



Universität Potsdam

Karl Erich Grözinger

Gershom Scholems Darstellung des
Hasidismus und seine Auseinandersetzung
mit Martin Buber

first published in:

Frankfurter judaistische Beiträge. - 12 (1984), S. 105 - 127

ISSN: 0342-0078

Postprint published at the Institutional Repository of the
Potsdam University:

In: Postprints der Universität Potsdam : Philosophische Reihe ; 8

<http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2008/1856/>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-18562>

Postprints der Universität Potsdam

Philosophische Reihe ; 8

Karl Erich Grözinger

Sonderdruck aus:
Frankfurter Judaistische Beiträge
Heft 12 / 19 84

GERSHOM SCHOLEMS DARSTELLUNG DES HASIDISMUS
UND SEINE AUSEINANDERSETZUNG MIT MARTIN BUBER*

Es ist auch noch heute keine leichte Aufgabe, das wissenschaftliche Werk Gershom Scholems, schon zu Lebzeiten ein Monument, dessen Größe dem Betrachter kaum überschaubar erscheint, zu würdigen, ohne in schiere Bewunderung und Preisreden zu verfallen - die, wer könnte es bestreiten, hier wie selten am Platze sind. Das Gesagte gilt, auch wenn man nur einen Teilbereich von Scholems wissenschaftlicher Arbeit herausgreift, und nicht zuletzt für den des osteuropäischen Hasidismus. Scholems Arbeiten über den Hasidismus kritisch zu würdigen fällt weitaus schwerer als die Martin Bubers, da man Scholem - anders als Buber - nicht der wenn auch genialen und literarisch beeindruckenden Einseitigkeit eines Buber zeihen kann. Bubers nachhaltige und bewunderungswürdige Breitenwirkung ist nicht zuletzt, darauf hat schon Scholem hingewiesen, seiner entschlossenen Einseitigkeit in der Auswahl und Interpretation des hasidischen Quellenmaterials zu danken, eine Eigenart, die man Scholem wie gesagt nicht vorwerfen kann. Entsprechend geringer ist das Echo Scholems in der nichtwissenschaftlichen Welt - aber auch da, wo Wissenschaftler anderer Fachbereiche die Kritik Scholems an Bubers Arbeiten zur Kenntnis nehmen und in Rechnung stellen wollten und wollen, geschieht dies eher hilflos und pflichtgemäß, ohne daß man daraus die eigentlichen Konsequenzen zu ziehen in der Lage schien. Aber auch dem Fachgenossen, der versucht, Scholems Auffassung vom Hasidismus in den Griff zu bekommen, will dies nicht leicht fallen, da Scholems Texte überaus facettenreich sind, mit einer bewundernswerten Fülle von Hinweisen, Gedanken und Reflexionen

en passant, die eine eindeutige Festlegung nicht immer zulassen, andere Akzentuierungen erlauben, bis hin zum Widerspruch, so daß sich durchaus unterschiedliche Interpretationen auf Scholem berufen können, eine Tatsache, die sich in der sehr verbreiteten oft atomisierenden Zitierweise bei den verschiedensten Autoren äußert, selten in einer offenen Auseinandersetzung.

Scholem ist zunächst Historiker, der 'nichts lieber tat, als sich von den Fakten, die seiner eigenen Auffassung widersprachen, überzeugen zu lassen' und gerade der Hasidismus ist ein wahres Sammelbecken solcher Widersprüche, auf die Scholem selbst mehrfach hingewiesen hat. Dennoch, und daran lassen die Arbeiten Scholems keinen Zweifel, hatte natürlich Scholem auch gerade bezüglich des Hasidismus eine dezidierte und klar herausgearbeitete Auffassung, eine Auffassung, die eine unbestreitbare und unleugbare Verpflichtung bleibt und der Darstellung des Hasidismus Wege gewiesen hat, die sie nicht ungestraft verlassen darf.

Diese Auffassung ist die in dem auf die Vorlesungen am Jewish Institute of Religion in New York im Jahre 1938 zurückgehenden Standardwerk 'Major Trends in Jewish Mysticism'¹ am sichtbarsten dokumentierte und fruchtbar gemachte, nämlich daß der Hasidismus der bislang jüngste Sproß am Baume der Kabbala ist, insbesondere an dessen zweitem Hauptgipfel der lurjanischen Kabbala und eine gewisse Reaktion auf aber zugleich auch Erbe von deren mißglücktem 'häretischen' Nebensproß, der sabbatianischen Bewegung und Theologie. Der Hinweis auf diese geistesgeschichtliche Verankerung des Hasidismus ist das 'ceterum censeo' Scholems und der Maßstab, mit dem er Arbeiten über den Hasidismus beurteilt; etwa schon 1935 in der Besprechung

des Buches von Torsten Ysander ², der sich das Ziel gesetzt hatte, "das nicht Kabbalistische im b'eŕtschen Hasidismus aufzusuchen", weil "der Hasidismus in mancher Hinsicht aus dem kabbalistischen Zusammenhang herausbricht und als eine besondere Erscheinung zu betrachten ist". Wie Buber wollte demnach Ysander das Spezifische, die besondere Eigenart, das Neue am Hasidismus zeigen, das von der Kabbala wegführt. Dagegen polemisierte Scholem vehement und in unmißverständlicher Klarheit: "Jenes 'Nicht Kabbalistische' in den Lehren des alten Hasidismus existiert nämlich gar nicht, es ist ein Phantasieprodukt einiger moderner Forscher, die die kabbalistische Literatur nicht kennen" ³. Das bedeutet, für Scholem ist Hasidismus Kabbala und kann als solcher nur im Kontext der Literatur der Kabbala verstanden werden. Zwar wurde auch von anderen Autoren dieser Zusammenhang gesehen aber kaum fand sich bei ihnen vereint, was Scholem für die Bearbeitung einer solchen Materie forderte, nämlich "historisch-philologische und die sachlich-philosophische Intuition", ⁴ eine Kombination die bei Scholem glücklich zusammentraf: in dem Beharren auf kontextbezogener philologisch-historischer Interpretation der hebräisch - aramäischen Begrifflichkeit und in der Fähigkeit, die Bedeutsamkeit und philosophisch-theologische Relevanz solcher Begriffe zu erkennen und zu formulieren - ganz im Gegensatz etwa zu dem fast nur sammelnden S.A.Horodezky oder L.Gulkowitsch.

Die genannten methodischen Einsichten hat Scholem - den Hasidismus betreffend - an mehreren begriffsgeschichtlichen Studien ins Werk gesetzt, deren Abschluß jeweils die Wendung der kabbalistischen Terminologie im Hasidismus bildete. Allein der begriffsgeschichtliche

Längsschnitt erlaubt eine Ein- und Zuordnung des ḥasidischen Denkens und seine präzise Standortbestimmung innerhalb des all zu oft nur verschwommen wahrgenommen Spektrums der Kabbala, was neu, was Tradition und wo Akzentverschiebungen stattgefunden haben.

