

Adorno, Theodor W. und Scholem, Gershom: *Briefwechsel 1939–1969*. Hrsg. von Asaf Angermann. Berlin: Suhrkamp 2015. 548 Seiten. [978–3–518–58617–4]

Rezensiert von Martin Mettin (Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg)

Das Genre ‚Briefwechsel‘ verleitet schnell zum Biographismus. Allzu verlockend erscheint es, aus privaten und nicht zur Veröffentlichung vorgesehenen Dokumenten die eigentlichen Intentionen hinter den offiziellen Verlautbarungen intellektueller Figuren herauszulesen; etwa, welche Neigungen und Abneigungen bestimmten Personen gegenüber, welche idiosynkratischen Empfindlichkeiten und Eitelkeiten das Denken im Verborgenen stärker beeinflusst haben mochten als sachhaltige Gründe und Argumente. Nicht zufällig haben sich die meisten Besprechungen zum kürzlich erschienenen Briefwechsel zwischen Theodor W. Adorno und Gershom Scholem genau auf solche Details gestürzt, die sich zweifelsohne auch in der umfangreichen Korrespondenz von mehr als zweihundert Briefen aus dreißig Jahren finden lassen. Ein Großteil der Briefe widmet sich dabei dem gemeinsamen Freund der beiden Korrespondenten, Walter Benjamin, und seinem damals in weiten Teilen unpublizierten Nachlass sowie seinem intellektuellen Vermächtnis.

Diese Tatsache wie auch die historischen und biographischen Umstände der drei Protagonisten des Briefwechsels – neben Scholem und Adorno eben Benjamin mitsamt dessen Werk – begründen und rechtfertigen sicherlich ein gewisses Interesse an dem, was über den reinen Austausch von Ideen und Interpretationen hinausgeht: So stehen die ersten Jahre des Briefwechsels ganz im Zeichen des Exils dieser jüdischen Intellektuellen. Bald schon muss Adorno Scholem vom Selbstmord des gemeinsamen Freundes auf der Flucht vor den Nazis berichten (vgl. 26 f.). Auch die Geschichtsvergessenheit der deutschen Nachkriegsgesellschaft, die sich dem zurückgekehrten Adorno in latentem und zuweilen manifesten Antisemitismus präsentiert und Scholem über Jahre hinweg davon abhält, öffentlich in Deutschland aufzutreten (vgl. 83), wird in den Briefen eindringlich beschrieben. Allen deutschen Exkulpationsversuchen stellen sich Scholem wie Adorno unversöhnlich entgegen: „Schon wenn man ein Wort wie jüdisch-deutsches Gespräch hört nach dem Geschehenen, kann einem übel werden, und es ist die einfache Wahrheit, daß es ein solches Gespräch nie gegeben hat“ (357 f.). Vor diesem Hintergrund erscheint dann auch das beginnende deutsche Interesse am Werk Benjamins ab Mitte der 1950er Jahre zwielichtig, da zu befürchten ist, „daß nun die Jüngers und Benses nicht nur die Leser Benjamins abgeben, sondern auch noch

ihn zu monopolisieren suchen werden“ (80). Dem entgegenzuwirken ist *eine* Motivation Adornos und Scholems, zahlreiche der Dokumente und Schriften aus Benjamins Nachlass gemeinsam zu edieren. Mit Abstand am aufwendigsten gestaltet sich dabei die Herausgabe von Benjamin-Briefen, die von der ersten Idee 1955 bis zur Veröffentlichung der zwei Bände 1966 mehr als zehn Jahre in Anspruch nimmt. Am Anfang steht hier eine editorische Entscheidung, die einem biographisierenden Missverständnis dieser Dokumente entgegen wirken sollte. Auf Scholems Frage hin, ob in der Edition durch die Auswahl der Schriftstücke auch „eine Art Lebensbild“ (182) gezeichnet werden soll, antwortet Adorno: „Ich stelle mir nicht vor, daß der Band wesentlich Biographisches geben soll. Ich würde dies Interesse bei der Auswahl überhaupt nur insoweit vertreten, wie es einsichtig mit dem philosophischen Gehalt überhaupt zusammenhängt“ (185). – Diese Äußerung wirft zugleich ihr Licht auf die Korrespondenz zwischen Scholem und Adorno selbst, denn mehr noch als die freundschaftliche Verbindung spricht aus ihr das gemeinsame Interesse an bestimmten philosophischen Fragen, auch und gerade dort, wo es mit dem Denken Benjamins verknüpft ist.

