hübschen, leuchtenden Rot gebundene Bände, die gut 415 Dollar kosten. Der Bibliothekar empfängt mich mit einer Mischung aus Verwunderung und Ärger, er kann nicht begreifen, dass ich so viel Geld für diese Edition ausgegeben habe, die darüber hinaus von ihm inventarisiert werden muss. Es kostet mich einige Minuten heftiger Proteste, ihn davon zu überzeugen, dass ich die teure Ausgabe weder bestellt noch bezahlt habe: Es handelt sich um ein großzügiges Geschenk des „Gurus“ von Madonna.

Vermutlich sind wir nicht die einzigen, die dieses Geschenk erhalten haben; es dürfte sich um eine breit angelegte missionarische Unternehmung handeln, die der Verbreitung der „neuen Kabbala“ in den Judaistikinstitutionen in ganz Europa gewidmet ist.

Und doch: Diese unerwünschte Ehrung zwingt mich zum Nachdenken. Ich habe die Esoterik Rabbi Bergs immer mit einer Mischung aus Argwohn und Ironie betrachtet und bestimmt nicht erwartet, dass auch ich zum Ziel seiner Propaganda werden würde. Dass das „Kabbalah Center“ des amerikanischen Rabbiners seine Botschaft auch unter dem Lehrpersonal einer wissenschaftlichen Institution verbreiten und einen Angriff auf die philologische Festung der Universität unternehmen möchte, erscheint mir wie eine regelrechte Provokation.

Dank des enormen Einflusses, den seine berühmteste Anhängerin, der Popstar Madonna, auf die Medien hat, ist diese hybride Version des antiken jüdischen Mystizismus ein echter gesellschaftlicher Trend geworden: eine neuartige Mischung aus Gesellschaftsklatsch, spirituellen Bestrebungen und hartem Merchandising. Daraus entsteht eine gewaltige Welle, in der

¹ Der Aufsatz wurde in der italienischen Originalfassung unter dem Titel „Cabbala Rock“ am 23. Oktober 2005 in der Zeitschrift „Il Sole 24 ore“ veröffentlicht.

sich Altes und Neues vermischen und authentische Fragmente des Judentums in dem trüben Meer des New Age versinken.

Die neo-kabbalistische Bewegung bezieht sich einerseits auf Texte der Vergangenheit wie den *Sohar* – das Hauptwerk des mittelalterlichen mystischen Denkens, welches wir in der „offiziellen“ Version des Centers per Post erhalten haben – nutzt andererseits aber gleichzeitig unangemessene und viel modernere Verbreitungsinstrumente, die vom Internethandel mit „kabbalistischen Handarbeiten“ bis zu Videoclips und zum Kabbala-„Lippenstift“ für Frauen reichen.

Vielleicht sind diese Lehren gerade durch eine derartige Vermischung von Ebenen so in Mode gekommen, dass die kabbalistischen Studien, die einst nur wenigen Gelehrten vorbehalten waren, heute offensichtlich zur Lieblingsbeschäftigung von Stars und Sternchen des Kinos geworden sind oder von Erbinen, über die viel Klatsch verbreitet wird. Von Guy Ritchie, Ehemann von Madonna, bis Britney Spears, von Paris Hilton bis Demi Moore und Courtney Love: die Liste der berühmten Konvertierten repräsentiert per se eine Strömung der Massenmedien. Auf diese Weise wird auch die Kabbala zu einem Spektakel.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist das möglicherweise typischste Beispiel ein Video, in dem Madonna kabbalistische Stichworte benutzt, um das Lied „Die Another Day“, Titelsong der Filmmusik des gleichnamigen James Bond-Films, in Szene zu setzen. Das Stück ist tatsächlich um ein von Rabbi Berg gelehrtes „kabbalistisches Geheimnis“ herum aufgebaut. Auf dem Arm des Popstars erscheint eine aus drei hebräischen Buchstaben, *lamed*, *alef*, *waw*, geformte Tätowierung, die einen der zweiundsiebzig verborgenen Namen des Herrn darstellt.

In der phantasievollen Reinterpretation von Madonnas Lehrmeister dient dieser besondere göttliche Beiname der Unterdrückung des eigenen Ego, eine Bedeutung, die gut mit der zentralen Szene des Videos übereinstimmt. Während Madonna von brutalen Folterknechten in Uniform gequält wird, kämpfen ihre zwei Seelen, die eine in Weiß gekleidet, die andere im schwarzen Gewand eines teuflischen Hochmuts, heftig miteinander. Als die dunkle Seele getötet wird, befreit sich die Sängerin auf wundersame Weise aus dem elektrischen Stuhl, an dem sie festgeschnallt war; an ihrer Stelle bleiben die drei Buchstaben des Namens in die Rückenlehne eingebrannt, um zu symbolisieren, dass dem Sieg über das äußere Böse die innere Niederlage des Egos vorangehen muss. Das im übrigen recht



Kabbalistische Meditation online. Der Text zeigt die hebräischen Buchstaben Lamed, Alef und Waw, die auf Englisch gelesen „love“ bedeuten.

banale Märchen spielt sich zwischen doppeldeutigen Identitätsverlusten ab, und der Star bleibt immer ein Star: Statt der Erlangung der Demut dient die Inszenierung der rätselhaften Erhöhung einer unvermeidlich egozentrischen Persönlichkeit.

Im Unterschied zum dem, was sich über Hunderte von Jahren im jüdischen Mystizismus ereignet hat, liegt die Betonung dieser postmodernen Kabbala nicht auf der Transzendenz des Göttlichen, sondern – in einer besessenen narzisstischen Suche nach dem „guten Star“ – vielmehr auf den Bedürfnissen des Adepten. So hat auch die Meditation über die hebräischen Buchstaben nun Funktionen, die man als „prophylaktisch und kosmetisch“ bezeichnen könnte, da sie „die Struktur der DNA verändert, die Zellen regeneriert, Krankheiten heilt und ein langes Leben beschert“.

Die Kabbalisten waren immer über die Bücher gebeugt, um mühevoll einen Tropfen Erkenntnis zu erlangen, aber siehe da: Das Kabbalah Center lehrt eine viel schnellere und sicherere Methode. Selbst wenn man kein einziges Wort Hebräisch kann, genügt es schon, die heilige Schrift des *Sohar* zu betrachten, um einen Energieschub zu bekommen. „Das Geheimnis des *Sohar*“, so liest man auf der Internetseite des Centers, „ist ganz einfach. Das Buch verströmt ein Licht, welches alle Formen der Dunkelheit, einschließlich Krankheit, Depression und Kummer und selbst den Tod aus unserer Welt vertreibt.“ Eine magische Interpretation, die natürlich große praktische Vorteile hat, da sie es ermöglicht, die Anzahl der Adressaten ins Unendliche zu erweitern.

Außerdem verbindet sich diese extreme Vereinfachung der mystischen Botschaft mit einer substantiellen Entjudaisierung

HEFT 2 • 2007
MÜNCHNER BEITRÄGE
ZUR JÜDISCHEN
GESCHICHTE UND KULTUR

der Kabbala selbst. Rabbi Berg zufolge gibt es in seiner Lehre nichts Konfessionelles, da „die spirituelle Macht der Kabbala universell ist und ihr Licht sich an Christen, Muslime, Hindus, Juden und an die gesamte Menschheit richtet“. Man kann nicht leugnen, dass diese gewagte Öffnung einer antiken Geheimlehre für die breite Öffentlichkeit den überraschendsten Zug des Neo-Kabbalismus darstellt. Anstatt die Aufmerksamkeit der Massen zu meiden, sucht der amerikanische Rabbi diese hartnäckig und benutzt sogar seine berühmten Schüler als entscheidenden Bestandteil seiner Werbung. Auf diese Weise erscheint die Kabbala als eine Art Schwerkraft, die ihre Wirkung ganz unabhängig von dem Bewusstsein und den Absichten der Menschen ausübt.

Das Wort *Kabbala* bedeutet auf Hebräisch „Empfang“ und meint nach der Tradition den Erwerb einer von Generation zu Generation weitergegebenen Lehre, die sorgfältig bewahrt werden muss. Für Berg ist dieser Empfang jedoch weder ein kultureller noch ein religiöser Akt, sondern ein mysteriöses Ereignis, das man nicht einmal verstehen muss. Aus diesem Grund kommt auch den Wundermitteln, die dabei helfen sollen, den kabbalistischen Einfluss aufzufangen, eine so große Bedeutung zu, wie zum Beispiel dem roten Bändchen, das Madonna trägt und das für „nur“ 26 Dollar im Online-Shop des Centers erworben werden kann, oder dem kabbalistischen Wasser, das die Schüler reichlich gebrauchen sollen, wobei ein von der englischen Zeitung „The Guardian“ in Auftrag gegebener Labor-test ergeben hat, dass es „ein ganz gewöhnliches Wasser ist, wenn es frisch ist, jedoch einige Bakterien und Pilze enthält, wenn es älter als ein Jahr ist“.