Gerade dieser Längsschnitt hat nun Scholem zunehmend zugleich die Distanz des Ḥasidismus zur Tradition der Kabbala sichtbar werden lassen - trotz der äußeren Übereinstimmung und des terminologischen Gleichklanges auf breiter Basis. Scholem konnte dafür das geflügelte Wort Bubers von der "Ethos gewordenen Kabbala"⁵ aufnehmen, wiewohl dies Buber in einem auf die konkrete Diesseitigkeit bezogenen Sinne verstanden hatte, was Scholem - zurecht - bekämpfte. Nach Scholem ist darunter zu verstehen, daß im Ḥasidismus die Kabbala nicht mehr als Theosophie erscheint, oder daß die Theosophie zumindest aus dem Zentrum der ḥasidischen Theologie gerückt wurde, zugunsten der Anthropologie oder Psychologie und der Ethik: "wirklich wichtig ist nur noch der Weg, die Mystik des persönlichen Lebens. Fast alle Begriffe der Kabbala erhalten Beziehung auf solche Werte des persönlichen Lebens im Menschen, und die das nicht tun, bleiben leer und unwirksam"⁶.

Diesen Weg von der Theosophie zur Anthropologie hat Scholem z.B. in einer gleichfalls aus einer amerikanischen Vorlesung (1949) hervorgegangenen Studie zur Devekut⁷, der 'communion with God' nachgezeichnet. Der begriffsgeschichtliche Ansatz hat dabei vor allem zwei wesentliche Erkenntnisse erbracht: nämlich daß im Ḥasidismus des Bescht der theosophisch-technisch verwendete Begriff Devekut als das kontemplative Hängen des Menschen an den verschiedenen göttlichen Potenzen, der Sefirot, in Anlehnung an einen so frühen Autor wie Nahmanides, enttechnisiert, vereinfacht, und auf die allgegenwärtige Immanenz der Gottheit in und hinter der Dinglichkeit der Welt bezogen wurde, herabgeholt aus der theosophischen Höhe in die Gegenwart des Menschen in dieser Welt, insbesondere in die Buchstaben von Gebet und Tora. Damit verbunden ist die noch bedeutsamere Veränderung, nämlich die Verschiebung der Stellung der Devekut im religiösen Leben. Sie steht nunmehr

nicht mehr als Ziel am Ende des religiösen Weges, sondern an dessen Anfang und in dessen Mitte, die Devekut wird im Hasidismus zum zentralen Glaubens- und Frömmigkeitsakt, der von allen gefordert wird, nicht nur von den auserlesenen Heiligen der Generation.

Das selbe methodische Verfahren zeigt der 1958 erschienene Eranos-Vortrag,⁸ der später in dem Sammelband 'Von der mystischen Gestalt der Gottheit'⁹ wieder abgedruckt wurde, der den charakteristischen Untertitel 'Studien zu Grundbegriffen der Kabbala' trug (man erinnere sich an den ganz ähnlichen Buchtitel 'Über einige Grundbegriffe des Judentums').¹⁰ Hier zeichnete Scholem die Gestalt des hasidischen Zaddik gleichsam als Begriffskonglomerat, ein Amalgam aus Heiligenfigur, Moralprediger (Mokhiah) und sabbatianischem Propheten, der in seiner lebenspendenden, die Gemeinde durch magischen Rapport heiligenden Macht Elemente des kabbalistisch-theosophischen Zaddik, der neunten Sefira der göttlichen Dekas, auf sich gezogen hat, als der Kanal der den Unteren den Lebensfluss übermittelt. Hinzu kamen Elemente des sabbatianischen Messias, der den Weg in den Bereich der Sünde nicht scheuen darf, um auch ihn zu heiligen, beziehungsweise von dort die heiligen Funken herauszuläutern, ein Weg, der im Hasidismus wesentlich eine soziale Wendung erhielt, als die Verantwortung des Zaddik für seine Gemeinde.

Die Lehre von der Seelenwanderung (Gilgul)¹¹ und von der Läuterung der Funken, in der lurjanischen Theologie als anthropologische und ontologische Lehre nur zuweilen in eines gemischt, erschien im Hasidismus konsequent in eine einheitliche anthropologische Funkenlehre gefaßt, nach der alles darauf ankommt, daß der Mensch die Funken seiner persönlichen Seele aus der ihn direkt umgebenden Welt von Sachen, Menschen und Lebewesen emporhebt. "Nicht mehr die Kasuistik der Wanderung und ihrer Gesetze beschäftigt die Chassidim, sondern die neue Perspektive, die sich aus solcher Wendung des Gedankens zur Umwelt des Menschen ergab... Man könnte sagen, daß der Schwerpunkt von den Chassidim aus der metaphysischen Sphäre in die individuelle verlegt worden ist"¹². "In der chassidischen

Form hat diese Lehre [von der Seelenwanderung] ihren Zusammenhang mit dem Messianismus, den sie bei Luria hatte, weitgehend verloren. Sie wurde mit einer kontemplativen Tugend, der Devekut, verbunden ..."¹³ - und in dieser Verbindung steht das Heben der Funken nicht mehr im Dienste des kosmischen oder makroanthropologischen Tikkun, sondern eher im Dienste der Vervollkommnung und Steigerung des Individuums.

Diese dezidierte Sicht der Ausschaltung, oder wie Scholem vorsichtiger formuliert, der Neutralisierung der messianischen Erwartung als einer kollektiv-eschatologischen, bestimmte auch seinen Standpunkt in der Auseinandersetzung mit B.Z.Dinur und J.Tishby in der Frage ob "Messianism was at the centre of the movement".¹⁴

Es sind vor allem diese methodischen wie sachlichen Grundsätze, welche die Sicht des Hasidismus seither wesentlich prägten und auch in der Zukunft bestimmen werden. Eine Darstellung des Hasidismus wird auch künftig nicht darauf verzichten können, die Konturen der hasidischen Begrifflichkeit vor dem Hintergrund der älteren kabbalistischen Tradition sichtbar zu machen, deren Metamorphosen sowohl inhaltlicher Natur als auch bezüglich ihres Stellenwertes.

In dieser grundlegenden Errungenschaft Scholems liegt indessen zugleich ihre Grenze und Gefahr. Zum einen haben sich die Maschen des von Scholem angelegten Netzes als bei weitem zu grob erwiesen. Vieles, was er im Vergleich mit den klassischen Texten der Kabbala als hasidische Neuerung gesehen hat, erwies sich einer gründlichen Durchsicht der Moral- und Auslegungsliteratur als vorhasidisch, schon im Denken der Moralprediger Osteuropas, der Mokhihim, vorweggenommen, wie vor allem das wichtige Buch von M.Piekarz, *The Beginning of Hasidism, Ideological Trends in Derush and Musar Literature*¹⁵, gezeigt hat. Das Gesagte betrifft auch manchen Gedanken, den Scholem als direktes Erbe des Sabbatianismus betrachtete.