Theologie und Materialismus

Verschiedentlich wurde behauptet, dass Adorno eine verbindliche Lesart des Benjaminschen Œuvres lancieren wollte, sogar ihm unliebsame Texte aus dem Nachlass der Öffentlichkeit vorenthielt. Die Korrespondenz zwischen Adorno und Scholem zeigt, wie schief dieses Bild ist. Gleichwohl wird ebenso deutlich, dass Scholem und Adorno ein *theoretisches* Anliegen im Hinblick auf Benjamins Schriften teilen: Mehrmals dreht sich die Diskussion um die Frage danach, welchen Status theologische Motive in Benjamins Werk haben, insbesondere solche, die sich nicht leicht in politische Instruktion übersetzen lassen. Nicht der berühmte Benjaminsche Messianismus steht hier im Vordergrund, eher das erkenntnistheoretische oder vielmehr -kritische Potential eines kommentierenden, deutenden und auslegenden Weltbezugs, der sich aus dem theologischen Begriff der Offenbarung speist. So richtet Scholem 1951 an Adorno folgende Mutmaßung:

Merkwürdig, und Ihnen vielleicht klarer als mir, ist dabei, daß bei seiner Wendung zum „Materialismus“ von den zwei Kategorien, die vorher in seinen Theologoumena eine große Rolle gespielt haben, nämlich der Offenbarung und Erlösung, gerade die letztere sich *expressis verbis* erhalten hat, während die erstere, die doch mit seinem wesentlichen Verfahren (und vielleicht auch Anliegen), nämlich der Kommentierung von Texten am deutlichsten (und ihm selbst durchaus bewußt) zusammenhing, nicht

mehr genannt wird. Ist sie nun in diesem Prozeß der Transformation verschwunden oder (wie ich fast argwöhne) nur verschwiegen? (74 f.)

Und Adorno antwortet:

Mit Rücksicht auf seine Stellung zur Kategorie der Offenbarung neige ich ihrer Ansicht zu, daß es sich nicht um eine Preisgabe der Intention, sondern um ein Verschweigen handelt. Oder um ein Verschwinden eher in dem mystischen Sinn, daß er gerade die Kraft der Offenbarung ganz dem Profanen einzuverleiben gedachte, während er, zuletzt in dem kurzen theologisch-politischen Fragment, den Begriff der Erlösung ganz transzendent hielt. (79)

Für Adornos Konkretion der Vermutung Scholems spricht, dass Benjamin eine seiner letzten Arbeiten, die *Passagen*, als „Kommentar zu einer Wirklichkeit“ (Benjamin GS V: 574) verstanden wissen wollte, in welchem „Theologie [...] die Grundwissenschaft ist“ (ebd.), er sich also zwar mit ganz profanen und alltäglichen Gegenständen zu befassen gedachte, dies jedoch angelehnt sein sollte an das theologische Verfahren der Kommentierung und Auslegung sakraler Texte, als „Ausdeutung in den Einzelheiten“ (ebd.). Dass sich beide gerade für solche Zusammenhänge im Werk Benjamins interessieren, wird auch noch Jahre später deutlich, als Adorno Scholem 1968 nachdrücklich darum bittet, etwas über „die Beziehung zwischen Benjamin und der jüdischen Mystik“ (462) zu schreiben, was „kein anderer leisten könnte als Sie“ (ebd.). Scholem ist zwar skeptisch, was nun insbesondere die Bedeutung der Mystik für Benjamins Denken angeht, denn ob ausgerechnet „die Kabbala den Schlüssel zu seinen theologischen Jugendschriften bildet, scheint mir sehr zweifelhaft“ (467). Dennoch, dass „auch in der materialistischen Phase die zentralen Motive Benjamins, säkularisiert, erhalten geblieben sind“ (507), darin dürfte Scholem Adorno wohl zustimmen. So insistiert denn auch letzterer: „Mein Gott, warum sonst hätte er uns so fasziniert“ (Ebd.).

