

Zwischen Berlin und Jerusalem

Die Studienjahre Gershom Scholems

Hausarbeit

zur Erlangung des Grades eines Magister Artium
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

David A. Rees

Referent: Prof. Dr. Michael Brenner
Korreferent: Prof. Dr. Martin Geyer

München, den 2. Oktober 2007

EINLEITUNG	1
STAND DER FORSCHUNG	3
QUELLENLAGE.....	5
VORGEHEN.....	9
ERSTER TEIL	11
I. FAMILIE UND JUDENTUM: BRUCH UND AUFBRUCH.....	11
1. <i>Vater und Sohn und ein kritisches Urteil</i>	11
2. <i>„Jüdisches Erwachen“ und Familienkonflikt</i>	15
II. BEGINN DES STUDIUMS: BERLIN (1915-1917).....	17
1. <i>Berliner Student</i>	18
2. <i>Parallelstudien: ein zionistisches Bildungsprojekt</i>	24
Parallelwelten.....	26
Hebräischlernen.....	27
Bücher und Bibliothek.....	30
3. <i>Studien, Zion und Erlösungserwartung</i>	32
4. <i>Freund, Lehrer, Publizist, Polemist (1916-Anfang 1917)</i>	35
Erste Anhängerinnen.....	37
Jugendbewegung und Volksheimkontroverse.....	39
ZWEITER TEIL	43
III. UMBRUCH (FEBRUAR-AUGUST 1917).....	43
1. <i>Hinauswurf aus dem Elternhaus</i>	44
Verdichteter Narrativ	44
Ideologie, Krieg und ein „materielles Verhältnis“.....	45
2. <i>Pension Struck</i>	48
Netzwerke.....	48
Jiskor.....	49
Leben in der Pension.....	50
Bücher, Pralinen und wieder Finanzen.....	53
3. <i>Militärzeit</i>	54
IV. ÜBERGANG: JENA (1917-1918).....	58
1. <i>Studien in Jena</i>	58
2. <i>Das soziale Umfeld</i>	61
Öffentliche Wirkung und der Wanderbund Blau-Weiß.....	62
Zionist oder Demagoge?.....	64
Ein geheimer Bund und ein Abschied.....	66
Innere Landschaften.....	68
DRITTER TEIL	70
V. KRISE UND ENTSCHEIDUNG: BERN (1918-1919).....	70
1. <i>„Universität Muri“ und Ergänzung der Tagebuchedition</i>	71
2. <i>Universität Bern</i>	77
3. <i>Neue Gemeinschaft: Escha Burchhardt</i>	79
4. <i>Die Entscheidung für München und die Kabbala</i>	81
VI. ENDE DES STUDIUMS: MÜNCHEN (1919-1922).....	88
1. <i>Gerhards München</i>	88
2. <i>Agnon in München</i>	91
3. <i>„Türkenstraßen-Zionismus“</i>	94
4. <i>Münchener Studien</i>	99
5. <i>Philologie und Kabbala</i>	105
SCHLUSS	110
EPILOG.....	110
ZUSAMMENFASSUNG.....	114
BIBLIOGRAPHIE	120

Einleitung*

Gershom 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. Nicht nur eine bedeutende Figur auf dem Gebiet der jüdischen Mystik, gewann Scholem auch einen Ruf als ein führender „Intellektueller“ des 20. Jahrhundert. Schon als 13- oder 14-Jähriger in Berlin ein Zionist, wurde er nur 14 Jahre später, als die Hebräische Universität 1925 in Jerusalem gegründet wurde, der weltweit erster Universitätsdozent für jüdische Mystik. In der Geschichtsschreibung und in öffentlichen Debatten ist sein Name zum Synonym für die Ansicht geworden, dass keine echte „deutsch-jüdische Symbiose“ bzw. kein „Dialog“ zwischen Deutschen und Juden stattgefunden habe, und dass die Assimilation der Juden in Deutschland nichts als jüdischer Selbstbetrug gewesen sei. Dabei war Scholem natürlich selbst eines der bedeutenden Exponente deutsch-jüdischer Kultur.

Im Zeichen des sinnbildlichen Bogens seiner inneren und äußeren Entwicklung „von Berlin nach Jerusalem“ hat die Geradlinigkeit von Scholems Selbstdarstellung seiner Jugendjahre nicht wenig zur Etablierung eines fast mythischen Bildes eines zielsicheren Ausnahmegelehrten und einer beinahe prophetischen Figur des 20. Jahrhunderts beigetragen. Scholems Memoiren, oder „Jugenderinnerungen“, *Von Berlin nach Jerusalem* sind zum Klassiker geworden. Bis heute gibt es jedoch keine Biographie über Gershom Scholem, sodass die Einseitigkeit von Scholems Selbstdarstellung praktisch nicht hinterfragt worden ist. Eine vollständige Biographie müsste sich sowohl mit dem deutschen als auch mit dem israelischen Kontext von Scholems Leben, wie auch mit seiner Erforschung der jüdischen Mystik befassen. Daher muss, wie Steven Aschheim 2004 schrieb, Scholems Biograph in der Lage sein, „key aspects of nineteenth- and twentieth-century German and Central European cultural and intellectual life, the history and study of Kabbalah, German Jewry, Zionism, and Israel“ zu meistern.¹ Eine solche Stellenausschreibung ist problematisch, denn bisher hat ihr vielleicht nur Scholem selbst entsprochen; eine Biographie bleibt noch aus.

Der vorliegenden Arbeit zu Grunde liegende Forschungsarbeiten in Jerusalem wurden durch großzügige Unterstützung durch Prof. Dr. Yfaat Weiss und das Bucarius Institute for Research of Contemporary German History and Society an der Universität Haifa ermöglicht.

¹ Steven E. Aschheim, „The Metaphysical Psychologist: On the Life and Litters of Gershom Scholem“, in: *The Journal of Modern History* 76 (Dezember 2004), S. 903-33, Zitat: 932.

Die vorliegende Arbeit widmet sich einem kleinen Teil dieses biographischen Projekts, nämlich Scholems Studienjahren in Deutschland und der Schweiz, von 1915 bis zum Abschluss seiner Promotion 1922. Besonders mit Bezug auf das jüdische Milieu seiner Familie, seine zionistischen Neigungen und seine Begegnung mit Walter Benjamin sind Scholems Jugendjahre einigermaßen bekannt. Über Scholems eigene Schilderung und Aufzeichnungen hinaus liegt jedoch so gut wie nichts über seine Studien und Erfahrungen nach seinem Weggang aus Berlin und bis zu seiner Einwanderung nach Palästina vor, von seiner Freundschaft mit Benjamin abgesehen. Die vorliegende Studie arbeitet Kontinuitäten und Brüche zwischen dem Berliner Studenten und dem Münchener Kabbala-Forscher heraus. Wie entwickelte sich Scholem von dem radikal zionistischen, in der Jugendbewegung engagierten Schüler und Studenten der Mathematik und Philosophie aus den Tagebüchern von 1913 bis 1917 zu dem 25-jährigen, über ein kabbalistisches Thema promovierten Orientalisten, der bald nach seiner Ankunft in Jerusalem 1923 dort als Bibliothekar für hebräische Bücher an der Nationalbibliothek angestellt wurde?

Hier wird der Versuch unternommen, Scholems geistige Entwicklung auf einen biographischen, plastischen Boden zu stellen und so nicht nur vor dem Hintergrund von Jugendbewegung, Zionismus, Weltkrieg und Universitäten zu betrachten, sondern auch dem Leben eines jungen, nicht immer so zielsicheren Mannes nachzuspüren. Scholems Entwicklung und Entscheidungen werden nachgezeichnet, kontextuell eingebettet und kritisch beleuchtet. Scholems Tagebücher, Briefe von ihm und anderen sowie unveröffentlichtes Archivmaterial verwendet, um seine Selbstdarstellung in den autobiographischen Werken *Geschichte einer Freundschaft* und, in erster Linie, *Von Berlin nach Jerusalem* wo möglich, um ein Gegenbild zu ergänzen. Besonders letzteres Werk besteht bekanntlich zum großen Teil aus literarisch beflügelten Kurzporträts von anderen Menschen, und die knappen Angaben zum Autor selbst werden in der Forschung oft für bare Münze genommen, fehlte doch lange eine Vergleichsmöglichkeit. Ein Gegenbild ist aber umso nötiger, als sich Scholem dort über wichtige Krisen und Entscheidungen ausschweigt. Gerade an solchen Schnittstellen sind jedoch Einblicke in Scholems Persönlichkeit zu gewinnen, die in einer teleologischen Darstellung seines Lebens ausgeklammert werden. So versucht die vorliegende Arbeit, Scholems Selbstdarstellung zu problematisieren und ihre scheinbare Selbstverständlichkeit in Frage zu stellen. Dabei soll das Hauptaugenmerk nicht immer auf Themen wie der Kabbala und

der Freundschaft mit Walter Benjamin, die für die Scholem-Rezeption so zentral sind, liegen, dafür aber der Universitätskontext, die Entwicklung von Charakterzügen und einer öffentlichen Rolle sowie weniger bekannte Freundschaften thematisiert werden.

Stand der Forschung

Scholems Ruhm lässt sich leicht an den Hunderten von Artikeln und zahlreichen Büchern erkennen, die sich seit den 1970er Jahren seinem Denken und Werk gewidmet haben. David Biale sicherte sich die Polposition der Scholem Forschung, als er fast zehn Jahre vor Scholems Tod im Februar 1982 eine Dissertation über dessen Denken unternahm. Doch brachte diese Hast auch quellentechnische Nachteile mit sich: die Dissertation wurde abgeschlossen noch bevor Scholems Jugenderinnerungen *Von Berlin nach Jerusalem* 1977 erschienen. Die zwei Jahre danach erschienene überarbeitete Version der Dissertation: *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*,² konnte Scholems Memoiren dann zwar ausführlich verwenden. Doch erschien die zweite Auflage von Biales Buch fast gleichzeitig mit der erheblich erweiterten hebräischen Version von Scholems Jugenderinnerungen, sodass Biales Arbeit von Anfang an biographische Überholung drohte.

Freilich spielt das Biographische bei Biale eine untergeordnete Rolle und als intellektuelle Biographie bleibt es noch heute die vielleicht wichtigste Studie über Scholem. Besonders in Abschnitten wie „The Decision to Study Kabbalah“ zeigen sich jedoch die Grenzen des „intellektuellen“ Ansatzes. Hier schreibt Biale sehr spekulativ und assoziativ und macht notgedrungen einen großen Bogen um das Thema selbst. Hier, wie an anderen Stellen, gibt er auf Grund mangelnder Quellen Scholems Selbstdarstellung unkritisch und weitgehend unkommentiert wieder. Die Einseitigkeit seines „intellektuellen“ Ansatzes – an sich ein legitimes Unternehmen – ist darüber hinaus für Biales zentrale These problematisch, „that Scholem views historical science [...] as the modern form of Judaism“.³ Eine solche Behauptung über Scholems Verständnis und Praxis des Judentums bleibt nämlich eine akademische Übung, solange sie seine Biographie nicht berücksichtigt. Für Scholems Studienjahre kann man jedenfalls sagen, dass sich seine jüdische Identität zwar in seinen akademischen Studien, aber auch in anderen Lebensbereichen ausdrückte.

² David Biale, Gershom Scholem, *Kabbala and Counter-History*, Cambridge MA 1979.

³ David Biale, Gershom Scholem, *Kabbala and Counter-History*, 2. Auflage, Cambridge MA 1982, S. 137.

Die Tendenz zur Übereilung machte sich auch nach Biales Werk bemerkbar. In seiner Studie über Scholems Historiographie, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (1987) musste sich Joseph Dan für sein Kapitel über „The Man and the Scholar“,⁴ wie Biale, mit Scholems autobiographischen Werken begnügen, erschien doch der erste Band von Scholems Briefen erst zwei Jahre später.⁵ Klaus Samuel Davidowicz' 1993 eingereichte und 1995 als Buch erschienene Dissertation *Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses* konnte von dem ersten Band von Scholems Tagebüchern, der ebenfalls 1995 erschien, keinen Gebrauch machen.⁶ Das Werk behandelt u. a. Scholems Jugendjahre, in denen seine Beziehungen zu Buber begannen, doch kann man hier nicht von einer kritischen Studie, geschweige denn von einer biographischen Darstellung sprechen. Man ist geneigt, Willi Goetschel zuzustimmen, dass es sich bei diesem Buch selbst um ein Missverständnis handele.⁷ Maurice-Ruben Hayouns 2002 erschienenes *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jérusalem*, wohl das einzige längere Werk französischen Ursprungs über Scholem, konnte anscheinend auf ähnliche Weise keinen Gebrauch vom zweiten Band von Scholems Tagebücher machen, der nicht einmal in der Bibliographie erscheint.⁸ Im ersten Drittel des Buches versucht Hayoun, ein „psychologisches Portrait“, zuerst vom deutschen Judentum im 18., 19. und frühen 20. Jahrhundert (bis zu Scholems Auswanderung nach Palästina) und dann von Scholems „jüdischer Berufung“ zu entwerfen. Er bringt hier viele Zitate und Beispiele von Scholems veröffentlichten Briefe und ersten Tagebüchern – all die Informationen, auf die Biale keinen Zugriff hatte – doch verzichtet auch er weitgehend auf das Biographische und seine Darstellung überspringt kurzerhand die kritischen Jahre von 1917 bis 1923, die Jahre also von Scholems Hinauswurf aus dem Elternhaus bis zu seiner Einwanderung nach Palästina.

Alle diese Werke, von denen nur Biales wirklichen wissenschaftlichen Ernst aufweist, schweben in der unbiographischen Schwerelosigkeit. Natürlich ist Scholems Denken von Interesse und seine Psyche wohl auch nicht irrelevant. Doch ohne biographische Unterlage bleiben solche Darstellungen unhistorisch. Ferner fällt es auf, dass bisher

⁴ Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York/London 1987, S. 1-37.

⁵ Betty Scholem/Gershom Scholem, Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946, hg. von Itta Shedletzky in Verbindung mit Thomas Sparr, München 1989 (im Folgenden: MuS).

⁶ Klaus Samuel Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses*, Neukirchen-Vluyn 1995.

⁷ Willi Goetschel, „Scholem's Diaries, Letters, and New Literature on His Work“, in: *The Germanic Review* 72,1 (1997), S. 77-92, hier: 91, Fn. 21.

⁸ Maurice-Ruben Hayoun, *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jérusalem*, Paris 2002.

niemand nach den konkreten Entscheidungen gefragt hat, die zu seinem Entschluss, über die Kabbala zu promovieren, führten – vielleicht weil Scholems eigene Angaben dazu ausführlich genug erschienen.⁹ Neue literaturwissenschaftliche Dissertationen von Daniel Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben* (2003) und Gabriele Guerra über *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie* (2007) beschränken sich ebenfalls auf das „Denken“.¹⁰ Weidner, der ein Drittel seiner Arbeit Scholems deutschen Jahren widmet und dabei ausführlichen Gebrauch von den Tagebüchern macht, gelingt keine Synthese. Guerra, der Scholem im Kontext von anderen jüdischen Denkern wie Ernst Bloch, György Lukács, Martin Buber und Gustav Landauer untersucht, verkörpert die Neigung, dem Mystik-Forscher mystische Erklärungen entgegenzubringen. So gibt er etwa als seine Absicht an, Scholems „Denken als einen verkappten ‚magischen Mechanismus‘ zu beschreiben“ und glaubt, in der inzwischen berühmten Geschichte von Scholems Vater, der eine Zigarette an der Sabbatkerze mit einem Pseudo-Segensspruch anzuzünden pflegte, einen antinomischen Impuls zu entdecken, der mit dem Sabbatianismus und Frankismus verwandt sei.¹¹ Neben solcher Mystifizierung, ist die Benjamin-Zentriertheit, die Scholem, mit seiner *Geschichte einer Freundschaft* und Mitherausgeberschaft von Benjamins Briefen initiierte,¹² ein Merkmal von großen Teilen seiner Rezeption;¹³ beide Tendenzen leben nicht zuletzt vom interpretativen Freiraum, den das Fehlen einer Biographie bedeutet.

Quellenlage

Wie schon erwähnt, geben Scholems Memoiren *Von Berlin nach Jerusalem* bis heute das maßgebliche Bild seiner Jugend ab. Gerade die – scheinbar sachliche – Zurückhaltung, mit der Scholem über sich und seine Motive schreibt – er liefert lieber prägnante Skizzen Anderer als von sich selbst – hat oft genug zur unkritischen

⁹ Vgl. den ersten Beitrag dazu: David A. Rees, „Ein Dichter, ein Mädchen und die jüdischen Speisegesetze. Gershom Scholems Entscheidung für München und die Kabbala“, in: Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, H. 2 (2007), S. 19-29.

¹⁰ Daniel Weidner, *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München 2003; und Gabriele Guerra, *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Bielefeld 2007.

¹¹ Guerra, *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie*, S. 52 bzw. 49.

¹² Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1997 (im Folgenden: GeF); und Walter Benjamin, *Briefe*, hg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1978.

¹³ Ein Beispiel für beide Tendenzen zugleich bietet Gil Anidja, „Our Place in al-Andalus“. *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford 2002; 3. Kapitel: „The Silent Voice of the Friend: Andalusi Topographies of Scholem’s Conversations (Mourning Mysticism)“, S. 102-65.

Übernahme seines Narrativs als Hauptquelle für seine Jugendzeit verleitet. Darin kann man ein Zeichen für die Übereinstimmung sehen, in der sich Scholems Selbstdarstellung und die Wünsche der wissenschaftlichen „Konsumenten“ befinden. Es geht eben eine starke Anziehungskraft von dem Bild eines zionistischen Urknalls aus, der Jahrzehnte vor der sichtbaren Katastrophe des deutschen Judentums den jungen Gerhard Scholem aus der assimilierten Berliner Familie nach Jerusalem schleuderte und ihn zur Erforschung des Judentums bewegte.¹⁴ Scholem als Beiwort für eine bestimmte, ablehnende Sichtweise der deutsch-jüdischen Geschichte ist schlicht nützlich; wir lassen ihn seine Geschichte erzählen. In dieser Dynamik könnte auch ein Grund dafür liegen, dass biographische Werke bisher ausgeblieben sind: Es ist attraktiver gewesen, über die mythischen Ideen und die Figur des Forschers zu arbeiten als über den Menschen selbst, der vielleicht gar nicht so mythisch war. Zwar dienen auch in dieser Arbeit Scholems autobiographische Werke als wichtige Quellen, jedoch zumeist nicht einfach als verlässliche Basis für Exkurse, sondern als Ausgangspunkt einer kritischen Untersuchung der Selbstdarstellung.

Seit 1989, als Itta Shedletzky Scholems Briefwechsel mit seiner Mutter herausgab, ist eine ganze Reihe von wichtigen Quellen zu Scholem erschienen. Drei Bände von Briefen, von denen nur der erste die Jugendzeit betrifft, sind dem ersten gefolgt.¹⁵ Bei diesen sehr nützlichen Bänden handelt es sich natürlich um eine Auswahl: Aus Scholems Jugendjahren bis zu seiner Auswanderung liegen, von den von Scholem herausgegebenen Briefen Walter Benjamins abgesehen, insgesamt 137 von weit über 500 Briefen von und an Scholem vor. Hunderte von noch unveröffentlichten Briefen im Scholem-Archiv sind natürlich unentbehrliche Quellen für eine Biographie und werden hier mit berücksichtigt.

1995 bzw. 2000 sind Scholems Tagebücher von 1913 bis 1923 samt zahlreichen Aufzeichnungen in zwei Bänden auf mehr als 1200 Seiten erschienen.¹⁶ Diese Bände haben entscheidende Impulse für die Scholem-Rezeption geliefert. Doch mit den vielen Auslassungen in den gedruckten Tagebüchern haben die Herausgeber vorhandene

¹⁴ Das Bild ist fast überall in der Forschung in der einen oder anderen Form anzutreffen, oft als einleitender Satz. Vgl. etwa Stéphane Mosès, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig/Walter Benjamin/Gerschom Scholem, Frankfurt am Main 1994, S. 163; oder Aschheim, „The Metaphysical Psychologist“, S. 913-4.

¹⁵ Gerschom Scholem, *Briefe*: Bd. 1, 1914-1947, hg. von Itta Shedletzky, München 1994; Bd. 2, 1948-1970, hg. von Thomas Sparr, München 1995; Bd. 3, 1971-1982, hg. von Itta Shedletzky, München 1999 (im Folgenden: Briefe).

¹⁶ Gerschom Scholem, *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*: Bd. 1, 1913-1917, hg. von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner, Frankfurt am Main 1995; und Bd. 2, 1917-1923, hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebink und Friedrich Niewöhner, Frankfurt am Main 2000 (im Folgenden: Tb).

Tendenzen in der Literatur wiedergeben und verstärkt, anstatt einen objektiven Blick zu ermöglichen. Als Richtlinie für Fortlassungen in den Tagebüchern geben die Herausgeber nur ein Prinzip an: „Altersbedingte Privatheiten und Notizen über häufig wiederkehrende Vorkommnisse, wie unbedeutende Zusammentreffen mit immer wieder denselben Personen“¹⁷ seien fortgelassen worden. Dabei lassen die Bestimmungen: „altersbedingte Privatheiten“ und „unbedeutende Zusammentreffen“ einen großen Interpretationsspielraum offen. Auch ohne die Originalhefte gesichtet zu haben, dürfte man bei der hohen Anzahl der tatsächlichen Auslassungen durchaus den Verdacht eines auf das Intellektuelle hin frisierten Bildes schöpfen.¹⁸ Und man dürfte sich des Weiteren fragen, welcher Art die offensichtlich so häufig wiederkehrenden Zusammentreffen gewesen seien. Schon an dieser Richtlinie wird also das fehlende Interesse am biographischen Alltag deutlich, der die Sekundärliteratur auszeichnet.

Eine weitere editorische Vorgabe macht einen problematischen Doppelstandard deutlich: „Alles was Dora und Walter Benjamin betrifft, ist aufgenommen worden, Alltägliches und Privates eingeschlossen (das zugleich zum Beispiel dienen mag, was andernorts von uns fortgelassen wurde)“.¹⁹ Hier wird also die nicht seltene Benjamin-Zentriertheit in der Scholem-Forschung als editorische Richtlinie eingebaut, was vorhandene Tendenzen nur verstärkt. Und wenn die unzensierten Stellen über Scholem und Benjamin, die zu den lebendigsten, und interessantesten Szenen der Tagebücher zählen, wirklich repräsentativ für die weggelassenen Stellen sind, erscheint diese Entscheidung höchst fragwürdig. Man darf auch fragen, ob man die Benjamin-Bezüge in den Tagebüchern verstehen kann, wenn ihr unmittelbarer Kontext fortgelassen wird.

Ein Blick in die Originalhefte des Tagebuchs zeigt, dass sich reichlich biographische Information hinter den Auslassungen verbirgt. Die ohnehin problematischen editorischen Richtlinien werden großzügig ausgelegt und Auslassungen mangelhaft gekennzeichnet. Ein Beispiel aus dem ersten Heft des Tagebuchs mag zur Veranschaulichung dienen: In der Tagebuchedition stehen Einträge für den 1., 5., 8. und 12. März 1913. In allen vier Einträgen werden Auslassungen angezeigt. Nicht vermerkt ist jedoch die Tatsache, dass Einträge für alle Tage zwischen denen der gedruckten Einträge ausgelassen wurden. Mit

¹⁷ Tb I, S. 521.

¹⁸ Fania Scholem, Scholems Witwe, verhandelte schon 1983, ein Jahr nach dessen Tod mit Siegfried Unseld und Karlfried Gründer über die Veröffentlichung der Tagebücher und bestimmte die Richtlinien für Auslassungen möglicherweise mit Karlfried Gründer an Fania Scholem, 17.8.1983, in: Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, Gershom Scholem Archiv, Arc. 4° 1599 (im Folgenden: GSA).

¹⁹ Karlfried Gründer/Friedrich Niewöhner, „Editorischer Nachbericht“, in: Tb I, S. 521-4, hier: 522.

anderen Worten griff der 15-jährige Gerhard nicht alle drei bis vier Tage zum Tagebuchheft, sondern jeden Tag. Und was wird weggelassen? Nehmen wir den 3. März als Stichprobe: Gerhard habe sich furchtbar gelangweilt. Sein Vater sei zur Leipziger Messe weggefahren und sein Bruder Werner, der ein ekelhafter Mensch sei, mache die ganze Zeit Krach. Ein Bekannter trenne sich merklich von Scholem und sei daher der letzte Goi, mit dem er intimer verkehrt habe, was ihm ja nicht wieder passieren solle. Des Weiteren habe er seine Bücher gezählt (402 Stück) und abends mit seinem Bruder Erich „Puff“, oder Backgammon gespielt. Und am Nachmittag habe er neue Stiefel bekommen und sechs Marzipaneier gegessen.²⁰ Solches unterdrücktes Material gibt genau ein solches alltägliches Bild von Scholem als Sohn und Bruder wieder, wie es in den gedruckten Tagebüchern sowie in der Forschung nicht zu finden ist. Aber auch andere Kontexte fehlen, darunter auch Stellen, die zum Verständnis der Beziehung zwischen Scholem und Benjamin wichtig sind. So hat die Tagebuch-Veröffentlichung, die mehr als 15 Jahre in Anspruch genommen hat, ein unvollständiges Produkt geliefert, das Forschungstendenzen verstärkt und für ernsthaftes kritisches Werk nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist. Die vorliegende Arbeit umgeht diese Schwierigkeit, indem sie auf weitgehenden Vergleichen der gedruckten mit den originalen Tagebüchern beruht und aus beiden Quellen schöpft.

Neben Scholems Memoiren, Briefen und Tagebüchern kann die Arbeit auf verschiedene andere Primärquellen zurückgreifen. Dazu zählen etwa Scholems frühe Veröffentlichungen, die in der Tagebuchedition abgedruckt sind, sowie seine Gedichte, die teilweise in Steven M. Wasserstroms kleiner zweisprachiger Edition von Scholems Dichtung gedruckt, teilweise unveröffentlicht in den Tagebuchheften vorliegen.²¹ Ergänzend kommen weitere unveröffentlichte Dokumente aus dem Scholem-Archiv wie Listen von Bücherkäufen oder Reisen sowie kleine, meistens humoristische Texte und Zeichnungen, hinzu, die Scholem von seinen Freunden erhalten und zwischen den Blättern seiner Tagebuchhefte aufbewahrt hat. Der Blick von außen wird insbesondere durch Briefe von anderen Personen, zumeist an Scholem, gefördert. Manche liegen gedruckt vor, etwa in den Bänden von Scholems Briefen oder aber in Briefen von Walter

²⁰ Unveröffentlichte Stelle aus Tagebuchheft 1, S. 20-21 (3.3.13), GSA, Arc° 4 1599/265/1. Alle Bezüge auf die Tagebuchhefte entsprechen unveröffentlichten Stellen. Die letzte Ziffer der Archivsignatur entspricht der Nummer des jeweiligen Tagebuchhefts.

²¹ Gershom Scholem, *The Fullness of Time. Poems*, übersetzt von Richard Sieburth, eingeleitet und annotiert von Steven M. Wasserstrom, Jerusalem 2003.

Benjamin, Franz Rosenzweig und Martin Buber; bei anderen wurde auf Originale im Scholem-Archiv zurückgegriffen.

Vorgehen

Im Folgenden wird versucht, die Linie von Gerhards Entwicklung zwischen 1915 und 1922 nachzuzeichnen.²² Die Geschichte von Gerhards Studienjahren ist *de facto* die Geschichte seiner Entwicklung zu einem jungen, auf die Kabbala spezialisierten Judaisten. Jedoch leitet nicht das Interesse an seinen Kabbala-Studien, sondern am breiteren Kontext seiner Studien die Fragestellung. Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht Gerhard als Sohn, Freund, Hebraist, Polemist, Publizist und Bibliophiler in Deutschland und der Schweiz während des Ersten Weltkriegs und am Anfang der Weimarer Republik. Es wird kein systematischer Versuch unternommen, Thesen aus der Sekundärliteratur zu bewerten oder zu korrigieren, was hier auch zu weit führen würde. Vielmehr sollen etwaige Korrekturen durch die geleistete kontextualisierende Arbeit ermöglicht werden.

Im ersten Kapitel wird ein kritischer Blick auf den familiären Hintergrund geworfen, vor dem Gerhards leidenschaftliche Hinwendung zum Judentum und Zionismus zu sehen ist. Hier sollen die Akzente, die Scholem in seiner Selbstdarstellung setzt, verschoben werden. Anstatt nur das teilweise assimilierte Milieu des Elternhauses, gegen das Gerhard revoltierte, zu betrachten, soll hier Gerhards „jüdisches Erwachen“ insgesamt problematisiert werden. Im zweiten Kapitel wird Gerhards Entwicklung in Berlin vom Beginn seiner Studien an der Universität 1915 bis kurz vor seinem Hinauswurf aus dem Elternhaus im Frühjahr 1917 nach verschiedenen Aspekten dargestellt. Auf der einen Seite steht der Kontext seiner formalen mathematischen und philosophischen Studien an der Universität (II,1), auf der anderen seine privaten, parallel geführten Studien (II,2). Diese privaten Studien reflektierten ein eigenständiges, zionistisches Bildungsprojekt, das die hebräische Sprache und jüdische Quellen einschloss und sich ebenfalls im Ansammeln einer privaten Bibliothek ausdrückte. Was lernte Gerhard an der Universität? Wie sah sein Studentenleben aus? Wie lernte er Hebräisch? Solchen Fragen wird nachgegangen werden. In einem weiteren Teil (II,3) wird dann das Zusammenspiel von seinen verschiedenen Studien mit seinen zionistischen und religiösen Impulsen skizziert.

²² Um den Studenten von dem älteren Wissenschaftler und Memoirenverfasser zu unterscheiden, wird im folgenden durchgängig von „Gerhard“ gesprochen, wenn es sich um ersteren handelt, ansonsten von „Scholem“.

Danach werden Facetten in der Entwicklung seiner Persönlichkeit sowie seiner starken öffentlichen Rolle als „Freund, Lehrer, Polemist, Publizist“ herausgearbeitet (II,4).

Das dritte Kapitel umfasst die bewegte Zeit der Umbrüche vom Februar bis August 1917, in der Gerhard das Elternhaus verlassen musste, einige Monate in halber Unabhängigkeit in einer koscheren, mehrheitlich von „Ostjuden“ bewohnten Berliner Pension verbrachte, zum Militär eingezogen und als Geisteskranker wieder entlassen wurde. Über Gerhards Erfahrung dieser Krisen ist den Memoiren nichts zu entnehmen; dort findet man nur Äußeres. Wie objektiv ist aber sein Narrativ über seinen Hinauswurf (III,1)? Wie erlebte er seine Zeit in der Pension (III,2)? Und was verbirgt sich hinter seinem resoluten Schweigen über seine Militärzeit (III,3)? Eingehende Quellenarbeit erlaubt Antworten auf diese Fragen. Das vierte Kapitel stellt die Zeit nach Gerhards Entlassung aus dem Militär 1917 bis zu seinem Weggang in die Schweiz im Frühling 1918 dar, eine Zeit, die Gerhard als Übergangszeit in Jena erlebte. Zunächst werden seine Studien dort, sowohl an der Universität als auch im Privaten, knapp umrissen (IV,1). Dann werden die Facetten seiner persönlichen Entwicklung weiterverfolgt (IV,2): In dieser Zeit findet sich Gerhard im Zentrum einer Gruppe jüdischer Studenten, die in ihm eine leitende Figur und zionistisches Vorbild sehen und sein öffentliches Auftreten bringt ihm den Ruf eines Agitators in der zionistischen Jugendbewegung ein, gewinnt ihm aber auch neue Anhänger. Zudem wird gezeigt, wie sich in ihm durch seine persönliche Arbeit, etwa als Hebräischlehrer mit seinen Freunden in Jena, die Idee eines Geheimbunds als einzig effektiver Form der Jugendbewegung befestigt und wie er seinen Abschied aus Deutschland und der Jugendbewegung literarisch inszeniert. Auch die Konturen seiner inneren Entwicklung werden knapp skizziert.

Im fünften Kapitel wird zunächst die Zusammenkunft von Gerhard und Walter Benjamin im Sommer 1918 in dem Schweizer Dorf Muri unweit von Bern dargestellt (V,1). Dabei wird Gerhards krisenhafte Erfahrung dieser Zeit, die bisher als eine Folge seines Umgangs mit Benjamin verstanden wurde, auf Grund von aus der Tagebuchedition ausgelassenen Stellen in einem neuen Licht präsentiert. Sodann wird ein Bild von Gerhards Studien an der Universität geliefert (V,2). Nach kurzem Blick auf seine wachsende Freundschaft mit Escha Burchhardt, seiner späteren ersten Frau (V,3), werden Gerhards Hinwendung zur Philologie und sein Entschluss, nach München zu gehen und dort über ein kabbalistisches Thema zu promovieren, kontextualisiert, wobei Akzente in der Selbstdarstellung deutlich verschoben werden (V,4). Das sechste und letzte Kapitel

verfolgt Gerhards Entwicklung in München, wo er von Oktober 1919 bis Frühjahr 1922 lebte, bis zum Abschluss seiner Promotion. Zunächst widmet sich die Darstellung der Stadt als Hintergrund für Gerhards dortigen Aufenthalt (VI,1). Dann werden neue Einblicke in Gerhards Freundschaft mit dem hebräischen Schriftsteller S. J. Agnon um 1919 geliefert (VI,2). In einem weiteren Teil kommen Gerhards Kontakte zu Münchener Zionisten, sein persönlicher zionistischer Kreis sowie einige Sichtweisen seines Auftretens zur Sprache (VI,3). Danach werden seine hauptsächlich philologischen Studien an der Universität München sowie sein Verhältnis zu seinen Professoren und der Abschluss seiner Promotion umrissen (VI,4). Schließlich wird Gerhards neues Selbstbewusstsein als Philologe und Kabbala-Forscher geschildert (VI,5) und ein kurzer Epilog, der seinen Weg von München über Berlin und Frankfurt bis nach Jerusalem begleitet, beendet die Darstellung.

Erster Teil

I. Familie und Judentum: Bruch und Aufbruch

Am Anfang einer Studie über Gerhard Scholems Studienjahre ist ein Blick auf die Welt, in der sich seine Hinwendung zum Jüdischen vollzog und gegen die er sich in seinem Werdegang abgrenzte sinnvoll. Gerade dieser Teil von Gerhards Biographie, die Schnittstelle, wo seine Ausnahmeerscheinung aus dem allgemeinen Kontext der deutschjüdischen Geschichte im Kaiserreich und der jüdischen Wissenschaft des Judentums ihren Anfang nimmt, gehört zum Pflichtrepertoire der „intellektuellen“ Studien wie Biales. In der folgenden Skizze, die sich nicht auf die Stellung des Judentums bei den Scholems sowie Gerhards Auflehnung gegen dieselbe beschränkt, soll weniger dieses bekannte Bild noch einmal beschworen, als vielmehr die Darstellung von Gerhards Ablehnung und Kritik dieser Welt problematisiert werden.

1. Vater und Sohn und ein kritisches Urteil

Es ist oft beobachtet worden, dass Gerhards Ablehnung der weitgehend assimilierten deutsch-jüdischen Welt seiner Eltern Teil eines breiteren Generationenkonfliktes um Identität und Tradition war, für den z.B. auch Franz Rosenzweig und Franz Kafka repräsentativ sind.²³ Die unterschiedlichen politischen Einstellungen von Gerhard und

²³ Vgl. etwa Michael Brenner, „A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism“, in: *Judaism* 42,3 (1993), S. 349-61.

seinen drei Brüdern sind zum Sinnbild für die Bandbreite der Wege geworden, die der „postassimilatorischen“ Generation deutscher Juden gut eine Generation nach der Emanzipation der Juden 1870 offen standen: Reinhold (geb. 1891) wurde Deutschnationalist, Erich (geb. 1893) Anhänger der zentrumsorientierten Demokratischen Partei, Werner (geb. 1895) wurde kommunistischer Abgeordneter des Reichstags und Gerhard schließlich Zionist.²⁴ Als Ausgangspunkt für seine Suche nach einem eigenen Weg macht er das liberale, bürgerliche Judentum fest, das er in seiner Familie erlebt hatte. Einige seiner Erzählungen werden immer wieder zitiert, um den für Scholem problematischen Zustand des assimilierten deutschen Judentums zu veranschaulichen: So sind es inzwischen Allgemeinplätze, dass sein Vater nach dem Entzünden der traditionellen Sabbat-Kerzen, als Parodie zum Rauchverbot an jüdischen Festtagen, eine Zigarre an den Kerzen mit einem Pseudo-Segenspruch anzuzünden pflegte;²⁵ dass man Weihnachten als „deutsches Volksfest“ feierte; und dass Gerhard ein gerahmtes Bild von Theodor Herzl als Geschenk von den Eltern unter dem Weihnachtsbaum erhielt.²⁶

Scholems Urteil des „Selbstbetrugs“,²⁷ das er über dieses jüdische Milieu aussprach, erscheint nach dem Holocaust nur allzu einleuchtend, doch wirkt es einem analytischen Verständnis entgegen. Leider wird seine Schilderung der Assimilation in der Familie oft unkritisch übernommen und bisweilen erheblich übersteigert. „Gershom Scholem came to Judaism entirely from the outside“, beginnt etwa ein Artikel von Avraham Shapira, der einige Zeilen später den Pathos von Scholems frühen Tagebüchern mit der ideologischen Hellsicht eines israelischen Historikers in einem mythisch anmutenden Porträt verbindet:

During his childhood and youth, Gershom Scholem lived in the unfelt state of uprootedness shared by German Jewry. The petit-bourgeois way of life was riddled with distortions. Young Gerhard Scholem sensed the fearful emptiness of a world which only appeared to be solid and stable; hence he naturally felt severe isolation from his family surroundings. The attractive powers of the German-Jewish world had faded, and the clear-eyed young man had no one with whom to share his experience of inner collapse.²⁸

²⁴ Vgl. Brenner, „A Tale of Two Families“, S. 350.

²⁵ Vgl. Gershom Scholem, „Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930“, in: Ders., *Judaica* 4, Frankfurt am Main 1984, S. 229-61, hier: 241; und Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Frankfurt am Main 1994, S. 17 (im Folgenden: VBnJ; alle Bezüge beziehen sich auf diese zweite, erweiterte deutsche Fassung).

²⁶ VBnJ, S. 32.

²⁷ VBnJ, S. 30.

²⁸ Avraham Shapira, „The Symbolic Plane and its Secularization in the Spiritual World of Gershom Scholem“, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3,2 (1994), S. 331-52, hier: 331-2.

Eine solche Analyse hat wenig mit Geschichte zu tun: Auf der einen Seite stehe die Etablierung der Juden in Deutschland, die hier schon im Kontext des Kaiserreichs als jüdische Katastrophe beschrieben wird, auf der anderen Seite der „clear-eyed“ Scholem als Heldenfigur, die wegen seiner Erkenntnis des inneren Zusammenbruchs seines Volkes keinen Anschluss in seiner Familie finden konnte. In Wirklichkeit kann natürlich ein allgemeines Phänomen, wie etwa ein Generationenkonflikt oder eine „Aushöhlung“ des deutschen Judentums nicht die Erklärung für die Erfahrung eines einzelnen Individuums sein, sondern vielmehr schließt man erst von dem Einzelnen auf das Allgemeine. Aber gerade weil die Einzelerfahrung und die Verallgemeinerung in der historischen Betrachtung oft ineinander übergehen, lohnt es sich hier methodisch, zwei Phänomene, Scholems Konflikt mit der Welt des Vaters und seine Diagnose und Ablehnung des deutschen Judentums, zunächst einmal so weit wie möglich auseinander zu halten. Zum Verständnis von Gerhards ideologischem Weggang aus dem Elternhaus wird daher im Folgenden das ideologisch behaftete Urteil seiner Schriften beiseite gelegt, um ein differenzierteres Bild von seiner Herkunft zu skizzieren.

Zwar sind wir weitgehend auf Scholems eigene Worte als Quelle für das Milieu seiner Kindheit angewiesen, doch vermittelt schon ein Perspektivenwechsel eine banale, aber wichtige Feststellung: Bei den Scholems zündete man Sabbatkerzen an, was man gewiss nicht von jeder deutsch-jüdischen Familie sagen konnte. Und tatsächlich pflegte die erweiterte Scholem-Familie jeden Freitag- und Sederabend bei Gerhards Großmutter väterlicherseits und später abwechselnd in den Wohnungen von seinem Vater und seinen Onkeln als „Familienfeste“ zu feiern.²⁹ Wenn der 16-Jährige Scholem 1913 nach einem dieser regelmäßigen Familientreffen feststellt, dass zu Hause „nichts mehr von der jüdischen Familie übrig ist“,³⁰ so müssen wir das im Kontext verstehen. Zu diesem Zeitpunkt war er nämlich schon in bitterem Aufstand gegen die Familie begriffen, wofür man bei einem 16-Jährigen nicht unbedingt gesellschaftskritische Ursachen suchen muss. Andernfalls laufen wir bei solchen Äußerungen Gefahr, die Ursache der Ablehnung mit dem Gegenstand des Protests zu verwechseln, wobei selbst der junge Gerhard wahrscheinlich nicht wirklich dazwischen trennen konnte. Schon die Möglichkeit, dass Gerhards Protest seinen assimilationskritischen Ansichten vorausging oder mit ihnen zusammenfiel, muss die Vorstellung eines „clear-eyed young man“ in Frage stellen.

²⁹ VBnJ, S. 17.

³⁰ Tb I, S. 11 (18.2.13).

Eine kurze Skizze von Arthur Scholems Verhältnis zum Judentum mag dazu dienen, das Milieu, das Gerhard so vehement ablehnte, etwas aus dem Schatten von dessen hartem Urteil hervorzuzerren. Arthur, 1863 geboren, gehörte der ersten Generation deutscher Juden an, die nach der rechtlichen Gleichstellung der Juden aufwuchs. Die Öffnung des traditionellen Judentums zu einem säkularen Ideal der Staatsbürgerschaft sowie der kulturellen Zugehörigkeit bedeutete eine Herausforderung für die jüdische Tradition. Da das traditionelle Judentum die meisten religiösen, nationalen und kulturellen Aspekte des täglichen Lebens bis ins Detail umfasst hatte, ging mit der kulturellen Anpassung der Juden, durch die sie die rechtliche Gleichstellung „verdienen“ mussten, oft die Aufgabe von Teilen der traditionellen jüdischen Identität einher. Das klassische Beispiel für diese auflösende Tendenz stellt die Familie von Moses Mendelssohn dar, dessen Enkelkinder allesamt getauft waren. Samson Raphael Hirschs „moderne“ Orthodoxie suchte Mendelssohns kulturelle Öffnung des Judentums mit einem Beharren auf der traditionellen Religion zu verbinden, und die Mehrheit der deutschen Juden fand in einem liberalen, säkularisierten Judentum die Möglichkeit, ihre Religion als Konfession unter Konfessionen mit deutscher politischer und kultureller Identität zu verbinden.

So erbt Arthurs Generation, zusammen mit der Emanzipation, einen komplexen Zustand der Integration, Anpassung und Beibehaltung von Aspekten der traditionellen jüdischen Identität. Arthur bejahte auf seine Art sowohl die deutsche als auch die jüdische Seite seiner Identität. Auf der einen Seite pflegte er zwar, wie Scholem erzählt, am Jom Kippur zu arbeiten und nicht zu fasten und nahm in seiner Jugend mit zwei seiner Brüder in der nichtjüdischen Berliner Turnerschaft aktiv teil.³¹ Auf der anderen Seite stellte er, dessen Großmutter ein koscheres Restaurant in Berlin betrieb³² und dessen Schwiegervater in den 1880er Jahren eine liberale Synagoge in Charlottenburg mitgründete,³³ seine jüdische Identität offenbar niemals in Frage. Er gehörte dem antizionistischen „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ an,³⁴ betrachtete die Taufe für Juden als „charakterlos und kriecherisch“.³⁵ Alle seine Söhne haben ihre Bar-Mitzwa gefeiert. Und wenn er sich über Gerhards Interesse für „lauter brotlose Künste“ – „reine Mathematik“ und „Jüdischkeit“ – ärgerte, erschien es ihm doch

³¹ VBnJ, S. 16.

³² VBnJ, S. 11.

³³ VBnJ, S. 14.

³⁴ VBnJ, S. 45.

³⁵ VBnJ, S. 17.

selbstverständlich, seinem Sohn einen anständigen Brotberuf als Ingenieur oder eben als Rabbiner ans Herz zu legen.³⁶ Erscheinungen wie das Herzl-Bild unter dem Weihnachtsbaum oder der Pseudo-Segenspruch vor den Sabbat-Kerzen könnte man heute wohl als kulturelle Mischformen neutral unter die Rubrik von „hybriden“ oder „komplexen“ Identitäten fassen.

2. „Jüdisches Erwachen“ und Familienkonflikt

Wie sah also Gerhards „jüdisches Erwachen“ aus? Nach Scholems Memoiren *Von Berlin nach Jerusalem* zu urteilen, scheint er, wie zu erwarten wäre, mehr als dreizehn Jahre lang das deutsch-jüdische Milieu seiner Familie nicht in Frage gestellt zu haben. Deide, wie Gerhard als Knabe genannt wurde, zeichnete sich durch Intelligenz, einen „losen Mund“, den die Mutter „der Berliner Luft“ aber auch seiner Stellung als jüngster von vier Brüdern zuschrieb, und eine unersättliche Liebe zu Süßigkeiten aus.³⁷ Im Religionsunterricht habe er sich gelangweilt, bis der Lehrer eines Tages im Sommer 1911, ungefähr ein halbes Jahr vor Gerhards Bar-Mizwa, der Klasse Graetz' dreibändige Geschichte der Juden zeigte,³⁸ die Gerhard darauf gelesen habe. Bald nach der Begegnung mit Graetz habe sich Gerhard, zusammen mit seinem Schulfreund Edgar Blum, zum Hebräischlernen entschlossen und begonnen, die Synagoge regelmäßig zu besuchen, Literatur über den Zionismus, etwa von Moses Hess, Leon Pinsker, Theodor Herzl, Max Nordau, Nathan Birnbaum und Richard Lichtheim, zu verschlingen – und mit dem Vater über das Judentum zu streiten.³⁹ Der Gerhard dieser Selbstdarstellung ähnelt dem Fahrschüler, der nach der ersten praktischen Stunde Ungenauigkeiten in der Fahrkunst der Eltern zu beanstanden beginnt.

Wir sind nicht in der Lage, diese Entwicklung genauer zu rekonstruieren. Bis er aber 1913 im Alter von 15 Jahren die bewusste Entscheidung trifft, Tagebuch zu führen – er beginnt mit einer biographischen Erklärung über seine jüdische Herkunft und Ahnen⁴⁰ – ist nicht nur seine jüdische Leidenschaft, sondern auch ein seinem Alter entsprechendes Ressentiment gegenüber seiner Familie in voller Flamme. Die Aufnahme des Tagebuchs entspricht so dem Bedürfnis, sein Herz über seine radikalen Ansichten und seine Familie auszuschütten. Leider hat die Tagebuchedition die meisten familienkritischen Stellen

³⁶ VBnJ, S. 71.

³⁷ Betty Scholem, „Aufzeichnungen von Mutter“, in: MuS, S. 527-31, hier: 529.

³⁸ VBnJ, S. 40-42.

³⁹ VBnJ, S. 45.

⁴⁰ Dieser erste, undatierte Eintrag im Tagebuch wurde nicht, wie die Herausgeber behaupten, auf dem Innendeckel des Hefts, sondern auf der Rückseite des ersten Blattes geschrieben.

herauszensiert, sodass dieser Kontext bisher unklar geblieben ist. Tatsächlich scheint die Verärgerung über seine Familie den einen Fixpunkt dieser frühen Einträge zu bilden. Über seine jüdische Identität herrscht nämlich leidenschaftliche Konfusion. Innerhalb von 14 Monaten bezeichnet er sich etwa mal als orthodox, Zionist und Sozialist.⁴¹ Bezeichnend für seine Konfusion ist es ferner, dass sein „orthodoxes“ Selbstverständnis in dieser Zeit sich nicht nach dem orthodoxen Gesetz richtet,⁴² sondern nach seinem gefühlsmäßigen Bekenntnis zum Judentum und dem Hebräischen, seinen regelmäßigen Synagogenbesuchen an Freitagabenden – und seiner Opposition zu seiner Familie. Wenn er schreibt, er beziehe notwendig alles, was er sehe, aufs Judentum, so ist das nicht als isolierte Aussage der Selbstbeschreibung zu verstehen, wie es in der Literatur zu finden ist.⁴³ Erst der Kontext des vorangegangenen, in der Tagebuchedition ausgelassenen Satzes, in dem sich Gerhard über seine Langeweile bei der Geburtstagfeier des Vaters beschwert, da er sich auf derartigen Veranstaltungen nicht amüsieren könne,⁴⁴ macht das Wechselspiel seiner Gefühle für den Vater mit seinem jüdischen Fanatismus deutlich.