Fragen wir, zum anderen, nochmals Scholem selbst, als was sich

der Ḥasidismus dem Begriffsgeschichtler darstellt, so wird die Gefahr der Forcierung der Methode offenbar. Wer die ḥasidische Theologie als längsschnittartige Begriffsgeschichte einzelner kabbalistischer Termini darstellt, läuft offenbar Gefahr, diesen methodischen Ansatz all zu leicht mit der Sache selbst zu identifizieren, diesen Eindruck vermittelt zumindest der an sehr prononciertes Stelle plazierte Satz, der den Ḥasidismus, sein Entstehen und sein Anliegen allem Anschein nach nur aus dem Blickwinkel des Kabbalaforschers - oder soll ich sagen des Kabbala-Strategen in den Blick bekommt: "Der Chassidismus stellt, soweit ich es verstehe, den Versuch dar, diejenigen Gehalte der Kabbala, die populärer Wirkung fähig sind, lebendig zu erhalten, ohne doch jenes Element des Messianismus, dem sie ihre populäre Wirkung während der vorangegangenen Periode am nachhaltigsten verdankt, mit zu übernehmen. Die Elimination des Messianismus als einer akuten Macht sowie das Bestreben, die Verbindung von Mystik und Apokalyptik, die sich als von so weittragender, aber auch gefährlicher Macht erwiesen hatte, wieder aufzuheben und dennoch nicht auf den Weg zu den Massen zu verzichten, der der späteren Kabbala vorgezeichnet war - das scheint mir der eigentlich entscheidende Punkt zum Verständnis des Chasidismus"¹⁶.

Als Scholem diese Sätze schrieb, konnte er auch noch sagen: "Wenn man mich fragen würde, was die neue Lehre dieser Mystiker sei, von denen doch deutlicher als von allen früheren feststeht, daß sie mystische Erfahrungen aus erster Hand besaßen, welche im Prinzip neuen Ideen sie der alten Kabbala zugefügt hätten, so würde ich um eine Antwort einigermaßen verlegen sein"¹⁷.

Gewiß, Scholem schrieb dies vor dem Entstehen jener begriffsgeschichtlichen Aufsätze, die doch allemale auch hier deutliche Veränderungen anzeigten. Dennoch hat er noch 1974 folgende Beurteilung zum Druck gegeben: "when the new ḥasidic movement developed in Podolia and became an additional and independent stage in the growth of Jewish mysticism and of the wider popularization of the kabbalistic message ... the ḥasidic movement broadened the canvas and strove to make kabbalistic ideas more and more popular, often by means of a new and more literal interpretation of its principles"¹⁸.

Damit ist im Grunde die alte Position beibehalten, nach der der Hasidismus vor allem eine Popularisierung der Kabbala sein wollte. Dennoch ist eine Differenzierung zu beobachten, wenn der Hasidismus nunmehr als ein "independent stage" betrachtet wird. Diese neue wenn auch vorsichtige Wende haben gewiß die zuvor genannten begriffsgeschichtlichen Untersuchungen angebahnt, die allesamt zeigten, daß nicht altkabbalistisches Gut popularisiert und nur hochtechnisches Denken eliminiert wurde, sondern daß eine inhaltliche Veränderung, ein neuer anthropologischer Bezug und eine innere sachliche Umstellung vorgenommen wurde. Sehr pointiert wird diese Wende in der von Scholem betreuten Dissertation von R.Schatz-Uffenheimer angesprochen,²⁰ die deshalb hier gleichfalls genannt werden darf. R.Schatz spricht sich mit sehr energischen Worten gegen eine Charakterisierung des Hasidismus als 'Popularisierung' aus. Ganz im Gegenteil davon glaubt sie - zu Recht - daß der Hasidismus, gerade z.B. in dem Lehrstück von der avoda ba-gashmiyut, dem Gottesdienst in der Dinglichkeit, keineswegs eine popularisierende Erleichterung des religiösen Lebens zu sehen sei, sondern höchster Anspruch und Anstrengung für den Menschen, sich der Gegenwart Gottes zu stellen.²¹ Noch mehr, sie betont, daß "die Schöpfer der hasidischen Literatur aus dem Bewußtsein der Offenbarung einer neuen Ideen-Welt schrieben, und obgleich sie nicht nach Theorien strebten, strebten sie nach einer Selbsterkenntnis und -erklärung auf einer gewissen theoretischen Basis, die sie von der Kabbala und der Moralliteratur entlehnten"²². Damit ist der Hasidismus nicht mehr popularisierte Kabbala, sondern eine neue Gedankenwelt, die zur Beschreibung der eigenen Position die Sprachwelt und Terminologie der Kabbala entlehnte. Die Neuerung sieht Schatz so radikal, daß sie sagen konnte: "Der Hasidismus ist die erste mystische Bewegung im Judentum, die einen wirklichen Konflikt mit [der Beurteilung] der Tat erzeugte"²³.

Etwas diplomatischer formulierten es zwei andere Scholem-Schüler, J.Tishby und J.Dan: "Die wesentliche Eigenart des Hasidismus in denkerischer Hinsicht liegt nicht im Formulieren neuer Gedanken, sondern darin, daß sie alten Gedanken neue Bedeutung gaben: Er ist eine Lehre religiöser Erneuerung, nicht eine neuernde religiöse

Lehre (allerdings findet man in manchen Richtungen, wie ḤaBaD und Brazlaw auch ausgeprägte gedankliche Neuerungen)"²⁴, wobei die beiden Autoren, die ausschließliche Abhängigkeit von der Kabbala relativierend, feststellten, daß der Ḥasidismus aus den vielfältigsten Quellen der gesamten philosophisch-theologischen Literatur des mittelalterlichen Judentums schöpfte. Zu dieser Ausweitung des Traditionsspektrums - das Scholem natürlich nicht leugnen würde - kommt hinzu, daß es innerhalb des Ḥasidismus durchaus widersprechende Auffassungen darüber gab, ob man die Literatur der Kabbala überhaupt kennen müsse, worauf die drei genannten Autoren gleichermaßen hingewiesen haben.

All dies sind Hinweise aus der Scholem-Schule selbst, daß der Ḥasidismus ausschließlich als Versuch einer Popularisierung des in eine neue Zeit transportierbaren kabbalistischen Traditionsgutes nicht angemessen erfaßt werden kann. Daß es indessen ohne ein vorgängiges Verständnis der Kabbala nicht geht, deren Vorstellungswelt das denkerische und sprachliche Ausdrucksmittel für die ḥasidischen Denker bereitstellte, - das sei hier nochmals betont - haben die Arbeiten Scholems ein für alle Male erwiesen, zumal manche ḥasidische Schulen und Autoren ihren Ḥasidismus als das wahre und eigentliche Verständnis der Kabbala bezeichneten²⁵.