Was nun bedeutet dieses säkularisierte Fortleben theologischer Motive im materialistischen Denken, das dem gängigen Klischee widerspricht, Materialismus und Theologie schlössen sich wechselseitig aus? Allein die Tatsache, dass das Gespräch über diesen Gegenstand zwischen dem Religionshistoriker und Kabbala-Forscher Scholem und dem materialistischen Gesellschaftstheoretiker Adorno nicht abreißt, deutet auf die Unzulänglichkeit des Vorurteils hin. Auffällig ist, wie beide, über Benjamins Schriften hinaus, vielfach auf das widersprüchliche und dennoch vermittelte Verhältnis von Profanem und Sakralem, von religiöser Tradition und Aufklärung zurückkommen. Schon die ersten, umfangreichen Briefe zwischen Adorno und Scholem haben dieses Verhältnis zum Gegenstand. Mystik ist für Scholem nicht als weltfremde Ver-

senkung in sich selbst zu verstehen, sondern als ganz weltlicher „Zusammenhang von Tradition und Erfahrung“ (15), damit aber auch als Auseinandersetzung mit tatsächlicher Geschichte. Immer wieder zeigt Adorno gerade an dieser Interpretation der kabbalistischen Texte durch Scholem Interesse; etwa wenn er als Thema für Scholems ersten Vortrag in Deutschland nach 1945 „die Lurianische Mystik“ (155) vorschlägt. In seinem großen Werk über *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957, amerikanische Erstausgabe bereits 1941) hatte Scholem gezeigt, wie in der Schule des Isaak Luria die katastrophale geschichtliche Erfahrung der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 sich in der mystischen Literatur niederschlägt. Religiöse Bewusstseinsinhalte und deren gesellschaftliche und historische Umstände hängen für Scholem also durchaus miteinander zusammen. So empfiehlt er denn auch Adorno seinen Aufsatz „Mysticism and Society“, „mit dem sich unsere Sphären nun geradezu schneiden“ (430), mit den Worten: „Sollte sein Bekenntnis zu der dialektischen Betrachtung der religiösen Verhältnisse, auch der sogenannten ‚unmittelbaren‘, Ihnen einleuchten, sollte es mich freuen – sollten Sie aber ein Haar in der Suppe finden, ziehen Sie es bitte heraus!“ (ebd.).

Demgegenüber verbannt der historische Materialist Adorno die Theologie nicht einfach in die Mottenkiste der überholten Ideen. Im Gegenteil, in seinen „Kleinen Proust-Kommentaren“, dessen Lektüre er Scholem ans Herz legt, ginge es im Grunde um „nichts Geringeres als um die Aufklärung als Rettung der Theologie“ (169). Scholem wiederum versteht Adornos *Minima Moralia* als „eines der bemerkenswertesten Dokumente der negativen Theologie“ (83). Wogegen Adorno seinerseits „nichts einzuwenden“ hat, „wofern diese Auffassung selber ebenso esoterisch bleibt wie die Sache; wenn man freilich [...] das Buch ungebrochen in die theologischen Kategorien übersetzt, dann ist dem Buch, und vermutlich auch den Kategorien, nicht wohl zumute“ (84). Theologisch an jenen Texten, insbesondere den *Minima Moralia*, ist nicht der Bezug auf einen sinnstiftenden Gott. In einer solchen negativen Theologie *ohne Gott* erscheint die verwaltete Welt vielmehr in ihrer ganzen Trostlosigkeit. Gleichwohl hält sie an den Wahrheitsfunken fest, die über das bestehende Schlechte hinauschießen, gemäß der theologischen Idee der Versöhnung. Nur sind solche Funken ihrerseits nichts Jenseitiges, sondern ganz und gar in der profanen Welt aufzuspüren.