Gerhards gefühlsmäßiges Bekenntnis zur Orthodoxie reflektierte starke, unbestimmte religiöse Impulse, die während seiner Studienjahre etwa in seiner zionistischen Idee selbst oder auch im messianischen Gedanken immer wieder sichtbar werden sollten. Gerhards Konflikt mit dem Vater, der mit seinen beiden jüngsten Söhnen Kommunikationsprobleme hatte, war jedoch Jahre vor seinem „jüdischen Erwachen“ möglicherweise schon durch die Familiendynamik vorprogrammiert. Als 10-Jähriger hatte Gerhard zugesehen, wie sein zwei Jahre älterer Bruder Werner, mit dem ihn ein enges Verhältnis verband, wegen seiner „Opposition gegen das Elternhaus“ auf ein jüdisches Internat geschickt wurde. In ihren Aufzeichnungen über Gerhards Kindheit stellt Gerhards Mutter Betty den Konflikt als einen zwischen Generationen dar: Gerhards Zionismus sei ein „Kampfgeschrei“ der Jugend gewesen, von dem „die meisten Väter“ nichts wissen wollten. Arthur habe Gerhard wiederum „fortgesetzt durch Schimpfen auf die Zionisten“ provoziert, sodass dieser „die Türen zu seinen Bezirken“ zu schließen begonnen habe.⁴⁵ Das traf wohl auf die beiden jüngsten Söhne zu, denn nicht nur der Zionismus, sondern auch der Sozialismus diente als Kampfgeschrei gegen die Elterngeneration, und sowohl Werner wie Gerhard begeisterten sich eine Zeit lang für

⁴¹ Tb I, S. 9 (undatiert), 10 (17.2.13) und 24 (Mai oder Juni 1914).

⁴² So schreibt er z.B. – nach der Orthodoxie verbotenerweise – am Sabbat; vgl. Tb I, S. 13 (21.2.13).

⁴³ Aschheim, „The Metaphysical Psychologist“, S. 930.

⁴⁴ Tb I, S. 19 (5.3.13).

⁴⁵ Betty Scholem, „Aufzeichnungen der Mutter“, S. 530-31.

beide Ideologien. Bekanntlich blieb der eine bei Marx, der andere bei Zion. Das bürgerlich-assimilierte Milieu der Scholems bot also eine doppelte Angriffsfläche für die Attacken der Söhne. Der ideologische Rahmen bot dem Vater wiederum eine leichte Zielscheibe für Provokationen seinerseits und wurde so zu einer Achse der Nichtkommunikation.

Am Anfang von Scholems Karriere als jüdischer Denker steht also ein Umbruch in der Familie. Man kann sagen, dass er sich gegen die bürgerliche Welt des Vaters und gegen die Formen des liberalen Judentums im Elternhaus auflehnte. Man kann aber auch sagen, dass die Kommunikation zwischen Vater und Söhnen zusammenbrach als diese in die Adoleszenz kamen. Auf jeden Fall zeigen Gerhards Tagebücher einen Jungen, der eine neue jüdische Identität in Abgrenzung zur Welt des Vaters sucht, nachdem er dessen Werte schon entschieden abgelehnt hat. Die Verneinung der Welt, die aus den Errungenschaften des deutschen Judentums im 19. Jahrhundert hervorging, scheint also der Ausgangspunkt zu sein, dem sich Scholem im Rahmen eines Familien- und Generationenkonflikts verschrieben hat. Sein „jüdisches Erwachen“, wie das von einigen seiner Zeitgenossen, bestand offensichtlich zum Teil in dem Versuch, diese Verneinung durch die leidenschaftliche, allmähliche Entwicklung einer eigenen jüdischen, zionistischen Identität mit Inhalt zu füllen und zu begründen. Das apologetische Element dabei mag hier als Kontext dienen, soll aber nicht als analytischer Ansatz in Anspruch genommen werden. Vor diesem Hintergrund sollen nun die Konturen von Gerhards Entwicklung von einem selbstbezeichneten Zionisten, Orthodoxen und Sozialisten sowie einem rebellierenden Jugendlichen während der sieben Jahre seines Studiums zum Vorschein kommen.

II. Beginn des Studiums: Berlin (1915-1917)

Lesabéndio ist ein Bewohner des Asteroiden Pallas. Mit seinem langen Gummi-Körper mit Saugfuss, seinen vielen Armen und Händen, seinen Augen, die er zu Mikroskopen oder Fernrohren umfunktionieren kann, sowie mit seiner Art, sich über seine Hautporen zu ernähren, weist er äußerlich keine Verwandtschaft mit Gerhard Scholem auf.⁴⁶ Doch erkannte Gerhard wohl in zentralen Motiven von Paul Scheerbarts „Asteroiden-Roman“ *Lesabéndio*, wie der Sehnsucht nach Erneuerung, Begeisterung für Bewegung, Pazifismus, Wissensdrang, Astronomie und kosmischer Ordnung sowie

⁴⁶ Paul Scheerbart, *Lesabéndio. Ein Asteroiden-Roman*, Stuttgart 1962, S. 10.

Messianismus, einige der Dinge wieder, die seinen eigenen Charakter während seiner Berliner Studienjahre auszeichneten. An mehreren Stellen erwähnt Scholem in seinen autobiographischen Werken Scheerbarts Buch, das er Dora und Walter Benjamin 1917 zur Hochzeit geschenkt hat, als eines seiner Lieblingswerke der deutschen Literatur, dessen „normative“ und „imaginative“ Aspekte für ihn in seiner Jugend besonders wichtig gewesen seien.⁴⁷ Am Anfang einer Betrachtung von Scholems Studienjahren mag Gerhards Vorliebe für phantastische Literatur als Erinnerung an die Verspieltheit und Jugend eines jungen Menschen stehen, dessen polemische Neigungen und oft schwierige Persönlichkeit ihm nicht wenige scharfe Auseinandersetzungen und Krisen eingebracht haben.

Selbst die Aufnahme von Gerhards Studien standen unter dem Zeichen eines für die Wissenschaft beinahe tragisch verlaufenen Konflikts: Als Gerhard im März 1915 die Schule wegen seiner kriegsgegnerischen Haltung vorzeitig abbrechen musste, unternahm sein Vater praktische Schritte, um ihn zur Besserung aus Berlin weg in die Lehre bei einem „Lederjuden“ oder in einer „Motorflugfabrik“ zu schicken.⁴⁸ Erst durch die energische Vermittlung von Verwandten eröffnete sich die Möglichkeit, kraft einer weitgehend unbekanntem Universitätsregelung auch ohne Abitur für vier Semester an der Universität zu studieren. So begann Gerhard im Sommersemester 1915, schon wenige Monate nach seinem Hinauswurf aus der Schule, mit dem Studium der Mathematik und Philosophie; im Oktober desselben Jahres legte er das Abitur-Examen als externer Schüler ab und konnte sich als vollberechtigter Student umschreiben lassen.⁴⁹

1. Berliner Student

Gerhard ging als Erster in seiner unmittelbaren Familie an die Universität, eine Tatsache, welche den sozialen und wirtschaftlichen Aufstieg der deutschen Juden in den viereinhalb Jahrzehnten seit ihrer rechtlichen Gleichstellung 1870 reflektierte. Sein Vater hatte 35 Jahre zuvor dasselbe Realgymnasium besucht wie Gerhard und seine Brüder, doch war es für Arthur – wie auch für Gerhards beide ältesten Brüder Reinhold und Erich – selbstverständlich gewesen, nach dem Schulabschluss den Druckerberuf des eigenen Vaters zu lernen. Vermutlich wäre dann Werner Scholem, der dritte Bruder, der erste Student geworden, wenn er nicht vorher zum Militär eingezogen worden wäre. Diese

⁴⁷ Vgl. VBnJ, S. 146-7 und GeF, S. 259; für Hochzeitsgeschenk: GeF, S. 52; Zitat: VBnJ, S. 55-6.

⁴⁸ Gerhard sah in der zweiten Stelle eine Hoffnung, sein Abitur später nachzuholen zu können; Tagebuchheft 3, S. 34 (2.4.15), fortgelassen in: Tb I, S. 98. Vgl. dazu VBnJ, S. 67.

⁴⁹ VBnJ, S. 66-8.

Entwicklung hinsichtlich der Chancen auf ein Universitätsstudium reflektierte nicht nur den neuen Wohlstand in der Scholem-Familie, sondern auch die rasante wirtschaftliche und soziale Entwicklung des neuen deutschen Reiches. Im Jahre 1880, als Arthur Scholem siebzehnjährig dem Leben nach der Schule entgegensehen konnte, studierten in Deutschland insgesamt nur 21.000 Studenten; 1914 waren es 61.000.⁵⁰ Dieser Anstieg verbarg auch eine demographische Verlagerung in der sozialen Herkunft der Studentenschaft, in der die Kinder der Unternehmer- und Mittelklassen, denen die Scholems angehörten, gegen die Vormachtstellung des Beamtentums Grund gewannen.⁵¹

Heinrich von Treitschkes 1879 erschienene Schrift *Ein Wort über unser Judentum* drückte einen Antisemitismus aus, der bis 1918 in solch offener Formulierung relativ selten unter deutschen Akademikern war. Doch besonders in Form einer gläsernen Decke machte der Antisemitismus so bekannten Akademikern wie Georg Simmel und Ernst Cassirer die Erlangung einer Professur am Ende des Kaiserreichs außerordentlich schwer. Diese unsichtbare Schwelle schlug sich auch in einer Anhäufung von jüdischen Privatdozenten nieder, die ungehindert ihre Lehrtätigkeit ausüben konnten, jedoch ohne nennenswerte Chancen auf eine ordentliche, sprich: bezahlte Professur.⁵²

Während seiner gesamten Studienzzeit scheint Gerhard, der auch keine Universitätskarriere in Deutschland anstrebte, selbst keinen offenen Antisemitismus von seiten seiner Professoren erfahren zu haben. Im Gegenteil: Während er in seinen fünf Semestern in Berlin keinen engen Kontakt zu den Lehrkräften knüpfte, studierte er in Jena, Bern und München bei einigen Dozenten und Professoren, die ihm recht freundlich entgegentraten. Arthur Scholem, der die Notwendigkeit des Verdienenmüssens im deutschen Kontext viel ernster nahm als Gerhards zionistische An- und Absichten, erschien der Antisemitismus bei den Berufungsvorgängen durchaus bedenklich, weshalb

⁵⁰ Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge MA 1969, S. 52.

⁵¹ Gemäß seiner These einer „Mandarin“-Klasse und -Mentalität unter den deutschen Akademikern spielt Fritz K. Ringer bei den Statistiken über die soziale Herkunft der deutschen Studierenden die demographischen Gewinne der Unternehmer- und Mittelklassen etwas herunter, doch geht aus seinen Angaben hervor, dass diese Klassen zusammen 1902-03 mehr Studenten an die preußischen Universitäten schickten als das gesamte Beamtentum (36% gegenüber 35%). In Leipzig ca. 1860 hingegen war die Bourgeoisie mit nur 13 Prozent vertreten, gegenüber den 46 Prozent des Beamtentums. Auf jeden Fall erschwert die ungünstige statistische Lage eine vergleichende Analyse von Entwicklungen, wie Ringer in seiner Studie einräumt. Vgl. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, S. 14-80, hier: 41 und 60-61.

⁵² Laut Ringer waren 1909-10 fast 12 Prozent der Privatdozenten in Deutschland jüdisch und weitere sieben Prozent getaufte Juden, während nur ca. ein Prozent der Gesamtbevölkerung jüdisch war; Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, S. 136. Für Simmel, vgl. etwa auch Pierre Birnbaum, „In the Academic Sphere: The Cases of Emile Durkheim and Georg Simmel“, in: Michael Brenner, Vicki Caron und Uri R. Kaufmann (Hg.), *Jewish Emancipation Reconsidered*, London 2003, S. 169-95.

er Gerhard, wie einleitend erwähnt, riet, statt Mathematik an der Universität Ingenieur an der Technischen Hochschule zu studieren oder auch Rabbiner zu werden.⁵³

Gerhards bedrückte Stimmung nach seinem Hinauswurf aus der Schule schlug mit Beginn des Studiums in eine Phase der Euphorie um. Am 8. Mai 1915, als er zum ersten Mal im Tagebuch die Universität erwähnt, wird der Effekt deutlich: „Seit dem Besuch der Universitätsvorlesungen öfters äußerst produktive Stimmungen und Tage gehabt. Müßte eigentlich einmal jetzt anfangen, meine philosophischen Splitter aufzuschreiben. Es kann mir doch nutzen zur geistigen Sammlung.“⁵⁴ Sein Interesse für Mathematik war schon an der Schule geweckt worden, wo sein Lehrer Franz Goldscheider, ein getaufter Jude, ihn und seinen Freund Edgar Blum besonders gefördert hatte, und gleich in seinem ersten Semester schrieb er sich in einen Kurs über analytische Geometrie bei Ferdinand Georg Frobenius ein.

In seinem ersten Semester zeigte sich Gerhard besonders beeindruckt von der „Einführung in die Philosophie“ bei Max Frischeisen-Köhler sowie von seiner Lektüre von Kant.⁵⁵ Während Scholem in seinen Jugenderinnerungen konstatiert, dass die „Philosophen der Berliner Fakultät“ ihn „kalt“ ließen, hält das Tagebuch seine Begeisterung zwar nicht über die Dozenten, doch über die produktive, dialektische Wirkung fest, die die Begegnung mit der Universitätsphilosophie bei ihm hervorrief. Den Vorwurf, dass ihm „Opposition ein Lebenselement“ sei, deutet Gerhard nach den ersten Semesterwochen als eine positive Charaktereigenschaft um, die an der Universität gedeihe. „Ich bedarf eben eines Menschen“, erklärt er im Tagebuch, „der etwas anderes sagt als ich, aber meine Gedanken habe ich doch schon vorher bei irgendeiner Gelegenheit gehabt. Daher regen mich Kant oder Frischeisen-Köhler so an: Sie fordern mich zum Widerspruch heraus.“⁵⁶

Rückblickend hebt Scholem in seinen Memoiren eine astronomisch-philosophische Vorlesung von Wilhelm Julius Foerster als die vielleicht „eindrucksvollste“ hervor, die er dort gehört hat. Tatsächlich scheint er in Foerster einen Gesinnungsgenossen bezüglich des tobenden Weltkriegs gefunden zu haben. Zu einer Zeit, in der pazifistische Äußerungen an der Universität als Landesverrat gedeutet werden konnten, trug der über 80-jährige Foerster in seinem Kurs über „Kosmische Erkenntnis und Ethik“ eine

⁵³ VBnJ, S. 71.

⁵⁴ Tb I, S. 103 (8.5.15).

⁵⁵ Es ist nicht klar, inwiefern Kant zur „Einführung“, zu Gerhards „inoffiziellen“ Vorlesungen oder zu dessen unabhängiger Lektüre gehörte. Scholem erwähnt Frischeisen-Köhler zweimal in Zusammenhang mit Kant. Vgl. Tb I, S. 104 (8.5.15) und 108 (21.5.15).

⁵⁶ Tb I, S. 108 (21.5.15).

eindeutige Friedensbotschaft in nur leicht verschleierter astronomischer Sprache vor. „[I]mmer sollen wir vor Augen haben“, resümierte Gerhard Foerstes Ansichten am Ende des Semesters, „dass im All Harmonie ist und gewaltloses Zusammenwirken auch der revolutionierendsten Kräfte und dass wir auf Erden ein neues Zeitalter heraufführen sollen, das im höchsten Sinne mit dauernden Gedanken die Schwankungen der Geister befestigt.“ Aber auch wenn der 17-Jährige seinem Professor, einem Mitbegründer der deutschen „Gesellschaft für ethische Kultur“,⁵⁷ mangelnde Radikalität vorwarf, da dieser die politische Botschaft nicht offen aussprach,⁵⁸ ist es nicht unwahrscheinlich, dass Gerhards spätere Gedanken über „Astronomie als die Lehre von den inneren Gesetzen des Zionismus“ z.T. auf Foerstes utopische, ethische Astronomie zurückzuführen sind.⁵⁹

Seine ersten Semesterferien widmete Gerhard vornehmlich der Lektüre von Autoren wie Jean Paul, Kierkegaard und Nietzsche, seiner Tätigkeit in der zionistischen Jugendgruppe Jung Juda, wie auch seinen neuen und alten persönlichen Beziehungen. Am 23. Juli, noch eine Woche vor Ende des Sommersemesters, fand etwa Scholems erster Besuch bei Walter Benjamin statt,⁶⁰ dessen Identifikation mit Liebnechts offenem Pazifismus ihn eher befriedigte als Foerstes utopische Ausführungen. Über den Plänen und dem Alltag der Studenten hing jedoch die bevorstehende Einberufung zum Militär. Am 20. September kauft Gerhard vormittags Karten für den Zirkus Busch; ungefähr gleichzeitig erhält sein Freund Edgar Blum einen Gestellungsbefehl für den nächsten Tag. Nachmittags verabschiedet sich Blum von Gerhard, der am Abend den Zirkus besucht.⁶¹ Drei Tage später versucht Arthur Scholem, Gerhard, der erst im Dezember 18 wird, „freiwillig“ zum Militärdienst zu melden⁶² und am 4. Oktober bekommt dieser einen Gestellungsbefehl für November.⁶³ Mitte Oktober leistet Gerhard dann Benjamin Gesellschaft in einer schlaflosen, kaffee- und brandyreichen Nacht vor dessen Musterung.⁶⁴ Das „Dienstuntauglichmachen“ gelingt und Benjamin wird zurückgestellt. Am nächsten Tag schließt Gerhard sein Abitur ab⁶⁵ und eine Woche später beginnt

⁵⁷ Vgl. VBnJ, S. 72.

⁵⁸ Tb I, S. 137 (29.7.15). Zehn Jahre später sollte sich etwa der Heidelberger Privatdozent Emil Gumbel für eine viel weniger pazifistische Äußerung öffentlich entschuldigen und die Universität beinahe verlassen müssen. Er hatte nämlich bemerkt, dass die Gefallenen des Weltkriegs auf schreckliche Weise gestorben waren; Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, S. 217.

⁵⁹ Vgl. G. Scholem an Edgar Blum, 26.10.16, oder G. Scholem an Harry Heymann, 12.11.16, in: *Briefe I*, S. 52 bzw. 57.

⁶⁰ Tb I, S. 132-3 (23.7.15).

⁶¹ Tb I, S. 159 (20.9.15).

⁶² Tb I, S. 166 (23.9.15).

⁶³ Tb I, S. 171 (4.10.15).

⁶⁴ Tb I, S. 173 (17.10.15).

⁶⁵ Tb I, S. 174 (18.10.15).

wieder „die wissenschaftliche Tätigkeit in den Hörsälen der Universität“, wie es im Tagebuch heißt.⁶⁶ Da Gerhard bei seiner „Freiwilligenstellung“ Mitte November und seiner regulären Musterung Anfang Dezember nicht genommen wird – im Gegensatz zu Benjamin und vielen anderen verlässt er sich dabei anscheinend nicht auf Kaffee und Alkohol, sondern auf seine schauspielerische Begabung – kann er sich über ein vollständiges Semester freuen, in dem er Mathematik, Geometrie, Experimentalphysik und Philosophie hört. Dabei macht er die Erfahrung, dass von einem Tag zum anderen Seminare durch die Einberufung ihrer Teilnehmer dezimiert wurden.⁶⁷

Wie schon erwähnt, genoss es Gerhard, seine eigene Position auf Kosten seiner Berliner Philosophielehrer auszuarbeiten. Mit offensichtlicher Freude an seiner eigenen Beschreibungskunst, schildert er im Tagebuch etwa Ernst Troeltsch als einen Menschen, der über die Gedanken Anderer „glänzend reden kann, aus sämtlichen verborgenen Quellen der lebendigsten Sprache seine Wasserspritze füllt und uns damit bespritzt, als sehr wirksames Zaubermittel“. Bei Troeltschs eigenen Gedanken jedoch fühlt er sich immer „plötzlich verraten und verkauft: Man versteht nicht ein Wort von dem, was er sagt“.⁶⁸ Vielleicht wegen der „aus sämtlichen Rahmen fallenden schwierigen konstruierten Sprache der Kathederphilosophen“, in der z.B. Troeltsch seine Gedanken umhülle, werden Gerhards Philosophie-Kurse auch selten im Tagebuch erörtert. Scholems Begabung für Charakterskizzen hingegen, die eine so große Rolle in *Von Berlin nach Jerusalem* spielt, übt er mit Genuss im Tagebuch. Als er in der ersten Semesterwoche in Philosophievorlesungen schnuppert, macht er Notizen über seine visuellen und akustischen Eindrücke, nicht jedoch über Inhalt. Der Neukantianer Alois Riehl z.B. erscheint ihm als „ein wundervoller Kopf mit einer ungeheuern Stirn, merkwürdige angeheiterte Sprache, gestenreich, schöner Vortrag, freilich nicht so plastisch wie Troeltsch“. Bei einem zweiten Philosophen überwiegt wieder das Visuelle: „Eduard Meyer, ein Baumstamm im Professorenrock. Spricht gut.“⁶⁹ Dass nur wenige Zeilen nach dieser knappen Beschreibung von Riehl und Meyer Gerhard ausführlicher über Benjamins geistigen Einfluss auf ihn im halben Jahr ihrer Bekanntschaft berichtet, deutet vielleicht die Gewichtung der Rollen an, die Benjamin auf der einen und die Universitätsphilosophie auf der anderen Seite seiner philosophischen Entwicklung spielten.

⁶⁶ Tb I, S. 174 (26.10.15).

⁶⁷ Tb I, S. 257 (1.3.16).

⁶⁸ Tb I, S. 251-2 (30.1.16).

⁶⁹ Tb I, S. 175-6 (28.10.15).

Gleich am Anfang des Wintersemesters 1915/16 beobachtet Gerhard Benjamins Einfluss auf ihn in „einer der Erkenntnis mehr zugewandten Seite“,⁷⁰ eine Bemerkung, die wohl auf seine frühere Begeisterung für die von Martin Buber vermittelte „Mystik“ anspielt. Seine Doppelbeschäftigung mit Philosophie und Mathematik führt ihn zu neuen, intensiven sprachphilosophischen sowie erkenntnistheoretischen Überlegungen. Gegenüber der Mathematik stellt er die Mystik als gleichberechtigtes aber entgegengesetztes Extrem der Erkenntnis auf: Mystische Erkenntnis drücke sich in „Bild und Gleichnis“ aus, da sie der Sprache unzugänglich ist, während Mathematik eine nackte, gleichnislose Sprache verwende, in der Ausdruck und Erkenntnis zusammenfallen.⁷¹ Der größte Teil der nichtmathematischen, philosophischen Sprache kommt bei diesem Schema als eine unscharfe Bildsprache schlecht weg. Wie wir noch sehen werden, sollte Gerhard in dieser philosophisch-mathematischen Beschäftigung mit Sprache in den folgenden Jahren einen revolutionären Zugang zum Wesen des Judentums suchen. Dabei schrieb Benjamin seinen Aufsatz „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, dessen Einfluss auf Scholems Denken bemerkt worden ist, erst später, als Antwort auf eine „nicht geringe Anzahl“ von Fragen über „Mathematik und Sprache“, die Scholem Anfang November 1916 ihn richtete.⁷²

Auf der einen Seite ist Gerhard in dieser Zeit noch fest im Gefüge seiner Familie und Schulfreunde verankert. Im Dezember erscheint die dritte Ausgabe seiner *Blau-Weißen Brille* und mit der Jung Juda pflegt er weiterhin regen Verkehr. Entgegen dem Eindruck, den man in *Von Berlin nach Jerusalem* gewinnen könnte, gründen seine familiären Beziehungen keineswegs nur auf Opposition. Mit seinem Bruder Erich, den Scholem in seinen Memoiren kaum erwähnt, scheint er sich vertragen zu haben und abends spielen sie, wie schon beobachtet, gelegentlich Backgammon miteinander.⁷³ Zu Mittag isst er manchmal bei seiner Tante Hedwig, der Frau seines zionistischen Onkels Theobald.⁷⁴ Gerhard und Hedwig haben sich gut verstanden. So berichtete er ihr z.B. bei einem Besuch von einem fiktiven Buch, in dem „alle charakteristischen Äußerungen“ über ihn „in der Fülle ihres Widerspruchs“ geschrieben stünden. Ob Hedwig – wie Gerhard meinte – seine Erfindung geglaubt hat, sei dahingestellt. Klar wird auf jeden Fall das Bild von

⁷⁰ Tb I, S. 176 (28.10.15).

⁷¹ Tb I, S. 265 (2.3.16).

⁷² Walter Benjamin an G. Scholem, 11.11.16, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. 1, 1910-1918, hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt am Main 1995, S. 343-4.

⁷³ Tagebuchheft 1, S. 20 (3.3.13), fortgelassen in: Tb I, S. 19, und Tagebuchheft 4, S. 28 (1.8.15), fortgelassen in: Tb I., S. 140.

⁷⁴ Vgl. Tagebuchheft 7, S. 33 (24.1.16), und 38 (29.1.16), fortgelassen in Tb I, S. 247 bzw. 250.

Tante und Neffen, die miteinander unbefangen über die frühe Scholem-Rezeption lachen. Der angebliche Spruch von „Scholems kalter Zweifelsfratze“ habe ihr besonders gut gefallen und zum Abschied schenkte sie ihm noch ein Buch für seine Bibliothek.⁷⁵

Auf der anderen Seite markiert das Wintersemester 1915/16 auch in anderer Hinsicht den Beginn einer neuen Phase in Gerhards Leben. Am 16. Dezember 1915, zehn Tage also nach seiner ersten Musterung, lernte er Martin Buber persönlich kennen. Wie viele in seiner Generation, hatte Gerhard sein „Buber-Erlebnis“ gehabt, doch Bubers anfängliche Begeisterung für den Weltkrieg lehnte er entschieden ab und begann sich nach und nach von Bubers Einfluss zu lösen. Gerhard und Erich Brauer hatten ihn in ihrer *Blau-Weißen Brille* parodiert; Buber lud sie zu sich ein und forderte sie zur Mitarbeit an seiner neuen, von Salman Schocken finanzierten Zeitschrift *Der Jude* auf. Die persönliche Begegnung mit Buber, einer der berühmtesten Persönlichkeiten der zionistischen Bewegung, markierte Gerhards ersten Schritt in die Welt der Kultur-Schaffenden, in der er sich in den nächsten Jahren zurecht finden sollte.

In der Rolle des Mathematik-Studenten fühlte sich Gerhard wohl. Schon im zweiten Semester hegt Gerhard Pläne, sein Studium nach Göttingen, dem „Mekka der Mathematik“ zu verlagern.⁷⁶ Außerdem ist eine zunehmende Reife und Festigung seiner Ansichten zu beobachten. So beendet er im Laufe des Winters etwa seinen längeren Flirt mit der SPD. Sein Denken nimmt einen etwas ruhigeren Tonfall der Selbstbetrachtung an und er zeigt zum ersten Mal Zweifel an der Durchführbarkeit seines Zionismus.⁷⁷

2. Parallelstudien: ein zionistisches Bildungsprojekt

So wenig wie Gerhards frühes Tagebuch die Universität thematisiert, so intensiv reflektiert es ein groß angelegtes Selbstbildungsprojekt. Das Drama seiner Entwicklung, das Gerhard etwa mit Titeln für die Tagebuchhefte wie „Aus der Werkstatt des Geistes“ oder „Nach meinem Aufbruch zu mir: Auf dem Wege“ bewusst inszenierte,⁷⁸ erstreckte sich weit über die Hochschulveranstaltungen hinaus. Hin und wieder machte Gerhard tabellarische Bestandaufnahmen seiner Entwicklung. Diese Listen, wie z.B. eine Auflistung seiner 18 „bisherigen Reisen“ von 1904 bis 1916 oder ein „Verzeichnis der gesehenen Teaterstücke“ (vorwiegend von Schiller und Lessing), bergen vielleicht ein

⁷⁵ Tb I, S. 207 (18.12.15).

⁷⁶ Vgl. Tb I, S. 248 (25.1.16) und 275 (3.3.16); Zitat in: VBnJ, S. 133.

⁷⁷ Tb I, S. 176 (28.10.15) und 226 (4.1.16).

⁷⁸ Die Titel entstammen den Heften für die Zeiträume 9.12.14-21.5.15 und 1.3.-11.3.16; vgl. Tb I, S. 73 bzw. 255.

Element der privaten Angeberei in sich, doch dienten sie wohl auch der Kontrolle seiner Arbeit.⁷⁹ Eine Liste, in der Gerhard am Anfang seines ersten Semesters seine bisherigen intellektuellen Beschäftigungen aufzeichnete, ist besonders aufschlussreich. In der ersten Spalte: „Judentum“ stehen die Stichwörter: Chassidismus, Kabbala, Literaturgeschichte, Zionismus, Talmud und Bibelkunde. Unter: „Orient“ folgen dann Lao-Tse, Buddhismus, Indien, Japan, Arabien, Babylon und Assyrien sowie Mysterienkulte. Bei „Geschichte“ verzeichnet Gerhard orientalische, deutsche und jüdische Geschichte, sowie allgemeine Weltgeschichte, und für „Literatur“ gibt er Lyrik, Satire, philosophische Dichtung, Roman, Romantik und „ausländische Werke“ an. Euklid, Nichteuklidische Geometrie, Integralrechnung und Zahlentheorie füllen die Spalte für „Mathematik“ aus, während bei „Philosophie“ Kierkegaard, Nietzsche, Poincaré, Kant, [Karl] Joel und Henri Bergson stehen. „Sozialismus“, „Anarchismus“, „Mythos der Völker“ wie auch „Mystik“, die am unteren Rand der Tabelle noch Platz findet, stehen als eigenständige Stichwörter ohne Unterteilungen da.⁸⁰

Mit Ausnahme von Geschichte, Mathematik und Bibelkunde hat Gerhard die meisten „Fächer“ in dieser Auflistung wohl nicht an der Schule sondern auf eigene Initiative gelernt. Dabei reflektieren Punkte wie Chassidismus, „Orient“ und „Mythos der Völker“ seine Begeisterung für Martin Buber und schließen mit Sicherheit dessen Werke ein. Der jugendliche Stolz über die Länge der Auflistung sowie das Bewusstsein eines Bildungsdramas sind nicht zu übersehen. Zwar bemerkt er bei der Tabelle, dass die darin abgezeichnete Entwicklung ihn nun zur Mathematik und Philosophie geführt habe. Doch betreibt er parallel zum Studium der beiden Fächer weiterhin ein breites Spektrum an anderen Themen, von denen judaistische Studien einen der wichtigsten Bereiche bildeten. Während er in den nächsten Jahren Mathematik an der Universität und Philosophie an der Universität sowie im Gespräch mit Partnern wie Walter Benjamin ernsthaft studierte, bildete er sich intensiv in jüdischen Dingen fast ausschließlich jenseits der Universität aus. Erst im Mai 1919 sollte die Mathematik einem judaistischen Thema als Schwerpunkt seines Studiums weichen, so dass man in den Jahren davor von einem Parallelstudium, in dem das Hebräische eine besondere Rolle spielte, sprechen muss.

⁷⁹ Tagebuchheft 1, S. 76 (ab dem 2.9.13) bzw. 78 (undatiert).

⁸⁰ Tagebuchheft 3, S. 40 (21.5.15), fortgelassen in: Tb I, S. 108.

Parallelwelten

Schon in der Schule nahm Gerhard seine jüdischen Studien durchaus als eine Parallelwelt wahr. Ende 1913 bemerkte er etwa, er habe in der Schule nicht die besten Noten bekommen – da sei es zum Sterben langweilig – während er in der Religionsschule, wo er u.a. beim Rabbiner Issak Bleichrode Talmud lernte, sehr gut abschneide.⁸¹ Einige Wochen später fasst er seine sämtlichen judaistischen Kurse in der Religionsschule, aus dem Angebot der Jugendgruppe der orthodoxen Agudat Jisrael, der er einige Monate lang angehörte, sowie seine Religionsstunde in der Schule in einer Liste zusammen. Die Liste, die den schlichten Titel: „Stunden im Wintersemester 1914“ trägt, umfasst insgesamt 15 Wochenstunden in Gemara, Mischnajot, Raschis Bibelkommentar, jüdischer Geschichte und – vermutlich hebräischer – Grammatik.⁸²

Mit der Familie scheint er nicht detailliert über seine verschiedenen Studien gesprochen zu haben. Seine Mutter Betty bemerkte zwanzig Jahre später, dass der Konflikt mit dem Vater ihn dazu veranlasste, „die Türen zu seinen Bezirken zu schließen. Er lernte Hebräisch u. las bei dem alten Rabbiner Eschelbacher Talmud, ohne etwas davon verlauten zu lassen, sein Verkehr blieb uns unbekannt“.⁸³ Aber auch im Umgang mit seinen orthodoxen Lehrern trennte Gerhard scharf zwischen seinen parallelen Welten. Obwohl er sich eine zeitlang als orthodox betrachtete, hat er niemals gesetzestreu gelebt, wie Tagebucheinträge am Sabbat während seiner „orthodoxen“ Phase belegen.⁸⁴ Seinen Talmudlehrer Bleichrode, den er im April 1913 kennenlernte,⁸⁵ ließ er mindestens zwei Jahre lang glauben, er sei ein „Ba'al Teschuwoh“, oder „Rückkehrer“ zur Gesetzestreue,⁸⁶ und hat wohl darüber hinaus Ambiguität über seine religiösen Ansichten, oder wenigstens über die Möglichkeit seiner Rückkehr, walten lassen.

An der Berliner Universität beschäftigte er sich kaum mit Kursen, die mit seinen hebräischen Interessen zusammenhing. Dabei spricht er im März 1916, nach seinem zweiten Semester, den Wunsch aus, „es würde einmal an der Universität Neuhebräisch gelesen, da würde ich mit Vergnügen dabeisein“. Doch hält er nichts von dem gegebenen

⁸¹ Tagebuchheft 1, S. 33 (undatiert, nach Oktober 1913), fortgelassen in: Tb I, S. 23. Für die Religionsschule, vgl. VBnJ, S. 52-3.

⁸² Tagebuchheft 1, S. 34-5 (undatiert: wohl Januar oder Februar 1914), fortgelassen in: Tb I, S. 23. Vgl. VBnJ, S. 57 für das Unterrichtsprogramm der Agudat Jisrael; S. 40 für Religionsunterricht in der Schule.

⁸³ Betty Scholem, „Aufzeichnungen der Mutter“, S. 531; Betty verwechselt hier vielleicht Rabbiner Eschelbacher, den örtliche Gemeinderabbiner, nach dem die Religionsschule genannt wurde, mit Rabbiner Isaak Bleichrode, Scholems Hauptlehrer für Talmud in Berlin – was das Unwissen, in dem Gerhard seine Familie jüdische Studien hielt, bestätigen würde.

⁸⁴ Vg. etwa Tb I, S. 13 (21.1.13).

⁸⁵ Tb I, S. 21 (undatiert, zwischen 13.3. und 3.9.13).

⁸⁶ Tb I, S. 87 (29.1.15).

Angebot an Althebräischkursen bei den Theologen an der Universität: „[M]an kann doch nicht verlangen, dass ich zu Strack über die Sprüche der Väter gehe, die er sicherlich nicht besser versteht als ich, der ich Student im zweiten Semester bin“.⁸⁷ Bei dem Theologen Hermann Leberecht Strack, der Verbindungen zum Institutum Judaicum unterhielt, hätte Gerhard im Wintersemester 1915/16 neben den Sprüchen der Väter auch noch „Erklärung der Psalmen“ und „Geschichte Israels“ hören können. Aber in ganz Deutschland wie in den meisten Ländern Europas, existierte noch keine Abteilung für Judaistik an einer Universität. Um antike jüdische Geschichte zu hören, hat sich Gerhard im Wintersemester 1915/16 etwa an den ersten Stunden einer Vorlesung über Kirchengeschichte beteiligt, in denen der Theologieprofessor Adolf von Harnack das Judentum behandelte. Da Harnack über Judentum sprach, habe es „einigen Sinn [...] sich hinzusetzen“, urteilte Gerhard, „obwohl das, was er anbietet, sachlich unmöglich ist“.⁸⁸

Gerhard selbst störte es nicht, dass Lehrveranstaltungen an der Universität auch regelmäßig am Samstag stattfanden, zumal er 1915 nicht mehr angibt, „orthodox“ zu sein. Doch „aus Rücksicht auf Harry Levy“, einen Freund aus der Jung Juda, der aus traditionellem Haus stammt, schreibt er am Sabbat nicht mit.⁸⁹ Lässt er auch im Umgang mit seinem Freund Ambiguität über seine nichtorthodoxe Lebensführung vorherrschen? Oder unterlässt er das Schreiben am Sabbat aus Solidarität mit dem Freund? Schreibt er auch dann nicht, wenn Levy nicht in derselben Vorlesung mit ihm zusammensitzt? So schwer es ist, Gerhards „Rücksicht“ näher zu bestimmen, kann man sagen, dass er sich an der Universität bewusst als jüdischer Student und als solcher auch gewissermaßen unter Beobachtung jüdischer Augen fühlt.

Hebräischlernen

In der jüdischen Gemeinde Berlins, die 1925 über 172.000 Mitglieder zählte,⁹⁰ fehlte es nicht an Möglichkeiten, Hebräisch zu lernen. Neben seinen Kursen bei Rabbinern der orthodoxen Gemeinde verfolgte Gerhard in Berlin auch andere Zugänge zur jüdischen Bildung. Die Anstalt (später: Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums bot im Rahmen ihrer Montagsvorlesungen öffentliche Vorträge über jüdische Themen an. Dort sollte Gerhard den alten Philosophen Hermann Cohen sprechen hören.⁹¹ Eine andere

⁸⁷ Tb I, S. 271 (2.3.16).

⁸⁸ Tb I, S. 177 (30.10.15).

⁸⁹ Tb I, S. 208 (18.12.15).

⁹⁰ Joseph Meisl, „Berlin“, in: Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1971, Bd. 4, S. 644.

⁹¹ Vgl. etwa Tb I, S. 247 (24.1.16); für Cohen, vgl. VBnJ, S. 73.

jüdische Einrichtung, die Gerhard kannte, war die Veitel Heine Ephraimsche Lehranstalt, wo er gerne Neuhebräisch gelernt hätte. Allerdings wurden dort anscheinend keine Kurse in Neuhebräisch angeboten und es ist nicht klar, ob Gerhard dort andere Kurse besuchte.⁹²

In Berlin, wie auch an seinen späteren Studienorten, bediente sich Gerhard zweier weiterer Zugänge zur jüdischen Bildung. Zum Einen lernte er zusammen mit Freunden. Bei Freunden aus eher assimiliertem Hintergrund trat er meistens als Lehrer auf, mit anderen, die aus orthodoxen Familien stammten, lernte er gleichberechtigt oder als Schüler. So lernte er in seinen ersten Semesterferien zusammen mit dem traditionellen Harry Levy einen Teil von Maimonides' Gesetzeskodex „Mischne Tora“.⁹³ Zum Anderen suchte Gerhard immer nach Möglichkeiten, das gesprochene Hebräisch zu lernen und zu üben, was bei orthodoxen Rabbinern eher nicht möglich war. In Berlin fand er in einigen Studenten aus Palästina, die während des Krieges in Deutschland studierten und mit Sprachunterricht dazuverdienten, eine Lösung. Im Dezember 1915, nach mehr als vier Jahren des Hebräisch-Lernens, freute sich Gerhard sehr, als er in den Neuhebräischkurs von Arje Rosenberg kam, „endlich Anschluss an das lebende Hebräisch gewinnen zu können“.⁹⁴ Als Gerhard einen Monat später den „Palästinenser“ und Mathematikstudenten Jakob Lubmann kennen lernte, machten sie miteinander aus, nur Hebräisch miteinander zu reden.⁹⁵

Wie viele seiner zionistischen Freunde, faszinierte Gerhard Palästina als Teil eines breit gefassten Begriffs des „Orients“. So überlegt Gerhard Anfang 1916, Türkisch zu lernen, entscheidet sich jedoch nach einer Schnupperstunde aus Unzufriedenheit mit dem Lehrer dagegen.⁹⁶ Stattdessen beginnt er mit Arabisch-Stunden bei Jakob Lubmann. Nach einem Monat des Arabischunterrichts merkt Gerhard, dass er eigentlich „nicht mehr bei Lubmann“ Arabisch lernen will, da er inzwischen lesen gelernt habe und sich nun Grammatik auch ohne Lehrer beibringen könne. Außerdem sei Lubmann „durchaus aufs Neuarabische aus“, das man in Palästina hören konnte; Gerhard interessiert sich aber nicht für Arabisch als Umgangssprache, die im Umgang mit den arabischen Bewohnern Palästinas nützlich wäre, sondern hauptsächlich für das klassische Arabisch. Trotzdem lernt er weiter bei Lubmann – aber nur weil die Unterrichtssprache Hebräisch ist.⁹⁷

⁹² Tb I, S. 271 (2.3.16).

⁹³ Tb I, S. 166 (21.9.15).

⁹⁴ Tb I, S. 204-5 (17.12.15).

⁹⁵ Tb I, S. 242 (16.1.16); in VBnJ nennt ihn Scholem Ja'akov Lubman-Chaviv: VBnJ S. 90.

⁹⁶ Tb I, S. 246 (19.1.16).

⁹⁷ Tb I, S. 275 (3.3.16).

Gerhard selbst war die Nähe von „Orientalismus“ und Zionismus klar: „Erez Israel“ werde schließlich „nur im Bunde mit dem anderen Orient seine Auferstehung feiern“ können. Doch diese begriffliche Nähe scheint ihm Klärung zu fordern: „Habe ich, Gerhard Scholem, Sehnsucht nach Palästina? [...] Das ist klar, ich möchte weg von hier, aber möchte ich nicht ebenso gern nach Arabien, Persien, China, nach dem *Orient*?“ Mit einer einfachen Unterscheidung räumt er alsdann seine Zweifel aus: Er wolle den Orient bereisen, jedoch in Erez Israel wohnen.⁹⁸

Beim Lernen des gesprochenen Hebräisch empfindet Gerhard Zeitdruck – nicht zuletzt weil er in Göttingen, wo er noch studieren will, nicht mit Sprachübungen bei hilfreichen „Palästinensern“ rechnen kann.⁹⁹ Außerdem hat er sich vorgenommen, bis zu seinem 20. Lebensjahr Hebräisch zu können.¹⁰⁰ „Jeder Tag, an dem ich von nun an nicht wenigstens etwas, ein klein wenig, Hebräisch zulerne, soll nichts gelten und wert sein“ schreibt er unter dem Eindruck seines ersten, anscheinend erfolgreichen hebräischen Gesprächs mit Lubmann. „Mit Energie muss der Entscheidungs-, ‚Sprachenkampf‘ in mir geführt werden,“ fährt er in der deutschen Kriegspropaganda entlehnten Worten fort, „dann werde ich vielleicht noch vor der von mir festgesetzten Zeit [...] am Ziel sein. Ich muss – ich kann es.“¹⁰¹

Der zionistischen Jugend in Berlin müssen die „Palästinenser“ osteuropäischer Abstammung wie ein Geschenk des Himmels erschienen sein. Sie standen stellvertretend für die erste Generation im Lande Israel, die eine hebräische Schule absolviert hatte und Hebräisch als eine von zwei oder drei Muttersprachen sprach. So verkörperten sie einen „authentischen“ Zionismus, während sie eine einzigartige Möglichkeit der Sprechübung boten. Durch ihren Einfluss und Unterricht erlebte in der Berliner zionistischen Jugend das Neuhebräische eine Hochkonjunktur, in Folge derer ein Hebräischer Klub für hebräische Konversation 1916 gegründet wurde.¹⁰² Diese Gründung entsprach z.T. Gerhards Wunsch nach einem „Bund der nur Hebräisch-Sprechenwollenden“ unter den Zionisten.¹⁰³ Doch grenzt sich Gerhard auch hier von der „Masse“ der Bewegung ab und beschwert sich darüber, dass die meisten aus kulturellen, aber nicht aus existenziellen Gründen Hebräisch lernten. Das Hebräischlernen sei dabei zu einer „Salonangelegenheit“

⁹⁸ Tb I, S. 195-6 (11.12.15).

⁹⁹ Vgl. Tb I, S. 275 (3.3.16): „Ich muss Hebräisch können, bevor ich nach Göttingen gehe, wo ich keine Gelegenheiten habe zuzulernen!!“.

¹⁰⁰ Tb I, S. 243 (17.1.16).

¹⁰¹ Tb I, S. 243 (17.1.16); das Gespräch fand am Tag davor statt: Tb I, S. 242 (16.1.16).

¹⁰² Vgl. Tb I, S. 262-3 (2.3.16); Tb II, S. 17, Anm. 11; VBnJ, S. 106.

¹⁰³ Tb I, S. 240 (12.1.16).

geworden, welche die „Palästinenser“, „an die sich alle wie an die Erlösung drängen“, zu sehr in Anspruch nehme. „Palästinenser“ wie Lubmann sollten, so Gerhard, dem Unterricht der Fortgeschrittenen vorbehalten werden.¹⁰⁴ Mit der Intensität seines Lernens wurde Gerhard aber bald selbst zur elitären Gruppe der Hebräischsprechenden gezählt.

Bücher und Bibliothek

Neben Hebräisch und Arabisch bildete Gerhards Beschäftigung mit Büchern eine zweite Seite von seinem Bildungsprogramm. Sein Tagebuch berichtet auf fast jeder Seite über seine Lektüre auf Deutsch und Hebräisch, wobei er sich im Deutschen insbesondere von der Romantik angezogen fühlt. Parallel zu seiner Lektüre baute er eine Bibliothek auf. Listen „anzuschaffender“ Bücher aus dem Jahr 1915 bezeugen eine frühe systematische Absicht. Eine Liste etwa macht Angaben zum Verlag und Preis der erwünschten Bücher; kleine Kreuzchen bezeichnen vermutlich eine erfolgte Anschaffung, und die Ausgaben werden auf jeder Seite sorgfältig summiert.¹⁰⁵ Jedoch ist die Liste der Bücheranschaffungen, die Gerhard Anfang 1915 beginnt und bis Mitte 1917 durchführt, ungleich länger als die der anzuschaffenden Bücher.

Das Ansammeln einer privaten Bibliothek entsprach der Vorstellung, dass Gelehrsamkeit nicht ohne den Besitz aller für die eigenen Interessen relevanten Bücher möglich sei.¹⁰⁶ Bücher und Belesenheit spielten aber auch eine zentrale Rolle im intellektuellen Kräftemessen. Der Bericht über seinen ersten Besuch bei Walter Benjamin am 21. Juli 1915 kreist z.B. in erster Linie um Bücher und Literatur: „Vorgestern [...] war ich bei obgesagtem Benjamin. Sehr anständiges Zimmer. Bücher in genügender Anzahl. Eindruck einer Philosophenklausur. [...] Ich war ihm durchaus ebenbürtig an Kenntnis der Literatur. Gott sei Dank.“¹⁰⁷ Dass Gerhard mit Taschengeld als einziger fester Einkommensquelle relativ hohe Summen für Bücher ausgeben konnte, zeugt von dem Wohlstand seiner Familie: Laut seiner Liste gingen im Jahr 1915 über 325 Mark auf Bücher; im nächsten Jahr waren es über 360. Zum Vergleich hat sich Gerhard im Januar 1915 ein Stück „Apfelkuchen mit etwas Schlagsahne“ für 35 Pfennig geleistet, einen Preis, der ihm so hoch erschien, dass er ihn im Tagebuch klagend verewigte.

¹⁰⁴ Tb I, S. 430 (22.11.16).

¹⁰⁵ Tagebuchheft 1, S. 53-74.

¹⁰⁶ Vgl. dazu auch Ulrich Sieg, *Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus*, München 2007, S. 114.

¹⁰⁷ Tb I, S. 132-3 (23.7.15).

Umgerechnet hat Gerhard als 17- bis 18-Jähriger pro Jahr den Gegenwert von mehr als 1000 (teuren) Portionen Apfelkuchen mit Sahne für Bücher ausgegeben.

Im Gegensatz zu einem Bibliophilen wie Aby Warburg, der ebenfalls in frühem Alter mit dem Sammeln begann und, als Sohn einer reichen Bankiersfamilie, sich nicht den Kopf über den Preis von Apfelkuchen zerbrechen musste, las Gerhard wohl einen Großteil seiner Anschaffungen. Eine Zeichnung, wahrscheinlich von Gerhards bestem Jugendfreund Edgar Blum, zeigt die prekären finanziellen Verhältnisse, in welche Gerhards Bibliophilie ihn zogen. „Scholems Bibliothek“ lautet die Überschrift über einem leeren Bücherschrank: Im rechten Vordergrund sitzt eine schreiende Figur, deren Haare zu Berge stehen, unter der Überschrift: „Scholem“. Links schreitet ein mit Büchern beladener Mann ins Off neben dem Vermerk: „Gerichtsvollzieher“.¹⁰⁸ Gerhards eigener Stift bestätigt die Botschaft: „Ich habe Schulden wie ein Gott. 2,50 allein bei [Erich] Brauer. Literarische Durchbildung schreitet fort“, notiert er 1915.¹⁰⁹ Vor allem Gerhards Mutter Betty scheint entscheidende finanzielle Abhilfe geleistet zu haben. „Nachmittags Mutter um 5 M gestraft“ schreibt er einige Tage später. Damit habe er gleich drei Bücher gekauft und wolle „davon auch meine Schulden bei Brauer endlich bezahlen. Und einiges andere, wie Ostereier für meinen Bauch.“¹¹⁰ In der Tat ging Gerhards Anschaffung von Büchern oft mit dem Konsum von Süßigkeiten einher; beide Aktivitäten besaßen bei ihm ein irrationelles Element.¹¹¹ Neben seinen Listen gekaufter Bücher führte er immer wieder Bücherzählungen durch und notierte das Ergebnis im Tagebuch oder auf losen Zetteln, die er im Tagebuch aufbewahrte. Wie andere Bibliophile wie Salman Schocken, den Gerhard bald kennen lernen sollte, sah auch Gerhard in seiner Bibliothek einen Ausdruck seines intellektuellen und emotionalen Lebens. „Wenn jemand meine Bücher wirklich genau kennen würde“, reflektierte er, „auch alles das, was hinten und in heimlichen Ecken sich gestellt sieht“, so würde er das, was Gerhard bewegt darin erkennen, „und das nenne ich: mich kennen: wenn man weiß, was ich ersehne“.¹¹²

3. Studien, Zion und Erlösungserwartung

Gerhards Programm der Selbstbildung verstand er durchaus als Teil seiner zionistischen Identität. Darin bestand von Anfang an eine feine Ironie, denn seine

¹⁰⁸ Undatierte Zeichnung, aufbewahrt in Tagebuchheft 10 (vom Zeitraum 14.8.16-15.5.17).