Gewiß, auch Scholem hat wiederholt auf diese verschiedenen Traditionen verwiesen und es ist oft eher nur ein vorherrschender Eindruck, der durch seine begriffsgeschichtlichen Arbeiten vermittelt wird, nicht die differenzierte Sicht, die Scholem wirklich hatte. In der Tat zeigen die oben referierten Aufsätze, daß Scholem ja in Einzelfragen sehr wohl gesehen hat, daß von einer Popularisierung nicht eigentlich geredet werden kann, vielmehr von einer Metamorphose und Neudeutung die Rede sein muß. So erscheint Scholems Position hier ein wenig unausgeglichen, wiewohl er insgesamt behutsam von seiner ursprünglichen These der popularisierten Kabbala abgerückt ist.

Scholem ist mithin von einer eher abwertenden Betrachtung der philosophisch-theologischen Leistung des Ḥasidismus und seiner spekulativen Literatur zu einer wachsenden Anerkennung der Ori-

ginalität des ḥasidischen Denkens im Gewande der Tradition gekommen. Dieser Entwicklung steht allem Anschein nach eine gerade umgekehrte Beurteilung der anderen Elemente der literarischen Tradition des Ḥasidismus gegenüber - und damit ist die Auseinandersetzung mit Buber berührt.

Noch 1932 konnte Scholem in einer vehementen Kritik an Dubnows Sicht des Ḥasidismus die bis dahin erschienenen Arbeiten Bubers lobend empfehlen²⁶ und diese Haltung hat ihre Nachwirkung noch in den 'Hauptströmungen'. Denn war er damals noch der Auffassung von der relativen Unoriginalität der ḥasidischen Denker, so machte er für die Schubkraft der Bewegung vor allem den "ursprünglichen religiösen Enthusiasmus" der Führer und seiner um ihn gesammelten Gemeinschaft und die Werte des persönlichen Lebens geltend. "Diese ganze Entwicklung [von einer spekulativen Theosophie zu einer enthusiastischen Gemeinschaft] findet ihren vornehmsten Ausdruck in der Geschlossenheit der individuellen chassidischen Heiligenfigur, die etwas durchaus Neues ist. Die Lehre ist hier ganz in Persönlichkeit verwandelt, und was dadurch an Rationalität verlorenging, wurde an Wirkungskraft gewonnen. Es ist wesentlicher, was man über den Charakter eines Zaddik hört als über seine bloße Gelehrsamkeit; sein Tora-Wissen nimmt nicht mehr den obersten Rang unter den religiösen Werten ein. Von einem berühmten Heiligen wird erzählt, er habe gesagt: 'Ich bin nicht zum Maggid von Meseritz gegangen, um Tora von ihm zu lernen, sondern um zu sehen, wie er seine Schuhbänder knüpfte'²⁷. "Der Zaddik ist 'selber Tora geworden' "²⁸, darum "Geschichten von den Zaddikim zu erzählen, wurde geradezu ein neuer religiöser Wert, und solches Erzählen hat etwas vom Vollzug eines religiösen Ritus an sich"²⁹. Die Erzählung von dem mit magischen Kräften befähigten Ba'al Shem ist ein neuer Mythos und "Dieser Mythos selbst aber ist es, welcher im Grunde die großartigste Neuschöpfung des Chassidismus ist. An die Stelle theoretischer Entwicklungen und zumindest in lebhaftere Konkurrenz mit ihnen tritt die chassidische Geschichte."³⁰

Scholem steht hier (1938-40) offenbar noch weitgehend unter dem Eindruck der Arbeiten Martin Bubers, der gerade in den von Scholem zuvor genannten Elementen das Wesentliche und das Neue am Ḥasidismus sah.

Etwa zwanzig Jahre später, nachdem Scholem die eingangs genannten begriffsgeschichtlichen Arbeiten geschrieben und zunehmend das lehrhafte, auch das denkerisch Neue erkannt und herausgestellt hatte, polemisierte er (1961) gegen Bubers Hasidismusdeutung und trifft damit seine eigene ursprüngliche Sicht: "Es ist nun für Bubers Darstellung und Deutung des Chassidismus entscheidend, daß sie fast ausschließlich auf dieser zweiten Kategorie des chassidischen Schrifttums beruht - auf den Legenden, Epigrammen und Anekdoten der chassidischen Heiligen". Man beachte dabei vor allem die von Scholem im selben Zusammenhang heftig kritisierten Worte Bubers: " 'Weil der Chassidismus in erster Reihe nicht eine Kategorie der Lehre, sondern eine des Lebens ist, ist unsere Hauptquelle zu seiner Erkenntnis seine Legende, und erst nach ihr kommt seine theoretische Literatur. Diese ist der Kommentar, jene der Text, wiewohl ein in äußerster Korruption überlieferter... Es ist töricht einzuwenden, die Legende übermittle uns nicht die Wirklichkeit des chassidischen Lebens. Natürlich ist die Legende keine Chronik, aber sie ist wahrer als die Chronik für den, der sie zu lesen versteht' " ³¹.

Diese - wie gesagt - von Scholem sogleich anschließend kritisierten Sätze Bubers sind der Sache nach nicht weit von seinen eigenen Äußerungen in den 'Hauptströmungen' (1938/41) entfernt - wo die spekulative hasidische Literatur als wenig kreativ gilt und die Persönlichkeit des 'Heiligen' Tora ist, da muß die Legende als das adäquate Mittel der Mitteilung des Neuen erscheinen. 1961, in dem zuerst in 'Commentary' veröffentlichten Artikel 'Martin Bubers Deutung des Chassidismus' kritisiert Scholem mit heftigen Worten Bubers einseitige Bevorzugung der erzählenden Literatur, zum einen mit dem nicht unbedingt aussagekräftigen - Argument, daß die erzählende Literatur des Hasidismus fast fünfzig Jahre später als dessen theoretische entstanden beziehungsweise gedruckt worden sei, ihr mithin nicht die Priorität zukommen könne, denn "der sogenannte Kommentar [war] die erste und höchst autoritative Darlegung über die Bedeutung dieses Lebens, lange bevor die Legende sich um es rankte" ³².

Zum anderen, so hält Scholem Buber vor, seien die Legenden nicht weniger 'Kommentar' als die theoretische Literatur und nicht Ausdruck des 'eigentlichen Lebens' wie Buber behauptete. Weiterhin stellte Scholem fest, daß mit der Entwicklung von Bubers 'existentialistischer und subjektivistischer Philosophie des Dialogs' die Referenzen Bubers auf die theoretische Literatur immer weniger werden, und zwar weil Buber "offensichtlich diese Quellen als viel zu abhängig von der älteren kabbalistischen Literatur betrachtete, um als echt chassidisch angesehen werden zu können"³³.