Auch wenn Armreifen gegen den bösen Blick und Wunderwasser sehr alte Bestandteile des Aberglaubens sind, werden sie durch ihre vermeintliche Verbindung mit der jüdischen Tradition erneut unerwartet trendy. Doch hinter diesem Flohmarkt eines billigen Mystizismus bleibt tatsächlich wenig ursprünglich Jüdisches. Nicht zufällig sind die Beziehungen zwischen Feivel Shraga Gruberger, alias Rabbi Berg, ehemaliger Versicherungsvertreter aus Brooklyn, und der amerikanischen jüdischen Gemeinde sowie den Orthodoxen in Israel ziemlich angespannt. Aber weder den sorglosen Rabbi noch die Anhänger des roten Bändchens scheint das besonders zu belasten. Die Neo-Kabbala verkauft sich gut.

Nach mühsamen Anfängen in den Siebziger Jahren in Israel behauptete sich Bergs Bewegung in den Vereinigten Staaten,

bis sie schließlich internationale Dimensionen mit Zweigstellen in verschiedenen Teilen der Welt erreichte, mit einer Mitgliederanzahl, die sich nach Einschätzungen des Centers auf bis zu vier Millionen Personen beläuft.

Der Mangel an Originalität wird durch eine aggressive Werbekampagne wettgemacht, die sich auch an Konsumenten richtet, die traditionellerweise vom jüdischen Mystizismus ausgeschlossen sind. So hat Bergs zweite Ehefrau Karen, die einen großen Anteil am Erfolg der Bewegung hatte, jetzt ein Buch mit dem vielsagenden Titel „Gott trägt Lippenstift. Kabala für Frauen“ veröffentlicht, während die fünf Kinderbücher, die unter Madonnas Namen erschienen sind (und von denen manche sagen, sie seien von einem Ghostwriter des Centers geschrieben worden), die Bergsche Botschaft zu den ganz Kleinen bringen.

Ich hoffe sehr, dass uns der großzügige Rabbi nicht auch noch diese Bücher schickt. Sollte dies jedoch geschehen, werden wir sie wie den von Berg gesponserten *Sohar* in die Bibliothek stellen, allerdings nicht neben die Bücher Gershom Scholems, sondern in ein etwas abseits gelegenes Regal, zur künftigen Erinnerung an Pracht und Elend der Postmoderne.

Aus dem Italienischen von Susanne Jurgan.

BILDNACHWEIS
<http://www.geocities.com/ichthys7/meditations/11.swf>.

Material erschließen und den Ausgangspunkt für weitere Forschungen bilden wird.
 Da in meinem Urteil ganz sicher zu gehen, unterbreite ich H. Scholem's Arbeit auch
 noch inoffizieller Weise unsern Hebräisten, H. Kollegen Goethelbergs. Sein Brief, den ich
 hier in Abschrift anhängsweise vorlege, bestätigt lediglich das oben von mir ausgeführte.
 So kann ich also mit gutem Gewissen nur wiederholen, dass ich die uns vorgelegte
 Dissertation der Fakultät zur Annahme empfehle, und zwar als eine Arbeit, die weit
 über den Durchschnitt hinausgeht und demnach mit note I. censurirt werden darf.
 München, 15. Februar 1922. Fritz Hommel

Anhang:
 (Brief des H. Kollegen Goethelbergs in Abschrift)
 Hiermit sende ich Ihnen die Diss. des Herrn Scholem zurück, die ich mit
 Interesse durchgesehen habe. Ich bestätige Ihr Urteil, dass die Übersetzung
 des hebräischen Textes einwandfrei und hinreichend zuverlässig ist. Es ist ja kleine
 einfache Sache, nachbiblische jüdische Literatur verständlich und zuverlässig wieder-
 zugeben. Herr Scholem hat deshalb auch etwas freier übersetzt und zumutlich die für
 unsere sprachweise nötigen Ergänzungen zu dem knappen, abgeschritten Text gegeben. Diese
 Art der Darstellung eröffnet auch die Möglichkeit, so oder anders den Text zu erklären.
 Ich habe es mir versagt, über einzelne Stichproben hinaus zu gehen, weil mir
 augenblicklich die nötige Zeit fehlt. Aber die Proben bestätigen, dass Herr Scholem
 durchaus die Methode bekennt, nach der man solche Texte lesen, übersetzen und erklä-
 ren muss. Es freut mich, wenn Herr Scholem, dessen ausgezeichneten Kenntnisse ich schon
 öfters schriftlich zu würdigen ich schon früher Gelegenheit hatte, ein würdiges Stück
 der kabbalistischen Literatur in wissenschaftlicher Bearbeitung für weiteren
 Öffentlichkeit erschließen kann.
 Dr. Albert Str. 9/III 17. Febr. 1922

Für Annahme Baumker

" H. Rosenberg

" W. J. J. J.

" Paul Schöcher

" A. J. J. J.

" J. J. J. J.

" Becker

" J. J. J. J.

" Meissner W. Geiger

für Annahme, aber nicht bezüglich der Bewertung, die m. W. ein

Warum v. H. J. J. J.

" J. J. J. J.

" H. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

" J. J. J. J.

degl. Beurteilung.

Recher

Leick

Mancke

David A. Rees

Fritz Hommels Gutachten zu Gerhard Scholems Dissertation*

Im März 1920, nach seinem ersten Semester an der Ludwig-Maximilians-Universität München, in dem er neben Philosophie (und mexikanischer Mythologie) auch Griechisch, Hebräisch, Arabisch und Syrisch belegt hatte,¹ schlug Gerhard Scholem dem Philosophen Clemens Baeumker (1853–1924) als Dissertation eine „Ausgabe, Übersetzung und Kommentierung des ältesten erhaltenen kabbalistischen Textes, des Buchs ‚Bahir‘“, vor.² Baeumker hätte dieses Thema wohl angenommen, doch ging Scholem damit letztlich zu dem Semitologen Fritz Hommel (1854–1936).

Mit Semitistik als Hauptfach und Philosophie und Mathematik als Nebenfächern konnte Scholem nämlich der Psychologie, die mit Philosophie im Hauptfach verbunden gewesen wäre, aus dem Weg gehen. Für Hommel musste er die bisherigen semitischen Sprachstudien fortsetzen und auch mit Äthiopisch beginnen. Dennoch bezeichnet Scholem in seinen Memoiren neben Hommel auch Baeumker als seinen Doktorvater.³

Am 19. Januar 1922 reichte Scholem seine Dissertation ein,⁴ zu welcher Hommel im folgenden Gutachten am 15. Februar 1922 Stellung nahm. In der mündlichen Prüfung am 3. März 1922 schloss Scholem seine Promotion dann mit „summa cum laude“ in allen drei Fächern ab.⁵ Hommels Bemerkung am Ende seines Gutachtens, dass die Arbeit „ruhig



2 Gerhard Scholems
Doktorvater,
Fritz Hommel

* Den Hinweis auf das Gutachten verdanke ich Noam Zadoff.

¹ Zu Scholems Studium im ersten Münchner Semester vgl. G. Scholem an B. Scholem, 23.11.1919 (Brief 36). In: Betty Scholem/Gershom Scholem: Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917–1946. Hg. von Itta Shedletzky. München 1989, S. 55–58, hier bes. S. 57 und seine Kursbelegkarte: Gerhard Scholem, Wintersemester 1919–20 (Kartei-Nr. 4143 und 4144), in: Universitätsarchiv München (UAM), Stud-BB-599.

² Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt am Main 1994, S. 141 ff.

³ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 157.

⁴ Promotionsgesuch (maschinenschriftlich), in: Gerhard Scholem, Promotionsakte, UAM, O-II-9p.

⁵ „Protokoll über das Examen“, in: Gerhard Scholem, Promotionsakte, UAM, O-II-9p.

mit Note I. censiert“ werden dürfe, hielt sich nicht an das damalige Verfahren, die Dissertation nicht für sich, sondern zusammen mit dem mündlichen Examen als eine Einheit zu benoten. Auf diese formale Unregelmäßigkeit antwortete Carl von Kraus, Professor für deutsche Philologie, und mit ihm etwa die Hälfte der übrigen unterschreibenden Fakultätsmitglieder, mit seinem Votum: „für Annahme, aber nicht bezüglich der Benotung, die m. W. ein Novum“.

Das von Hommel angeforderte, inoffizielle Gutachten des „Hebraisten“ Johann B. Göttberger, eines katholischen Theologieprofessors, ergänzt auf ironische Weise eine Szene in Scholems Memoiren. Dort berichtet er von einem „schweren Schnitzer“ Göttbergers in den ersten Minuten seines Talmud-Kurses und stellt dazu fest, dass „bei diesem Herrn“, der die öffentliche Verbesserung durch Scholem nicht geschätzt habe, „nichts zu lernen war“.⁶ Dabei konnte Scholem kaum ahnen, dass sein Doktorvater das eigene Urteil einer Prüfung durch genau diesen Herrn unterziehen würde.

