

# Juden in Deutschland

*Streiflichter aus Geschichte und Gegenwart*

*hg. von Jens Flemming  
Dietfried Krause-Vilmar  
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*

kassel  
university   
press

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über  
<http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN: 978-3-89958-265-9  
URN: urn:nbn:de:0002-2654

2007, kassel university press GmbH  
[www.upress.uni-kassel.de](http://www.upress.uni-kassel.de)

Umschlagfotos: „Die Kasseler Synagoge von Südwesten“, um 1905, aus:  
Ludwig Horwitz, Die Kasseler Synagoge und ihre Erbauer,  
Kassel 1907, zur Verfügung gestellt vom Stadtmuseum  
Kassel  
Neue Synagoge in Kassel, zur Verfügung gestellt von  
Esther Haß, Jüdische Gemeinde Kassel  
Umschlaggestaltung: Jörg Batschi Grafik Design, Kassel  
Satz: Dr. Frank Hermenau, Kassel  
Druck und Verarbeitung: Digital Print Group, Erlangen  
Printed in Germany

## Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Dietfrid Krause-Vilmar</i>	
Streiflichter zur neueren Geschichte der Jüdischen Gemeinde Kassel .....	9
<i>Micha Brumlik</i>	
Die Duldung des Vernichtenden Schleiermacher zu Toleranz, Religion und Geselligkeit Eine Fallstudie zur Dialektik der Anerkennung .....	27
<i>Wolfdietrich Schmied-Kowarzik</i>	
„Jude und Deutscher“ Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig .....	47
<i>Jens Flemming</i>	
„Juden-Frage“, Zionismus, Palästina Debatten in Deutschland zwischen den Kriegen .....	65
<i>Moshe Zuckermann</i>	
Zionismus und Kritische Theorie .....	85
<i>Eveline Goodman-Thau</i>	
Jüdische Studien an deutschen Universitäten Die Wissenschaft vom Judentum und die Krise der Geisteswissenschaften .....	97



## Vorwort

Das Jahr nach der Einweihung der neuen, von Prof. Alfred Jacoby (Dessau) gestalteten Synagoge in Kassel wurde zu einem Jüdischen Jahr „Ein Stern für Europa“ erklärt, oder genauer: zu einem Jahr der Zeichen der Solidarität mit der stetig anwachsenden Jüdischen Gemeinde in Kassel, die in den Jahren unmittelbar nach der Shoah und dem Zweiten Weltkrieg auf 78 Gemeindeglieder geschrumpft war und inzwischen auf das 15-fache angewachsen ist, seit dem 28. Mai 2000 eine neue Synagoge besitzt und seit Mai 2004 auch wieder einen eigenen Rabbiner hat.

Verschiedene Institutionen haben mit kulturellen Beiträgen zum „jüdischen Jahr“ in Kassel beigetragen. Die Universität Kassel veranstaltete im Wintersemester 2001/2002 eine Ringvorlesung „Juden in Deutschland – Geschichte und Gegenwart“, auf der vor einer großen Hörerzahl drei auswärtige Referenten – Prof. Dr. Micha Brumlik, Frankfurt a.M., Erziehungswissenschaft, Prof. Dr. Eveline Goodman-Thau, Jerusalem und Wien, Religionsphilosophie, und Prof. Dr. Moshe Zuckermann, Tel Aviv, Soziologie – sowie drei Kollegen der Universität Kassel – Prof. Dr. Jens Flemming, Geschichtswissenschaft, Prof. Dr. Dietfrid Krause-Vilmar, Geschichte der Erziehung und Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Philosophie – vortrugen.

Längere Erkrankungen verzögerten die Abgabe einige der Manuskripte, sodass wir erst heute mit fast vierjähriger Verspätung den Band *Juden in Deutschland – Streiflichter aus Geschichte und Gegenwart* mit den ausgearbeiteten Beiträgen vorlegen können. Da aber weder die angeschnittenen Thematiken veraltet noch das Zeichen der Solidarität mit der Jüdischen Gemeinde verjährt sind, haben wir trotz aller widrigen Umstände uns für die Veröffentlichung entschieden.

Inzwischen sind zukunftsweisende Projekte der Zusammenarbeit der Jüdischen Gemeinde mit der Universität Kassel in Planung, so beispielsweise die Einrichtung eines Rosenzweig-Lehrhauses durch die Jüdische Gemeinde in Kassel sowie der Aufbau einer Rosenzweig-Forschungsstelle an der Universität Kassel; an beiden soll es zu einer fruchtbaren Kooperation kommen.

Wie schon die Ringvorlesung aus dem Wintersemester 2001/2002 so sei auch dieser Band dem weiteren Gedeihen der Jüdischen Gemeinde in Kassel gewidmet.

Kassel, Januar 2007

Jens Flemming  
Dietfrid Krause-Vilmar  
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Dietfrid Krause-Vilmar

## Streiflichter zur neueren Geschichte der Jüdischen Gemeinde Kassel<sup>1</sup>

In den vergangenen zwanzig Jahren hat sich die Erforschung jüdischen Lebens in Nordhessen ungemein belebt. Zwei einschlägige Bibliographien sind erschienen, von denen eine bereits zwei Ergänzungen nach sich zog.<sup>2</sup> Auch wurden autobiografische Zeugnisse und biografische Studien zu Kasseler Juden publiziert.<sup>3</sup> Zur gleichen Zeit haben sich in zahlreichen Städten – darunter auch Kassel – und Gemeinden Vereine gegründet, die sich der Geschichte der Juden im eigenen Ort zuwandten. Einige Initiativen erreichten die Restaurierung ehemaliger, zwischenzeitlich vergessener oder vernutzter Synagogen. Auch haben mehrere Gemeinden ihre ehemaligen jüdischen Bürger und Bürgerinnen, die nach Israel, in die USA oder in andere Staaten emigrierten, eingeladen, um zumindest das Gespräch wieder aufzunehmen. Dies alles zeigt, dass ein Interesse an der Gegenwart und Geschichte der deutschen Juden besteht. Und doch ist das gemeinsame Band durchschnitten. Vor allem ist allgemein das Wissen erloschen, was einmal jüdisches Leben in Deutschland war. Von daher können wir uns nur durch Gespräche mit Zeitzeugen und durch das Studium alter Zeitungen und Akten der Vergangenheit anzunähern versuchen.

---

<sup>1</sup> Durchgesehene und neuere Literatur einbeziehende Fassung eines veröffentlichten Beitrages (zuerst in: *Juden in Kassel. 1808 – 1933. Eine Dokumentation anlässlich des 100. Geburtstag von Franz Rosenzweig* [Ausstellungskatalog], Kassel 1986, 33-41).

<sup>2</sup> *Verbrannte Geschichte. Schriftumsverzeichnis zur Kultur- und Sozialgeschichte der Juden in den alten Kreisen Hofgeismar, Kassel, Wolfhagen und in der Stadt Kassel*, Hofgeismar/Kassel 1989. – Michael Dorhs, „Verbrannte Geschichte. Ein bibliographischer Nachtrag“, in: H. Burmeister und M. Dorhs (Hg.), *Juden – Hessen – Deutsche. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte der Juden in Nordhessen*, Hofgeismar 1991, 189-195. – Zweiter Nachtrag in: H. Burmeister und M. Dorhs, *Vertraut werden mit Fremdem. Zeugnisse jüdischer Kultur im Stadtmuseum Hofgeismar*, 2. Aufl. Hofgeismar 2001, 53-78. – *Bibliographie zur Geschichte der Juden in Hessen. Bearbeitet von U. Eisenbach, H. Heinemann und Susanne Walter* (= Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, XII), Wiesbaden 1992.

<sup>3</sup> Z. B.: Sigmund Dispeker, „*Erlebtes und Erlittenes*“. *Lebenserinnerungen eines Kasseler Journalisten*, Kassel 1992. – Antje Dertinger, *Die drei Exile des Erich Lewinski*, Stuttgart 1995.

## Zum kurhessischen Weg der Judenemanzipation im 19. Jahrhundert

Die rechtliche und gesellschaftliche Gleichstellung der Juden mit den anderen Staatsbürgern ist von Dellevie, Hentsch und Kropat für Kurhessen dargestellt worden.<sup>4</sup> Als Auftakt zur Emanzipation gilt das Dekret Jérômes, des Königs von Westphalen, vom 27. Januar 1808, in dem es im ersten Artikel unmissverständlich heißt, dass die Juden dieselben Rechte und Freiheiten wie die übrigen Untertanen genießen sollen.<sup>5</sup> Damit fielen die Schutzgelder, die Heiratsverbot und die zahlreichen Einschränkungen in der Berufs- und Niederlassungsfreiheit weg. Mit einem Schlage war „zum ersten Mal in einem deutschen Land rechtlich die Gleichberechtigung der Juden vollzogen“.<sup>6</sup> Jérôme hob kurze Zeit später die Zünfte auf, führte die Patentsteuer ein und schuf dadurch für die Juden die Gewerbefreiheit, waren sie doch über Jahrhunderte von Ackerbau und Handwerk ausgeschlossen und ausschließlich auf den Handel beschränkt gewesen.

Mit diesem Januardekret von 1808 war jedoch die Emanzipation der Juden erst eingeleitet, noch lange nicht erreicht. Den Juden wurden ihre Rechte nicht geschenkt. Zum einen mussten die allgemein proklamierten Rechte vor Ort gegen traditionelle Mächte, besonders gegen den oft hartnäckig auftretenden Widerstand der Zünfte, durchgesetzt werden, zum Beispiel bei der Einstellung jüdischer Lehrlinge in „christliche“ Meisterbetriebe.<sup>7</sup> Diese Situation erklärt die in Kassel, Frankfurt und in anderen Orten in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts verstärkt einsetzende *Selbsthilfe*, z. B. in Gestalt von Gründungen jüdischer Handwerksvereine.

Zum ändern strebte der im Jahre 1813 zurückgekehrte Kurfürst Wilhelm I. die Wiederherstellung des status quo ante an: Er stellte den Zunftzwang, wenngleich in abgemilderter Form, wieder her und erhob für einen Teil der Juden ein Schutzgeld. Mit der Wiederherstellung des Kurfürstentums Hessen begann ein Emanzipationsweg besonderer Art, den Hentsch so beschrieben hat:

<sup>4</sup> Theodor Dellevie, „Die Rechtslage der Juden nach 1813“, in: Israelitische Gemeinde Kassel (Hg.), *Geschichte der Jüdischen Gemeinde Kassel unter Berücksichtigung der Hessen – Kasseler Gesamtjudenheit*, Bd. II, unveröffentlichtes Manuskript, Kassel, ca. 1935. – Gerhard Hentsch, *Gewerbeordnung und Emanzipation der Juden im Kurfürstentum Hessen* (= Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen IV), Wiesbaden 1979. – Wolf-Arno Kropat, „Die Emanzipation der Juden in Kurhessen und Nassau im neunzehnten Jahrhundert“, in: *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben* (= Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, VI), Wiesbaden 1983, 325-349.

<sup>5</sup> Wolf-Arno Kropat, „Die Emanzipation der Juden“, 327 f.

<sup>6</sup> Gerhard Hentsch, „Gewerbeordnung und Emanzipation“, 25.

<sup>7</sup> Ebd., 54 f.



„Die Regierung ging also nicht wie die französische Revolution [...] von der Gleichheit aller Menschen verbunden mit der Gewerbefreiheit für jeden, sondern von der Ungleichheit der Juden mit den Christen und von der Notwendigkeit aus, die Juden erst noch im Staatsinteresse zu gleichen, nützlicheren und besseren Bürgern erziehen zu müssen.“<sup>8</sup>

Erst am Ende einer so gedachten, erfolgreichen *Erziehung* könne dann die Erteilung der ungeschmälernten Gleichheits- und Freiheitsrechte stehen.

„Man warf den Juden aufgrund alter Vorurteile Mangel an Bildung und ihre Absonderung von den Christen vor und sah sie daher nicht als würdig an, die völlige Gleichberechtigung und damit die völlige Freiheit in der Ausübung ihrer Gewerbe zu erhalten.“<sup>9</sup>

Diese anmaßende und eingebildete Haltung der hessischen Fürsten und ihrer Regierungen blieb bis zum Ende des kurhessischen Staates im Jahre 1866 das Leitmotiv der kurfürstlichen Regierungen – allerdings wurde sie im liberalen Ansturm 1830 und in der Revolution von 1848 nachhaltig unterbrochen. Am 29. Oktober 1848 wurde das Gesetz über die „Religionsfreiheit und die Einführung der bürgerlichen Ehe“ erlassen, das allen Bürgern in § 2 zusicherte:

„Die Ausübung aller bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte, insbesondere die Bekleidung von Staats- und Gemeindeämtern, ist von dem Glaubensbekenntnis unabhängig.“<sup>10</sup>

Besonders auffällig waren die Rückschläge in der Reaktionszeit nach der Revolution von 1848. Im Jahre 1852 war im § 20 der restaurativen Verfassung bestimmt:

„Der Genuss der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ist von dem christlichen Glaubensbekenntnis abhängig.“<sup>11</sup>

Die Kasseler Kaufmannschaft wollte in einem Schreiben vom April 1852 „die Blicke der Regierung auf einen wahren Krebschaden richten, der durch die Vermehrung der Juden und ihren Hang zum Handel entstanden sei“.<sup>12</sup> Einschränkungen wurden den Juden beim Schlachten und beim Fleischverkauf auferlegt, wobei die christlichen Metzgerzünfte eine treibende Kraft waren.<sup>13</sup> Auch der Erwerb von Grundeigentum wurde wieder eingeschränkt.

---

<sup>8</sup> Ebd., 57.

<sup>9</sup> Ebd., 56.

<sup>10</sup> Kropats Erklärung dieses kurhessischen Radikalismus überzeugt: „Die kurhessischen Abgeordneten hatten [...] soeben erst gegen ihren Landesherrn bestimmte liberale Verfassungsgrundsätze durchgesetzt und waren dadurch besonders motiviert, diese auch auf die – manchen Abgeordneten gewiß unliebsame – Minderheit konsequent anzuwenden“. Wolf-Arno Kropat, „Die Emanzipation der Juden“, 338 f.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Gerhard Hentsch, „Gewerbeordnung und Emanzipation“, 108.

<sup>13</sup> Ebd., 111.

Kammerherr von Baumbach aus Sontra forderte im Jahre 1854 die Wiederherstellung der Judenordnung von 1679; er strebte eine Anweisung an,

„dem Eintritte von Christen in israelitische Dienste in geeigneter Weise entgegenzuwirken und die Verzeichnisse der in jüdischen Diensten stehenden Christen am Schluss eines jeden Jahres anher einzureichen“.<sup>14</sup>

Erst die Anwesenheit des preußischen Staates in Hessen verwirklichte die bürgerliche Gleichstellung der Juden. Das Gesetz des Norddeutschen Bundes vom 3. Juni 1869 hob „alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte“ auf.<sup>15</sup>

Kropat vermutet, dass dieser regulierende Paternalismus in Kurhessen vielleicht dazu beigetragen hat,

„daß Kurhessen seit den achtziger Jahren zur Hochburg eines neuen Antisemitismus wurde, während dieser in Nassau damals keine politische Bedeutung gewann. In Kurhessen, wo das Leben der Juden unter kurhessischer Herrschaft bis zuletzt von den Behörden gegängelt worden war, mochte die Landbevölkerung nun von der Böckelbewegung erhoffen, daß durch Verdrängung der Juden aus dem Viehhandel und andere Diskriminierungen die ‚Judenfrage‘ gelöst wurde. Gerade in Kurhessen war die Zeitspanne zwischen dem Ende der obrigkeitlichen Reglementierung der Juden im Jahr 1866 und dem Ausbruch der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Krise Mitte der siebziger Jahre viel zu kurz, um die christliche Bevölkerung an ein Zusammenleben mit den Juden im Geiste der Toleranz gewöhnen zu können“.<sup>16</sup>

## Eine große Gemeinde entsteht (1808–1869)

Die Tatsache, dass der im Dezember 1807 in Kassel als König von Westphalen einziehende Jérôme den Juden Freiheit und Gleichheit brachte – nicht umsonst wurde er von ihnen als „Befreier von den Ketten“ begrüßt –, bildete wohl den Hauptgrund für das nun rasch einsetzende Anwachsen der städtischen Gemeinde, die in kurzer Zeit eine in ihrer bisherigen mehrhundertjährigen Geschichte<sup>17</sup> nie gekannte Größe erreichte. Während die Zahl der

<sup>14</sup> Vollständig abgedruckt bei Gerhard Hentsch, „Gewerbeordnung und Emanzipation“, 180-182.

<sup>15</sup> Wolf-Arno Kropat, „Die Emanzipation der Juden“, 341.

<sup>16</sup> Ebd., 346.

<sup>17</sup> Auf die Geschichte der älteren Gemeinde kann hier nicht eingegangen werden. Einige Veröffentlichungen seien jedoch genannt, wobei die wissenschaftliche Bearbeitung der Geschichte der Kasseler Juden durch das Niveau der Arbeiten von J. Dalberg, Th. Dellevie, R. Hallo, L. Horwitz und F. Lazarus gekennzeichnet ist – zum Teil mehr als 70 Jahre zurückliegende Studien und Forschungen! Diese älteren Studien erhalten noch mehr Gewicht dadurch, dass sie die im Krieg zerstörten Akten und Urkunden des Kasseler Stadtarchivs

Gemeindemitglieder – sofern überhaupt die für eine Gemeindebildung erforderliche Größe von zehn Männern erreicht wurde – bis zu Beginn des 18. Jahrhunderts ganz gering blieb (1646 bis 1675: drei Familien; 1710/1720: sieben Familien) und erst gegen Ende dieses Jahrhunderts anstieg (1798: 53 Familien; 1802: 55 Familien), erreichte sie nach 1808 bislang ungekannte Höhen (1812: 101 Familien; 1823: 900 Seelen; 1835: ungefähr 1.000 Seelen). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts stieg sie nochmals erheblich an (1880: 1.756 Seelen; 1905: 2.527 Seelen; 1925: 2.750 Seelen).<sup>18</sup> Die Jüdische Gemeinde in Kassel zählte damit, gemessen am Anteil an der gesamten Stadtbevölkerung,<sup>19</sup> zu den großen Gemeinden im Deutschen Reich.

In Kassel wurde sehr früh eine öffentliche jüdische Schule eingerichtet: Israel Jacobson, der Präsident des Konsistoriums der Israeliten in Kassel, begründete im Jahre 1810 mit „40 Knaben“ diese Volksschule, die bereits im folgenden Jahr mehr als 100 Schüler unterrichtete.<sup>20</sup> Zur gleichen Zeit wurde in Kassel das erste jüdische Lehrerseminar in Deutschland eingerichtet.<sup>21</sup> Auch eine Schule für israelitische Mädchen wurde in jener Zeit ins Auge gefasst; zu einer Gründung kam es jedoch nicht; die Pläne fielen der Wiederherstellung des Kurfürstentums zum Opfer. Die Volksschule und das Lehrerseminar konnten sich gegen manche Widerstände und zeitweilige Schließungen bis in die Jahre der Weimarer Republik bzw. bis in die nationalsozialistische Zeit halten.

---

benutzt haben: *Geschichte der Jüdischen Gemeinde Kassel unter Berücksichtigung der Hessen-Kasseler Gesamtjudenheit*, Bd. I., hg. v. der Israelitischen Gemeinde Kassel, Kassel: H. Grünbaum 1931 (darin besonders der Beitrag von R. Hallo, „Kasseler Synagogengeschichte. Synagogen und Friedhöfe, Kunst und Handwerk der Juden in Kassel“). Wieder abgedruckt in: Rudolf Hallo, *Schriften zur Kunstgeschichte in Kassel*, im Auftrag der Gesamthochschule Kassel und des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde hg. v. Gunter Schweikhart, Kassel 1983, 505-664. – R. Hallo, Aus der Geschichte der Kasseler Gemeinde, in: *Jüdische Wochenzeitung (JW)* 7 (1930), Nr. 46, 47, 48, 49 u. 50. – L. Horwitz, Die Geschichte der Kasseler Juden bis zur Verlegung des Landrabbinats von Witzenhausen nach Kassel 1772, in: *Geschichte der Jüdischen Gemeinde Kassel unter Berücksichtigung der Hessen-Kasseler Gesamtjudenheit*, Bd. II., unveröffentlichtes Manuskript, 104 S. – F. Lazarus, „Die neuere Geschichte bis zur Gegenwart“, in: *Geschichte der Jüdischen Gemeinde in Kassel ...*, Bd. II. – A. Fiorino, „Versuch einer Geschichte der Israeliten in Hessen“, in: *JW* 3 (1926), Nr. 13 ff. – U. F. Kopp, *Bruchstücke zur Erläuterung der Teutschen Geschichte und Rechte*, Cassel: Waisenhaus-Buchdruckerey 1799 (darin: vom „Juden-Leib-Zoll“, 97-154) und „Juden in Hessen“ [S. 155-166]).