Die neue inzwischen anhand der eigenen Arbeiten zum Hasidismus gewonnene Einsicht Scholems ist jetzt mit allem Nachdruck die schon oben skizzierte, nämlich "diese Abhängigkeit springt in der Tat in die Augen. Viele von ihnen, und darunter einige der berühmtesten chassidischen Bücher, sind vollständig in der Sprache der Kabbala geschrieben, und es ist ein tiefliegendes Problem der Forschung, genau zu bestimmen, worin eigentlich ihre Ideen von denen ihrer kabbalistischen Vorgänger abweichen"³⁴. "Natürlich steckt ein Stück Wahrheit in Bubers Auffassung von der Beziehung zwischen Chassidismus und Kabbala. Auch wenn man sagen darf, daß die Chassidim niemals ihren Enthusiasmus für die Lehren des Buches Sohar, der Bibel der jüdischen Mystiker, und der lurianischen Kabbala verloren und keine Seite eines chassidischen Buches ohne beständigen Rückgriff auf diese Überlieferungen verständlich ist, bleibt es doch wahr, daß die chassidischen Schriftsteller bei der Bearbeitung der theosophischen Lehrpunkte der Kabbala sich nicht als besonders schöpferisch bewiesen haben. Alle Erforscher des Chassidismus sind einer Meinung darüber, daß ihr wertvollster Beitrag anderswo liegt. Sie benutzen die alten Formeln, Begriffe und Ideen, denen sie nur eine neue Wendung geben. Buber ist also durchaus im Recht, wenn er sagt, daß gnostische Theologumena, die von den Chassidim übernommen werden, oft eine Verwandlung durchmachen. In was verwandeln sie sich? In Aussagen über den Menschen und seinen Weg zu Gott. Chassidische Autoren lieben es, die kabbalistische Begriffssprache, die sich ursprünglich auf die Geheimnisse der Gottheit bezog, so umzudeuten, daß sie nun von dem persönlichen Leben des Menschen und seiner Beziehung zu Gott zu sprechen scheint. Auf solche 'moralische' Umdeutung des alten theosophischen Vokabulars wird großer Nachdruck gelegt... So-

weit würde ich mit Buber übereinstimmen"³⁵.

Damit sind es jetzt gerade die homiletischen Werke des Hasidismus, in denen sich die hasidische Kreativität ausdrückt, hier in der neuen 'Wendung' liegt das Entscheidende, hier kann man jetzt das dem Hasidismus Spezifische erkennen und darum gilt ihnen nunmehr das Hauptinteresse Scholems. Nach Gewinnung dieser im Vergleich zu den 'Hauptströmungen' deutlich veränderten Position, führt Scholem die Auseinandersetzung mit Buber im Folgenden ausschließlich anhand der Deutung der homiletisch-spekulativen Literatur, wiewohl Bubers Haupt- aber nicht ausschließliches Interesse gerade der Erzählliteratur galt, die Scholem anscheinend zunehmend in Vergessenheit geraten läßt, aus der er offenbar für das Wesen des Hasidismus nichts Spezifisches mehr lernen zu können glaubte.

Außer dieser Vernachlässigung der Erzählungen durch Scholem dulden indessen seine gegenüber Buber bezogenen Positionen kaum einen Widerspruch. Gegen Buber stellte er für den Hasidismus eine im Grunde platonisch-idealistische Weltsicht fest: nicht die Konkretheit des Hier und Jetzt ist das wirkliche Leben, nicht in der Erfassung der konkreten Welt begegnet man der Gottheit, nicht im Leben wie es ist, vielmehr, "die Hasidim lehren uns nicht, das Leben, wie es ist, zu genießen, vielmehr geben sie uns den Rat, oder besser: stellen an uns die Forderung, aus dem 'Leben wie es ist', das beständige Leben Gottes herauszuziehen, ja ich möchte geradezu sagen, zu destillieren. Diese 'Extraktion' ist aber, und das ist der springende Punkt, ein Akt der Abstraktion. Es ist nicht das flüchtige Hier und Jetzt, auf das sich die Freude richtet, sondern die ewige Einheit und Gegenwart der Transzendenz"³⁶. Es ist die allumfassende Gegenwart des Göttlichen in allem, dem Größten wie dem Kleinsten in der Welt, welche die Möglichkeit zur Gottesbegegnung auch und gerade auf dem Marktplatz und in jeglichem Tun ermöglicht, aber nicht die Realisierung des konkreten Hier und Jetzt, sondern eher dessen Vernichtung. "Das Hier und Jetzt wird transzendiert und verschwindet, wo das göttliche Element in der Kontemplation erscheint"³⁷.

Scholems Bild des Hasidismus ist mithin ein Weg, der unter dem Eindruck der Arbeiten Martin Bubers begann - wiewohl Scholem von allem Anfang an mehr das Kabbalistische als prägendes und positives Element betonte - bis hin zur kontroversen Auseinandersetzung mit deren

Hasidismusbild. Diese beiden Elemente bestimmten nun im wesentlichen die von Scholem gezeichnete Gestalt des Hasidismus. Das eine, die Betonung der Kabbala, führte ihn auf den Weg der begriffsgeschichtlichen Studie, die den Hasidismus stets als Weiterentwicklung und Veränderung der Kabbala erscheinen lassen, wobei allerdings die Charakterisierung als 'Popularisierung der Kabbala' zunehmend in den Hintergrund trat - dennoch bleibt es natürlich eine Tatsache, daß die hasidischen Texte, was die hochtechnischen Erörterungen der älteren kabbalistischen Literatur anbelangt, zum Teil wesentlich einfacher erscheinen, was seinen Grund aber nicht im Wunsche nach Popularisierung haben muß, sondern eben in jener neuen 'Wendung', die zwangsläufig eine Durchforstung und Bereinigung des altkabbalistischen Wuchses erforderte. Das andere ist der durch die Auseinandersetzung mit Buber vorgegebene Rahmen, in welchem die Grundpositionen Bubers zu kritisieren waren und kaum Raum für innerhasidische Differenzierung blieb. Sie zeigte Scholem ansatzweise in den Aufsätzen zur Devekut und zum Zaddik, die jedoch trotz der ungeheuren sachlichen Dichte auf so knappem Raum in ihrer Gegensätzlichkeit dem nicht eingeweihten Leser wenig konkret sichtbar werden. Das Gewicht dieser rahmen- und methodenbedingten Beschränkung wird um so gravierender, wenn man sich der sehr extremen Position von J.G. Weiss erinnert, der den verschiedenen hasidischen Richtungen jegliche ideologische Gemeinsamkeit abspricht und Gemeinsamkeiten nur in folkloristischem und Äußerlichkeiten wahrzunehmen vermag.³⁸