Das Gutachten

Herr Gerhard Scholem, der schon sein vierzehntes akademisches Semester hinter sich hat, wovon fast die Hälfte auf orientalische Studien (bes. arabisch) fällt, hat sich außer den Vorlesungsfächern in den letzten Jahren eingehend mit der späthebräischen Literatur und da wiederum speziell mit der Kabbala beschäftigt, und legt nun als Dissertation eine Probe dieser letztgenannten Tätigkeit unserer Fakultät vor, und zwar die mit zahlreichen Noten versehene erste deutsche Übersetzung des ältesten und dunkelsten Buches der Kabbala, des um 1220 n. Chr. (also c. 100 Jahre vor dem Sohar) verfassten Sepher ha-bahir.⁷

Bei orientalischen Texten, besonders bei so schwierigen, wie es eingestandener Maßen gerade dieses Buch ist, gilt weit mehr als bei dem viel intensiver durchgeackerten Gebiet der Klassischen Philologie der Sprache „ex ungue leonem“;⁸ auf

⁶ Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 144.

⁷ Die Dissertation wurde zunächst in der Druckerei von Scholems Vater gedruckt: Das Buch Bahir. Ein Text aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund eines kritischen Textes ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Gerhard Scholem. Berlin 1923.

⁸ Ex ungue leonem (lat.): An der Klaue (erkennt man) den Löwen.

diesem Gebiet kann eine einwandfreie, mit reichhaltigen kürzeren und längeren als Begründung dienenden Anmerkungen versehene erste Übersetzung eines bisher nur in einer schlechten Ausgabe vorliegenden Buches meines Erachtens, zumal wenn sie auf so eindringenden Kenntnissen, Studien und Vorarbeiten ruht, wie es hier tatsächlich der Fall ist, als treffliches „Specimen eruditionis“⁹ eines jungen Orientalisten gelten, und ich stehe daher nicht an, Herrn Scholems Arbeit, da bei ihr alle Voraussetzungen für eine günstige Beurteilung vorhanden sind, der Fakultät auf das wärmste zur Annahme zu empfehlen.

Bis vor wenigen Jahren lag mir das Gebiet, auf dem nun Herr Scholem seine ersten Sporen verdienen will, vollständig fern, aber durch eine besondere Verkettung von Umständen, denen ich auch die Wahl in die Vorstandschaft der leider nach dem Krieg aus finanziellen Gründen wieder aufgefliegenen Münchener Kabbalagesellschaft verdanke,¹⁰ wurde mein Interesse für diesen Forschungszweig wenigstens in so weit rege, dass ich mir im allgemeinen über Herrn Scholem's Arbeitsweise schon ein Urteil zutrauen darf, zumal ich die heut vorgelegte Probe von den ersten Anfängen an entstehen sah und ihr Fortschreiten wie auch die dabei befolgte Methode und den ganzen Plan zu beobachten und gewissermaßen mitzuerleben Gelegenheit hatte.

Bevor Herr Scholem sich an die Ausarbeitung der Übersetzung und der sie begleitenden Noten und Exkurse machte, musste er sich zuerst einmal eine genügende Text-Basis verschaffen, wozu ihm die vorzüglichen Handschriften der hiesigen Staatsbibliothek die Unterlage gaben. Aber mit diesen begnügte er sich nicht, sondern er wusste durch Vergleichung von Quellenzitaten aus älteren und jüngeren (vielfach auch nur handschriftlich vorhandenen) Schriftstellern sich eine Menge von Textzeugen zu verschaffen, die entweder die guten Lesarten der Münchener Handschriften des Sepher ha-bahir bestätigten, oder neue, manchmal vorzuziehende Lesarten boten. So beschritt er hier einen Weg und befolgte eine Methode, wie es ähnlich seiner Zeit Alfr[ed] Ludwig in Prag in seiner epochemachenden Rig-Veda-Übersetzung und Paul de Lagar-

⁹ Specimen eruditionis (lat.): Probe der Gelehrsamkeit.

¹⁰ Vgl. Scholems Ausführungen über die „Johann-Albert-Widmannstetter-Gesellschaft zur Erforschung der Kabbala e.V.“ und ihren Gründer Robert Eisler in: Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 156 – 163.

de bei seiner Wiederherstellung der verschiedenen Recensionen der Septuaginta (aus Zitaten bei den Kirchenvätern) mit so großem Erfolg getan hatten — nur dass Herr Scholem ganz von sich aus auf diese einzig richtige Arbeitsweise kam.

Erst nach dem er sich durch eine geradezu staunenswerte Belesenheit, Sorgfalt und Mühe so das Fundament gebaut (seine Neuausgabe liegt, noch ohne den Kritischen Apparat, von dem man aber in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung schon reichliche [!] Proben finden wird, der Arbeit zur Orientierung bei, wie auch zur Vergleichung für Interessenten der ganz ungenügende Wilnaer Druck), konnte er an seine eigentliche Aufgabe, die Übersetzung, gehen, die er uns heute vorlegt und die, wenn einmal gedruckt, den Kabbalastudien ein ganz neues, bisher ziemlich unzugängliches Material erschließen und den Ausgangspunkt für weitere Forschungen bilden wird.

Um in meinem Urteil ganz sicher zu gehen, unterbreitete ich H. Scholems Arbeit auch noch inoffizieller Weise unserm Hebraisten, H. Collegen [Johann Baptist] Goettsberger.¹¹ Sein Brief, den ich hier in Abschrift anhangsweise vorlege, bestätigt lediglich das oben von mir ausgeführte. So kann ich also mit gutem Gewissen nur wiederholen, dass ich die uns vorgelegte Dissertation der Fakultät zur Annahme empfehle, und zwar als eine Arbeit, die weit über den Durchschnitt hinausgeht und demnach ruhig mit Note I. censiert werden darf.

München, 15. Februar 1922

Fritz Hommel

Anhang

(Brief des H. Collegen Goettsberger in Abschrift)

Hiemit sende ich Ihnen die Diss. des Herrn Scholem zurück, die ich mit Interesse durchgeblättert habe. Ich bestätige Ihr Urteil, dass die Übersetzung des hebräischen Textes einwandfrei und hinreichend zuverlässig ist. Es ist ja keine einfache Sache, nachbiblische jüdische Literatur verständlich und zuverlässig wiederzugeben. Herr Scholem hat deshalb auch etwas freier übersetzt und namentlich die für unsere Sprechweise nötigen Ergänzungen zu dem knappen, abgehackten Text

¹¹ Johann Baptist Göttberger war Professor für alttestamentliche Exegese und „biblisch-orientalische“ Sprachen an der theologischen Fakultät.

gegeben. Diese Art der Darstellung eröffnet auch die Möglichkeit, so oder anders den Text zu erklären. Ich habe es mir versagen müssen, über einzelne Stichproben hinauszugehen, weil mir augenblicklich die nötige Zeit fehlt. Aber die Proben bestätigen, dass Herr Scholem durchaus die Methode beherrscht, nach der man solche Texte lesen, übersetzen und erklären muß. Es freut mich, wenn Herr Scholem, dessen ausgezeichnete Kenntnisse im talmudischen Schrifttum zu würdigen ich schon früher Gelegenheit hatte,¹² ein wichtiges Stück der kabbalistischen Literatur in wissenschaftlicher Bearbeitung der weiteren Öffentlichkeit erschließen kann.

(Datiert Adalbertstr. 98/III 14. Febr. 1922)

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Universitätsarchiv der LMU München. –

Abb. 2: Bayerische Staatsbibliothek München, Handschriftenabteilung, Nachlass Hommel, Ana 335, Sch. 35, Porträts Hommel.

¹² Scholem hatte Göttssbergers Kurs „Talmudlektüre“ im Wintersemester 1920/21 (und nicht, wie er in seinen Memoiren schreibt, 1919/20) besucht. Vgl. dazu Scholem: Von Berlin nach Jerusalem, S. 144, ferner Scholems Kursbelegkarte: Gerhard Scholem, Wintersemester 1920/21 (Kartei Nr. 3877), in: UAM, Stud-BB-634.

Mirjam Triendl-Zadoff, Noam Zadoff

Joseph Weiss und Gershom Scholem. Eine Freundschaft in Briefen



1 Joseph Weiss,
undatiert

„Professor Weiss was not only my pupil for many years; he was one of the most outstanding and colorful among those in whose spiritual and scholarly formation and development I had a hand. I considered him in many ways the closest of my pupils, and the dialogue between us, a dialogue in the true sense of a term so much abused nowadays, went on for nearly 30 years.“¹

Mit diesen Worten begann Gershom Scholem einen Vortrag, den er 1970 anlässlich des Todes seines Freundes und Schülers Joseph Weiss hielt. Der Dialog, der den Lehrer mit seinem Schüler in einer sehr innigen und respektvollen, aber auch komplexen Freundschaft ein Leben lang verband, ist in zahlreichen Briefen, Tagebucheinträgen und Artikeln dokumentiert.