<sup>18</sup> H. Philippsthal, in: *JW* 6 (1929), Nr. 22 vom 7. 6. – Die Zahlenangaben aus dem frühen 19. Jahrhunderts sind bei Dellewie andere.

<sup>19</sup> Zwischen 1800 und 1848 lag der Anteil der Juden an der Kasseler Gesamtbevölkerung zwischen 3 und 4 % , um 1900 lag er bei 2,5 %.

<sup>20</sup> L. Horwitz, „Der Werdegang der jüdischen Volksschule in Kurhessen bzw. Kassel“, in: *JW* 7 (1930), Nr. 24 vom 24.6. – D. Schimpf, *Emanzipation und Bildungswesen der Juden im Kurfürstentum Hessen 1807–1866* (Schriften der Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen, XIII), Wiesbaden 1994.

<sup>21</sup> F. Holzgrave, „Israelitische Lehrerbildung in Kassel“, in: *Juden – Hessen – Deutsche*, 65-86.

Die Gemeinde war so vermögend geworden, dass sie im Jahre 1817 in Bettenhausen ein eigenes Krankenhaus begründen konnte, das bis 1880 bestanden hat.<sup>22</sup> Zahlreiche Vereinsgründungen brachten die zum Lebensprinzip gewordene Haltung der jüdischen *Selbsthilfe* zum Ausdruck. Arnsberg nennt allein elf wohltätige Vereinigungen Kasseler Juden. An der Spitze stand die „Gesellschaft (der) Humanität“, die im Jahre 1802 gegründet wurde. Sie förderte die vielfach erschwerte Ausbildung zum Handwerk. Die 400 Mitglieder des „Israelitischen Frauenvereins“, der 1811 gegründet worden war, widmeten sich der Armen-, Kranken- und Wöchnerinnenpflege. Ein „Israelitischer Speiseverein“ versorgte arme Durchwanderer. Lange Jahrzehnte hielt sich auch das bekannte Kasseler „Israelitische Waisenhaus“. Seit dem Jahre 1822 begannen die Verhandlungen über den Neubau einer Synagoge, die mit der Einweihung der großen Synagoge in der Unteren Königsstraße im Jahr 1839 abgeschlossen wurden.

„Als Gründe für den Neubau wurden angeführt einmal die starke Erhöhung der Zahl der Gemeindemitglieder seit dem Baujahr 1756, zweitens das ärgerliche Bestehen unkontrollierbarer Privatschulen, drittens – die Einsturzgefahr der Töpfenmarktsynagoge –, schließlich Büdings auf vier Jahre befristet ausgesetztes Legat von 750 Reichstalern, das verwertet werden müßte.“<sup>23</sup>

Eine Gruppe von Gemeindemitgliedern, die den „Gottesdienst nach altherkömmlichem Ritus abhalten“ wollte, erreichte im Jahre 1898 die Errichtung eines Betsaals, der in das Hinterhaus des Gemeindehauses in der Rosenstraße eingefügt wurde. Dieser Betsaal enthielt 85 Männerplätze. Auch wurde eine ostjüdische Schule in dem Eckhaus Bremer- und Königsstraße, der Synagoge gegenüber, behelfsmäßig eingerichtet. Sie hatte sich aus der hohen Zahl der nach dem Ersten Weltkrieg nach Kassel gekommenen Ostjuden (es waren mehr als 400 im Jahre 1925) ergeben.<sup>24</sup>

Zu den herausragenden Persönlichkeiten dieser jungen Gemeinde zählten in der Frühzeit Israel Jacobson,<sup>25</sup> Dr. Jacob Pinhas<sup>26</sup> und Dr. Lucius Liffmann. Jacob Pinhas (1788–1861), leitender Redakteur des *Westphälischen Moniteur*, dann der amtlichen *Casseler Allgemeinen Zeitung*, hat zeit seines Lebens für die volle Gleichberechtigung der Juden in Kurhessen gekämpft, zahlreiche Druckschriften „zur Verteidigung seiner Glaubensgenossen“ ver-

<sup>22</sup> L. Horwitz, Der Israelitische Krankenpflege-Verein, in: *JW* 6 (1929).

<sup>23</sup> R. Hallo, „Kasseler Synagogengeschichte“, 545. – Vgl. auch: *Synagogen in Kassel. Ausstellung im Stadtmuseum Kassel anlässlich der Einweihung der neuen Synagoge im Jahr 2000* [Katalog], bearbeitet von Esther Haß, Alexander Link und Karl-Hermann Wegner, Marburg 2000.

<sup>24</sup> R. Hallo, „Kasseler Synagogengeschichte“, 568.

<sup>25</sup> L. Horwitz, „Israel Jacobson. Zu seinem 100. Todestage am 13. September“, in: *JW* 5 (1928), Nr. 35 vom 7.9.

<sup>26</sup> L. Horwitz, „Dr. Jakob Pinhas“, in: *JW* 1 (1924), Nr. 11 vom 18.7.

fasst, zugleich auch im Landrabbinat und im Vorsteheramt eher unauffällig für die Emanzipation gewirkt. Er ist noch im Jahre 1852 gegen die reaktionären Maßnahmen öffentlich aufgetreten.

Lucius Liffmann (1772–1803), der erste jüdische praktische Arzt Kassels, gründete die erwähnte „Gesellschaft (der) Humanität“, die aufgeklärtem Denken entsprungen war:

„Am 21. November 1802 traten in unserer Vaterstadt Cassel 77 Männer, darunter einige von auswärts, zusammen, um die Gesellschaft der Humanität zu errichten. Sie baten denjenigen hiesigen Israeliten, dem es zum ersten Male in Hessen gestattet worden war, den Grad eines Doktors der Philosophie und der Medizin zu erwerben und in Cassel praktischer Arzt zu werden, Herrn Dr. Lucius Abraham Liffmann [...] die Konstitution, Gesetze, Anordnungen und die Verfassung einer ‚Gesellschaft der Humanität‘ zu entwerfen. Der Genannte tat dies in einem philosophischen, etwa 50 Seiten starken Werkchen, welches mit einer hebräischen Vorrede und dem Wahlspruch: ‚Wohl dem, dem wohl ist, wenn es Jedem wohlgeht‘ im Jahre 1803, seinem Todesjahr, auf seine Kosten bei Baschwitz und Heidenheim in Rödelheim erschien [...] Doktor Liffmann bezeichnete in den Gesetzen als Hauptzweck der neuen Vereinigung die gegenseitige Veredelung ihrer Mitglieder, edle Handlungen derselben, die gegenseitige Pflege in Krankheitsfällen auf gemeinsame Kosten, Bewilligung von Darlehen an dieselben Mitglieder aus dem Gesellschaftsvermögen, endlich Beförderung und Verbreitung des Handwerks. Nebenzwecke sollten sein: Werke der Wohltätigkeit an Dritte, Verteilung von Holz an die Armen im Winter. Keine Jahresversammlung sollte ohne eine Handlung der Wohltätigkeit auseinandergehen.“<sup>27</sup>

## Aufstieg, Erfolg und Karrieren im 19. Jahrhundert

Die Kasseler Jüdische Gemeinde hatte ihren Sitz in der Residenz- und Regierungsstadt Hessen-Kassels. Sie war nicht nur eine typisch städtische Gemeinde, sondern sie war ein Teil der Regierungsstadt selbst und so verstand sie sich. Es ist daher nicht zufällig, dass gerade aus der Kasseler Gemeinde manch erfolgreiche Karriere bis hin zu den Spitzen in Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft ihren Anfang genommen hat. Diese von beruflichem und gesellschaftlichem Erfolg umgebenen Karrieren waren für das Erwerbsbürgertum im 19. Jahrhundert allgemein typisch.

Die „großen Familien“, die bei Arnsberg genannt und gewürdigt werden,<sup>28</sup> konnten meistens über mehrere Generationen ihre führende Stellung

<sup>27</sup> „Jahres-Bericht der Gesellschaft der Humanität e. V. zu Cassel. Hundert und sechstes Jahr. 1.1. 1908 bis 1. 1. 1909“, Cassel 1909, 3 f.

<sup>28</sup> Paul Arnsberg, *Die jüdischen Gemeinden in Hessen. Anfang. Untergang. Neubeginn*, Bd. 1, Frankfurt 1971, 414-440 (über die Jüdische Gemeinde in Kassel).

halten. Für die Geschichte und das Selbstverständnis dieser Familien sind im Zusammenhang mit ihrem gesellschaftlichen Aufstieg einige Charakteristika hervorzuheben. An erster Stelle steht das Problem der zunehmenden Assimilation, nicht zuletzt auch in religiöser Hinsicht, mit ihrem sozialen Umfeld. Bei vielen Familien wurde die Entfernung vom jüdischen religiösen Ausgangspunkt um so größer, je „selbstverständlicher“ die soziale, kulturelle und/oder ökonomische Integration in die „christlich“-deutsche Gesellschaft gelang. Viele Juden begannen, ihren eigenen Weg zu überhöhen, indem sie im Verlassen der jüdischen Glaubensgemeinschaft eine Zukunftslösung für das Zusammenleben von Deutschen und Juden erblickten. Eindrücklich lässt sich für das jüdische Bürgertum Kassels die „Ausdifferenzierung“ vom ökonomisch aufgestiegenen Erwerbsbürgertum zum bildungsbürgerlichen Engagement hin zeigen. Fast alle herausragenden Denker in Wissenschaft und Kunst entstammten dem gewerblichen Kasseler Bürgertum.<sup>29</sup> Zu einem erfolgreichen Lebenslauf gehörte auch die entsprechende Mitteilung an die Nachwelt, sei es in Form von Stiftungen, Schenkungen oder Jubiläumsschriften. Dies diente keineswegs ausschließlich oder überhaupt der Selbstdarstellung, sondern war in fast allen uns bekannten Formen von sozialen Motiven, vom Gedanken der Wohltätigkeit gegenüber den ärmeren Mitbürgern begleitet. Freilich war damit auch das Privileg gegeben, jüdische Geschichtsschreibung mitzuprägen, was den weniger vermögenden Mittelschichten (z. B. Handwerkern und Ladenbesitzern, Inhabern kleinerer Geschäfte oder Kleinbetriebe) oder den jüdischen Unterschichten in der Stadt nicht möglich war; diese haben daher keine beredten Zeugnisse ihrer Tätigkeit hinterlassen. Schließlich fällt auf, dass im jüdischen Stadtbürgertum in staatlichen, ökonomischen und kulturellen Fragen ein ausgeprägt liberales Selbstverständnis und Wirken vorherrschte. Liberalität scheint nicht zuletzt auch in politischen Fragen unter den jüdischen Kasseler Bürgern ein einigendes Band gewesen zu sein, wobei das Spektrum nach links und rechts weit ausgemessen worden ist. Gleichwohl ist nicht bekannt geworden, dass aus diesen Familien jemand zu ausgesprochen anti-liberalen politischen Parteien und Bewegungen wechselte.

Ein gutes Beispiel für gelebte Liberalität in Kultur und Gesellschaft stellt die Familie Gotthelft dar. Sie hatte sich diesen Nachnamen dem französischen Dekret von 1807 folgend gegeben. Sie entstammte lippe-detmoldischen Schutzjuden, deren einer Zweig sich seit Ende des 18. Jahrhunderts in Kassel niederließ. Sie war in Geld- und Handelsgeschäften tätig, die mäßig gingen. Sozialgeschichtlich von Bedeutung ist die Tatsache, dass die beiden Brüder Adolph und Carl für die 1841 gegründete Druckerei eine qualifizierte handwerkliche Fachausbildung aufweisen konnten. Adolph hatte eine Schriftset-

---

<sup>29</sup> Besonders gilt dies für die Familien Rinald, Rothfels, Hallo und Rosenzweig.

zerlehre absolviert, war auf Wanderschaft gegangen, hatte einige Jahre in Wien in der Staatsdruckerei eine Anstellung gefunden und war dort vom Schriftsetzer zum Leiter der Sanscrit-Abteilung aufgestiegen.<sup>30</sup> Carl Gotthelft war auch gelernter Schriftsetzer und auch auf Wanderschaft gewesen. Er hatte eine lange Reihe von Jahren in verschiedenen großen Städten verbracht, u. a. in Frankfurt. In Berlin hatte er „als freiheitlicher Kämpfer auf den Barrikaden gestanden“.<sup>31</sup>

In der Gotthelftschen Druckerei wurde die *Hornisse*, eine demokratische Revolutionszeitung für Kurhessen, gedruckt. Eine dort ebenfalls erschienene *Geschichte der Französischen Revolution* führte zum Entzug der Konzession, da dadurch „das Mißfallen des Kurfürsten“ erregt worden war.

Nach der Rückkehr des Kurfürsten konnte das Engagement in der Revolution nicht ungebrochen fortgesetzt werden. Der lang gehegte Wunsch nach Herausgabe einer klaren politischen Tageszeitung ließ sich in der Restaurationszeit „nach monatelangem Petitionieren“ bei der kurhessischen Regierung schließlich nur unter dem Namen *Gewerbliches Tageblatt und Anzeiger* (erst unter preußischer Oberhoheit ab dem Jahre 1873 konnte sie den Namen *Casseler Tageblatt* annehmen) verwirklichen, deren erste Nummer im Dezember 1853 erschien.

„An der Spitze des Blattes durften kein Leitartikel oder sonstige politische Nachrichten stehen, sondern nur gewerbliche Mitteilungen oder Aufsätze harmloser Natur. Eine eigene politische Meinung zu haben, war überhaupt von vornherein ausgeschlossen, das Blättchen durfte höchstens über politische Vorgänge im Reich referieren. Louis Rosenzweig übernahm in Gemeinschaft mit Onkel und Vater die Redaktion, die hauptsächlich darin bestand, Nachrichten aus anderen Blättern zusammenzustellen. Zu diesem Zweck wurde das ‚Frankfurter Journal‘ mit der Beilage ‚Didaskalia‘ ergiebig geplündert“.<sup>32</sup>

Als Pioniere einer modernen Tageszeitung in Kassel entfalteten die beiden Brüder eine unermüdliche Aktivität, um den Kreis der Leserschaft zu verbreitern. Das *Casseler Tageblatt* wurde eine viel gelesene Tageszeitung in der Stadt, die ab dem Jahre 1900 täglich in zwei Ausgaben bei einer Auflage von 21.000 Exemplaren erschien. In der Weimarer Republik setzte sich dieser Aufschwung nicht fort: Der Anzeigenteil verringerte sich, wobei nationalsozialistische Boykottpropaganda gegen diese „in jüdischem Besitz“ befindliche Tageszeitung bereits mitgespielt haben mag: Am 30.9.1932 erschien die

---

<sup>30</sup> Der Sohn schrieb: „Von Berlin wandte sich Vater nach Wien und bekam eine Stellung in der großen Staatsdruckerei, später wurde er Leiter der Sanskrit-Abteilung. Er muß große Intelligenz bewiesen haben, denn sonst wäre er sicher nicht in verhältnismäßig kurzer Zeit in eine so gehobene Stellung aufgerückt.“ Richard Gotthelft, *Erinnerungen aus guter alter Zeit*, Cassel: Druckerei Gotthelft 1922, 54.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Ebd., 56.

letzte Ausgabe dieser Zeitung. Die Familie Gotthelft repräsentierte in ihrer Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert etwas für das Kasseler jüdische Bürgertum Charakteristisches: den handwerklich begründeten, durch Tüchtigkeit und neue Ideen geschaffenen wirtschaftlichen Aufstieg (die Begründung der modernen Tageszeitung) in das besitzende Bürgertum (ein Schritt, der durch entsprechende Verheiratungen beschleunigt und gefestigt werden konnte), die freiheitliche Denkungsart (bis hin zu den Barrikaden in Berlin, die Entfernung vom orthodoxen religiösen Ausgangspunkt), die Integration in das soziale Leben der Stadt, besonders in Kultur und Wissenschaft, und die Bereitschaft und Fähigkeit, darüber zu reden und zu schreiben. Zwischen den Gotthelftschen Erinnerungen von 1922 und denjenigen seiner Nachkommen Frieda Sichel aus dem Jahre 1975 liegt unübersehbar die Nazizeit. Bei Richard Gotthelfts fast verklärender, in jedem Fall sehr versöhnlichen Sichtweise (auch der Antisemitismus der 80er Jahre wird nicht erwähnt) wird seine Jugendzeit in der Mittelgasse (42-57), dem Zentrum der damaligen Altstadt, kaum anders beschrieben als sie ein Kasseler rückblickend hätte beschreiben können. Gotthelft spricht auch von „unserer lieben Vaterstadt Cassel“ (74). Als Frieda Sichel Deutschland 1935 verlässt, nimmt sie ihre Kinder mit auf den Friedhof in Bettenhausen,

„um ihnen die gutgepflegten Gräber der sieben Generationen unserer Familie zu zeigen, die hier zwischen 1724 und 1935 begraben worden waren. Wir wollten, daß sie sich in späteren Jahren daran erinnerten, was es bedeutete, als unerwünschte Fremde in einem Land angesehen zu werden, wo die Familie tiefverwurzelt war und einen guten, angesehenen Namen zurückließ.“<sup>33</sup>

Einen ungewöhnlich erfolgreichen Weg als Unternehmer ist Sigmund Aschrott (1826–1915) gegangen, der im Jahre 1836 nach Kassel kam und zum Begründer der hiesigen Textilindustrie wurde, bevor er eine zweite Karriere als „Stadtbauer“ begann. Auch sein Leben und Wirken zeigt für das jüdische Bürgertum des 19. Jahrhunderts durchaus Typisches.<sup>34</sup> Aus dem kleinen väterlichen Leinengeschäft in Kassel schuf Sigmund Aschrott zwischen 1844 und 1870 ein die nordhessische Region erfassendes Verlagssystem, dessen in Handweberei hergestellten (zumeist schweren) Tuche (z. B. Segeltuche für Eisenbahn, Schifffahrt, Post und Heer) bald im Inland und Ausland hohes Ansehen genossen. Aschrott hat den Grundstein für die Ende des 19. Jahr-

<sup>33</sup> Frieda H. Sichel [geb. Gotthelft], *Challenge of the Past*, Johannesburg/Südafrika 1975. Hier zitiert in der deutschen Übersetzung bei: Dietrich Heither/Wolfgang Matthäus/Bernd Pieper, *Als jüdische Schülerin entlassen. Erinnerungen und Dokumente zur Geschichte der Heinrich-Schütz-Schule in Kassel* (Nationalsozialismus in Nordhessen, Heft 5), Kassel 1984, 128.

<sup>34</sup> Ich beziehe mich im Folgenden auf die Arbeit von Annette Knobling und Wolfgang Schrader, *Sigmund Aschrott. Ein weitausgreifender Stadtgestalter oder ein gewöhnlicher Grundstücksspekulant?* Wissenschaftliche Hausarbeit, Gesamthochschule Kassel, Kassel 1986.



hundreds in Kassel entstehenden großen, mechanisch arbeitenden Textilfabriken gelegt.