In Bubers Darstellung des Hasidismus hatte die Person des frommen, handelnden und Tora gewordenen Menschen im Mittelpunkt gestanden, das religiöse Individuum, das als Mystiker (in Bubers Frühzeit bis zum Daniel) oder hernach (beginnend mit dem 'Großen Maggid' beziehungsweise den 'Ich und Du' vorangehenden Vorlesungen im Frankfurter Lehrhaus) als Mensch, der dem Absoluten in der konkreten Wirklichkeit dieser Welt begegnet, in der Beziehung von 'Ich und 'Du'. Gerade dies war wohl der wesentliche Grund, weshalb seine bevorzugte Quelle die Erzählung war, in der solche von ihm gesuchte Personen handelten und 'lebten'. Scholem, der dieser Auffassung Bubers in den 'Hauptströmungen' noch sehr nahe stand, hat mit seinen eigenen Arbeiten zum Hasidismus diese romantische Figur der religiösen Persönlichkeit (die auch bei Horodezky und Gulkowitsch im Vordergrund steht) zunehmend außer Acht gelassen

und sich in seinen begriffsgeschichtlichen Arbeiten zum Ḥasidismus ganz der Geistesgeschichte verschrieben, allerdings einer Geistesgeschichte, die auf einige, wenn auch zentrale Begriffe beschränkt blieb. Die Darstellung des gesamten Denkens einer einzelnen religiösen Persönlichkeit oder eines Lehrers, die Frage, wie bei einem ḥasidischen Denker von einer Mitte oder einem zentralen Denkansatz aus eine ganze Reihe traditioneller Begriffe, kabbalistischer und nicht kabbalistischer, zu einem mehr oder weniger kohärenten neuen Gedankenzusammenhang umgeschmolzen wurde, schien Scholem nicht als seine Aufgabe am Ḥasidismus gesehen zu haben, wiewohl er das Phänomen als solches sehr wohl gesehen hat. Etwa wenn er sagt: "Jeder Leser des Buches *Maggid Devaraw le-Ya'aqov* muß erkennen, daß der Autor nicht an der Klärung oder an Deutungen über den göttlichen, in sich abgeschlossenen Bereich interessiert ist, sondern im Gegenteil: er ist fast in jedem Dictum seiner Lehren daran interessiert, etwas zu klären, das den Menschen und sein Seelenleben betrifft, mittels des steten und fast ständigen Gebrauchs kabbalistischer Terminologie"³⁹.

So wichtig und unabdingbar auch die Einsicht in die Entwicklung und Transformation der kabbalistischen Termini im Ḥasidismus ist, muß sie doch durch eine horizontale Darstellung einzelner ḥasidischer Theologien ergänzt werden. Denn nur so wird die Stellung und Bedeutsamkeit der veränderten Begrifflichkeit bei den einzelnen ḥasidischen Denkern deutlich und nur so das lebendige Bild eines 'organic thinking', das nicht in Geistesgeschichte erstarrt. Man nehme zum Beispiel den Gedanken vom Fall des Zaddik, zu dem Scholem in seinem Aufsatz zur *Devekut* sagte: "Only after Sabbatianism, the problem of 'Nephilat ha-Zaddik' became an acute one that needed to be discussed. Earlier Kabbalistic ethics does not know it as a pressing one. Now, from the Baalshem's sayings till Elimelech of Lizensk, it takes on rather astonishing dimensions. In my view, it is a sublimation of an antinomian thesis, on a plane where it was calculated to lose its sting"⁴⁰. Diese Ortsbestimmung für den Gedanken ist vielleicht eher ein Beleg für die von David Biale⁴¹ gezeichnete Geschichtsphilosophie Scholems von einer kontemporären Dialektik sich widerstreitender Denkansätze, welche

die Geschichte oder den 'Geist' vorantreibt, als die von manchen hasidischen Autoren, insbesondere Ya'akov Yosef, selbst gegebene. War es wirklich vor allem der Sabbatianismus, der dem Hasidismus seine Themen diktierte - oder die Kabbala - oder gibt es nicht auch Anhaltspunkte dafür, daß neue, soziologische oder theologische Einsichten der hasidischen Lehrer den Stellenwert des Gedankens im Hasidismus bestimmte, der sich zugegebenermaßen gut in einer Terminologie ausdrücken ließ, die der sabbatianischen eng verwandt ist.

Diese Äußerung von 1949/50 wird dann 1958 in der Arbeit über den Zaddik wesentlich abgeschwächt: "Es verhält sich aber so, daß in Podolien, dem Zentrum des polnischen Sabbatianismus am Anfang und in der Mitte des 18. Jahrhunderts, diese Denkweise weit verbreitet war, und die Führer des Chassidismus benutzten sie auf ihre eigene, produktive Weise und suchten ihr eine konstruktive und positive Wendung im Rahmen ihrer eigenen Bewegung zu geben. Dies aber kann uns für den eigentlichen Ursprung mancher der beliebtesten und wichtigsten Thesen der neuen Lehre vom Gerechten nicht blind machen. Dies gilt vor allem von der nun einen zentralen Platz behauptenden These vom notwendigen Fall des Gerechten und dessen produktiver Bedeutung für den Aufbau der chassidischen Gemeinschaft... Die Notwendigkeit der Verstellung seitens des wahren Gerechten, um den Bereich des Bösen zu erobern, folgt in den chassidischen Schriften genau demselben Rasonnement und benutzt dieselben Gleichnisse, die die Sabbatianer in ihren Apologien für die mystische Apostasie ihres Messias anwandten. Der Stachel des Antinomismus, der in jenem Paradox steckte, ist sorgfältig entfernt worden ... " ⁴²

Noch erscheint hier die geistesgeschichtliche Vorgabe als Anlaß für die entsprechende hasidische Lehre und M. Piekarz stellt dazu fest: "Noch müssen wir prüfen, ob in der Tat der Gedanke vom Abstieg des Zaddik im Grunde reaktiver Natur ist, wie man Scholem offenbar verstehen muß... doch die Frage bleibt bestehen: Soll der Gedanke vom Abstieg des Zaddik nur eine Frage beantworten, die so beunruhigend war, daß es keinen anderen Ausweg gab, als sie zu zügeln und in eine positive Richtung zu lenken, oder diene nicht sein ganzes Wesen als Fundament für ein ausgesprochen gesell-

schaftlich-religiöses Ziel, d.h. für die Sammlung neuer gesellschaftlicher Zellen, in denen die Autorität der geistigen Führer von jener der früheren Führer verschieden war. Hier ist der Ort, zu betonen, daß trotz der kabbalistisch-mystischen Motive, deren Bedeutung für die Gestaltung der Lehre vom Abstieg des Zaddik nicht bestritten werden kann... die zentrale Bedeutung dieser Lehre im Ḥasidismus gesellschaftlich-religiöser Natur ist."⁴³

Es muß indessen angemerkt werden, daß die Kritik von Piekarz in dieser Schärfe nicht angemessen ist, da in eben jenem Aufsatz über den Zaddik die Darstellung der Lehren des Ba'al Shem Tov und Ya'aqov Yosefs deutlich zeigen, daß Scholem nunmehr eine eigene innerḥasidische Dynamik und Bedeutung dieses Themas sah, nämlich das Thema der Unterbrechung der Devekut als einem geforderten Dauerzustand sowie eben die soziale Verpflichtung des Gemeindeführers gegenüber dem nicht spirituellen vulgus.