Joseph Weiss, einer der bedeutendsten Wissenschaftler des Chassidismus im 20. Jahrhundert, wurde 1918 in Ungarn geboren. Er emigrierte 1940 nach Israel, wo er an der Hebräischen Universität *Pijut*, mittelalterliche jüdische Lyrik, studierte. Unter dem Einfluss von Gershom Scholem wandte er sich der Erforschung der jüdischen Mystik, im Besonderen der Schriften von R. Nachman von Breslov zu. Im Jahr 1951 zog er nach London, übernahm dort einige Jahre später die Leitung des *Institute of Jewish Studies* am University College London und wurde Herausgeber des *Journal of Jewish Studies*.

Die Basis der Freundschaft zwischen Joseph Weiss und seinem Doktorvater und späteren Kollegen Gershom Scholem war ihr gemeinsames Interesse an Metaphysik und Kabbala. Darüber hinaus verband die beiden aber auch eine wechselseitige Zuneigung, die nicht nur Weiss zu Scholems liebstem Studenten machte, sondern auch Scholem zu Weiss' bevorzugtem Professor. Private Aufzeichnungen und besonders der langjährige Briefwechsel spiegeln eine Freundschaft wider, die über viele Spannungen hinweg bis zu Joseph Weiss' Tod bestand.

¹ Gershom Scholem: The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism. In: *The Journal of Jewish Studies*, Jg. 20 (1969), S. 25.

Trotz großer Unterschiede in ihrem Charakter und ihrer wissenschaftlichen Arbeit prägten diese Beziehung große Intimität, Offenheit – und nicht zuletzt Humor. Von Weiss' Seite war es ein liebevoller, ein wenig satirischer Humor, hatte er Scholem zum Protagonisten, ein etwas bitterer, ging es um ihn selbst. Wie der Briefwechsel zeigt, blieb sein Witz nicht ohne Echo von Scholems Seite.

Joseph Weiss beging 1969, nach langjährigem Leiden an einer, von seinen Ärzten als paranoide Schizophrenie diagnostizierten Krankheit, in London Selbstmord. Nach Gershom Scholems Tod im Jahr 1982 kam es in israelischen Tageszeitungen zu einer heftigen Auseinandersetzung mit dem Ziel, Scholem für den tragischen Tod von Joseph Weiss zur Verantwortung zu ziehen. Dieser Streit verbreitete in der akademischen Welt den Eindruck, Scholem und Weiss wären Feinde gewesen. Das hatte einerseits zur Folge, dass nicht nur Weiss' Leben und Arbeit aus dieser Perspektive gelesen, sondern auch benutzt wurden, um gegen die Person des späten Scholem zu argumentieren. Die Erinnerung an die tatsächliche Nähe zwischen den beiden Wissenschaftlern, sowohl auf professioneller, als auch auf privater Ebene, ging im Lauf dieser Auseinandersetzung verloren.

Die folgenden Briefe geben einen ersten Eindruck der nahen, wenn auch komplexen Beziehung zwischen den beiden Wissenschaftlern.

[London] 1. Dezember 1957²

Lieber Professor Scholem,

Wäre mir die Kraft gegeben, mich im Moment der Niederschrift dieses Briefes in der Woche Ihres 60. Geburtstages des



2 Eranos Tagung 1963, Joseph Weiss in der Bildmitte, zweite von rechts Fania Scholem, am linken Bildrand Gershom Scholem.

² Aus dem Hebr. von Mirjam Triendl-Zadoff und Noam Zadoff. Eine Publikation über die Freundschaft zwischen G. Scholem und J. Weiss soll kommendes Jahr erscheinen: M. Triendl-Zadoff/N. Zadoff: Von derselben Seelenwurzel. Joseph Weiss – Gershom Scholem (in Vorbereitung).

Vergessenen zu erinnern, würde ich Ihnen den jungen Schüler beschreiben, der in seiner Geburtsstadt Budapest gerade dabei ist, sein Abitur abzulegen und sich ein paar Jahre zuvor, aus Gründen, die ihm selbst nicht klar genug sind, für das Judentum zu interessieren begann.

Und ich hätte Ihnen beschrieben, wie er durch die Parks und Gärten der Stadt wandert und über eine jüdische Wissenschaft nachdenkt, auf eine andere Art, als sie zu dieser Zeit in seinem Land üblich war. Währenddessen fällt ihm, zufällig und von ungefähr, ein schmales Buch in rotem Papiereinband in die Hände, der Almanach des Schocken Verlags des Jahres 5697, darin der Aufsatz eines ihm gänzlich Unbekannten (kein Wunder, da ihm der Grossteil der Autoren dieses Sammelbandes unbekannt ist), mit dem Titel: Zum Verständnis des Sabbatianismus.³ Der Aufsatz öffnet ihm die Möglichkeit, nicht nur ein neues Feld in der Geschichte der Jüdischen Religion zu entdecken, sondern auch neue Einsichten, denen zufolge das Judentum nicht immer eine idyllische Angelegenheit war.

Wer ist der Autor dieses Aufsatzes und wo lebt er? Eine kleine Nachforschung brachte Band Nr. 40 der Reihe Schocken Bücherei in meine Hände,⁴ und aus der Kombination der Namen und der Kombination der Kombinationen wurde mir klar, dass der Autor in Jerusalem lebt.

[...]

Und da meine Füße nicht an den Toren Jerusalems stehen werden, in der Stunde, in der meine Freunde Ihnen Ihre Festschrift übergeben,⁵ schreibe ich hier ein paar Worte, die ich Ihnen mündlich gesagt hätte, wäre auch ich anlässlich des Ereignisses unter den Zeugen der Übergabe gewesen. Und ich hätte nach dem Sinn gefragt, weshalb die Studenten dem Jubeltag ihres Lehrers neue Auslegungen der Thora und ebensolche Artikel widmen? Wäre ich in Jerusalem gewesen, hätte ich Ihnen eine Geschichte von R. Elimelech erzählt, die am Anfang des Buches „Ohel Elimelech“, Blatt 6, Seite 2, erschien, in der R. Elimelech in Gesellschaft seiner Gemeinde war, da

³ Gershom Scholem: Zum Verständnis des Sabbatianismus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der „Aufklärung“. In: Almanach des Schocken Verlags 5697 (1936/37), S. 30–42.

⁴ Gershom Scholem: Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar. Berlin 1935.

⁵ Festschrift für Gershom Scholem. Zu seinem 60. Geburtstag. Jerusalem 1957–1958, publiziert auch in: Tarbiz, Jg. 27, Nr. 2–3 (1958).

er die Schüler unterrichtete.⁶ Und der heilige Rabbi R. Naftali von Rapshitz sah durch das Fenster, dass ein Jude in das Haus des heiligen Rabbi, des Autors von „Noam Elimelech“, stürzte und er ging hinaus, um ihn nach seinem Wunsch zu fragen. Und dieser Jude erzählte ihm seine Sorgen. Und der heilige R. Naftali nahm seinen Stab, lehnte seine Hände und seinen Kopf daran, auf die Art wie sein Lehrer der heilige Rabbi R. Elimelech es zu tun pflegte, und sagte was er sagte. Und am nächsten Tag kam der Jude zurück, um sich bei R. Elimelech zu bedanken, da er auf wundersame Weise gerettet worden war. Und als er bei R. Elimelech eintrat, bemerkte er, dass er Tags zuvor mit einem der Schüler und nicht mit R. Elimelech selbst gesprochen hatte. Und auch R. Elimelech bemerkte, was passiert war und stand ganz verwundert da. Und dann erzählte ihm sein Schüler R. Naftali die Geschichte, die sich am Vortag ereignet hatte und was er und wie er es getan hatte. Und da antwortete ihm R. Elimelech in folgenden Worten: „Naftali, du kenst shoin gut di kunz!“⁷

Und das ist der Grund, weshalb wir Ihnen Auslegungen der Thora zu Ihrem Jubiläum widmen und wenn Sie uns dieses mal noch nicht antworten werden, „du host oisgelernt di kunz“, werden wir nicht verzweifeln, sondern darauf warten, es in zehn Jahren aus Ihrem Mund zu hören, wenn die Festschrift zu Ihrem 70. Geburtstag erscheinen wird. Und lernen werden wir so oder so.

Worte des „Schülers, dessen Lehrjahre nicht vollendet sind“, der Ihnen aus weiter Ferne Glückwünsche sendet.

Josef Weiss.