¹⁰⁹ Tagebuchheft 3, S. 22 (23.3.15), fortgelassen in: Tb I, S. 91.

¹¹⁰ Tagebuchheft 3, S. 27 (26.3.15), fortgelassen in: Tb I, S. 94.

¹¹¹ Zu Scholems Bibliophilie vgl. auch Malachi Beit-Arié, „Gershom Scholem als Bibliophile“, in: Paul Mendes-Flohr (Hg.), Gershom Scholem. The Man and His Work, Albany 1994, S. 120-27.

¹¹² Tb I, S. 288 (11.3.16).

Selbstbildung verkörperte das deutsche Bildungsideal, das zu eben jener Welt gehörte, die sein Zionismus verneinte. Selbst sein Begriff von „Zion“, das vermeintliche Gegenteil vom deutschen „Golus“, scheint in dieser Zeit einen inneren „Ort“ zu bezeichnen, der über seine Bildung – nicht nur auf judaistischem Gebiet – konstituiert wird.¹¹³ In anderen Worten war Gerhards Zionismus, nicht überraschenderweise, ein Produkt dessen, wovon seine Verneinung sprichwörtlich werden sollte: dem jüdischen Leben in Deutschland.¹¹⁴ Dabei stellt sich die Frage nach dem partikulären zionistischen Inhalt dieses selbstgebildeten Zionismus, den Gerhard nicht nur in der hebräischen Sprache, sondern auch in Philosophie und Mathematik sah. Gerhard wusste die Antwort selbst nicht recht. Die Aufzeichnungen über seinen Zionismus sind häufig apodiktischer Natur und geben in erster Linie sein Verlangen wieder, dass seine Studien zionistisch seien, wobei der zionistische Impuls oft nicht von einem allgemeinen religiösen Gefühl zu trennen war.

Besonders in dem messianischen Topos, der in Gerhards Tagebuch immer wieder auftaucht, wird die enge Verbindung von Zionismus und religiösen Motiven in seinem Bildungsprojekt deutlich. So führten die aufregenden neuen Impulse von der Universität gleich am Anfang seines ersten Semesters zu Gerhards inzwischen berühmter, kurzlebiger messianischen Phantasie. Als kurze Autobiographie in der dritten Person verfasst, gipfelt sie in der „Erkenntnis“,

dass er der Auserwählte war, seines Volkes Seele zu suchen und zu finden, und dass er sich rüsten müsse, den Weg freizumachen, einmal zu ihrer Auffindung, dazu aber brauchte er des Wissens von den Völkern, dass er zu ihnen gehen könnte und sie fragen: Habt ihr die Judenseele, die verschüchterte königliche Seele meines Volks gesehen? [...] Und der Träumer – den sein Name schon als den Erwarteten kennzeichnete: Scholem, der Vollkommene – rüstete sich für sein Werk und begann gewaltig zu schmieden an den Waffen des Wissens.¹¹⁵

So suggestiv das beim künftigen Wissenschaftler der jüdischen Mystik und Biographen des Pseudomessias Schabbtai Zwi wirkt, muss man aber natürlich auch Scholems einschränkender Beobachtung seinerzeit zustimmen, dass eine solche Vision nicht einzigartig sei: „Wer von uns jungen Juden hat wohl nicht den gleichen Königstraum gehabt und sich als Jesus gesehen und Messias der Bedrückten“.¹¹⁶ Diese Beobachtung traf die Wahrheit. Nicht nur der Ton der Phantasie, sondern das „uns“ von Gerhards „Wer von uns jungen Juden...“ verrät die unmittelbare Nähe, in der Gerhard

¹¹³ Vgl. eine ähnliche Idee in Weidner, Gershom Scholem, S. 70.

¹¹⁴ Das Bildungsideal hatte eine zentrale Rolle bei der Emanzipation und Integration der deutschen Juden gespielt. Vgl. dazu etwa George L. Mosse, *Confronting the Nation. Jewish and western Nationalism*, Hanover 1993, S. 131-45.

¹¹⁵ Tb I, S. 120 (ab 22.5.15).

¹¹⁶ Tb I, S. 116 (22.5.15).

zum „Erlösungszionismus“ und seinem Vertreter Buber im Sommer 1915 noch stand.¹¹⁷ Gleichzeitig war der Optimismus, durch einen Eingriff in die Welt eine quasi religiöse Erneuerung oder Verbesserung herbei zu führen, natürlich nicht nur ein Merkmal des kulturzionistischen, sondern etwa auch des sozialistischen Denkens. 1915 verkehrte Gerhard noch in beiden Kreisen und Gerhards Bruder Werner sollte noch Jahre lang an die bevorstehende Weltrevolution der Proletarier glauben.¹¹⁸

So ist es nicht das bei den Kulturzionisten verbreitete messianische Bild, sondern die „Waffen des Wissens“ und das selbstbewusste zionistische Bildungsprojekt, das dahinter steckt, das Bemerkenswerte an dieser Phantasie. Da aber Gerhards Studien nicht nur jüdische Dinge umfasste, ging von diesem Projekt eine besondere Dynamik aus. Zumal Gerhard seine radikale jüdische Identität in der Ganzheit seiner Studien sehen wollte, gehen bei ihm Philosophie, Mathematik und seine anderen Universitätsstudien eine Verbindung mit der zionistischen Erlösungserwartung ein, deren Entwicklung im Tagebuch abgezeichnet ist. Wenn er etwa in Oberstdorf im August 1916, mehr als ein Jahr nach Aufgabe seiner Phantasie, selbst der Messias zu sein,¹¹⁹ im Tagebuch ankündigt: „Der Messias wird ein Astronom sein“,¹²⁰ so geschieht das vor seiner Idee, dass die Astronomie „die Lehre von den inneren Gesetzen des Zionismus“ sei.¹²¹ Diese Sichtweise der Astronomie reflektiert vielleicht nicht nur den Sternenhimmel über Oberstdorf, sondern auch den moralischen und pazifistischen Idealismus, der ihn bei Foersters Astronomie-Vorlesung beeindruckt hatte und den er in *Lesabéndio* wiederfinden sollte. Gerhards Verbindung von Astronomie und Zionismus zeigt, wie dünn die Grenze zwischen seinem Zionismus und universalistischen Idealen war. Noch dünner scheint die Grenze bei einer anderen Idee, die Gerhard in Oberstdorf gebar: er, der Zionist, wolle ein Pantheon in Jaffa errichten, in dem „den Herren Platon und Gauss abwechselnd täglich, den Herren Pascal, Newton, Leibniz und Kepler monatlich, Herrn Husserl alle zehn Jahre geopfert werden.“¹²²

Solche „messianistischen“ Passagen im Tagebuch sind natürlich nicht als Aussagen eines reifen Gelehrten, sondern eines 17- bis 18-Jährigen zu verstehen, dessen

¹¹⁷ Vgl. Jörg Hackeschmidt, Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation, Hamburg 1997, S. 107-14 („Erlösungszionismus“).

¹¹⁸ Bubers Beteiligung am sogenannten „Forte-Kreis“, der durch geistige Zusammenarbeit „die Welt aus den Angeln“ heben wollte, war ein weiteres Beispiel des modernen Erlösungsdenkens. Vgl. VBnJ, S. 88.

¹¹⁹ Tb I, S. 158 (19.9.15).

¹²⁰ Tb I, S. 347 (1.8.16).

¹²¹ Tb I, S. 347 (1.8.16).

¹²² Tb I, S. 340 (24.7.16).

beträchtliche Bildung und Intelligenz mit einer gewissen emotionalen Unreife einhergehen. Doch die haarscharfe Grenze zwischen Universalismus und Zionismus in Gerhards phantasievollem Selbstverständnis seiner frühen Studien deckt die Irrationalität seines zionistischen Bildungsdramas auf. Wie bei seinem „jüdischen Erwachen“ ging Gerhard fast noch im Knabenalter von einem jüdischen bzw. zionistischen Beschluss aus, den er im Nachhinein mit passendem Inhalt füllen musste. In Folge seiner Begegnung mit Benjamin im Sommer 1915 hat Gerhard wenigstens die Möglichkeit erwogen, den Zionismus aufzugeben, um seine Studien unter dem Zeichen des Universalismus zu verfolgen.¹²³ Ohne seine Leidenschaft für das Judentum aufzukündigen, erkannte er in Benjamin, der sein Unwissen über jüdische Dinge nicht verbarg, die Möglichkeit eines sinnvollen intellektuellen, spirituellen – und nichtjüdischen – Lebens in Deutschland durch eine Art „revolutionäre Edel-assimilation“.¹²⁴

Gerhard ist bekanntlich nicht bei der Idee einer Edel-Assimilation geblieben; Benjamin versuchte er bald und noch lange, zum „Jüdischen“ und „Hebräischen“ zu bekehren.¹²⁵ Jedoch bleibt sein zionistisches Bildungsprojekt erst einmal eine Gratwanderung zwischen Zionismus und Universalismus auf der Suche nach greifbarem jüdischem Inhalt. Auch seine messianische Erwartung blieb zunächst intakt. Bis Oktober 1916 hatten seine philosophischen Gedanken über Sprache, die gerade um die Mathematik, Samson Raphael Hirschs etymologisierenden Pentateuchkommentar und Franz Molitors großes Werk über Kabbala, *Philosophie der Geschichte oder über Tradition* kreisten, die Astronomie als Gegenstand seiner zionistischer Hoffnung verdrängt. Nun hieß es: „Der Messias wird auch der letzte, *erste* Sprachphilosoph sein: Er wird das Judentum aus seiner Sprache herleiten.“¹²⁶ Zumal der Messias-Topos nach diesem Eintrag nicht mehr so offen in Gerhards Notizen zu Tage tritt, können wir hier nicht sagen, wie lange Gerhard seine Erlösungserwartung hegte. In dieser Faszination mit einem sprachphilosophischen Zugang zum Judentum fand er jedenfalls fruchtbaren Boden und, in der damit einhergehenden Auseinandersetzung mit jüdischen Texten, eindeutig jüdischen Inhalt. Drei Jahre später sollte ihn diese Beschäftigung zur Philologie und dem formellen Studium der Kabbala führen.

¹²³ Tb I, S. 176 (28.10.15).

¹²⁴ Tb I, S. 222 (29.12.15).

¹²⁵ Für einen früheren Versuch, vgl. Tb I, S. 313 (18.6.16).

¹²⁶ Tb I, S. 406 (12.10.16). Später auch: Tb I, S. 420-21 (18.11.16).

4. Freund, Lehrer, Publizist, Polemist (1916-Anfang 1917)

Im zweiten Jahr seiner Studien (1916/17) entwickelte sich Gerhards Profil in mehreren Kreisen. In diesem letzten Jahr vor seinem Hinauswurf aus der Elternwohnung im Februar/März 1917, knüpfte und entwickelte er Kontakte, die eine entscheidende Rolle in den folgenden Jahren spielten sollten. Sein drittes Semester an der Universität ließ Gerhard ausfallen und nutzte die freie Zeit zu Reisen und Reflektionen. In Heidelberg knüpfte er einige Freundschaften, die die Ausdehnung seines sozialen Kreises über Berlin hinaus darstellten und während eines längeren Kuraufenthalts in Oberstdorf fand er zum ersten Mal die Muße, um über sein Leben in Berlin und seine Studien zu reflektieren. Nach seiner Rückkehr nach Berlin stürzte er sich wieder ins öffentliche Leben und profilierte sich mit Polemiken und Kritiken gegen die Jugendbewegung, zionistische Sozialarbeit in Berlin und gegen einige Übersetzungen aus dem Jiddischen.

In seinen autobiographischen Werken geht Scholem nicht auf die Hintergründe seines universitätsfreien Sommers 1916 ein. In der *Geschichte einer Freundschaft* deutet er auf eine unklare medizinische Begründung für die Pause: „Im Sommer 1916 studierte ich auf ärztliches Anraten nicht an der Universität, sondern hielt mich längere Zeit in Heidelberg auf, von wo ich über München ins Allgäu fuhr (teilweise wanderte), und dort bis ende August blieb.“¹²⁷ Die äußeren Tatsachen – das ärztliche Anraten sowie die Stationen seiner Reise – stimmen in diesem Bericht. Was Scholem aber nicht erwähnt ist, dass er anscheinend nicht im Geringsten krank war. Wie kam er denn an seinen Urlaub? Warum versteckt er seine historische Figur hinter der offiziellen Diagnose?

Die erste Frage lässt sich eindeutig klären. Am 1. April schrieb Gerhard an einen Freund aus der Jung Juda, Harry Heymann, über seinen Besuch beim Arzt. „Du darfst 6 Monate kein Buch anrühren“, berichtet Gerhard stolz über die ärztliche Verordnung: „weiter nichts tun als essen, schlafen und spaziergehen, die Universität ein Semester schießen lassen und wirst im Sommer von Ende Mai ab 4 Monate verreisen. C'est ça. Ich soll nämlich nach dessen Aussage sehr krank sein“.¹²⁸ Die Krankheit wird nicht genannt. Von der Verordnung, er solle nicht lesen oder studieren, kann man aber auf die Feststellung einer Nervenkrankheit wie Neurasthenie schließen, die damals in Mode war.¹²⁹ Doch schon Gerhards Bericht: „ich soll nach dessen Aussage...“ macht klar, dass

¹²⁷ GeF, S. 37.

¹²⁸ G. Scholem an H. Heymann, 1.4.16, in: Briefe I, S. 28.

¹²⁹ Vgl. Joachim Radkau, „The Neurasthenic Experience in Imperial Germany: Expeditions into Patient Records and Side-looks upon General History“, in: Marijke Gijswijt-Hofstra und Roy Porter (Hg.), *Cultures of Neurasthenia from Beard to the First World War*, New York / Amsterdam 2001, S. 199-217.

er sich nicht für krank hält. Ein Eintrag im Tagebuch vom August 1916 bestätigt dann diesen Eindruck in deutlichen Worten. Als Walter Benjamin eine Einladung nach Seeshaupt aus Gesundheitsgründen kurzfristig widerrief,¹³⁰ bemerkte Gerhard: „Er ist offenbar wirklich krank, kein so schlauer Simulant (Heuchler) wie ich.“¹³¹

Über Gerhards Motive für den Besuch beim Arzt kann schließlich nur spekuliert werden, da er seine kurz davor angekündigte Absicht, sein Tagebuch „nun wieder auf einige Zeit aussetzen“ zu wollen, wirklich durchführte.¹³² Auf jeden Fall war er in den ersten Wochen der Semesterferien vor dem Besuch beim Arzt nervlich noch fit genug, um über Mathematik nachzudenken, Vorträge etwa von Gustav Landauer im Siedlungsheim Charlottenburg oder im Rahmen der „Montagsvorlesungen“ der Anstalt für die Wissenschaft des Judentums zu hören, sowie den Arabischunterricht bei Lubmann und seine Tätigkeit im Hebräischklub und in der Jung Juda fortzusetzen.¹³³ Bei seinem Besuch beim Arzt kann er kaum auf Verordnung von ganzen sechs Monaten Urlaub gehofft haben. Möglicherweise hing der Besuch z.T. mit einer bevorstehenden „Kontrollversammlung“ durch die Militärbehörde zusammen, der er bisher als Nervenkranker entkommen war. Es ist aber auch möglich, dass er auf eine Lockerung des väterlichen Geldbeutels zwecks Besuchsreisen hoffte, zumal zwei seiner guten Freunde aus Berlin weggegangen waren. Auf jeden Fall gelang ihm letzteres Ziel glänzend. Nach der düsteren Diagnose habe Arthur Scholem, der in Scholems späteren Darstellungen meist nur als Gegner im häuslichen Konflikt auftritt, plötzlich Angst um seinen Jüngsten bekommen, wie Gerhard an Harry Heymann schrieb, und sich „von einer geradezu überwältigenden Freigebigkeit gezeigt, ich kann im Sommer machen, was ich will [...]“.¹³⁴ So konnte Gerhard u.a. eine Freundin aus Ernst Troeltschs Vorlesung, Grete Lissauer in Heidelberg und später, von Oberstdorf aus, Walter Benjamin in München besuchen.

Die zweite Frage – warum Scholem die Gründe für seinen freien Sommer hinter der falschen Diagnose verschleiert – kann nicht endgültig beantwortet werden. Vielleicht fand die Erklärung einfach keinen Platz bei Scholems knapper, zurückhaltender Erzählweise. Doch auf jeden Fall kann man feststellen, dass Scholem die große Rolle, die

Laut Radkau galt Neurasthenie um 1914 in Deutschland noch nicht als „jüdische“ Krankheit (S. 212).

¹³⁰ W. Benjamin an G. Scholem, 9.8.16, in: Benjamin, Gesammelte Briefe, Bd. 1, S. 333.

¹³¹ Tb I, S. 358 (14.8.16).

¹³² Tb I, S. 288 (11.3.16).

¹³³ Vgl. Tb I, S. 275-88 (6.5.-11.3.16).

¹³⁴ G. Scholem an H. Heymann, 1.4.16, in: Briefe I, S. 29.

vorgetäuschte Krankheit in seinen Studienjahren spielte, aus seiner Selbstdarstellung ausklammert. In seinen Memoiren erscheint die Krankheitssimulation nur am Rande im Kontext seiner späteren Entlassung aus dem Militär.¹³⁵ In Wirklichkeit spielte Simulation eine bedeutende Rolle in seinem Umgang mit Vater und Militär.

Erste Anhängerinnen

Bald nachdem ihn Arzt und Vater also „in den Zustand des reichen Amerikaners versetzt“ hatten, „der in Europa herumreist“, fuhr Gerhard nach Heidelberg, wo er bis Anfang Juni bleiben sollte.¹³⁶ Über seine Wochen in Heidelberg wissen wir nicht sehr viel, zumal er dort kein Tagebuch führte und in seinen Memoiren nur cursorisch auf diese Zeit eingeht. Auf jeden Fall besuchte er Buber, der von Berlin nach Heppenheim gezogen war und ihn ermutigte, einen Aufsatz für seine Zeitschrift *Der Jude* zu schreiben. Nach Mannheim kam er ebenfalls, wo er die Ortsgruppe des zionistischen Wanderbundes Blau-Weiß kennen lernte und wohl ebenso wenig Gefallen daran fand wie an der Berliner Ortsgruppe.¹³⁷ Der Zweck dieses Besuches in Heidelberg scheint hauptsächlich sozial gewesen zu sein.¹³⁸ Hier war für ihn eine Gelegenheit auf Menschen zu wirken, von denen die meisten ihn nicht aus Berlin kannten und so nicht voreingenommen waren. Relativ schnell wurde er zum Zentrum eines Kreises von zionistischen Studenten, unter denen, im Gegensatz zu seinen Kreisen in Berlin, viele Frauen waren. Freitagabends versammelte sich eine „15 Köpfe starke zionistische Gruppe“, wobei nicht klar ist, inwiefern er selbst für deren Gründung verantwortlich war. Auf jeden Fall bewährte sich das Modell: eine solche Freitagabendgruppe sollte sich auch in Jena und München um ihn versammeln. In seinen Jugenderinnerungen erzählt Scholem von vier Menschen, die für ihn in Heidelberg wichtig waren. Es waren vier Frauen, die sich alle zu Scholem hingezogen fühlten. Grete Lissauer war Mitte Dreißig und die älteste. Ihr Mann war beim Militär und ihre 12-jährige Tochter besuchte ein Internat in Heidelberg. Sie war eine stolze Jüdin, Pazifistin, Frauenrechtlerin und wurde später Kommunistin.¹³⁹ Durch sie

¹³⁵ Vgl. VBnJ, S. 112.

¹³⁶ Gerhards Studienbuch (maschinenschriftlich), Universität Berlin, GSA, Arc. 4° 1599/7, verzeichnet für das Sommersemester 1916 zwei Kurse, die allerdings nicht ins Muster des restlichen Studiums passen: „Grundzüge der Psychologie“ und „Buddhismus“. Da er kurz nach Semesterbeginn Berlin verließ, handelt es sich dabei wohl um einen *pro forma* Eintrag, vielleicht anstatt einer formellen Beurlaubung.

¹³⁷ G. Scholem an E. Brauer, 7.6.16, in: Briefe I, S. 31.

¹³⁸ An der Universität Heidelberg hat Gerhard nicht ordentlich studiert. Seine Darstellung in *Von Berlin nach Jerusalem* vom Talmudgelehrten Salman Rabinkow, den er als „Der Jude Heidelbergs in jenen Jahren“ vorstellt, verschiebt die Chronologie, denn er hat Rabinkow nicht im Sommer 1916, wie er suggeriert, sondern erst eineinhalb Jahren später getroffen. Vgl. VBnJ, S. 80; und G. Scholem an H. Heymann, 1.3.18, in: Briefe I, S. 141 und 374, Anm. 5.

¹³⁹ VBnJ, S. 79-83.

lernte Gerhard, nach eigenem Bericht, drei jüdische Studentinnen, die „aus ganz assimilierten, teilweise schon getauften Familien kommend ihr jüdisches Herz entdeckt hatten, ohne recht zu wissen, was sie damit anfangen sollten“.¹⁴⁰ Diese drei jungen Frauen, Anfang bis Mitte Zwanzig, fanden in dem 18-jährigen Gerhard eine leitende, elektrisierende Figur. Wenn Scholem schreibt, dass sie seine „ersten hebräischen Schülerinnen“ waren,¹⁴¹ so stimmt das nicht ganz, denn in Berlin hatte er schon einigen Freunden Hebräischunterricht erteilt. Für diese Frauen wurde er jedoch mit seinem Zionismus und jüdischem Wissen auf jeden Fall zu einer leitenden Figur, sie sollten später von Anderen sogar als „Scholemistinnen“ bezeichnet werden.

In seiner zionistischen Tätigkeit in Berlin vertrat Gerhard oft einen oppositionellen Standpunkt in öffentlichen Debatten und war schon früh an Polemik gewöhnt. In Heidelberg fand er nun eine ganz andere Atmosphäre vor, in der er seine Ideen und Identität vor einem freundlichen Publikum weiter entwickeln konnte. Noch in Berlin hatte er sich mit Gedanken über eine Anwendung der Mathematik auf das Judentum beschäftigt, sprach aber eher privat mit seinen engsten Freunden darüber.¹⁴² In Heidelberg empfand er so viel echtes Interesse an seinem Denken und wohl auch Bewunderung, dass er solche Gedanken dort im Kreis seiner Freunde zu einem „großen Weltbild“ auf der Verbindung von großen Zahlen mit Weltdeterminismus aufbaute.¹⁴³

Solch anregender Verkehr mit seinen neuen Freunden interessiert angesichts des verbreiteten Eindrucks, dass Gerhard chauvinistische Gefühle Frauen gegenüber hegte.¹⁴⁴ Gewiss finden sich bei ihm abschätzig Bemerkungen über Frauen, so etwa, wenn er in Berlin schreibt, er sei möglichst spät zu einer Jung-Juda-Veranstaltung gefahren, „denn – chass weschalom [hebr.: Gott behüte] – es waren diesmal Mädchen eingeladen, was ich nicht hatte hindern können trotz entschiedener Obstruktion bis zuletzt“.¹⁴⁵ Eine solche Haltung war natürlich keineswegs unüblich zu jener Zeit. Jedenfalls sind es in Heidelberg jedoch die Mädchen, die seine Freunde werden. Eine Äußerung über seinen Bruder Werner, die im gedruckten Tagebuch fortgelassen wurde, bietet ein wichtiges Pendant zu Gerhards veröffentlichten Äußerungen über Frauen. „Unangenehm hat mich in Werners letztem Briefe die Art berührt, in der er über die Weiber sprach, so ganz verächtlich und

¹⁴⁰ VBnJ, S. 81.

¹⁴¹ VBnJ, S. 82.

¹⁴² Vgl. G. Scholem an H. Heymann, in: Briefe I, S. 29, für einen fast verschwörerischen Ton: „Du weißt: meine neue Wissenschaft wartet auf Beackering.“

¹⁴³ Tb I, S. 314 (18.6.16).

¹⁴⁴ Vgl. etwa Aschheim, „The Metaphysical Psychologist“, S. 929-30.

¹⁴⁵ Tb I, S. 283 (8.3.16).

wegwerfend“, schrieb er am 23. Juli 1916. „Ich war sehr erstaunt. [...] Das ist merkwürdig und im höchsten Grade unrecht“.¹⁴⁶ Vielleicht schrieb Gerhard hier unter dem Eindruck seiner Begegnung mit den Heidelbergerinnen. Von kategorischem Frauenhass kann in keinem Fall die Rede sein.

Jugendbewegung und Volksheimkontroverse

In seinen Memoiren erzählt Scholem von seiner jugendlichen Ablehnung des zionistischen Wanderbundes „Blau-Weiß“, bei dem er 1915 zwei „Probefahrten“ mitgemacht habe. Zwar sei er gerne „durch die schöne Umgebung von Berlin“ alleine oder mit einem Freund gelaufen, aber in „Rudeln und unter Absingen“ von Liedern „durch die Landschaft zu ziehen – danach stand mein Sinn nun gar nicht“. Scholem stellt seine damalige „Forderung, die jungen Juden sollten vor allem einmal Hebräisch lernen“, der deutschen und „neojüdischen“ Romantik der jüdischen Jugendbewegung gegenüber. Den Vorwurf seiner Gegner, er sei „wohl willensstark, aber total unkünstlerisch und ein rein intellektueller Typ“, führt er in seinen Memoiren mit Vergnügen an und zwinkert dem Leser zu: „Nun ja; da war nichts weiter zu sagen.“¹⁴⁷

Tatsächlich ist Gerhards Polemik gegen den „Blau-Weiß“ gut belegt. Indem seine Selbstdarstellung den Schluss nahe legt, er habe sich als „rein intellektueller Typ“ damals überhaupt nicht mit der Romantik von Wanderungen und singenden Landschaftsekstasen identifizieren können, führt sie jedoch einfach in die Irre. So wanderte er etwa nach seinem Aufenthalt in Heidelberg vier Tage lang durch die Schwäbische Alb von Reutlingen nach Ulm,¹⁴⁸ ein Strecke von über 50 Kilometern, und habe „die schönen Tage meiner Wanderung damit ausgefüllt, daß ich immer wieder die alten Gesänge wiederholt vor mich hin sang“. Im Gegensatz zu den Gruppenwanderungen des Blau-Weiß, handelte es sich bei Gerhards Tour jedoch nicht um ein Gemeinschafts-, sonder vielmehr um ein religiöses „Erlebnis“. Sooft ihn „wieder freudige Stimmung in diesen Tagen packte“, fühlte er sich zur Andacht bewegt. Also sang er, der Jahre lang die Synagoge am Sabbat besucht, sich aber seit zwei oder drei Jahren nicht mehr als „orthodox“ betrachtet hatte, auf seiner Wanderung „außerordentlich viel“ aus dem jüdischen Gebetbuch und sprach dreimal am Tag das „Achtzehngebet“.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Tagebuchheft 9, 23.7.16, fortgelassen in: Tb I, S. 339.

¹⁴⁷ VBnJ, S. 63-4.

¹⁴⁸ Vgl. Tb I, S. 311, Anm. 16.

¹⁴⁹ Tb I, S. 312 (15.6.16).

Am 19. Juni kam Gerhard nach Oberstdorf, wo er die nächsten zwei Monate verbrachte. Dort hatte er, der ein Jahr vorher den Militärärzten von „Schwächeanfalle[n] bei längerem Marschieren“ erzählt hatte,¹⁵⁰ noch weitere Wanderungen zu verzeichnen. Wenn er nicht wanderte oder an seine 15-20 Briefpartner schrieb,¹⁵¹ nutzte er die Ruhe für Gedanken über die jüdische Jugendbewegung. Spätestens zu diesem Zeitpunkt begann sein bewusstes Streben, zum Mittelpunkt einer kleinen zionistischen Faktion zu werden, gleichzeitig aber auf den Mainstream der Jugendbewegung einzuwirken. So kam er Bubers Aufforderung, für *Der Jude* zu schreiben, in Oberstdorf mit einem polemischen Aufsatz „Jüdische Jugendbewegung“ nach, in dem er behauptete, es gäbe eine solche überhaupt nicht. Ein paar Wochen nach Vollendung seines Aufsatzes tauchten dann diktatorisch anmutende Gedanken darüber auf, die „unschönen Reiberein in der Jung-Juda [...] auszurotten“ um die Organisation in seinem radikalen Sinne umzukrempeln.

Als Gerhard Ende August ein Gestellungsbefehl erreicht, geht sein langer Urlaub zu Ende. Bei seiner Musterung am 5. September in Berlin macht er seine „Atemgeschichte“ vor, erklärt sich für einen Neurastheniker und „nasenkrank“ und wird wieder zurückgestellt.¹⁵² Das Theater gelingt erneut und Gerhard ist frei, sein Studium in Berlin fortzusetzen. Auf Anraten seiner Bekannten Grete Lissauer hörte er eine Vorlesung über Erkenntnistheorie bei Ernst Cassirer, die er allerdings oft oberflächlich findet.¹⁵³ Doch besucht er in diesem Wintersemester vor allem Kurse, die mit seinem mathematischen Interesse zusammenhängen: experimentale Physik mit mathematischer Ergänzung, Integralrechnungen, Algebra bei Frobenius und „Theorie der Flächen zweiter Ordnung“.¹⁵⁴ Wenige Tage nach Semesterbeginn erlag Edgar Blum, mit dem Gerhard als erstes Hebräisch gelernt und der sich ebenfalls für Mathematik und Zionismus begeistert hatte, einer Verwundung im Feld.¹⁵⁵ Den Tod des Jugendfreundes fasst Gerhard als Auftrag auf: Er habe jetzt die Verpflichtung, sich von seinen deutschen Kommilitonen abzugrenzen, „durchaus und ganz anders zu sein, mehr zu können, mehr zu arbeiten und mehr zu denken. Ich muss für meinen gefallenen Freund mitarbeiten [...]“. Dieses

¹⁵⁰ Tb I, S. 187 (undatiert: ca. 26.11.15).

¹⁵¹ Vgl. G. Scholem an E. Brauer, 17.7.16, in: Briefe I, S. 38.

¹⁵² Tb I, S. 395 (5.9.16); zur „Atemgeschichte“ bei früheren Musterungen: Tb I, S. 187 (ca. 21.11.15) und 192-3 (7.12.15).

¹⁵³ Vgl. etwa Tb I, S. 285 (10.3.16) und 442 (27.11.16).

¹⁵⁴ Studienbuch (maschinenschriftlich), Universität Berlin, GSA, Arc. 4° 1599/7.

¹⁵⁵ Tb I, S. 416 (9.11.16); Briefe I, S. 56.

Auftragsbewusstsein hat wohl dazu beigetragen, dass sich Gerhard in den nächsten Jahren erst langsam von der Mathematik als akademischem Hauptinteresse löste.

Noch in den sechs Wochen seiner Ferien, die er nach seiner Musterung in Berlin verbrachte, führten Impulse aus seinem Oberstdorfer Aufenthalt in verschiedene Richtungen. Auf der einen Seite stellt diese Zeit eine „Annäherung an das orthodoxe Judentum“¹⁵⁶ dar. Wie bei seiner Wanderung nach Ulm, empfindet er jetzt das Verlangen, zu beten und geht nun „aus inneren Gründen“ – und nicht mehr wegen Freunden – am Sabbat in die Synagoge.¹⁵⁷ Vier Tage nach seiner Rückkehr nach Berlin nimmt er seine Talmudstunden bei Isaak Bleichrode wieder auf.¹⁵⁸ Diese religiösen Impulse führen aber auch zur Verstärkung seiner sprachphilosophischen Ideen. In Samson Raphael Hirsch, dem Vater der „modernen Orthodoxie“, entdeckt er einen Vertreter seiner Ideen einer „Theorie der Sprache“, und er verschlingt ihn in diesen Wochen zusammen mit Molitors Buch über Kabbala.¹⁵⁹ Unter dem Eindruck von Hirsch und Molitor schreibt er der Mathematik zunächst einmal die mystische Eigenschaft zu, menschliche Sprache überwinden und „rein in Gott“ eingehen zu können.¹⁶⁰ Im Rausch seiner neuen Ideen findet Gerhard sogar, dass er einen Kommentar zur Bibel, einen „Raschi von Gerhard Scholem“ schreiben könnte und müsste.¹⁶¹

Auf der anderen Seite bringen ihn seine Ideen über eine neue, radikale zionistische Jugendbewegung in eine heftige Kontroverse mit Siegfried Lehmann, der ein neues „Volksheim“ für zionistische Sozialarbeit leitete. Ohne die eigentliche Arbeit des Volksheims tagsüber mit armen jüdischen Kindern beobachtet zu haben, griff er Lehmann öffentlich an. Dieser wisse nichts über das Judentum, sondern schwelge mit seinen Mitarbeitern in schwärmerischer „Bubertät“, missbrauche so die Inhalte des Judentums und sei daher nicht geeignet, jüdische Kinder zu betreuen.¹⁶²

Laut Scholems Selbstdarstellung empörte er sich bei seinen Besuchen von Abendveranstaltungen im Volksheim sowohl über „eine Atmosphäre ästhetischer Ekstase“, die der Buber-Mode entsprach, als auch über den historischen „Unernst“ in den „Ausdeutungen der Ausdeutungen Bubers über den Chassidismus“, die Lehmann in einem Vortrag liefere. Gerhards öffentliche Forderung, „man möge doch, statt sich mit

¹⁵⁶ VBnJ, S. 86; Tb I, S. 410-11 (27.10.16).

¹⁵⁷ Tb I, S. 411 (27.10.16).

¹⁵⁸ Vgl. Tb I, S. 395 (5.9.16); Tb I, S. 411 (27.10.16).

¹⁵⁹ Vgl. Tb I, S. 406 (12.10.16), 411 (27.10.16); G. Scholem an H. Heymann, 12.11.16, Briefe I, S. 58.

¹⁶⁰ Tb I, S. 404 (11.10.16).

¹⁶¹ Tb I, S. 409-10 (17.10.16).

¹⁶² Vgl. G. Scholem an H. Heymann, 12.11.16, in: Briefe I, S. 59-60; Tb I, S. 396-99 (10.9.16).

solchem Unfug und literarischem Geschwätz zu befassen, lieber Hebräisch lernen und zu den Quellen gehen“, habe zu seinem Bruch mit dem Volksheim geführt.¹⁶³ Doch wie aus den Tagebüchern hervorgeht, schwang bei Gerhards Kritik ein Element religiösen Fanatismus mit. Die ästhetische Gebärde sei eine Art Sakrileg gewesen: „[D]ie Versammelten standen in *ästhetischer Ekstase* da und flüsterten sozusagen: Ah, Ah, Religiosität. – Religiosität. Es ist unerhört schamlos“, notierte Gerhard nach Lehmanns Vortrag.¹⁶⁴ „Das Volksheim ist auf einer religiösen Grundlage errichtet worden“, berichtete er später brieflich, „und diese religiöse Grundlage habe ich im Namen Gottes angegriffen, denn sie ist im letzten und tiefsten Sinne ketzerisch, d.h. unmoralisch.“¹⁶⁵

Dieser Aspekt des religiös-moralischen Eifers kommt in Scholems Selbstdarstellung nicht zum Vorschein. Während er dort seine früheren Einwände mit starker Tendenz auf historisch-kritische Motive zurückführt, ging es Gerhard nicht nur um „Quellenstudium oder auch nur Studium der *anderen* Werke über Chassidismus und Mystik“. Ein solches Studium sei nämlich „Unsinn“ „ohne eine Ahnung von der Totalität der Dinge, *die* man beredet“. Aber genau diese Totalität erhob Gerhard den Anspruch, mit seinen jüdischen und anderen Studien zu erzielen. Die Volksheim-Kontroverse beleuchtet eine grundlegende Charaktereigenschaft in Gerhards jugendlichen Studienjahren, nämlich die Spannung zwischen dem Drang zur einsamen, intensiven Selbstbildung und dem herrischen Willen, seine Umgebung im Spiegel seines inneren moralischen Lebens zu beurteilen und zu formen.

Gerhard selbst sah sich, spätestens seit seiner messianischen Phantasie, in einer schöpferischen Rolle. Nachdem Buber ihm im Sommer 1916 über das neue Volksheim erzählt und, wahrscheinlich in einer Art subtilen Erziehungsversuches, vorgeschlagen hatte er solle sich vielleicht an der Sozialarbeit dort beteiligen, baute Gerhard in einem Entwurf für seinen Aufsatz für *Der Jude* die Vision ein, dort entstünde die Möglichkeit, Kinder zu radikalen Zionisten nach seinem eigenem Muster zu erziehen.¹⁶⁶ Als er nach Berlin zurückkehrte, war er von einem kreativen Rausch erfüllt, der einerseits seine intensiven Spekulationen über eine Verbindung der Mathematik, Sprachphilosophie und jüdischer Mystik, andererseits seine Gedanken über die Jugendbewegung zum Gegenstand hatte. Eine Zeichnung von Erich Brauer, seinem Mitherausgeber der *Blau-Weißen Brille*, reflektiert Gerhards überschwängliches Gefühl, im Besitz eines

¹⁶³ VBnJ, S. 85-6.

¹⁶⁴ Tb I, S. 398 (10.9.16).

¹⁶⁵ G. Scholem an H. Heymann, 12.11.16, in: Briefe I, S. 59.

¹⁶⁶ Tb I, S. 310 (undatiert, Juni 1916).

elitären Zugangs zum „Zionismus“ zu sein: Vor einer hohen Felswand stehen zwei Figuren und sehen nach oben hinauf; oben sitzen zwei weitere Figuren mit nach unten gerichtetem Blick; um das Bild herum stehen die Worte: „Erst klettert mal hier rauf und zeigt daß Ihr jüdisch seid.“¹⁶⁷ Ironischerweise hätten sowohl Scholem und seine Freunde als auch seine Gegner dieses Bild unterschreiben können. Wo er selbst kreative Sehnsucht sah, sahen Andere Arroganz und rücksichtsloses Desinteresse an den Problemen und Interessen Anderer.

Zweiter Teil

III. Umbruch (Februar-August 1917)

Während der Beginn seiner Studien Gerhard zwar neue intellektuelle und soziale Horizonte an der Universität Berlin eröffnete, blieb der Rahmen seines Lebens in der Elternwohnung konstant. Erst am Ende des Wintersemesters 1916/17, in dem er nach seinem langen Urlaub in Heidelberg und Oberstdorf wieder studierte, brach diese Kontinuität ab. In Folge eines Zusammenstoßes mit Arthur Scholem musste Gerhard ausziehen und lebte bis zu seiner Einziehung zum Militär im Sommer 1917 mit darauf folgender Entlassung als Geisteskranker einige Monate lang in einer koscheren Pension im Westen Berlins. Über die Konflikte dieser Zeit redet Scholem in seinen autobiographischen Werken nicht. Sein Tagebuch behandelt sie zwar indirekt, jedoch verstärkt die Tagebuchedition durch Auslassungen das Schweigen der späteren Selbstdarstellung. Gerade weil Scholem die einschneidenden Ereignisse dieser Zeit ausdrücklich nicht thematisierte, wird im Folgenden ein Blick auf Gerhards Hinauswurf aus dem Elternhaus, seinen Aufenthalt in der Pension Struck sowie seinen kurzen Militärdienst geworfen, um die kaum vorhandene Selbstdarstellung zu ergänzen.

1. Hinauswurf aus dem Elternhaus

Die Kriegslage im Frühjahr 1917 gab einem patriotischen deutschen Juden wie Arthur Scholem keinen Grund zur Freude. Unter der Last des Stellungskrieges, der englischen Seeblockade, einer schlechten Ernte 1916 und verschiedener Maßnahmen der Kriegswirtschaft hungerten große Teile der deutschen Bevölkerung während des „Rübenwinters“ von 1916/17. Kriegsmüdigkeit, soziale Spannungen und Streiks nahmen

¹⁶⁷ E. Brauer an GS, Poststempel 16.6.17, GSA.

zu.¹⁶⁸ Doch scheint den Scholems der Hunger erspart geblieben zu sein, worauf Arthur Scholem stolz sein konnte. Er hatte es nämlich geschafft, in der veränderten wirtschaftlichen Situation des Krieges Marktnischen aufzuspüren und zu erobern und überstand so die schwierige Zeit.¹⁶⁹ Vor diesem Hintergrund kam dann die niederschmetternde Nachricht, dass sein Sohn Werner am 27. Januar, dem Kaisergeburtstag, auf einer Antikriegsdemonstration in Uniform verhaftet worden war und wegen Landesverrats vor ein Militärgericht kommen sollte. Als der Zionist Gerhard seinen sozialistischen Bruder dem wütenden Vater gegenüber verteidigte, wurde er wegen seiner antideutschen Gesinnung des Hauses verwiesen.

Verdichteter Narrativ

Diese Geschichte ist aus Scholems eigener Erzählung in *Von Berlin nach Jerusalem* bekannt. Eine Untersuchung der entsprechenden Passage an Hand eines 1989 veröffentlichten Briefes deckt hier jedoch eine Tendenz in den Memoiren auf, die auch an anderen wichtigen Stellen in Erscheinung tritt. Scholems spätere Selbstdarstellung verdichtet den chronologischen Verlauf der Ereignisse, sodass sie scheinbar Schlag auf Schlag erfolgen:

[Am 31. Januar] erhielt mein Vater die offizielle Mitteilung der Behörde, daß sein Sohn verhaftet und wegen Landesverrat vor ein Kriegsgericht kommen würde. Es gab eine fürchterliche Szene am Mittagstisch. Als ich gegen eine seiner Behauptungen leisen Einspruch erhob, bekam er einen Wutanfall. Er hätte nun genug von uns beiden. [...] Einen Tag später erhielt ich von ihm einen eingeschriebenen Brief, in dem er mich aufforderte, am 1. März sein Haus zu verlassen [...].¹⁷⁰

Die knappe Erzählweise verleitet den Leser zum Eindruck, dass die Auseinandersetzung „am Mittagstisch“ unmittelbar nach Eintreffen der offiziellen Mitteilung stattfand. So sehen wir einen relativ unschuldigen Gerhard, dem der rasende Vater auf einen „leisen Einspruch“ hin noch am selben Tag den Hausverweis ausstellt und zur Post bringt. Schon der „leise Einspruch“ sollte jedoch die Objektivität der Darstellung verdächtig machen. Und tatsächlich ist der erwähnte Brief Arthurs nicht auf den 31. Januar, sondern den 15. Februar datiert.¹⁷¹ Nun schreibt Scholem freilich nicht, dass die „fürchterliche Szene am

¹⁶⁸ Die Zahl der Streiks im Jahr 1917 fiel mehr als zweimal höher als im Vorjahr aus; von 1917 bis zur deutschen Revolution 1918 sollte sich ihre Zahl auf über 1000 belaufen. Vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen 1988, S. 200-207.

¹⁶⁹ In der Vorkriegszeit hatte er eine führende Marktposition in Deutschland und profitable Verbindung ins Ausland bei der Herstellung und Lieferung von Etiketten für Grammophonplatten entwickelt. Als dieses Geschäft dem Krieg zum Opfer fiel, schaffte er sich einen neuen Markt, indem er den deutschen Krankenkassen vereinheitlichte Formulare anbot und einen eigenen Verlag dafür gründete. VBnJ, S. 35.

¹⁷⁰ VBnJ, S. 92.

¹⁷¹ A. Scholem an G. Scholem, 15.2.17, in: MuS, S. 13.

Mittagstisch“ am 31. Januar erfolgt ist, doch muss der Leser aus dem Kontext darauf schließen.

Auf der einen Seite handelt es sich hier um eine kleine Ungenauigkeit und man kann Scholem nicht direkt vorwerfen, falsche Informationen zu liefern. Doch auf der anderen Seite spielt diese kleine Zeitverschiebung Gerhards eigene Rolle bei der Auseinandersetzung eindeutig herunter. Wenn der Vater Gerhard nicht unter dem unmittelbaren Eindruck von Werners Verhaftung, sondern erst zwei Wochen später des Hauses verwies, so ist klar, dass es sich dabei nicht um eine Kurzschlussreaktion handelte, und dass vermutlich ein längerer Konflikt mit Gerhard vorlag. Scholems Akzentverschiebung reduziert Arthurs Reaktion auf Werners Verhaftung zu einer Karikatur und entspricht so seiner negativen Sichtweise des „assimilierten“ deutschen Judentums. Diese Technik des verdichteten Narrativs, die zwar nicht verfälscht aber doch zumindest zu falschen Schlüssen verleitet, wird auch später zu beobachten sein.

Ideologie, Krieg und ein „materielles Verhältnis“

Nicht nur das Datum, sondern auch der Inhalt von Arthurs Brief deutet an, dass es sich bei Gerhards Hinauswurf nicht so sehr um eine Kurzschlusshandlung als vielmehr um eine pädagogische Maßnahme handelte. Seiner Mitteilung, nicht mehr für Gerhard sorgen zu wollen, fügt Arthur nämlich seine Bereitschaft an, abhängig von Gerhards „Führung bis dahin“ dessen Studium nach dem Krieg wieder zu finanzieren. So glaubte er wohl, dass Gerhard durch den Schock, seinen Unterhalt bis zu seiner bevorstehenden Einberufung zum Militär selbst bestreiten zu müssen, von den Sphären des sorgenlosen Idealismus auf den Boden der Realität zu zwingen sei.¹⁷² Indem er den Hausverweis-Brief zwar formell mit „Arthur Scholem“ – doch auch mit „Dein Vater“ unterschrieb, betonte er, dass er Gerhard nicht auf immer und ewig verwarf.

Das von sozialistischer und zionistischer Ideologie durchhauchte Benehmen seiner jüngsten Söhne musste ein Mitglied des Centralvereins wie Arthur an empfindlicher Stelle treffen.¹⁷³ Während Betty Scholem immer auf Verständigung und Vermittlung bedacht war und stets zu all ihren Söhnen hielt, bewirkte Arthurs autoritäre Haltung jedoch oft das Gegenteil seiner pädagogischen Absichten. Als Werner 1913 aus der

¹⁷² Arthur riet Gerhard in seinem Brief vom 15. Februar, sich an das Kriegsamt zu wenden, um an eine „bezahlte Tätigkeit“ zu kommen; A. Scholem an G. Scholem, 15.2.17, in: MuS, S. 13.

¹⁷³ Zum Hinauswurf aus der Schule, vgl. VBnJ, S. 65-8.

Schule geworfen und von Arthur zur Besserung nach Hannover geschickt worden war,¹⁷⁴ nahm er nicht die staatsbürgerliche Vernunft des Vaters an, sondern nutzte die Gelegenheit zum Knüpfen von Kontakten unter der sozialistischen Jugend in Hannover, wo er seine Karriere als kommunistischer Abgeordneter begründen sollte. Werners Verbannung hatte auch keine abschreckende Wirkung auf Gerhard, sondern eher das Gegenteil. So musste Arthur um dieselbe Zeit von Gerhards Schuldirektor erfahren, „dass Gerhard [...] ihm die Schule sprengte in Juden u. Deutsche“, indem er „wir Juden u. Ihr Deutsche“ sage.¹⁷⁵ Auch als Gerhard der Schule verwiesen wurde, sah Arthur, wie schon erwähnt, die Lösung zunächst darin, auch diesen Sohn aus Berlin wegzuschicken.¹⁷⁶

Arthurs Konfrontationskurs mit seinen Jüngsten wurde in der Frage des Militärdienstes besonders deutlich. Während seine beiden ältesten Söhne Reinhold und Erich ihren Dienst pflichtbewusst versahen, stellten sich seine jüngsten Söhne quer. Sofort nach Kriegsausbruch forderte Arthur Werner, damals 19 Jahre alt, zur Freiwilligenstellung auf. Werner, der in Hannover lebte, konnte den brieflichen Forderungen zunächst „ausweichen“.¹⁷⁷ Ein Jahr später unternahm Arthur Schritte, auch Gerhard „freiwillig“ zu melden.¹⁷⁸ Es ist möglich, dass Arthur Scholem nicht zuletzt aus praktischen Gründen handelte, denn durch Freiwilligenstellung hätten Werner und Gerhard vielleicht eine günstigere Stellung im Militär bekommen können als durch pflichtmäßige Einberufung. Jedenfalls ließen sich Werner und Gerhard auf solche väterliche Fürsorge ein.

Indem Arthur das materielle Verhältnis zu seinem Sohn aufhob, traf er einen empfindlichen Nerv. Gerhard war nämlich schon zuvor ein möglicher moralischer Widerspruch zwischen seiner Ablehnung von Arthurs Welt und Werten und seiner Inanspruchnahme von dessen finanzieller Unterstützung aufgefallen. Im November 1916 etwa, zwei Monate also vor Werners Verhaftung, stellt er sich seine Reaktion auf den Tod seines Vater vor: „[...] *eins* ist doch sicher: Aus meiner *geistigen* Verfassung wird mich *der* kaum bringen. So stehen wir nicht, Herr Arthur Scholem und ich.“ Um dem Vorwurf der Kältherzigkeit zu entgegnen, den sein Gewissen oder vielleicht ein künftiger

¹⁷⁴ In VBnJ, S. 46 schreibt Scholem, dass Werner nach Hannover gehen musste, nachdem Arthur über seine antikapitalistischen Aktivitäten erbittert worden war. Im Tagebuch heißt es, dass Werner aus der Schule geflogen und nach Hannover gegangen sei, wo er das Abitur machen wolle, da ihn sämtliche anderen Schulen abgelehnt hätten; Tagebuchheft 1, S. 33 (ca. Ende 1913), fortgelassen in: Tb I, S. 23.