„Der spätere Mitbegründer der Firma Fröhlich und Wolf, Kommerzienrat Fröhlich, war im Hause Aschrott Reisender. Die Gründer der Segeltuchweberei Gottschalk und Co., die späteren Kommerzienräte Moritz Gottschalk und Johannes Cönnig, waren ebenfalls kaufmännische Angestellte von Aschrott. Der Vater von Kommerzienrat Heinrich Salzmann war für Aschrott in der Spangenberg-Ge- gend als Aufkäufer tätig. Behrens, der zeitweilige Sozium von Heinrich Salzmann, kam zu Aschrott in die Lehre [...]“.<sup>35</sup>

Überraschend ist – die Ursachen sind nicht aufgeklärt, man bleibt auf Vermutungen angewiesen –, dass Aschrott diesen ungewöhnlich steilen wirtschaftlichen Aufstieg, der zahlreiche internationale Diplome und Anerkennung erfahren hatte (auf den Weltausstellungen in Paris und London), schroff abbrach: Fast überstürzt stieg er in den 70er Jahren aus der Textilbranche aus und überließ seinen Mitarbeitern das Feld, die in seinen Fußstapfen mit Firmengründungen erfolgreich werden sollten. Wahrscheinlich ist, dass sich Aschrott – obgleich ihn das Kreisgericht Kassel von allen erhobenen Vorwürfen der Beamtenbestechung im Zusammenhang mit Heeresaufträgen freigesprochen hat – durch diese Anschuldigungen in seiner Ehre derart verletzt sah, dass er von sich aus ein für allemal dieses Terrain verlassen wollte. Letzte Genugtuung für die Kränkung hatte er sich von einem erneuten, und sei es auch noch so kleinen, eher symbolischen Heeresauftrag versprochen, der jedoch trotz Petition bei Kaiser Wilhelm II. nicht erfolgte. Wahrscheinlich wollte Aschrott „der Öffentlichkeit zeigen, daß er es nicht nötig hatte, auf die ihm vorgeworfene Weise zu Aufträgen zu kommen“.<sup>36</sup>

Es erscheint erstaunlich, dass Aschrott sich nunmehr – die Preußen hatten sich 1866 Kurhessen einverleibt, die letzten Handelshindernisse waren ausgeräumt – für die Schaffung eines neuen Stadtteils, des Hohenzollernviertels (später ‚Vorderer Westen‘ genannt), verwandte und, als die städtischen Körperschaften ihm in seinen großen Plänen nicht folgen wollten, mehr oder weniger die Sache selber in die Hand nahm. In einem „gigantischen und riskanten Alleingang“<sup>37</sup> erwarb er riesige Ländereien, entwarf ein umfassendes städtebauliches Konzept für das Hohenzollernviertel, übernahm sämtliche Erschließungskosten (hier hat die Stadt auch nicht mitgespielt), stellte mit Josef Stübgen einen Städtebauer von Format ein, ließ Kirchen bauen, schuf große Parkanlagen, die den Wohnwert erhöhen sollten, und richtete für mehrere Straßen begrünte Flächen ein, wobei die Pflanzen z. T. aus hollän-

<sup>35</sup> Baetz, Aufzeichnungen über den Geh. Kommerzienrat Sigmund Aschrott, Kassel 1951 (Stadtarchiv Kassel), 2.

<sup>36</sup> Knobling/Schrader, *Sigmund Aschrott*, 38.

<sup>37</sup> Ebd., 42 ff.

dischen Baumschulen importiert wurden. Auch verkehrspolitische Pläne für „sein“ Stadtviertel setzte er um. Er baute die erste Dampfstraßenbahn und setzte sich für die Schaffung eines Durchgangsbahnhofs im Westen der Stadt ein. Wieder überraschend – und letztlich nicht aufgeklärt – ist sein Abschied von Kassel im Jahre 1887 zu einem Zeitpunkt, als seine Stadtpläne sich auf dem Höhepunkt der Verwirklichung befanden. Er zog nach Berlin um, wo er bis an sein Lebensende blieb. Von dort aus hat er großzügige Schenkungen, auch an die Stadt Kassel, und Stiftungen veranlasst, noch manche Auszeichnung erhalten; er ist jedoch gesellschaftlich nicht mehr hervorgetreten. Was für einen Frankfurter Kaufmann unverständlich blieb, wie Aschrott nämlich „sich mit soviel Tatkraft und solchem Vermögenseinsatz in einen so toten Hund wie Kassel festlegen könne“<sup>38</sup> – ist es durch die Tatsache zu erklären, dass Kassel für den deutschen Juden Sigmund Aschrott seine Heimatstadt geworden war?

Ein anderer großer Unternehmer, der einer Kasseler jüdischen Familie entstammte, war Ludwig Mond (1839–1909). Über ihn steht viel geschrieben, sodass wir uns hier auf den Hinweis beschränken können, dass auch er seine Vaterstadt verließ (im Jahre 1862), um in England zum Begründer der modernen chemischen Industrie zu werden.<sup>39</sup>

Auch Paul Julius von Reuter, als dritter Sohn des Rabbiners Samuel Levi Josaphat in Kassel geboren, ging 1844 nach Berlin und 1851 nach London, wo er als Begründer des telegraphischen „Schnellkorrespondenzbüros“ erfolgreich wurde.<sup>40</sup>

Der Schriftsteller Salomon Hermann Mosenthal (1821–1877) ist ebenfalls nicht in seiner Heimatstadt Kassel geblieben. Am Tage seiner Geburt hatte der Vater das Geschäft aufgeben müssen. Er wurde Buchhalter, während die Mutter ein Putzgeschäft eröffnete und darin von Damen der Stadt gefertigte Handarbeiten verkaufte. Mosenthal bestand das Abitur gut, versuchte sich in Karlsruhe im Maschinenbau, wurde dann jedoch zum Erzieher dreier Söhne des Wiener Bankiers Goldschmidt berufen, der Geschäftsführer bei Rothschild war. Seinen großen internationalen Erfolg feierte der Schriftsteller Mosenthal mit *Deborah*, die in 15 Sprachen übersetzt wurde. Die *Deborah*, ein Volksschauspiel in vier Akten, das in einem Dorf in der Steiermark spielt und sich in einem sehr idealisierten Verständnis um die Aussöhnung zwischen Christen und Juden bemüht, galt zu seiner Zeit (erstmalig aufgeführt 1848) als „das populärste Drama des Jahrhunderts, und nicht bloß in Deutschland, sondern fast in allen Kulturländern. Miss Bateman stellte z. B.

<sup>38</sup> Ebd., 42.

<sup>39</sup> Vgl. die knappe Biographie von Karl Dimroth, in: *Lebensbilder aus Kurhessen und Waldeck 1830–1930*, hg. v. Ingeborg Schnack, 6. Bd., Marburg 1958, 226–233.

<sup>40</sup> Renate Scharffenberg, „Paul Julius Reuter (1816–1899)“, in: *Lebensbilder aus Kurhessen und Waldeck*, 6. Bd., 276–286.

die Heldin zu London an 500 aufeinanderfolgenden Abenden dar“.<sup>41</sup> *Der Sonnwendhof* (1854) wird als sein bestes Werk gerühmt. Im Alter erfreute er sich, anders als bei den „vielfachen Entsagungen seiner Jugendzeit“, eines angenehmen und wohlhabenden Lebens. Er wurde nach dem Ausscheiden aus dem Hause Goldschmidt Regierungsrat in österreichischen Diensten, in den Adelsstand erhoben und fürstlich begraben.<sup>42</sup>

### Die Jüdische Wochenzeitung

Zwischen der Mitte des Jahres 1924 und Anfang 1933 erschien in kleiner Auflage (450 Exemplare) die *Jüdische Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck*.<sup>43</sup> Sie hatte einen Umfang von 8 bis 12 Seiten, erschien regelmäßig freitags, wurde im Verlag des sozialdemokratischen *Casseler Volksblatts* gedruckt und von Sally Kaufmann herausgegeben. Die *Jüdische Wochenzeitung* war zunächst ein Mitteilungsblatt der Kasseler Gemeinde. Zugleich stellte sie in vielerlei Hinsicht eine bemerkenswerte Zeitung dar, was im Folgenden knapp verdeutlicht werden soll. Sie bemühte sich um die Wiederherstellung einer bewussten Tradition jüdischen Denkens und Handelns. Eine Voraussetzung dafür sah sie im Anknüpfen an geschichtliche Erfahrungen der Juden in Deutschland. In zahlreichen Beiträgen (vor allem von Ludwig Horwitz) wurde versucht, die Geschichte der Kasseler Gemeinde, ihrer gestaltenden Persönlichkeiten und der wichtigsten Ereignisse wieder „auszugraben“ und den Zeitgenossen zu überliefern. Es gibt kaum ein Heft, in dem nicht – und wenn nur in Form einer knappen Vita einer bedeutenden Persönlichkeit der Gemeinde – dieser klare historische Bezug erkennbar wäre. Die meisten dieser Beiträge sind archivalisch fundiert und behalten ihren besonderen Wert, da die benutzten Urkunden oder Akten zum Teil im letzten Krieg vernichtet worden sind. Am Ende dieser „Wendung zur eignen Geschichte“ – so könnte man diesen Wesenszug wohl nennen – steht nicht zufällig die Gesamtdarstel-

---

<sup>41</sup> *Allgemeine Deutsche Biographie* 22. Band Leipzig 1885, 369. – *Deborah. Volksschauspiel in vier Akten*, in: S. H. Mosenthal's *Gesammelte Werke*, 2. Bd. Stuttgart/Leipzig 1878, 1-85.

<sup>42</sup> H(arrowitz), „Zum 50. Todestage S. H. Mosenthals am 17. Februar 1927“, in: *JW* 4 (1927), Nr. 7.

<sup>43</sup> Die *Jüdische Wochenzeitung für Cassel, Hessen und Waldeck* war eine Abonnementzeitung, sie wurde als Postvertriebsstück zugestellt. Die Dauer ihres Erscheinens ist uns nicht klar. Ein bis März 1933 vollständiges Exemplar (auf Mikrofilm) ist in der Universitäts-Bibliothek Kassel vorhanden. Aus dem letzten Heft ist nicht erkennbar, dass die Zeitung ihr Erscheinen einstellen musste oder solches aus anderen Gründen bevorstand. Freeden weist ein Erscheinen der Zeitung noch nach 1933 nach, setzt jedoch als Gründungsdatum das Jahr 1933 an. Herbert Freeden, *Die jüdische Presse im Dritten Reich*, Frankfurt a.M. 1987, 45 (für 1936) und 43 (für 1935). Es ist denkbar, dass sie bis zum November 1938 bestanden hat; zu diesem Zeitpunkt wurde die gesamte jüdische Presse im Hitler-Staat verboten.

lung der Jüdischen Gemeinde Kassels, an welcher einer der beiden Redakteure der Wochenzeitung (J. Dalberg) beteiligt war.

In der *Jüdischen Wochenzeitung* kamen gelegentlich auch Autoren, die nicht aus Kassel stammten, zu Wort, die – neben Rudolf Hallo, Julius Dalberg, Franz Rosenzweig und anderen heimischen Autoren – einen durchaus grundsätzlichen und anspruchsvollen, man könnte sagen theoretischen und allgemeinen Zugang wählten. So schrieb z. B. Theodor Lessing eine „Stellungnahme zur Judenfrage“,<sup>44</sup> Arnold Zweig über „Wurzeln des Antisemitismus“,<sup>45</sup> Max Brod „Der durchschaute Antisemitismus“<sup>46</sup> und Hermann Schafft zum Tode von Franz Rosenzweig. Der Nachruf von Rudolf Hallo auf Franz Rosenzweig verdeutlicht das Niveau dieser Beiträge.

Politisch fällt die Nähe zur demokratischen Republik auf, die sich durch alle Jahrgänge der Wochenzeitung hindurch beobachten lässt. „Juden in Stadt und Land erfüllt Eure Wahlpflicht. Jede nicht abgegebene Stimme schadet uns. Stimmt für die Republik!“ – dies waren die ersten Sätze der Wochenzeitung vor den Dezember-Reichstagswahlen 1924.<sup>47</sup> Ähnliche Aufrufe ergingen vor späteren politischen Wahlen. Beim Tode des Reichspräsidenten Friedrich Ebert rückte die Wochenzeitung einen Nachruf auf die erste Seite und „betrauerte tief bewegt den schweren Verlust, den das Deutsche Reich erlitten hat“.

„Es ist vielleicht nicht unangebracht, darauf hinzuweisen, daß die Verleumder, die auch vor dieser reinen Persönlichkeit nicht zurückschreckten, dieselben Leute sind, deren antisemitische Propaganda den Geist des deutschen Volkes vergiftet.“<sup>48</sup>

Auch die politische Linke wird in der Wochenzeitung nicht ausgeblendet: Zum 80. Geburtstag des führenden Sozialisten Eduard Bernsteins wird über ein Gespräch mit ihm berichtet, in dem er u. a. von der Feigheit sprach

„in einer Zeit, da der Antisemitismus schlimmer denn je die Menschen verwirrt und gegen uns Juden aufputscht, eine Gemeinschaft, die ebenso wie die Arbeiterschaft zu den Unterdrückten gehört, zu verlassen [...]“<sup>49</sup>

Der führende Kommunist Paul Levi wird in einem kenntnisreichen Nachruf gewürdigt, der mit den Worten endet: „Der Tod Paul Levis hat die für Freiheit und Fortschritt kämpfenden Kreise in Trauer versetzt.“<sup>50</sup>

Schließlich fällt ab 1928 eine scharfe Auseinandersetzung mit dem völkischen Rassismus, insbesondere mit dem Nationalsozialismus auf. Beiträge

<sup>44</sup> JW 3 (1926), vom 18.6.

<sup>45</sup> JW 4 (1927), Nr. 19 vom 20.5.

<sup>46</sup> JW 5 (1928), Nr. 5 vom 3.2.

<sup>47</sup> JW 1 (1924), Nr. 28 vom 5.12.

<sup>48</sup> JW 2 (1925), Nr. 10 vom 6.3.

<sup>49</sup> JW 7 (1930), Nr. 1 vom 3.1.

<sup>50</sup> JW 7 (1930), Nr. 7.

aus der *Weltbühne* und der *Frankfurter Zeitung* werden übernommen, neben den erwähnten grundsätzlichen Artikeln von Lessing, Zweig und Brod werden gelegentlich auch aktuelle Ereignisse – nicht nur die Wahlen – zum Anlass für einen Bericht genommen. Dass deutsche Gerichte den herabsetzenden Ausdruck „Judenrepublik“ nicht als Beleidigung, sondern wiederholt als „berechtigte Kritik wirklich vorhandener Zustände“ durchgehen ließen, wird mehrfach thematisiert.<sup>51</sup> Die Rassenpolitik der thüringischen Regierung mit ihren „Schulgebeten“ wird scharf angegriffen,<sup>52</sup> der Überfall von Kolonialschülern aus Witzhausen auf den jungjüdischen Wanderbund und das hierzu erfolgte Gerichtsverfahren<sup>53</sup> werden ausführlich behandelt. Antisemitische Äußerungen des *Kasseler Sonntagsblatts*,<sup>54</sup> zu denen die *Frankfurter Zeitung* Stellung genommen hatte, werden kritisiert.

## Flucht, Vertreibung, Ermordung

Wolfgang Prinz hat das Ende der Jüdischen Gemeinde in Kassel ausführlich dokumentiert und dargestellt.<sup>55</sup> Die meisten Kasseler Juden wollten noch selbst nach den „Nürnberger Gesetzen“ (1935), auf eine Besserung hoffend, die Entwicklung der Dinge abwarten, sie wollten in ihrer Heimat bleiben. Bis Ende 1936 waren aus Kassel erst 372 Juden ausgewandert. Erst die Verfolgung im Jahre 1938, die Zerstörungen und Brandstiftungen in jüdischen Privathäusern und in der Synagoge und die sich anschließenden wirtschaftlichen Repressionen beseitigten die Illusion, dass man in Deutschland bleiben könne. Nun kamen die Anträge auf Auswanderung jedoch vielfach zu spät, auch war die Emigration selbst für wohlhabende Juden nicht einfach.

„Otto Fröhlich, Mitinhaber der Firma Fröhlich und Wolf, verlor durch Beschlagnahme, Pfändung, ‚Reichsfluchtsteuer‘ und ‚Judenvermögensabgabe‘ sein gesamtes Vermögen, bevor man ihn Ende 1938 in die USA emigrieren ließ, wo seine Frau die Familie durch Hilfsarbeiten in einer Reinigung durchbrachte. Einer der letzten, die vor dem Massenmord aus Deutschland herauskamen, war der be-

<sup>51</sup> „Zehn Jahre ‚Judenrepublik‘. Zuerst Friedhofsschändungen, jetzt Synagogenschändung. Permanenter Judenboykott“, in: *JW* 5 (1928), Nr. 45 vom 16.11. „Judenstaat und Judenkanzler. Zur Genesis eines völkischen Schlagwortes“, in: *JW* 6 (1929), Nr. 11 vom 15.3.

<sup>52</sup> *JW* 7 (1930), Nr. 19 vom 16.5. – Die „Thüringer Schulgebete“ sind abgedruckt und kommentiert bei Paul Mitzenheim, „Zum Kampf der demokratischen Kräfte gegen die Faschisierung des Thüringer Schulwesens vor 1933“, in: *Jahrbuch für Erziehungs- und Schulgeschichte* 8 (1968), 175-198.

<sup>53</sup> *JW* 8 (1931), Nr. 39.

<sup>54</sup> *JW* 5 (1928), Nr. 15 vom 20.4.

<sup>55</sup> W. Prinz, „Die Judenverfolgung in Kassel“, in: J. Kammler, D. Krause-Vilmar u. a., *Volks-gemeinschaft und Volksfeinde*, Bd. 2: Studien, Kassel 1987, 144-222.

kannte Rechtsanwalt Dr. Theodor Dellevie. Er gelangte im Oktober 1941 nach Kolumbien.“<sup>56</sup>

Der Gemeindeälteste, Rechtsanwalt und Notar Julius Dalberg wurde – wie sein Berufskollege Dr. Max Plaut – im März 1933 von SA-Schlägertrupps schwer misshandelt und im Konzentrationslager Breitenau inhaftiert. Noch 1933 emigrierte er mit seiner Frau in die Niederlande. Dort wurde er 1943 bei einer Razzia aufgegriffen und in das Vernichtungslager Sobibor deportiert. Beide gelten seitdem als „verschollen“.<sup>57</sup>

Die Massendeportationen von Juden aus dem Regierungsbezirk Kassel nach Riga, Theresienstadt und Lublin/Majdanek 1941 und 1942 bedeuteten das Ende der Jüdischen Gemeinde.

„Wieviele Kasseler Juden die ‚Endlösung der Judenfrage‘ überlebten, wissen wir nicht. Einige wenige kamen aus Riga und Theresienstadt zurück. Von den 99 Kassellern, die im Sommer 1942 nach Majdanek transportiert wurden, gibt es bis heute kein einziges Lebenszeichen.“<sup>58</sup>

An wenigen Beispielen möchten wir auf die Schicksale verfolgter Kasseler Juden hinweisen, von denen wir wissen. Bei zahlreichen Lebenswegen haben wir nicht mehr als die Nachricht der polizeilichen Abmeldung von ihrem Wohnsitz in Kassel.<sup>59</sup>

*Ein jüdisch-deutsches Leben 1904 – 1939 – 1978* nannte William (Willy) Katz seine in fiktivem Dialog geschriebene Autobiographie, die sich größtenteils in Kassel abspielt. Katz war hier Lehrer gewesen. Er wurde nach dem 8. November 1938 verhaftet und in das KZ Buchenwald verbracht, dort jedoch auf Grund des ihm im März 1933 verliehenen „Ehrenkreuzes für Frontkämpfer“ wieder entlassen. Katz rechnete sich deshalb zu den „wenigen Glücklichen“. Das Elend, in das manche seiner Mitgefangenen gestoßen wurden, hat er nicht vergessen:

„Starke Männer, die ich gut kannte und die ich für widerstandsfähig, manche sogar gefühlsmäßig für roh gehalten hatte, brachen unter der psychischen Last zusammen. Manche schrien und bekamen hysterische Anfälle. Andere gingen

<sup>56</sup> [W. Prinz:] „Judenverfolgung“, in: J. Kammeler, D. Krause-Vilmar u. a., *Volksgemeinschaft und Volksfeinde*, Bd. 1, Eine Dokumentation, Kassel 1984, 229.

<sup>57</sup> D. Krause-Vilmar, *Das Konzentrationslager Breitenau. Ein staatliches Schutzhaftlager 1933/34*, 2. Aufl. Marburg 2000, 186 f.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Vgl. dazu: *Namen und Schicksale der Juden Kassels 1933–1945. Ein Gedenkbuch*, hg. v. Magistrat der Stadt Kassel, bearbeitet von Wolfgang Prinz und Beate Kleinert, Kassel 1986. – *Fremde im eigenen Land. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte der Juden in den alten H. Burmeister und M. Dorhs, Kreisen Hofgeismar, Kassel, Wolfhagen und in der Stadt Kassel*, Hofgeismar 1985. – Heither/Matthäus/Pieper, *Als jüdische Schülerin entlassen*.

vollkommen teilnahmslos umher, reagierten stumm, wenn man sie ansprach, und starteten mit unbeweglichen Augen ins Leere“.<sup>60</sup>

Ähnliches berichtet die Tochter eines Kasseler Rechtsanwalts, der zur gleichen Zeit ins KZ Buchenwald eingesperrt worden war:

„Mein Vater hat körperlich keinen Schaden genommen. Buchenwald war damals kein Vernichtungslager. Aber etwas in seiner Seele wurde vernichtet.“<sup>61</sup>

Anfang des Jahres 1939 konnte Willy Katz die Stadt verlassen und auf Umwegen Australien erreichen, wo er noch lange lebte.