[Jerusalem] 14. Februar 1958

Lieber Herr Weiss,

Es ist kaum zu glauben, dass zweieinhalb Monate vergangen sind, und ich Ihnen noch nicht auf Ihren schönen Brief zu meinem Geburtstag geantwortet habe, über den wir, ich und meine Frau, uns sehr gefreut haben. Ich wollte mich sofort hinsetzen, um Ihnen zu antworten, doch in der Zwischenzeit überkamen mich Tage des Nichtstuns und der Unruhe und auch einige Tage der Krankheit (eine Augenkrankheit, die in-

⁶ Abraham Chajm Simcha Bonam Michelsohn: Sefer Ohel Elimelech. Premysl 1870, Zeichen 40.

⁷ Kunz (jidd.): Kunststück, Trick, Meisterleistung.

zwischen überstanden ist), und was kann ich sagen – Ihr Brief blieb auf dem Schlachtfeld. Ich versuchte mich mit diesem alten Mann, Salman Schocken ist sein Name, zu vergleichen, dem man schöne Briefe schreibt und sicher sein kann, dass er nicht antwortet, und je schöner der Brief, desto größer die Wahrscheinlichkeit, keine Antwort zu erhalten, da er Worte sagen möchte, die den Gipfel der Welt und den Gipfel der Sprache erreichen, und da er nicht so weit reicht, bleibt er stumm. Habe auch ich diese Stufe erreicht, dass, wenn Sie mir schöne Worte schreiben, ich nicht die Kraft habe, zu antworten? Und ich begann, an meinen Kräften zu zweifeln.

[...]

Mit vielen Wünschen und Dank für alles, was Sie zum Guten eronnen haben, in Gedanken, Worten und Taten.

Ihr

Gershom Scholem

BILDNACHWEIS
Abb. 1 u. 2: Erna Weiss,
London.

Tobias Grill

„Islam through Jewish Eyes. Judaism through Muslim Eyes“

Internationale Konferenz auf Schloss Elmau am
25. und 26. Juni 2007

In seiner Eröffnungsansprache betonte Michael Brenner, einer der beiden Organisatoren, die Einzigartigkeit einer derartigen Konferenz nicht nur in Deutschland, sondern auch im internationalen Kontext. Eines der wichtigsten Ziele der Konferenz sei es, so Brenner, die weit verbreiteten Stereotypen zu widerlegen, wonach der Islam eine grundsätzlich intolerante Religion und die Juden nichts weiter als Kolonisatoren seien. Ebenso wenig zutreffend seien die idealisierten Vorstellungen, die man vom jüdisch-muslimischen „Goldenen Zeitalter“ finden kann. Denn die Geschichte der jüdisch-islamischen Beziehungen sei vielschichtiger, als es solche Stereotypen suggerieren. Der zweite Organisator, John Efron, wies eingangs auf zwei Probleme in Edward Saids einflussreichem Buch „Orientalism“ hin: zum einen auf die tendenziöse Verbindung von Orientalismus und Kolonialismus, zum anderen auf den Umstand, dass die Juden als ein Volk in der islamischen Welt und auch als Intellektuelle, die über den Islam schreiben, in Saids Buch ausgeblendet blieben. Insofern sei es eines der Hauptziele der Konferenz, die Juden in den von Said gesetzten Kontext wieder einzuschreiben.

Dan Diners Vortrag „Muslim Questions – Jewish Answers?“ legte überzeugend dar, dass die Reaktionen der jüdischen Diaspora auf die Herausforderungen der Moderne im 19. Jahrhundert auch ein gewisses Vorbild für die gegenwärtig im Westen lebenden Muslime darstellen können. Zum Teil unternähmen diese, wie Diner zeigte, den Versuch, Maßgaben für eine dem Islam entsprechende Bewältigung des Alltags in einer mehrheitlich nicht-muslimischen Umwelt zu entwickeln. In Analogie zur historischen „Wissenschaft des Judentums“ könne dies letztlich auch dazu beitragen, „Muslimen den Weg zu einer nicht-sakralen Weltdeutung zu weisen, der ihrer Tradition angemessen ist“.¹

¹ Dan Diner: Was der Islam von den historischen Erfahrungen des Judentums im Westen lernen kann: Die Moschee muss sich unterordnen, in:

1 Von links nach rechts:
Saad Al-Bazei (Riad),
Dan Diner
(Leipzig/Jerusalem),
Menachem Ben-Sasson
(Jerusalem) und
John Efron (Berkeley)



In zahlreichen Vorträgen wurde das Thema des Antisemitismus in der arabischen Welt – hierzu gehört auch die weitverbreitete Leugnung des Holocaust – behandelt. Stellvertretend hierfür sei der Vortrag des Shoah-Forschers Yehuda Bauer mit seinen Ausführungen zu den Genozidabsichten des radikalen Islam genannt. Wie Bauer eingangs betonte, repräsentiere der radikale Islam nicht den Islam, sondern sei nur eine „Mutation“, eine Richtung, die ähnlich wie zuvor Nationalsozialismus und Kommunismus nach der Weltherrschaft strebe. Der radikale Islam sei antinationalistisch, im Zentrum stehe die Ummah, die Gemeinschaft der gläubigen Muslime, so dass für diesen die Vernichtung der „Ungläubigen“, wozu auch die Juden zählen, ein vordergründiges Ziel darstelle. Noch bilde der radikale Islam in Europa eine kleine Minderheit, doch dies könne sich schnell ändern. Die einzigen, die den radikalen Islam noch aufhalten könnten, seien die nichtradikalen Muslime, denen, so das Plädoyer Bauers, wirtschaftlich geholfen und die Hand zum Brückenschlag gereicht werden müsse. Der emotional geprägte Vortrag Bauers rief eine hitzige Diskussion hervor.

Dass sich auch unter größten Anstrengungen keine übereinstimmende Wahrnehmung der gemeinsamen Vergangenheit erzielen lassen kann, zeigte der Vortrag der Psychologin Shoshana Steinberg über ein von ihr mitbetreutes gemeinsames Schulbuchprojekt jüdischer und palästinensischer Lehrer. Da in der Arbeitsgruppe kein Konsens gefunden werden konnte, enthält das gemeinsam herausgegebene Geschichtsbuch die historischen Narrative beider Seiten. Somit haben die Lehrer und Schüler aber auch die Möglichkeit, sich mit der Geschichtswahrnehmung des Anderen auseinanderzusetzen.

Auf Gemeinsamkeiten in der Wahrnehmung wies Avinoam Shalem in seinen Ausführungen über die im Westen oftmals als „Palästinensertuch“ bezeichnete Kaffiyah hin. Es handelt sich hierbei um ein emotional aufgeladenes Symbol, das von der Palästinenserin Mona Hatoum und dem Israeli Ztibi Geva jeweils als ein Objekt ihres künstlerischen Schaffens gewählt wurde. Auch wenn beide Künstler auf Grund ihrer Biographie auf gegensätzlichen Seiten zu stehen scheinen, konnte Shalem überzeugend darlegen, dass die künstlerischen Kaffiyah-Interpretationen der beiden die traumatischen Erfahrungen von Palästinensern und Israelis widerspiegeln und letztlich, so der Referent, eine „ähnliche Melodie“ auf je eigene Art anstimmen.

Mit traumatischen Erfahrungen anderer Art beschäftigte sich Eli Bar-Chen in seinem Vortrag über die Rezeption des Kolonialismus durch europäische Juden. Wie er zeigte, war beispielsweise für die französisch-jüdische Organisation *Alliance Israélite Universelle* die Besetzung Algeriens durch französische Truppen ein positiver Akt, der dazu diente, eine *mission civilisatrice* durchzuführen, wobei den durch die Gewalt der Kolonialherren hervorgerufenen Traumata der muslimischen Bevölkerung kaum Beachtung geschenkt wurde.

Ihren Abschluss fand die Konferenz in einem Round Table, der unter dem Motto „Crossing the Boundaries between Jews and Muslims“ stand und an dem neben Dan Diner Khaleel Mohammed, Ella Shohat und der aus dem Irak stammende Journalist Najem Wali teilnahmen. Besonders eindringlich war eine sehr persönlich und nachdenklich gehaltene Rede Dan Diners, der resigniert bekannte, der israelisch-palästinensische Konflikt sei derart verfahren, dass allenfalls noch eine Internationalisierung dieses Konflikts zu einer Lösung führen könne. Ähnlich hoffnungslos klang Khaleel Mohammeds Äußerung, wonach die wechselseitige Dehumanisierung von Juden und Muslimen weit fortgeschritten sei, doch verwies er damit auch auf den Beginn der Konferenz, als der aus Riad stammende Saad Al-Bazei in seinem Vortrag zu einer Humanisierung des „Feindes“ als erstem Schritt zur Überwindung der Gewalt aufrief.