Adornos materialistische Gesellschaftstheorie zehrt von gewissen theologischen Motiven und Scholem als Religionsforscher hat deutlich historisches Interesse. Der Voraussetzung nach von ganz unterschiedlichen Ausgangspunkten aus nehmen beide also dennoch eine gemeinsame Sache in den

Blick. Das aber ist nicht bloß Benjamins Werk, sondern mehr noch das Verhältnis von (katastrophaler) Geschichte und einem Wahrheitsgehalt, der zutiefst historisch ist und doch im bloß Bestehenden nicht aufgeht. Deutlich wird diese dialektische Position an der geteilten Ablehnung dem Existenzialismus gegenüber, etwa in Gestalt des Denkens Martin Bubers. Der „Unwahrheit des existenziellen Standpunkts selber, der die Unmittelbarkeit der subjektiven Erfahrung durch Erschleichung und Beweihräucherung für transzendent ausgibt“ (258), stellt Scholem in der Theologie die „traditionelle Entfaltung des Lehrgehalts“ (257), Adorno die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Gesellschaft und Philosophie gegenüber. Damit aber ist bei den auf je spezifische Weise das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte ein besonderes Anliegen. Adorno: „Warum ich auf diese Koinzidenz so großen Wert lege, ist leicht gesagt: wenn man von zwei so verschiedenen Ecken her dasselbe Zentrum trifft, so ist das wohl ein Indiz für die Wahrheit der Sache selbst, die man ausspricht“ (258).

Problem der Vermittlung

Einen späten Höhepunkt findet der Briefwechsel zwischen Adorno und Scholem Anfang 1967 in der Diskussion um die soeben erschienene *Negative Dialektik* Adornos. Die Tiefe der Auseinandersetzung, die über die Briefform weit hinaus geht, in fast schon eigene Abhandlungen mündet, erinnert an die Korrespondenz zwischen Adorno und Benjamin, die in der Argumentation zwar schonungslos, in der Haltung aber von großer Solidarität in der gemeinsamen Sache gekennzeichnet war. Fast schon ungeduldig wartet Adorno auf Scholems Ausführungen zu seinem Buch: „Diesmal bin ich auf Ihre Reaktion halt doch arg neugierig“ (405). Von Scholem erhofft sich Adorno offenkundig Anmerkungen zu Belangen, die dogmatischen Marxisten unverdaulich bleiben müssen. Adornos Wunsch nach freimütiger Auseinandersetzung wird erfüllt. Was Scholem besonders bewegt, ist die für einen dezidierten Materialisten unorthodoxe oder gar heterodoxe Beziehung zur Metaphysik, ihr „häretische[s] Moment“ (410):

Wenn Sie mir erlauben, meine Meinung in einem einzigen Satz zusammenzufassen, so wäre es der, daß ich noch nie eine keuschere und in sich verhaltenere Verteidigung der Metaphysik gelesen habe. Von einem Standort aus, wo deren Verteidigung so hoffnungslos und donquichotenhaft erscheinen muß, wie sie ja manchen Ihrer Vorgänger denn auch erschienen ist, haben Sie einen Ausbruch unternommen, dessen Energie und Entschiedenheit ich bewundern darf. (407)