¹⁷⁵ Betty Scholem, „Aufzeichnungen vom Mutter“, in: MuS, S. 531.

¹⁷⁶ Vgl. Kapitel II oben.

¹⁷⁷ W. Scholem an G. Scholem, 8.9.14, in: Briefe I, S. 7.

¹⁷⁸ Vgl. etwa Tb I, S. 140 (2.8.15), 163 (21.9.15) und 166 (23.9.15).

Leser des Tagebuchs erheben könnte, schiebt er dem Vater die Schuld in Schuhe – auch dafür, dass er dessen Geld in Anspruch nimmt:

Ich kann nichts dafür dass mir mein Vater noch niemals Gefühle der Zuneigung eingeflößt hat und ich zu ihm ein lediglich materielles Verhältnis habe, denn wie soll ich mit diesem Mann in ein anderes kommen, dessen Golusjudentum im schlimmsten Sinne ich täglich vor mir habe? Ist das meine Schuld?¹⁷⁹

Dadurch, dass er Arthurs „Golusjudentum“, seine Diasporaexistenz und -mentalität, für ihre disfunktionelle Beziehung verantwortlich macht – ein Motiv, das in den frühen Tagebüchern häufig vorkommt¹⁸⁰ – entlastet er sich im Rahmen einer ideologischen Erklärung. Sein „materielles Verhältnis“ zum Vater, das er als Vorwurf empfindet, entspringe den Missständen deutschjüdischer Existenz.

Pragmatisch gesehen bedeutet Gerhards Haltung hier jedoch den gleichen Konfliktlösungsansatz wie den des Vaters: Der Familienkonflikt sei sozusagen atmosphärisch bedingt; man könne – ob nun als „Zionist“ oder als deutschjüdischer Familienvater – die Zustände nicht durch Kommunikation, sondern nur durch physische Trennung verbessern. Gerhards ideologische Sichtweise ging in diesen Berliner Studienjahren indessen so weit, dass er den Familienkonflikt sogar zur Voraussetzung des Zionismus im deutschen Kontext machte. In einer aus der Tagebuchedition fortgelassenen Stelle vom Juni 1916 etwa notierte er sein Bedauern, dass seine Bekannte Meta Jahr, die sich unter seinem Einfluss sonst so gut zum Zionismus entwickle, wegen „Familienliebe“ einer „teuflischen“, den radikalen Zionismus aushöhlenden Bürgerlichkeit zu verfallen drohe.¹⁸¹ So passte Arthurs Angriff auf sein bürgerliches „materielles Verhältnis“ zu seinem Sohn recht gut in Gerhards ideologisches Schema und Gerhard nahm die Herausforderung an.

2. Pension Struck

In *Von Berlin nach Jerusalem* erzählt Scholem, dass er entschlossen gewesen sei, „dem Hinauswurf Folge zu leisten und mich auf keine Vermittlungsversuche, die sicher kommen würden, einzulassen“.¹⁸² Das Tagebuch, das kurz vor dem Hinauswurf abbricht und erst dreieinhalb Monate später wieder einsetzt, bietet keine Ergänzung zu diesem

¹⁷⁹ Tb I, S. 437 (25.11.16).

¹⁸⁰ Vgl. etwa Tb I, S. 11 (18.2.13); besonders deutliche Stellen finden sich in den ausgelassenen Stellen, z.B. wenn Gerhard über einen Krach zu Hause schreibt, dass es ekelhaft und lächerlich zugleich sei und dass das Ganze sich eine „jüdische Familie“ nennt – was eine Schmach für das Judentum sei: Tagebuchheft 1, S. 20 (2.3.13), fortgelassen in: Tb I, S. 19.

¹⁸¹ Tagebuchheft 9, S. 35 (25.6.16), fortgelassen in: Tb I, S. 319.

¹⁸² VBnJ, S. 93.

Narrativ. Aus unveröffentlichten Briefen geht jedoch hervor, dass Gerhard Mitte Februar damit rechnete, die Universität verlassen zu müssen, um einen Job, eventuell in Jena bei Zeiss, zu suchen.¹⁸³ Dass er in Berlin weiter studieren konnte, verdankte er guten Verbindungen innerhalb sozialer Netzwerke, die im Folgenden kurz umrissen werden.

Netzwerke

Als Gerhard im Frühjahr 1917 das Elternhaus verließ, war er schon zu einem in Berliner Kreisen profilierten, polarisierenden jungen Zionisten geworden, der über verschiedene Netzwerke verfügte. Zunächst bot ihm seine vielköpfige erweiterte Familie Unterstützung in Berlin. In Benjamin hatte er einen vertrauten Bekannten, der ihm im Februar 1917 allerdings wegen persönlicher Umstände nicht helfen konnte. Die Jung Juda stellte ein wichtiges Netzwerk Gleichaltriger dar, wobei viele im Feld standen und Edgar Blum einige Monate zuvor gefallen war. Im letzten Jahr hatte sich sein Wirken aber bedeutend über die Jugendbewegung hinaus ausgedehnt. Ende Januar 1917 wurde er als einziger „aus Deutschland“ in den siebenköpfigen Vorstand des neuen Hebräisch-Clubs (Beth Wa’ad Iwri Merkasi be-Berlin) gewählt, die, im Gegensatz zum ersten Hebräisch-Club, nicht die deutsch-jüdische Jugend sondern hauptsächlich „Ostjuden“ wie Schneur Salman Rubaschow (später Schasar) und hebräische Muttersprachler aus Palästina besuchten.¹⁸⁴

Als Publizist hatte Gerhard Mitte Januar mit einem Artikel „Zum Problem der Übersetzung aus dem Jiddischen“, in dem er drei Übersetzungen von Alexander Eliasberg zerriss, bereits Aufmerksamkeit erregt. An dem Tag, an dem Gerhards Artikel in der *Jüdischen Rundschau* erschien, rief ihn Max Strauß an und bat ihn, seine Übersetzung von Schmuël Joseph Agnons Buch *Und das Krumme wird gerade* zu überprüfen.¹⁸⁵ Bei Max Strauß sollte er Agnon, der sich noch bei seinem bürgerlichen Namen Czaczkes nennen ließ, wie auch Max’ Bruder, den Dichter Ludwig Strauß, kennen lernen.¹⁸⁶ Und auf der Redaktion der *Jüdischen Rundschau*, die in der Druckerei seines Onkels Theobald hergestellt wurde, und mit deren Chefredakteur Max Meyer er sich angefreundet hatte, war er ebenfalls ein bekanntes Gesicht – auch wenn er bei

¹⁸³ Der Onkel von Käthe Holländer, einer seiner Heidelberger Bekannten, arbeitete dort; Käthe Holländer an GS, 11.2.17 und 22.2.17, GSA.

¹⁸⁴ Vgl. Tb I, S. 470 (29.1.17); und Tb II, S. 17 (19.5.17).

¹⁸⁵ Vgl. Tb I, S. 468 (14.1.17); vgl. auch G. Scholem, „Zum Problem der Übersetzung aus dem Jiddischen“, in: *Jüdische Rundschau*, 12.1.17, S. 16-7; abgedruckt in: Tb I, S. 495-9. Gerhards 1916 geschriebener Aufsatz über die „Jüdische Jugendbewegung“ kam erst im März 1917 in *Der Jude*.

¹⁸⁶ Vgl. VBnJ, S. 103-5.

Gelegenheit von einem Mitarbeiter ob seines neuerlichen „ungebührlichen“ Benehmens und „radikalen“ Gebärdens getadelt wurde.¹⁸⁷ Über die Redaktion der *Jüdischen Rundschau* war es, dass Rubaschow, der Gerhard von Jung-Juda-Veranstaltungen und dem Hebräischen Klub kannte, die Nachricht des Hinauswurfs erhalten habe. Des jungen „Märtyrers des Zionismus“ habe er sich angenommen und ans Herz gelegt, in die Pension zu ziehen, wo er auch wohnte, und versprochen, für ein gutes, billiges Zimmer zu sorgen.¹⁸⁸

Jiskor

Um Gerhards Aufenthalt in der Pension zu finanzieren, vermittelte ihm Rubaschow einen Job als Übersetzer eines literarischen jiddischen Sammelbands, *Jiskor*, ein „Gedenkbuch für die vor dem Ersten Weltkrieg in Palästina auf der Wacht der jüdischen Siedlungen Gefallenen“, der u.a. Aufsätze von David Ben-Gurion und J. Ch. Brenner enthielt.¹⁸⁹ Dass Gerhard die umfangreiche, schlecht bezahlte Übersetzung übernahm,¹⁹⁰ entbehrt in vielen Hinsichten nicht der Ironie. Zum Einen konnte er eigentlich kein Jiddisch. Einige der Aufsätze lagen auch in hebräischer Fassung vor, wo er auf sicherem Fuss arbeiten konnte. Zwar habe Rubaschow seine Bedenken mit der Erklärung überwunden, er beherrsche schon Hebräisch, Deutsch und Mittelhochdeutsch und könne ihn, Rubaschow, einfach nach den slawischen Wörtern fragen. Doch für jemand wie Gerhard, der drei Übersetzungen aus dem Jiddischen von Alexander Eliasberg, einem erfahrenen Übersetzer aus dem Russischen, soeben öffentlich „vernichtet“ hatte, war es ein Wagnis. Zum Anderen arbeitete er im Auftrag des Jüdischen Verlags, dessen Leiter der Vetter eben jenes Alexander Eliasbergs war. Schließlich musste er entdecken, dass er sich eigentlich an der Verbreitung eines Propagandawerkes beteiligte. Schon während der Arbeit habe er sich über „einige recht militaristisch klingende Sätze“ beschwert und entschied sich, seine Arbeit anonym erscheinen zu lassen. Als er aber ein Jahr später an den Korrekturen saß und sich Klarheit über „[d]as Unsittliche des *Jiskor*“ zu verschaffen

¹⁸⁷ Tb I, S. 409 (17.10.16). Eine Persönlichkeit, die er zwar gesehen, aber noch nicht kannte, war der Kaufmann, Zionist, Büchersammler und später auch Verleger Salman Schocken. Sie lernten sich erst etwa ein Jahr später kennen (vgl. Kapitel IV,2 unten). Scholems angebliche Begeisterung für Schockens Rede auf dem Delegiertentag der Zionistischen Vereinigung für Deutschland 1916, die Schockens Biograph Anthony David unter Bezugnahme auf Scholems Tagebücher schildert, scheint unbelegt zu sein. Vgl. Anthony David, *The Patron. A Life of Salman Schocken 1877-1959*, New York 2003, S. 112.

¹⁸⁸ VBnJ, S. 93.

¹⁸⁹ VBnJ, S. 99-100.

¹⁹⁰ Laut Scholem sollte das Projekt, das in der Druckfassung 223 Seiten umfasste, „die Pensionskosten drei Monate lang zum größten Teil“ decken; VBnJ, S. 99.

suchte, konnte er seine Bedenken genauer formulieren. Das Buch sei, so sein Hauptvorwurf, „aus einer Beschwörung politischen Mystizismus [...] entstanden“, während er es für die Pflicht der Zionisten halte, sich von eben diesem „politischen Zauber“ abzuwenden.¹⁹¹ Damit bezog er eine Position bezüglich der Politisierung der Mystik, die er Jahre später im Lande Israel, etwa bei der Auseinandersetzung um die Klagemauer 1929, vehement vertreten sollte.¹⁹²

Leben in der Pension

Für Gerhards Zeit in der Pension Struck, wo er bis zu seiner Einberufung zur Infanterie am 18. Juni 1917 wohnte, liegen nur wenige Quellen vor. Im Sommersemester 1917 belegte er an der Universität, wie im vorangegangenen Semester, vorwiegend mathematische Kurse, wie experimentale Physik, Logik, Theorie der Determinanten, und Einleitung in die höhere Mathematik. Über seine Lehrveranstaltungen machte er aber keine Notizen im Tagebuch, das während seines Pensionsaufenthaltes überhaupt sehr dünn ausfällt. Jedenfalls setzte er seine Tätigkeit in der Jung Juda fort. Und im neuen Hebräisch-Club erlebte er rege, beeindruckende Diskussionen. Noch nie habe er „Menschen so schnell und so natürlich Hebräisch sprechen hören [...]“ notierte er über ein Streitgespräch, an dem Rubaschow teilnahm: „Es war ein Bild, nicht zu vergessen! Sie schrien, dass das Haus widerhallte!“ Ende Mai fand er auch selbst „zum ersten Mal den Mut, öffentlich eine hebräische Rede“ (über nationale Autonomie) zu halten.¹⁹³

Als fast einziger deutscher Jude in dieser koscher geführten, von „Ostjuden“ bewohnten Pension im Westen Berlins, befand sich Gerhard in einer Art Schlaraffenland für einen jungen deutschen Zionisten zur Zeit eines Kultes der „Ostjuden“. Viele deutsche Juden in Gerhards Generation sahen im „Ostjuden“ eine lebendige Verkörperung des Judentums und ein Sinnbild für ihre Sehnsucht nach nationaler Erneuerung. Gerhard war in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Obwohl er das idealisierte Bild des Ostjudentums ablehnte, das Buber etwa mit seinen chassidischen Erzählungen vermittelte, scheute er sich nicht, vereinfachte und idealisierte Kritiken am Westen mit einer Art jüdischem „Orientalismus“ zu begründen. Der „Westjude“, erklärte er in Bezug auf Buber nach einer frustrierenden Begegnung mit diesem im Dezember 1916, sei derjenige, „in dem die geistigen Ordnungen des Judentums“ bei der Berührung mit

¹⁹¹ Tb II, S. 279-80 (31.7.18).

¹⁹² Vgl. Biale, Gershom Scholem, 2. Aufl., S. 102.

¹⁹³ Tb II, S. 21 (24.5.17); für Jung Juda, ebendort, S. 17 (17.5.1917).

Westeuropa zusammengebrochen seien.¹⁹⁴ Dafür gäbe es nichts, „was in das Judentum von Westeuropa erst hineingetragen werden müsste“.¹⁹⁵

Mit ihrer lebendigen „ostjüdischen“ Atmosphäre und großen „Künstler[n] der hebräischen Sprache“ wie Rubaschow musste Gerhard die Pension Struck also wie das genaue Gegenteil von dem Milieu seiner Eltern vorkommen.¹⁹⁶ Die anregende Atmosphäre dort, in der man in einem Sprachengemisch von Deutsch, Jiddisch und Hebräisch etwa über die erste Phase der Russischen Revolution diskutiert und die sozialdemokratische Regierung Kerenskis sowie die „Abschaffung sämtlicher antisemitischer Gesetze“ bejubelt habe,¹⁹⁷ betont Scholem in seinen Memoiren. Tatsächlich wurden Gerhards idealistische Erwartungen vom Leben in der „ostjüdischen“ Pension jedoch – sofern er solche hegte – bisweilen tief enttäuscht. Die Pension widere ihn genauso an, wie sein Elternhaus, gesteht er am 19. Mai: „Alle Leute in dieser Pension, Rubaschoff vielleicht ausgenommen, sind ganz üble Bürger [...]. So sieht die berühmte Pension Struck aus. Entsetzlich.“ Dabei weist er eine Unfähigkeit zur Selbstkritik auf: Da seine innere Aufregung über die Pensionsbewohner vorbei sei, sobald er wieder allein in seinem Zimmer sei, beruhigt er sich mit dem logischen Fehlschluss, seine Aufregung könne also nicht an seiner „Seelendisposition“ liegen.¹⁹⁸

Tatsächlich lässt jedoch der Tenor des Tagebuchs in der zweiten Maihälfte vermuten, dass eine solche Reaktion auf die Pension Struck zum Teil durchaus mit seiner „Seelendisposition“ zusammenhing. In diesen Wochen rutscht er immer wieder in eine depressive Stimmung ab, in der er sich schwere Vorwürfe über sein Leben macht. In dunklen Momenten zweifelt er etwa an seiner schöpferischen Kraft:

Ich bin so ganz faul, das beste, wozu ich mich aufraffen könnte, wäre nicht etwa das eines wirklich schaffenden Gelehrten, sondern das eines alten Bücherwurms à la Steinschneider, ich würde gut in ein großes Schloss mit einer alten Bibliothek über vielleicht interessante Dinge passen, wo ich meine Tage in Ruhe und Untätigkeit hinbringen könnte. Von Zion keine Spur.¹⁹⁹

Auf der einen Seite scheint hier geistiger Ehrgeiz durch; auf der anderen Seite spürt er einen Hauch der Spannung zwischen dem Gelehrten-dasein und einem idealisierten „produktiven“, in seinem Fall zionistischen Leben. Doch darf dabei der Gesamtkontext der inneren Krise, die seinen Weggang aus dem Elternhaus begleitet haben wird, nicht

¹⁹⁴ Tb I, S. 457 (21.12.16).

¹⁹⁵ Tb I, S. 434 (24.11.16).

¹⁹⁶ VBnJ, S. 94; Zitat: S. 106.

¹⁹⁷ VBnJ, S. 95.

¹⁹⁸ Tb II, S. 18 (19.5.17).

¹⁹⁹ Tb II, S. 19 (20.5.17).

aus den Augen gelassen werden. Auch sein Verhalten nach außen hin unterzieht er vernichtender Kritik. Sein radikales Auftreten sei ein „Spiel mit den Dingen, die am ehesten dazu dienen, einen von Verpflichtungen freizuhalten“; er sehe sich als einen „Tiefenheuchler“, einen „reinen Büchermenschen, aber mit Machtinstinkten“, der sich über seine Bibliothek und jüdischen Bücher hinaus mit einer „geistigen“ Gebärde profilieren wolle.²⁰⁰

Im Kontext von Gerhards Wirkung in Polemiken um die zionistische Jugendbewegung sowie das jüdische Volksheim scheint eine solche Selbstwahrnehmung nachvollziehbar. Die Ablehnung von „Verpflichtungen“ würde auch zu seinem Familienleben passen. Auf jeden Fall ist seine Selbstwahrnehmung jedoch auch in der Kritik einseitig. In demselben Tagebucheintrag etwa, in dem er seine Radikalität geißelt, lehnt er ähnliche Kritik von außen kategorisch ab: „Man behauptet von mir, ich sei so ekelhaft absprechend über alle Leute und betrachte jedermann, mit dem ich zu tun hätte als Idioten. Ja, mit Verlaub, aber wenn die Leute nun Idioten *sind*. Und sie sind's bei Gott!“²⁰¹

Solche einzelnen deprimierten Passagen müssen natürlich nicht repräsentativ für Gerhards Stimmung während seines gesamten Aufenthalts in der Pension sein. Doch war Gerhards Zeit dort keine sehr glückliche. Zum einen ist er einsam. In Grete Brauer, der Schwester seines Freundes Erich Brauer und einer Hebräischschülerin von ihm, findet er das erste Mädchen, mit dem er sich „ehrlich befreundet“²⁰² und ihm wird Ende Mai 1917 das Fehlen von Liebe in seinem Leben bewusst.²⁰³ Des Weiteren wartet er in der Pension eigentlich seine Einberufung zur Infanterie ab, zu der er schon am 28. März als „kriegsverwendungsfähig angesetzt“ wurde.²⁰⁴ Warum wurde Gerhard bei dieser Musterung genommen, wo er vorher mit seiner „Atemgeschichte“ entkommen war? Haben die Ärzte sein Theater durchschaut? Auf Grund fehlender Quellen können solche Fragen nicht beantwortet werden.

Bücher, Pralinen und wieder Finanzen

In der Zwischenzeit hatte Gerhard aber auch ein finanzielles Problem. Die befristete Übersetzungsarbeit, die von ihm erteilten Sprachstunden sowie die Unterstützung, die er

²⁰⁰ Tb II, S. 19 (20.5.17) bzw. 23 (30.5.17).

²⁰¹ Tb II, S. 20 (20.5.17).

²⁰² Tb II, S. 16 (17.5.17).

²⁰³ Tagebuchheft 11, 29.5.17 (unpag.), fortgelassen in: Tb II, S. 22.

²⁰⁴ Tb I, S. 472 (15.5.17).

etwa von der Mutter und einer Tante erhielt, reichten nicht aus, um seine Ausgaben zu decken.²⁰⁵ So schrieb Gerhard Anfang Mai einen erfolgreichen Bittbrief an seinen Vater. Wenn Gerhard „trotz Allem weiterstudieren“ wolle, willigte Arthur in seiner Antwort vom 12. Mai ein, „so habe ich mich bewegen lassen, für dieses Semester die Kollegengelder zu bezahlen“.²⁰⁶ Sowohl Arthur als auch Gerhard betrachteten den Vorfall als einen Sieg für den Vater, der Gerhards versuchte Unabhängigkeit untergrub. Auf Grund dieser Wahrnehmung bereute Gerhard bald den Bittbrief und beklagte sich sowohl über seine Schwäche als auch über seine Verwandten, die „Schutztruppe der Frau Scholem“, die auf ihn mit ihren Vermittlungsversuchen eingeredet hatten.²⁰⁷ In *Von Berlin nach Jerusalem* erzählt Scholem weder von seinem Brief an den Vater, noch dass dieser seine Studiengebühren zahlte. Stattdessen berichtet er von Motia Salzman, einem reichen Kaufmann, der Gerhard bei Besuchen in der Pension kennen gelernt hatte und ihm „ein hohes Stipendium“ für drei Jahre anbot, damit dieser „sich in seinem Studium frei entfalten“ könne. Doch erzählt Scholem, er habe das Angebot abgelehnt, da er lernen müsse, „auf eigenen Füßen zu stehen“ und sowieso bald zum Militär müsse.²⁰⁸

Die Familienkrise und die Zeit in der Pension Struck decken in markanter Weise das Irrationale in Gerhards Verhältnis zu Büchern auf. In Folge der Krise schnellten seine Ausgaben für Bücher in die Höhe und übertrafen um ein Vielfaches die Universitätsgebühren, die er sich vom Vater zahlen lassen musste. Im Februar 1917 allein, als er seinem Weggang aus dem Elternhaus entgegensehen konnte, gab er über 130 Mark für Bücher aus; bis zu seiner Einberufung zum Militär im Juni 1917 flossen weitere 230 Mark in seine Bibliothek²⁰⁹ – insgesamt fast so viel wie im gesamten Vorjahr. Im Vergleich dazu beliefen sich sämtliche Gebühren für sein Semester in Jena im Winter 1917-1918 insgesamt auf nur 73,75 Mark.²¹⁰ Wie immer bildeten auch in diesen Monaten Süßigkeiten das Pendant zu Büchern. Er habe, wie er im Tagebuch Ende Mai konstatiert, „doppelt so viel Geld ausgegeben als nötig war, habe Bücher gekauft wie selten vorher und Süßigkeiten gegessen wie niemals vorher.“²¹¹ Vielleicht trieb ihn auch das Fehlen seiner Bibliothek, die er bei seinem Auszug aus der Elternwohnung bei seinem Freund

²⁰⁵ A. Scholem an G. Scholem, 12.5.17, und G. Scholem an K. Schiepan 6.6.17, in: MuS, S. 13-4 bzw. 14-5; sowie Briefe I, S. 367, Anm. 7.

²⁰⁶ A. Scholem an G. Scholem, 12.5.17, in: Mus, S. 14.

²⁰⁷ Tagebuchheft 11, 29.5.17 (unpag.), und Tb II, S. 22 (29.5.17).

²⁰⁸ VBnJ, S. 102.

²⁰⁹ Tagebuchheft 1, S. 71-4.

²¹⁰ Kursbelegkarte, Universität Jena, GSA, Arc. 4° 1599/7.

²¹¹ Tagebuchheft 11, 30.5.17 (unpag.); fortgelassen in: Tb II, S. 22.

Erich Brauer untergebracht hatte,²¹² dazu an, sich Ersatz anzuschaffen. Jedenfalls vertiefte sein unkontrollierbarer Kaufdrang nur seine finanzielle Abhängigkeit. Etwas schlechtes Gewissen hatte er wohl schon, dass letzten Endes seine Familie seine Ausgaben für Bücher zahlen müsse. Doch seine Bemerkungen im Mai 1917, dass er sich zu einem Geldschieber entwickle oder dass er „einfach schwelgerisch“ lebe, sind nicht eindeutig negativ einzustufen.²¹³ Mit seinen 60-70 neuen Büchern in seinem Pensionszimmer und seinem großzügigen Pralinenkonsum schätzt er sich jedenfalls nicht unglücklich.

3. Militärzeit

Aus Gerhards Verhalten in finanziellen Sachen während seiner Zeit in der Pension geht eine Planlosigkeit gegenüber der Zukunft hervor, die wohl durch seinen bevorstehenden Militärdienst bedingt wurde. Über seine Zeit beim Militär war Gerhard schon damals entschlossen, keinen ausführlichen Bericht zu machen. Im Tagebuch notiert er eigentlich nur die Eckdaten seiner Soldatenkarriere:

Am 18. Juni 1917 nach Allenstein zum Reserve-Infanterie-Regiment 18 eingezogen. Vom 20.6. bis zum 6.7. Dienst gemacht, bis zum 25.7. befreit, vom 25.7. bis zum 21.8. auf der psychiatrischen Station, von hier aus wegen Psychopathie bis zur Entlassung beurlaubt mit Zivil.

Darüber hinaus stellt er sein Erlebnis als ein geheimes Kapitel seiner zionistischen Entwicklung in den Raum: „Über meine Militärzeit werde ich schriftliche Aufzeichnungen nicht machen. Sie war die Hauptprobe meines Zionismus und hat bewiesen, dass Zion stärker ist als die Gewalt.“²¹⁴ In *Von Berlin nach Jerusalem* fügt Scholem dann hinzu, dass seine Entlassung zur Versöhnung mit dem Vater führte. Über die Einzelheiten seiner Dienstzeit zeigt er sich jedoch so wenig redselig wie im Tagebuch:

Meine Militärzeit im ostpreußischen Allenstein verlief kurz und stürmisch, und ich will nicht von ihr sprechen. Ich lehnte mich gegen alles auf, was da geschah, und mein Benehmen ließ nur die Wahl: mich entweder vor ein Militärgericht zu bringen oder als geisteskrank zu entlassen.²¹⁵

Die für Scholems Memoiren charakteristische Abneigung, über sich und seine Handlungen zu sprechen, wird selten so direkt ausgesprochen wie hier.²¹⁶

²¹² Vgl. VBnJ, S. 121.

²¹³ Tagebuchheft 11, 30.5.17 (unpag.); fortgelassen in: Tb II, S. 22.

²¹⁴ Dieses und eingerücktes Zitat davor: Tb II, S. 27-8 (im Anschluss an Eintrag für den 9.6.17).

²¹⁵ VBnJ, S. 108.

²¹⁶ Ein anderes Mal gibt er ebenfalls seinen Unwillen an, sich zu einem Punkt zu äußern, zu dem einiges zu sagen wäre. In der Einleitung (1979) zu seinem Briefwechsel mit Walter Benjamin verweigert er Auskunft über die Frage, warum er Benjamin nicht finanziell geholfen habe, bevor dieser Selbstmord beging: „Diese Frage kann ich beantworten, aber ich will sie nicht beantworten.“ Walter Benjamin/Gershom Scholem, Briefwechsel 1933-1940, hg. von Gershom Scholem, Frankfurt am Main 1985, S. 12. Im Übrigen erwähnt Scholem in seinen Memoiren seine früheren Musterungen mit keinem Wort.

Da sich der junge Scholem in Briefen geradezu gesprächig über seine Situation beim Militär zeigte, sind wir in der Lage, den Menschen ein wenig unter dem Schatten seiner Selbstdarstellung hervorzuziehen. Über die Gründe für das Schweigen des jüngeren wie des älteren Scholem über seine Militärzeit kann letztlich nur spekuliert werden. Nicht zu übersehen ist jedoch eine Ähnlichkeit zwischen Gerhards Benehmen beim Militär, mit Anfällen, Verstößen gegen Vorschriften und sogar Visionen und seiner späteren Darstellung des Pseudo-Messias Schabbtai Zwi.

Klar ist, dass Gerhards Auflehnung und „Krankheit“ eine bewusste, gefährliche Inszenierung darstellten, wie er auf Hebräisch in einem seiner Briefe gestand.²¹⁷ „Ich liege im Bett,“ schrieb er etwa am Anfang seiner Vorstellung, „denn in den letzten Tagen bin ich einige Male in Ohnmacht gefallen, und meine Nerven sind zerrüttet. Ich kann nicht viel schreiben, weil meine Hand sehr stark zittert [...]“. Mit vorgetäuschter Nervenkrankheit, mit der er schon bei früheren Musterungen Erfolg erzielt hatte, hoffte er, vom Dienst mit der Waffe befreit und vielleicht sogar ganz entlassen zu werden. Und tatsächlich erhielt er bald Postdienst; ungefähr zwei Wochen später wurde er „als zu verrückt auch von der Poststube abkommandiert“ und musste nur noch ein paar Stunden in den nächsten Tagen mit „Latrinewacht“ verbringen, wo er kontrollieren sollte, dass sich jeder die Hände desinfizierte. Eine Zeit lang überlegte er zwar, sich innerhalb des Militärs „nach Warschau auf die Zensur für hebräisch reklamieren“ zu lassen.²¹⁸ Doch nach einem weiteren „Nervenanfall“ kam er nach nur fünf Wochen als Rekrut, ins Lazarett, wo er den nächsten Monat bis zu seiner Entlassung im Müßiggang verbrachte.²¹⁹

Dass ihm die anderen Rekruten bis zu seiner Ankunft im Lazarett das Leben erschwerten und er einen „schleichenden“ Antisemitismus wahrnahm, fasste Gerhard beinahe vergnügt als Beweis für die Richtigkeit seines Zionismus auf, da „mit diesen Menschen ein Zusammenleben auf irgendwie längere Zeiten mir absolut unmöglich ist“. In den ersten Wochen sei er mit seinen Stubenkameraden sogar „sehr gut“ ausgekommen. Dass seine Stubenkameraden, mit denen er zunächst „sehr gut“ ausgekommen sei, ihm seit seiner Befreiung vom normalen Dienst „einen frenetischen Hass“ entgegenbrachten, hatte jedoch, wie er selbst einsah, nicht nur mit Antisemitismus zu tun. Gerhard war aber auch keineswegs ein passives Opfer. Als einmal ein Rekrut „zu jüdeln anfing“, habe er ihn „auf dem Kasernenhof vor versammelter Mannschaft und Offizieren“ „in einem

²¹⁷ G. Scholem an Aharon Heller, 15.8.17, in: Briefe I, S. 97.

²¹⁸ G. Scholem an A. Heller, 17.7.17, in: Briefe I, S. 82-3.

²¹⁹ G. Scholem an A. Heller, 25.7.17, in: Briefe I, S. 83.

Wutanfall windelweich“ geschlagen. Da Gerhard wegen vermuteter Geisteskrankheit schon eine Sonderbehandlung erfuhr, wurde er für den Angriff anscheinend nicht bestraft. Seine *de facto* Immunität und „die blasse Angst“ der Anderen vor seinen Fäusten schützten also vor offenem Antisemitismus und setzten den „Gemeinheiten“ der Stubenkameraden eine Grenze.²²⁰

Wenn Gerhards Aufenthalt in der Pension Struck eine Zeit darstellte, in der Gerhard Machtlosigkeit über sich und seine Zukunft empfand, so bedeutete die Militärzeit in vielen Hinsichten das Gegenteil davon. Während seines „Befreiungskampfs“ beherrschte der simulierende Kranke seine Situation nämlich mit erfolgreicher Manipulation. Während seine ehemaligen Stubenkameraden militärisch ausgebildet wurden, genoss Gerhard im Lazarett, wo er keiner Behandlung unterzogen wurde, praktisch unbegrenzte Muße zum Verfassen von Briefen und Nachdenken.²²¹ Neben seinen langen Briefen über Sprachtheorie, Philosophie und Zionismus überlegte er sich weiterhin eine Umkrepelung der Jung Juda zu einem geheimen Bund, der, zeitgenössischen Vorstellungen von „verschworenen“ Kreisen oder Bünden entsprechend,²²² „von unberechenbaren Folgen für das Volksganze sein“ könnte.²²³ Der „geheime“ Status der neuen Gruppe sollte ihren Mitglieder ermöglichen, effektive zionistische Arbeit im Privaten an sich zu vollziehen, ohne in Propaganda und Politik verstrickt zu werden. Dabei ist die Frage nach dem Einschluss von Frauen ein zentraler Punkt für Gerhard. Was sei „*noch gegen die Mädchen in der J[ung] J[uda] einzuwenden?*“ schreibt er etwa an seinen Freund Aharon Heller: „Es gibt doch Mädchen (Grete Brauer z.B. oder andere an die ich denke), die genau dasselbe wollen wie wir und auch so arbeiten. Unser Bund, *darf er sie ausschließen?*“²²⁴ Schließlich stimmen Gerhard, Heller und Grete alle darin überein, dass Frauen in der öffentlichen Sphäre nicht so „arbeiten können“ bzw. sollen wie Männer, doch besteht Gerhard darauf, sie in einer passenden Form einzuschließen.²²⁵

²²⁰ G. Scholem an E. Brauer, 15.7.17, in: Briefe I, S. 78.

²²¹ In diese Zeit fällt auch einer der ersten Brief, in denen er von einem Freund „Gerschom“ genannt wird; er selbst unterschreibt meistens mit „Gerhard“; A. Heller an G. Scholem, 9.7.17, in: Briefe I, S. 71.

²²² Vgl. Jörg Hackeschmidt, Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias, S. 185.

²²³ Vgl. A. Heller an G. Scholem, 9.7.17, und G. Scholem an A. Heller 17.7.17, in: Briefe I, S. 74 bzw. 81. Für das Zitat im Kontext eines „Bund der Eiferer“ nach dem Model der Gruppe von Mystikern um Isaak Luria im 16 Jh.: Tb I, S. 363 (14.8.16), auch S. 471 (3.2.17). Andere Vorbilder eines Geheimbundes waren die Bne Moshe Gruppe von Achad Ha'am in Russland, mit dem Aharon Heller die Vision einer neuen Jung Juda verglich, sowie vielleicht auch der „Forte-Kreis“, von dem Gerhard durch zwei seiner Mitglieder – Martin Buber und Erich Gutkind – erfuhr. Vgl. A. Heller an G. Scholem, 9.7.17, in: Briefe I, S. 74; VBnJ, S. 88; sowie z.B. Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet. Ahad Ha'am and the Origins of Zionism*, Berkely/Los Angeles 1993, S. 43-66; und Christine Holste, *Der Forte-Kreis (1910-1915)*, Stuttgart 1992.

²²⁴ Vgl. G. Scholem an A. Heller 17.7.17, in: Briefe I, S. 81-3.

²²⁵ A. Heller an G. Scholem, 10.8.17, und G. Scholem an A. Heller, 15.8.17, in: Briefe I, S. 362, Anm. 9 bzw. S. 98.

Der größte Erfolg von Gerhards Militärzeit war aber natürlich nicht die Muße zu solchen Überlegungen, sondern die Überzeugung der Militärärzte von seiner Krankheit – und deren Vermittlung der Ärzte zwischen Gerhard und Arthur. Zwei Wochen im Lazarett reichten aus, um die Ärzte zu überzeugen: Er sei „seit Jahren in visionärem Zustande“ und daher „zu *jedem* Militärdienst vollkommen untauglich“.²²⁶ Dabei kann man sich nicht ganz des Eindrucks verwehren, dass die – anscheinend jüdischen – Ärzte, die Gerhard als Dienstverweigerer vor ein Militärgericht hätten kommen lassen können, ihm wohl gesonnen waren. Auf jeden Fall wurde seine Entlassung „auf menschenmögliche beschleunigt“ und die Ärzte ließen seinen Vater nach Allenstein ins Lazarett kommen, wo sie ihm vorgehalten haben sollen, der häusliche Konflikt sei an Gerhards Krankheit mit schuldig.²²⁷ Wie Scholem später schrieb, glaubte Arthur nicht unbedingt den „düsteren Prophezeiungen“ der Ärzte; doch eröffnete die Diagnose einen neutralen Weg zur Versöhnung und ermöglichte es Vater und Sohn, das Gesicht zu wahren. Arthur übernahm wieder den vollen Unterhalt seines Jüngsten, der von Allenstein für einige Wochen nach Berlin in die Elternwohnung zurückkehrte, bevor er für das kommende Wintersemester nach Jena ging.

IV. Übergang: Jena (1917-1918)

Nach der Anstrengung der letzten Monate suchte Gerhard nach seiner vorläufigen Entlassung vom Militär Ruhe in einer kleinen Universitätsstadt – und wohl auch Abstand von Berlin. Wie Scholem später schrieb, gründete die Versöhnung mit dem Vater nämlich nicht zuletzt darauf, dass er „nicht mehr zu Hause leben würde“.²²⁸ An einen Abschluss seines Mathematikstudiums dachte er noch nicht, womit ihn nichts nach Göttingen, dem „Mekka der Mathematik“ drängte. Walter Benjamin hatte ihn aufgefordert, zu ihm nach Bern zu kommen, wo er gerade promovierte, doch konnte Gerhard, der offiziell noch dem Militär angehörte und nur „beurlaubt mit Zivil“ war,²²⁹ noch nicht in die Schweiz fahren. Stattdessen suchte er Gemeinschaft im Kreis seiner Freunde aus Heidelberg. Drei davon, Valeria Grünwald, Toni Halle und Käthe Holländer, studierten inzwischen in Jena und Gerhard entschied sich, ihnen zu folgen, da er sich dort

²²⁶ G. Scholem an H. Heymann, 14.8.17, in: Briefe I, S. 95. Zwei Wochen später notierte er nach seiner Entlassung in seinem Tagebuch: „Ich sehe meine Gedanken, aber ich habe keine Visionen. Das ist Schwindel von mir gewesen. Ich habe nur eine höchst lebendige Gedankenphantasie. Selbst von Zion habe ich wohl kaum schon eine Vision gehabt. / Die Psychiater sind Narren, so klug sie auch in der Tat sind. Sie glauben einem alles – was sie hören wollen“; Tb II, S. 28 (28.8.17).

²²⁷ VBnJ, S. 108.

²²⁸ VBnJ, S. 108.

²²⁹ Tb II, S. 27.

„nicht ganz allein fühlen würde“.²³⁰ Dass sein Bruder Werner, der für seine Teilnahme an der Demonstration am Kaisergeburtstag zu neun Monaten Gefängnis verurteilt worden war, im nah gelegenen Halle saß, mag ihn in seiner Entscheidung bestärkt haben.

1. Studien in Jena

Nach Verlassen des Lazarettts am 21. August 1917 kehrt Gerhard für drei Wochen nach Berlin in die Wohnung der Eltern zurück, die er seit mehr als sechs Monaten nicht mehr betreten hatte. Von seinen Freunden aus der Jung Juda steht die Mehrzahl im Feld, sodass er nur noch Aharon Heller und Erich Brauer treffen kann. Diesem Mangel an Männern schreibt er es zu, dass das andere Geschlecht in dieser Zeit in seinem Leben eine größere Rolle zu spielen beginne.²³¹ So unternimmt er eine dreitägige Wanderung mit Erna Michaelis; seine Hebräischschülerin Meta Jahr verliebt sich in ihn; er entdeckt seine Liebe für Grete Brauer. Grete Lissauer, seine etwa 37-jährige Bekannte aus Berlin und Heidelberg, besucht ihn in Berlin, um u.a. ein längeres, wohl vermittelndes privates Gespräch mit seinen Eltern zu führen. Ihr daraus resultierendes Fazit, dass sein Vater ihn und er den Vater liebe, und dass sie selbst von Arthur entzückt sei, notiert er trocken etwas skeptisch in seinem Tagebuch.²³²

Als er am 13. September nach Jena zieht, kann er sich mit seiner monatlichen Überweisung in einem großen, zentral gelegenen Zimmer bequem einrichten.²³³ Doch kann diese Unterstützung nicht verhindern, dass Gerhard, wie die meisten anderen Studenten in Deutschland, in diesem Winter wegen mangelnder Kohlen friert und auch weniger üppig als vor zwei Jahren isst. Während der Weihnachtsferien fährt er wegen der Kälte in seinem Zimmer kurzentschlossen nach Berlin in die besser beheizte Elternwohnung.²³⁴ Wie schon in der Pension Struck, lässt er sich Lebensmittel von seiner Mutter schicken und Betty muss bald eine Ansammlung von Gefäßen für Sirup, Schmalz, Kalbfleisch und Butter zurückfordern.²³⁵ Gleich nach seiner Ankunft in Jena muss Betty seine Bestellung von „Fettseife, die schäumt u. aus dem Frieden stammt“ zurückweisen: Sie könne nicht geben, was sie nicht habe, „[a]lso bereinige Dich man mit Kriegsseife, wie männiglich!“²³⁶ Und als Erich Brauer im März 1918 in die Schweiz fährt, kann er

²³⁰ VBnJ, S. 108.

²³¹ Tagebuchheft 11, 10.9.17, fortgelassen in: Tb II, S. 35.

²³² Für Erna, Meta und Grete Lissauer: Tagebuchheft 11, 2.9.17, fortgelassen in: Tb II, S. 34; für Grete Brauer, vgl. etwa G. Scholem an G. Brauer, 7.3.18, in: Briefe I, S. 142-4.

²³³ Vgl. A. Scholem an G. Scholem, 21.1.18, in: MuS, S. 19.

²³⁴ Tb II, S. 93 (30.12.17).

²³⁵ B. Scholem an G. Scholem, 25.2.18, in: MuS, S. 20.

²³⁶ B. Scholem an G. Scholem, 21.9.17, in: MuS, S. 16.

sich nicht verkneifen, dem Süßigkeitenliebhaber Gerhard die vielen und billigen „Schokoladen u. anderen Genüsse“ vor Augen zu führen, vor denen die dortigen „Confitüregeschäfte strotzen“ und die nicht mehr in Deutschland zu haben sind.²³⁷

Der Winter von 1917-1918 gestaltete sich für einen Zionisten wie Gerhard jedoch nicht nur kalt und etwas hungrig, sondern auch in weltpolitischer Sicht durchaus spannungsvoll. Die Balfour-Deklaration am 2. November 1917 schürte die Hoffnungen auf einen jüdischen Staat in Palästina. Und die Machtübernahme der Bolschewisten und deren Bemühen um Frieden ließen Gerhard von einem „Geist wahrhafter Berufung“ schwärmen, der „auf einigen dieser Männer vielleicht ruht“.²³⁸

Gerhards Studien in Jena teilten sich, wie schon in Berlin, in offizielle Universitätsveranstaltungen und unabhängige Lektüre und Arbeit auf. An der Universität schenkte er, im Gegensatz zu seinem letzten Jahr in Berlin, der Mathematik und der Philosophie gleichermaßen sein Interesse. Im ersten Fach hörte er neben Vorlesungen über „Theorie der Raumkurven“ und „besondere geometrische Sätze“ bei dem jüdischen Professor Felix Auerbach eine „Einführung in die theoretische Physik“. In Philosophie waren seine Lehrer zwei Privatdozenten: Bruno Bauch und Paul Linke.²³⁹ In seinen Memoiren erzählt Scholem, dass Bauch zwar höflich, aber etwas herablassend im Umgang mit Studenten, während Linke „ein überquellend heiterer und jungen Menschen aufs offenste entgegenkommender Phänomenologe“ gewesen sei.²⁴⁰ In seinem Tagebuch notierte Gerhard seine Eindrücke von seinen Lehrern am Anfang des Semester weniger diplomatisch: „Bauch ist ein Idiot. Linke ist bedeutend klüger.“²⁴¹ In Linke, durch den er in Kontakt mit der phänomenologischen Philosophie der Husserl-Schule kam, fand er zum ersten Mal einen Universitätslehrer, der besonderes Interesse an ihm nahm und mit dem er auch freundschaftlich verkehrte.²⁴² Bei der Feier für Gerhards 20. Geburtstag war Linke der älteste von fünf Gratulanten; dass er dabei auch der einzige Mann war, spiegelte die kriegsbedingte Männerknappe wieder.²⁴³ Bei einer anderen Gelegenheit sprachen sie zu Zweit lange über den Zionismus.²⁴⁴

²³⁷ E. Brauer an G. Scholem, 28.3.18, in: Briefe I, S. 379, Anm. 2.

²³⁸ G. Scholem an W. Kraft, 30.11.17, in: Briefe I, S. 125.

²³⁹ Kursbelegkarte, Universität Jena, GSA, Arc. 4° 1599/7.

²⁴⁰ VBnJ, S. 111.

²⁴¹ Tb II, S. 60 (19.10.17).

²⁴² Vgl. VBnJ, S. 111.

²⁴³ G. Scholem an H. Heymann, 28.12.17, in: Briefe I, S. 132.

²⁴⁴ Tb II, S. 146 (2.3.18).

Gerhards inoffizielles Studium in diesem Semester nahm sich mindestens so intensiv aus wie seine eingetragene Arbeit. Bei Gottlob Frege, der einer von Gerhards berühmteren Lehrern war – auch wenn er in Jena „ein fast nur geduldetes, kaum von irgend jemandem ernstgenommenes Anhängsel“ war – hörte er laut seinen Memoiren zwei Stunden wöchentlich zu Hause, und zwar wahrscheinlich ohne Bezahlung, zumal diese Stunden in Gerhards offiziellen Dokumenten nicht erscheinen.²⁴⁵ Mit der Medizinstudentin Valeria Grünwald ging er, ebenfalls unentgeltlich, in psychiatrische Vorlesungen, wo er seine Auftritte als Simulant beim Militär mit Fallbeispielen und -analysen aus der Wirklichkeit vergleichen konnte.²⁴⁶ Außerdem bildete er sich in seinen beiden Hauptfächern mit der Lektüre von Lehrbüchern über Zahlentheorie und Funktionstheorie sowie von Husserls *Logischen Untersuchungen* und Cohens *Logik der reinen Vernunft* privat fort.²⁴⁷ Auf judaistischem Gebiet beschäftigte er sich mit der Bibelkritik in Form von Julius Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels* und Hermann Gunkels *Die Sagen der Genesis* und unterrichtete außerdem Valeria Grünwald und eine andere Bekannte Hebräisch, wodurch er eine gewisse Berufung als Lehrer in sich entdeckt.²⁴⁸ In Jena ist es auch, dass Gerhard zum ersten Mal in seinem Leben ein Orchesterkonzert hört, bei dem Brahms Symphonie in C-moll großen Eindruck auf ihn macht.²⁴⁹

Für Gerhards intellektuelle Entwicklung war in dieser Zeit seine Auseinandersetzung mit Kant besonders wichtig. Durch seine selbstständige Lektüre von Kants *Prolegomena* begriff er noch vor Semesterbeginn Kants vernichtenden Angriff auf die herkömmliche Metaphysik und sah seine religiösen Gefühle sowie seine und Benjamins mystisch-mathematischen Ansätze zur Sprachphilosophie vor eine große Herausforderung gestellt. „Solange ich Kant nicht anerkannt oder in mir widerlegt habe,“ räumte er Ende September ein, „darf ich nicht daran denken, weiterzubauen. Meine innersten Überzeugungen werden hier mit einem riesigen Fragezeichen versehen.“ An Gerhards Reaktion auf Kant wird der religiöse Charakter seines Zionismus besonders deutlich. Zwar könne er Kant noch nicht widerlegen, aber er sein „fest überzeugt“, dass dessen Beweis gegen die Metaphysik falsch sei. Sein zionistisches Verlangen selbst hebt

²⁴⁵ VBnJ, S. 110; vgl. Kursbelegkarte, Universität Jena, GSA, Arc. 4° 1599/7, und „Lebenslauf“ in: Gerhard Scholem, Promotionsakten, Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München (UAM), O-II-9p.

²⁴⁶ VBnJ, S. 112.

²⁴⁷ VBnJ, S. 110-11.

²⁴⁸ Vgl. etwa Tb II, S. 63 (22.10.17).

²⁴⁹ Tb II, S. 172 (9.4.18).

er dabei quasi als Offenbarung über die Erkenntnis hinaus: Kants Zweifel könnten „Zion“ nicht treffen. Die „Lehre von Zion“ müssten sie jedoch „entzwei brechen“. „Man darf keine Antwort von mir verlangen“, wehrt er unbehaglich ab: „Ich kann nur fragen.“²⁵⁰

2. Das soziale Umfeld

In Jena waren seine engsten Freunde zunächst die jungen Frauen, die er in Heidelberg ein Jahr vorher getroffen hatte und die, wie er, Vertreter eines Generationenkonflikts innerhalb des deutschen Judentums waren. Käthe Holländer etwa stammte aus einer getauften Familie und war noch vor ihrer Bekanntschaft mit Gerhard „zum großen Missfallen ihrer Eltern zum Judentum“ zurückgekehrt. Valeria Grünwald hingegen kam aus einer ungarisch-jüdischen Familie, die „das durch Überpatriotismus auszugleichen“ suchte. Toni Halles Vater war „einer der ganz wenigen ungetauften höheren Richter in Preußen“ und so erfolgreich „assimiliert“; seine Tochter begann jedoch unter Gerhards Einfluss, Hebräisch zu lernen und wanderte wenige Jahre später nach Palästina aus, wo sie das „Neue Gymnasium“ in Tel Aviv gründen sollte. Auch Käthe Holländer kam ins Land Israel. Über Valerias Schicksal macht Scholem leider keine Angaben.²⁵¹

Alles deutet darauf hinaus, dass Gerhard eine zentrale Rolle in der Entwicklung dieser Mädchen, bei denen zu Hause oft viel weniger vom traditionellen Judentum übriggeblieben war als bei den Scholems, zum Judentum, Hebräischen und Zionismus hin spielte. In Jena lehrte er sie Hebräisch; freitagabends trafen sie sich mit einigen anderen Studenten in Gerhards großem Zimmer, um „bei angezündeten Sabbatlichtern“ aus der Tora zu lesen und so den Sabbat zu begehen.²⁵² Als Lehrer fand er „große Freude“ daran, „das System der Sprache vor die Mädels hinstellen“.²⁵³ Sein Umgang mit diesen Freunden reflektierte Gerhards Überzeugung, die sich spätestens im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Volksheim und der „praktischen Arbeit“ im Jahr davor herauskristallisiert hatte, dass zionistische Ziele nicht durch Gruppenerziehung oder Propaganda, sondern nur durch Arbeit von Mensch zu Mensch zu erreichen seien.