Die Konferenz in Elmau, die in der deutschsprachigen Tagespresse ein breites Echo fand, konnte zweifellos die selbst gesteckten Ziele der Organisatoren erfüllen und somit dem Anspruch des Brückenbaus gerecht werden, wenn auch mitunter die Beschwerlichkeit eines solchen Unternehmens deutlich zu Tage trat. Ein Anfang ist gemacht, dem nächsten Jahr im Sommer eine zweite Konferenz dieser Art auf Schloss Elmau folgen soll.

Björn Siegel

„Juden in Franken“

Konferenz vom 15. bis 17. Juli 2007 im Jüdischen
Gemeindezentrum „Shalom Europa“ Würzburg

Den Auftakt dieser Tagung bildete der Besuch der Veitshöchheimer Synagoge. Er ermöglichte, dank den Ausführungen von Michael Schneeberger und Hermann Süß über die Konzeption des Museums, die Wiederherstellung der Synagoge sowie über die Veitshöchheimer Genisa, einen Blick in die Vergangenheit und Gegenwart einer der wenigen restaurierten Landsynagogen Frankens. Im Jüdischen Gemeindezentrum Schalom Europa Würzburg leitete Michael Brenner dann die Tagung offiziell ein. Franken, als wichtigstes jüdisches Siedlungsgebiet in Bayern, sollte dabei nicht nur als Forschungsgebiet der Regionalgeschichte, sondern auch als Vergleichs- und Bezugspunkt der interdisziplinären Forschung angesehen werden.

Steven Lowenstein verdeutlichte in seinem Eröffnungsvortrag die lange Tradition jüdischen Lebens in Franken. Er skizzierte kurz die lokalen Besonderheiten der jiddischen Sprache, der Berufsstruktur und der religiösen Ausrichtung. Besonders anhand der geographischen Verortung von den Gemeinden und der Unterschiede in der Migration konnte er auch zwischen den einzelnen fränkischen Landesteilen Sonderentwicklungen ausmachen. Im Vortrag „Stadt – Land – Dorf: Anmerkungen zur Identität fränkischer Juden vom 16. bis 20. Jahrhundert“ entwarf Christoph Daxelmüller die Interaktionsräume des Dorfes und der Stadt/Landschaft, die seiner Meinung nach besonders für die Juden den Grundrahmen der eigenen, zum Teil durch Zwang geschaffenen Mobilität bzw. der Schaffung von überregionalen Beziehungen und Netzwerken bildeten. In einer biographischen Studie vertiefte Ittai J. Tamari die Auseinandersetzung mit Elija Levita „Bachur“ (1469–1549) aus Ipsheim (nahe Neustadt a.d. Aisch) und charakterisierte ihn als ein Bindeglied zwischen Franken und Italien, wo er als Gelehrter, Kopist und Berater lebte. Seine engen Kontakte zu Kardinal Aegidius da Viterbo ließen ihn über seinen Tod hinaus als aschkenasischen Gelehrten, „Fürst der Grammatiker“ und Sohn Frankens im Zeitalter des Humanismus berühmt werden.

Aubrey Pomerance skizzierte „Jüdische Memorbücher in Franken“. Das Gedenken an die Opfer der Kreuzzüge und andere mittelalterliche Katastrophen, berühmte Gelehrte und einheimische Gemeindemitglieder hatte sich in Franken wie in ganz Deutschland besonders nach dem Dreißigjährigen Krieg ausgebreitet und bildet einen Spiegel der regionalen Religions- und Sozialgeschichte. Carsten Wilke richtete in seinem Beitrag „Rabbiner und Jeshiwot in Franken“ die Aufmerksamkeit auf die jüdische Gelehrsamkeit Frankens. Gefördert durch die territoriale Zersplitterung Frankens entstanden die frühen Zentren Würzburg, Nürnberg und Rothenburg, die später durch das geistige Zentrum Fürth abgelöst wurden. Das bayerische Judenedikt von 1813 veränderte die Strukturen und leitete die Aufsplitterung in die verschiedenen religiösen Strömungen ein.

Eine ganz andere Facette beleuchtete Peter Kuhn in seinem Vortrag „Jüdischer Volksaberglaube in Bezug auf Tod und Begräbnis“, der die teilweise bis heute fortwirkenden falschen Vorstellungen über jüdische Bräuche unter der christlichen Landbevölkerung dokumentierte. Daran anknüpfend befasste sich Barbara Rösch mit einem weitgehend unbekannten Aspekt jüdischer Geschichte: den sogenannten Judenwegen. Ihre Forschungen im Waldsassengau belegen, dass es eine Vielzahl von Wegen gab, die ausschließlich von Juden auf ihren Geschäftsreisen oder zu Friedhofsbesuchen benutzt wurden. Die entsprechenden Flurnamen fallen heute schnell der Vergessenheit anheim.

Daniela Eisenstein, die Direktorin des Jüdischen Museums Franken in Fürth, das von den Teilnehmern ebenfalls besucht wurde, setzte sich mit der Romantisierung und Mythologisierung des „Fränkischen Jerusalem“ besonders nach 1945 auseinander. Sie betonte, dass die finanziellen Interessen während der Dreiherrschaft (d. h. der Herrschaft dreier Herren in Fürth: der Bamberger Bischöfe, der Markgrafen von Brandenburg-Ansbach und der freien Reichsstadt Nürnberg) bei der Ansiedlung und Tolerierung der Juden immer eine Rolle gespielt hätten. Auch machte sie deutlich, dass der Antisemitismus in der Zeit des Nationalsozialismus in Fürth kaum weniger spürbar war als andernorts.

Edith Raim führte mit ihrem Beitrag „Das Schicksal der fränkischen Juden in der NS-Zeit“ in die Zeit der Verfolgung und Unterdrückung ein, während Jim Tobias mit seinen Ausführungen über „Jüdische DPs in Franken von 1945–1949“ den Blick auf die Nachkriegsgeschichte öffnete. Die Gründun-

gen von Gemeinden, Vereinen, Lehrbauernhöfen und Fußball-Clubs durch zumeist osteuropäische Juden bildeten die Grundlage der kurzzeitigen Blüte jüdischen Lebens nach 1945. Die heutige Situation war Thema einer Podiumsdiskussion mit den Vertretern der jüdischen Gemeinden in Würzburg, Nürnberg und Bamberg. Nicht nur die große Zahl jüdischer Emigranten aus der ehemaligen Sowjetunion und ihre Schwierigkeiten bei der Integration in die Gesellschaft, sondern auch die unterschiedlichen Ausprägungen des jüdischen Lebens in der Region selber wurden teilweise kontrovers debattiert. Jüdisches Leben, so dokumentierte diese Runde eindrucksvoll, gehört auch in Franken nicht nur der Vergangenheit an.

Monika Halbinger

„Jüdische Geschichte und Kultur Osteuropas“

Die SommerUniversität München 2007

Bereits zum dritten Mal in Folge fand dieses Jahr vom 22.–28. Juli 2007 mit Unterstützung des Freundeskreises und des Historischen Seminars an der LMU die Sommeruniversität des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur statt, die sich damit als fester Bestandteil im Jahresablauf des Lehrstuhl-lebens etabliert hat. Die Studierenden konnten sich mit dem Thema „Jüdische Geschichte und Kultur Osteuropas“ auseinandersetzen. Erstmals wurden dabei nicht nur Hebräisch-, sondern auch Jiddisch-Sprachkurse angeboten. Neben Kursen zur jüdischen Geschichte Osteuropas, jüdischer Kunst, Chassidismus, jiddischer Folklore und weiteren interessanten Themen wurde den Studierenden in dieser akademischen Woche auch wieder ein abwechslungsreiches Rahmenprogramm geboten, unter anderem eine Führung durch die neue Münchner Synagoge Ohel Jakob, ein Diskussionsabend im Jüdischen Gemeindezentrum sowie ein literarischer Abend mit jiddischer Lyrik im Polnischen Kulturzentrum. Ein besonderes Erlebnis war – wie bereits bei der ersten Sommeruniversität vor zwei Jahren – die Vorführung des Films „Der Vilner Balabaisl“, der in den Jahren 1938/39 in der Warschauer Filmwerkstatt in jiddischer Sprache entstanden ist. Godel Rosenberg präsentierte diesen Film und lud im Anschluss zu einem Empfang mit israelischen Spezialitäten ein. Den Abschlussvortrag hielt Prof. Michael Stanislawski von der Columbia University, New York, zum Thema seines neuen Buches „A Murder in Lemberg“.

Erfreulicherweise nahmen in diesem Jahr vermehrt auch Schülerinnen und Schüler das Angebot der Sommeruniversität wahr. Die positive Resonanz besonders von engagierten Kollegiaten der 12. Jahrgangsstufe hat die Veranstalter darin bestärkt, auch in den kommenden Jahren die Sommeruniversität in der gymnasialen Oberstufe zu bewerben. Im Hinblick auf das kommende Jahr kann schon berichtet werden, dass sich die nächste Sommeruniversität den jüdisch-muslimischen Beziehungen, einem neuen Schwerpunkt unseres Lehrstuhls, widmen wird.