Diese etwas unausgeglichene Ortsbestimmung des Gedankens vom Fall des Zaddik zeigt mithin Scholem halbwegs von einer reinen Ortsbestimmung des Themas im Rahmen der Geistesgeschichte, wie er sie sah, hin zu einer wachsenden Berücksichtigung des Eigengewichtes und der eigenen Dynamik der ḥasidischen Literatur. In einem ersten Hinweis ist diese Bewegung Scholems schon in dem Aufsatz zur Devekut angedeutet, in dem er die ḥasidische Stellung der Devekut im Vergleich zur alten Kabbala wie folgt definierte:

"Hasidic Devekut is no longer an extreme ideal to be realised by some rare and sublime spirits at the end of the path. It is no longer the last rung in the ladder of ascent, as in Kabbalism, but the first. Everything begins with man's decision to cleave to God. Devekut is the starting point and not the end. Everyone is able to realise it instantaneously". Ada Rapoport-Albert kommentiert diese Feststellung Scholems zu Recht mit folgenden Worten: "However Scholem himself senses that this is an oversimplification of the Ḥasidic departure from the Kabbalistic ideal and, a little further on in the same work, he injects a note of ambivalence to his earlier observation: 'It sounds very simple and anyone might start practicing it, but it is extremely difficult to attain as a sustained state of communion...' "⁴⁵. Und in der Tat wird diese zentrale Ortsbestimmung der Devekut schon beim Maggid durch

den für ihn zentralen Gedanken der 'Nichtung' und bei Ya'aqov Yosef durch deren Beschränkung auf die Männer des Geistes beziehungsweise den Zaddik nicht unwesentlich korrigiert. Die Beispiele zeigen, daß Scholem die nur Kabbala-geistesgeschichtliche Standortbestimmung ḥasidischer Theologumena zunehmend durch den anderen Aspekt, die innerḥasidische Gedankenentfaltung zu ergänzen suchte, doch ist er, soweit ich sehe, den Weg nicht zu Ende gegangen, um das Denken eines einzelnen ḥasidischen Meisters, einer religiösen Person als ganzer darzustellen - abgesehen von dem mehr historisch ausgerichteten vorbildlichen Aufsatz zu historischen Gestalt des Besht⁴⁶. Der Grund dafür mag seine stets bei der älteren Kabbala einsetzende begriffsgeschichtliche Darstellungsweise oder die Nachwirkung der Auseinandersetzung mit Buber oder schließlich die wissenschaftliche Selbstzügelung sein, die sich Scholem, nach der Auffassung von J. Dan⁴⁷, auferlegte, in der Konzentration auf die Kabbala im engeren Sinne.

Hier mögen auch die Gründe für die auffällige Zurückhaltung Scholems gegenüber der ḥasidischen Erzählung zu finden sein, für die er gleichermaßen eine geistesgeschichtliche Standortbestimmung gab - in dem Hinweis, daß die ḥasidische Hochschätzung der Erzählung in den Rang von 'Ma'ase Merkava' gleichfalls ein sabbatianisches Erbe sei⁴⁸, und dann jene tiefsinnige Bemerkung, welche die Erzählung aus innerḥasidischem Denken heraus als wesentlich für die ḥasidische Religiosität erkennt: "Von solcher Auffassung des Gerechten war es nicht weit zu der anderen, die in ihm die 'lebendige Tora' sah. In ihr sind die heiligen Buchstaben, in denen das verborgene Urlicht scheint und sich in den unendlichen Facetten des Sinnes bricht, nun selber Lebensgrund geworden. Der Gerechte verbindet sich mit der verborgenen Geistigkeit der Buchstaben, die in ihm strahlt, und so wird alles, was er tut, unendlich bedeutsam und deutbar wie die Offenbarung selbst"⁴⁹.

Obwohl mit dieser Bemerkung die zentrale Bedeutung der Erzählung für den Ḥasidismus unter theologischem Gesichtspunkt wieder betont und Bubers hartnäckiges Beharren auf der Erzählung trotz

der oben genannten Einwände von Scholem in neuer Weise wieder anerkannt wurde, hat er nicht den Versuch unternommen, Bubers Behandlung dieses Materials einen eigenen Versuch gegenüberzustellen. Scholem ist uns damit in seiner Kontroverse mit Buber gleichsam den Teil einer Antwort schuldig geblieben, die um so dringlicher war als Bubers Bestehen auf der Wichtigkeit der ḥasidischen Erzählliteratur nun doch als berechtigtes, in der Sache begründetes Anliegen anerkannt war. Überdies erheischt der eruptive Ausbruch einer solchen Erzählungsflut und deren bezeugte unverzichtbare Stellung im konkreten ḥasidischen Leben - trotz der herabsetzenden Urteile mancher ḥasidischer Lehrer - eine Erklärung durch die Wissenschaft. Schließlich muß es ein unverzichtbares Anliegen bleiben, auch diese Literatur als Quelle für die ḥasidische Religiosität heranzuziehen - gerade in ihrer Eigenschaft als Hagiographie oder als ätiologische Legende für Brauchtum, heilige Orte und Frömmigkeitsideale.

Ein wichtiger und erster Schritt, diese Lücke zu füllen, kam indessen aus der 'Scholem-Schule' selbst in den Arbeiten von Joseph Dan,⁵⁰ der sich den gestellten Fragen zuwandte. Wesentlich wird jedoch bleiben, dieses Erzählungsmaterial durch vorgängige gattungsgeschichtliche und motivgeschichtliche Studien erst für eine religionswissenschaftliche Auswertung aufzubereiten⁵¹.

In einer weiteren Frage hat uns die begriffsgeschichtliche Darstellungsweise Scholems noch keine wirkliche Antwort geben können, nämlich in der vieldiskutierten Frage über den Grund des erstaunlichen Erfolges und der rapiden Ausbreitung des Ḥasidismus, der sich Buber auf seine - unter historiographischem Aspekt leider verfehlten - Weise so nachhaltig und mit zweifelloser Berechtigung gewidmet hat. Dieser Frage stand auch Scholem anscheinend eher ratlos gegenüber. Der bloßen Verwandlung der Kabbala wollte auch er ihn nicht zuschreiben, vielmehr suchte er ihn in den 'Hauptströmungen' noch im Rekurs auf eine so wenig sagende Charakterisierung wie "Erweckungsbewegung", wiewohl er später einmal auf die "folgenreiche" Veränderung eines kabbalistischen

Lehrstückes verweist. Es scheint, daß zur Beantwortung dieser Frage die geistesgeschichtliche Betrachtung durch andere, wie die sozial-, zeit- und wirtschaftsgeschichtliche und dergleichen ergänzt werden muß.