Von den mehr als zweitausend Juden, die Anfang 1933 in der Stadt wohnten, lebten in den letzten Jahren unseres Wissens nur noch ganz wenige wieder in Kassel, so die Brüder Golnik. Die Brüder und ihre Schwester erfuhren im November 1938, dass ihr Vater nach Buchenwald gebracht worden war. Die Schneiderfamilie Golnik[ow] stammte aus Russland; der Vater war als Kriegsgefangener nach der Oktoberrevolution im Lager Niederzwehren geblieben und hatte sich später hier niedergelassen. Als er 1938 ins KZ kam, musste die Familie die Wohnung in Niederzwehren verlassen. Sie kam bei Freunden in einem einzigen Zimmer unter. Der bald dorthin aus Buchenwald heimgekehrte Vater fand einen neuen Arbeitsplatz als Angestellter in einem Kaufhaus, bis er und seine Familie im Dezember 1941 nach Riga deportiert wurden. Zu dieser Zeit waren die Brüder 17 bzw. 14 Jahre alt. Nach der Auflösung des Ghettos in Riga wurde die Familie auseinandergerissen. Die Jungen wurden in das KZ Stutthof verbracht. Es folgten andere Lager. Schließlich gestatteten die sowjetischen Behörden im Jahre 1958 die Heimreise nach Kassel. Der Vater bleibt verschollen bis heute; die Schwester wurde wahrscheinlich bei einer SS-„Aktion“ ermordet.

Dr. Adolf Hohenstein war von 1928 bis 1932 Polizeipräsident in Kassel.

„Der jüdische Polizeipräsident während der Republikzeit, der an den jüdischen Feiertagen im Dienstauto zur Synagoge fuhr, blieb auch den ganz links eingestellten Kreisen Kassels, also den sicher nicht bewußt antisemitischen Arbeitern, ein etwas schwer verdauliches Phänomen.“<sup>62</sup>

Von Seiten der Rechten, besonders von der NSDAP, wurde Hohenstein als die Inkarnation des Weimarer Systems wütend angegriffen und als „Jude Hohenstein“ mit eiferndem Hass verfolgt. Als sozialdemokratischer Spitzenbeamter wurde Hohenstein durch den Papen-Schlag im Juli 1932 um sein Amt gebracht. Er gehörte zu den ersten abgesetzten preußischen Spitzenbeamten. Kasseler SS-Leute durchsuchten und plünderten seine Privatwoh-

<sup>60</sup> William (Willy) Katz, *Ein jüdisch-deutsches Leben 1904–1939–1978*, Tübingen 1980, 146.

<sup>61</sup> Heither/Matthäus/Pieper, *Als jüdische Schülerin entlassen*, 132.

<sup>62</sup> Hans Mosbacher, zit. n. W. Prinz, „Jüdische Bürger aus Kassel vor 1933“, in: Burmeister/Dorhs, *Fremde im eigenen Land*, 51.

nung in Boppard, wohin er sich zurückgezogen hatte. Ein durchsichtiges Disziplinarverfahren sprach ihm die Versorgungsrechte ab. Schließlich gelang ihm die Flucht nach Südafrika.

Ein anderer Kasseler Bürger, Kurt Finkenstein, wurde verfolgt, weil er Pazifist, Kommunist, Intellektueller und jüdischer Herkunft war. Weil er sich eindeutig gegen den Nationalsozialismus entscheiden wollte, trat er 1932 in die KPD ein. Im Juni 1933 wurde er in sogenannte „Schutzhaft“ genommen und im Konzentrationslager Breitenau eingesperrt. 1935 verhaftete man ihn zum zweiten Male und verurteilte ihn wegen Vorbereitung zum Hochverrat zu 7 Jahren Zuchthaus. Seine Kunstwerke, Holzschnitte und Bücher wurden als staatsgefährdend beschlagnahmt. Bei der Gerichtsverhandlung wurde ihm vorgehalten, er wolle den Staat stürzen. Finkenstein soll erwidert haben: „Ich den Staat stürzen? Der stürzt von selbst!“ Von 1937 bis 1943 war Kurt Finkenstein im Zuchthaus Wehlheiden inhaftiert. Dort traf ihn die Nachricht vom Tod des einen, später vom Tod des anderen Sohnes. Beide waren als Soldaten gefallen. Unmittelbar nach Verbüßung der Strafe wurde er erneut in „Schutzhaft“ genommen, wieder nach Breitenau eingeliefert und von dort mit einem Sammeltransport ins KZ Auschwitz gebracht. Am 29. Januar 1944 kam er dort ums Leben.<sup>63</sup>

Die Auslöschung der Jüdischen Gemeinde Kassels, die Vertreibung und Ermordung vieler ihrer Mitglieder bedeuten einen Verlust, der heute im schrecklichen Sinne des Wortes endgültig scheint. Mit den vertriebenen, geflohenen und ermordeten Menschen ist auch ihre Lebensform, ihre Kultur hier erloschen. Sie kehrt nicht zurück und sie lässt sich nicht wiederherstellen. Auch Rekonstruktionen helfen nicht. Die nach dem letzten Krieg neu gebaute Synagoge in der Bremer Straße ist ein kleiner, größtenteils aus Beton gefertigter Neubau, der abseits liegt und nur wenigen in Kassel bekannt ist. Es ist wichtig, dass es seit dem Jahre 2000 eine neue Synagoge, eine Heimstätte für Juden in Kassel, gibt. Sie ist jedoch in kaum einer Hinsicht mit der alten großen Synagoge in der Unteren Königsstraße zu vergleichen.

---

<sup>63</sup> Kurt Finkenstein, *Briefe aus der Haft 1935–1943*, hg., eingel. und komm. v. Dietfrid Krause-Vilmar. Mitarbeit Susanne Schneider, Kassel 2001.



*Micha Brumlik*

## Die Duldung des Vernichtenden

Schleiermacher zu Toleranz, Religion und Geselligkeit – eine Fallstudie  
zur Dialektik der Anerkennung

„Die Duldung hat keinen andern Gegenstand als das Vernichtende. Wer nichts vernichten will, bedarf gar nicht geduldet zu werden; wer alles vernichten will, soll nicht geduldet werden. In dem, was zwischen beyden liegt, hat diese Gesinnung ihren ganz freien Spielraum. Denn wenn man nicht intolerant seyn dürfte, wäre die Toleranz nichts.“

Daniel Friedrich Schleiermacher

### I.

Im Jahre 1799 unterbreitete David Friedländer, ein preußischer Jude, der lange für die Emanzipation der Juden und für ein seiner Meinung nach von talmudischem Aberglauben freies Judentum eintrat, namhaften protestantischen Gelehrten in einem *Sendschreiben jüdischer Hausväter* den Vorschlag, mit einer Reihe von Freunden zum Christentum überzutreten, sofern sie nicht verpflichtet seien, an die christlichen Dogmen zu glauben und auf diesem Wege die bürgerliche Gleichberechtigung zu erhalten. Diesem Angebot widersprach unter anderem der junge Friedrich Schleiermacher, der ansonsten als liberaler und toleranter Mann galt, mit heftigen Worten in seiner *Gegenschrift*.<sup>1</sup>

Aus welchem Grund wollte Schleiermacher Friedländers „Christentum ohne Christus“, das doch seinem toleranten Lebensgefühl hätte entsprechen müssen, nicht als eine solche jüngere Gestalt der jüdischen Religion ansehen, warum machte sich der Theoretiker einer weitgehend institutionenfreien Religion zum Sachwalter einer geschlossenen Heilseinrichtung und optierte für die Aufrechterhaltung eines kirchlich gebundenen Christentums? Die Gründe, die Schleiermacher, wohl in Kenntnis der wahren Autorschaft – Friedländer war ein langjähriger Bekannter – des *Sendschreibens*, aufbietet, sind direkt emanzipationspolitischer und staatsrechtlicher Art. Als überzeugter

---

<sup>1</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Briefe bei Gelegenheit der Aufgabe des Sendschreibens jüdischer Hausväter*, Berlin 1799.

Vertreter einer liberalen Republik und einer authentischen Religion, konnte er sich dem Vorschlag, dem Christentum nur aus politischen Gründen beizutreten schon aus Gründen des Eintretens für einen möglichst weltanschauungsfreien Staat nicht anschließen. Als Erneuerer der Religion war ihm umgekehrt ihre Unterordnung unter im weitesten Sinne moralische, politische Ziele nicht akzeptabel. Als überzeugtem Christen und judaistisch nur mäßig gebildetem Theologen schließlich teilte er das Missverständnis von Talmud und Halacha nicht nur mit den meisten nichtjüdischen Gelehrten, sondern auch mit den Aktivisten der jüdischen Reform. Als politisch und sozial interessiertem Zeitgenossen endlich waren ihm die Lebensverhältnisse der berlinischen jüdischen Oberschicht einigermaßen vertraut. Sein Vorschlag an den Autor des *Sendschreibens*, anstatt des Übertritts zu einem „Christentum ohne Christus“ eine jüdische Reformsekte zu gründen, resultiert aus vier Argumentationssträngen:

1. Von der Vernunft weiß er, dass „alle Bürger sein sollen“, diese Vernunft aber nichts davon wisse, „daß alle Christen sein müssen“, und es folglich „auf vielerlei Art“ möglich sein müsse, „Bürger und Nichtchrist“ zu sein.<sup>2</sup> Dass ein Staat Bürger, die sich seinen christlichen Prinzipien aus anderen Glaubensgründen unterwerfen, „nicht eben als eine moralische Acquisition ansehen darf“, folgt schlüssig einer Haltung, die noch die im westfälischen Frieden beglaubigte Regel „Cuius regio, eius religio“ mit einem modernen Glauben und einer modernen Staatsbürgerschaft für unvereinbar hält. Beeinträchtigt doch der Zwang, religiös unaufrichtig sein zu müssen, auch den Charakter der politischen Proselyten. Auf jeden Fall tritt er dem Vorurteil entgegen, dass „Judentum und antibürgerliche Gesinnung“<sup>3</sup> miteinander identisch seien.

2. Wie anderen an dieser Thematik interessierte Autoren jener Zeit – etwa J. G. Fichte – gibt das Judentum Schleiermacher Rätsel auf, die er auf der Basis seiner Kenntnisse nicht lösen kann. Selbst jüdischen Autoren, so scheint es Schleiermacher, ist nicht klar, was sie meinen, wenn sie das Judentum als „Nation“ bezeichnen:

„Schon seit langer Zeit haben die Juden sich darüber beklagt, daß ohnerachtet sie seit so vielen Jahrhunderten in unserm Weltteil geboren und erzogen würden, die oberste Gewalt sie doch immer noch als Fremdlinge behandelte, eben als wären sie jetzt erst aus Palästina eingewandert. Herr Friedländer thut dies auch in seinen ‚Aktenstücken, die Reform betreffend‘, nennt aber in demselben Buche die Juden zum öftern eine Nation und scheint nicht gemerkt zu haben, daß eben dieser Ausdruck den Staat über sein Verfahren“ –

<sup>2</sup> *Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter*, Berlin 1799, 17.

<sup>3</sup> Ebd., 19.

womit Schleiermacher auf die schleppende Gleichstellungspolitik der preußischen Regierung anspielt – „vollkommen rechtfertiget.“<sup>4</sup> Dabei weiß Schleiermacher, dass die im engeren Sinne politisch zu deutenden Haltungen der Juden keine aktuell geäußerten Haltungen, schon gar keine sind, die viele Anhänger haben, aber eben doch ein öffentliches Bekenntnis darstellen: solange „kann der Staat nicht anders gegen sie handeln.“<sup>5</sup>

3. Aus diesem Grunde wird der Verfasser des *Sendschreibens* mit der Forderung konfrontiert, das Ceremonialgesetz zwar nicht völlig aufzugeben, aber es doch in wesentlichen Hinsichten zu modifizieren:

„Kurz, ich verlange, daß die Juden, denen es ein Ernst ist, Bürger zu werden, das Ceremonialgesetz – nicht durchaus ablegen – sondern nur den Gesetzen des Staates unterordnen, so daß sie sich erklären, sie wollten sich keiner bürgerlichen Pflicht unter dem Vorwande entziehen, daß sie dem Ceremonialgesetze zuwider laufe, und es sollte von Religions wegen niemandem verboten werden, irgend etwas zu thun oder zu unternehmen, was von Staats wegen erlaubt ist. Ich verlange ferner, daß sie der Hoffnung auf einen Messias förmlich und öffentlich entsagen; ich glaube, daß dies ein wichtiger Punkt ist, den ihnen der Staat nicht nachlassen kann.“<sup>6</sup>

Spätestens hier offenbart sich bei dem liberalen Religionsphilosophen und Theologen, der doch alles daran setzte, über eine Konfessionalisierung des Glaubens die Ausdifferenzierung von Staat und Religion zu befördern, dass er selbst noch jener Vermengung anhängt, die er überwinden will. Während die Forderung nach Ablösung eines besonderen, so nur im Mittelalter vorfindlichen sonderrechtlichen, korporativen Status der jüdischen Gemeinden im Sinne des Aufbaus eines einheitlichen, nationalen Rechtsraums im Grundsatz nachvollziehbar ist, schießt die Forderung nach Aufgabe der „Hoffnung auf einen Messias“ weit übers Ziel hinaus und dürfte sich nicht anders denn aus Schleiermachers theologischen Überzeugungen heraus rechtfertigen lassen – wobei wiederum einzuräumen ist, dass er sich dabei im Einklang mit manchen damals geäußerten reformjüdischen Meinungen befunden haben dürfte. Traditionell ist die Hoffnung auf den ausbleibenden Messias mit der eschatologischen Hoffnung auf die Rückführung der zerstreuten Juden ins Land Israel verbunden. Die Theologie des entstehenden Reformjudentums reagierte auf entsprechende Vorhaltungen ähnlich denen Schleiermachers mit einem massiven Bekenntnis zu den Nationen, unter denen sie lebten, deuteten die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 in ein gottgewolltes Ereignis um und nannten entsprechend – in Unterschied zur Orthodoxie – ihre Gotteshäuser nicht mehr „Synagoge“, sondern eben „Tempel“. Zudem strichen sie aus den Gebeten alle Passagen, die um eine Rückführung nach Zion flehten. So

---

<sup>4</sup> Ebd., 47.

<sup>5</sup> Ebd., 48.

<sup>6</sup> Ebd., 46 f.

entstand – parallel zur traditionellen Theologie einer engen Verbundenheit mit dem von Gott dem Samen Abrahams zugesagten und zugeschworenen Land – eine Theologie der Diaspora, die der Zerstörung des Tempels durch die Römer und der Zerstreuung des jüdischen Volkes in alle Welt einen höheren Sinn abgewinnen wollte. Indem die Juden mit Gottes Wille als ein Volk von Heiligen und Priestern in die Welt geschickt wurden, und ihnen eine Aufgabe als „Licht unter den Völkern“ zugeschrieben wurde, geriet die Hoffnung auf einen rückführenden Messias geradenach als Verrat am göttlichen Auftrag. Das entstehende Reformjudentum entpersonalisierte den Messias und wandelte ihn in das Konzept einer „messianischen Zeit“ der Erlösung um.<sup>7</sup> Die Umwandlung vom Glauben an einen persönlichen Messias in eine sehr wohl beibehaltene messianische Zeit ist freilich nicht identisch mit der Aufgabe des Glaubens an einen künftigen Messias.

4. In Schleiermachers, des christlichen Theologen Forderung ist zugleich die Forderung nach einer theologischen Kapitulation des Judentums enthalten, da ja gerade die Frage, ob nun Jesus der Messias sei oder nicht, zwischen Juden- und Christentum kontroverstheologisch streitig war. In der Juden Hoffnung auf einen künftigen Messias war stets die Absage an die Messianität Jesu von Nazareth enthalten. Die Friedländer und seinen Freunden gegenüber erhobene Forderung, auf den Gedanken des Messias zu verzichten, kann aber auch als Stellungnahme innerchristlicher Art verstanden werden, die im benannten Kontext der Abwehr einer vermeintlichen Massenkonversion unverfänglicher war. Für Schleiermacher, der den Geist der Erlösung eng an Gemeinde und Gemeinschaft band, musste das jüdische Beharren auf einer künftigen Erlösergestalt zugleich einen letzten Vorbehalt bezüglich jener konkreten Gemeinschaften, auf die sich die damaligen Juden zubewegten, nämlich die Geselligkeit der Salons, aber auch die Staatsbürgerschaft, beinhalten. Dabei geht es nicht nur um den Gedanken der Messianität, sondern um ein die Bewegung der Zeit aufnehmendes theologisches Argument. Die unerlässliche Annahme, dass in Heilsdingen noch mehr zu erwarten sei, als was in Freundschaft, Familie und Gemeinde grundsätzlich bereits erreicht war, gewinnt so eine gleichsam asoziale und im politischen Bereich antiemanzipatorische Funktion. In dieser Perspektive gewinnt sogar das jüdische „Ceremonialgesetz“, das der Prediger abzüglich des Messiasglaubens den konversionswilligen Hausvätern durchaus ans Herz legen und nur dem Staatsgesetz unterordnen will, für eine reformjüdische, eine „neue Sekte“<sup>8</sup> an Bedeutung. Ewige Wahrheiten sind auf Religionsgesellschaften angewiesen, die ihrerseits der Regeln und Rituale bedürfen. Der reformjüdische Versuch

<sup>7</sup> M. A. Meyer, *Response to Modernity – A History of the Reform Movement in Judaism*, Oxford 1988, 49 f.

<sup>8</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Briefe*, 51.

jedoch, diese Ceremonialgesetze aufzuheben, läuft – und das ist die dialektische Spitze von Schleiermachers Argument – auf nichts anderes hinaus, als genau jenes Judentum zu bewahren, das theologisch grundsätzlich zu überwinden war. Gründe, warum man eine Religion, die so tot war wie das in den *Reden* geschilderte Judentum, beibehalten sollte, bot Schleiermacher nicht. An die „Deduktion“ eines „reinen Judentums“ mochte er ebensowenig glauben wie an die eines „reinen“ Christentums.<sup>9</sup> Nicht zuletzt hält er dem Verfasser der Hausväterbriefe vor, das Ceremonialgesetz aus den falschen Gründen abzulehnen – nicht weil er die Autoritäten des Judentums verwerfe, sondern weil dessen Überzeugung nach dieser Verwerfung mit Moses und den Rabbinen übereinstimme, in der Meinung,

„daß er aus den Propheten und Psalmen dennoch eine Moral, trotz der unsrigen, herausziehen will, ordentlich als ein Edukt, so sehr auch diese große historische Andeutung dagegen streitet, daß das Anhängen der Christen an den Grundwahrheiten, nur als ein Glaube, das ihrige hingegen als eine innere Überzeugung vorgestellt und die gewaltsamste Exegese, die sich nur unsere ausschweifendsten Neologen jemals erlaubt haben, hier angewendet wird, um das Judentum überall zu vertheidigen.“<sup>10</sup>

Hier ist mehr als Apologetik im Spiel, die Abwehr eines vermeintlichen Überwertigkeitsanspruchs des Judentums schlägt flugs in das Unverständnis darüber um, dass in den Hausväterbriefen eine Moral „trotz der christlichen“ behauptet werde – eine These, die den pantheistischen Verfasser der *Reden* aus systematischen Gründen hätte kalt lassen sollen. Hatte er dort nicht in aller gebotenen Ausführlichkeit entwickelt, dass recht verstandene Religion mit Moral ohnehin nichts zu tun habe? Befürchtete er – was inkonsequent gewesen wäre – eine Konkurrenz zur christlichen Moral oder – weitergehend – die Resurrektion moralischen Denkens im Glauben? Da Schleiermacher im Unterschied zu Rationalisten wie dem Propst Teller und zu Lessing das Konstrukt eines gleichwertig wahren Kerns aller monotheistischen Religion aus seiner Überzeugung von der Letzthinnigkeit des Christentums nicht einräumen konnte, bleibt ihm nur noch der Vorschlag, das Judentum als eine mit Resten des Ceremonialgesetzes bestückte „Reformsekte“ zu konzipieren, die aber von ihren Grundintentionen her – wie in den *Reden* ausgeführt – dem Vergeltungsdenken verhaftet bleiben musste. So sehr sich der Liberale Schleiermacher also für die bürgerliche Gleichstellung der Juden einsetzte, so wenig war er an einer theologischen Weiterentwicklung des Judentums interessiert. Sollte man sagen: So wenig konnte er als Christ an einer Weiterentwicklung interessiert sein, oder gar: so wenig lag eine solche Möglichkeit in Bereich seiner Denkmöglichkeiten?