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen

Veröffentlichungen und Projekte

Veranstaltungen

Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls

NEUES VON MITARBEITERN UND ABSOLVENTEN

Itta Shedletzky, ehemalige Professorin für deutsche Sprache und Literatur an der Hebräischen Universität Jerusalem und Herausgeberin der Briefe Gershom Scholems, wird im Wintersemester 2007/2008 Lehrstuhlinhaber **Michael Brenner** vertreten, der auf Einladung des United States Holocaust Memorial Museum als Ina Levine Invitational Scholar in Washington forschen wird. Als Vertreter für das Sommersemester 2008 wird **Prof. Carlos Fraenkel** von der McGill University in Montreal fungieren. Sein Spezialgebiet ist mittelalterliche jüdische und arabische Philosophie sowie Geistesgeschichte.

Richard I. Cohen, Professor für neuzeitliche jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, wird im Wintersemester 2007/2008 im Rahmen der Allianz-Gastprofessur für Jüdische

und Islamische Studien an unserem Lehrstuhl unterrichten. Der gebürtige Kanadier hat u.a. zu Themen der französisch-jüdischen Geschichte wie auch zu bildlichen Darstellungen des Judentums publiziert.

Zwischen dem 14. Januar und 9. Februar 2008 wird **Israel Yuval**, Professor für Mittelalterliche Jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, ein Blockseminar zum Thema „Heilige Zeiten: Jüdische und christliche Feiertage in der Antike und im Mittelalter“ abhalten. Ein öffentlicher Vortrag von Prof. Yuval in diesem Zeitraum wird noch gesondert bekannt gegeben.

Dr. Mirjam Triendl-Zadoff hat zum August 2007 die Position der wissenschaftlichen Assistentin des Lehrstuhls als Nachfolgerin von **Dr. Eli Bar-Chen** übernommen, der seitdem auf der neu eingerichteten Stelle zur Erforschung der Beziehungen zwischen Judentum und Islam am Lehrstuhl arbeitet und lehrt. Da Mirjam Triendl-Zadoff für das Wintersemester ein von der Rothschild Foundation gefördertes Projekt über Werner Scholem abschließt, wird sie während dieser Zeit von **Tobias Grill M.A.** vertreten. Für ihre am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur verfasste Dissertation „Nächstes Jahr in Marienbad. Gegenwelten jüdischer Kulturen der Moderne“ hat Mirjam Triendl-Zadoff den Dissertationspreis der Münchner Universitätsgesellschaft erhalten.

Nili Mendelsohn M.A. hat zum 1. Oktober die Nachfolge von **Dr. Ittai J. Tamari** und **Aya Elyada M.A.** angetreten, die bisher je eine halbe Stelle als Lektoren für Hebräische Sprache innehatten.

Privatdozentin Dr. Cornelia Wilhelm vertritt seit September 2007 die LMU als „LMU excellent Visiting Professor and LMU Liaison North America“ in deren New Yorker Büro. Zudem unterrichtet sie am Department for Jewish Studies der Rutgers University in New Brunswick, New Jersey.

Zwei Doktoranden und drei Magistranden konnte Michael Brenner im vergangenen Semester zum erfolgreichen Abschluss ihrer Arbeiten gratulieren: **Tamar Lewinsky**, seit 2002 als Jiddisch-Lektorin am Lehrstuhl tätig, wurde promoviert mit einer Arbeit über „Displaced Poets. Jiddische Literatur in DP-Lagern“, **Bea Schröttner** über „Bilaterale Beziehungen zwischen Portugal und Israel 1945–1962“. Ihren Magistertitel erhielten **Barbara Hutzelmann**, **Anna Ruster** und **Magdalena Wröbel**. Ihre Arbeiten behandeln „Das Verhältnis der lokalen Bevölkerung zu den jüdischen Displaced Persons in Landsberg am Lech und Wolfratshausen 1945–1956“ (Barbara Hutzelmann), die „Rückkehr zum Judentum am Beispiel von Theodor Lessing“ (Anna Ruster) bzw. den „Antisemitismus im Polen der Jahre 1968/69 im Spiegel der deutschsprachigen jüdischen Presse“ (Magdalena Wröbel).

Dr. Marcus Pyka wurde als „Assistant Professor for History“ an das Franklin College in Sorengo-Lugano berufen.

Dr. Ernst Peter Wieckenberg erhielt am 10. Mai 2007 die Ehrendoktorwürde der Ludwig-Maximilians-Universität. Die Laudatio hielt der Historiker Fritz Stern aus New York.

VERÖFFENTLICHUNGEN UND PROJEKTE

Dr. Ittai J. Tamari wird künftig als Projektleiter für die Erschließung und Digitalisierung der Hebraica- und Judaica-Bestände der Bayerischen Staatsbibliothek zuständig sein, ein Projekt, das von der Heidehof-Stiftung gefördert wird.

Dr. des. Tamar Lewinsky koordiniert das von der VW-Stiftung geförderte Projekt „Juden in Deutschland nach 1945“, das von der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt wird und institutionell an den Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur am Historischen Seminar der LMU angebunden ist.

Dr. Mirjam Triendl-Zadoff beendet im Wintersemester das von der Hanadiv Rothschild Foundation London geförderte Forschungsprojekt „Werner Scholem and the Concept of Utopia in Modern Jewish History“.

Gerade erschienen ist in der Reihe „Die Kinder-Uni“ der Deutschen Verlags-Anstalt der Band „Warum Schabbat schon am Freitag beginnt. Die Kinder-Uni reist in die Welt des Judentums“. Die Autoren sind **Dr. Heike Specht**, ehemalige Doktorandin am Lehrstuhl, und **Dr. Eli Bar-Chen**, wissenschaftlicher Mitarbeiter des Lehrstuhls.

„Deutsche Juden in Amerika – Bürgerliches Selbstbewusstsein und jüdische Identität in den Orden B'nai B'rith und Treue Schwestern 1843–1914“ lautet der Titel des Buches, das **Privatdozentin Dr. Cornelia Wilhelm** in der Reihe Transatlantische Historische Studien im Franz Steiner Verlag publiziert hat.

Dr. Ernst-Peter Wieckenberg, Vorsitzender des Freundeskreises unseres Lehrstuhls, veröffentlichte im Hamburger Verlag Ellert & Richter unter dem Titel „Johan Melchior Goetze“ eine Biographie des umstrittenen Hamburger Pastors.

Als erstes Buch in der neuen, von **Michael Brenner** und **Andreas Heusler** im Oldenbourg Verlag herausgegebenen Reihe „Jüdische Geschichte und Kultur in Bayern“ erschien im Herbst 2007 die überarbeitete und erweiterte Magisterarbeit von **Andrea Sinn M.A.** unter dem Titel „Und ich lebe wieder an der Isar – Exil und Rückkehr des Münchner Juden Hans Lamm“.

VERANSTALTUNGEN

Rückblick

Ausstellung: Am 16. April 2007 eröffnete **Dr. Shlomo Shafir** mit seinen Erinnerungen an seine Zeit als Redakteur bei der zionistischen hebräischen Nachkriegszeitung „Nitzotz“ die Ausstellung „in fremdn land' – Jiddische und hebräische Drucke aus dem Nachkriegsdeutschland“, die bis zum 15. Juni in der Universitätsbibliothek zu sehen war.

Gastprofessur: **Prof. Daniel Schwartz** von der Hebräischen Universität Jerusalem hielt als Gastprofessor im Juni und Juli ein Blockseminar über „Historiography in Ancient Judaism“.

Vorträge

Mit einer sehr gut besuchten **Vortragsreihe** zum Thema „Münchner Porträts. Drei Jüdische Biographien“ beging der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur sein 10-jähriges Bestehen. Der Münchner Oberbürgermeister **Christian Ude** porträtierte Kurt Eisner, Altbürgermeister **Hans-Jochen Vogel** sprach über Lion Feuchtwangers Beziehung zu München und **Dr. Rachel Salamander** stellte die Münchner Lyrikerin Gerty Spies vor. Die Drucklegung der Vorträge erfolgt in der nächsten Ausgabe dieser Zeitschrift.

Prof. Liliane Weissberg von der University of Pennsylvania hielt am 17. Juli 2007 im Rahmen einer gemeinsamen Veranstaltung mit dem Institut für Deutsche Philologie einen Vortrag über „Hannah Arendt, Charlie Chaplin und die verborgene jüdische Tradition“.

Im Rahmen des Oberseminars „Juden im deutschen Nachkriegsfilm“ von **Prof. Michael Brenner** und **Prof. Jens-Malte Fischer** waren **Prof. Frank Stern** von der Universität Wien, **Prof. Egon Schwarz** von der Washington University in St. Louis sowie die Filmregisseure **Michael Verhoeven** und **Peter Lilienthal** zu Gast.