Öffentliche Wirkung und der Wanderbund Blau-Weiß

Dass Gerhard schon während seines Jenaer Aufenthalts zur privaten Arbeit an sich und einigen Freunden neigte, war in diesen Monaten nicht unbedingt von außen sichtbar.

²⁵⁰ Tb II, S. 43 (27.9.17) und 44 (29.9.17).

²⁵¹ VBnJ, S. 81-2.

²⁵² VBnJ, S. 112.

²⁵³ Tb II, S. 63 (22.10.17).

So führte Gerhards Profil als junger Hebraist im Januar 1918 zu seiner ersten Begegnung mit Salman Schocken. Über diese Begegnung hat Anthony David, Schockens Biograph, einige Zeilen geschrieben, die zwar eine gute Geschichte abgeben, jedoch wenig mit den Tatsachen zu tun haben. Dieser Nachteil liegt zum Einen an Davids teleologischer Interpretation von Gerhards Attraktivität für Schocken im Jahr 1918. Entgegen Davids undokumentierter Behauptung, ist es nämlich keineswegs klar, dass Gerhard damals mehr als alles Andere „in search of a great literary myth of rebirth for the Jewish nation in Palestine“ war. Zum Anderen verlässt David sich in anderen Punkten unkritisch auf Scholems Memoiren. In Scholems Version und Davids (wieder undokumentierter) Wiedergabe davon, wurde Gerhard von Schocken zu sich nach Zwickau eingeladen, wo der Kaufmann und Mäzen den Studenten zur Mitarbeit am Ausschuss für Jüdische Kulturarbeit der „Zionistischen Vereinigung für Deutschland“ aufforderte. Wie aber aus Scholems Briefen hervorgeht, war er schon vorher vom Ausschuss zur Mitarbeit aufgefordert worden, worauf Gerhard selbst an Schocken schrieb und um eine Einladung nach Zwickau bat. Dort soll Schocken Gerhard eine großzügige Unterstützung angeboten haben, um ihn als Protegé, wie es Agnon bereits war, zu gewinnen. Es gibt keinen Beleg dafür, dass Gerhard dieses Angebot angenommen hat. Dennoch legt Anthony David, der Trophäen für seinen „Mäzen“ Schocken zu sammeln bestrebt ist, den Fehlschluss nah, dass Gerhard sowohl der Mitarbeit im Kulturausschuss als auch dem Stipendium zugestimmt habe.²⁵⁴

Mit seiner Behauptung, dass die Einladung nach Zwickau auf Schockens Initiative erfolgt sei, und dass er selbst die Mitarbeit im Kulturausschuss gleich abgelehnt habe, da er lernen und nicht lehren wolle, stellt Scholem in seinen Memoiren seine eigene Figur bei der Begegnung viel bescheidener dar, als sie es eigentlich war.²⁵⁵ In Wahrheit sprach die Aufforderung, als „der einzige von der *Jugend*“ beim Kulturausschuss mitzuwirken, Gerhards Ehrgeiz direkt an und er spielte mehr als einen Monat lang mit der Idee. Noch im März 1918 etwa musste er in einem Brief erklären, „[u]m keine Legenden aufkommen zu lassen“, dass er „nicht der einzige Mensch [ist], der am Kulturausschuß arbeitet“ und außerdem habe er sich noch nicht endgültig dazu entschieden.²⁵⁶

Noch vor der Begegnung mit Schocken erreichte Gerhards öffentliche Wirkung auf die deutschjüdische Jugend während seiner Zeit in Jena einen Höhepunkt. Voraussetzung

²⁵⁴ Vgl. VBnJ, S. 119-20; G. Scholem an S. Schocken, 18.1.18, in: Briefe I, S. 138-40, und S. 374, Anm. 1 (Brief 51); David, *The Patron*, S. 123-4.

²⁵⁵ VBnJ, S. 120.

²⁵⁶ G. Scholem an H. Heymann, 1.3.18, in: Briefe I, S. 141.

dafür war seine publizistische Tätigkeit seit dem Sommer 1916, als er in Oberstdorf seinen Aufsatz über die „Jüdische Jugendbewegung“ verfasste, der im März 1917 in *Der Jude* erschien, als Gerhard in die Pension gezogen war.²⁵⁷ Die zentrale These darin, dass es keine echte jüdische Jugendbewegung gebe und eine solche auch nur als „grundsätzlich hebräisiert“ möglich wäre,²⁵⁸ richtete sich u.a. gegen die zionistische Wanderbewegung, wie sie im Wanderbund „Blau-Weiß“ verkörpert wurde. Der Artikel rief heftigen Widerspruch hervor. In den *Blau-Weiß-Blättern*, der Zeitschrift des Blau-Weiß, erschienen zwei Artikel gegen Gerhard – und ein weiterer von ihm; ferner erschien Kritik an Gerhards Ansichten auch in den *Hamburger Jüdischen Nachrichten*.²⁵⁹ In Folge dieser Auseinandersetzung traten Ende September und Anfang Oktober 1917 sieben von Gerhards Freunden aus dem Berliner Blau-Weiß aus, darunter Grete Brauer und Jung-Juda-Mitglieder wie Aharon Heller. Nachdem über diese Austritte in einem Rundschreiben des Blau-Weiß berichtet worden war, wurde Gerhard nach seiner Ankunft in Jena von einer Leipziger zionistischen Jugendgruppe eingeladen, dort einen Vortrag zu halten. Er machte offensichtlich Eindruck. Einige Tage später besuchten ihn in Jena vier Jungen aus Leipzig, sprachen mit ihm über den Blau-Weiß und übernachteten bei ihm im Zimmer. Bald darauf konnte Gerhard stolz damit angeben, dass neben den Berlinern auch acht Leipziger aus dem Blau-Weiß ausgetreten seien.²⁶⁰

Zionist oder Demagoge?

Nirgends tritt die Spannung zwischen der Innerlichkeit von Gerhards Zionismus und seinem Drang zur öffentlichen Wirkung deutlicher zu Tage als in seiner Attacke auf den Blau-Weiß und in seiner Hoffnung, die zum Austritt Bewegten um sich herum zu sammeln. Es wirkt gespielt unbedarft, wenn er in dem Brief an seinen im Feld stehenden Freund Harry Heymann, in dem er über die Austritte in Berlin und Leipzig berichtet, seine Unschuld beteuert – der Name Scholem werde „[v]ollkommen unberechtigterweise [bei den Vorgängen] in den Vordergrund geschoben“, nur um sich anschließend zu erkundigen, ob Heymann denn selbst noch im Blau-Weiß sei.²⁶¹ Jedoch stand Heymann, wie Gerhard wohl wusste, dem Blau-Weiß positiv gegenüber. Er habe, wie er Gerhard

²⁵⁷ Gerhard Scholem, „Jüdische Jugendbewegung“, in: *Der Jude* 1 (1917), S. 822-5; abgedruckt in Tb I, S. 511-7.

²⁵⁸ Tb I, S. 516.

²⁵⁹ Tb II, S. 38, Anm. 79, und S. 101, Anm. 1. Die Polemik gegen Scholem in den *Blau-Weiß-Blättern* dauerte bis August 1918 an; vgl. Briefe I, S. 366, Anm. 19.

²⁶⁰ G. Scholem an H. Heymann, 20.10.17, in: Briefe I, S. 117.

²⁶¹ G. Scholem an H. Heymann, 20.10.17, in: Briefe I, S. 117.

antwortete, an einen der Leipziger „einen langen Brief geschrieben, in dem ich Deinen Anschauungen entgegentrete, offenbar ohne Erfolg. Darüber wirst Du Dich überhaupt nicht wundern dürfen, dass ich mich bemühe, Deinen Einfluss zu paralysieren.“²⁶² Heymann hatte also keine Illusionen über Gerhards Einfluss bei den Austritten.

Im Grunde besagte Gerhards Kritik am Blau-Weiß, dass die Wanderbewegung nicht spezifisch jüdisch sei. Er selbst forderte eine essenziell „jüdische“ Alternative, die die zionistische Gemeinschaft nicht im Nationalismus, einem europäischen Phänomen, sondern in einem „Judentum mit jüdischen Inhalten“ suchen sollte.²⁶³ Doch zeigte sich hier, wie schon bei der zionistischen Auffassung seiner Studien, die Grenze zwischen Judentum und Universalismus sehr schmal. So stellte Heymann den „jüdischen Inhalt“, in dessen Namen Gerhard Polemik machte, in Frage. Die Inhalte wie das Gebot der Heiligkeit, mit denen Gerhard sein Judentum füllen wolle, seien „kaum spezifisch jüdisch“, sondern allgemeine „ethische Ideen“.²⁶⁴ Wie Heymanns Einsicht verdeutlicht, reproduziert Gerhards Verständnis des Zionismus im Herbst 1917 die Spannung im traditionellen Judentum zwischen einer allgemeinen ethischen Botschaft und dem partikulären Sendungsbewusstsein eines auserwählten Volkes.

Gerhards Angriffe auf den Blau-Weiß machten Heymann wohl auch deshalb besorgt, weil sie den Austretenden keine durchführbare allgemeine Alternative anboten. Für Gerhard selbst stellte seine zionistische Selbstbildung, allem voran die Beschäftigung mit dem Hebräischen, den Versuch dar, seinen Zionismus weder rein ethisch-religiös noch nationalistisch, sondern auch „jüdisch“ zu gestalten. Dieser Zugang schien auch seinen engsten Freunden in Berlin und Jena offen zu stehen, besonders solange sie mit ihm zusammen lernen konnten. Für die „Massen“ der zionistischen Jugend jedoch überstieg Gerhards Forderung, Hebräischlernen als existentiellen Eckpunkt eines zionistischen Lebens zu betrachten, das Realistische. Gelegentlich eines Besuchs bei Werner Scholem, dessen Haftstrafe im Dezember 1917 abgelaufen war, musste Gerhard im März 1918 feststellen, dass sein Bruder sich nicht als Zionist, sondern als „Demagoge“ entfalte.²⁶⁵ Gerhards Angriffe auf den Blau-Weiß, die radikale Forderungen mit persönlichem Charisma verbanden, verrieten vielleicht mehr Ähnlichkeit zwischen den Brüdern, als Gerhard ahnte.

²⁶² H. Heymann an G. Scholem, 25.10.17, in: Briefe I, S. 119.

²⁶³ G. Scholem an H. Heymann, 20.10.17, in: Briefe I, S. 117.

²⁶⁴ H. Heymann an G. Scholem, 25.10.17, in: Briefe I, S. 119; vgl. auch Tb II, S. 57 (16.10.17).

²⁶⁵ Tb II, S. 147 (4.3.18).

Gerhards Gegner im Blau-Weiß jedenfalls hegten keine Zweifel an seiner Rolle als Agent Provocateur und seine Anhänger wurden abschätzig als „Scholemisten“ bezeichnet. Ebenfalls in Kurs war eine zur „Bubertät“ analoge Namensverdrehung: „Scholemystik“.²⁶⁶ Und Gerhard selbst schlug einmal seinem Freund Werner Kraft, der ihm über ein gewisses Blau-Weiß-Mitglied erzählt hatte, etwas vor, was man ohne Weiteres als „Scholemisten-Prüfung“ bezeichnen könnte. Er riet Kraft, den Mann „dadurch auf die einfachste Weise kennen zu lernen, daß Sie sich als mein Freund vorstellen und sein Gesicht studieren. Ich zweifele nicht, daß Sie dann Offenbarungen haben werden“.²⁶⁷

Immerhin musste sich Gerhard in einem Moment der Selbstkritik nicht lange nach seinem Besuch bei Werner im März 1918 eingestehen, er sei „oft *doch* Agitator“, wie seine Gegner und auch Heymann behaupteten. Seinen Einfluss auf Freunde und Bekannte in Berlin, Jena, Leipzig und Heidelberg erklärt er dabei durch sein Auftreten, das „so apodiktisch“ sei, dass es keinen Widerstand gegen ihn gebe.²⁶⁸ Wie sehr er hinter den Austritten steckte und die Situation zu lenken versuchte, zeigt ein Brief an die fünf ausgetretenen Berliner Jungen aus der Jung Juda: „Heller, Krolik, Beckmann, Scathker, Prag: ich freue mich über Euch. Denn nicht so der Austritt an sich, sondern eben die *positive* Einsicht, die ihn herbeigeführt hat und in jedem Falle herbeiführen muß, ist das tief-ehrliche daran.“ Doch ist das Schreiben nicht nur als Gratulations- sondern als Geschäftsbrief gedacht: „Sind denn nun im Blau-Weiß noch Leute unserer Gesinnung? Wie ist es mit den im Felde stehenden [Mitgliedern der Jung Juda]? Gelten die als Blau-Weiße? Dann müßten doch auch Hahn und Rabau heraus.“²⁶⁹ Der Druck, als öffentliche Figur sein Profil zu wahren, veranlasste ihn, sein Arsenal des Wissens bewusst aufzustocken. So stellte er z.B. nach einer Wanderung mit zwei seiner neuen Leipziger Anhänger fest, dass er für seine Ablehnung Bubers, die er wohl immer wieder erklären musste, eine knappe, überzeugende Begründung parat haben müsse. Wie so oft, dient auch diesmal im Tagebuch die Formulierung von Argumenten, um sie später abrufbereit zu haben.²⁷⁰

²⁶⁶ G. Scholem an M. Jahr, 14.10.17, und G. Scholem an H. Heymann, 20.10.17, in: Briefe I, S. 114 bzw. 117.

²⁶⁷ G. Scholem an W. Kraft, 30.11.17, in: Briefe I, S. 126.

²⁶⁸ Tb II, S. 157 (22.3.18).

²⁶⁹ G. Scholem an A. Heller, 3.10.17, in: Briefe I, S. 106.

²⁷⁰ Tb II, S. 61 (21.10.17).

Ein geheimer Bund und ein Abschied

Der Eindruck von Gerhards Gegnern, dass die Jung Juda „die Partei der Scholeleute“ sei, stimmte tatsächlich mit seiner eigenen Wahrnehmung und Absicht überein. Im Rausch der Austrittsaffäre weitete er seinen Traum aus Oberstdorf und dem Lazarett von einem Geheimbund à la Achad Ha'ams „Bne Mosche“ erheblich aus.²⁷¹ Nun wollte er nicht mehr eine Handvoll Menschen, sondern alle Gleichgesinnten in Deutschland in seiner Gruppe zusammenbringen. Diese Sammeltätigkeit des neuen Geheimbunds, der auf dem biblischen Gebot, Gott ein heiliges Volk zu sein, sowie auf dem Ziel der „positiven“ Arbeit im Lande Israel gegründet werden solle, sei eine „große unterirdische Arbeit“, deren Ähnlichkeit mit der lurianischen Vorstellung der Einsammlung der göttlichen Funken nicht zu übersehen ist. Frauen in seinen Bund einzubinden ist ihm nach wie vor ein zentrales Anliegen. Zwar sei er „kein Frauenrechtler“, wie er im Tagebuch bemerkt. Er wünsche sie nicht in der Sphäre der Öffentlichkeit zu sehen und „Aufsätze schreiben“ sollen sie nicht, „denn die Fundierung der Erkenntnis ist nicht ihre Aufgabe“. Doch auch wenn sie „anders arbeiten“, seien „Kameradinnen“ durchaus denkbar und die neue, „geheime“ Jung Juda solle „alle“ aufnehmen, „die zu uns gehören“.²⁷²

Gerhards öffentliche Auftritte gegen die Jugendbewegung und besonders den Blau-Weiß standen natürlich im Widerspruch zu seinem Traum einer eigenen „geheimen“ Gruppe – wenngleich beide ähnliche Machtinstinkte reflektierten. Im Laufe seines Semesters in Jena wurde er der öffentlichen Polemik müde und konzentrierte sich in praktischer Sicht zunehmend auf die „zionistische“ Arbeit im kleinen Kreis. Während er an die Rhetorik eines zu errichtenden geheimen Bundes festhielt, gestaltete er sein Leben schon *de facto* nach dem Prinzip einer kleinen privaten Gruppe. Er fühlte sich wohl in Jena, weit entfernt von dem geschäftigen Leben in Berlin. Im Briefwechsel mit Benjamin, im Kreis seiner Hebräischschülerinnen und in der Runde der Versammlung von jungen Zionisten in seinem Zimmer am Freitagabend fühlte er sich geborgen, bestätigt und produktiv. Und während die Führung des Blau-Weiß ihre Mitglieder durch das Massenmedium Rundbrief vor Gerhard zu warnen suchte, wirkte er ungestört durch persönlichen Kontakt zu Einzelnen weiter.

²⁷¹ Vgl. Tb II, S. 157 (24.3.18), und 57-8 (16.10.17).

²⁷² Tb II, S. 57 (16.10.17), und 58 (17.10.17).

Es ist für den Widerstreit zwischen Gerhards Drang nach öffentlicher Wirkung und seiner Neigung zur stillen, „geheimen“ Arbeit bezeichnend, dass er seinen Rückzug aus der polemischen Auseinandersetzung mit der Jugendbewegung in Form eines Artikels gegen die Jugendbewegung ankündigt. Ein Jahr nach Erscheinen seines ersten Artikels über die „Jüdische Jugendbewegung“ in *Der Jude*, erhält er, inzwischen eine bekannte, profilierte zionistische Figur, im März 1918 eine Einladung zur Mitarbeit an Siegfried Bernfelds neuer Zeitschrift für die jüdische Jugend, *Jerubbaal*.²⁷³ In einem „offenen Brief“ an Bernfeld „und gegen die Leser dieser Zeitschrift“, der den Titel „Abschied“ trägt, lehnt er die Mitarbeit ab und kündigt die „einsame Gemeinschaft“ eines Geheimbunds als einzige Form wahrer zionistischer Jugendarbeit an. Als Gerhard den Artikel im Juni 1918 verfasst, sitzt er schon seit zwei Monaten in der Schweiz in Muri bei Bern, wo er von seinem Umgang mit Dora und Walter Benjamin abgesehen mit seiner eigenen Arbeit alleine ist. Man möge die Vereine schließen und keine Aufsätze mehr über oder für die Jugend schreiben, fordert er. Er sei nicht daran interessiert, eine „scholemische Bewegung“ zu fächern, wofür der Artikel auch Zeugnis ablegen solle. „Der Rest“, so sein melodramatischer Schlusssatz, „ist Schweigen“.²⁷⁴ Er hat sein eigenes Verschwinden aus Deutschland und der Jugendpolitik medienwirksam inszeniert.

Innere Landschaften

Hinter Gerhards selbstsicherer Wirkung nach außen während der Jenaer Monate versteckten sich eine Reihe von emotionellen Höhen und Tiefen, von denen einige hier von Interesse sind. Zunächst ist zu beobachten, dass Gerhard die Maske des Geisteskranken und die Erinnerung an seine psychiatrischen Untersuchungen nicht über Nacht abschütteln kann. Die wortkarge Abfertigung seiner Militärzeit im Tagebuch als „Hauptprobe meines Zionismus“ sowie seine dort ausgedrückte Absicht, nicht darüber zu schreiben, überdecken ein Trauma, über dessen Ausmaß wir nur spekulieren können. Doch eine Woche nach seiner Entlassung aus dem Lazarett treten die ersten Spuren seiner Erfahrung an den Tag. Zunächst macht er sich Vorwürfe darüber, dass er kein Psychopath sei, „sondern ein Bürger“: Ihm scheint es, als würde er mit seinem radikal

²⁷³ G. Scholem an S. Bernfeld, 11.3.18, in: Briefe I, S. 145.

²⁷⁴ Vgl. Gerhard Scholem, „Abschied. Offener Brief an Herrn Dr. Siegfried Bernfeld und gegen die Leser dieser Zeitschrift“, in: *Jerubbaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend* 1, (1918-1919), S. 125-30; abgedruckt in Tb II, S. 285-91. Darüber schrieb Gerhard im Tagebuch: „Der Brief an Bernfeld ist im Grunde schamlos. Ich sage doch im Grunde nur: Da seht ihr nun, was für eine große Sache, dieser Gerhard Scholem, euch nun unwiederbringlich verlorengegangen ist [...]. Und doch muß ich es abschicken.“ Tb II, S. 230 (11./12.6.18).

zionistischem Auftreten, nicht nur die Ärzte sondern auch sein restliches Umfeld betrügen.²⁷⁵ Hier und an anderen Stellen tauchen auch Fragmente von der psychiatrischen Untersuchung auf, die ihn beschäftigen, sowie die Frage, ob Gerhard an Gott glaube, oder die Feststellung des Psychiaters, Gerhard sei ein hässlicher Mensch. Auch physisch muss er kämpfen, um sein Militärerlebnis hinter sich zu lassen. Als ihn ein Gefühl der Leere und unerfüllten Liebe plötzlich überfällt, habe ihn ein unwiderstehlicher Zwang dazu bewegt, sich „irrsinnig“ wie im Lazarett zu benehmen.²⁷⁶ Und nach einem Besuch seiner Eltern in Jena beschwert er sich bei ihnen darüber, dass sie die psychiatrische Diagnose geglaubt hätten und ihn für verrückt halten würden.²⁷⁷

Dann sind zwei große Leidenschaften zu beobachten, die Gerhard in Jena beherrschten und ihn noch lange beschäftigen sollten, nämlich zu Walter Benjamin und Grete Brauer. Über seine Beziehung zu Benjamin ist mehrfach gearbeitet worden und er selbst beschreibt sein Verlangen in Jena, zu Benjamin in die Schweiz zu fahren.²⁷⁸ Hierzu ist vielleicht noch zu bemerken, dass die schwärmerischen religiösen Motive, die sich in Gerhards Tagebuch, etwa bei seinen messianischen Überlegungen, finden, im Kontext der brieflichen Annäherung mit Benjamin wieder Sturm laufen. So spricht er etwa im März 1918 ohne Ironie von Benjamin als „Propheten Gottes“. Und als er die Nachricht über die Geburt von Walters Sohn erhält, erklärt er den Tag zu einem privaten religiösen Feiertag: „Ich habe heute ein stilles und hohes Fest für mich begangen, in den Kleidern, die ich nur ganz ganz selten trage, und alles auf der Welt um mich war festlich.“²⁷⁹

Gerhards Gefühle für Walter Benjamin sind jedoch weitgehend verschränkt mit seiner unglücklichen Liebe zu Grete Brauer, die, wie Benjamin, fünf Jahre älter ist als er, eine zweifache Liebe, die in der bisherigen Forschung kaum zum Vorschein gekommen ist. Wenn er im März 1918 einen Liebesbrief an Grete schreibt, so teilt er ihr darin mit, dass sie und Benjamin zusammen im Mittelpunkt seines Lebens stünden und betont gleich darauf, dass sie – „wenn es in diesen Dingen einen Komparativ gäbe“ – ihm die

²⁷⁵ Tb II, S. 34 (2.9.17).

²⁷⁶ Vgl. Tb II, S. 34 (2.9.17) und Tagebuchheft 11, 4.9.17, fortgelassen in: Tb II, S. 35.

²⁷⁷ So schrieb Betty: „Liebes Kind! Deine Aufregung ist ganz unnötig u. ohne jeden Grund! Wir haben diese Diagnose nur deshalb nicht angefochten, sondern begrüßt, weil Du daraufhin auf keinen Fall wieder eingezogen wirst, sondern unbelästigt bleibst u. Dir dies doch die Hauptsache war! Sonst hätten wir uns nicht bei dieser Ansicht des Dr. Liebermann beruhigt, die falsch ist!“; B. Scholem an G. Scholem, 16.11.17, in: MuS, S. 17.

²⁷⁸ Vgl. VBnJ, S. 118.

²⁷⁹ G. Scholem an W. Kraft, 13.4.18, in: Gershom Scholem, Briefe an Werner Kraft, hg. von Werner Kraft, Frankfurt am Main 1986, S. 82 (im Folgenden: Kraft).

wichtigere von den beiden sei.²⁸⁰ Und wenn er einige Wochen später an Werner Kraft schreibt, es sei unsagbar schmerzlich, nicht mit Benjamin zusammen sein zu können, „wo wir beide uns die größten Dinge zu geben hätten!“,²⁸¹ so könnten sich seine Worte genauso gut auf Grete Brauer beziehen. Im Kontext dieser Gefühle ist dann auch Gerhards bekannte Beschäftigung mit und Übersetzung von hebräischen Klageliedern entstanden.²⁸²

Neben enttäuschter Liebe und Sehnsucht nach Benjamin und der Schweiz bildete der Tod eines Menschen, den Gerhard nicht persönlich gekannt hat, eines der heftigsten emotionellen Ereignisse in seiner Zeit in Jena. Als Gerhard von dem Tod Hermann Cohens am 4. April 1918 erfuhr, erlitt er einen heftigen Schock. Eine seiner ersten Reaktionen war, einen Bekannten aufzusuchen und ihm „stundenlang von der Gestalt Cohens, in der das Judentum sich zum letzten Male in Deutschland auf eine wahrhaft große Weise dargestellt hat“ zu erzählen. Insbesondere fällt dabei Gerhards Gefühl auf, dass mit Cohens Tod „das jüngste Gericht über die deutschen Juden hereinbrechen müsste“.²⁸³ Gerhards Gefühl, das etwas in der Ordnung der Welt durch den Tod dieses Menschen verschoben sei, wurde auch von anderen deutschen Juden geteilt. Franz Rosenzweig etwa reagierte ähnlich heftig und visionär – auch wenn seine Vision, im Gegensatz zu Gerhards, seine Bejahung des deutschen Judentums widerspiegelte.²⁸⁴ Gerhards Schock über Cohens Tod fand Ausdruck sowohl in seiner Beschäftigung mit der Klage als auch in seinem „Abschied“ von der Jugendbewegung. In diesem Artikel lautet sein letzter Vorwurf gegen die zionistische Jugend, dass „der Tod Hermann Cohens sie nicht zur Klage fähig gefunden, gleichwie sein Dasein ihre Ehrfurcht nicht erweckt

²⁸⁰ G. Scholem an G. Brauer, 7.3.18, in: Briefe I, S. 143. Gerhards erster Liebesbrief an Grete, laut Briefe I, S. 374, Anm. 1, nicht überliefert, liegt in Abschrift in Scholems Tagebuch vor: Tagebuchheft 14, S. 11-3 (2.3.18), fortgelassen in Tb II, S. 146.

²⁸¹ G. Scholem an W. Kraft, 8.4.18, in: Briefe I, S. 151.

²⁸² Vgl. G. Scholem an G. Brauer, 7.3.18, in: Briefe I, S. 143-4; Tb II, S. 149 (7.3.18) und 158 (24.3.18).

²⁸³ G. Scholem an W. Kraft, 8.4.18, in: Briefe I, S. 152; vgl. auch Tb II, S. 166-7 (5.4.18).

²⁸⁴ „Liebes Gritli, nun ist Cohen tot. Dein Franz“, lautete Rosenzweigs erster Brief an Margrit Rosenstock über die Todesnachricht. Sein zweiter, von demselben Tag, ist ausführlicher. Darin berichtet er: „[A]ls ich die Nachricht bekam, überfiel mich eine Schwäche wie noch nie im Leben [...]; ich lag wie ein abgerissener Zweig am Boden; ich hatte nie gewusst, wie sehr ich bloss Zweig gewesen war. Dann aber spürte ich plötzlich, dass ich nun selbst im Boden steckte, Wurzel geschlagen hatte, Stamm geworden war. Bisher hatte ich doch nur durch meinen Vater mit der altern Erde meines Volks zusammengehungen. Jetzt stand ich plötzlich selber darin, war selber das lebende Glied der langen Kette der Geschlechter, und Abraham Isaak und Jakob unmittelbar meine Väter.“ Briefe vom 5.4.18, in: Franz Rosenzweig, Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock Huessy, hg. von Inken u. Reinhold Mayer, Tübingen 2002, S. 67.

hat.“²⁸⁵ Hinter diesem Vorwurf stecken wohl nicht zuletzt die eigenen Schuldgefühle darüber, dass ihm Cohens Größe erst durch dessen Tod bewusst wurde.²⁸⁶

Dritter Teil

V. Krise und Entscheidung: Bern (1918-1919)

In die Schweiz reisen konnte während des Krieges nur, wer sich etwa aus gesundheitlichen Gründen dort aufhalten musste. Nachdem Gerhard im Januar 1918 bei einer Nachmusterung in Jena endgültig aus dem Militär entlassen worden war, konnte er also nicht ohne weiteres zu Walter Benjamin nach Bern fahren, denn seine im Militär diagnostizierte Psychopathie bzw. *dementia praecox* (Schizophrenie) qualifizierte ihn nicht für einen Kuraufenthalt in der Schweiz. In seinen Memoiren erzählt Scholem, dass er mit einem Attest von Karl Meyer, einem befreundeten jüdischen Arzt in der Schweiz, an den Pass kam. Das ist allerdings nur die halbe Geschichte. Er erwähnt nämlich nicht, dass Arthur Scholems Bruder Georg, ebenfalls Arzt, das Attest über eine passende Krankheit ausstellte, womit Gerhard „einen Sanatoriums-Aufenthalt von zwei bis drei Monaten“ unter Behandlung von Dr. Meyer in der Schweiz beantragen konnte.²⁸⁷ Über die Gründe dieser Auslassung kann nur spekuliert werden. Doch fällt auf, dass solche Hilfeleistungen, die Gerhard während seiner Studien durch seine Berliner Familie erfahren hat, in den Memoiren oft nicht zum Vorschein kommen.

Als Gerhard am 18. April 1918 das erforderliche amtliche Papier erhält, sieht er „den Himmel geöffnet“ und all seine „innersten Wünsche erfüllt“.²⁸⁸ Er räumt sein Zimmer in Jena und bringt seine Bibliothek, die bei Erich bzw. Grete Brauer in Berlin gestanden hat, zu seinem zionistischen Onkel Theobald Scholem und dessen Frau Hedwig. Am 4. Mai reist er in die Schweiz ein und wird von Benjamin in Bern abgeholt.²⁸⁹

Zum Kuraufenthalt in Dr. Meyers Sanatorium kam es nicht. Vielmehr blieb Gerhard mehr als 16 Monate lang als Student in der Schweiz. Wie bei seiner Entscheidung, nach Jena zu gehen, war Gerhard in erster Linie aus persönlichen Gründen nach Bern gekommen. So war es für ihn eher nebensächlich, dass es an der Universität zu Bern, wie

²⁸⁵ Scholem, „Abschied“, S. 290.

²⁸⁶ In Briefen betonte Gerhard, dass die wichtigste Stelle seines „Abschied“ seine Äußerungen über Hermann Cohen seien; Vgl. G. Scholem an E. Burchhardt, 21.6.18, und G. Scholem an A. Heller, 23.6.18, in: Briefe, S. 159 bzw. 164.

²⁸⁷ B. Scholem an G. Scholem, 12.4.18, Auszug in: Tb II, S. 176, Anm. 124.

²⁸⁸ Tb II, S. 181 (18.4.18).

²⁸⁹ Tb II, S. 219 (4.5.18).

er später schrieb, „überaus ruhig, kleinbürgerlich und nicht sehr bedeutend“ herging.²⁹⁰ Während die Anzahl der Studenten in Deutschland sich zwischen 1880 und 1914 verdreifacht hatte, war das Wachstum in Bern zwar noch markanter gewesen, nämlich um das fünffache von 1880 bis 1918. Ausländische – insbesondere russische, darunter viele jüdische – Studenten trugen maßgeblich zu diesem Aufschwung bei und stellten zwischen 1903 und 1908 sogar die Mehrheit der Berner Studentenschaft. Doch die Verhältnisse in Bern blieben zahlenmäßig klein: Als Gerhard in Bern eintraf, hatte die Studentenschaft soeben einen neuen Gipfel von knapp 2000 Studierenden erreicht.²⁹¹

1. „Universität Muri“ und Ergänzung der Tagebuchedition

Das Sommersemester hatte bei Gerhards Ankunft in Bern schon begonnen. Mit Benjamin zusammen besuchte er einige philosophische Lehrveranstaltungen und er scheint einen Kurs über Aristoteles regelmäßig mitgemacht zu haben.²⁹² Im Prinzip machte er jedoch zunächst Urlaub vom Universitätsstudium. Noch im Mai zog er nach Muri, einem Dorf etwa eine halbe Stunde zu Fuß von Bern entfernt, wo er beim Postboten in der Nähe von Benjamins wohnte. Zusammen mit Benjamin las er dort einen Teil von Hermann Cohens *Kants Theorie der Erfahrung*, wofür sie auch viele Spottwörter fanden.²⁹³ Diese Lektüre, sowie Gespräche über verschiedenste Themen, betrachteten sie bewusst als eine Art Gegenuniversität, oder eigene Akademie, da „an der Universität so wenig zu lernen war“. Diese Parallelinstitution, die sie die „Universität Muri“ nannte, trat dann auch in den nächsten Jahren immer wieder in ihrem Briefwechsel und Umgang als privater Ort des Humors und der humorvollen Kritik an den wirklichen Universitäten auf.²⁹⁴

Neben seiner Arbeit an den Universitäten Bern und „Muri“ las Gerhard die Psalmen auf Hebräisch mit einem Kommentar von Franz Delitzsch sowie das Buch Jesaja mit einem Kommentar von seinem künftigen Lehrer Karl Marti.²⁹⁵ Viel Zeit hat er aber auch seiner allgemeinen deutschen Lektüre gewidmet. Eine Liste gelesener Bücher in seinem Tagebuchheft vom 4. Mai bis zum 17. Juni 1918 weist 55 Einträge auf, darunter Literatur

²⁹⁰ VBnJ, S. 123.

²⁹¹ Ulrich Im Hof et al. (Hg.), Hochschulgeschichte Berns 1528-1984, Bern 1984, S. 424-5.

²⁹² Vgl. GeF, S. 75-6; G. Scholem an E. Burchardt, in: Briefe, S. 159.

²⁹³ Vgl. Tb II, S. 272 (23.7.18), 275 (24.7.18) und 276 (26.7.18).

²⁹⁴ Vgl. etwa: „Amtliches Lehrgedicht der Philosophischen Fakultät der Haupt- und Staats-Universität Muri, von Gerhard Scholem, Pedell des religionsphilosophischen Seminars“, Scholems satirisch-philosophisches ABC der Philosophen, mit dem Scholem Benjamin im Juli 1918 zum Geburtstag beschenkte und das Erich und Reinhold Scholem 1927 als Sonderdruck von 250 kunstvoll gestalteten Exemplaren verlegten. Abgedruckt in: Tb II, S. 307.

²⁹⁵ G. Scholem an Ludwig Strauß, 1.8.18, in: Briefe, S. 170; Tb II, S. 278 (31.7.18).

wie Ludwig Strauß, Mörike, Karl Philipp Moritz, Novalis und Kleist, aber auch mehrere Aufsätze von Sigmund Freud und Cohens Spätwerk *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Dass er bestrebt war, eine so vollständige wie im Sinne seiner inszenierten Selbstbildung imposante Liste wie möglich zusammen zu stellen zeigt die Tatsache, dass er Max Strauß' Übersetzung von Agnons *Und das Krumme wird gerade* mit aufnimmt, obwohl er das Buch ein Jahr früher selbst Korrektur gelesen hatte.²⁹⁶

Von seinem Aufsatz „Abschied“ abgesehen, sind in Muri wenige Spuren von Gerhards Beschäftigung mit der Jugendbewegung übrig. Die Distanz zu seinem früheren Leben in Deutschland scheint Gerhard so recht zu sein wie der Abstand zum Krieg und die Nähe zu Benjamin. Doch hat er seine Träume von einem Bund nicht vergessen. Im Februar 1919 etwa wird er noch davon sprechen, dass eine neue Jung Juda als „fanatisch streng gebauter Bund“ kommunistisch sein wird, so dass sein Geld wie seine Bibliothek allen Mitgliedern gleichermaßen gehören würden.²⁹⁷ Aber in der Zwischenzeit findet er, dass einige seiner Anhänger(innen) zu sehr an ihm hängen und rechtfertigt sein weitgehendes Nichtschreiben an Freunde in Deutschland quasi als pädagogische Maßnahme diesen gegenüber, damit sie „ihr eigenes Leben entfalten“.²⁹⁸ Ein Briefpartner, der für ihn allerdings immer wichtiger wird, ist Escha Burchhardt, deren Bekanntschaft er im Frühjahr 1918 bei einem Besuch von Jena aus in Heidelberg gemacht hatte. An sie schreibt er aus Muri, dass er mit Deutschland seine Kindheit verlassen habe. Er könne nun in seiner Abgeschiedenheit in Muri – im scharfen Gegensatz zu seinem profilierten Dasein in Berlin oder Jena – „wachsen, ohne dazu verpflichtet zu sein“, er könne „verstummen oder schreien ohne daß ich angestoßen werde von einem oder einer Jemand, die nach der Bedeutung fragen“.²⁹⁹

„Verstummen“ und „Schreien“ stellen Anzeichen eines teils krisenhaften persönlichen Wachstums dar, das mit seiner Beziehung zu Benjamins und den übersteigerten Erwartungen zusammenhängen, die beide Seiten in Gerhards Kommen in die Schweiz gesetzt hatten. „Unsere Koinzidenz zeigte sich schon höchst erstaunlich“, schrieb Gerhard am Abend des 4. Mai 1918 über seine ersten Gespräche mit Benjamin in der Schweiz, nachdem dieser ihn vom Berner Bahnhof abgeholt hatte, nur um diese

²⁹⁶ „Bücher die ich seit dem 1. Mai 1918 gelesen habe“, in: Tagebuchheft 15, S. 16 (undat.). Für Strauß' Übersetzung, vgl. etwa VBnJ, S. 104.

²⁹⁷ G. Scholem an E. Brauer, 28.2.19, in: Briefe, S. 195.

²⁹⁸ G. Scholem an M. Jahr, 28.5.18, in: Briefe, S. 156.

²⁹⁹ G. Scholem an E. Burchhardt, 21.6.18, in: Briefe, S. 159.

Bemerkung etwas später mit dem kritischen Vermerk zu kommentieren: „Im Quatsch?“. ³⁰⁰ Tatsächlich währten die schwärmerischen Erwartungen und Erfahrungen der ersten Tage nicht lange. Und tatsächlich reflektieren die Tagebucheinträge in den ersten Juniwochen, in denen Gerhard und Walter nebeneinander in Muri wohnten, einen Bruch sowie eine beginnende Neuordnung in ihrem Verhältnis.

Die darauf folgende Krise in der Beziehung zu Walter Benjamin, in der Gerhard in depressiven Anfällen mit Selbstmordgedanken spielt und sein Leben für verfehlt und sinnlos hält, ist in der Literatur immer wieder als Indiz für die Intensität der Freundschaft angeführt worden. Scholem selbst schreibt ausführlich über die Spannungen dieser Tage in Muri, über seine Enttäuschung über die „unmoralische“ Stellung der Benjamins „zur bürgerlichen Welt“ (Benjamin habe etwa behauptet, geistige Lichter wie er und Gerhard seien nur ihresgleichen moralisch verpflichtet), über die finanzielle Ausnutzung ihrer Eltern sowie über eine gewisse Dekadenz in ihrer Lebensführung, die z.B. in der Betonung von Geburtstagsfeiern und -geschenken wiederum ans Bürgerliche grenzte. ³⁰¹ Eine gewisse Dreieckigkeit in der Beziehung zwischen ihm, Walter und Dora, die wohl mit zur Spannung beitrug, deutet er ebenfalls an, und führt Briefe von Dora an ihn, in denen sie ihm vorwirft, er würde sie nicht wirklich lieben, fast kommentarlos an. ³⁰² Homoerotische Spannungen zwischen Gerhard und Walter könnte man, etwa mit Steven E. Aschheim, in der Dreierbeziehung ebenfalls ausmachen. ³⁰³ Doch ist hier Vorsicht geboten, da plumpe Liebeserklärungen wie: „Ich liebe Walter“, die Gerhard im Februar 1918 notierte, im Kontext einer Zeit zu verstehen sind, in der wahre Freundschaft und Liebe als durchaus männliche, nicht unbedingt sexuelle Angelegenheit aufgefasst wurden. ³⁰⁴

Kurzum zeichnet Scholem das Bild eines leidenschaftlichen Romans in Muri, dessen zentrale Bedeutung für Gerhard durch dessen im Tagebuch festgehaltene selbstmörderische Gedanken scheinbar bestätigt wird. Doch ist die Beziehung zu Benjamins eine einseitige Erklärung für Gerhards Depression in Muri. Ein Blick auf die veröffentlichten und unveröffentlichten Quellen erlaubt eine nuancierteres Bild von diesem Zusammentreffen.

³⁰⁰ Tb II, S. 219 (4.5.18), Anm. 3; der Nachtrag ist auf dem Schutzumschlag der Edition deutlich zu lesen.

³⁰¹ Vgl. GeF, S. 69-110, insbesondere 70-71, 91, 109.

³⁰² Die Briefe schrieb Dora im Namen ihres Säuglings Stefan an „Onkel Gerhard“. Zitat: GeF, S. 97.

³⁰³ Aschheim „The Metaphysical Psychologist“, S. 931: „The diaries [...] painfully document the early intermittent crises and Scholem’s almost homoerotic feelings of betrayal and isolation, especially as they revolved around the dense, tension-filled triangle of Scholem, Benjamin, and Benjamin’s wife, Dora.“

³⁰⁴ Tb II, S. 138 (22.2.18).

Zunächst ist zu konstatieren, dass Gerhards depressive Anfälle und selbstmörderische Gedanken nicht erst in der Schweiz und gewiss nicht im Verhältnis zu Benjamins, sondern in anderen, keineswegs außergewöhnlichen Gründen ihren Ursprung fanden. Besonders sein Gefühl einer Kluft zwischen seiner öffentlichen Rolle und seiner tatsächlichen Jugend und Unreife und ein damit zusammenhängender hoher Leistungsdruck hatte ihn schon früher in Depression gestürzt. Ende 1917 etwa kam das Problem ausführlich im Tagebuch zu Wort: Gott möge ihn vor dem „Hochmut des Gedankens“ an seinen eigenen Tod bewahren, schreibt er,

[d]enn sich so davor herumzudrücken, die Menschen in ihren großen Erwartungen nicht enttäuschen zu müssen (und „man“ „erwartet“ ja „etwas“ von mir!), das ist bei Gott eine große Schlechtigkeit. Seit vier Jahren ringe ich mit meinem Leben und versuche, ihm Gestalt zu geben, und vor jedermann – nur vor mir selber nicht!!! – ist dieser Versuch gelungen.³⁰⁵

Neben seinem Ehrgeiz wurde auch dieses Bewusstsein der Erwartungen Anderer von seinem Treffen mit Schocken in Zwickau Anfang 1918 berührt. Er werde sich die Mitarbeit am Kulturausschuß dreimal überlegen, erklärte er seinem Freund Harry Heymann, „eben weil – bitte lache nicht! Ich meine es sehr Ernst – ich mein eigenes Wissen *wesentlich* anders (geringer) einschätze als alle anderen Leute, die meistens recht spukhafte, aber durchaus übertriebene Vorstellungen von meinen Fähigkeiten haben.“³⁰⁶

Diese Spuren von Leistungsdruck und Versagensängsten, die Gerhards jugendlichem Profil als Wunderkind und *enfant terrible* entsprechen, gehen deutlich aus den gedruckten Briefen und Tagebüchern hervor und schwingen, neben dem Roman mit Benjamins, bei seiner Depressionen in Muri durchaus mit.

Aber damit ist das Bild noch nicht vollständig. Zentral zum Verständnis von Gerhards Depression während des Umgangs mit Benjamins in Muri ist nämlich die Bedeutung Grete Brauers für Gerhard. Wie schon in Jena, waren seine Gefühle für sie und für Benjamin sehr eng miteinander verbunden und in Muri bildete ihre Figur, und nicht Benjamin, den emotionellen Mittelpunkt von Gerhards Krise. Dass Scholem sie aus seinem Dreiecks-Roman fortgelassen hat, kann kaum ein Vorwurf sein. Schlimmer ist es, dass die Tagebuchedition diese Auslassung stillschweigend wiederholt. In ihrem Bemühen, alle Dora und Walter Benjamin betreffenden Stellen der Tagbücher in ihre Edition aufzunehmen, andere persönliche Details jedoch zu unterdrücken,³⁰⁷ haben die

³⁰⁵ Tb II, S. 94-5 (30.12.17).

³⁰⁶ G. Scholem an H. Heymann, 1.3.18, in: Briefe, S. 141-2.

³⁰⁷ Vgl. „Editorischer Nachbericht“ in Tb I, S. 521-4, besonders 521-2.

Herausgeber ein einseitiges Bild von Gerhard in Muri geliefert, ein Bild, das eine ohnehin vorhandene Benjamin-Zentriertheit in der Scholem-Forschung verstärkt hat.

Zwei Beispiele von solchen Auslassungen mögen dazu dienen, das von der Tagebuchedition verstellte Bild hier zurecht zu rücken. Das erste Beispiel liefert eine der verzweifeltsten Stellen des ganzen Tagebuchs, datiert „Anfang Juni 1918“. Seit Anfang Mai gehe Gerhard die nackte Wahrheit wie ein Mühlrad im Kopf herum, sein Leben konvergiere auf den Selbstmord. Niemals habe er mit solcher Intensität und Nähe an seinen Tod gedacht wie in diesen Wochen:

Tag für Tag, Nacht für Nacht. Und Walter und Dora, statt dem zu helfen, bestärken es nur. Sie treiben mich buchstäblich in den Tod, durch irgendeine namenlose Imponderabilie. Es gibt Augenblicke – Gott und ihr beide, verzeiht es mir! –, wo ich sie für vollkommen unedle Menschen halte, in ihrem Verhalten dem Alltag gegenüber besonders. Das tötet mich.

Diesen Sätzen folgen drei Punkte in eckigen Klammern. Dann fährt Gerhard mit der Feststellung fort, er habe aus Not „alle Psalme von 30 bis 150 richtig durchgearbeitet“, da er etwas haben muss, was ihn „bindet“. Walter und Dora sehe er selten, „alle übrige Zeit“ verbringe er „allein mit meinem Tode“.³⁰⁸ Doch hinter der Auslassung verbirgt sich der Gipfel der Verzweiflung. Vor allem Grete, fährt Gerhard in der ausgelassenen Stelle nämlich fort, sei stärker und gewaltiger als je zuvor die Alleinherrscherin seines Inneren, alles schreie nach ihr. Er wisse, dass er sich einmal das Leben nehmen werde. Er könne nicht mehr denken, er könne sich nur noch klar machen, welches Gesetz die absolute Gewalt über sein Leben seit dem 2. März bekommen hat – dem Tag, an dem er seinen ersten Liebesbrief an Grete schrieb.³⁰⁹

Liest man die Passagen zusammen, so wird die Bedeutung von Dora und Walter in Gerhards Verzweiflung relativiert: Ihnen kam in diesem Fall nur eine Nebenrolle in einer in bester Werther-Tradition gehaltenen Liebestragödie zu. Bei unserem zweiten Beispiel haben die Herausgeber ihren Doppelstandard für die Aufnahme persönlicher Details ad absurdum geführt.³¹⁰ Der ganze Eintrag für den 17. Juni 1918 lautet in dem gedruckten Tagebuch nämlich – einschließlich der Punkte in eckigen Klammern – wie folgt: „[...] – ich muß die Erfahrung hinnehmen: daß Walter und Dora mir *hier* nichts helfen und sein

³⁰⁸ Tb II, S. 225 (Anfang Juni 1918).

³⁰⁹ Tagebuchheft 15, S. 6-7 (Anfang Juni 1918). Der Brief liegt in Abschrift im Tagebuchheft 14 vor (s.o).

³¹⁰ Ihre Behauptung, alle Walter und Dora betreffenden Stellen aufgenommen zu haben, entspricht im Übrigen auch nicht der gelieferten Edition. In einem in der Tagebuchedition gänzlich fortgelassenen Eintrag schreibt Gerhard z.B., er verdanke keinem Menschen vielleicht so viel wie Grete Brauer, es sei denn Walter Benjamin. Tagebuchheft 11, 28.9.17, fortgelassen in: Tb II, S. 44; vgl. „Editorischer Nachbericht“, in: Tb I, S. 522.

können – [...]“.³¹¹ Das Ergebnis dieser in sich widersprüchlichen Bemühung um eingeschränkte Vollständigkeit ist ein beliebig deutbares und damit völlig bedeutungsloses Satzfragment. Worauf bezieht sich das „hier“? Wobei können Walter und Dora nicht helfen? Der Leser kann es nicht wissen. Doch auch hier ist Grete die zentrale Figur in einem Kontext, der wertvolle Auskunft über Gerhards Leben in der Schweiz, über seinen „Abschied“ von seinem geschäftigen öffentlichen Leben in Deutschland sowie über seine werdende Reife gibt und hier paraphrasiert wird: Entweder, wie es im originalen Tagebuch heißt, werde ihm der Himmel ein Mädchen schicken, das in ihm Grete zu überwinden vermag, oder er werde sterben. Alle seine bisherigen Beziehungen müssten, um überleben zu können, mit völlig neuem Geist der klösterlichen Gemeinschaft erfüllt werden. Er wisse, dass er sich in geistiger Beziehung zum Asketen gewandelt habe. In Muri suche er die Stille, um, quasi als Asket, Grete überwinden zu können. Es ist eben dieser Überwindungsversuch, und vielleicht auch dieses Asketentum, bei dem Walter und Dora ihm „nichts helfen und sein können“.³¹²

Durch diesen Blick auf ausgelassene Stellen der Tagebuchedition verliert die Freundschaft zwischen Scholem und Benjamin die durch die Tagebuchedition verstärkte Einseitigkeit der Selbstdarstellung. Zwar trug Gerhards Enttäuschung mit Benjamin gewiss zu seiner Verzweiflung in Muri bei, denn er war ja wegen dieser Freundschaft in die Schweiz gekommen. „Der ganze Sinn meines Aufenthalts hier lag in den ersten drei Tagen. Dann hätte ich umkehren sollen“, schrieb Gerhard Mitte Juni nach einer Auseinandersetzung mit Benjamin. „Ich kann nicht mit Walter und Dora leben. *Ich kann nicht, Gott.*“³¹³ Doch bildeten Dora und Walter eben nur einen Stern in einer größeren Konstellation. Während Gerhards Beziehung zu Benjamin oft in Verwandlung und Verhandlung begriffen war, bildete die Figur Grete Brauers mindestens zwei Jahre lang einen Fixpunkt in Gerhards Leben.