Der Standort, von dem Scholem hier spricht, dürfte wohl nicht zuletzt derjenige sein, den Max Horkheimer 1933 in „Materialismus und Metaphysik“ umriss, wonach die kritische Theorie der Gesellschaft sich von der Metaphysik zu verabschieden habe, da diese stets nur nach Ideen suche, die von menschlicher Geschichte unabhängig seien (vgl. Horkheimer 1933). Dass Adorno sich ganz den geschichtlich gewordenen Phänomenen verschreibt, nicht vom Ideenhimmel aus Metaphysik betreibt (wie Horkheimer das noch allen Metaphysikern vorgehalten hatte), sondern gänzlich vom Boden der Geschichte aus, sei der eigentliche Vorzug des Adornoschen Materialismus, nämlich „die Sachhaltigkeit der metaphysischen Untersuchungen, weil sie von vornherein in den Gegenständen stecken muß, auch herausbringen zu können“ (408). Gleichzeitig jedoch hegt Scholem Zweifel, ob Adorno wirklich immer die Phänomene zu treffen vermag, oder ob nicht doch eine gewisse Vorannahme dogmatisch bleibt:

Für mich, der ja mit den Kategorien der Materialisten durchaus nichts anfangen kann, bleibt dennoch die Frage des Übergangs vom Sein zum Bewußtsein, in Ihrer Lesart vom gesellschaftlichen Sein und dessen Totalität als einer entscheidenden Kategorie, höchst fragwürdig und kaum irgendwo realiter durchführbar. Hier spielt, wenn ich Sie recht verstanden habe, die These von der Vermittlung durch die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses, die den wahren Zusammenhang von Sein und Bewußtsein herstellen soll, die Rolle eines deus ex machina, wie immer wieder, wo Sie davon Gebrauch machen, sich herausstellt. Die Annahme dieser Vermittlung ist eine Hypothese oder eine Glaubenssache, denn in keinem konkreten Fall läßt sich ja präzise zeigen, worin diese angebliche Vermittlung besteht und warum sie gerade diese und nicht andere Phänomene des Bewußtseins produziert. (408 f.)

Problematisch sei vor allem, dass eine „Totalvermittlung als Erklärungsgrundlage jedes Phänomens“ (409) behauptet würde, wonach letztlich alles in der Welt auf den „Fetischcharakter der Ware“ (ebd.) zurückgeführt würde, damit jedes Denken nur noch Produkt des omnipräsenten Tauschvorgangs sei. – „Ich will nicht in Abrede stellen, daß es einen gesellschaftlichen Inhalt der Ideen und Kategorien geben könne; was mir nicht einleuchtet, ist die Behauptung, daß es wirklich eine Methode gäbe, die ihn stringent ableiten kann“ (410). Auf diesen Einwand reagiert Adorno prompt:

Verstehe ich mich recht, was ja bei keinem Denkenden sicher ist [...], so habe ich mir in der Arbeit gerade nicht eine materialistische These vorgegeben. Im Gegenteil, es kam mir gerade darauf an, diese Vorgegebenheit, die schließlich auch einem ontologischen Denktypus zugehört, zu durchbrechen. Mit anderen Worten: es wird versucht, in einem sehr bestimmten Sinn Materialismus zu erreichen, nicht von ihm auszugehen. (414 f.)

Materialismus meint hier dann eben nicht eine einfache Ableitung der Bewusstseinsinhalte aus dem gesellschaftlichen Sein, sondern „sehr zart“ einen „Vorrang des Objekts“ (414). Nicht systematisch wird bestimmt, wie die Weltverhältnisse ein für allemal seien; vielmehr aus der Erfahrung mit den Gegenständen heraus versucht, etwas über das Ganze zu sagen, das nicht das Wahre ist, sondern das Falsche, wie es in den *Minima Moralia* heißt (vgl. Adorno GS 4: 55). Insofern hat Adornos Rede von der verwalteten Welt und vom Bann, unter dem alle Geschichte und alle Gesellschaft bis heute steht, nicht den Anspruch, methodisch exakt zu sein. Durch das Mittel der sprachlichen Zuspitzung, zuweilen auch Übertreibung, soll vielmehr das Ausmaß des menschengemachten Leides in der Welt kenntlich gemacht werden und darin – negativ – aufscheinen, dass es sich auch ändern ließe:

Dieser vom Dogma total verschiedene Weg zum Materialismus ist es, der mir jene Affinität zur Metaphysik, beinahe hätte ich gesagt: zur Theologie, zu verbürgen scheint, die Sie mit Recht als das zentrale Motiv erkannt haben. [...] Ich meine also einen Materialismus gegen den offiziellen, ketzerisch ganz und gar. Von diesem Moment erhoffe ich mir, daß es an Sie appelliert. (414)

Trotz der Differenz in Fragen der „Kategorien der Materialisten“ appelliert jenes Moment tatsächlich an Scholem. Zwar ist die verwaltete Welt nach Adornos Beschreibung derart geschlossen, dass kaum etwas ausbrechen, nicht einmal das Denken echte Freiheit beanspruchen kann. Aber genauso gilt: Wäre der Bann wirklich allumfassend, alles nahtlos von gesellschaftlicher Totalität eingefangen, so ließe sich dieser Zusammenhang auch nicht denkend reflektieren, da das Denken (Bewusstsein) dann ja selber in seiner sozial determinierten Funktion (Sein) befangen bliebe. Kritik wäre dann aber sprachlos. Insofern muss der Gedanke zumindest ein kleines Stück über den Verblendungszusammenhang hinausgelangen können; eben das ist die eigentliche Pointe des Scholemschen Einspruchs gegen eine Vorstellung von „Totalvermittlung“. Diese Überlegung ist in der *Negativen Dialektik* bereits formuliert. Dort heißt es:

Das Totum ist das Totem. Bewusstsein könnte gar nicht über das Grau verzweifeln, hegte es nicht den Begriff von einer verschiedenen Farbe, deren versprengte Spur im negativen Ganzen nicht fehlt. Stets stammt sie aus dem Vergangenen, Hoffnung aus ihrem Widerspiel, dem, was hinab mußte oder verurteilt ist. (Adorno GS 6: 370)

Scholem schreibt zu diesem Passus an Adorno: „Das Totum ist das Totem. In dieser Losung dürften wir uns finden!“ (410). Aber nicht nur Scholem und Adorno finden sich hier. Zwar ungenannt, dennoch anwesend ist Benjamin.

Susan Buck-Morss bestimmte dessen Spätwerk treffend als den Versuch, an den Phänomenen über den „Kreuzweg von Magie und Positivismus“ (Buck-Morss 1993: 304) hinauszugelangen: „Ohne Theologie (die Achse der Transzendenz) gleitet der Marxismus in den Positivismus ab; ohne den Marxismus (die Achse der empirischen Geschichte) versinkt die Theologie in Magie“ (ebd.). An den Dingen ist nicht nur der verheerende Geschichtsverlauf aufzuzeigen, an dessen Prägung die gesellschaftliche Totalität ablesbar wird; zugleich sind die versprengten Spuren der Hoffnung in den abseitigen Erscheinungen zu finden, im „Abfall der Geschichte“ (Benjamin GS V: 575 f.), wie Benjamin dies nannte. Für Scholem waren solche Randerscheinungen etwa die kabbalistischen Schriften, die nicht zum offiziellen Bestand der rabbinischen Texte gezählt wurden. Für Adorno gehörten die ganz unphilosophischen Gegenstände und Themen dazu, aus denen gerade philosophische Spekulation zu gewinnen ist, am eindrucklichsten in den *Minima Moralia*. Letztlich teilen alle drei genau darin ein „Interesse an Randphänomenen“ (375), mag auch ihre jeweilige Perspektive darauf sich um Nuancen, zuweilen auch erheblich, unterscheiden.