Zurückblickend kann man sagen, daß die Arbeiten und Äußerungen Scholems zum Ḥasidismus das Werden und Wachsen einer wissenschaftlichen Position widerspiegeln, die zum einen durch eine schon frühe Betonung der von seinen wissenschaftlichen Vorgängern meist negativ gesehenen Kabbala und zum anderen vom Einfluß der so eindrucksvollen Gestalt Martin Bubers geprägt war. Hat sich Scholem dem Einfluß der zunächst von ihm bedingt bejahten Ḥasidismuserbeiten Bubers durch konsequente Einbeziehung des Ḥasidismus in die Geschichte der Kabbala entzogen, bis hin zur vehementen Kritik, so ist er doch andererseits gerade durch sie zunehmend wieder dahin gelangt, dem Ḥasidismus seine originelle Eigenständigkeit - trotz deren Gebundenheit an die ältere Kabbala - wieder zuzubilligen und damit gleichsam wieder auf Buber zuzugehen, wenn auch mit weit verschiedenen, durch historisch-philologisches Belegmaterial begründeten Deutungen. Dennoch, wie Buber in der Kontroverse Scholem manche bohrende Frage schuldig blieb, blieb andererseits auch Scholem Buber wichtige Antworten schuldig. Desungeachtet war es Scholem, der auch dem Ḥasidismusforscher den Weg bereitet hat, auf dem er weitergehen muß.

ANMERKUNGEN

- * Vgl.entsprechend mein:'Martin Bubers Chasidismusdeutung', in:
Dialog mit M.Buber,Arnoldshainer Texte Bd.7,Frankfurt,1982.
1. The Hilda Stich Strook Lectures,1938;N.Y.-Jerusalem,1941;dt.
Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen,Zürich,1957;Ffm 1967.
 2. Studien zum Beštschen Hsidismus in seiner religionsgeschicht-
lichen Sonderart, Uppsala,1933.
 3. OLZ 38(1935), col.441-443.
 4. Bibliographia Kabbalistica, Leipzig,1927,S.XII.
 5. vgl. M.Buber, Werke, München-Heidelberg, III,S.15, Die
jüdische Mystik; aus: Die Geschichten des Rabbi Nachman,
Frankfurt a.M.,1906.
 6. Hauptströmungen, S.374.
 7. Devekuth, or Communion with God, Review of Religion,N.Y.,
14(1949/50),S.115-139;wieder in: The Messianic Idea in Judaism
and other Essays, N.Y.,1971.
 8. Die Lehre vom "Gerechten" in der jüdischen Mystik, EJB 27 (1958),
S.237-197.
 9. Zürich, 1962; Frankfurt a.M., 1973.
 10. Frankfurt a.M.,1970.
 11. Gilgul, Seelenwanderung und Sympathie der Seelen (vgl.Anm.9).
 12. op.cit.,S.245.
 13. op.cit.,S.247.
 14. The Neutralisation of the Messianic Element in Early Hasidism,
JJS 20(1969),S.25-55.
 15. Jerusalem,1978 (hebr.:Bime Semihat ha-Hasidut).
 16. Hauptströmungen,S.370.
 17. ibid.S.370.
 18. Kabbalah, Jerusalem, 1947,S.83-85.
 20. Quietistic Elements in 18th Century Hasidic Thought, Jerusalem,
1968 (hebr.: Ha-Hasidut ka-Mistiqa).
 21. op.cit.,S.15.16 .
 22. op.cit.,S.13.
 23. op.cit.,S.14.
 24. Torat ha-Hasidut we-Sifrutah, Ha-Ensiqlopedia ha-'Ivrit, Vol.
17, Jerusalem-Tel Aviv,1964/5, col.769-822, dort.col.770.

25. vgl. z.B. Aharon von Starosselje, vgl. L.Jacobs, Seeker of Unity, London, 1966, S.77; R.Elior, Torat ha-Elohut ba-Dor ha-Sheni shel HaBaD, Jerusalem, 1981/2, S.371f.
26. OLZ 35(1932), col.569-71.
27. Hauptströmungen, S.377.
28. ibid., S.378.
29. ibid., S.383.
30. ibid.
31. Martin Buber's Hasidism, Commentary, Oct.1961, vol.32, N^o 4, S.305-316; dt.: Martin Bubers Deutung des Chassidismus, Judaica I, Frankfurt, 1963/1968, S.176f; vgl. Buber, Werke, III, S.760.936.
32. Judaica, I, S.177.
33. ibid., S.178
34. ibid., S.181.
35. ibid. S.181.182.
36. ibid., S.189.
37. ibid., S.191.
38. Contemplative Mysticism and 'Faith' in Hasidic Piety, JJS 4(1953), S.19-29; u.vgl. Tishby-Dan (oben Anm.24), col.771.
39. Ha-Bilti Muda u-Musag "Qadmut ha-Sekhel" ba-Sifrut ha-Hasidit, Hagut, Teshura le-Sh.H.Bergmann, Jerusalem, 1943/4; und: Devarim be-Go, Tel-Aviv, 1982, Vol.I., S.351-60.
40. Devekut (vgl.Anm.7), S.133.
41. The Demonic in History: Gershom Scholem and the Revision of Jewish Historiography, Diss. Los Angeles, 1977; jetzt als: Gershom Scholem, Kabbala and Counter-History, Cambr.Mass.-Lond., 1979.
42. Die Lehre vom Gerechten (vgl.Anm.8), S.120; und. vgl. The Neutralisation (Anm.14), S.48.
43. The Beginning of Hasidism (vgl.Anm.15), S.302.
44. Devekuth (vgl.Anm.7), S.120.
45. God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship, History of Religions 18(1979), S.296-325; S.306; Devekuth, S.124.
46. Demuto ha-Historit shel R.Yisrael Ba'al Shem Tov, Molad 144-145 (1959/60), S.335-356; erweitert in Devarim be-Go (vgl.Anm.39).
47. Gershom Scholem: Historian or Philosopher? An Answer to E.Schweid's Criticism, Jerusalem Studies in Jewish Thought 3(1983/4), S.427-75 (hebr.).

48. The Neutralisation (Anm.14), S.51.
49. Die Lehre vom Gerechten (Anm.8), S.131.
50. Vor allem: The Hasidic Story, Its History and Development, Jerusalem, 1975 (hebr.).
51. vgl. K.E.Grözinger, Die ḥasidischen Erzählungen, Ihre Formen und Traditionen, Frankfurter Judaistische Beiträge 9(1981), S.91-114; und Ba'al Shem oder Ba'al Ḥazon, Wunderdoktor oder Charismatiker, FJB 6(1978), S.71-90.