2. Universität Bern

Nach Ende des Sommersemesters verließ Gerhard Muri und machte sieben Wochen lang Ferien in Adelboden, wo er sich Gedanken über verschiedene Themen, insbesondere Philosophie, Sprachphilosophie, Kabbala, Geschichte und seine judaistische Lektüre machte. Er las eine Zeit lang nur die Bibel und dachte wieder einmal daran, seine Ideen

³¹¹ Tb II, S. 232 (17.6.18).

³¹² Paraphrasen beziehen sich auf Tagebuchheft 15, S. 15 (17.6.18), fortgelassen in: Tb II, S. 232.

³¹³ Tb II, S. 230 (11./12.6.18).

über das Judentum als Bibelkommentar niederzuschreiben.³¹⁴ Hier empfing er auch die Nachricht vom Tod seines Freund Harry Heymann, der am 28. Juli 1918 gefallen war.³¹⁵

Am 4. Oktober, ein paar Wochen bevor das Wintersemester beginnen sollte, kehrt Gerhard nach Bern zurück, wo er nunmehr in der Stadt selbst wohnt. Nach den Monaten in Muri geht er jetzt regelmäßig am Freitagabend in die Synagoge. Mit der orthodoxen, ostgalizischen Familie Waldhorn freundet er sich an, und findet sich bei ihnen zum Sabbatausgang ein, um, wie er später erzählte, den „schöne[n] chassidische[n] Melodien zu hebräischen und aramäischen Hymnen“ wie „Ja Ribbon“ zu lauschen. Mit David Schklar, einem russischen Medizinstudenten, als Lehrer kann er sein Talmudstudium wieder aufnehmen.³¹⁶ Zu Benjamins hat er zwar Kontakt, der durchaus wieder herzlich wird, jedoch beruht die Beziehung, nunmehr auf Takt und einer gewissen Zurückhaltung. Schließlich findet er in seiner Cousine Leonie Ortenstein eine gute Freundin, mit der er viel Zeit zusammen verbringt und die für ihn haushaltet.³¹⁷

Wegen der Grippeepidemie, die im Herbst 1918 in Europa grassierte, wurde der Semesterbeginn in Bern bis zum 19. November aufgeschoben. So konnte Gerhard in aller Ruhe die Nachrichten von der deutschen Revolution aufnehmen. In Berlin waren Betty und Arthur Scholem keineswegs die einzigen neugierigen Bürger, die „noch ein bisschen zur Revolution“ spazieren gingen – und plötzlich dem Kreuzfeuer fliehen mussten.³¹⁸ Die Revolution brachte aber nicht nur gefährliches Spektakel, sondern etwa auch das Wahlrecht für Frauen, und Betty machte sich daran, sich über die Kandidaten gut zu informieren, da sie nicht als „Mitläufer“ wählen wolle. Die Umwälzungen, die Arbeitgebern viele Schwierigkeiten auferlegten, bedeuteten aber auch neue Aufträge für einen Drucker wie Arthur Scholem. So wurde er wenige Tage nach Revolutionsbeginn etwa zum Rektor der Universität Berlin bestellt, um mit ihm die Änderung der Diplomvordrucke zu besprechen.³¹⁹ Auch der gesteigerte Bedarf an Flugblättern und Plakaten kam den Scholems zu Gute, sodass sie trotz der fallenden Mark und steigenden Löhne im Betrieb Gerhards Aufenthalt in der Schweiz weiterhin finanzieren konnten.³²⁰

³¹⁴ G. Scholem an W. Kraft, 26.8.18, in: Kraft, S. 88.

³¹⁵ Tb II, S. 315-92 (1.8.18-1.8.19); zu Heymann: S. 350.

³¹⁶ VBnJ, S. 124-5.

³¹⁷ Vgl. VBnJ, S. 126; B. Scholem an G. Scholem, 26.10.18, und G. Scholem an die Eltern, 2.2.19, in: MuS S. 22 bzw. 37.

³¹⁸ B. Scholem an G. Scholem, 11.11.18, in: MuS, S. 23.

³¹⁹ B. Scholem an G. Scholem, 18.11.18, in: MuS, S. 25.

³²⁰ B. Scholem an G. Scholem, 29.11.18; B. Scholem an G. Scholem, 11.12.18; und B. Scholem an G. Scholem, 13.1.19, in: MuS, S. 26, 28 bzw. 33.

Nach ungefähr acht Monaten Pause vom intensiven Universitätsstudium wandte sich Gerhard im November 1918 wieder dem formellen Lernen zu. Neben Mathematik und Philosophie studierte er bei dem bekannten Alttestamentler Karl Marti zum ersten Mal an einer Universität Hebräisch und Aramäisch, in Kursen über die Bücher Hiob und Jesus Sirach.³²¹ Für die Theologie-Studenten im Hiob-Seminar hatte er nur Spott: Sie „stottern zum Steinerweichen, wenn sie einen hebräischen Satz lesen sollen“.³²² Von Martis Unterricht im Kurs über Jesus Sirach, bei dem Gerhard fast der einzige Hörer war, war er anfangs ebenfalls nicht sehr beeindruckt: „Andeutungen auf irgendwelche geistigen Fragen“ würden bei Marti, der „von allem eine ebenso einfache wie falsche Erklärung zur Hand“ habe, „natürlich in den Abgrund des Gojischen“ fallen. Doch trotzdem entschloss sich Gerhard, „mir all das einmal ruhig an[zuhören]“ und im Sommersemester lernte er bei ihm neben Aramäisch auch Arabisch.³²³

Dass Marti „kein Hehl aus seinen Sympathien für die Juden“ gemacht habe,³²⁴ stimmte wohl, denn tatsächlich konnte ihn Gerhard an einem jüdischen Trauertag bitten, „nachher Aramäisch ausfallen zu lassen“, um in die Synagoge zu gehen.³²⁵ Gerhards Entscheidung, zwei Semester lang bei Marti zu studieren, reflektierte seine allmähliche Hinwendung zur Philologie, die spätestens im Sommer 1918 im Wunsch, Griechisch zu lernen, sowie in einigen Ausführungen im Tagebuch oder in Briefen sichtbar wurde.³²⁶ Gleichzeitig verrät Gerhards anfängliche Kritik an Martis „ungeistigen“, „einfachen“ Erklärungen jüdischer Texte wieder den ethisch-religiösen, bisweilen messianischen Impuls, mit dem Gerhards Zugang zu jüdischen Texten früher verbunden war.

Neben der Universität nahm intensive Arbeit als Übersetzer aus dem Hebräischen immer mehr von Gerhards Zeit in Anspruch. Ende 1918 erschien im Jüdischen Verlag *Moaus Zur. Ein Chanukkabuch*, zu dem Gerhard u.a. das Titelstück „Moaus Zur“ beigesteuert hatte.³²⁷ Für Samuel Aba Horodezky, der ebenfalls in Bern lebte, übersetzte er im Frühjahr und Frühling 1919 mehrere Texte,³²⁸ und im Auftrag Bubers übertrug er

³²¹ VBnJ, S. 123 und Tb II, S. 407-8 (19.11.18).

³²² Tb II, S. 407-8 (19.11.18).

³²³ Tb II, S. 408 (21.11.18); für Aramäisch, vgl. Tb II, S. 456 (18.6.19); für Arabisch, vgl. G. Scholem an W. Kraft, 9.5.19, in: Kraft, S. 111; und „Lebenslauf“, UAM (s.o.).

³²⁴ VBnJ, S. 123.

³²⁵ Tb II, S. 456 (18.6.19).

³²⁶ Vgl. Tb II, S. 271 (22.7.18); und G. Scholem an L. Strauß, 1.8.18, in: Briefe I, S. 170.

³²⁷ Gerhard Scholem, „Moaus Zur...“, in: *Moaus Zur. Ein Chanukkabuch*, Berlin 1918, S. 84-5; abgedruckt in: Tb II, S. 540-41. Vgl. G. Scholem an E. Burchhardt, 23.11.18, in: Briefe I, S. 185.

³²⁸ Vgl. Tb II, S. 436 (24.4.19); und VBnJ, S. 132.

Bialiks Aufsatz „Halacha und Aggada“, der dann in *Der Jude* erschien.³²⁹ Gerhards Übersetzung eines mittelalterlichen Klageliedes nahm Buber ebenfalls 1919 in seine Zeitschrift auf.³³⁰ Im Juni 1919 erhielt er dann eine Aufforderung von dem Dichter Ludwig Strauß, er möge seine Übersetzungen von Klageliedern und anderen Texten dem Welt-Verlag einsenden und außerdem andere Werke für die neue „Jüdische Bücherei“ des Verlags vorschlagen.³³¹ Zwar lehnte der Welt-Verlag die Veröffentlichung seiner Übersetzungen ab. Doch schon die Anfrage bestätigte einen Brief Gerhards vom April 1919, in dem er seinen Eltern seinen Ruf als Übersetzer als Beweis für die potenzielle Rentabilität seiner hebräischen Studien anführte.³³²

3. Neue Gemeinschaft: Escha Burchhardt

Vom 1. Januar bis zum 23. April 1919 unterbrach Gerhard sein Tagebuch. Hinter dieser Pause steckte eine entscheidende Erfahrung, die sein persönliches Leben, den weiteren Verlauf seiner Studien, sowie seine Entscheidung, in München über ein kabbalistisches Thema zu promovieren, prägen sollte, nämlich der zweimonatige Besuch Elsa Burchhardts, seiner späteren ersten Frau, in Bern. Gerhard hatte Elsa, oder Escha, wie sie genannt wurde, bei einem dreiwöchigen Besuch in Heidelberg im Frühjahr 1918 kennen gelernt und seitdem mit ihr Briefe gewechselt.³³³ Escha kam aus einer streng orthodoxen Hamburger Familie und ihr Vater war ein angesehener Arzt.³³⁴ Zwischen ihr und dem Vater herrschte anscheinend Dauerkonflikt. Escha lebte selbst nicht mehr orthodox,³³⁵ was das Verhältnis zum Vater vermutlich belastete, aber auch ihr Wunsch, ihr Studium von Medizin auf Philosophie zu verlegen stieß auf Unverständnis. Aus ihren Briefen an Gerhard nach ihrem Besuch in Bern geht ein Bild eines Grabenkampfes hervor. Sie habe Angst, wenn sie nach Hamburg fährt, nicht wieder fortgelassen zu werden.³³⁶ Um Geld für ihr Studium in München zu bekommen, wendet sie sich an Freunde und Familie, die für sie beim Vater fürsprechen oder ihr direkt helfen.³³⁷ Durch

³²⁹ Vgl. GeF, S. 106; Chaim Nachman Bialik, Halacha und Aggada, Deutsch von Gerhard Scholem, in: *Der Jude* 4 (1919), S. 61-77; abgedruckt in Tb II, S. 559-80.

³³⁰ Gerhard Scholem, „Ein mittelalterliches Klagelied“, in: *Der Jude* 4, (1919-1920), S. 283-6; abgedruckt in Tb II, S. 607-11; vgl. GeF, S. 106.

³³¹ L. Strauß an G. Scholem, 2.6.19, und G. Scholem an L. Strauß, 13.6.19, in: Briefe I, S. 392-3, Anm. 1 (Brief 77) bzw. S. 204.

³³² G. Scholem an die Eltern, 26.4.19, in: MuS, S. 46-7.

³³³ VBnJ, S. 121, 127. Der größtenteils unveröffentlichte Briefwechsel liegt im Scholem-Archiv (GSA) vor.

³³⁴ B. Scholem an G. Scholem, 16.9.1924, in: MuS, S. 111-3.

³³⁵ Zu Escha und der Orthodoxie vgl. VBnJ, S. 121, und S. H. Bergmann an Else Bergmann, 12.7.23, in: S. H. Bergmann, *Tagebücher und Briefe*, Bd. 1, Hg. von Miriam Sambursky. Königstein 1985, S. 181.

³³⁶ E. Burchhardt an G. Scholem, 11.4.19, GSA.

³³⁷ E. Burchhardt an G. Scholem, 26.4.19, GSA.

Ehrlichkeit sei mit ihm nichts zu erreichen, schreibt sie im April 1919 nach Bern über ihre Manöver, Geld für ihr Studium zu bekommen.³³⁸ So konnte Dr. Burchhardt, als Gerhards Eltern dessen neue Schwiegereltern 1924 in Hamburg besuchten, nicht ganz unplausibel behaupten, er hätte jahrelang nicht gewusst, was Escha studierte.³³⁹

Eschas Eltern durften auch nichts darüber erfahren, als sie Anfang Februar 1919 für einen Monat zu Gerhard in die Schweiz fuhr.³⁴⁰ Aus dem geplanten Monat wurden dann zwei und nach Semesterende fuhr das Paar zusammen in die italienische Schweiz. „Liebe Eltern“, schrieb Gerhard im März über seinen Ferienaufenthalt und seine neue Freundin zugleich, „ich bin mit Schluß des Semesters mit einer Bekannten, die ein paar Tage hier war nach Locarno [...] gefahren und freue mich sehr.“³⁴¹ Aber auch vor den Semesterferien widmete Gerhard seinem Besuch wohl mehr Zeit als dem Universitätsstudium: „Die lange Pause der letzten drei Monate, in denen ich im Grunde ausgeruht habe, waren sehr gut“, schrieb er im April 1919 in seinem ersten Tagebucheintrag seit Ende 1918. Escha habe eine positive Änderung in seinem Leben ausgelöst, und vieles, „was vorher herumschwirrte“ habe sich gesetzt.³⁴²

Escha, die zu Hause um Geld für ihr Studium kämpfen musste, erwies sich als geschickte Fürsprecherin in Gerhards finanziellen Angelegenheiten. Dieser legte in der Schweiz so viel von seinen Überweisungen für Bücherkäufe zurück, dass er im Frühjahr 1919, um die Zeit also von Eschas Besuch, mit einer „Avitaminose“ diagnostiziert wurde. Darauf erhöhten die Eltern seinen Unterhalt um 50 Franken pro Monat. Als Escha, nach Verlassen der Schweiz, dann bei einem Besuch bei den Scholems in Berlin über Gerhards Kleidung ausgefragt wurde, nutzte sie die Gelegenheit, um die „schlechtesten Auskünfte“ zu geben. Diese Information rief zwei Reaktionen hervor, die über Arthur Scholem und seine Beziehung zu seinem Jüngsten Aufschluss geben. Zum Einem habe er einer möglichen Schwiegertochter gegenüber mehrfach betont, er sei ein „wohlhabender Mann“, dessen Sohn doch nicht so „abgerissen“ auftreten dürfe.³⁴³ Zum Anderen habe Arthur väterlich erklärt, Gerhard erscheine zwar „großschnauzig“, doch sei er im Grunde

³³⁸ E. Burchhardt an G. Scholem, 13.4.19, GSA.

³³⁹ A. Scholem an G. Scholem, 16.9.24, in: MuS, S. 113.

³⁴⁰ E. Burchhardt an G. Scholem, 25.1.19, GSA.

³⁴¹ G. Scholem an die Eltern, 21.3.19, in: MuS, S. 40.

³⁴² Tb II, S. 435-6 (23.4.19).

³⁴³ Tatsächlich wirkte sich die Vorstellung, Gerhard komme aus einer reichen Familie, günstig aus, als Gerhard etwas später den Burchhardts als „der Mann mit den langen Ohren“ bekannt wurde und Vermutungen über eine künftige Verlobung aufkamen. Vgl. E. Burchhardt an G. Scholem (undatiert, wahrscheinlich April 1920 oder 1921; Brief-Nr. 27), GSA.

bescheiden und man müsse zudem noch bedenken, dass er ein Kind sei.³⁴⁴ Aber Escha ging noch weiter in ihrer Fürsorge: Sie schickte Gerhard selbst Geld und ließ ihn natürlich nicht ohne Absicht wissen, dass sie dafür ihre Kette nicht eingelöst habe, könne sie doch keinen Schmuck tragen, während er hungert.³⁴⁵

4. Die Entscheidung für München und die Kabbala

Arthur und Betty Scholem standen Gerhards – bei der Devaluation der Mark nicht gerade günstigem – Aufenthalt in der Schweiz, nicht zuletzt wegen der besseren Lebensbedingungen und der politischen Ruhe dort, positiv gegenüber. So konnte er auch im Sommersemester 1919 in Bern bleiben. Die fortschreitende Inflation in Deutschland bedeutete jedoch, dass er nach dem Sommer die Schweiz verlassen musste³⁴⁶ und während der ersten Wochen und Monate des Sommersemesters überdachte Gerhard seine Pläne für seine Rückkehr nach Deutschland.

Über Scholems Entscheidung, in München über ein kabbalistisches Thema zu promovieren, ist bislang wenig bekannt gewesen.³⁴⁷ Er selbst kommt am 15. Mai 1919 zu der Einsicht, die er in seiner „Geschichte einer Freundschaft“ mit einem Zitat aus seinem Tagebuch belegt,³⁴⁸ dass seine bis dahin privaten Studien auf jüdischem 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.³⁴⁹ 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.“³⁵⁰ Diese Darstellung wirkt durchaus plausibel für den zukünftigen Kabbala-Experten. Nur Scholems zusätzliche Bemerkung in beiden autobiographischen Büchern, dass Escha zu dem Zeitpunkt

³⁴⁴ E. Burchhardt an G. Scholem, 13.4.19, GSA.

³⁴⁵ E. Burchhardt an G. Scholem, 11.4.19, GSA.

³⁴⁶ Vgl. dazu etwa B. Scholem an G. Scholem, 29.4.19, in: MuS, S. 48.

³⁴⁷ Vgl. Rees, „Ein Dichter, ein Mädchen und die jüdischen Speisegesetze“, S. 19-29; folgende Ausführungen schöpfen z.T. aus diesem Artikel.

³⁴⁸ GeF, S. 106; Tb II, S. 444.

³⁴⁹ Vgl. Scholem: VBnJ, S. 132-3; GeF, S. 106-7.

³⁵⁰ VBnJ, S. 133.

ebenfalls in München war, deutet auf andere mögliche Motive für die Wahl Münchens hin.³⁵¹

Scholems gedruckte Tagebücher und Briefe zeigen jedoch, dass diese Selbstdarstellung 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“.³⁵² In einem Brief an Werner Kraft von Anfang Juli schreibt er dann, dass sich nun die Notwendigkeit 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.³⁵³

Ein Blick in das 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 von dem Wunsch bestimmt wird, das nächste Semester mit zwei Personen zu verbringen, mit Escha und Agnon. Auf der anderen Seite steht Scholems allmähliche Entscheidung, sein Studium von der Mathematik auf judaistische Themen und schließlich auf die Kabbala zu lenken.

Wie bei der Wahl der Studienorte Jena und Bern spielten auch bei seiner Rückkehr nach Deutschland 1919 persönliche Überlegungen eine wichtige Rolle. Diesmal gab es jedoch zwei wichtige Faktoren, die in unterschiedliche Richtungen führten. Mit Escha, die im Mai 1918 nach München ging, wollte er zusammen sein – aber nach Möglichkeit anscheinend *nicht* in München; gleichzeitig wollte er unbedingt mit Agnon zusammenarbeiten – auch wenn das München bedeuten würde.

Es fällt auf, dass Agnon, zu dem Scholem seit ihrem ersten Treffen bei Max Strauß 1917 in Berlin immer wieder Kontakt hatte,³⁵⁴ 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

³⁵¹ VBnJ, S. 133; GeF, S. 107.

³⁵² Vgl. Tb I, S. 439–448, Zitat: 444.

³⁵³ G. Scholem an W. Kraft, 6.7.19, in: Briefe I, S. 207.

³⁵⁴ Vgl. etwa VBnJ, S. 105–107.

wollte. Agnon, der sich in München in seine künftige Frau, Esther Marx, verliebte, hatte um 1918/19 nämlich ein enges Verhältnis zu Valeria Grünwald; eine Zeit lang dachte Gerhard, Valeria und Agnon könnten vielleicht heiraten.³⁵⁵ Vor allem 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.³⁵⁶

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.³⁵⁷ Er blieb dort bis Februar 1920.³⁵⁸ Als Escha Ende Mai nach München zurück kam, konnte Scholem 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 suchen im Winter oder Herbst mit mir zusammen zu sein.“³⁵⁹ Indessen hatte Scholem in Valeria bereits eine tüchtige Vermittlerin zwischen ihm und Agnon gefunden. 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 würde schon angegriffen von den Nationalisten, die behaupten, ich predige das, was sie ‚überwunden‘ haben – würde Scholem ein Wort für mich erheben?‘ Und ein ander Mal: er würde gern mit Ihnen zusammen sein, aber er habe Furcht. Er sähe in Ihnen ‚den jüngeren verlorenen Sohn‘ und alles, was in ihm schon zur Ruhe gekommen wäre, sähe er in Ihnen noch lebendig. (Den Ausspruch vom ‚jüngeren verlorenen Sohn‘ *soll* ich berichten.)³⁶⁰

In demselben Brief berichtet Valeria, Agnon habe ihr aus „herrlichen“ Schriften vorgelesen, etwa „aus einer Autobiographie, aus einem Jugendroman, den er zerrissen hat (der Held heißt übrigens Gerschom) u. eine Messiaslegende“, Schriften, die er nicht

³⁵⁵ Vgl. dazu Dan Laor, Chaje Agnon (hebr.), Tel Aviv 1998, S. 127-8.

³⁵⁶ Friedrich Niewöhners 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, zumal Scholem kein Hehl aus seiner Freundschaft mit Agnon in München und danach macht. Vgl. Friedrich Niewöhner, „Ich habe keinen Garten und habe kein Haus“. Ein unbekanntes Gedicht Schmuels Josef Agnons in der Übersetzung von Gerhard Scholem. Auch Anmerkungen zur Geschichte einer zerbrochenen Freundschaft“, in: Odo Marquard u. a.: *Disiecta Membra. Studien Karlfriedr Gründers zum 60. Geburtstag*, Basel 1989, S. 82–92.

³⁵⁷ Vgl. S. J. Agnon an S. Schocken, 4.4.19, in: S. J. Agnon/S. S. Schocken, *Chilufe Igrot* (hebr.), Tel Aviv 1991, S. 93–95; Laor, Chaje Agnon, S. 124-5.; Scholem: *VBnJ*, S. 150.

³⁵⁸ Vgl. Laor: Chaje Agnon, S. 128.

³⁵⁹ G. Scholem an E. Burchhardt, 2.5.19, GSA; Zitate aus unveröffentlichten Briefen hier und im Folgenden sind in Rees, „Ein Dichter, ein Mädchen und die jüdischen Speisegesetze“, abgedruckt.

³⁶⁰ V. Grünwald an G. Scholem, 7.5.19, GSA.

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 Schriften „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 schließe 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 veröffentlichen. Sie ist heute nur für Jechide Segula [einzelne Auserwählte].“³⁶¹

Es ist vielleicht nicht irrelevant, dass die beiden Briefe Valerias vom 7. und 10. Mai 1919 Scholems im Tagebuch notierter Einsicht vom 15. Mai, dass er in Wahrheit „jüdischer Gelehrter“ werden will, unmittelbar vorausgehen.³⁶²

Auf jeden Fall können wir sicher sein, dass diese vertraulichen, für den um 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.³⁶³

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 genüge für mich schon zu einer baldigen Entscheidung.“³⁶⁴ 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.

³⁶¹ V. Grünwald an G. Scholem, 10.5.19, GSA.

³⁶² Tb II, S. 444.

³⁶³ G. Scholem an E. Burchhardt, 16.5.19, GSA.

³⁶⁴ G. Scholem an E. Burchhardt, 24.6.19, GSA.

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.³⁶⁵ Er wisse aber doch, wirft sie ihm in ihrer Antwort vor, dass sie nicht dorthin gehen könne.³⁶⁶ Doch will er „nicht so sang und klanglos auf diesen Ort resignieren“,³⁶⁷ mit dem Resultat, dass er Anfang Juni brieflich über die Verhältnisse in ihrem streng orthodoxen Hamburger Elternhaus, 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 erkläre, ich äße kein Fleisch oder einen Juden auftriebe, der mir zu essen gäbe. An einem Ort, wo keine koschere Schechita [Schächten] ist!“³⁶⁸

Scholems Wunsch, im Wintersemester 1919/20 mit seiner Freundin in einer anderen Stadt als München zu studieren, bestimmte anscheinend noch wochenlang seine Pläne. Dabei ist seine immer wieder ausgedrückte Hoffnung, nicht nach München zu kommen, während Agnon und Escha beide dort waren, nicht ganz ohne weiteres zu verstehen. Die Tatsache ist, dass während Escha zwar „ihres richtigen Anspruchs“ auf Gerhard vielleicht „gewiß“ war, Gerhard sich noch keiner solchen Sicherheit erfreute. „Nun will sie alles, was sie nur haben kann“, überlegte er Ende Juni 1919 noch während der Verhandlungen um einen Studienort, „sie will meine Geliebte sein, meine Frau, und in Wirklichkeit will sie allein Kinder haben. Escha ist die Mutter, wie sie von Gott gedacht ist. Und müssen grade diese ewigen Musterbilder wirklich ohne Kinder verschmachten?“³⁶⁹ Zu seiner Unsicherheit trug aber auch die Tatsache dabei, dass seine Gefühle für Grete Brauer nicht verschwunden waren. Noch im Sommer 1919 denkt er Tag für Tag über die ihm bevorstehende innerliche Entscheidung nach und schwankt hin und her zwischen den beiden Frauen.³⁷⁰ Doch letztlich leistete Gerhard keinen ernsthaften Widerstand. Am 24. Juni berichtet er Escha, dass seine 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

³⁶⁵ G. Scholem an E. Burchhardt, 16.5.19, GSA.

³⁶⁶ E. Burchhardt an G. Scholem, 24.5.19, GSA.

³⁶⁷ G. Scholem an E. Burchhardt, 29.5.19, GSA.

³⁶⁸ E. Burchhardt an G. Scholem, 5.6.19, GSA.

³⁶⁹ Tb II, S. 459 (21.6.19). Scholem blieb kinderlos.

³⁷⁰ Tagebuchheft 21, S. 27 (21.7.19).

Freiburg.³⁷¹ Als Escha wiederum verneint, schreibt Scholem am 31. Juni mit einem Seufzer: „so wird wohl nicht viel zu machen sein“,³⁷² womit seine Entscheidung für München de facto feststeht.

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. Wie wir gesehen haben, hatte Gerhard von Anfang an zwei parallele Studiengänge verfolgt: einen „äußeren“ der Mathematik und Philosophie und einen intensiven „inneren“, abseits der Universität, auf jüdischem Gebiet. 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, in seiner publizistischen Arbeit hingegen sah er 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.³⁷³

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 Promotion selbst. Die praktische Einsicht, zu der er hier gelangte, war vielmehr, dass er

³⁷¹ G. Scholem an E. Burchhardt, 24.6.19, GSA.

³⁷² G. Scholem an E. Burchhardt, 31.6.19 [sic!], GSA.

³⁷³ Tb II, S. 444.

„Philologie“, quasi als Hilfswissenschaft für seine jüdischen Interessen, systematisch studieren wollte.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Gerhards Studien in Arabisch, Aramäisch und Hebräisch in Bern bei Karl Marti, trotz seiner anfänglichen Kritik an Marti, seine Hinwendung zur Philologie bestärkt 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 nicht zuletzt auf Martis Einfluss zurückzuführen.³⁷⁴ So 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 schon am 22. Mai 1919 nach München an Escha. „Meine Eltern“, fuhr er fort,

haben gegen einen ausführlichen Brief,³⁷⁵ der mein Beharren beim Gelehrtenstand auseinandersetzt und Orientalia ins offizielle Studium aufnahm, nichts eingewandt, sondern zugestimmt. *Du hast den Auftrag*, dich 1) alsbald nach den Münchener Verhältnissen 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.³⁷⁶

Wie in dem „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?“³⁷⁷ 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.

VI. Ende des Studiums: München (1919-1922)

Schon in den ersten Tagen nachdem er den Studienort für das nächste Semester aus persönlichen Gründen bestimmt hatte, begann Gerhard seine Promotionsgedanken mit

³⁷⁴ G. Scholem an die Eltern, 26.4.19, in: MuS, S. 45.

³⁷⁵ G. Scholem an die Eltern, 26.4.19, in: MuS, S. 44–47.

³⁷⁶ G. Scholem an E. Burchhardt, 22.5.19, GSA.

³⁷⁷ G. Scholem an E. Burchhardt, 31.6.19 [sic!], GSA

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.³⁷⁸

Vorerst sollte er sich für die Sprachphilosophie der Kabbala entscheiden, ein breites Thema, das er nach eigener Angabe erst 1920 zu Gunsten einer Übersetzung und Kommentierung des ältesten erhaltenen kabbalistischen Werks, des „Buchs Bahir“, aufgab.³⁷⁹

1. Gerhards München

Ab Mitte August 1919 bricht das überlieferte Tagebuch ab, dem er während der vorausgegangenen sechs Jahre so viele seiner Gedanken, Hoffnungen und Zweifel anvertraut hatte, und bleibt bis Ende 1922 stumm. Diese Tatsache, zusammen mit seinem Nichtschreiben an viele Freunde und Scholems späterer Aussage, er habe die meiste Zeit in München „in der Handschriftenabteilung der Bayrischen Staatsbibliothek“ zwischen alten hebräischen Büchern gesessen, könnten ein Bild von einem jungen Mann vermitteln, der mit der neuen Sicherheit eines festen Ziels seine ganze Energie der Beendigung seines Studiums widmet.³⁸⁰ Doch neben dem Abschluss seines Studiums bewegte sich sein Leben weiterhin in den alten Bahnen von Talmud- und Hebräischlernen, zionistischen Kontakten, Umgang mit Freunden und Pflege seiner öffentlichen, publizistischen Gestalt. Auch sein Traum eines radikal kommunistischen „Bund der Eiferer“ lebt weiter; im Juni 1919 plant er noch „eine lange Reihe großer Kampfgespräche“ bei seiner Rückkehr nach Deutschland, um „Vorarbeit“ für sein Entstehen zu leisten.³⁸¹

Als Gerhard am Donnerstag den 9. Oktober ein Zimmer in der Schellingstraße 23 in nächster Nähe zur Universität bezog,³⁸² zählte München zwischen 600.000 und 680.000

³⁷⁸ G. Scholem an E. Burchhardt, 5.7.19, GSA. 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“; Tb II, S. 500.

³⁷⁹ VBnJ, S. 134.

³⁸⁰ Vgl. G. Scholem an W. Kraft, 16.6.20, in: Kraft, S. 122-4; Zitat: VBnJ, S. 146.

³⁸¹ Tb II, S. 452 (14.6.19).

³⁸² Vgl. Polizeimeldebogen: „Gerhard Scholem“, Stadtarchiv München (StadtA Mü), PMB S220.

Einwohner, wovon zwischen 10.000 und 11.000 jüdisch waren.³⁸³ München war traditionell antizionistisch; der Vorstand der Münchner Gemeinde hatte schon 1897 die ersten Schüsse im Kampf gegen den Zionismus in Deutschland abgefeuert, indem er durch seinen Widerstand die Verlegung des ersten Zionistenkongresses von München nach Basel bewirkte. Inzwischen waren Ortsgruppen der großen zionistischen Verbände etabliert, die Gerhard schon aus Berlin kannte, wie von der „Zionistischen Vereinigung für Deutschland“, dem religiös-zionistischen „Misrachi“, dem Sportverein „Bar Kochba“, und dem Studentenbund „Jordania“.³⁸⁴ Ab 1914 erschien die zionistische Zeitung „Das jüdische Echo“.

Am 21. Februar 1919, also während Eschas Besuch bei Gerhard in Bern, wurde Kurt Eisner ermordet, wenige Minuten bevor er sein Amt als Ministerpräsident der revolutionären Regierung niederlegen konnte. Es folgte eine Räterepublik nach bolschewistischem Muster, die durch den „weißen Terror“ beendet wurde.³⁸⁵ Ebenfalls während Eschas Besuch in Bern kam Adolf Hitler Ende Februar 1919 aus dem Feld nach München zurück, wo er auf fruchtbaren Boden in der Reaktion gegen Kommunisten, Sozialisten und Juden nach der Revolution stieß. Dass Juden wie Kurt Eisner, Gustav Landauer, Eugen Leviné, Ernst Toller oder Erich Mühsam daran so sichtbar beteiligt gewesen waren, schürte den ohnehin schon vorhandenen Antisemitismus.³⁸⁶ In fast genau demselben Zeitraum, in dem Scholem sein Studium in München abschloss, trat Hitler in die Deutsche Arbeiter-Partei ein, ließ sie in die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter-Partei umbenennen, kaufte den „Völkischen Beobachter“ als Parteiorgan und baute sich eine „Sturmabteilung“ auf, die seinem Programm eine spürbare Präsenz auf den Straßen verleihen sollte. Schließlich führte Hitlers erster Ansatz zur Machtergreifung am 9. November 1923 zum „Hitlerputsch“, ungefähr anderthalb Jahre nachdem Gerhard seine Promotion in derselben Stadt abgeschlossen hatte und gut einen Monat nach seiner Ankunft in Jerusalem.³⁸⁷ Mindestens einmal während seines Studiums in München musste sich Gerhard gegen Antisemitismus physisch wehren. „Wie habt Ihr die letzte Woche überstanden?“ schrieb er nach dem Kapp-Putsch in Berlin im März 1920 an seine

³⁸³ Baruch Z. Ophir und Falk Wiesemann, Die jüdischen Gemeinden in Bayern 1918-1945. Geschichte und Zerstörung, München 1979, S. 33.

³⁸⁴ Ophir und Wiesemann, Die jüdischen Gemeinden in Bayern, S. 41.

³⁸⁵ David Clay Large, Hitlers München. Aufstieg und Fall der Hauptstadt der Bewegung, München 1998, S. 118-56.

³⁸⁶ Baruch und Wiesemann, Die jüdischen Gemeinden in Bayern, S. 33-4.

³⁸⁷ Large, Hitlers München, S. 159-249; VBnJ, S. 204.

Eltern. „Hier war es ziemlich aufgeregt. Ich hatte mit einem Antisemiten auf der Straße eine Schlägerei, hier war auch große Pogromhetze“.³⁸⁸

Die erste unmittelbare Auswirkung der bayrischen Umwälzungen war für Gerhard die Zuzugssperre, die in Folge der Gegenrevolution über die Stadt München verhängt wurde und über den Sommer und Herbst hinaus wirksam blieb.³⁸⁹ Zwar konnte man in der Praxis ohne weiteres nach München reisen, aber ohne Aufenthaltserlaubnis erhielt man keine Nahrungsmittelmarken und hatte kein sicheres Recht auf Wohnung. Erst im November, nachdem Gerhard schon an der Universität studierte, konnte er mit Hilfe eines Arztes und eines Anwaltes als „schwer Kriegsbeschädigter“, der nicht im Stande sei, die Stadt zu verlassen, eine Aufenthaltsbewilligung für die nächsten Monate bekommen.³⁹⁰

Bald nach seiner Ankunft im Oktober zog er in ein Zimmer in der Türkenstraße 98 gegenüber der Kunstakademie um. Ab Frühling 1920 bewohnte auch Escha ein Zimmer dort, bis die beiden im Oktober 1921 in die Gabelsbergerstraße 51 in die Wohnung von Emil Forrer, einem befreundeten Schweizer Orientalisten, zogen.³⁹¹ Gerhards Bestellungen an die Mutter aus seinen ersten Wochen in München zeichnen ein Bild von seiner Einrichtung in der Türkenstraße nach: Aus Berlin lässt er sich Geld für die Universität (sein erstes Semester kostete 175 Mark, mehr als das Zweifache von seinem Semester in Jena zwei Jahre zuvor) sowie Wäsche, Stiefel, einen Anzug und Visitenkarten schicken. Für den Teil seiner Bibliothek, den er von Berlin nach München schicken ließ, bestellt er außerdem ein Regal und 600 Kartothekkarten mit passendem Kasten.³⁹² Eine Tante übernahm die Kosten eines Zimmermädchens (50 Mark pro Monat) und Mutter und Sohn tauschten sich über den Preis von Butter aus. Er solle doch welche mit der Post nach Berlin schicken, schreibt Betty, als sich herausstellt, dass sie dort zweimal so teuer ist wie auf dem Schwarzmarkt in München.³⁹³ Mit der Unterstützung seiner Eltern, die durch die Erträge der Druckerei solvent bleiben konnten, erging es Gerhard weitaus besser, als vielen seiner Mitstudenten am Anfang der Weimarer Republik. Aber in mancher Hinsicht machte er hier, wie schon in Jena, die „Not der geistigen Arbeiter“ mit, so etwa mit der Heizung: Da man überall zu verschiedenen

³⁸⁸ G. Scholem an die Eltern, 19.3.20, in: MuS, S. 68.

³⁸⁹ Vgl. VBnJ, S. 140.

³⁹⁰ G. Scholem an B. Scholem, 23.11.19, in: MuS, S. 56.

³⁹¹ Vgl. Polizeimeldebogen: „Gerhard Scholem“, StadtA Mü, PMB S220; und VBnJ, S. 168-9.

³⁹² Briefe von G. Scholem an B. Scholem, 20.10.-23.11.19, in: MuS, S. 52-7.

³⁹³ G. Scholem an die Eltern, 6.12.19, und B. Scholem an G. Scholem, 16.12.19, in: MuS, S. 60 bzw. 61.

Zeiten heizte, zog er manchmal mit seinen Freunden von Zimmer zu Zimmer, je nach dem, bei wem es gerade warm war.³⁹⁴

2. Agnon in München

Wie Scholem erzählt, kam Agnon oft zu Gerhard in die Türkenstraße, nicht zuletzt weil Tom Freud, mit der Agnon an dem hebräischen Kinderbuch arbeitete, in derselben Wohnung lebte.³⁹⁵ Doch war die Beziehung zwischen den beiden Männern in dieser Zeit viel intimer, als Scholems Memoiren vermitteln. Während Gerhards Aufenthalt in Bern wollte Agnon ihm nicht schreiben, da er fürchtete, die Zensur würde hebräische Briefe nicht über die Grenze lassen, und sich im Ausdruck durch das Deutsche gehemmt fühlte.³⁹⁶ Trotzdem umfasste diese Zeit dank Valeria Grünwald, wie oben schon erwähnt wurde, eine bedeutende Annäherung zwischen ihnen. Bei seiner Freundschaft mit Valeria, die er vermutlich durch Gerhard 1917/18 in Jena oder Leipzig kennen lernte, war Agnon von Anfang an Gerhards Einfluss auf sie als Hebräischlehrer und zionistisches Vorbild klar gewesen. Er erkannte ihn, Gerhard, durch seine Schülerin, schrieb er im Januar 1919 auf einem kleinen Zettel, der wohl einen von Valerias Briefen in die Schweiz begleitete.³⁹⁷ Aber auch für Valeria waren die beiden Männer eng verbunden. Aus Eschas Briefen aus München nach Bern geht hervor, dass sie beide gleichzeitig geliebt und als einzig mögliche Ehemänner angesehen habe.³⁹⁸

Bei dem Dreieck Valeria-Gerhard-Agnon, das sich in Gerhards Abwesenheit abzeichnete, handelte es sich um mehr als eine Liebesgeschichte. Von den ungefähr 600.000 Juden in Deutschland damals waren weniger als 20.000 aktive Zionisten, wovon zwischen 1920 und 1932 wiederum nur etwa 3000 tatsächlich nach Palästina auswanderten.³⁹⁹ Von diesen Zahlen ausgehend kann man schätzen, dass die Anzahl der „radikalen“, zur Auswanderung entschlossenen Zionisten im Studentenalter um 1919 nicht über einige Hundert hinausging.⁴⁰⁰ Innerhalb dieser sehr kleinen Gruppe umgab

³⁹⁴ Zum „geistigen Arbeiter“, vgl. Georg Schreiber, Die Not der deutschen Wissenschaft und der geistigen Arbeiter. Geschehnisse und Gedanken zur Kulturpolitik des Deutschen Reiches, Leipzig 1923, besonders S. 50-54 („Der Werkstudent“); und Fenja Britt Mens, Zur „Not der geistigen Arbeiter“: Die soziale und wirtschaftliche Lage von Studierenden in der Weimarer Republik am Beispiel Hamburgs, Köln 2001, besonders S. 93-117 („Die finanzielle Situation der Studierenden“); zur Heizung, vgl. G. Scholem an W. Kraft, 13.12.19, in Kraft, S. 120.

³⁹⁵ VBnJ, S. 150.

³⁹⁶ S. J. Agnon an G. Scholem, 7.8.19, GSA.

³⁹⁷ S. J. Agnon an G. Scholem, 7.1.19, GSA.

³⁹⁸ E. Burchhardt an G. Scholem, 23.7.19, GSA.

³⁹⁹ Vgl. Michael Brenner, Geschichte des Zionismus, München 2002, S. 95.

⁴⁰⁰ Vgl. VBnJ, S. 186-7.

Gerhard spätestens seit dem Sommer 1916, als er bei seinem Aufenthalt in Heidelberg seinen Wirkungskreis über Berlin hinaus ausdehnte, der Glanz einer berühmten Persönlichkeit. Die „Scholemisten“, die sich seinem Ideal des Hebräischlernens und der Auswanderung statt „Gegenwartsarbeit“ in Deutschland anschlossen, stellten auf eine Weise ein Groupie-Phänomen dar. Agnon umgab ein ähnlicher Glanz, den Gerhard selbst unter seinen Bekannten aktiv förderte. So reflektierte Valerias Verwirrung den beiden genial wirkenden Männern gegenüber nicht zuletzt ihre Austauschbarkeit als berühmte Personen. Dieser Effekt beschränkte sich nicht auf Valeria, die München noch vor Gerhards Ankunft verließ. Auch Valerias jüngere Schwester Anne, die ebenfalls in München wohnte, habe gemeint, entweder Agnon oder Gerhard heiraten zu müssen, berichtete Escha nach Bern. Doch in diesem Fall, fand Escha, war das allein auf den Glanz der berühmten Männer zurückzuführen, der Annes „Ehrgeiz und Eitelkeit“ ansprach.⁴⁰¹

Als Escha im Mai 1919 nach München zurückkehrt, kommt auch sie in engen Kontakt mit Agnon. Im Juni und Juli diktiert er ihr zwei deutsche Briefe an Gerhard und Anfang August ringt er sich zu einer selbstständigen Postkarte auf Deutsch und Hebräisch durch. Aus diesen und Eschas Briefen wird deutlich, wie sehr er sich auf Gerhards Kommen freut und wie viel er sich davon für seine Arbeit verspricht. Escha erzählt er von seiner Angst, nicht verstanden zu werden. Er spiele mit dem Gedanken, Kommentare zu seiner eigenen Dichtung zu schreiben. Doch fände er es am Besten, wenn Gerhard die Kommentare verfasse.⁴⁰² Außerdem solle Gerhard sein Werk übersetzen, damit er das deutschsprachige Publikum erreiche.⁴⁰³

Aus Eschas und Valerias Briefen an Gerhard geht eine weitere Ähnlichkeit zwischen Agnon und Gerhard außer ihrem Ruhm hervor. Damals lebte Agnon nicht streng nach der Halacha, dem religiösen Gesetz, und Gerhard sollte es nie tun. Doch im Gegensatz zur modernen Kultur der Weimarer Republik und der Haltung vieler modernen Zionisten, betrachteten die beiden unverheirateten Männer ihr sexuelles Verlangen misstrauisch und dachten durchaus in religiösen Kategorien von Reinheit und Sünde.⁴⁰⁴ Aber Unterschiede

⁴⁰¹ E. Burchhardt an G. Scholem, Juli 1919 (Brief-Nr. 63), GSA.

⁴⁰² E. Burchhardt an G. Scholem, 30.7.19, GSA.

⁴⁰³ S. J. Agnon an G. Scholem, 26.6.19, GSA; vgl. auch Laor, Chaje Agnon, S. 126. Laors Behauptung, dass Agnon seine Beziehung zu Gerhard in Folge einer unerwarteten Begegnung mit Escha in München wieder aufgenommen habe, berücksichtigt nicht den fortgesetzten Kontakt über Valeria.

⁴⁰⁴ Vgl. etwa V. Grünwald an G. Scholem, 23.10.18, GSA; E. Burchhardt an G. Scholem, 21.6.19, GSA; E. Burchhardt an G. Scholem, 17.7.19, GSA; E. Burchhardt an G. Scholem, 28.12.19, GSA; vgl. auch G. Scholem an A. Heller, 17.7.17, in: Briefe I, S. 80; und Aschheim, „The Metaphysical Psychologist“, S. 916.

zwischen ihnen sind ebenso deutlich, so etwa Agnons Hilflosigkeit der Bewunderung des zionistischen Establishments gegenüber, gegen das Scholem so gern polemisierte. In Gesprächen mit Escha beschwerte sich Agnon über seinen öffentlichen Ruhm, so z.B. über einen Artikel in der zionistischen Zeitung *Das jüdische Echo*, in dem der Autor sich „glücklich schätzt“, dass Agnon innerhalb von Münchens Mauern wohne; doch schien er, wie ihm Escha gesagt habe, nach außen hin eben jene öffentliche Wirkung zu suchen.⁴⁰⁵ Ein anderes Problem für ihn seien die vielen Einladungen von den Münchener Zionisten gewesen, und Agnon habe Eschas Rat darüber gesucht, wie er sich in solchen sozialen Situationen verhalten solle.⁴⁰⁶

Aus solchen Episoden geht natürlich nicht nur das Bild eines etwas provinziellen, unerfahrenen 30-Jährigen aus einem kleinen galizischen Ort hervor, sondern wohl auch das eines Künstlers, der seinem wachsenden Ruhm ambivalent gegenüber steht und über ein vielleicht nicht geringes Maß an Eitelkeit verfügt. Jedenfalls bewundert er Gerhard gerade für dessen schonungslose polemische Schärfe dem Establishment gegenüber. Wenn er wie Scholem wäre, habe er Escha gesagt, so würde er sich auf einen Monat diktatorische Kontrolle über *Das jüdische Echo* geben lassen, um eine zionistische Zensur, sogar über die Annoncen, in seinem und Gerhards Sinne zu verhängen.⁴⁰⁷ Da er aber Respekt vor Gerhard habe und ihn ernst nehme, fürchtet er, ihn durch seine Offenheit im persönlichen Umgang abzustößen. Es werde schwer mit Scholem sein, habe er Escha gesagt, denn er sei nicht höflich, wenn er jemand ernst nehme.⁴⁰⁸ So beauftragt er sie, Gerhard auf seine „wahre“ Persönlichkeit vorzubereiten.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ E. Burchhardt an G. Scholem, 12./13.8.19, GSA.

⁴⁰⁶ E. Burchhardt an G. Scholem, 18./19.8.19, GSA.

⁴⁰⁷ E. Burchhardt an G. Scholem, 12./13.8.19, GSA.

⁴⁰⁸ E. Burchhardt an G. Scholem, 18./19.8.19, GSA.

⁴⁰⁹ E. Burchhardt an G. Scholem, 17.7.19, GSA.

3. „Türkenstraßen-Zionismus“

Über den tatsächlichen Umgang zwischen Agnon und Gerhard in München wissen wir nur, was er in seinen Memoiren festhält, nämlich, dass sie sich in der Türkenstraße trafen und außerdem hebräischsprachige Spaziergänge im Englischen Garten unternommen haben.⁴¹⁰ Darüber hinaus übersetzte er aus Manuskripten, Agnons Wunsch entsprechend, einige von dessen Geschichten, die dann 1920 und 1924 in *Der Jude* erschienen.⁴¹¹ Des Weiteren las er Max Strauß' neue Übersetzung von Agnons „Ha-Nidach“ Korrektur.⁴¹² Zu einem Agnon-Kommentar kam es damals nicht, wohl aber in seinem großen Aufsatz von 1967 „S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker?“⁴¹³

Neben seiner Übersetzungsarbeit an Agnons Geschichten, lernte Gerhard während seiner Studien in München viermal in der Woche Talmud bei dem Rabbiner des orthodoxen Synagogenvereins Ohel Ja'akow, Heinrich Chanoch Ehrentreu.⁴¹⁴ Mit Leo Wislicki, einem gesetzestreuen Medizinstudenten und ebenfalls Schüler Ehrentreus, und seiner Freundin Escha las er Maimonides' *Führer der Verwirrten* und er fand Zeit, um Freunden vier Stunden wöchentlich Hebräischunterricht zu erteilen.⁴¹⁵ In München konnte er aber auch aus erster Hand beobachten, wie seine Ideologie des Hebräischlernens als Weg zum Zionismus auf die „nächste Generation“ übertragen wurde. So unterrichtete z.B. Escha Valerias Schwester Anne. Inzwischen war Gerhards Ideal des Hebräischlernens unter deutschen Zionisten sprichwörtlich geworden. Als eine von Gerhards Bekannten einem ihr unbekanntem Mann begegnete, schöpfte dieser bald Verdacht, sie könnte eine „Scholemistin“ sein: „Sie sind alle Scholem“, habe der Mann ausgerufen, „keine Zionisten sondern Hebraisten!“⁴¹⁶

Unter den Münchener Zionisten pflegte Gerhard zu einigen der prominentesten Kontakt, wie August Scheler, dem Vorsitzenden der Ortsgruppe der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, und Eli Straus, der damals auch Vizepräsident der vorwiegend nichtzionistischen jüdischen Gemeinde Münchens war. In seinen Memoiren vermittelt Scholem den Eindruck, dass sich Straus für ihn interessierte, weil er seine

⁴¹⁰ VBnJ, S. 150-52.