---

<sup>9</sup> Ebd., 17.

<sup>10</sup> Ebd., 25.

Schließlich bot Schleiermacher nämlich weniger theologische denn soziale, politische und letzten Endes pädagogische Argumente gegen Friedländers Plan auf – Argumente, die sich nicht gegen den jüdischen Glauben richteten, sondern gegen jüdische Menschen – bzw. gegen eine Praxis der Konversion, die seiner Meinung nach nicht einer inneren Glaubenserfahrung entsprach: Die Proselyten, die der Staat gegenwärtig mache, dürften nicht als „sonderliche Acquisition“<sup>11</sup> angesehen werden, zudem, so sei festzustellen, träten zunehmend mehr einzelne Individuen, ja ganze Familien zum Christentum über, „was ich“, so der Autor des *Sendschreibens* ehrlich entrüstet, „im vollen Ernst für das schlimmste halte ...“<sup>12</sup> Warum?

Angesichts der unfairen politischen Verhältnisse seien es – drei Jahrzehnte vor *Sendschreiben* und *Briefen* – neben wenigen interkonfessionellen Liebespaaren nur „schlechte Subjecte“<sup>13</sup> gewesen, derer sich die jüdischen Gemeinden nur zu gerne entledigten, die zum Christentum übertraten, die aber – Schleiermacher dankt Gott dafür – nur wenige waren. In seiner Gegenwart hingegen handele es sich bei den Konversionswilligen um „gebildete Wohlhabende“,<sup>14</sup> die gegenüber allem, was die Religion angeht, gleichgültig, die entweder gegen jede Sittlichkeit eingestellt seien oder – schlimmer noch – „von Kantianischer Weisheit durchdrungen, von nichts als ihrer Moral wissen wollen, und, was das Christentum betrifft, nur ihren politischen Zweck im Auge ...“<sup>15</sup> hätten. Schleiermacher ist, auch was die nach dem Westfälischen Frieden zu Protestanten gewordenen Territorialchristen angeht, zutiefst davon überzeugt, dass sie jede Religionsgemeinschaft dem Untergang näherbringen und dass, zumal die neuerworbenen – jüdischen –, Mitglieder auf „irgend eine Art antichristlich“ sein werden: „Es ist unmöglich“, so konstatiert er schließlich,

„daß Jemand, der eine Religion wirklich gehabt hat, eine andere annehmen sollte; und wenn alle Juden die vortrefflichsten Staatsbürger würden, so würde doch kein einziger ein guter Christ, aber recht viel eigenthümlich Jüdisches brächten sie in ihren religiösen Grundsätzen mit, welches eben um deswillen nothwendig antichristlich ist. – Ja!“ –

so betont Schleiermacher noch einmal nachdrücklich „ein judaisierendes Christentum das wäre die rechte Krankheit, die wir uns noch inokulieren sollten.“<sup>16</sup> Gerade weil die Juden in besonderer Weise die Bildung des Zeitalters übernehmen, gerade weil sie alles Ausländische fahren ließen sowie Rechtlichkeit, Wohlstand, Geselligkeit und Ehrgefühl entwickelten, sollten

---

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd., 31.

<sup>13</sup> Ebd., 32.

<sup>14</sup> Ebd., 33.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd., 36 f.

sie, gerade wenn es ihnen um Religion ginge, von ihrem Konversionswunsch Abstand nehmen. Ein Blick ins Ausland demonstrierte, dass dort, wo die Einbürgerung der Juden schnell gegangen sei, die Kirche Schaden erleide. Gemeint sein kann hier nur Frankreich. Aus Sorge, dass die Kirche unter ähnlichen Auspizien der Proselytenmacherei beschuldigt werden könne, appelliert Schleiermacher schließlich an den Staat, alles aus dem Wege zu räumen, „was die Juden veranlassen kann, aus unreinen und fremdartigen Bewegungsgründen zum Christenthum überzugehen.“<sup>17</sup>

Die Gleichstellung der Juden erweist sich als Aufgabe des Staates, aber nicht so, dass die Kirche aus eigener Vollmacht an den Staat appellieren könne. Schleiermacher, der persönlich als Aufklärer und Liberaler auftrat, erweist sich hier als außerordentlich konservativer Lutheraner, der gegenüber dem Recht des Staates noch nicht einmal einen moralischen Anspruch geltend machen kann. Die Kirche könne dem Staat nicht vorschreiben,

„ob überhaupt und unter welchen Bedingungen er die Juden zum uneingeschränkten Genuß der bürgerlichen Freiheit zulaßen solle, aber sie kann vor der ganzen Welt erklären, daß sie gar nichts dagegen haben, und sich gar nicht für verletzt halten wolle, wenn er darüber, ohne auf die Religion im geringsten Rücksicht zu nehmen, eine mit seinen Einsichten und Absichten übereinstimmende Einrichtung träge ...“<sup>18</sup>

Um unsäglichen Schaden, wie er sagt, von der Religionsgemeinschaft fernzuhalten, sei dennoch alles daran zu setzen, konversionswilligen Juden nicht den mindesten Anreiz zur Konversion zu geben, also auf Grund der Konversion keinem Juden ein einziges bürgerliches Recht zu verleihen, „weder ihm selbst noch seinen Kindern“.<sup>19</sup> Gerade weil jüdische Kinder von ihren Vätern und Großvätern vorzüglich erzogen würden, seien entsprechende Rechte auch noch der vierten Generation von Proselyten vorzuenthalten – die Heuchelei pflanze sich so fort. Doch geht es ihm nicht nur um die Abwehr von Proselyten, die es auf gleiche Rechte abgesehen hätten, sondern auch um ehewillige Personen. Hier tritt Schleiermacher nun unter Bezug auch auf die alte Kirche für die Institutionalisierung interkonfessioneller Ehen ein. Dass Juden auf dieser Regelung bestehen, ist dann ebenso möglich wie der Unwillen des Staates, sich darauf einzulassen, denn „so gehe es wie es der Himmel will, und wir Christen können wenigstens unsere Hände in Unschuld waschen.“<sup>20</sup> Dem christlichen Prediger konnte nicht verborgen geblieben sein, dass er hier Pilatus zitiert, der seine Hände in eben dem Augenblick in Unschuld wusch, als er Jesus zur Kreuzigung freigab.

---

<sup>17</sup> Ebd., 40.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., 41.

<sup>20</sup> Ebd., 43.

Letzten Endes ortet Schleiermacher in der von ihm vermuteten mangelnden Bereitwilligkeit der meisten Juden, Ceremonialgesetz und Messiasglauben fahren zu lassen, ein politisches Hindernis, einen bewussten Vorbehalt, eine in religiösen Glauben gekleidete Absicht, eine eigene Nation zu gründen, was auch dann – wenn dieser Glaube nur mehr wenige Anhänger habe<sup>21</sup> – zu einer systematischen Illoyalität führe. Dieser Glaube verzerre ihr Verhältnis sowohl gegen andere Mitbürger und den Staat im Ganzen als auch untereinander. Wenn überhaupt an den Vorurteilen gegen die Juden etwas daran sein sollte, so wurzele dies im Messiasglauben. Spätestens hier wandelt sich theologischer Antijudaismus in eine Frühform des sozialen Antisemitismus. Denjenigen, die am Ceremonialgesetz festhielten, sei vorzuwerfen, den Staat nicht als Vaterland und dauernde Bleibe anzusehen, weshalb sie sich auch sein Bestes nicht werden angelegen sein lassen, „sondern nur, wenngleich mit seinem Schaden den möglichsten Vorteil von ihm ziehen werden“.<sup>22</sup> In einer durchaus soziologischen Argumentation wird nun das alte, seit Tacitus gehegte Vorurteil von der jüdischen Absonderung damit erklärt, dass die Juden, wenn die Zeit des Aufbruchs käme, so wenig wie möglich an den Boden gefesselt seien. Dabei erstaunt das antisemitische Ressentiment bei diesem hochherzigen Geist weniger als seine partielle Anerkennung des Umstandes, dass es kirchliche Gesetze waren, die den Juden die Bearbeitung des Bodens untersagten. Die Vorliebe für Handel und Geldhandel „und die Leichtigkeit, mit der sie sich es so lange haben gefallen lassen“, ließe sich auf ihren Messianismus zurückführen, „da diese Beschäftigungen am wenigsten an den Boden feßeln, und die schnelle Verpflanzung des Eigentums in entfernte Gegenden ganz vorzüglich erleichtern.“<sup>23</sup> Damit gelangt der Verfasser der *Briefe* gegen das *Sendschreiben*, ein „Prediger außerhalb Berlins“, in ein argumentatives Dilemma, das den deutschen Juden praktisch keine andere Möglichkeit lässt, als ein Reformjudentum nach christlichen Vorstellungen zu bilden. Während das Beibehalten des Ceremonialgesetzes Ausweis mangelnder Loyalität sei, gerät die Bereitschaft, zum Christentum zu konvertieren, zur Gefährdung nicht nur des christlichen Glaubens, sondern der Gesellschaft im Ganzen. Spätestens an dieser Stelle artikuliert Schleiermacher nun einen sozialen Antisemitismus, der im Unterschied zu Fichtes feudalkritischem Judenhass gerade die Assimilation der Reichen und Gebildeten als besondere Gefahr ansieht:

„Je mehr gewisse Handelszweige von den christlich gewordenen Juden gegen andere Gewerbe vertauscht werden dürften, desto mehr werden sie sich in jenen

---

<sup>21</sup> Ebd., 48.

<sup>22</sup> Ebd., 49.

<sup>23</sup> Ebd., 50.



concentriren, und des Reichthums, der in Verbindung mit der Unkultur steht, wird immer mehr, was unleugbar ein großes Übel ist.“<sup>24</sup>

Schleiermacher will ein Judentum, das durch ein partielles Beibehalten des Ceremonialgesetzes jüdisch genug bleibt, um vom Christentum unterschieden zu sein, ein Ceremonialgesetz, das die Juden aber durch Verzicht auf die Rückkehrgebete zugleich zu loyalen Staatsbürgern macht, zu Staatsbürgern, die unter ihrer eigenen Religion durchaus jenem von ihm verurteilten Neu-reichtum leben dürfen, den Schleiermacher unter Christen verurteilt. Diese Einstellung ist nicht als situative Stellungnahme zu verstehen, sondern als Ausdruck einer grundlegenden Haltung, die sich sowohl in seinen Privatmeinungen, seinen staatstheoretischen Überlegungen, seinen persönlichen Beziehungen als auch in seiner systematischen Theologie niederschlagen wird. Das ist umso auffälliger als Schleiermacher – eventuell mit Ausnahme von Kant, der aber zu seinen jüdischen Schülern in einem höchst reservierten Verhältnis stand – wie kein anderer der idealistischen Philosophen persönlich mit Jüdinnen und Juden bekannt, ja befreundet gewesen ist. Sein Jugendwerk ist ohne die intime Freundschaft mit Henriette Herz und ihren Salon, aber auch ohne die Bekanntschaft mit Friedländer, Rahel Varnhagen und Dorothea Veit überhaupt nicht zu verstehen. Henriette Herz gar, die sich ihrem Judentum zunehmends mehr entfremdete, ließ sich 1817 auf Schleiermachers Initiative hin taufen – womöglich enthält die Beziehung zu ihr die Lösung des Rätsels von Schleiermachers Beziehung zum Judentum.

1799, in den damals nicht veröffentlichten *Gedanken*, einer Kladde mit Vorarbeiten zu den später publizierten Athenäumsfragmenten, aber auch zu den *Briefen*, wird nicht nur deutlich, dass er Friedländer als Urheber des *Sendschreibens* identifiziert hat, sondern zudem, dass er die reichen und gebildeten Juden Berlins mangelnder Solidarität mit den anderen Juden zieh.<sup>25</sup> „Wie betrüglich zur Reform Zeit die aufgeklärten Juden gegen die Andern zu Werke gegangen sind. Recht jüdisch wollten sie sie um ihr Judentum bringen.“<sup>26</sup> So schlägt – jenseits der Risiken der veröffentlichten Meinung – in Privataufzeichnungen ein unverhohlener Antisemitismus durch, der mit theologischen Überzeugungen ein vollständiges Amalgam bildet. Dass der Verfasser des *Sendschreibens* sich übernimmt, ist Schleiermacher gewiss, enthalte es doch noch immer die Tendenz, dass die Juden sich als ein Volk Gottes verstehen, aber zugleich der Last enthoben sein wollen, an Jesus als Messias zu glauben. Damit könnten sie nichts anderes beabsichtigt haben, als später einmal sagen zu können: „auch der aufgeklärteste Christ bleibt

<sup>24</sup> Ebd., 57.

<sup>25</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, KGA, hg. von G. Birkenstock, I. Abt., Bd. 2, Berlin 1984, 46 f.

<sup>26</sup> Ebd., 47.

doch ein Christ. Man kann aber auch gleich von ihnen sagen: auch der aufgeklärteste Jude bleibt doch immer ein Jude.<sup>27</sup>

Schleiermachers leidenschaftliche und entschiedene Einrede gegen die jüdische Assimilation hat auch in seinem späteren, staatstheoretischen Werk Spuren hinterlassen, Spuren, die ihm eine Position zwischen dem entschiedenen Liberalismus des späten Hegel und dem völkischen Antisemitismus der Romantiker zuweisen.

Die *Ethik* von 1812/13 entwickelt eine Theorie der Nation, die diese als sprachlich gebundene Territorialgemeinschaft versteht, die durch eine „nationale Gemeinschaft des Wissens“ innerlich verbunden ist. Familiäre Beziehungen, Sprache, natürliche Position und Wissen konstituieren die nationale Einheit. Diese Theorie postuliert eine historische Soziologie untereinander integrierter Systeme und Subsysteme – so wie eine Nation durch Wissen und Religion integriert wird, so sehr bedürfen Wissen und Religion ihrerseits integrierender Kräfte:

„Da aber Wissen und Religion ebenfalls einer Organisation bedürfen, und diese auch an einer größeren oder kleineren Nationaleinheit bei jenem, und / wenigstens an einer Raceneinheit bei dieser hängt, so ist das ineinander beider Funktionen gesichert.“<sup>28</sup>

Die uns ungewohnte, aber präzise Zuweisung der Demonstrativpronomina lässt keinen Zweifel offen: Die organisierte Religion bedarf der integrierenden Kraft der Rassenhomogenität – eine Behauptung, die in den ekklesiologischen Abschnitten der *Ethik* jedoch zurückgenommen wird. Dort sieht Schleiermacher, dass es nicht die Rasseneinheit ist, die Kirchen jenes begrenzte Maß garantieren, das ihnen ihren eigentümlichen, bestimmten Charakter garantiert. Andererseits rührt die Unfähigkeit mancher Kirchen, die nationalen Grenzen zu überschreiten, daher, dass sie die Trennung vom Staat nicht vollzogen haben: „Extrem hier die Juden, die jeden, der sich zum Glauben bekannte, auch nationalisieren.“<sup>29</sup> Ein liberaler Staat, wie er Schleiermacher vorschwebt, darf sein Ethos allenfalls in der Kultur entfalten, muss aber im Bereich des Rechts die individuelle Meinungsfreiheit schützen. Diese rein rechtliche Betrachtungsweise zu verabsolutieren bedeutet aber eine Regression ethischer Selbstverständigung: „In der aufgestellten Ansicht liegt der Rechtsgang wesentlich mit, denn der Organismus muß das Fremdartige entweder assimilieren oder auswerfen.“<sup>30</sup> Den Staat in eine reine Rechtsanstalt zu verwandeln bedeutete ein Rückschritt – die organismische Betrachtung der Nation lässt dem inkommensurablen Anderen nur die Wahl

<sup>27</sup> Ebd., 46.

<sup>28</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Ethik* 1812/1813, Hamburg 1981, 98.

<sup>29</sup> Ebd., 119.

<sup>30</sup> Ebd., 98.

zwischen restloser Anpassung oder „Auswerfung“. In diesem Zusammenhang fällt dann jener Begriff, den schon Kant bezüglich des Judentums gebraucht hatte, hier allerdings nicht auf das Judentum spezifiziert, sondern bezüglich des Fortlebens der Völker untereinander: „Euthanasie“.<sup>31</sup>

## II.

Die Begriffe von „Auswerfung“ und „Tod“ von Völkern und Gruppen, kurz das Vokabular von „Vernichtung und Entmenschlichung“<sup>32</sup> spukte schon früh in Schleiermachers Denken – freilich noch ganz ohne Feindbild, sondern – im Gegenteil – in einer zunächst schwer verständlichen und paradoxen Reflexion über die Toleranz:

„Die Duldung hat keinen andern Gegenstand als das Vernichtende. Wer nichts vernichten will, bedarf gar nicht geduldet zu werden; wer alles vernichten will, soll nicht geduldet werden. In dem, was zwischen beyden liegt, hat diese Gesinnung ihren ganz freien Spielraum. Denn wenn man nicht intolerant seyn dürfte, wäre die Toleranz nichts.“<sup>33</sup>

Diese Zeilen wurden 1798 notiert.

Ein Jahr zuvor war Schleiermacher, nachdem er bereits 1794 über Alexander von Dohna bei Herzens eingeführt worden war, in die Welt der Berliner Romantik eingetreten. Knapp dreißig Jahre alt, über Halle, Drossen, Schlobitten und Landsberg schließlich Prediger an der Berliner Charite, freundete er sich mit Friedrich Schlegel an, mit dem er eine Wohngemeinschaft gründete, und wurde in die Welt der Salons eingeführt, wo er schließlich Henriette Herz, die Gattin von Kants Schüler Markus Herz, die noch selbst bei Mendelsohn gehört hatte, kennenlernte, eine strahlende Schönheit, die im Alter von fünfzehn dem siebzehn Jahre älteren Mann angetraut worden war. Die Welt der Salons reicher jüdischer Frauen, namentlich von Rahel Varnhagen, von Dorothea Veit, die später Friedrich Schlegel heiraten sollte, und Henriette Herz wurde immer wieder zum Gegenstand kultur- und sozialgeschichtlicher Betrachtungen. Thematisch formierte sich in den Salons eine Gesprächskultur, die nicht zuletzt unter Bezug auf Goethe und noch unter dem Eindruck Moses Mendelsohns angesichts der von Frankreich ausgehenden Revolutionskriege die Philosophie einer fortschrittsgläubigen Aufklärung durch eine am Sinn für Paradoxien, an der Poesie, an starken,

<sup>31</sup> Ebd., 117.

<sup>32</sup> R. Erb/W. Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation – Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860*, Berlin 1989, 174.

<sup>33</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Fragmente*, in: KGA, I. Abt., 2. Bd., 149.

welterschließenden Affekten, zumal der Liebe sowie veränderten Lebensformen ersetzen wollten. In den Salons der Damen Herz, Levin und Veit verkehrten um die Jahrhundertwende Juden und Nichtjuden, Adlige und Bürgerliche, Schauspieler und Intellektuelle. Unter ihnen fehlt – über den Zeitlauf von mehr als zwanzig Jahren – keine namhafte Persönlichkeit der romantischen und idealistischen Kultur: Die Dichter Friedrich Schlegel, Adelbert von Chamisso, Ludwig Tieck und Bettine von Arnim, Heinrich von Kleist und Jean Paul Richter, sehr viel später Heinrich Heine, die Publizisten, Linguisten und Geographen Wilhelm und Alexander von Humboldt, die Architekten Johann Gottfried Schadow und Friedrich Hitzig, die Philosophen Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel sowie die Adligen Louis Ferdinand Prinz von Preußen sowie Alexander von der Marwitz, aber auch der Diplomat Friedrich von Gentz. Hannah Arendt, deren biographischer Versuch über Rahel Varnhagen wesentlich von ihren eigenen Erfahrungen mit der Welt der deutschen Universitätsphilosophen, mit Heidegger, Bultmann und Jaspers geprägt war, gab den Ton zur soziologischen Analyse dieses Phänomens vor. Die Salons stellten eine Art gesellschaftliches Niemandsland dar, in dem sich Männer und Frauen jenseits höfischer Etikette und bürgerlicher Benimmregeln, aufsteigende Parias, die Juden, mit intellektuell interessierten Angehörigen des absteigenden Adels und den sowohl beim Adel als auch beim aufsteigenden Bürgertum geachteten Künstlern, den Schauspielern, treffen konnten. Von gesellschaftlicher Verwurzelung der deutschen Juden konnte nach Arendt überhaupt keine Rede sein: Gerade weil „die Juden außerhalb der Gesellschaft standen, wurden sie für kurze Zeit eine Art neutralen Bodens, auf dem sich die Gebildeten trafen.“<sup>34</sup> Der Salon als gesellschaftliches Niemandsland, in dem eine unverbindliche Form des Kosmopolitismus gepflogen wurde und die ständischen Schranken des untergehenden Feudalsystems durch die porösere soziale Organisation einer im Entstehen begriffenen bürgerlichen Klassengesellschaft ersetzt wurde. Clemens von Brentano, der später ein rabiater Antisemit wurde, notierte nach einem Besuch im Salon Rahel Levins, der späteren Varnhagen, „daß Prinz Louis Ferdinand und Fürst Radziwill zu ihr kommen, erregt vielen Neid, aber sie macht nicht mehr daraus, als ob es Lieutenants oder Studenten wären ...“<sup>35</sup> Die virtuelle Aufhebung von Standes-, Klassen- und religiösen Grenzen, die erst zweihundert Jahre später mit den Prozessen funktionaler Differenzierung und Individualisierung zu ihrem Abschluss kommen sollte, erforderte aber vor allem eine neue Semantik zwischenmenschlicher Beziehungen. Ohne das damals entstehende Sprachspiel der romanti-

<sup>34</sup> Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, München 1998, 72.