Konferenzen

Am 29. und 30. April 2007 veranstaltete Privatdozentin Dr. Cornelia Wilhelm mit dem Department of Religious Studies am College of William and Mary eine **Konferenz** in Williamsburg, VA, zum Thema „America: From Near and Far“, die auch von der Münchner Universitätsgesellschaft unterstützt wurde.

Ein **Internationales Blockseminar** zum Thema „War, Genocide and Totalitarianism in the 20th Century: History and Memory in Europe, Israel and the United States“ fand vom 4. bis 10. Juni 2007 im Kloster Banz statt. Die Leitung der von der Hanns-Seidl-Stiftung und dem Gerd-Bucerius Institut geförderten Veranstaltung hatte Privatdozentin Dr. Cornelia Wilhelm.

Am 25. und 26. Juni 2007 fand auf Schloss Elmau eine **Konferenz** zum Thema „**Islam through Jewish Eyes – Judaism through Muslim Eyes**“ statt. Sie wurde gefördert von der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius, der ERTOMIS-Stiftung und dem Freundeskreis. Einen ausführlicheren Bericht finden Sie in diesem Heft.

„Juden in Franken“ lautete das Thema einer **Tagung mit Exkursion**, die vom 15. bis 17. Juli 2007 im Würzburger Gemeindezentrum „Shalom Europa“ stattfand. Die Organisation erfolgte in Zusammenarbeit mit der Bayerischen Landeszentrale für Politische Bildungsarbeit und dem Jüdischen Gemeindezentrum Shalom Europa in Würzburg (siehe auch die Zusammenfassung der Tagung in diesem Heft).

69 Studierende und Freundeskreismitglieder haben an der dritten **Sommeruniversität** des Lehrstuhls teilgenommen, die vom 22. bis 28. Juli 2007 zum Thema „Jüdische Geschichte und Kultur Osteuropas“ abgehalten wurde (siehe Bericht in diesem Heft).

Vorschau

Exkursion: Im Rahmen der Übung „Germany in the Land of Israel: Remnants and Presence of German Culture in the ‚Levant‘“ wird eine Gruppe von Studierenden unter der Leitung von Noam Zadoff und Mirjam Triendl-Zadoff vom 3. bis 10. November 2007 nach Jerusalem rei-

sen. Die Exkursion wird gemeinsam mit Studierenden des Richard Koebner Zentrums an der Hebrew University of Jerusalem durchgeführt und durch das Schul- und Kultusreferat der Landeshauptstadt München und die LMU finanziert.

Vorträge

Prof. Itta Shedletzky wird am 22. November 2007 über das Thema „Jüdische ‚Frauen der Feder‘ zwischen Glückel von Hameln, Rahel Levin-Varnhagen und Else Lasker-Schüler“ vortragen. Die Veranstaltung des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur und der Gesellschaft zur Förderung jüdischer Kultur und Tradition e.V. findet im Rahmen der 21. Jüdischen Kulturtage München „Die Frau im Judentum“ im Gasteig statt.

Der **Allianz-Gastprofessor Richard I. Cohen** von der Hebräischen Universität Jerusalem wird am 29. November 2007 einen öffentlichen Vortrag zum Thema „The Clash of Civilizations: European Jews and Oriental Jews – Past and Present“ halten. Er wird von Prof. Itta Shedletzky vorgestellt.

Buchvorstellungen

„Warum Schabbat schon am Freitag beginnt – die Kinder-Uni reist in die Welt

des Judentums“ lautet der Titel des Kindersachbuches von **Dr. Eli Bar-Chen** und **Dr. Heike Specht**, das am 2. Dezember 2007 um 16 Uhr in der Black Box im Gasteig der Öffentlichkeit vorgestellt wird. Veranstalter ist die Literaturhandlung.

Andrea Sinn M.A., Doktorandin am Lehrstuhl, wird am 9. Januar 2008 ihr Buch „Und ich lebe wieder an der Isar – Exil und Rückkehr des Münchner Juden Hans Lamm“ vorstellen. Sie wird über den ehemaligen Präsidenten der Israelitischen Kultusgemeinde München mit seiner Nachfolgerin **Charlotte Knobloch** sowie mit **Richard Grimm**, dem Begründer des ehemaligen privaten Jüdischen Museums München, diskutieren. Die Veranstaltung beginnt um 20 Uhr in den Räumen des Jüdischen Gemeindezentrums am Jakobsplatz. Mitveranstalter sind das Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern sowie der Oldenbourg Verlag.

Am 17. Januar 2008 wird **Dr. Mirjam Triendl-Zadoff** ihr Buch „Nächstes Jahr in Marienbad. Gegenwelten jüdischer Kulturen der Moderne“ vorstellen. Die Buchpräsentation findet im Historischen Seminar der LMU statt und wird gemeinsam mit der Abteilung für Geschichte Osteuropas und Südeuropas sowie dem Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde München veranstaltet.

NEUES VOM FREUNDESKREIS DES LEHRSTUHLIS

Mitgliederzahl: Die Zahl der Mitglieder des Freundeskreises steigt. Bei Redaktionsschluss gehörten ihm nunmehr 170 Mitglieder an. Besonders erfreulich ist, dass zunehmend auch Studierende und Absolventen des Magister- und Promotionsstudiums dem Freundeskreis beitreten.

Stiftungen: Dank großzügiger Zuwendungen der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius und der ERTOMIS-Stiftung konnte der Freundeskreis den Großteil der Kosten der Tagung auf Schloss Elmau „Islam through Jewish Eyes – Judaism through Muslim Eyes“ aufbringen.

Förderung von Studierenden: Durch einen Zuschuss hat der Freundeskreis im Juni 2007 19 fortgeschrittenen Studierenden die Teilnahme an der Tagung auf Schloss Elmau ermöglicht.

Sommeruniversität: Die Kosten der Sommeruniversität 2007 wurden, so-

weit sie nicht durch die Tagungsgebühren sowie einen Zuschuss durch das Historische Seminar der LMU gedeckt waren, vom Freundeskreis getragen.

Zur Allianz-Gastprofessur 2007/2008: Im Wintersemester ist der Freundeskreis Gastgeber des Allianz-Gastprofessors Richard I. Cohen. Die Gastprofessur für Jüdische und Islamische Studien wurde dem Freundeskreis und der Gesellschaft der Freunde Islamischer Kunst und Kultur von der Allianz AG gestiftet. Zu Prof. Richard I. Cohen siehe „Neues von Mitarbeitern und Absolventen“.

Jahresversammlung 2008: Die Jahresversammlung des Freundeskreises kann nicht, wie ursprünglich geplant, am 7. Januar 2008 stattfinden, sondern muss auf den 9. Januar 2008 verschoben werden. Bitte merken Sie den Termin vor. Die Versammlung beginnt wie jedes Jahr um 19 Uhr, diesmal aber im Jüdischen Zentrum am Jakobsplatz. Vorher ist die Möglichkeit einer Teilnahme an einer Synagogenführung gegeben (Details folgen).

Die Autoren

Lina Barouch

schreibt ihre Doktorarbeit an der Fakultät für mittelalterliche und neuere Sprachen und Literatur der Universität Oxford über die Bedeutung der Sprache bei Gershom Scholem, Werner Kraft und Ludwig Strauss.

Giulio Busi

ist Professor für Judaistik an der Freien Universität Berlin.

Jürgen Habermas

ist Professor emeritus für Philosophie an der Universität Frankfurt.

David A. Rees

schrieb seine Magisterarbeit zum Thema „Die Studienjahre Gershom Scholems“ am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur.

Itta Shedletsky

war Professorin für deutsche Sprache und Literatur an der Hebräischen Universität Jerusalem und ist derzeit Gastprofessorin am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur.

Mirjam Triendl-Zadoff

ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur.

Noam Zadoff

schreibt seine Dissertation zum Thema „Von Berlin nach Jerusalem und zurück. Gershom Scholem zwischen Israel und Deutschland“ am Richard Köbner Minerva Zentrum für deutsche Geschichte der Hebräischen Universität Jerusalem und am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur.



Fritz Stern, *Fünf Deutschland und ein Leben*. Erinnerungen. Aus dem Amerikanischen v. Friedrich Griese. 672 S., 27 Abb. Geb. EUR 29,90

„Ein weises und tief bewegendes Buch der Erinnerung, zugleich ein brillanter Führer durch Deutschland in den letzten 75 Jahren.“
Louis Begley



Saul Friedländer, *Die Jahre der Vernichtung*. Das Dritte Reich und die Juden 1939-1945. Aus dem Englischen v. Martin Pfeiffer. 869 S. Ln. EUR 34,90

Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2007

„Die wichtigste Darstellung des Holocaust aus der Feder eines Überlebenden und großen Gelehrten – ein Meisterwerk.“

Volker Ullrich, Die Zeit

C.H.BECK
www.beck.de