⁴¹¹ S. J. Agnon, „Die Geschichte von Rabbi Gadiel dem Kinde“, in: *Der Jude* 5, S. 363-9; ders., „Aufstieg und Abstieg“, in: *Der Jude* 8, S. 38-57; ders., „Zwei Erzählungen“ (1. „Die Geschichte von Asriel Mosche, dem Bücherwart“; 2. „Die große Synagoge“), in: *Der Jude* 8, S. 231-8.

⁴¹² G. Scholem an E. Brauer, 14.12.20, in: Briefe I, S. 213.

⁴¹³ Gershom Scholem, „S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker“, in: ders., *Judaica* 2, Frankfurt am Main 1970, S. 87-121.

⁴¹⁴ Vgl. VBnJ, S. 144; G. Scholem an Meta Jahr, 1.7.20, und G. Scholem an E. Brauer, 14.12.20, in: Briefe I, S. 209-10 bzw. 212-3.

⁴¹⁵ G. Scholem an W. Kraft, 18.12.20, in: Kraft, S. 128.

⁴¹⁶ E. Burchhardt an G. Scholem, 13.9.19, GSA.

Artikel und Übersetzungen gelesen hatte.⁴¹⁷ Doch hatte Straus zweifellos schon im Vorfeld auch von Valeria Grünwald, die seine Kusine war und eine Zeit lang bei ihm wohnte, von Gerhard gehört.⁴¹⁸ Gerhard wurde in den Strausschen Freundeskreis aufgenommen, der sich in einem Haus am Starnberger See traf. Dort lernte Gerhard etwa den zionistischen Schriftsteller Arnold Zweig kennen, dessen „überhebliches und geckenhaftes Benehmen“ ihm jedoch „völlig zuwider“ war, sodass er schon nach ihrem ersten Gespräch 1921 „jeden persönlichen Kontakt mit ihm nach Möglichkeit vermied“.⁴¹⁹

Neben diesen Kontakten zu angesehenen Münchener Zionisten, pflegte Gerhard seine eigene „Ortsgruppe“, die sich vor allem am Freitagabend in seinem Zimmer in der Türkenstraße traf. Dazu gehörten neben Freunden aus Jena, wie Toni Halle, auch Gerhards zionistischer Vetter Heinz Plaum, Tom Freud und Escha Burchhardt, die alle irgendwann seine Zimmernachbarn in der Wohnung waren. Andere Studenten aus München und anderen Orten in Bayern kamen hinzu, sodass ein richtiger, „etwa zehnköpfiger Kreis“ entstand.⁴²⁰ Aus Berlin ließ sich Gerhard unter Versprechen „sorglicher Pflege“ sogar die „Barchesdecke“ der Scholem-Familie – ein besticktes Tuch, mit dem man die Sabbatbrote zudeckt – schicken⁴²¹ und Besucher in München wie Werner Kraft oder Walter Benjamin wurden angehalten, nicht am Freitag anzureisen – oder doch wenigsten früh genug, um noch Sabbatbrote besorgen zu können.⁴²² Da die Vermieterin und „Wirtin“ „halbtaub“ war, erregte der Lärm solcher geselligen Abende auch zu späterer Stunde keinen Protest.⁴²³

In der Schweiz und in München scheint Gerhard seinem „Abschied“ von der Jugendpolitik, den er 1918 in Bernfelds *Jerubbaal* angekündigt hatte, treu geblieben zu sein. Durch das gemeinsame Lernen mit Escha Burchhardt und Leo Wislicki sowie seine Tätigkeit als Gastgeber und zentraler Anziehungspunkt der Türkenstraßen-Gruppe pflegte er wieder sein Ideal zionistischer Arbeit von „Mensch zu Mensch“ in kleinen, privaten Gruppen. Handelte es sich bei dem Freitagabendgruppe um ein bewusstes Treffen einer „geheimen“, unpolitischen Jung Juda, oder einfach um „einen bloßen

⁴¹⁷ VBnJ, S. 155.

⁴¹⁸ Vgl. V. Grünwald an G. Scholem, 27.2.19, GSA; und Polizeimeldebogen „Valerie Grünwald“, StadtA Mü. PMB G482.

⁴¹⁹ VBnJ, S. 167-8.

⁴²⁰ Vgl. VBnJ, S. 141, 147, 154.

⁴²¹ G. Scholem an B. Scholem, 25.4.20, in: MuS, S. 70.

⁴²² G. Scholem an W. Kraft, 13.12.19, in: Kraft, S. 120; W. Benjamin an G. Scholem, 9.7.21, in: Benjamin, Briefe, Bd. 2, München 1996, S. 165.

⁴²³ G. Scholem an B. Scholem, 20.10.19, in: MuS, S. 53.

Studentenfreitagabend“, wie Gerhard seiner Mutter schrieb?⁴²⁴ Wir wissen es nicht. Doch ist es klar, dass einige seiner Freunde sich als solidarische Gruppe betrachteten, die praktische zionistische „Arbeit“ in Gerhards Sinne auszuführen suchte. Entsprechend Gerhards Ideal des Hebräischlernens war zum Beispiel Toni Halle nach München gekommen, um bei Escha Hebräisch zu lernen, solange Gerhard noch in der Schweiz war. Escha selbst fühlte sich nicht im Stande, Gerhard als Lehrer zu ersetzen und schrieb ihm außerdem unter der Rubrik „Jung-Juda-Frage“ ihr Bedenken über die „selbstverständliche Inanspruchnahme“, die diese Art des zionistischen Strebens für zwischenmenschliche Beziehungen bedeutete.⁴²⁵ Andere, wie Werner Kraft, erwogen das Studium in München, um mit Gerhard „zusammen zu leben“, wobei Escha und andere Freunde Krafts seelische Disposition im Vorfeld beobachteten und Escha ihre Evaluation der Situation berichtete: Ein „Zusammenleben“ mit Gerhard könne für Kraft wichtig sein, würde aber sehr viel Zeit in Anspruch nehmen und ginge gar nicht, wenn auch noch andere Menschen vor Ort wären, die Gerhard ebenfalls in Anspruch nähmen.⁴²⁶

So war es kein Zufall, dass viele von Gerhards Freunden sich im Sommer 1919 in München versammelten.⁴²⁷ Die Redewendung „Zusammenleben“, die in den Briefen von Escha und Valeria in solchem Zusammenhang auftaucht, bedeutete dabei nicht nur das nachbarschaftliche Wohnen in derselben Stadt, sondern durchaus die intensive geistige und persönliche Zusammenkunft, deren Ideal auch andere Intellektuellenbünde wie den George- oder den Forte-Kreis prägte. Auch das kommunistische Ideal fehlte nicht ganz, wie die „selbstverständliche Inanspruchnahme“ von einzelnen Mitgliedern der Gruppe als Hebräischlehrern andeutet.

Entsprechend solchen solidarischen Erwartungen wurde Gerhards Rückkehr aus der Schweiz unter manchen seiner Freunde zu einem Ereignis. Escha betrachtete mit Sorge die „allgemeine Voraufregung“ in den Wochen vor seiner Rückkehr und sah in seinen geplanten Besuchen in Jena, Erfurt, Leipzig, Halle, Berlin und Wittstock auf seinem Weg zum Studium in München einen Trieb, „der Mensch in der Mitte“ zu sein. Außerdem kritisiert sie den „erzieherischen Ton“, in dem er manchmal schreiben würde, er wolle einem seiner Anhänger etwas „abgewöhnen.“⁴²⁸ Dabei versteckt sie nicht ihre eigenen

⁴²⁴ G. Scholem an B. Scholem, 25.4.20, in: MuS, S. 70.

⁴²⁵ E. Burchhardt an G. Scholem, 18./19.8.19, GSA.

⁴²⁶ E. Burchhardt an G. Scholem, 12./13.8.19, GSA.

⁴²⁷ In einem Brief listet Escha neben sich und Agnon noch Toni und Erna Halle, Werner Kraft, Käthe Holländer und Anne Grünwald auf; E. Burchhardt an G. Scholem, 17.7.19, GSA. Valeria Grünwald war bis September 1919 ebenfalls in München; Polizeimeldebogen „Valerie Grünwald“, StadtA Mü, PMB G482.

⁴²⁸ Vgl. G. Scholem an E. Burchhardt, 7.8.19, GSA; und E. Burchhardt an G. Scholem, 18./19.8.19, GSA.

„erzieherischen“ Absichten, die in Gerhards Benehmen gewiss eine Herausforderung fanden. Und tatsächlich hatte Gerhards absolutistisches Auftreten im Laufe seiner Studienjahre immer wieder Kritik von seiten seiner Freunde provoziert.⁴²⁹

Die berechtigte Kritik von Escha und anderen an Gerhards autoritärem Gebahren änderte nichts an der wichtigen Rolle, die Gerhard als Lehrer und Vorbild im Leben mancher junger Zionisten gespielt hat. So war Toni Halle nicht die einzige, die von sich sagen konnte, sie sei zuerst durch Gerhards „gewaltige Persönlichkeit“ zum Zionismus gekommen.⁴³⁰ Es ist nicht klar, ob Gerhard in München noch Samson Raphael Hirschs *Neunzehn Briefe* als Grundtext über das Judentum seinen Anhängern empfahl, wie er es etwa Valeria gegenüber 1916 getan hat.⁴³¹ Doch immerhin schreibt ihm Valerias Schwester Anne aus München ein halbes Jahr vor seiner Ankunft dort, sie sei sehr froh jenes Buch in den Händen zu haben, das ihr mehr sage als bisher überhaupt ein Buch.⁴³²

Ein anderer Freund in München fühlte sich indessen nicht nur angezogen, sondern auch existentiell bedroht von Gerhards Belehrungen: Rudolf Hallo, der nach Franz Rosenzweigs Erkrankung die Leitung von dessen Freiem Jüdischem Lehrhaus übernehmen sollte. Rosenzweig war Gerhard schon 1917 durch seine in der *Jüdischen Rundschau* erschiene Kritik von Eliasbergs Übersetzungen aus dem Jiddischen aufgefallen, aber erst durch Vermittlung von Hallo, der wie Rosenzweig aus Kassel kam, ergriff er 1921 die Initiative, um mit Gerhard Kontakt aufzunehmen.⁴³³ Hallo hatte unter Rosenzweigs Einfluss zum Judentum zurückgefunden und wurde von einem Gespräch mit Gerhard im Februar 1921 erschüttert. Wichtiger als Hallos chimärische Gewissheit, Jude zu sein, sei es, habe Gerhard gesagt, dass er arbeite, „damit die Kette des Judentums nicht abrisse“.⁴³⁴ Auf Hallos Bericht über dieses Gespräch hin tröstete ihn Rosenzweig und suchte ihn vor Gerhards Polemik zu warnen: Er brauche sich nicht durch diesen „irre machen zu lassen.“⁴³⁵

⁴²⁹ So etwa von Harry Heymann, Aharon Heller, Walter und Dora Benjamin und Valeria Grünwald; vgl. z.B. H. Heymann an G. Scholem, 29.12.16, und A. Heller an G. Scholem, 2.12.18/13.1.19, in: Briefe I, S. 62-5 bzw. 188-93; vgl. auch V. Grünwald an G. Scholem, 25.12.17, GSA.

⁴³⁰ E. Burchhardt an G. Scholem, 18./19.8.19, GSA.

⁴³¹ V. Grünwald an G. Scholem, 29.12.16, GSA.

⁴³² A. Grünwald an G. Scholem, 19.4.19, GSA.

⁴³³ Rosenzweig eröffnete ihren Briefwechsel, indem er Gerhard seine Übersetzung des Tischgebets schickte. Vgl. F. Rosenzweig an G. Scholem, 10.3.21, in: Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften: Briefe und Tagebücher*, Bd. 2, hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, S. 698.

⁴³⁴ R. Hallo an F. Rosenzweig, 24.2.21, GSA; Original im Leo Baeck Institute (LBI), New York.

⁴³⁵ F. Rosenzweig an R. Hallo, 25.2.21, in: Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, S. 694.

Drei Monate später besuchte Gerhard Rosenzweig zum ersten Mal. In Rosenzweigs Briefen an Hallo 1921-1922 zeichnet sich – freilich einseitig – der Verlauf der Begegnung zwischen Gerhard und Rosenzweig ab. „[E]s waren anderthalb tolle Tage“, schreibt er im Mai 1921 nach Gerhards erstem Besuch in Frankfurt. In diesem Brief wird Rosenzweigs ambivalente Bewunderung von Gerhard deutlich: dieser sei zwar „wirklich dogmenlos“, vielleicht sogar „der einzige schon wirklich Heimgekehrte, den es gibt.“ Aber er sei eben „allein heimgekehrt.“ Dazu sei sein Judentum ein Kloster, in dem er „seine geistlichen Übungen“ abhalte und „trotz aller Randbemerkungen“ kümmere er sich „im Grunde nicht um die Menschen“, sodass er „sprachlos geworden“ sei.⁴³⁶

Bei Gerhards zweitem Besuch bei Rosenzweig im Frühling 1922 wurde aus einem leidenschaftlichen Gespräch über das deutsche Judentum „eine der stürmischsten und irreparabelsten Auseinandersetzungen meiner Jugend“, wie Scholem später schrieb,⁴³⁷ nach dem der Kontakt zwischen den beiden Männern, deren Namen zu Synonymen für zwei entgegengesetzte Haltungen zum deutschen Judentum werden sollten, abgebrochen war. Um diese Zeit herum stimmte Rosenzweig über Gerhard auch brieflich einen kritischeren Ton an: Der „böse Scholem“ sei ein Nihilist, der Recht behalte, indem er „mit dem Ärmel alle Figuren vom Schachbrett hinunterwischt“. Hallo ermahnt er mit denjenigen zu spielen, „die schon gelernt haben, mit den Fingern und nicht mit dem Ärmel zu spielen. Vielleicht wird auch Scholem es noch lernen.“⁴³⁸ Doch hatte Rosenzweig nur eine Seite von Scholems Persönlichkeit gesehen, eine Tatsache, die Hallos Antwortbrief bestätigt. Darin schreibt Hallo, er hoffe, Rosenzweig werde Gelegenheit haben, Gerhards Wesen besser kennen zu lernen, da jener nur den unmenschlichen Teil sehe. Gerhard sei „ein warmer und menschenbedürftiger Junge“, dessen Nihilismus „mehr auf der Zunge und im Gehirn als in dem versteckten Herzen“ sitze.⁴³⁹

4. Münchener Studien

In seinem ersten Semester in München ging Gerhard daran, seine Zielsetzung aus der Schweiz umzusetzen. Zum Einen drückte sich seine Hinwendung zur Philologie deutlich in seinem Stundenplan aus, in dem Kurse über „metrische Texte des alten Testaments“, „syrische Elementargrammatik“, Griechisch für Anfänger und zwei arabische

⁴³⁶ F. Rosenzweig an R. Hallo, 12.5.21, in: Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, S. 704.

⁴³⁷ VBnJ, S. 173-4.

⁴³⁸ F. Rosenzweig an R. Hallo, 27.3.22, in: Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, S. 768.

⁴³⁹ R. Hallo an F. Rosenzweig, 3.4.22, GSA; Original im LBI New York.

Lektürekurse Platz fanden. Zum Anderen machte er Clemens Baeumker, den er als möglichen Doktorvater in Aussicht genommen hatte, seine Aufwartung, indem er dessen gesamtes Kursangebot – immerhin ganze vier Lehrveranstaltungen – belegte.

Bis April 1920 hatte Gerhard das Buch Bahir als ein mögliches Dissertationsthema anvisiert und begann mit dem Studium einer entsprechenden Handschrift aus dem Jahr 1298 in der Bayerischen Staatsbibliothek. Er kommentiere den Text ganz richtig und könne auf einmal philologisch denken, schreibt er Escha, die zu Pessach bei ihren Eltern war, am 19. April 1920. Falls sich der Text nicht als unmöglich herausstellen solle, werde er, wie er Buber geschrieben habe, mit der Professorensuche beginnen. Eigentlich, überlegt er, sei es schade, dass Buber nicht Professor ist. Er wolle es zunächst bei Baeumker versuchen, obwohl er befürchte, die Arbeit sei jenem „zu literarkritisch“.⁴⁴⁰ Doch war Baeumker durchaus bereit eine „Ausgabe, Übersetzung und Kommentierung“ des Buchs Bahir als Dissertation anzunehmen.⁴⁴¹ Laut *Von Berlin nach Jerusalem* habe Gerhard allerdings erst durch Baeumker erfahren,

daß man in München mit Philosophie als Hauptfach nur promovieren konnte, wenn man Psychologie als Pflichtnebenfach nahm, ein Fach, gegen das ich eine leidenschaftliche Ablehnung gefaßt hatte. „Das macht nichts, Herr Scholem, ich werde mit dem Kollegen Becher sprechen“. – Aber gerade der Kollege Becher, der über Gehirngewichte gearbeitet hatte, war mir vollends unerträglich.⁴⁴²

In der Folge habe Gerhard „auf Bäumkers Rat mein Hauptfach zur Semitistik“ verlegt, wo Fritz Hommel ihn „sehr freundlich aufnahm“.⁴⁴³ Doch müsste es überraschen, wenn Gerhard wirklich erst durch Baeumker über die Bindung von Philosophie an Psychologie erfahren hätte, zumal ihm schon in Bern klar war, dass „zur Philosophie Psychologie“ gehöre,⁴⁴⁴ und in München „Psychologie“ direkt zwischen den Rubriken „Geschichte der Philosophie“ und „Logik und Erkenntnis“ im Vorlesungsverzeichnis stand.⁴⁴⁵ Vielleicht hoffte er von Anfang an auf eine Ausnahmeregelung – wir wissen es nicht.

Mit Semitistik als Hauptfach und Philosophie und Mathematik als Nebenfächer konnte Scholem der Psychologie jedenfalls aus dem Weg gehen. Dennoch bezeichnet

⁴⁴⁰ G. Scholem an E. Burchhardt, 19.4.20, GSA.

⁴⁴¹ Gershom Scholem, VBnJ, S. 141 ff. Das Gespräch mit Baeumker über die Dissertation fand also wohl erst im April oder Mai 1920 statt und nicht im März, wie in David A. Rees (Hg.), Fritz Hommels Gutachten zu Gershom Scholems Dissertation, in: Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, H. 2 (2007), S. 87-93, hier: 87.

⁴⁴² VBnJ, S. 142.

⁴⁴³ VBnJ, S. 142-3.

⁴⁴⁴ G. Scholem an die Eltern, 9.4.19, in: MuS, S. 43.

⁴⁴⁵ Vgl. Verzeichnis der Vorlesungen, Winter-Halbjahr 1919/1920, Ludwig-Maximilians-Universität München, München 1919, S. 30.

Scholem in seinen Memoiren neben Hommel auch Baeumker als seinen Doktorvater.⁴⁴⁶ In jedem seiner fünf Semester in München belegte Gerhard, meistens bei Baeumker, Philosophie. Gleichfalls in jedem Semester studierte er auch Arabisch, oft bei Hommel, aber auch gerne bei Karl Süßheim, einem jüdischen Extraordinarius für islamische Sprachen, der in Deutschland, Kairo und Istanbul studiert hatte und als Einziger unter den Münchener Semitisten Arabisch korrekt aussprechen konnte.⁴⁴⁷

In Clemens Baeumker, der 1918/19 zum Rektor der Universität gewählt worden war, fand Gerhard einen Lehrer von Ansehen und Statur, der nicht nur seine philologischen Interessen teilte, sondern auch „Interesse an jüdisch-mittelalterlicher Ideenwelt“ hatte.⁴⁴⁸ Der 1853 in Paderborn geborene, katholische Professor für mittelalterliche Philosophie hatte, neben seiner Promotion über Aristoteles, auch das Staatsexamen in klassischer Philologie und Germanistik abgelegt und an einem Gymnasium unterrichtet. Zwischen 1883 und 1912 agierte er als ordentlicher Professor für Philosophie in Breslau, Bonn und, zuletzt Straßburg, wo er Wilhelm Windelbands Nachfolger wurde. 1912 wurde er nach München berufen, wo er den Lehrauftrag seines „Freundes und Lehrers“ Georg von Hertlings, der Bayerischer Ministerpräsident geworden war, übernahm.⁴⁴⁹ Baeumker gehörte der Görres-Gesellschaft an und hatte 1891 die einflussreichen *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* gegründet. Baeumker verstarb 1924, nur zwei Jahre nachdem Gerhard seine Dissertation abgeschlossen hatte.⁴⁵⁰

Im Gegensatz zu Baeumker, absolvierte Fritz Hommel seine Universitätskarriere ausschließlich in München. 1854 in Ansbach geboren, hatte Hommel von 1872 bis 1877, ungefähr zeitgleich mit Ignaz Goldzieher, in Leipzig studiert, unter anderem bei Franz Delitzsch. Nach seiner Promotion 1877 über „die Namen der Säugetiere in den semitischen Sprachen“ erhielt er die „zweite Assistentenstelle“ an der damaligen königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München. Schon im nächsten Jahr kam eine Privatdozentur an der Universität München hinzu, wo er 1885 Extraordinarius und 1892 Ordinarius für semitische Sprachen wurde.⁴⁵¹ Sein wissenschaftliches Interesse richtete

⁴⁴⁶ VBnJ, S. 157.

⁴⁴⁷ Vgl. VBnJ, S. 143; „Süßheim, Karl“, in: Deutsche Biographische Enzyklopädie, Bd. 9, München 1998, S. 627.

⁴⁴⁸ Zitat: VBnJ, S. 141. Baeumker hatte, wie Scholem dort ausführt, „die wissenschaftliche Ausgabe von Salomon ibn Gabirols [nur in lateinischer Sprache vollständig erhaltenes Werk] ‚Fons Vitae‘ veranstaltet.“

⁴⁴⁹ „Baeumker, Clemens“, in: Neue Deutsche Biographie (NDB), Bd. 1, Berlin 1953, S. 533.

⁴⁵⁰ Zu Baeumker, vgl. VBnJ, S. 141; NDB, Bd. 1, S. 533; und Susanne Kaup, „Forscher – Kollege – Freund. Aus der Korrespondenz Clemens Baeumkers an Martin Grabmann“, in: Credo ut intelligam. Martin Grabmann zum 50 Todestag, hg. von Thomas Prügl, St. Ottilien 1999, S. 71-103, hier: 71-2.

⁴⁵¹ Vgl. Hommels „Lebenslauf“, UAM, E-II-1804.

sich „nach universaler Beherrschung des weitgesteckten Forschungsgebietes der Orientalistik“ und schloss entsprechend die Keilschrift-Literatur, altarabische Poesie, die Pyramidentexte, alttürkische Inschriften, altsüdarabische Inschriften und die „assyrischen Denkmäler“ ein.⁴⁵² Mit Hommel, der mit seiner Frau und acht Kindern eine Villa in der Leopoldstraße bewohnte und allem Anschein nach ein für Studenten offenes, gastfreundliches Haus führte, stand Gerhard nach eigener Angabe „auf bestem Fuss“.⁴⁵³ In Gegensatz zu Baeumker, erlebte Hommel noch die ersten drei Jahre der Nazi-Regierung: Einen Brief, in dem Hommel 1934 dem Rektor der Universität München für Glückwünsche zu seinem runden Geburtstag dankte, versah der 80-Jährige in einer Ecke mit einem großen Hakenkreuz samt Überschrift: „Heil Deutschland und unserem Führer Hitler!“⁴⁵⁴ An Gerhards Judentum scheinen seinerzeit aber weder Baeumker noch Hommel Anstoß genommen zu haben.⁴⁵⁵

Judaistik war nicht Hommels Schwerpunkt und es war ihm und Gerhard wohl von Anfang an klar, dass der Schüler auf diesem Bereich dem Lehrer weit überlegen war. Doch behandelte ihn Hommel wohl mit Respekt und Entgegenkommen. Von Gerhard verlangte er „in großer Liberalität“ nur, wie Scholem in seinen Memoiren ausführt, dass er neben den ihm schon geläufigen semitischen Sprachen auch noch Äthiopisch lerne.⁴⁵⁶ Dabei handelte es sich nur um eine *pro forma* Anforderung, denn in der Tat musste Gerhard nur ein Semester lang „äthiopische Grammatik“ lernen.⁴⁵⁷ Doch trotz – oder vielleicht wegen – Hommels Liberalität, fußte sein Respekt gegenüber Gerhard nicht

⁴⁵² Ernst Weidner, „Fritz Hommel“, in: NDB, Bd. 9, Berlin 1972, S. 591-2; und Hommels „Lebenslauf“, UAM, E-II-1804.

⁴⁵³ VBnJ, S. 143. In Hommels Nachlass in der Bayerischen Staatsbibliothek finden sich zahlreiche Porträts von Studenten mit aufschlussreichen Widmungen. So etwa von Ellis Lord: „In grateful remembrance of the very pleasant sojourn in Professor Hommel’s house during the sommer semester 1894“; von Heinrich von Liebig: „Der lieben Frau Professor Hommel zugeeignet in dankbarer Verehrung von ihrem ehemaligen Pflegesohn (1899); oder von P. Koelges [?]: „Herrn und Frau Prof. Dr. Hommel zur freundlichen Erinnerung an den zusammenverlebten Sommer 1896“; Bayerische Staatsbibliothek München (BSB), Handschriftenabteilung, Nachlass Hommel, Ana 335, Sch. 46, Fotos. Hommels Kinder waren fast alle erheblich älter als Gerhard. Dass er freundschaftlichen Kontakt zum ältesten Sohn, Eberhard (geb. 1882), pflegte, ist belegt: G. Scholem an F. Hommel, 18.7.24, in: Briefe I, S. 221.

⁴⁵⁴ F. Hommel an das Rektorat der Universität München, 17.8.34, UAM, E-II-1804, „Antwort auf Nr. 3647“.

⁴⁵⁵ Gerhard war auch nicht Hommels erster jüdischer Schüler. So widmete etwa Joseph Krausz, Sohn des Oberrabbiners in Debreczen, 1910 ein Exemplar seiner Dissertation über „Die Götternamen in den Babylonischen Siegelcylinderlegenden“ seinem „hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Fritz Hommel, in tiefempfundener Dankbarkeit“. Hommel wiederum schickte Exemplare von Krausz’ Dissertation an fünf Kollegen, an einen davon als Geschenk zu dessen 60. Geburtstag; BSB, Nachlass Hommel, Ana 335, Sch. 45, „Sonderdrucke von anderen Autoren“.

⁴⁵⁶ VBnJ, S. 143.

⁴⁵⁷ Kursbelegbuch, Universität München, GSA, Arc. 4° 1599/7.

immer auf Gegenseitigkeit: Hommel, schreibt Gerhard im Dezember 1920 in einem Brief an Erich Brauer, „ist übrigens ein recht großer Ignorant“.⁴⁵⁸

Es ist für Scholems narrativen Stil bezeichnend, dass seine Beschreibung seiner mündlichen Prüfung bei Hommel wohl faktisch richtig ist, jedoch zweideutig. „Hebräisch und Aramäisch können Sie besser als ich. Wozu soll ich Sie darin prüfen?“ soll Hommel gesagt haben. Scholems Staunen darüber – „Das war logisch, doch gerade in der Prüfung?!“ – ist natürlich gespielt, ebenso wie seine etwas dramatische Darstellung der zwei wirklich gestellten Prüfungsaufgaben. „Aber Hommel“, so die Memoiren „war verliebt in südarabische Inschriften und legte mir eine kleine sabäische Inschrift vor und ließ mich ein paar Verse aus der berühmten Quassida des Imrulqais lesen, die ich jetzt noch hersagen kann“. Dabei erwähnt Scholem nicht, dass er in den Semestern davor südarabische Inschriften sowie Auszüge aus dem Dichter Amralkais bei Hommel gelernt hatte.⁴⁵⁹ Wenn man es nicht anders weiß, würde man vielleicht meinen, dass Gerhard zwar nicht in Hebräisch und Aramäisch geprüft wurde, dafür aber zwei Aufgaben lösen musste, die seiner Expertise fern lagen. In Wirklichkeit hatte Hommel die Prüfungsaufgaben dem Prüfling maßgeschneidert.

Gerhards Dissertation scheint weitgehend ohne Hommels Betreuung entstanden zu sein. Im Dezember 1920 meldet Gerhard brieflich, dass er „so wirklich außerordentlich viel“ lerne und dass seine „Hauptresultate“ in der Erkenntnis bestehen, dass er „bisher im ersten halben Jahr lauter Falsches gedacht habe. Es ist wirklich eine sehr schöne Arbeit!“. Aus dem Vatikan lässt er sich eine Fotoreproduktion von einer lateinischen Übersetzung des Buches Bahir anfertigen, nur um festzustellen, dass er die Handschrift nicht lesen kann und einen Paleographen mit der Transkribierung beauftragen muss.⁴⁶⁰ Die nicht geringen Kosten dafür trug natürlich Arthur Scholem, der allerdings kaum protestiert haben wird. Zwar drückt er noch im März 1920 seine „immer wiederkehrende Unruhe über Sinn oder Unsinn“ von Gerhards „Sport‘-Studium“ aus⁴⁶¹ – womit er natürlich dessen noch dissertationsloses Philosophie- und Semitistikstudium meint. Von der Nachricht begonnener Arbeit zeigt er sich jedoch beruhigt und zufrieden und spricht die Hoffnung aus, Gerhards „Doktorarbeit als etwas Lohnendes einmal begrüßen zu dürfen“.⁴⁶²

⁴⁵⁸ G. Scholem an E. Brauer, 14.12.20, in: Briefe I, S. 213.

⁴⁵⁹ VBnJ, S. 170.

⁴⁶⁰ G. Scholem an W. Kraft, 18.12.20, in: Kraft, S. 127-8.

⁴⁶¹ G. Scholem an die Eltern, 29.3.20, in: MuS, S. 69.

Am 19.1.1922 reichte Scholem seine Dissertation ein,⁴⁶³ worüber Hommel am 15.2.1922 ein Gutachten verfasste.⁴⁶⁴ Von Baeumker ist kein Gutachten überliefert. Hommel legt in seinem Gutachten eine Begeisterung für Gerhards Arbeit an den Tag, die ihn sogar zu dem verfahrenstechnischen Fehler veranlasst, die Arbeit zur Annahme und zur gleichzeitigen Bewertung mit der Note Eins zu empfehlen. Damals wurden in München Dissertationen jedoch nicht für sich, sondern nur zusammen mit dem mündlichen Examen als eine Einheit benotet. Wir wissen nicht, ob Hommel absichtlich vom üblichen Verfahren abwich, oder einfach einem Ausrutscher zum Opfer fiel. Im Gutachten selbst zieht Hommel einen vorsichtigen Bogen um Gerhards Übersetzung, zu der er sich mit kaum einem Wort direkt äußert. Die Übersetzung könne zwar als „treffliches ‚Specimen eruditionis‘ eines jungen Orientalisten gelten“, jedoch führt Hommel als Begründung die „so eindringenden Kenntnisse, Studien und Vorarbeiten“ an, auf denen sie beruhe, sowie Gerhards „geradezu staunenswerte Belesenheit, Sorgfalt und Mühe“ bei der kritischen Arbeit, und vermeidet also klug eine Aussage – zu der er kaum qualifiziert war – über den jüdischen Inhalt der Arbeit. Dafür betont er ausführlich die philologische Methode, die Gerhard befolgt hat und die „seiner Zeit Alfred Ludwig in Prag in seiner epochemachenden Rig-Veda-Übersetzung und Paul de Lagarde bei seiner Wiederherstellung der verschiedenen Recensionen der Septuaginta [...] mit so großem Erfolg“ einsetzen, „nur dass Herr Scholem ganz von sich aus auf diese einzig richtige Arbeitsweise kam.“

Als Erklärung dafür, dass er eine kabbalistische Arbeit betreut, ein Gebiet, das ihm bis vor wenigen Jahren vollständig fern gelegen habe, führt Hommel recht vage „eine besondere Verkettung von Umständen“ an, die sein Interesse für Kabbala geweckt hätten und denen er „auch die Wahl in die Vorstandschaft der leider nach dem Krieg aus finanziellen Gründen wieder aufgefliegenen Münchener Kabbalagesellschaft verdanke“. Wie Gerhard 1919 von Buber erfahren hat, gehörten sowohl Baeumker als auch Hommel dieser im Prinzip fiktiven, nur auf dem Papier existierenden „Johann-Albert-Widmannstetter-Gesellschaft zur Erforschung der Kabbala e.V.“ an,

⁴⁶² A. Scholem an G. Scholem, 30.5.20, in: MuS, S. 73. Das Studium selbst wurde für Arthur auch immer erschwinglicher, denn das Honorar, das Professoren und Dozenten für ihre „privaten“ Kurse bekamen, wurde der Inflation kaum angepasst. Im Wintersemester 1919/1920 sowie im Sommersemester 1920 betrug sie vier, vom Wintersemester 1920/1921 bis einschließlich Wintersemester 1921/1922 acht Mark pro Wochenstunde. Vgl. Kursbelegbuch, Universität München, GSA, Arc. 4° 1599/7; und Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, S. 63-5.

⁴⁶³ „Promotionsgesuch“ in: Gerhard Scholem, Promotionsakte, UAM O-II-9p.

⁴⁶⁴ „Promotionsgesuch“ und Hommels Gutachten der Dissertation, in: Gerhard Scholem, Promotionsakte, UAM O-II-9p; das Gutachten ist abgedruckt in: Rees, „Fritz Hommels Gutachten“.

indessen ohne Gerhard je darüber ein Wort zu sagen.⁴⁶⁵ Doch bei der Empfehlung einer kabbalistischen Arbeit erwies sich die Gesellschaft als durchaus nützliche Visitenkarte der philosophischen Fakultät gegenüber. Um die Übersetzung nicht ganz unkommentiert zu lassen, griff Hommel aber schließlich auch auf aktive Hilfe von außen zurück. „Inoffizieller Weise“ hatte er Gerhards Dissertation einem katholischen Priester und Professor und für Altes Testament „unterbreitet“, der an Hand einzelner Stichproben der Übersetzung bestätigte, dass „Herr Scholem durchaus die Methode beherrscht, nach der man solche Texte lesen, übersetzen und erklären muss“. Zusätzlich erwähnt er, dass er Gerhards „ausgezeichnete Kenntnisse im talmudischen Schrifttum zu würdigen“ schon früher Gelegenheit hatte.

Scholem hat wohl auch später nicht geahnt, dass dieser Alttestamentler, Johannes Baptist Göttberger, ein entscheidendes Wort bei der Begutachtung seiner Dissertation mitgeredet hat. In *Von Berlin nach Jerusalem* verspottet ihn Scholem mit einer kleinen Geschichte: Mit Rudolf Hallo sei er zu Göttbergers Kurs „Lektüre des Babylonischen Talmud“ gegangen, „um zu sehen, wie ein katholischer Priester ein Blatt Gemara erklären würde. Nach einem „schweren Schnitzer“ Göttbergers in den ersten Minuten habe er festgestellt, dass „bei diesem Herrn“, der die öffentliche Verbesserung durch Scholem nicht geschätzt habe, „nichts zu lernen war“.⁴⁶⁶ In Wahrheit hat Gerhard Göttberger gut gekannt. Ein Jahr lang hat er bei ihm Syrisch gelernt, bevor er mit Hallo in seinen Talmudkurs ging. Und dort ist er auch keineswegs nach der ersten Stunde gegangen, wie man Scholems Erzählung entnehmen könnte. Er und Hallo haben vielmehr alle Nichtjuden „durch wissenschaftliches Auftreten [...] herausgeekelt, da es ihnen zu schwer wurde“. Nun würde Göttberger, schrieb Gerhard im Dezember 1920, welchen „freundlichen Mann“ er „durch Bessermachen“ fördern wolle, und der das Aramäische oberbayerisch ausspreche, selbst fleißig lernen. Übelgenommen hat es ihm Göttberger wohl nicht, denn er hat seine Dissertation nicht nur zustimmend begutachtet, sondern auch selbst gefördert, indem er Gerhard die Fotoreproduktionen aus dem Vatikan vermittelte.⁴⁶⁷

In der mündlichen Prüfung am 3. März 1922 schloss Scholem seine Promotion dann mit „summa cum laude“ in allen drei Fächern ab.⁴⁶⁸ Bei einer Besprechung am nächsten Tag boten ihm Hommel und Baeumker an, eine kabbalistische Habilitation von ihm

⁴⁶⁵ Vgl. VBnJ, S. 156-7.

⁴⁶⁶ VBnJ, S. 144.

⁴⁶⁷ Vgl. G. Scholem an E. Brauer, 14.12.20, in: Briefe I, S. 213.

⁴⁶⁸ „Protokoll über das Examen“, in: Gerhard Scholem, Promotionsakte, UAM O-II-9p.

anzunehmen und ihn mit Hinblick auf „die hebräischen Handschriftenschatze“ der Bayerischen Staatsbibliothek „für einen besonderen Lehrauftrag für Judaistik zu empfehlen“. Das wäre, wie Scholem schreibt, der erste solche Auftrag in Deutschland gewesen. Die vorgeschlagene Kombination von Bibliothekskompetenz und einer Privatdozentur spiegelte Hommels frühe Karriere wieder und Gerhard hätte unter Umständen Chancen auf ein Extraordinariat für Judaistik gehabt, ähnlich wie sein Lehrer Karl Süßheim für Semitistik. Der Vorschlag ähnelte auch seiner späteren tatsächlichen Anstellung in Jerusalem als Bibliothekar für Hebraica mit, für zwei Jahre nach Universitätsgründung 1925, gleichzeitiger Dozentur für jüdische Mystik.⁴⁶⁹

5. Philologie und Kabbala

Während Hommel seinen Schüler als talentierten jungen Orientalisten mit Schwerpunkt Kabbala betrachtete,⁴⁷⁰ sah sich Gerhard selbst eher als Philologen mit jüdischem Sendungsbewusstsein. Seine Talente und starke Persönlichkeit hatten ihn schon vor seinen Studien in München zu einer bekannten öffentlichen Figur gemacht und es fehlte nicht an Menschen, die ihn für ihre eigene Sache gewinnen wollten. Auf Grund seiner inzwischen bekannten Beherrschung des Hebräischen wurde er 1920, noch lange vor seinem Studienabschluss, als Lehrer für das Hebräische „Gymnasium evtl. Lehrerseminar“ in Kowno empfohlen. Die Lebensverhältnisse in Kowno, wie auch das Gehalt seien überaus zufriedenstellend, hieß es in dem Brief, den Gerhard im August 1920 von einem Beauftragten des litauischen Ministerium für Jüdische Angelegenheiten erhielt, der abschließend seine Zuversicht darüber äußert, dass Gerhard die „Rolle Litauens in der Entwicklung des Jüd. Volkes“ kenne und „diesem Posten mit Freude sich hingeben“ werde.⁴⁷¹

Im Nachhinein klingt ein Stellenangebot aus Litauen an den so profilierten, nach Israel wollenden Zionisten etwas merkwürdig. Doch zum Einen ist es möglich, dass Gerhards Ruhm als Hebraist in einigen Kreisen unabhängig von seiner zionistischen Ansichten gewissermaßen ein eigenes Leben führte, wozu seine Übersetzungen im *Moaus Zur* und *Der Jude* beigetragen hätten. Zum Anderen kann es aber auch sein, dass Gerhards Auswanderungsabsichten in seiner öffentlichen Person außerhalb der Jung Juda

⁴⁶⁹ VBnJ, S. 236-7.

⁴⁷⁰ Nach damaligem Verständnis war Gerhard durchaus ein Orientalist. Hommel etwa führte ihn als solchen, unter Angabe von dessen Münchener, Berliner und Jerusalemer Adressen, in seinem „Orientalistenadressen“ betitelten Adressbuch auf; BSB, Handschriftenabteilung, Nachlass Hommel, Ana 335, Sch. 38, „Notizbücher“.

⁴⁷¹ Schlomoh Kaufmann an G. Scholem, 16.8.20, GSA.

nicht so klar waren. Viele bekannte Zionisten seiner Zeit, besonders etwas ältere, wie etwa Buber, Schocken oder aber auch der Volksheim-Gründer Siegfried Lehmann, widmeten sich mit Vorliebe der jüdischen Aufbauarbeit in der Diaspora als Weg der jüdischen Erneuerung. In diesem Kontext konnte jemand, der Gerhard nur von seiner Arbeit in *Der Jude* kannte, ohne weiteres meinen, dass er zu Ähnlichem bereit wäre. Gerade Gerhards veröffentlichte Artikel gegen die erlebnisorientierte zionistische Jugendbewegung, in denen er konkret die „Hebraisierung“ der Jugendbewegung sowie den „positiven Aufbau des Jüdischen“ fordert, hätten den Beauftragten der litauischen Ministeriums, wenn er sie las, in seiner Annahme bestätigt, dass Gerhard als Hebräischlehrer nach Kowno zu holen wäre. Kurzum, Gerhards Zugehörigkeit zur kleinen, auszuwandern entschlossenen Minderheit innerhalb des zionistischen Lagers wurde nicht so bekannt – oder aber nicht so ernst genommen, wie seine Fähigkeiten als Hebraist.

Auch als Autor wurde Gerhard mitunter vom zionistischen Mainstream in Anspruch genommen. „Mein Autorenruhm steht – nebbich! – zur Zeit auf der Höhe“, schrieb er Werner Kraft im Juni 1920: „[D]as liegt, ohne Witz, daran, daß ich beharrlich hintereinander aller Welt ablehne, für alle Welt zu schreiben [...]“.⁴⁷² Ein Jahr später hätte diese Aussage zu dem Versuch von Robert Weltsch und Hans Kohn gepasst, ihn zur Mitarbeit an einer Fortsetzung des 1913 von der Prager Studentenorganisation Bar Kochba herausgegebenen *Buches vom Judentum* zu bewegen. Während Gerhards Antwort auf den Brief aus Kowno nicht überliefert ist, staunt Gerhard in seiner Antwort an Weltsch und Kohn über das „Mißverständnis“, in dem sie sich befinden müssen, richteten sich doch all seine bisherigen Äußerungen gegen Organisationen wie den Blau-Weiß und das Berliner Volksheim, mit denen Bar Kochba den erlebnis-orientierten Einfluss Bubers teile.⁴⁷³

Auch wegen der esoterischen Seite seiner Kabbala-Studien erschien Gerhard manchem nützlich. So versuchte man im Herbst 1921 vergeblich, ihn für den vorwiegend jüdischen Intellektuellenkreis um Oskar Goldberg zu gewinnen, der von den „magischen Implikationen“ von Gerhards Studien „die extravagantesten Vorstellungen hatte“.⁴⁷⁴ Mehr Platz als dem Goldberg-Kreis widmet Scholem in *Von Berlin nach Jerusalem* seinen Begegnungen mit zwei anderen Menschen, an Hand deren Zugang zu hebräischen

⁴⁷² G. Scholem an W. Kraft, 16.6.20, in: Kraft, S. 123.

⁴⁷³ G. Scholem an R. Weltsch und H. Kohn, 30.7.21, in: Briefe I, S. 215-8.

⁴⁷⁴ Vgl. GeF, S. 122-6; VBnJ, S. 182-3; W. Benjamin an G. Scholem, 4.10.21, in: Benjamin, Gesammelte Briefe, Bd. 2, S. 195; Zitat: GeF, S. 125.

Quellen er seine eigene Hinwendung zur ernsthaften philologischen Arbeit besonders deutlich machen will. Robert Eisler, ein konvertierter Jude aus Wien und Verfasser des zweibändigen, philosophisch-religionsgeschichtlichen Werkes *Weltenmantel und Himmelszelt*, lebte in Starnberg als Scholem ihn um 1920 auf Vermittlung von Buber hin aufsuchte. Eisler war es, der zwischen 1916 und 1918 die schon erwähnte „Johann-Albert-Widmannstetter-Gesellschaft zur Erforschung der Kabbala e.V.“ gegründet hatte, der Hommel und Baeumker auf dem Papier angehörten. In Scholems schillernder Beschreibung von Eislers Persönlichkeit, diesem „genialisch-bestechenden und doch zugleich verdächtig glitzernden Gelehrtenphänomen“,⁴⁷⁵ kommt Scholems Methode von erzählerischer Zurückhaltung zur vollen Geltung. So lässt er Eisler, über dessen listlosen, phantasiebeflügelten Umgang mit einer problematischen Übersetzung des Sohar er berichtet,⁴⁷⁶ sagen: „Sie halten mich wohl für einen Nebbich-Philologen“, um diese Bemerkung kommentarlos – und so apodiktisch – im Raum schweben zu lassen.⁴⁷⁷ Scholem liefert sich ein weiteres Gegenstück zu seiner eigenen Arbeit mit der Schilderung seiner Begegnung 1921 mit Gustav Meyrink, „bei dem tiefgehende mystische Überzeugung und literarisch ausgemünzte Scharlatanerie sich schier unlösbar amalgamiert hatten“. Der Autor von Romanen wie *Der Golem* und *Das grüne Gesicht* habe Scholem gebeten, ihm einige tiefmystische, pseudokabbalistische Stellen in seinen eigenen Werken zu erklären.⁴⁷⁸

Der aus solchen Darstellungen hervorgehende Eindruck, dass Gerhard durch solche Begegnungen während seiner Studien in München die Entschlossenheit und Konsequenz erkannt habe, mit welcher er seine wissenschaftliche Arbeit über die Kabbala gegen Populismus und Unernst durchzusetzen hätte, ist wohl nicht ganz falsch. Doch waren diese Begegnungen für ihn keineswegs negativ beeindruckende, sondern auch schmeichelhafte Erfahrungen, die seine Selbstwahrnehmung als jüdischer Gelehrter und Philologe positiv bestärkten. Schon sein Lehrer Hommel hatte 1920 oder 1921 einige Fragen nach hebräischen Wörtern und Etymologien an ihn gerichtet, etwa nach den Wörtern für „Gevatter“, „Drohnen“, der Farbe „Blond“ sowie nach dem Ursprung der Wörter „Seforad“ und „Aschkenas“, über die Gerhard dann gewissenhafte schriftliche Auskunft gab.⁴⁷⁹ Für Eisler, mit dem er noch lange in Kontakt blieb, wurde er, wie schon für seine eigenen Freunde und Anhänger, eine erste Adresse für judaistische Fragen. Dass

⁴⁷⁵ VBnJ, S. 160.

⁴⁷⁶ Die französische Übersetzung von Jean de Pauly (erschienen 1906-1912); vgl. VBnJ, S. 138-40.

⁴⁷⁷ VBnJ, S. 161.

⁴⁷⁸ VBnJ, S. 163-4.

sich Gerhard nicht dagegen gewehrt hat, zeigt eine Bitte von Eisler aus dem Jahr 1922, kurz nachdem Gerhard seine Promotion abgeschlossen hatte: Gerhard solle ihm eine „Unzahl von Talmudstellen vergleichen, und ihm transkribiert abschreiben!“. Obwohl Gerhard diese Anforderungen freilich „ein bischen groß“ vorgekommen seien, wollte er Eisler bei den Vergleichen doch helfen: Nur die Transkribierung gehe ihm wirklich zu weit.⁴⁸⁰ Seine Dissertation hat Gerhard 1923 dann auch als erste Veröffentlichung in der Publikationsreihe von Eislers Gesellschaft, „Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik“, erscheinen lassen.⁴⁸¹

Gerhards während seiner Münchener Studien sich herausbildendes Selbstbewusstsein als Kabbala-Forscher und Philologe hatte schon wenige Monate nach Beginn seiner Doktorarbeit greifbare Formen angenommen. Als 1920 gleich zwei Kabbala-Anthologien erschien, fühlte sich Gerhard als der berufene Kritiker. Seine giftige Besprechung von der ersten, Jankew Seidmanns Sohar-Auswahl, erhebt vor allem philologische Vorwürfe gegen das Werk. Der Übersetzer, den Tom Freud, Gerhards Nachbarin in der Türkenstraße, im Oktober 1920 kennen lernen und 1921 heiraten sollte,⁴⁸² betrachte „die Texte gleichsam mit den Augen eines mystischen Gymnasiasten“, dem Zugang über „ehrliche Philologie“ fehle.⁴⁸³ Doch Gerhards Sendungsbewusstsein, den Sohar vor Schande schützen zu müssen, ging so weit, dass der kühle Philologe in seinem Freundeskreis eine Schmierkampagne gegen das Buch antrieb.⁴⁸⁴

In seiner Replik auf Gerhards Kritik, spielte Seidmann, ein „Ostjude“, in deutlichen Worten auf Gerhards assimilierte Herkunft an: Gerhard fehle der lebendige Zugang zum Text, so dass er nicht über sein Wörterbuch hinauskäme.⁴⁸⁵ Doch gerade im philologischen Ansatz sah Gerhard die Möglichkeit, den Vorwurf der Traditionslosigkeit

⁴⁷⁹ G. Scholem an F. Hommel, undatiert (Absenderadresse: München, Türkenstr. 98, bei Neresheimer; also zwischen Oktober 1919 und 1921), in: Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutheranische Kirche in Bayern (Nürnberg), Personen 82 (Fam. Hommel), Nr. 152.

⁴⁸⁰ G. Scholem an E. Burchhardt, 19.5.22, GSA.