<sup>35</sup> Zit. n. H. T. Tewardson, *Rahel Varnhagen*, Reinbek 1988, 30.

schen Liebe, die von nun an „Intimität“ codieren sollte,<sup>36</sup> wäre es kaum möglich geworden, zu einer Form von Subjektivität und Individualität zu finden, der es über das Medium der Liebe gelingt, sinnfreie Körperlichkeit mit kommunikativer Geistigkeit der Lebensführung zu erfahren.<sup>37</sup> Inklusive, über geistige Themen gesteuerte Kommunikation treibt, vermittelt über die stets körperbezogene Erotik, eine Form von Individualität hervor, die reicher ist als das rationalistische oder idealistische Selbstbewusstsein. Indem der Selbstbezug über die Sphäre des Wissens hinaus in der Sphäre des Fühlens verortet wird, dabei zudem die Selbstgewissheit der Autarkie verliert und sich auf andere Individualitäten angewiesen weiß, entsteht eine Kontingenzerfahrung, die weder durch Theorie noch durch Moral einzuholen ist. Diese erotische Urerfahrung widerfuhr Schleiermacher bei seinem Eintritt in die Welt der Salons – eine Erfahrung, der er nicht anders als religiös Herr werden konnte. Warum muss das Vernichtende, von dem Schleiermacher 1798 schreibt, toleriert werden? Wer oder was droht hier wen zu vernichten? Fühlte sich der aufstrebende Prediger von der entgrenzten Atmosphäre der Salons und seinen eigenen Leidenschaften bedroht?

Henriette Herz, damals vierunddreißig Jahre, wurde Schleiermachers Freundin. Von Alexander Graf Dohna, der Henriette Herz selbst tief empfunden liebte, bereits 1794 in den Herzschen Salon eingeführt, entwickelte er mit Henriette Herz eine Beziehung, die ein Leben lang andauern sollte und nach Meinung Schleiermachers und seiner Biographen vor allem dem persönlichen Wachstum der Herz zugute kam.<sup>38</sup> Dass die Beziehung zu einer (noch) ungetauften Jüdin für einen protestantischen Pfarrer alles andere als selbstverständlich war, spiegelt sich in Schleiermachers Briefen aus der damaligen Zeit. Im Oktober 1798 versucht Schleiermacher seine Schwester Charlotte nicht nur davon zu benachrichtigen, dass er im Hause Herz auf „vertrauetem und herzlichem Fuße“ ein- und ausgeht, sondern auch davon zu überzeugen, dass diese Freundschaft kein Anlass zur Beunruhigung sein müsse. Dass er mindestens in jenen Anfangsjahren Henriette Herz im erotischen Sinn liebte, daran lassen zumindest die Briefe aus Potsdam vom Februar 1799 keinen Zweifel:

„Ach liebe Jette, thun sie gutes an mir und schreiben Sie mir fleißig, das muss mein Leben erhalten, welches schlechterdings in der Einsamkeit nicht gedeihen kann. Wahrlich ich bin das allerabhängigste und unselbständigste Wesen auf der Erde, ich zweifle sogar, ob ich ein Individuum bin. Ich strecke alle meine Wurzeln

<sup>36</sup> Niklas Luhmann, *Liebe als Passion – Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M. 1982.

<sup>37</sup> G. Dux, *Geschlecht und Gesellschaft – Warum wir lieben*, Frankfurt a.M. 1994.

<sup>38</sup> Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*, zweite Auflage vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse der Verfassers herausgegeben von Hermann Mulert, I. Bd., Berlin/Leipzig 1922.

und Blätter aus nach Liebe, ich muss sie unmittelbar berühren, und wenn ich sie nicht in vollen Zügen in mich schlürfen kann, bin ich gleich trocken und welk.<sup>39</sup>

Die Terminologie dieser Briefstelle nimmt präzise Begriffe der reifen Religionsphilosophie – spätestens seit der Ausarbeitung des christlichen Glaubens 1821/22 – vorweg, in dem es über das Wesen der Frömmigkeit heißt, „daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, das heißt, daß wir uns abhängig fühlen von Gott.“<sup>40</sup> In jener Zeit, als Schleiermacher Henriette Herz kennenlernte, hielt er die Differenzierung von Erotik und Religion so aufrecht, dass er deren Wesen als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“<sup>41</sup> bestimmte, die Liebe hingegen reduktionistisch abwehrte:

„Was oft Liebe genannt wird, ist nur eine eigne Art von Magnetismus. Es fängt an mit einem beschwerlich kitzelnden en rapport Setzen, besteht in einer Desorganisation und endigt mit einem ekelhaften Hellsehen und viel Ermattung. Gewöhnlich ist auch einer dabey nüchtern.“<sup>42</sup>

Das war die Liebe, nach der sich Schleiermacher in seinem Brief an Herz mit all seinen Blättern und Wurzeln ausstreckte. Der wohl unter dem Einfluss der Beziehung mit Herz und angesichts des offen ehebrecherischen Verhältnisses von Dorothea Veit und Friedrich Schlegel gleichzeitig entstandene *Katechismus der Vernunft für edle Frauen* gießt dann problematische Erfahrungen in eine Reihe von Normen, die sich gegen ein kokettes Spiel mit der Liebe verwahren, gegen das Schließen von Ehen, die gebrochen werden können, optieren, für strikte Reziprozität der Liebe ebenso eintreten wie davor warnen, „absichtlich lebendig zu machen“. Lust aber soll sublimiert werden: Die Adressatinnen dieses Katechismus sollen sich sehr wohl gelüsten, freilich nur nach „der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre“.<sup>43</sup> Bildung, Liebe und eine sublimierte Erotik schießen so zum Programm einer individuellen, einer individualistischen Emanzipation zusammen, in der sich Menschen als Individuen jenseits aller konventionellen Beschränkungen, einschließlich der ihres Geschlechts, wiederfinden. Ein Liebesverbot als Preis der Freiheit.

„Ich glaube, daß ich nicht lebe, um zu gehorchen oder um mich zu zerstreuen, sondern um zu seyn und zu werden; und ich glaube an die Macht des Willens und der Bildung, mich dem Unendlichen wieder zu nähern, mich aus den Fesseln der Mißbildung zu erlösen, und mich von den Schranken des Geschlechts unabhängig zu machen.“<sup>44</sup>

<sup>39</sup> *Briefe Schleiermachers*, ausgewählt und eingeleitet von Hermann Mulert, Berlin 1923, 80.

<sup>40</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube 1821–1822*, hg. von H. Peiter, Berlin 1984, 31.

<sup>41</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, KGA, S. 212.

<sup>42</sup> Ebd., 149.

<sup>43</sup> Ebd., 153 f.

<sup>44</sup> Ebd., 154.

Als Fesseln der Missbildung dürften sowohl die gar nicht so konventionelle Ehe der Herz und ihre Zugehörigkeit zum Judentum gelten. Beides, ihr Judentum sowie ihre großzügige Beziehung zu dem überzeugten Kantianer Markus Herz, die ihren Ausdruck in der Geselligkeit ihres Salons fanden, bedrohten nach eigener Auskunft die Individualität Schleiermachers.

Neben der religiösen Sublimation der Erotik verarbeitete er die Erfahrung des Salons in einer brillanten mikrosoziologischen Studie, dem *Versuch einer Theorie geselligen Betragens*, die das moderne Thema balancierender, interagierender Identität ebenso aufnimmt, wie sie der individuellen Erfahrung von Identitätsverlust gerecht wird.

Der *Versuch* erweist sich als Mikrosoziologie, als Anleitung zur Lebenskunst sowie individuelle Reflexion in einem und nimmt in theoretischen Begriffen vorweg, was etwa die realistische Romanliteratur Frankreichs und Englands, bei Stendal und Balzac, aber auch bei Thackeray und Dickens entfalten wird: den Schock, auf ebenso kontingente wie unveränderliche Lebensformen zu treffen, die dem Individuum eine bewusste Steuerung seiner Selbstentwürfe abverlangen. Dabei weiß Schleiermacher, dass ein entsprechender Theorieversuch auf wissenschaftstheoretische und praktische Einwände stoßen muss. Lebenswelterfahrene Virtuosen der Geselligkeit werden diesem Versuch ebenso distanziert gegenüberstehen wie begrifflich orientierte Theoretiker, und zwar aus komplementären Gründen: Während die Virtuosen die Angabe jeder allgemeinen Regel unter Hinweis auf ein individuelles, urteilskräftiges Gefühl ablehnen, wolle der Theoretiker dem geselligen Leben eine Stelle im System zuweisen. Schleiermacher setzt hingegen – im Unterschied zum Virtuosen – nicht bei den Erfahrungen weniger und auch – anders als die Theoretiker – nicht beim abstrakten Begriff an, sondern will die in allen Menschen vorfindlichen Begriffe gleichsam induktiv entfalten. So verfährt die Analyse zweigleisig: einer gesellschaftstheoretischen Deduktion des Begriffs der Geselligkeit folgt rekursiv eine Konstruktion der „Gesellschaft“ aus der dynamisierten Idee der Geselligkeit.<sup>45</sup> Die im „Katechismus“ noch rätselhafte Warnung vor Belebung gewinnt angesichts der Vermutung Sinn, dass die räumliche Koexistenz von Menschen in einem Raum alleine noch nicht zur Geselligkeit führt, sondern diese erst durch die freie Tätigkeit einzelner belebt wird. Die hier analysierte Sphäre verheißt jenseits der Zwänge von Familie und Kommerz die Möglichkeit der Perfektionierung der eigenen Existenz. Im freien Umgang vernünftiger, sich einander bildender Menschen erfährt der Mensch eine Harmonie, die von keinem Gesetz als dem selbst auferlegten beherrscht wird. Dabei fällt schon Schleiermacher das Gefälle zwischen dieser Idee der Geselligkeit und ihrer realen Verfasstheit ins Auge. Allein die Abwesenheit äußerer Ge-

---

<sup>45</sup> Vgl. B. Oberdorfer, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit*, Berlin 1995.

walten verheißt hier Reformchancen, die in Staat, Ökonomie und wohl auch Familie nicht gegeben sind.

Dabei steht die Geselligkeit durchaus unter kausalen Bedingungen: Menschen dürfen und sollen hier aufeinander einwirken, sofern ein Grundprinzip der Reziprozität, der Wechselwirkung gewahrt bleibt. Unter dieser Bedingung erscheint die Geselligkeit als eine Form der Praxis im aristotelischen Sinne, als eine beispielhafte Form von Selbstzwecken:

„der Zweck der Gesellschaft wird gar nicht als außer ihr liegend gedacht; die Wirkung eines Jeden soll gehen auf die Tätigkeit der übrigen, und die Tätigkeit eines Jeden soll seyn seine Einwirkung auf die andern. Nun aber kann auf ein freies Wesen nicht anders eingewirkt werden, als dadurch, daß es zur eignen Tätigkeit aufgeregt, und ihr ein Objekt dargeboten wird ...“<sup>46</sup>

Als soziologischem Analytiker ist Schleiermacher klar, dass sich diese Idee jeweils nur restringiert realisieren lässt. Drei Einschränkungen, er bezeichnet sie als formelle, materielle und quantitative Gesetze, determinieren reale Geselligkeiten. Die quantitative Einschränkung legt fest, dass sich gesellige Tätigkeiten stets in jenen Schranken halten sollen, in denen eine bestimmte Gesellschaft als Ganzes bestehen kann. Damit schlägt Schleiermacher Kommunikationsregeln vor, dergestalt, dass nur solches thematisiert wird, an dem alle teilhaben können. Damit entsteht ein Widerspruch zu dem normativen Ziel der harmonisch reziproken Entfaltung von Individualität, da jedes Individuum anderen nicht kommensurable Anteile aufweist. Wo sich Individualität im unverkürzten Sinne entfalten soll, kann es keine Gesellschaft geben, wo die Gesellschaft herrscht, wird Individualität hingegen fragmentiert. Alle Friktionen zwischen Gruppen, Schichten und Cliques, also zwischen Adligen, Bürgerlichen und Schauspielern, die in Gesellschaften tatsächlich beobachtbar sind, gehen auf diesen Widerspruch zurück. Mit der Unterscheidung von Thema (Stoff) und Form der Kommunikation (Manier) scheint eine Auflösung des Widerspruchs zu gelingen: Geleitet durch den Stoff und gehalten vom Ton der Gesellschaft bleibe es dem Individuum überlassen, „meine eigenthümliche Manier vollkommen walten zu lassen.“<sup>47</sup> Die maximale Abweichung der Manier aller einzelnen Individuen bei Gemeinsamkeit der zugrundegelegten Thematik führt zur völligen Ausbildung der Gesellschaft. Der daraus für die Individuen erwachsende Imperativ lautet, so authentisch wie möglich zu sein, freilich unter der Bedingung, „seine unbequemen Eigenschaften in Schranken zu halten.“<sup>48</sup> Damit schlägt aber die Lösung des Widerspruchs von einschränkender Thematik und umso freierer Authentizität fehl – die Einschränkung der Thematik wiederholt sich jetzt als einschrän-

<sup>46</sup> Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Theorie des geselligen Betragens*, in: KGA, 170.

<sup>47</sup> Ebd., 174.

<sup>48</sup> Ebd., 175.



kende Kraft der Etikette – des Schicklichen. Um dies zu etablieren, bedarf es einer konstruktiven Leistung, der gemeinsamen Schaffung eines sozialen Raumes durch die beteiligten Individuen im Spannungsfeld zwischen der Homogenität ihrer sozialen, bürgerlichen Lage und dem Bestreben, unverwechselbare, einmalige Individualität zu demonstrieren. Das Vorherrschen von Fachsimpeleien und berufsbezogenen Themen strukturiert reale Gesellschaften, die damit erst gar nicht das Problem der Ausbildung eigener Manieren im Rahmen des Schicklichen erfordern. Dies wird erst dort nötig, wo die Berufswelt, die patriarchalisch dominierte Berufswelt an Bedeutung verliert, nämlich dort, wo Frauen die Gesellschaft prägen. Sofern sie es aber wagen, über gemeinsam interessierende Themen, Beruf oder gar Politik zu sprechen, über Themen, die noch am ehesten im Rahmen einer Individualisierung ermöglichenden Kommunikation gepflogen werden, verderben sie die gesellige Kommunikation. In einer eigentümlichen Mischung aus Einsicht in die durchaus repressive Ungleichheit der Geschlechter und der Affirmation dieser Ungleichheit räumt Schleiermacher Männern auch noch bei Gesprächen über Beruf und Politik Freiheit ein, derweil Frauen bei derlei Konversationen nur ihre Fesseln fühlten. Diese Erfahrung wird zur Motivation – kommunikative Räume wie die Salons zu begründen:

„Dies treibt sie dann weg unter die Männer, bei denen sie denn, weil sie mit dem bürgerlichen Leben nichts zu tun haben, und die Verhältnisse der Staaten sie nicht interessieren, jener Maxime nicht mehr folgen können, und eben dadurch, daß sie mit ihnen keinen Stand gemein haben, als den der gebildeten Menschen, die Stifter der besseren Gesellschaft werden.“<sup>49</sup>

Der Preis der Individualität besteht in der Ferne zu bürgerlicher Existenz und politischem Leben – erst dort, wo beides keine Rolle spielt, tut sich ein Reich der Bildung auf, in dem die Individualität zu sich kommt. Schleiermacher ist realistisch genug zu sehen, das Gesellschaften, die beide Themen radikal ausklammern, überhaupt nicht zustande kommen würden und dass deshalb eine Geselligkeit der reinen Perfektion der Individuen unmöglich ist. Gleichgültig, wie man diese Frage angehe: man verfehle jedesmal den Zweck der Gesellschaft oder das gesuchte Gesetz. Schleiermacher glaubt, eine Synthese bzw. eine wechselseitige Grenze von Homogenität der Thematik und Individualität der Bildung angeben zu können und daraus eine Maxime, ja geradezu einen Imperativ ableiten zu können:

„Gehe bei der Bestimmung der Sphäre einer Gesellschaft von dem Totale des geselligen Stoffs überhaupt aus, abgerechnet jedoch dasjenige, worin irgend einer aus der Gesellschaft notwendig unwissend seyn muß.“<sup>50</sup> Daraus folgt eine Kunstregel geselligen Verhaltens: sich nämlich mit Leichtigkeit

---

<sup>49</sup> Ebd., 178.

<sup>50</sup> Ebd., 179.

und „Feinheit“ zwischen den Grenzpunkten der Gesellschaft zu bewegen. Die Rollentheorie des 20. Jahrhunderts wird hier von balancierender Identität sprechen.

Die beiden Maximen, die Thematik des Rahmens einerseits nicht zu überschreiten, aber andererseits bis an seine Grenzen zu gehen, erscheinen widersprüchlich und zu Peinlichkeiten und Lächerlichkeit zu führen. Sturheit des Beharrens und Arroganz – „arrogant ist, wer Sinn und Charakter hat und sich dann und wann merken lässt, daß diese Verbindung gut und nützlich sei“<sup>51</sup> – der Parvenüs markieren einander komplementäre Verstöße. Damit ist die praktische Lösung dieses Problems ausgeschöpft und es verbleibt keine andere Möglichkeit mehr, als sich doch der Komposition der Gesellschaft zuzuwenden, womit die Verantwortlichkeit für Gelingen oder Misslingen geselligen Verhaltens schließlich den Gastgebern aufgebürdet wird. Ihnen gegenüber ist endlich besonderes Misstrauen geboten, neigen sie doch gelegentlich dazu, ihre Gäste zu missbrauchen, um sich gesellschaftlicher Verpflichtungen zu entledigen oder mit ihren Gütern zu protzen. Unter diesen Bedingungen sind die Geladenen von ihren sonstigen Pflichten befreit und dürfen sich so verhalten, als ob der Wirt sein Haus zu einem Gasthof gemacht habe. Das gesellschaftliche Niemandsland, das Arendt mit Blick auf die Salons der Berliner Jüdinnen postulierte, ließ sich – das hat Schleiermachers Analyse jenseits aller externen Betrachtungen von innen gezeigt – nicht auf Dauer stellen. Das Scheitern aller synthetischen Lösungsversuche, das Ideal der Geselligkeit auf jeden Fall praktisch zu realisieren, musste am Widerspruch zwischen erheischter Individualität und faktischer Rollenbindung scheitern. Damit scheidet die Gesellschaft als Ermöglichungsgrund und Artikulationschance für authentische Individualität aus. Die Maximen, die zu ihrer Konstruktion führen, sind im besten Falle regulative Ideen. Jede Gesellschaft wird früher oder später in Teilgesellschaften zerfallen, es werde auch „für die vortrefflichste ein besonderes Glück sein, wenn sie sich auch nur eine Zeitlang als ein wirkliches Ganzes erhalten kann.“<sup>52</sup>

Dieser soziologische Realismus gilt gewiss für bürgerliche Gesellschaften aller Art, also für Gesellschaften, die aus Menschen bestehen, die einerseits einer homogenisierenden Berufs- oder Lebenswelt angehören und andererseits den ebenfalls bürgerlichen Wunsch unverwechselbarer Authentizität aufweisen. Damit tritt neben die herkömmlichen Begriffe von bourgeois und citoyen endlich die Individualität, die jenseits von beidem steht, und wird in ihrer Bedeutung für eine Soziologie bürgerlicher Gesellschaften sichtbar.