Der Kern in diesem gemeinsamen Anliegen widerspricht jedenfalls der alten Habermasschen These vom Widerstreit zwischen rettender und bewusstmachender Kritik, wonach der (kultur-)konservative Benjamin Wahrheitsmomente des Alten festhalten wolle, der ideologiekritische Adorno in unnachgiebiger Analyse und Kritik des Bestehenden nichts Rettbares einstreichen könne (vgl. Habermas 1972). Jürgen Habermas hat diese These jüngst in Bezug auf den Briefwechsel zwischen Scholem und Adorno wiederholt (vgl. Habermas 2015), wobei dann hier Scholem die rettende Position Benjamins erbt. Ohne Interesse an Rettung und Versöhnung jedoch ist Ideologiekritik sinnlos. Und ohne Ideologiekritik beginge man Verrat am zu Rettenden, das doch nur verwandelt gerettet werden kann. Insofern ist Adornos Kritik der Philosophie nicht restaurativ, sondern gebrochen, bewusstmachend und rettend zugleich: „Die Intention einer Rettung der Metaphysik ist tatsächlich in der ‚Negativen Dialektik‘ die zentrale. Sehr glücklich bin ich darüber, daß das herauskommt, und daß Sie damit sympathisieren.“ (413)

Zur Edition

Dass diese und zahlreiche weitere Themen von höchstem philosophischem Belang in der Korrespondenz lesbar werden, ist nicht zuletzt der Edition des Briefwechsels durch Asaf Angermann zu verdanken. Mit großem Gespür hat der Herausgeber die Briefe mit einer Fülle von Anmerkungen versehen, wel-

che die Balance halten auf dem schmalen Grat zwischen einer biographisierenden und einer rein intellektuellen Kontextualisierung jener Dokumente. Historische und biographische Hintergründe sowie personale Konstellationen werden dort kenntlich gemacht, wo es sinnvoll ist. Vermieden wird aber, allzu tief in den unappetitlichen Details dieser Geschichten herumzuboahren, etwa in der Auseinandersetzung mit Hannah Arendt um Benjamins Nachlass. Viel mehr liegt das Augenmerk der Anmerkungen auf den theoretischen Zusammenhängen, die in der Korrespondenz angerissen und stellenweise auch ausgeführt werden. Wann immer beim Lesen solcher Stellen sich der Wunsch aufdrängt, den Andeutungen und Hinweisen selbst noch einmal in den autorisierten Texten der Protagonisten nachzugehen, finden sich im Anmerkungsapparat die fraglichen Stellen zitiert. Dergestalt entfaltet sich nicht nur das (oftmals sehr beunruhigende) Panorama der jüngeren Vergangenheit, es werden auch Türen aufgetan, sich der Konfrontation mit diesen Texten (erneut) zu stellen. Mit dem Wissen um die Briefe ändert sich vielleicht auch deren Interpretation, erscheint dieser oder jener angebliche Nebenstrang womöglich als verstecktes Hauptthema. Nicht aber aufgrund bislang geheimer Charaktereigenschaften der Denker, die nun offengelegt worden wären, sondern weil durch die Briefe das gemeinsame Interesse Scholems, Adornos und Benjamins deutlicher wird. Es ist, als hätte sich Angermann für die Edition einen Satz Adornos, formuliert mit Blick auf das biographistische Missverständnis der Musik Franz Schuberts, zur Losung gemacht:

Denn so klein muß ja wohl der Mensch werden, um nicht länger die Perspektive zu verstellen, die er aufgetan hat und aus deren Bannkreis er doch nicht ganz vertrieben werden darf, sondern die er als geringste Staffage am Rande beleben muß... (Adorno GS 17: 21)

Literatur

- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*. Gesammelte Schriften Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997
- Adorno, Theodor W. „Schubert.“ In: *Moments musicaux*. Gesammelte Schriften Band 17, 18–33. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Benjamin, Walter. *Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften Band V. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.
- Buck-Morss, Susan. *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

- Habermas, Jürgen. „Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins.“ In: *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Hg. von Siegfried Unseld, 173–223. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- Habermas, Jürgen. „Vom Funken der Wahrheit.“ In: *Die Zeit*. 9. April 2015.
- Horkheimer, Max. „Materialismus und Metaphysik.“ (1933) In: *Gesammelte Schriften Band 3*, 70–105. Frankfurt am Main: Fischer, 1988.
- Scholem, Gershom. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich: Rhein-Verlag, 1957.