⁴⁸¹ Vier Jahre später veröffentlichte Scholem auch seine *Bibliographia Kabbalistica* (1927) in Eislers Publikationsreihe. Dieses Werk bildete den zweiten und letzten Band der Reihe; vgl. VBnJ, S. 163.

⁴⁸² Barbara Murken „...die Welt ist so uneben...“ Tom Seidmann-Freud (1892-1930): Leben und Werk einer großen Bilderbuch-Künstlerin“, in: *Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse* 17 (2004), S. 73-103, hier: 86-7.

⁴⁸³ Gerhard Scholem, „Über die jüngste Sohar-Anthologie“, mit „Entgegnung“ von Jankew Seidmann, in: *Der Jude* 5 (1921), S. 363-70; abgedruckt mit Replik von Jankew Seidmann in: *Tb II*, S. 639-54, hier: 640, 642.

⁴⁸⁴ Bei Meta Jahr fragte er etwa an, ob die „Schweineerei“ in ihrer Pension herumkuriere und bot ihr eine Abschrift seiner noch nicht erschienenen Kritik an, damit sie „Propaganda dagegen“ machen könne; G. Scholem an M. Jahr, 1.7.20, in: *Briefe I*, S. 210. Gerhards eifriges Vitriol sollte ihm die Freundschaft mit Tom Freud kosten; G. Scholem an B. Murken, 6.4.81, in: *Briefe III*, S. 232-3; vgl. auch Murken, „...die Welt ist so uneben...“, S. 88.

⁴⁸⁵ Seidmann, „Entgegnung“, in: *Tb II*, S. 652-3.

auf den Kopf zu stellen. Bald nach seiner Seidmann-Kritik verfasste er einen langen Rezensionsaufsatz zu Meir Wieners Anthologie *Die Lyrik der Kabbala*, in dem die Ansicht Vertrat, dass der wahre jüdische Philologe – man ahnt, an welchen er denkt – eine mystische Tradition erschließen könne, die nicht nur dem traditionellen Judentum abhanden gekommen sei.⁴⁸⁶ Die Kabbala, oder „Überlieferung des Gutes der Geschlechter“ gelte es, so der Vorstoß in seinem Aufsatz, sowohl vor der rationalistisch-apologetischen jüdischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, als auch vor erlebnis-orientierten, „mystischen“ Tendenzen des 20. Jahrhunderts zu schützen und durch „tiefe Philologie“ weiter zu tradieren.⁴⁸⁷

Gerhard wollte mit seinen jüdischen Studien also zum Weiterleben bzw. Wiedererblühen des Judentums als eines lebendigen Phänomens beitragen, wozu seine Promotion in München ihm die Mittel an die Hand gaben. „Scholem arbeitet und weiß weshalb“, berichtete Hallo an Rosenzweig 1921 über ein mehrstündiges Gespräch mit Gerhard: Er sähe in seiner Arbeit ein Mittel, „um die Juden wieder an ihre Bücher und Schriften, die von schlechter jüdischer Wissenschaftsschlacke verdeckt seien, heranzuführen“, denn „[n]ur Erhaltungsarbeit könne die Juden erhalten“.⁴⁸⁸ Eine ähnliche Erhaltungsfunktion hatte Gerhard um dieselbe Zeit wohl im Sinne, als er seinen Aufsatz über „Die Lyrik der Kabbala?“ mit dem Bekenntnis abschloss, er glaube schon, „daß tiefe Philologie eine echte mystische Funktion haben kann, wenn sie die Verwandlung der Zeiten in ihrer Arbeit befördert, begleitet und beschwört [...]“. Am Anfang des 20. Jahrhunderts sei es nämlich die Aufgabe des Philologen, „die würdige Überlieferung des Gutes der Geschlechter“ als Ganzes zu besorgen.

Mit diesem Bild löste der Philologe eine Reihe von Figuren ab, in denen Gerhard im Laufe seiner Studien sich die Erfüllung seines Sendungsbewusstseins vorgestellt hatte. Von dem Messias, dem Astronomen oder dem Sprachphilosophen als Erlöser des Judentums ist keine Rede mehr. Doch das Sendungsbewusstsein kommt in Gerhards Gefühl der Verantwortung für die Wahrung der jüdischen Tradition unmissverständlich zum Ausdruck. Mit der „würdigen Überlieferung“ setzt er sich gleichsam als Überwinder der Wissenschaft des Judentums ein, deren apologetische Zwecke die Kabbala nicht zu würdigen wüssten; mit „Philologie“ beerbt er die traditionellen jüdischen Gelehrten, die, wie Seidmann, nicht über einen angemessenen philologischen Zugang zu mystischen

⁴⁸⁶ Gerhard Scholem, „Lyrik der Kabbala?“, in: *Der Jude* 6 (1921/22), S. 55-69; abgedruckt in: Tb II, S. 657-84, hier: 657.

⁴⁸⁷ Scholem, „Lyrik der Kabbala?“, in: Tb II, S. 684.

⁴⁸⁸ R. Hallo an F. Rosenzweig, 24.2.21, GSA; Original im LBI New York.

Texten verfügten. Im Bewusstsein, selbst im Besitz eines besonderen Zugangs zum historischen Körper des Judentums sowie eines Auftrages, in der jüdischen Geschichte zu wirken, beendete Gerhard seine formale judaistische Studien 1922 und sah seiner Zukunft entgegen.

Schluss

Epilog

Anfang April fuhr Gerhard, ungefähr einen Monat nach Abschluss seiner Promotion, nach Frankfurt, wo er die Möglichkeit einer Anstellung als Sprachschulleiter verfolgte. Über diese Verhandlungen, von denen zwei unveröffentlichte Briefen an Escha handeln, schreibt Scholem nichts in seinen Memoiren und die genauen Details sind unbekannt. Da aber am 9. April Verhandlungen darüber bei Rosenzweig stattfinden sollten, hing die Stelle vielleicht mit dessen Freiem Jüdischem Lehrhaus zusammen. Dass Gerhard die Anstellung ernsthaft anstrebte, scheint sicher zu sein. Er habe 35.000 Mark im Jahr verlangt. Mit einem solchen Gehalt werde er Escha, die noch in München war und in finanziellen Schwierigkeiten steckte, helfen können, allerdings würden die Verhandlungen noch schweben.⁴⁸⁹ Die Stelle hat er nicht bekommen – vielleicht wegen der in seinen Memoiren berichteten, oben erwähnten „stürmischen“ Auseinandersetzung, die er bei diesem Aufenthalt in Frankfurt mit Rosenzweig gehabt hat.⁴⁹⁰ Immerhin war der Besuch in Frankfurt nicht umsonst: er kaufte hebräische Bücher in den Antiquariaten und verbrachte in Homburg bei Frankfurt einen Seder mit Agnon, bei dem er auch eine kurze Zeit wohnte. Neben Agnon hatte sich damals ein informeller Kreis illustrierter „Schriftsteller, Dichter und Denker Israels“ ebenfalls in Homburg versammelt, da der Aufenthalt in Deutschland durch die Inflation für viele Ausländer sehr billig wurde. Darunter befanden sich Chajim Nachman Bialik, Achad Ha'am und Nathan Birnbaum: In Homburg sei allerhand los, schrieb Gerhard an Escha – und vertröstete sie auf nicht überlieferte spätere Berichte darüber.⁴⁹¹

So wohnte Gerhard im nächsten Jahr in Berlin und nicht in Frankfurt. Unter dem Eindruck des Habilitationsvorschlags in München setzte sein Vater, wie Scholem erzählt, seinen Unterhalt fort.⁴⁹² Damit konnte Gerhard ohne finanzielle Sorgen das Manuskript

⁴⁸⁹ Briefe von G. Scholem an E. Burchhardt, 7.4.22 und „April 1922“, GSA.

⁴⁹⁰ VBnJ, S. 173-4.

⁴⁹¹ G. Scholem an E. Burchhardt, 7.4.22, GSA; vgl. VBnJ, S. 196-7.

⁴⁹² VBnJ, S. 171.

seiner Dissertation ausbessern und zum Druck geben. Nach Überarbeitung erschien seine Doktorarbeit 1923 zunächst in einem Sonderdruck von 60 Exemplaren in der Scholem-Druckerei und noch in demselben Jahr, von Eisler herausgegeben, bei W. Drugulin in Leipzig.⁴⁹³

Um sich für eine Stelle als Lehrer an einem hebräischen Gymnasium zu qualifizieren, legte Gerhard in Berlin das Staatsexamen in Mathematik ab. Daneben setzte er seine judaistische Bildung fort, indem er an einem Lektürekurs von Julius Guttman an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums zu einem kabbalistischen Buch teilnahm, bei Rabbiner Bleichrode Talmud lernte, mit Freunden wie Aharon Heller und Leo Wislicki als „Schülern“ im Sohar las und lange Nächte in der großen, an seltener Hebraica reichen Privatbibliothek von Agnons Schwager, Moses Marx, verbrachte.⁴⁹⁴ An der jüdischen Volkshochschule hielt er im Winter 1922/23 außerdem einen Kurs über die „Geschichte der jüdischen Mystik“ ab.⁴⁹⁵

Um dieselbe Zeit mischte er sich zusammen mit seinen Freunden aus der Jung Juda, die sich immer noch als Gruppe verstand, ein letztes Mal in die Jugendpolitik der zionistischen Bewegung ein, und zwar wieder einmal gegen den jüdischen Wanderbund Blau-Weiß. Dieser hatte im Sommer 1922 unter der Leitung von Walter Moses eine deutlich militaristisch-protfaschistische Richtung eingeschlagen.⁴⁹⁶ In der Vorrede zu den neuen „Gesetzen“ der Organisation erging der Ruf nach „Führer[n] und Armeen“: „Die Epoche jenes ersten, ungebundenen Sichauslebens“ – also die Zeit, in der Gerhard „Probewanderungen“ des Blau-Weiß mitgemacht hatte – sei vorüber; „Freiheit und Gehorsam“ würden verschmolzen; die Hoffnung auf „den Triumph der Freiheit“ würde „abgelöst durch den harten Glauben an den Sieg der Macht“.⁴⁹⁷ Diese „Gesetzgebung“ war monatelang der breiteren Öffentlichkeit nicht vorenthalten worden.⁴⁹⁸ Wenige Wochen nachdem die Faschisten unter Mussolini in Italien die Macht ergriffen hatten, denunzierte Gerhard die neuen Gesetze des Blau-Weiß in einer „Erklärung“, die er mit 13 gleichgesinnten Zionisten unterschrieb, um das Geheimnis zu lüften und die Vorgänge zu geißeln. Darin drückte er die Gefahren paramilitaristischer, auf einen Führer- und

⁴⁹³ Vgl. Briefe I, S. 481-2 („Zeittafel“); und VBnJ, S. 175.

⁴⁹⁴ Vgl. VBnJ, S. 176, 178; G. Scholem an E. Burchardt, 19.5.22, GSA.

⁴⁹⁵ VBnJ, S. 188.

⁴⁹⁶ Zur neuen Richtung des Blau-Weiß im Jahr 1922, vgl. Hackeschmidt, Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias, S. 179-221.

⁴⁹⁷ Zitiert aus der Vorrede zu den neuen „Gesetzen“ des Blau-Weiß in: Gerhard Scholem et al., „Erklärung“, in: Jüdische Rundschau 97 (8.12.22), S: 638; abgedruckt in Tb II, S. 705-11, hier: 709.

⁴⁹⁸ Vgl. VBnJ, S. 188-9.

Siegkult ausgerichteter Organisationen in deutlichen Worten aus: „Eine Kraft, die nur in der Massensuggestion der Armee wach wird, könnte jederzeit mißbraucht werden vom ersten besten General, der über die Rechtmäßigkeit ihrer Richtung niemandem Rechenschaft schuldet.“⁴⁹⁹ Anstelle des Begriffs Faschismus, dessen heutige, allgemeine Bedeutung über den italienischen Kontext hinaus noch nicht feststand, verwendete Gerhard einen anderen Begriff für die Beschwörung von Führer, Kampf und Sieg: bedenkenlosen Mystizismus.⁵⁰⁰ Seit seiner ersten Ablehnung der Kriegsbegeisterung sowie des Kults des „Erlebnis“, war in Gerhards Mund das Wort „Mystik“ zu einem schweren Vorwurf geworden, sofern es sich nicht auf eine private, nicht kommunizierbare Erfahrung oder einen historisch-philologisch zu lesenden Text bezog.

Im Frühjahr 1923 verlobte sich Gerhard mit Escha, die bald darauf nach Palästina auswanderte.⁵⁰¹ Im April 1923, also ungefähr zeitgleich mit Eschas Ankunft in Jerusalem, zog Gerhard nun doch nach Frankfurt, wo er – unentgeltlich – Lektürekurse an dem inzwischen von seinem Freund Rudolf Hallo geleiteten Jüdischen Lehrhaus abhielt.⁵⁰² „Sohar chadasch (sieben Wochenstunden, zehn Teilnehmer)“ schrieb der schon teilweise gelähmte Rosenzweig im Mai 1923, „den hält Scholem, der über den Sommer hier ist, und macht es, wie immer mit unflätigem Benehmen, aber, ebenfalls wie immer, glänzend. Er liest mit den Teilnehmern außerdem auch Daniel, und mit einigen natürlich Agnon.“⁵⁰³

Escha war mittlerweile im Haus von Hugo Bergmann in Jerusalem untergekommen.⁵⁰⁴ Bergmann, den Escha und Gerhard im Frühjahr 1919 zu einem Freitagabend bei sich in Bern eingeladen hatten, lernte Escha in diesen ersten Wochen schätzen. „Wir haben einander sehr gern“, schrieb er am 12. Juli 1923 an seine Frau, „obwohl sie mit dem genialen Gerhard Scholem verlobt ist und im Winter heiraten wird.“ Escha habe „viel nachgedacht“, beschrieb er seinen Gast und spätere zweite Frau,

viel gelernt (z.B. Gemara), ein ganz inniges Verhältnis zur Sprache (Karl Kraus) und ein festes Verhältnis zum Judentum, dessen Kraft sie in der Orthodoxie sieht, ohne freilich orthodox sein zu können. Aber sie verachtet das oberflächliche „jungjüdische“ Geschwätz der Zionisten, dem aller historische Halt fehlt.

⁴⁹⁹ Scholem, „Erklärung“, in: Tb II, S. 710-11.

⁵⁰⁰ Scholem, „Erklärung“, in: Tb II, S. 709.

⁵⁰¹ VBnJ, S. 190-91

⁵⁰² Vgl. VBnJ, S. 193-4, 197.

⁵⁰³ F. Rosenzweig an Joseph Prager, 30.5.23, in: Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, S. 906.

⁵⁰⁴ VBnJ, S. 191.

In dieser Auflistung von Eschas Tugenden ist, wie Agnon früher über Valeria Grünwald geschrieben hatte, der Lehrer, Gerhard, in der Schülerin zu erkennen. Gemara hat sie jahrelang mit Gerhard in München gelernt; Gerhard war ein begeisterter Leser von Karl Kraus, auf den sein Freund Werner Kraft ihn 1917 gebracht hatte; und die Verachtung des „jungjüdischen Geschwätzes“ entspricht Gerhards Haltung zur zionistischen Jugendbewegung. Dass auch Gerhard die „Kraft“ des Judentums in der Orthodoxie sah, ist bisher zwar nicht belegt worden, wohl aber, dass er sich in einer orthodoxen Synagoge sowie in traditionellen Kreisen wohl fühlte. Auf jeden Fall vermittelte Escha zwischen Bergmann und Gerhard wie einst Valeria und Escha zwischen Gerhard und Agnon. „Ich erhalte jetzt öfter durch Escha Briefe von Gerhard Scholem und über ihn auch Grüße von Agnon“ fuhr Bergmann in seinem Brief fort: „Ich freue mich schon auf Scholem, der mit seinen vierundzwanzig Jahren so tief in die Kabbala eingedrungen ist, und von dem ich viel lernen werde. Seine hebräischen Briefe an Escha sind Musik“.⁵⁰⁵

Escha war unter dem Vorwand einer fiktiven Verlobung ins Land gekommen;⁵⁰⁶ nach ihrer Vermittlung ermöglichte Bergmann Gerhards Einreise durch Bescheinigung einer fiktiven Anstellung als „Leiter der hebräischen Abteilung der Jüdischen Nationalbibliothek“ in Jerusalem, deren Gesamtleitung Bergmann innehatte.⁵⁰⁷ Einige von Gerhards Freunde aus der Jung Juda waren bereits vor ihm eingewandert und arbeiteten in der Nähe von Petach Tikwa in der Landwirtschaft.⁵⁰⁸ Im August 1923, kurz vor dem Höhepunkt der Inflation, packte Gerhard in Berlin seine 2000 Bücher ein, die getrennt reisen sollten, und im September schiffte er sich in Triest ein.⁵⁰⁹ In Jerusalem ein paar Wochen später erhielt er von Bergmann die Stelle als Bibliothekar für Hebraica, die ihm vorher fiktiv angeboten worden war. Er heiratete Escha im November desselben Jahres.⁵¹⁰ „Die Schwiegertochter war mir sicher und ich hatte Mutter eine Wette angeboten, daß sie Dich sofort zur Strecke bringen würde“, schrieb Arthur Scholem auf die Mitteilung der Verlobung hin. Mit der Benachrichtigung seiner gesamten sozialen Netzwerke in Deutschland beeilte sich Gerhard nicht: Buber etwa teilte er seine Eheschließung erst im April 1924 in einem abschließenden Nebensatz mit. Doch war Buber etwa über Agnon auf dem Laufenden gehalten worden: „Als Ehemann können wir

⁵⁰⁵ S. H. Bergmann an Else Bergmann, 12.7.23, in: S. H. Bergman, Tagebücher und Briefe, hg. von Miriam Sambursky, Bd. 1, Königstein 1985, S. 181.

⁵⁰⁶ VBnJ, S. 191.

⁵⁰⁷ VBnJ, S. 199-200.

⁵⁰⁸ VBnJ, S. 203.

⁵⁰⁹ VBnJ, S. 200-202.

⁵¹⁰ VBnJ, S. 212.

Sie uns zwar nicht ohne eine gewisse innere Anstrengung vorstellen“, lautete Bubers Antwort, „aber unsere guten Wünsche sind mit Ihnen; und zweifellos ist der Ehestand für alle Menschen, mit Ausnahme etwa der reinen Philosophen, das Rechte.“⁵¹¹ Im Februar 1925 verstarb Arthur Scholem. Am 1. April wurde die Hebräische Universität in Jerusalem eröffnet, an der Gerhard im September 1925 als Dozent für jüdische Mystik angestellt wurde.⁵¹²

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit hat versucht, die Studienjahre Gerhard Scholems so nachzuzeichnen, dass ein ausgewogenes Gegenbild einer inzwischen klassisch gewordenen Geschichte entsteht. Durch Destillation der Memoiren sowie der gedruckten und ungedruckten Briefe, Tagebücher, Aufzeichnungen und Fragmente, hat diese Arbeit den jungen Scholem in den Mittelpunkt seiner eigenen Geschichte gerückt. Natürlich muss eine jede Darstellung eine Auswahl treffen, und diese erhebt gewiss keinen Anspruch auf Verwendung sämtlichen Materials. Scholem selbst hat sehr eng an seinen Quellen – eben jenen Briefen, Tagebüchern usw. – gearbeitet; am Rand und im Text dieser Dokumente findet man Striche und Stichwörter, die fast alle in Textstellen in *Von Berlin nach Jerusalem* oder *Geschichte einer Freundschaft* verwandelt wurden. Doch entsteht aus Scholems offensichtlichem Bestreben, so viele Details wie möglich aus seinen Quellen zu verwerten, besonders in *Von Berlin nach Jerusalem*, ein oberflächliches Panorama. Die Veröffentlichung von Tagebüchern und Briefen haben schon eine Relativierung und Vertiefung dieses Panoramas angesagt, deren Ausführung jedoch bisher ausgeblieben ist. Nun hat die vorliegende Darstellung versucht, an einigen Stellen in die Tiefe zu gehen, Kontexte und Zusammenhänge herauszuarbeiten, Akzentverlagerungen in der Selbstdarstellung aufzudecken und ein zusammenhängendes Bild des Studenten Gerhard Scholems zu vermitteln.

Von dem deutsch-jüdischen Milieu der Scholem-Familie und Gerhards „jüdischem Erwachen“ ausgehend haben wir gesehen, dass das deutsche Judentum ein Gegenstand im Konflikt zwischen Vater und Sohn war, wohl aber nicht der alleinige Grund zum Streit. Die verschiedenen Wege und politischen Einstellungen der vier Scholem-Brüder reflektierten einen breiteren Umbruch, der mit dem gesellschaftlichen Erfolg der seit

⁵¹¹ G. Scholem an M. Buber, 15.4.24, und M. Buber an G. Scholem, 12.5.24, in: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, hg. von Grete Schaeder, Bd. 2, Heidelberg 1973, S. 189-91.

⁵¹² Vgl. VBnJ, S. 236.

wenigen Jahrzehnten emanzipierten deutschen Juden, aber auch mit der allgemeinen Entwicklung der deutschen Gesellschaft in der Moderne zusammenhing. Zwar erscheint Gerhards Hinwendung zum Judentum in den überlieferten Quellen besonders plötzlich und heftig, und man kann sagen, dass sein lauthals beteuertes jüdisches Gefühl dem fundierten Wissen über das Judentum um Jahre vorausging. Doch bringt die Vorstellung eines jüdischen, zionistischen Urknalls im Kinderzimmer in der Neuen Grünstraße um 1911 herum wenig analytischen Gewinn. Vielmehr kann man sagen, dass sich Gerhard sehr früh in öffentliche Aussagen über Judentum, Zionismus und das deutsche Judentum, etwa vor der Familie, in der Schule und in der Jung Juda, verstrickte, die wegen ihrer autoritativen Geste verbindlich auf ihn wirkten. Er wuchs nicht im Stillen, sondern im Rausch von Debatten, Kontroversen und Konflikten auf. Einer der Vorteile von Gerhards relativer Isolation in der Schweiz war eben eine gewisse Freiheit von dieser seiner noch in unreifem Alter erworbenen öffentlichen Rolle. Auch die gelegentlichen Phasen der Selbstbeichtigung der Verlogenheit und Heuchelei, die die Tagebücher, etwa in der Pension Struck und in Jena dokumentieren, scheinen mit dem Druck seines öffentlichen Auftretens zusammen zu hängen. Es wäre sicher zu vereinfacht, aber wohl nicht ganz falsch, zu vermuten, dass Gerhard unter anderem wegen der Exponiertheit seiner Ansichten und Wirkung ein radikaler Zionist blieb und Deutschland den Rücken kehrte.

So waren Gerhards Studien eine innere Gratwanderung an der Grenze zum Widerspruch. Er hatte sich früh der Verneinung der jüdischen Diasporaexistenz verschrieben, wurde aber ebenfalls früh zu einem ihrer hervorragenden Exponate. Die Gefahr des Widerspruchs war ihm zum Teil auch bewusst. Er, der sich so heimisch in der deutschen Sprache bewegte, setzte sich das Ziel, bis zu seinem 20. Geburtstag im Hebräischen beheimatet zu sein und machte sich gelegentlich Vorwürfe, dass er sein Tagebuch nicht auf hebräisch führt. Um seinem Zionismus Gestalt zu geben, verschrieb er sich ein Programm der Selbstbildung, das eine radikale Anwendung der Ideale des deutschen Bildungsbürgertums darstellt. Auch nachdem er die politische Mystik in Gestalt von Bubers Erlebniskult überwunden hatte, suchte er eine mythische Verwandlung im Orient und weiß, wie viele seiner Zeitgenossen, seine Liebe zu Zion mit Liebe zum ganzen Orient verschwistert. Er war der „Westjude“, der in der Pension Struck praktisch allein unter „Ostjuden“ wohnte – und der Berliner blieb.

Mit seiner messianischen Vision verkörperte Gerhard den Zwiespalt der Moderne: auf der einen Seite die Erfahrung von Krise und Bruch mit Tradition, auf der anderen Seite

ein naiver, positivistischer Glaube an die eminente Möglichkeit, die Erlösung selbst durch einen starken Eingriff in die Weltgeschichte herbeizuführen. In Gelehrsamkeit suchte Gerhard, wie er im Sommer 1915 phantasierte, die Waffen für seinen Kampf, die „Seele“ seines Volkes zu finden und aus ihrem Exil zu befreien. Aber in seiner Suche nach gelehrter Bewaffnung drückte sich nicht nur „Exilverneinung“, sondern wohl auch der Wunsch nach Macht und Ehrgeiz aus. Eben seine „Machtinstinkte“, die er selbst in sich erkannte, erklären zum Teil sein scheinbar paradoxes Engagement in der Szene der zionistischen Jugendkultur Deutschlands, die er früh verwarf. Sicherlich liebte er die Konfrontation und das Gefühl im Mittelpunkt zu stehen. Er, der leise aus Deutschland hätte weggehen können, inszenierte seinen Kampf gegen den „Golus“, das Diasporaleben, und indem er den deutschen „Golus“, apostrophierte, inszenierte er diesen ebenfalls. Eines der dramatischsten Kapitel dieser Golus-Inszenierung bildetet zweifellose sein Kampf gegen den Militärdienst: Nicht im Namen des Pazifismus, sondern als Zionist im Kampf mit dem mythischen Monster trat er als begabter psychologischer Schauspieler, Visionär und gewalttätiger Verrückter auf – eine Erfahrung, deren mögliche Implikationen für seine spätere Darstellung des Pseudo-Messias Shabbtai Zwi als eines Geisteskranken noch erwogen werden müssten.

Neben der direkten Konfrontation, wie der zwischen Gerhard und Siegfried Lehmann in den Räumen des Jüdischen Volksheim 1916, fand Gerhard in der Publizistik eine wirksame Möglichkeit zur Profilierung. Seine ersten vier Veröffentlichungen richteten sich 1917/18 gegen die jüdische Jugendbewegung, die in seiner Golus-Inszenierung eine wichtige Stelle einnahm; ab 1918 trat mit seinen Übersetzungen und Rezensionen zu seiner öffentlichen zionistischen Rolle die eines jungen Hebraisten hinzu. Die Jung Juda verwandelte sich während Gerhards Studienjahre von einer Nachschuborganisation, aus der die zionistischen Studentenverbände sich speisen konnten, zu einer unabhängigen Gruppe der radikalen Minderheit, in der Gerhard eine zentrale Rolle einnahm. Als Schüler trat er ihr bei; noch mit 24 Jahren und dem Dokortitel betätigte er sich dort in dem Jahr vor seiner Auswanderung, als er die militaristische Wendung des Blau-Weiß geißelte. Über Mädchen und Frauen äußerte sich Gerhard oft den Konventionen seiner Zeit entsprechend und gab an, kein Frauenrechtler zu sein. Doch gleichzeitig war er mit nicht wenigen Frauen gut befreundet und kam zu dem Entschluss, dass eine Gruppe wie die Jung Juda oder sein geplanter, kommunistisch-zionistischer Geheimbund Frauen einschließen müsse. In Berlin, Jena und München unterrichtete er auch mehrere Mädchen

aus Freundschaft und Überzeugung Hebräisch. Und seine „Erklärung“ 1922 betreffend den Blau-Weiß unterschrieben sowohl seine männlichen als auch seine weiblichen Freunde.

Während seiner gesamten Studienjahre bewegte sich Gerhard in einer Umlaufbahn um die jüdische Orthodoxie. Er empfand starke religiöse Gefühle und Impulse und fühlte sich von dem orthodoxen Synagogenritus, besonders am Freitagabend, angezogen. Darüber hinaus lernte er bei orthodoxen Rabbinern Talmud fühlte sich in der Gesellschaft von traditionellen Juden wie der Familie Waldhorn und David Schklar in Bern sowie Leo Wislicki und Eli Straus in München wohl. Wie die Kritik von Freunden wie Escha Burchhardt und anderen verdeutlichen, machten Gerhards Drang, ein „Mensch der Mitte“ zu sein, sowie seine häufige Unfähigkeit, die Gefühle und Gedanken seiner Mitmenschen nachzuvollziehen und objektive Selbstkritik auszuüben, den Umgang mit ihm nicht immer leicht. Und doch drangen nicht wenige Menschen zu dem warmen Menschen durch, den Rudolf Hallo als „Jungen“ bezeichnete.

Gerhards Leidenschaft für Bücher lag ein irrationaler Drang zu Grunde, der, wie sein Aufenthalt in der Pension Struck zeigt, manchmal mit großem Schokoladenkonsum einherging. Geld hat ihm nicht gefehlt. Auch wenn er manchmal an Essen sparte, um mehr Bücher kaufen zu können, ließ er sich immer gut einrichten und scheute sich nicht, seine verschiedenen Wünsche an seine Mutter nach Berlin ergehen zu lassen. Interessanterweise kann es sein, dass gerade der schriftliche, oft um Finanzen kreisende Verkehr mit Betty und Arthur Scholem die Eltern mehr in die Entwicklung ihres Sohnes einband, als sie es während seiner stürmischen Jugend in Berlin gewesen waren. Auf jeden Fall wurde die Kommunikation mit dem Vater nach der Versöhnung im August 1917 immer besser. Zwischen Ermahnungen, an eine Brot bringende Zukunft zu denken, ist Arthur sichtlich stolz auf seinen Jüngsten und verweigert ihm kaum einen Wunsch.

An Beispielen von Gerhards Hinauswurf aus dem Elternhaus, seiner Entscheidung für München, seiner mündlichen Prüfung bei Hommel und seinem Umgang mit Göttsberger haben wir gesehen, wie der Scholem in *Von Berlin nach Jerusalem* gelegentlich zwar keine falschen Aussagen macht, indessen wahre Sätze zu falschen Schlüssen führen lässt, Schlüssen, die die Akzente und historischen Details seiner Erzählung verschieben. Insbesondere die Tatsache, dass die Entscheidung für eine Dissertation über ein kabbalistisches Thema dem Entschluss aus persönlichen Gründen für München folgte, lässt den Werdegang des Kabbalaforschers in einem neuen, realistischeren Licht

erscheinen. Auch an dem überlieferten Bild von Gerhards Beziehung zu Walter Benjamin musste hier eine Korrektur vorgenommen werden, die in erster Linie die Herausgabe von Scholems Tagebüchern betrifft. Dass gerade während der intensiven Jahre 1917-1919 in der Beziehung zwischen Gerhard und Walter eine dritte Person, Grete Brauer, eine bisher unbekannte, zentrale Rolle in Scholems Leben spielte und auch in ihrer Abwesenheit oft Gerhards Gefühle für Walter, Dora und auch Escha überschattete, ist wichtiger Lebenskontext. Ohne diesen bleiben biographische Aspekte etwa von Gerhards krisenhaften Tagebucheinträgen aus der Schweiz unverständlich.

Schließlich wurde hier der Kontext von Gerhards Studienabschluss in München nachgezeichnet. Dabei eröffneten die Briefe von Agnon, Valeria und Escha neue Einblicke in Agnons Umgang mit Gerhards Freunden und anderen Münchener Zionisten und verdeutlichen die gegenseitigen Erwartungen, die Gerhard und Agnon ineinander setzten. Obwohl die Tagebücher keine Information über München liefern, konnte hier gezeigt werden, wie Gerhard seine publizistischen Tätigkeiten sowie sein Engagement in seinem Freundeskreis fortsetzte, die Maske des Philologen anlegte und in seiner „tiefen“ philologischen Kabbala-Arbeit die eigene Rolle bei der Erhaltung eines lebendigen Judentums sah.

Die weitere Entwicklung von Gerhard Scholems Verständnis seiner Kabbala-Forschung nachzuzeichnen, muss anderen, weiterführenden Studien überlassen werden. Inwiefern die Studienjahre das Ende seiner Weichenstellung bedeuteten, muss man im Kontext der späteren Jahre beantworten. Hier sollten die Studienjahre in ihrem eigenen Licht erscheinen dürfen, was dem Verständnis der späteren Zeit nur dienlich sein kann. Die vorliegende Arbeit hat einen Beitrag dazu geleistet, intellektuellen Behandlungen vom jungen Scholem kontextuellen Boden unter die Füße zu schieben. Man kann allzu leicht in dem Meer von Scholems eigener Sprache verloren gehen; manchmal vergisst man, dass wir es mit einem Jugendlichen, einem jungen Studenten zu tun haben, bei dem noch einiges in Entwicklung begriffen ist. Indem die vorliegende Arbeit Scholems Studienjahre mit einigem konkretem Kontext und einem Gegengewicht zu Scholems eigenen Worten versehen hat, leistet sie vielleicht ein wenig Vorarbeit zur einer künftigen Gesamtbiographie. Es ist zu hoffen, dass weitere Briefe von und an Scholem veröffentlicht und bisher unbekannte, unveröffentlichte Stellen aus den Tagebüchern bearbeitet werden. In jedem Fall dürfte man nun einige der vorhandenen Quellen verständnisvoller lesen und schon jetzt den späteren Scholem vor einem klareren

Hintergrund sehen. Der hier dargestellte Weg Gerhard Scholems führt immer noch von Berlin nach Jerusalem; doch erscheint er hier vielleicht weniger mythisch selbstbewusst und zielsicher als bisher, dafür aber etwas menschlicher.

Bibliographie

In der Arbeit sowie im Folgenden häufig verwendete Abkürzungen für Scholems Schriften

(Vollständige bibliographische Angaben weiter unten)

GeF	Geschichte einer Freundschaft
Kraft	Briefe an Werner Kraft
MuS	Mutter und Sohn im Briefwechsel
Tb	Tagebücher
VBnJ	Von Berlin nach Jerusalem

Archive

Bayerische Staatsbibliothek München, Handschriftenabteilung

Nachlass Fritz Hommel, Ana 335

Jüdische National- und Universitätsbibliothek, Jerusalem

Gershon Scholem Archiv, Arc. 4° 1599 (GSA)

(Briefe, auf die in der Arbeit Bezug genommen wird, werden hier einzeln aufgeführt. Zahlen in Klammern beziehen sich auf die archivalische Durchnummerierung, wo vorhanden.)

S. J. Agnon an Gerhard Scholem	24.06.1919	(35)
07.01.1919	31.06.1919 (sic!)	(37)
26.06.1919	(2) 05.07.1919	(39)
07.08.1919	(1) 07.08.1919	(48)
Erich Brauer an Gerhard Scholem	19.04.1920	(66)
16.06.1917	(16) April 1922	(80)
Escha Burchhardt an Gerhard Scholem	07.04.1922	(81)
25.01.1919	(32) 19.05.1922	(83)
11.04.1919	(41) Karlfried Gründer an Fania Scholem	
13.04.1919	(39) 17.08.1983	
26.04.1919	(42) Valeria Grünwald an Gerhard Scholem	
24.05.1919	(48) 29.12.1916	(9)
05.06.1919	(52) 25.12.1917	(27)
21.06.1919	(54) 23.10.1918	(50)
17.07.1919	(62) 27.02.1919	(60)
Juli? 1919	(63) 07.05.1919	(65)
23.07.1919	(64) 10.05.1919	(66)
30.07.1919	(66) Anne Grünwald an Gerhard Scholem (mit V. Grünwalds Briefen)	
12./13.08.1919	(70) 19.04.1919	
18./19.08.1919	(72) Käthe Holländer an Gerhard Scholem	
13.09.1919	(77) 11.02.1917	(7)
28.12.1919	(109) 22.02.1917	(8)
April 1920/21?	(27) Rudolf Hallo an Franz Rosenzweig (Abschriften; mit Rosenzweigs Briefen)	
Gerhard Scholem an Escha Burchhardt	24.02.1921	
02.05.1919	(25) 03.04.1922	
16.05.1919	(28) Schlomoh Kaufmann an Gerhard Scholem	
22.05.1919	(30) 16.08.1920	
29.05.1919	(31)	

Landeskirchliches Archiv der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (Nürnberg)

Personen 82 (Fam. Hommel), Nr. 152

Stadtarchiv München

Polizeimeldebögen

Primärliteratur

- Agnon, S. J./Schocken, S. S.: *Chilufe Igrot* (hebr.), Tel Aviv 1991.
- Benjamin, Walter: *Briefe*, Bd. 1, hg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1978.
- *Gesammelte Briefe*, hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Bd. 1 (1910-1918) und Bd. 2 (1919-1924), Frankfurt am Main 1995, 1996.
- Benjamin, Walter /Scholem, Gershom: *Briefwechsel 1933-1940*, hg. von Gershom Scholem, Frankfurt am Main 1985.
- Bergman, S. H.: *Tagebücher und Briefe*, Bd. 1, hg. von Miriam Sambursky, Königstein 1985.
- Buber, Martin: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hg. von Grete Schaeder, Bd. 2, Heidelberg 1973.
- Loewy, Hanno (Hg.): *„Solls der Chanukkabaum heißen“*. Chanukka, Weihnachten, Weihnukka: jüdische Geschichten vom Fest der Feste, Berlin 2006.
- Rees, David A. (Hg.): *Fritz Hommels Gutachten zu Gershom Scholems Dissertation*, in: *Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, H. 2 (2007), S. 87-93 (voraussichtlich Oktober 2007).
- Rosenzweig, Franz: *Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock Huessy*, hg. von Inken u. Reinhold Mayer, Tübingen 2002.
- *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 1,2: *Briefe und Tagebücher 1918-1929*, hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, Haag 1979.
- Scheerbart, Paul: *Lesabéndio. Ein Asteroiden-Roman*, Stuttgart 1962.
- Scholem, Betty/Scholem, Gershom: *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, hg. von Itta Shedletzky in Verbindung mit Thomas Sparr, München 1989.
- Scholem, Gerhard (Gershom): *„Abschied. Offener Brief an Herrn Dr. Siegfried Bernfeld und gegen die Leser dieser Zeitschrift“*, in: *Jerubbaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend 1 (1918-1919)*, S. 125-30; abgedruckt in *Tb II*, S. 285-91.
- *„Amtliches Lehrgedicht der Philosophischen Fakultät der Haupt- und Staats-Universität Muri, von Gerhard Scholem, Pedell des religionsphilosophischen Seminars“*, Berlin 1927; abgedruckt in: *Tb II*, S. 307-10.
- *Briefe*: Bd. 1, 1914-1947, hg. von Itta Shedletzky, München 1994; Bd. 2, 1948-1970, hg. von Thomas Sparr, München 1995; Band 3, 1971-1982, hg. von Itta Shedletzky, München 1999.
- *Briefe an Werner Kraft*, hg. von Werner Kraft, Frankfurt am Main 1986.
- *„Erklärung“*, in: *Jüdische Rundschau 97 (8.12.22)*, S. 638; abgedruckt in *Tb II*, S. 705-11.
- *The Fullness of Time. Poems*, übersetzt von Richard Sieburth, eingeleitet und annotierte von Steven M. Wasserstrom, Jerusalem 2003.
- *A Life in Letters, 1914-1982*, hg. und übersetzt von Anthony David Skinner, Cambridge/London 2002.
- *„Lyrik der Kabbala?“*, in: *Der Jude 6 (1921/22)*, S. 55-69; abgedruckt in: *Tb II*, S. 657-84.
- *„Ein mittelalterliches Klagelied“*, in: *Der Jude 4 (1919-1920)*, S. 283-6; abgedruckt in *Tb II*, S. 607-11.
- *„Jüdische Jugendbewegung“*, in: *Der Jude 1 (1917)*, S. 822-5; abgedruckt in *Tb I*, S. 511-7.
- *„S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker?“*, in: *Ders., Judaica 2*, Frankfurt am Main 1970.
- *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*: Bd.1, 1913-1917, hg. von Karlfried Gründer und Friedrich Niewöhner, Frankfurt am Main 1995; und Bd. 2, 1917-1923, hg. von Karlfried Gründer, Herbert Kopp-Oberstebink und Friedrich Niewöhner, Frankfurt am Main 2000.
- *„Über die jüngste Sohar-Anthologie“*, in: *Der Jude 5 (1921)*, S. 363-70; abgedruckt in: *Tb II*, S. 639-52.
- *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Erweiterte Fassung*, Frankfurt am Main 1994.
- *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1997.
- *„Zum Problem der Übersetzung aus dem Jiddischen“*, in: *Jüdische Rundschau*, 12.1.17, S. 16-7; abgedruckt in: *Tb I*, S. 495-9.

- „Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930“, in: Ders., *Judaica* 4, Frankfurt am Main 1984, S. 229-61.
- Seidmann, „Entgegnung“, in: *Der Jude* 5 (1921), S. 369-7; abgedruckt in: *Tb II*, S. 652-4.
- Verzeichnis der Vorlesungen: Winter-Halbjahr 1919/1920, Ludwig-Maximilians-Universität München, München 1919, S. 30.

Sekundärliteratur

- Altmann, Alexander: „Gershom Scholem 1897-1982“, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 51 (1984), S. 1-14.
- Anidja, Gil: „Our Place in al-Andalus“. *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford 2002.
- Aschheim, Steven E.: *Scholem, Arendt, Klemperer. Intimate Chronicles in Turbulent Times*, Bloomington/Indianapolis 2001.
- „The Metaphysical Psychologist: On the Life and Letters of Gershom Scholem“, in: *The Journal of Modern History* 76 (Dezember 2004), S. 903-33.
- „Baeumker, Clemens“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 1, Berlin 1953, S. 533.
- Band, Arnold J.: *Nostalgia and Nightmare. A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, Berkeley/Los Angeles 1968.
- Beit-Arié, Malachi: „Gershom Scholem as Bibliophile“, in: Paul Mendes-Flohr (Hg.), *Gershom Scholem. The Man and His Work*, Albany 1994, S. 120-27.
- Biale, David: *Gershom Scholem, Kabbala and Counter-History*, Cambridge MA 1979, und 2. Aufl., 1982.
- Birnbaum, Pierre: „In the Academic Sphere: The Cases of Emile Durkheim and Georg Simmel“, in: Michael Brenner, Vicki Caron und Uri R. Kaufmann (Hg.), *Jewish Emancipation Reconsidered*, London 2003, S. 169-95.
- Brenner, Michael: *Geschichte des Zionismus*, München 2002.
- „A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism“, in: *Judaism* 42,3 (1993), S. 349-61.
- Dan, Joseph: *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York/London 1987.
- David, Anthony: *The Patron. A Life of Salman Schocken 1877-1959*, New York 2003.
- Davidowicz, Klaus Samuel: *Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses*, S. Neukirchen-Vluyn 1995.
- Faber, Richard/Holste, Christine (Hg.), *Der Potsdamer Forte-Kreis. Eine utopische Intellektuellenassoziation zur europäischen Friedenssicherung*, Würzburg 2001.
- Goetschel, Willi: *Scholem's Diaries, Letters, and New Literature on His Work*, in: *The Germanic Review* 72,1 (1997), S. 77-92.
- „Göttsberger, Johann“, in: *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Bd. 4, München 1996, S. 68.
- Guerra, Gabriele: *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Bielefeld 2007.
- Hackeschmidt, Jörg: *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg 1997.
- Hamacher, Elisabeth: *Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin/New York 1999.
- Hanisch, Ludmila (Hg.): „Machen Sie doch unseren Islam nicht gar zu schlecht“. *Der Briefwechsel der Islamwissenschaftler Ignaz Goldziher und Martin Hartmann 1894-1914*, Wiesbaden 2000.
- Hayoun, Maurice-Ruben: *Gershom Scholem. Un juif allemand à Jérusalem*, Paris 2002.
- Hensel, Susann/Nöthlich, Rosemarie: *Jena und seine Universität. Wissenschaftshistorische Streifzüge durch fünf Jahrhunderte*, Jena 1991.
- Im Hof, Ulrich, et al. (Hg.): *Hochschulgeschichte Berns 1528-1984*, Bern 1984, S. 424-5.
- Holste, Christine: *Der Forte-Kreis (1910-1915)*, Stuttgart 1992.
- Jacobson, Eric: *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York 2003.
- Jonas, Hans: *Erinnerungen*, Frankfurt am Main/Leipzig 2003.
- Kaup, Susanne: „Forscher – Kollege – Freund. Aus der Korrespondenz Clemens Baeumkers an Martin Grabmann“, in: *Credo ut intelligam. Martin Grabmann zum 50 Todestag*, hg. von Thomas Prügl, St. Ottilien 1999, S. 71-103.
- Laor, Dan: *Chaje Agnon (hebr.)*, Tel Aviv 1998.
- Large, David Clay: *Hitlers München. Aufstieg und Fall der Hauptstadt der Bewegung*, München 1998.
- Meisl, Joseph: „Berlin“, in: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1971, Bd. 4, S. 639-53.
- Mendes-Flohr, Paul: *Gershom Scholem. The Man and His Work*, New York 1994.

- Mens, Fenja Britt: Zur „Not der geistigen Arbeiter“: Die soziale und wirtschaftliche Lage von Studierenden in der Weimarer Republik am Beispiel Hamburgs, Köln 2001.
- Mosès, Stéphane: Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig. Walter Benjamin. Gershom Scholem, Frankfurt am Main 1994.
- „Gershom Scholem“, in: Burckhardt Lindner (Hg.), Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar 2006, S. 59-76.
- Mosès, Stéphane/Weigel, Sigrid (Hg.), Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik, Köln 2000.
- Mosse, George L.: Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism, Hanover NH 1993.
- Murken, Barbara: „...die Welt ist so uneben...‘ Tom Seidmann-Freud (1892-1930): Leben und Werk einer großen Bilderbuch-Künstlerin“, in: Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse 17 (2004), S. 73-103.
- Niewöhner, Friedrich: „Ich habe keinen Garten und habe kein Haus“. Ein unbekanntes Gedicht Schmuels Josef Agnons in der Übersetzung von Gerhard Scholem. Auch Anmerkungen zur Geschichte einer zerbrochenen Freundschaft“, in: Odo Marquard u. a.: Disiecta Membra. Studien Karlfried Gründers zum 60. Geburtstag, Basel 1989, S. 82–92.
- Ophir, Baruch Z. und Wiesemann, Falk: Die jüdischen Gemeinden in Bayern 1918-1945. Geschichte und Zerstörung, München 1979.
- Pachter, Henry: „Masters of Cultural History. Gershom Scholem — The Myth of the Mythmaker“, in: Salmagundi 40 (1978), S. 9-39.
- Radkau, Joachim: „The Neurasthenic Experience in Imperial Germany: Expeditions into Patient Records and Side-looks upon General History“, in: Marijke Gijswijt-Hofstra und Roy Porter (Hg.), Cultures of Neurasthenia from Beard to the First World War, New York/Amsterdam 2001, S. 199-217.
- Rees, David A.: „Ein Dichter, ein Mädchen und die jüdischen Speisegesetze. Gershom Scholems Entscheidung für München und die Kabbala“, in: Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur, H. 2 (2007), S. 19-29 (voraussichtlich Oktober 2007).
- Ringer, Fritz K.: The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933, Cambridge MA 1969.
- Roeck, Bernd: Der junge Aby Warburg, München 1997.
- Schäfer, Peter/Smith, Gary (Hg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen, Frankfurt am Main 1995.
- Schmidt, Christoph: Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland, Tübingen 2000.
- Schreiber, Georg: Die Not der deutschen Wissenschaft und der geistigen Arbeiter. Geschehnisse und Gedanken zur Kulturpolitik des Deutschen Reiches, Leipzig 1923.
- Shapira, Avraham: „The Symbolic Plane and its Secularization in the Spiritual World of Gershom Scholem“, in: The Journal of Jewish Thought and Philosophy 3 (1994), S. 331-52.
- Shedletzky, Itta: „Zum wirklichen Zentrum des Judentums. Eine Kontroverse zwischen Gerhard (Gershom) Scholem und Ludwig Strauß“, in: Jüdischer Almanach des Leo Baeck Institutes, 1993, S. 96-103.
- Sieg, Ulrich: Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus, München 2007.
- „Süßheim, Karl“, in: Deutsche Biographische Enzyklopädie, Bd. 9, München 1998, S. 627.
- Wehler, Hans-Ulrich: Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918, Göttingen 1988.
- Weidner, Daniel: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben, München 2003.
- „Reading Gershom Scholem“, in: The Jewish Quarterly Review 96 (2006), S. 203-31.
- Weidner, Ernst: „Fritz Hommel“, in: Neue Deutsche Bibliographie, Bd. 9, Berlin 1972, S. 591-2.
- Zipperstein, Steven J.: Elusive Prophet. Ahad Ha'am and the Origins of Zionism, Berkeley/Los Angeles 1993.

David Allen Rees

Lebenslauf

- 16.11.1979:** geboren in Duluth, Minnesota, USA
- 1988-1996:** 4.-11. Klasse, Velvet Oak School, Duluth, MN, USA
- 1996-1997:** 12. Klasse und Schulabschluss, Interlochen Arts Academy, Interlochen, MI, USA, Hauptfach: Klavier.
- 1997-1999:** B.A.-Studium, Lawrence University, Appleton, WI, USA, Hauptfächer: Klassische Philologie und Musik
- 2000:** B.A.-Studium, Auslandssemester in Florenz und London
- 2000-2001:** B.A.-Studium, Lawrence University, Abschluss: Juni 2001
- 2001-2002:** Deutschkurse bei den „Deutschkursen für Ausländer bei der Universität München e.V.“, Abschluss: „DSH“
- 2002-2004:** Magisterstudium, Ludwig-Maximilians-Universität München, Hauptfach: Neuere und Neueste Geschichte mit Schwerpunkt Jüdischer Geschichte, Nebenfächer: Alte Geschichte und Philosophie
- 2004-2005:** Magisterstudium, Sprach- und Forschungsaufenthalt, Hebräische Universität, Jerusalem und Universität Haifa, Israel
- 2005-2007:** Magisterstudium, Ludwig-Maximilians-Universität

Hiermit versichere ich, David A. Rees, dass ich die vorgelegte Magisterarbeit eigenständig und ohne fremde Hilfe verfasst, keine anderen als die angegebenen Quellen verwendet und die den benutzten Quellen entnommenen Passagen als solche kenntlich gemacht habe.

München, den 2. Oktober 2007