Die Tragödie der Parvenüs, die Hannah Arendt mit einem gewissen Recht der Verachtung zurechnete, die dem Versuch jüdischer Menschen, zumal

---

<sup>51</sup> Ebd., 148.

<sup>52</sup> Ebd., 184.

jüdischer Frauen, sich zu Individuen zu bilden, von Seiten sich national homogenisierender männlicher Intellektueller entgegengebracht wurde, resultiert indes nicht nur aus deren Vorurteilen, sondern aus der Überbewertung einer Sphäre, die die politische Gleichstellung nicht ersetzen konnte. Die von Schleiermacher richtig erkannte konstitutive Instabilität der Gesellschaft konnte die Notwendigkeit einer politischen Emanzipation nicht ersetzen. Die Gründung der Salons durch Herz, Veit und Varnhagen hier sowie der ganz anders geartete Vorschlag Friedländers dort, über die Homogenität der Aufklärungsreligion zu gleichem Recht zu kommen, ergänzen sich in ihrem Ungenügen. Wo gegenüber den Hausvätern die Differenz der Religion eingeklagt wurde, wurde den Salondamen umgekehrt die Homogenität des Christentums anempfohlen. Aller Rede von freier Individualität zum Trotz musste die Anerkennung von Alterität scheitern. Aus dem bürgerlichen Leben systematisch ausgeschlossen, wurde sie in die Bereiche der Religion, der Kunst und Erotik verdrängt, aber auch dort nur um den Preis der Selbstaufgabe bzw. der Sublimation der Sexualität ermöglicht. Damit bleiben als Residuum sich artikulierender oder einander anerkennender Individualität für Schleiermacher nur noch Kunst und Freundschaft.



Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

## „Jude und Deutscher“

Cohen, Buber und Rosenzweig\*

Es fällt uns allen sehr schwer, geschichtlich zu denken, uns in eine vergangene Epoche so hineinzusetzen, um aus ihrer Perspektive urteilen zu können. Die nachfolgenden Ereignisse, Veränderungen und Erfahrungen, die zwischen jener Epoche und uns liegen, stehen uns dabei im Wege.<sup>1</sup>

Der häufigste Fehler ist, dass wir die Zwischenzeit zu überspringen versuchen, entweder in der Weise, dass wir ganz naiv meinen, wir könnten uns mit all unserem heutigen Wissen und Fühlen in die damalige Epoche versetzen. Wir beurteilen dann die damals Denkenden und Handelnden nach unseren Maßstäben, unterstellen ihnen, sie hätten schon wissen oder ahnen können, was danach kommen werde, oder aber wir glauben, die Ereignisse der Zwischenzeit ignorieren zu können, so als könnten wir uns unbekümmert in eine vergangene Epoche versetzen, unberührt von den seitherigen geschichtlichen Erfahrungen, die unser Denken und Handeln geprägt haben.

Besonders schwierig wird es, wenn zwischen uns und der zu bedenkenden Epoche ein radikaler Einschnitt liegt, der das ganze Lebensumfeld und alle Erfahrungsperspektiven umgewälzt hat – wie beispielsweise positiv die erfolgreichen bürgerlichen Revolutionen, mit den von ihnen erkämpften politischen Freiheiten, oder negativ die Shoa, der Holocaust, die versuchte und zu großen Teilen vollzogene Vernichtung der Juden Europas durch die Deutschen unter

---

\* Erscheint in: Wolfdietrich-Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Freiburg 2006. Eine englische Fassung erscheint übersetzt von Allan R. Smith in: Ephraim Meir and Haviva Pedaya (Hg.), *Rivka's Well. To Honor Rivka Horwitz*, Jerusalem 2006.

<sup>1</sup> Ich widme diesen Beitrag meinem langjährigen Kollegen, älteren Freund und „Lehrer“ Johannes Ernst Seiffert zum 80. Geburtstag am 7. Juli 2005. Durch sein Buch *Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten* (Takatsuki 1963) lernte ich, Bubers Schriften mit einer ganz neuen Sensibilität zu lesen. Zusammen mit ihm und den Kollegen Ulrich Sonnemann und Horst Hermann führten wir 1979 an der Gesamthochschule Kassel ein erstes Gedenkseminar zum 50. Todesjahr für Franz Rosenzweig durch. Lehrer wurde mir Johannes Ernst Seiffert vor allem aber durch sein Forschungsprojekt „Unterdrückte Bildungsinhalte“, das sich in seinem Buch *Pädagogik der Sensitivierung* (Lampertsheim 1975) niederschlug. Mit lernbegieriger Aufmerksamkeit verfolgte ich Johannes Ernst Seifferts weitere philosophische Bildungsarbeit, so wie er meine weiteren Studien zu Franz Rosenzweig interessiert begleitete.

dem Nationalsozialismus, die uns zu Recht ein unbefangenes Herangehen an das Problem jüdischen Lebens in Deutschland vor 1933 verwehrt.<sup>2</sup>

Dies sei als Vorwarnung vorausgeschickt, denn gerade darum geht es im folgenden Beitrag, der im Hauptteil versuchen wird, das Problem „Jude und Deutscher“ aus Texten von Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig darzustellen. Damit werden wir mit einer Gedankenwelt konfrontiert, die uns einerseits erstaunen, befremden, gar erschrecken wird, weil wir uns diesem Problem aus der Sichtweise von Juden zu Beginn des 20. Jahrhunderts nie gestellt haben. Andererseits beschleicht uns unweigerlich, wenn wir diese Texte lesen und diese Gedanken hören, eine unendliche Trauer, denn es ist nicht nur eine versunkene, sondern eine von unserm Volk, im Namen unserer Nation ausgelöschte Welt. Wenn wir uns aber wirklich dem Problem „Jude und Deutscher“ – gerade auch für uns heute – stellen wollen, dann müssen wir sowohl auf das Befremdliche hören als auch die Trauer auf uns nehmen.

Im Folgenden seien die drei Denker je für sich dargestellt, obwohl sie vielfältig aufeinander Bezug nehmen. Alle drei sind herausragende deutsche Philosophen, die für drei unterschiedliche philosophische Richtungen stehen. Doch wird es hier nicht um ihre Philosophie gehen,<sup>3</sup> sondern allein um ihre Frage: Judesein in der deutschen Kultur. Auch hier stehen sie jeweils für drei unterschiedliche Richtungen einer in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts hitzig geführten Debatte. Sie sind keineswegs die extremsten Wortführer dieser Richtungen, im Gegenteil, als Philosophen bringen sie jeweils auch ein größtmögliches Verständnis für die je andere Seite auf. Ihre Positionen bilden ein Dreieck. Erst gegen Schluss des Beitrags werde ich dann versuchen, einen Bogen zu unserer Gegenwart zu schlagen.

## Hermann Cohen

Hermann Cohen<sup>4</sup> ist unumstritten der große und bis heute geschätzte Erneuerer der Kantischen Philosophie in Deutschland. Er ist der Begründer der berühmten Marburger Schule des Neukantianismus. Seit 1875 war er Professor für Philosophie in Marburg, viele Jahrzehnte der einzige jüdische Ordinarius der Philosophie in Deutschland, denn es war zumal in geisteswissen-

<sup>2</sup> Siehe Yaacov Ben-Chanan, *Juden und Deutsche. Der lange Weg nach Auschwitz*, Kassel 1993.

<sup>3</sup> Siehe Hartwig Wiedebach, „Religionsphilosophische Tendenzen im deutschen Judentum: Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig“, in: Daniel Hoffmann (Hg.), *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2002.

<sup>4</sup> Geb. 1842 in Koswig, Anhalt, seit 1875 Prof. für Philosophie in Marburg, danach seit 1912 an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, gest. 1918 in Berlin.

schaftlichen Fächern bis zur Weimarer Republik fast ausgeschlossen, als Jude Ordinarius zu werden.

Der Druck auf die jüdische akademische Intelligenz zur Konversion ins Christentum war in jenen Jahrzehnten ungeheuer groß. So weist die Statistik bis zum Ersten Weltkrieg auch ein rapides Ansteigen der zum Christentum übergetretenen Dozenten und Professoren aus.<sup>5</sup>

Nach seiner Emeritierung im Jahre 1912 siedelt Cohen nach Berlin über und widmet sich hier fast ausschließlich der Jüdischen Bildung. Er hält Vorlesungen an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums und schreibt an seinem letzten großen Hauptwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), das erst ein Jahr nach seinem Tode erscheint.

Hermann Cohen hat Zeit seines Lebens niemals sein Judesein verleugnet und sich immer wieder zu jüdischen Fragen öffentlich geäußert. Zwei dieser Interventionen erregten weit über die innerjüdische Diskussion und nationalen Grenzen hinaus allgemeines Aufsehen. Zum einen die Flugschrift *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* von 1880<sup>6</sup> als Antwort auf den vorausgehenden Angriff des Historikers und nationalliberalen Reichstagsabgeordneten Heinrich von Treitschke gegen die Juden in den von ihm herausgegebenen *Preußischen Jahrbüchern*. Vor Cohen hatte schon der Wortführer der liberalen Juden Moritz Lazarus, Extraordinarius für Völkerpsychologie an der Universität Berlin, scharf zurückweisend auf Treitschkes Deutschnationalismus reagiert. Auch Hermann Cohen tritt Treitschke entschieden entgegen, aber als abwägender Philosoph versucht er auch den Argumenten Treitschkes gerecht zu werden und weist daher – obwohl selber dem liberalen Judentum zugehörig – Moritz Lazarus' Gegenreaktion ebenfalls energisch zurück.

Die ganze Trauer Cohens über den Ausfall Treitschkes kommt bereits in den ersten Sätzen des *Bekenntnisses* voll zum Ausdruck:

„Es ist also doch wieder dahin gekommen, daß wir bekennen müssen. Wir Jüngeren hatten wohl hoffen dürfen, das es uns allmählich gelingen würde, in die ‚Nation Kants‘ uns einzuleben [...]; daß es mit der Zeit möglich werden würde, mit unbefangenen Ausdruck die vaterländische Liebe in uns reden zu lassen, und das Bewußtsein des Stolzes, an Aufgaben der Nation ebenbürtig mitwirken zu dürfen. Dieses Vertrauen ist uns gebrochen; die alte Beklommenheit wird wieder geweckt.“<sup>7</sup>

Heinrich von Treitschkes Argumentation ist knapp zusammengefasst ungefähr diese: Jede Nation bedarf einer sie vereinenden und tragenden Kultur und zu der gehört auch die Religion. Nun ist zwar das eben gegründete

<sup>5</sup> Bernhard Breslauer, *Die Zurücksetzung der Juden an den Universitäten Deutschlands. Denkschrift im Auftrage des Verbandes der Deutschen Juden*, Berlin 1911.

<sup>6</sup> Zitiert nach *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, 3 Bde., Berlin 1924, Bd. II, 73-94.

<sup>7</sup> *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Bd. II, 73.

Deutsche Reich konfessionell in Protestanten und Katholiken getrennt, aber das sie verbindende ist das Christentum. Demgegenüber ist das Judentum „die Nationalreligion eines uns ursprünglich fremden Stammes“, das sich mit unserer christlich geprägten deutschen Kultur nicht „verschmelzen“ lässt. Dies sieht man insbesondere auch daran, dass seit der gewährten Judenemanzipation immer weniger Juden zum Christentum übertreten, also sich in die christlich geprägte deutsche Kultur integrieren lassen, sondern vielmehr an ihrer uns fremden Nationalreligion festhalten.<sup>8</sup>

Der Wortführer der liberalen Juden Moritz Lazarus antwortet darauf polemisch, dass er keine „deutsche Religion“ kenne und daher können die Juden „ganz in demselben Sinne deutsch“ sein wie die Christen. Und auf die mit dem Begriff der „Stammesreligion“ angesprochene „Rassenfrage“, die damals viel unter diesem Begriff diskutiert wurde, antwortet Lazarus salopp: „Das Blut bedeutet mir blutwenig.“<sup>9</sup>

Nur wenn wir diesen Hintergrund mit berücksichtigen, können wir Cohens Argumentation verstehen, denn Cohen stimmt – ohne sich durch die nationalistisch tiefende Sprache Treitschkes provozieren zu lassen – zunächst diesem zu: Jedes Volk, das sich bewusst zu einer Nation zusammenschließt – wie gerade eben das deutsche –, hat das Recht, das einigende Band der Kultur zu bestimmen, und muss für sich auch die sie prägende Religion bewahren. Nun kann auch Lazarus – so Cohen – nicht umhin anzuerkennen, dass das deutsche Volk, wie die anderen Völker Europas auch, durch das Christentum geprägt sei. Dem deutschen Volk das ausreden zu wollen, wäre gleichbedeutend damit, ihm seinen religiösen Halt fortnehmen zu wollen. Ja mehr noch, man kann kulturgeschichtlich zugestehen, dass auch das moderne europäische Judentum aus dem Umgang mit dem Christentum umgeprägt worden ist.

Aber noch entschiedener gegen Lazarus gewendet fügt Cohen hinzu, dass es nicht angehe, das Judentum als eine bloße Religion oder gar Konfession anzusehen: Die Juden sind ein eigenes Volk, eine Nationalität, wer ihnen dieses Volksein, diese Nationalität, abspricht, nimmt ihnen die „anthropologische Grundlage“ ihrer Religion, denn der Bund Gottes wurde mit dem Volk Israel geschlossen. Natürlich – so fügt Cohen gleich hinzu – ist dieses Volksein nicht biologisch-rassistisch gemeint, denn immer wieder sind Menschen anderer Völker dem jüdischen Volk beigetreten, wenn auch – meist auf äußeren Druck – noch viel mehr Juden ihr Volk verlassen haben.<sup>10</sup> Der Volks-

<sup>8</sup> Heinrich von Treitschke, „Unsere Aussichten“, in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 44 (Nov. 1879), 559-576, sowie ders., „Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage“, in: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 45 (Jan. 1880), 85-95.

<sup>9</sup> Moritz Lazarus, *Was heißt national? Ein Vortrag*, Berlin 1880.

<sup>10</sup> Vgl. Hartwig Wiedebach, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim/Zürich/New York 1997.



begriff ist also vor allem ein religiöser und kultureller mit einem anthropologischen Kern, durch den sich das Judentum in Europa entschieden und für es lebenserhaltend von der christlichen Kultur seiner Wirtsvölker abgrenzen musste und immer noch muss, wenn die Juden an der ihnen von Gott erteilten „dauernden Aufgabe“, den einen und einzigen Gott zu bezeugen, festhalten wollen.<sup>11</sup>

Nun erst setzt Cohens Gegenargumentation gegen Treitschke ein. Die Frage ist folgende: Können in einer Nation die christlich bestimmte Mehrheitskultur der Deutschen und die Minderheit der Juden in einer kulturellen „Volksgemeinschaft“ zusammenleben? Cohen antwortet mit einem emphatischen Ja! Und zwar deshalb, weil das prophetisch-messianische Judentum seit altersher und das Christentum vor allem in seiner protestantischen Ausformung und zumal in seiner weltbürgerlichen Überhöhung durch Kant eine ihnen beiden gemeinsame geschichtsphilosophische Perspektive verfolgen, die Cohen des öfteren den ethischen Sozialismus oder Humanismus nennt. Die deutsche Aufklärung – Lessing, Herder, Kant, Goethe und Schiller – hat das „deutsche Volk“ zur „Nation des Weltbürgertums“ erhoben, in dem sich das prophetisch-messianische Judentum erstmals seit der islamischen Epoche im Mittelalter voll eingliedern und in der deutschen Sprache zu sich selbst finden konnte.

„Deutsch“ hat also bei Hermann Cohen einen von ihm selbst nicht ganz aufgeklärten Doppelsinn: „Deutsch“ ist einmal das christlich geprägte deutsche Volk, aber „deutsch“ ist auch die Sprache und die Kultur, die Dichtung und die Philosophie mit dem über die Nation hinausweisenden Humanismus. Und zu diesem weiteren Sinn von „deutsch“ gehören die deutschen Juden untrennbar hinzu.<sup>12</sup> Denn wer könnte und möchte je Moses Mendelssohn aus der deutschen Aufklärung und Heinrich Heine aus der deutschen Dichtung reißen?

Über die beiden Schriften *Deutschtum und Judentum* von 1915 und 1916 seien hier – obwohl sie viel umfangreicher sind – nur noch einige ergänzende Gedanken Cohens hinzugefügt.<sup>13</sup> Diese Schriften sind während des Ersten Weltkriegs geschrieben und stellen ein eindrucksvolles Treuebekenntnis Cohens zu Deutschland dar. Ein Treuebekenntnis, das durch die sogenannte Juden-zählung im deutschen Heer von 1916 arg enttäuscht wurde. Durch diese Juden-zählung wollte man nachweisen, dass die Juden Kriegsdrückeberger seien, das Gegenteil stellte sich heraus, weshalb die Ergebnisse niemals veröffentlicht wurden – gerade aber dadurch blieb die Kränkung der jüdischen Mitbürger unaufgehoben bestehen.

---

<sup>11</sup> Hermann Cohens *Jüdische Schriften*, Bd. II, 87.

<sup>12</sup> Ebd., 93.

<sup>13</sup> Zitiert nach ebd., 237-301 und 302-318.

Zunächst erinnert Cohen an die schon über ein Jahrtausend währende gegenseitige Beeinflussung von Christen und Juden auf deutschem Boden, aus der in deutschen Aufklärung eine unauflösliche Symbiose wird. Ist es nicht Moses Mendelssohn, der Friedrich II., König in Preußen, allererst mahnt, statt der französischen sich der deutschen Sprache zu bedienen, und ist es nicht andererseits Gotthold Ephraim Lessing, der seinem Freund Moses Mendelssohn in *Nathan der Weise* das Denkmal eines sittlichen Humanisten gesetzt hat? Ist es nicht weiterhin Kant, der den Kern der christlichen Religion in der sittlichen Freiheit der Menschen verankert und der die regulative Idee eines ewigen Friedens unter den Menschen herausgearbeitet hat?

Damit hat Kant zugleich auch etwas freigelegt, was im jüdischen Messianismus seit der Zeit der Propheten tief verankert ist. So konnte das Judentum gerade auch aus der deutschen Philosophie die Kraft zur Verjüngung und Erneuerung ziehen. Deutsche Christen und deutsche Juden konnten so, gerade indem sie an ihren jeweiligen religiösen Wurzeln festhielten, gemeinsam an einer deutschen Kultur bauen, die von nun an beiden Völkern gehörte.

„Die Menschheit ist der ethische Leitstern für die Entwicklung aller Nationen, wie aller sittlichen Individuen. Und insofern *alle* Völker an dem *Idealgut der Menschheit* unverlierbar Anteil haben, bleibe es deutsche Art, in allen Nationalgeistern den Geist der Menschheit zu ehren, zu erforschen und zu lieben. [...] *Der Geist der Menschheit ist der Urgeist unserer* [!] *Ethik*. [...] *Das Deutschtum muß zum Mittelpunkt eines Staatenbundes werden, der den Frieden der Welt begründen und in ihm die wahrhafte Begründung einer Kulturwelt stiften wird. Der gerechte Krieg* [!] *ist die Vorbereitung des ewigen Friedens.*“<sup>14</sup>

Für uns heute erschreckende und traurig machende Worte zugleich!

So sehr die deutschen Juden sich mit Deutschland als ihrem Vaterland und mit der deutschen Kultur als dem gemeinsamen Besitz mit dem christlich geprägten deutschen Wirtsvolk identifizieren, niemals dürfen sie dabei ihre jüdische Nationalität aufgeben, denn diese ist die Grundlage des an sie – so Hermann Cohen – als Volk Israel ergangenen Auftrags, am Bund mit dem einen und einzigen Gott festzuhalten, bis dereinst alle Völker ihn einzig und allein anbeten und dann auch in Frieden miteinander leben können. Gerade gegenüber dem Christentum, das mit seiner Trinitätslehre hinter den reinen Monotheismus des Judentums zurückfällt, hat das Judentum diese Aufgabe, denn nur durch das Judentum wird das Christentum an seine monotheistische Herkunft gemahnt.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ebd., 285 ff.

<sup>15</sup> Ebd., 281.

Abschließend sei noch aus den uns so verquer erscheinenden und zugleich uns so schmerzlich berührenden Schlussätzen aus Hermann Cohens *Deutschtum und Judentum* von 1916 zitiert:

„Unser messianischer Gott erleichtert es uns sogar, das Volk, welches uns das allererste Menschenrecht, das Recht am Staate verleiht, mit allem Enthusiasmus unserer religiösen Zuversicht zu lieben [...]. Es hat niemals an deutschen Menschen gefehlt, die ihre deutschen Juden liebgehabt und ihnen vertraut haben. Vielleicht – wer kann den Lauf der Weltgeschichte ermessen – wird es einmal nicht zu den geringsten Kronen des deutschen Wesens gezählt werden, daß es seinen Juden nicht nur Schutzrechte und Bürgerrechte verliehen, sondern daß es ihnen auch Anteil am deutschen Geiste, an der deutschen Wissenschaft und Kunst, am deutschen Schaffen auf allen Gebieten, daß es ihnen für ihre Religion selbst, und zwar zum Heil der ganzen Welt, innerlichste Förderung erteilt: daß es, in dieser Tiefe vielleicht allein unter allen modernen Völkern, zwischen diesen beiden Volksgeistern eine Harmonisierung angebahnt hat, für die freilich die Hauptschuld der Dankbarkeit dem Juden zufällt.“<sup>16</sup>

## Martin Buber

Wenn unter Abiturienten und gebildeten Bürgern in Deutschland eine Umfrage gemacht werden würde, wen man namentlich als deutschen Juden und Philosophen zu nennen wisse, so würde wahrscheinlich Martin Buber am häufigsten genannt werden. Dabei war Buber weder seiner Herkunft noch seiner Geisteshaltung nach ein deutscher Jude, er hat nur über 30 Jahre in Deutschland gelebt.<sup>17</sup> Seiner Herkunft nach war Buber ein österreichischer Jude! Natürlich ist damit nicht das heutige deutschsprachige Restösterreich gemeint, sondern das alte Österreich der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie.

Um sich vorweg die Situation der Juden in Mitteleuropa zu vergegenwärtigen, gilt es einen kurzen Blick zurück auf die politische Geographie von ca. 1871 bis ca. 1918 zu werfen. Mitteleuropa wird durch die drei Großstaaten Deutschland, Österreich-Ungarn und Rußland beherrscht, die im seit 1795 aufgeteilten ehemaligen Polen direkt aneinanderstoßen. Auf diesem Gebiet des ehemaligen Polens (mit Litauen und der westlichen Ukraine) – vor allem aber in deren östlichen Teilen – leben in nahezu geschlossenen Lebensräumen viele Juden, die in den drei Großreichen unterschiedlich angenommen werden.

---

<sup>16</sup> Ebd., 316 ff.

<sup>17</sup> Geb. 1878 in Wien, aufgewachsen in Galizien, Studium in Wien und Berlin, promoviert 1904 in Wien, viele Jahre wohnhaft in Heppenheim, Deutschland, gest. 1965 in Jerusalem.

Das Deutsche Reich ist nahezu ein reiner Nationalstaat, d. h. es gibt außen den etwas größeren Minderheiten der Franzosen in Elsaß-Lothringen und den Polen in Westpolen kaum ethnische Minderheiten. Obwohl es natürlich auch hier lokale Reibungen gibt, verschmelzen beide Gruppen doch sehr rasch mit der deutschen Mehrheitsbevölkerung, da es konfessionell keine Integrationsprobleme gibt. Anders werden die über Westpolen ins Deutsche Reich gelangten Juden – die sogenannte Ostjuden – wahrgenommen. Zwar sind auch sie eine verschwindende Minderheit von nie mehr als 0,5 – 0,8 % der Gesamtbevölkerung, die vor allem konzentriert in die Großstädte zog. Selbst hier waren sie eine verschwindende Minderheit; in Berlin mit dem dichtesten Zuzug von Juden aus dem Osten lebten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts nicht mehr als 3 – 5 % Juden. Doch ließen sich die Juden schon allein aus religiösen Gründen nie gänzlich in die deutsche Mehrheitsgesellschaft integrieren.

Recht anders ist die Situation in der Doppelmonarchie Österreich-Ungarn, die in beiden Teilen ein Nationalitätenstaat ist.<sup>18</sup> Auf die spezifische Situation der Juden in Ungarn sei hier nur hingewiesen: In der ungarischen Reichshälfte wurden alle – ob sie nun Slowaken, Kroaten, Volksdeutsche oder auch Juden waren –, wenn sie sich magyarisieren ließen, d. h. sich der ungarischen Sprache bedienten und am besten auch noch ungarische Namen annahmen, den Ungarn gleichgestellt, ganz gleich zu welcher Religion sie sich bekannten.

In der österreichischen Reichshälfte – zu der neben dem heutigen Österreich (ohne Burgenland) auch noch Dalmatien, Slowenien mit Triest, Südtirol, Böhmen, Mähren, Galizien (Südostpolen) und die Bukowina gehören – leben zwar in den westlichen Regionen ebenfalls wie im Deutschen Reich nur ganz wenige Juden, aber in den großen Städten (Wien, Triest, Prag, Pressburg, Budapest) bis zu 10 % und in den östlichen Städten (Krakau, Lemberg, Cernowitz) bis zu 30 % Juden. In Galizien und in der Bukowina ist der hohe jüdische Bevölkerungsanteil auch über das ganze Land verteilt. Hier bestehen wie im westlichen Russland teilweise geschlossene jüdische Besiedlungsgebiete.

Es ist die Zeit nach 1848, da die verschiedenen Nationalitäten gegen das noch immer absolutistisch herrschende Kaiserhaus und gegen die einerseits ungarische, andererseits deutsche sowie im nordöstlichen Land feudal polnische Dominanz aufbegehren. In dieser Zeit nun beginnen die jiddischsprachigen Juden in Österreich (Krakau, Lemberg, Cernowitz) – genauso wie die jiddischsprachigen Juden in Russland – um ihre Anerkennung als Nationalität zu kämpfen. Anders die Juden in der Reichshauptstadt Wien und den

---

<sup>18</sup> Zum Begriff Nationalitätenstaat und die besondere Situation in Österreich-Ungarn siehe Adolph Fischhof, *Österreich und die Bürgschaften seines Bestandes*, Wien 1869.

anderen westlichen Städten: Sie wollen als gleichwertige Staatsbürger ohne jegliche nationale Zuordnung anerkannt werden.<sup>19</sup>

In unserem Zusammenhang interessieren jedoch hier vor allem die rund 2–4 Millionen jiddischsprachigen Juden in Ostösterreich und Ostungarn. Sie kämpfen um ihre Anerkennung als Nationalität im Vielnationalitätenstaat. In den polnischen Provinzen ist es ihnen bei strengsten Strafen untersagt, als Muttersprache Jiddisch anzugeben. Auf dem Land werden solche Eintragungen in Polnisch verändert, in den großen Städten dürfen sie Deutsch angeben.

Einzig und allein in der Bukowina wird den Juden nach langem Kampf 1910 zwar nicht eine eigene Nationalität zuerkannt, wohl aber – ein echt österreichischer Kompromiss – dürfen sie sich in eine zweite deutsche Wahlkurie einschreiben und so ihre eigenen Kandidaten wählen.<sup>20</sup> Erst später in der Sowjetunion wurde den Juden erstmals das Recht eingeräumt, sich zur jüdischen Nationalität bekennen zu dürfen, allerdings führte diese Anerkennung unter Stalin zu einem gigantischen, aber auch wahnsinnigen Umsiedlungsprogramm nach Birobidschan in Sibirien.

Kehren wir zu Österreichs Juden in den östlichen Provinzen zurück. Sie kämpfen mehrheitlich um ihre Anerkennung als eigene Nationalität – wie die Polen, Ruthenen und Ukrainer bzw. die Rumänen oder Slowaken. Je mehr die Juden erkennen, dass ihnen diese von den Ungarn, Polen oder Deutschösterreichern verwehrt wird, versuchen sie entweder den individuellen Weg der Emanzipation mit Auswanderung in den Westen zu gehen oder sie schließen sich der zionistischen Bewegung an, die nicht nur für die Anerkennung als Nationalität, sondern für eine jüdische Nation, ein jüdisches Heimatland kämpft.

Dies ist der Hintergrund, der Martin Buber geprägt hat. Er war zwar in Wien geboren, aber bereits als Dreijähriger kommt er zu seinen Großeltern in Galizien, wird zunächst von seinem Großvater, einem Midrash-Gelehrten, erzogen und geht später in ein polnisches Gymnasium in Lemberg. In dieser Zeit schon kommt er mit dem Chassidismus, einer im Ostjudentum weit verbreiteten jüdischen Frömmigkeitsbewegung, und der jüdischen Nationalitätenbewegung in Berührung.<sup>21</sup> 1896 beginnt er sein Studium in Wien und im gleichen Jahr erscheint Theodor Herzls *Der Judenstaat*. Buber schließt sich der zionistischen Bewegung an, allerdings gehört er schon bald zur jungen

<sup>19</sup> Joseph Bloch, *Der nationale Zwist und die Juden in Österreich*, Wien 1886; Robert S. Wistrich, *Die Juden Wiens im Zeitalter Kaiser Franz Josefs*, Wien/Köln/Weimar 1999.

<sup>20</sup> Vgl. Adolf Gaisbauer, *Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882–1918*, Wien/Köln/Graz 1988; Stefan Walz, *Staat, Nationalität und jüdische Identität in Österreich vom 18. Jahrhundert bis 1914*, Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1996.

<sup>21</sup> Gerhard Wehr, *Martin Buber*, Reinbek 1968. Siehe auch Johannes Ernst Seiffert, *Das Erzieherische in Martin Bubers chassidischen Anekdoten*, Takatsuki 1963.

Opposition gegen Herzl. Dieser jungen Opposition geht es nicht so sehr um den Juden-*Staat*, sondern um Zion als geistig-religiöses Zentrum für alle Juden in der Welt. Mehr noch als gegen die nationalen Zionisten grenzt sich Buber aber von den liberalen Westjuden ab, insbesondere den deutschen (und deutsch-österreichischen) Juden, die um der Integration willen – damals Assimilation genannt – ihr Judesein, ihr Volksein aufgeben.

So konnte es nicht ausbleiben, dass Buber als einer der Wortführer des geistigen Zionismus der jüngeren Generation 1916 in der gerade von ihm in Deutschland gegründeten Zeitschrift *Der Jude* in einem Artikel „Begriff und Wirklichkeit“ scharf gegen Hermann Cohen zu Felde zieht, da er sich durch Cohens erklärten Antizionismus herausgefordert fühlt.<sup>22</sup> Cohen trifft – wie bereits ausgeführt – eine Unterscheidung zwischen Nation und Nationalität und folgert daraus, dass mehrere Nationalitäten eine Nation, d. h. einen Staat bilden können. Gleichzeitig wirft Cohen dem Zionismus vor, dass dieser um der Idee des jüdischen Nationalstaats willen das gemeinsame religiöse Band des Volkes Israel, das alle Juden in aller Welt verbindet, zerreißt.

Dagegen polemisiert Buber nun und bringt hierzu seine ganze österreichische Erfahrung ein. Warum sollte es gerade den Juden verwehrt sein, sich als eigene Nation zu verstehen wie die Italiener, die Polen, die Tschechen? Cohen gehe von einem friedlich-schiedlichen Miteinander von Nationalitäten in einer Nation aus, aber wie steht es mit „den Nationalitäten, die sich von der herrschenden Nation unterdrückt“ wissen?<sup>23</sup> Und dies eben ist die Erfahrung der Juden in Ostösterreich und mehr noch in Rußland mit seinen Pogromen der letzten Jahrzehnte. Nein, es reicht nicht aus, dass sich Juden als Nationalität verstehen, sie sind ein eigenes Volk und haben daher auch das Recht, für sich eine eigene Nation zu erstreben und auf eine „öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte“ in Palästina hinzuarbeiten.

Weder wollen die Zionisten, deren geistigen Zweig sich Buber zurechnet, alle Juden der Welt nach Palästina heimführen, noch sollen die dort lebenden Araber aus Palästina vertrieben werden. Die Zionisten wollen nur eine geistig-religiöse Heimstätte, zu der alle Juden der Welt Zutritt haben und die allen Juden der Welt, wenn sie bedrängt und unterdrückt werden, öffentlich-rechtlichen Schutz gewähren kann. Zur geistigen Wiedererneuerung des jüdischen Volkes als Nation gehört auch die Wiederbelebung der hebräischen Sprache als Umgangssprache. Während Hermann Cohen herausstellt, was die Juden durch die deutsche Sprache hinzugewonnen haben, verweist Martin

<sup>22</sup> Hermann Cohen, „Religion und Zionismus“, in: *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Bd. II, 319-327; Martin Buber, „Begriff und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen“, in: *Der Jude*, Jg. 1 (1916–1917), 281-289; Hermann Cohen, „Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen“, in: *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Bd. II, 328-340.

<sup>23</sup> Martin Buber, *Der Jude*, 284.

Buber dagegen auf alle die ureigensten „alten jüdischen Denkformen, die durch die europäischen Sprachen verdrängt worden sind“ und die durch das Hebräische wieder fruchtbar gemacht werden können.<sup>24</sup>

Natürlich ist auch für Buber das Volk Israel und die jüdische Nation kein rein blutmäßiges Band, sondern es ist vor allem „eine Schicksalsgemeinschaft“. Zwar bedarf es der leiblichen Träger zur Fortpflanzung und Erhaltung des Volkes, aber das Zusammenhaltende ist das gemeinsame Gedächtnis, die gemeinsame Erfahrung, Sprache und Lebensgestaltung und dies alles zusammen macht das Volk Israel in seinem unverbrüchlichen Bund mit Gott aus, dies alles gehört zur jüdischen Religion und damit zur jüdischen Nation.

Daher hat er für die liberalen, zumal deutschen Juden – wie Moritz Lazarus –, die nur als Individuen emanzipiert sein wollen, nur Spott und Abweisung übrig. Aber auch gegen die nationalistischen Zionismus zieht er mit ganzer Schärfe her, ja er nennt diese nationalistische Bewegung, der es nur um einen Staat Israel geht, den „faschistischen Zionismus“. Kurz nach der Ausrufung des Staates Israel 1948 spricht er – gänzlich gegen den Strom der Zeit schwimmend – von „Zweierlei Zionismus“: dem religiösen, dem es um den geistigen Erhalt des Volkes Israel geht und der die Verankerung in Palästina nur mit den dort ansässigen Arabern glaubt verwirklichen zu können, und einen rein nationalistischen Zionismus, der nichts anderes im Sinn hat als ein politischer Staat zu werden, wie jeder andere auch. „Dieser ‚Zionismus‘ entweiht den Namen Zion; er ist nichts mehr als einer der krasen Nationalismen unserer Zeit.“<sup>25</sup>

Doch kehren wir zu unserem eigentlichen Thema zurück. In einem Aufsatz „Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“ von 1939 hält Buber für das deutsche Judentum, dem er ja letztlich doch durch seine deutsch verfassten Schriften und auch die mit Rosenzweig gemeinsam begonnene „Verdeutung der Schrift“ mit zugehört, eine anerkennende Trauerrede, die man auch als eine Abbitte gegenüber seiner schroffen Zurückweisung Hermann Cohens von 1916 lesen kann.<sup>26</sup> Das Ineinander von deutschem und jüdischem Geist seit Moses Mendelssohn war wohl der „merkwürdigste und bedeutendste Fall“ einer solchen Symbiose.

„Denn die Symbiose von deutschem und jüdischem Wesen, wie ich sie in den vier Jahrzehnten, die ich in Deutschland verbrachte, erlebt habe, war seit der spanischen Zeit die erste und einzige, die die höchste Bestätigung empfangen hat, welche die Geschichte zu erteilen hat, die Bestätigung durch die *Fruchtbarkeit*.“<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Ebd., 289.

<sup>25</sup> Martin Buber, „Zweierlei Zionismus“, zit. nach *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, 349-352, hier: 350.

<sup>26</sup> Martin Buber, „Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose“, in: *Der Jude und sein Judentum*, 644-647.

<sup>27</sup> Ebd., 645.

Aber diese Symbiose hat

„jetzt durch einen Eingriff des Wirtsvolkes oder richtiger des Wirtsstaates ihren Abschluß gefunden [...], – [durch] einen Eingriff, der sich freilich in der automatischen Gründlichkeit seiner Vernichtungstat, in seiner ausgerechneten Raserei seltsam genug in der Geschichte der abendländischen Menschheit im 20. Christlichen Jahrhundert ausnimmt. [...] Heute ist die Kontinuität des geistigen Werdens [der jüdischen Menschen] im Deutschtum abgeschnitten. [...] Die Symbiose selbst ist zu Ende und kann nicht wiederkommen.“<sup>28</sup>

## Franz Rosenzweig

Nachdem der junge Dr. der Geschichtswissenschaft und Philosophie Franz Rosenzweig<sup>29</sup> sich im Sommer 1913 entschieden hatte, dem Drängen seiner christlichen Vettern und Freunde zur Konversion nicht nachzugeben, sondern Jude zu bleiben, geht er nach Berlin und studiert bei Hermann Cohen an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums.<sup>30</sup> Cohen wird ihm zum Lehrmeister in jüdischem Denken und zum väterlichen Freund. Aber auch Buber trifft er erstmals in Berlin und bewundert ihn aus der Distanz – obwohl er niemals dem Zionismus zuneigt. Erst später in Frankfurt knüpfen sie beide tiefere Freundschaftsbande. So steht Rosenzweig einerseits zwischen den beiden Kontrahenten Cohen und Buber, bezieht aber doch eine ganz eigenständige dritte Position. Sein religionsphilosophisches Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* (1921) schrieb er zu großen Teilen in den letzten Monaten des Ersten Weltkriegs als Soldat an der Front. Hier aber geht es uns um seine Selbstbezeichnung und Selbstbestimmung: „Deutscher und Jude“.

Cohens Broschüren *Deutschtum und Judentum* (1915/16) hatte Rosenzweig an der Front gelesen und gleich besprochen. Diese Rezension erschien aber erst posthum in seinen gesammelten kleineren Schriften *Zweistromland*.<sup>31</sup> Hier schon skizziert er seine eigene Sicht des Problems jenseits von Deutschjudentum und Zionismus.

Eigentlich schon seit Abraham sind die Juden auf der Wanderschaft durch die Länder und die Völker. Moses hat sie zwar in das ihnen von Gott verheißene Land Israel geführt, wo sie über ein Jahrtausend ansässig waren, aber seit dem Bar-Kochba-Aufstand sind sie erneut verstreut unter den Völkern,

<sup>28</sup> Ebd., 644 ff.

<sup>29</sup> Geb. 1886 in Kassel, 1920 Gründung und Übernahme des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt a.M., 1922 Ausbruch der Lähmungserkrankung, gest. 1929 in Frankfurt a.M.

<sup>30</sup> Siehe Rivka Horwitz, „Warum ließ Rosenzweig sich nicht taufen?“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 79-96.

<sup>31</sup> Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I-IV*, Den Haag 1976 ff., hier: Bd. III, 169-175.



leben im Galut, der Diaspora. Während alle Völker der Welt ihr Land, ihre Sprache, ihre Sitten haben, hat das Volk Israel Land, Sprache, Sitte nur als religiösen Besitz, es lebt unter anderen Völkern, es spricht deren Sprachen, es passt sich im Geschäftsalltag den Sitten der Völker an. Der Zwang zur „Assimilation“ – so betont Rosenzweig – „ist so alt wie der Galut“. Und überall haben viele Juden diesem Zwang nachgegeben, wurden Griechen, Römer, Deutsche, Polen oder Russen. Aber immer blieb ein „Rest“ und dieser Rest ist das Volk Israel.<sup>32</sup> Von diesem Volk sagt Rosenzweig:

„Es ist uns auferlegt, Fremde zu bleiben, fremd allem geistigen Gute der Völker, an dem sie uns teilnehmen lassen, fremd in unserer innersten Seele auch dem, was wir selber, als Entgelt für diese Erlaubnis, jenem Gute hinzuzufügen suchen. Was wir empfangen, dürfen wir nicht als Juden empfangen, was wir leisten, sollen wir nicht als Juden leisten.“<sup>33</sup>

Von hier her formuliert Rosenzweig seine kritischen Einwände gegen Cohen. Es ist zwar subjektiv verständlich, dass der große deutsche Philosoph und bekennende Jude Hermann Cohen seine deutsche „Kulturarbeit“ und sein Judentum eng aneinander zu rücken versucht, aber sie sind prinzipiell getrennt und sie können nicht einmal auf gleicher Ebene diskutiert werden. Man tut dem Volk Israel Unrecht, wenn man es als ein Volk unter den Völkern betrachtet, wie es auch der nationale Zionismus versucht, denn das Volk Israel ist zugleich Grundlage seiner Religion. Andererseits kann man das Deutschtum nicht mit dem Judentum vergleichen, denn dann erhebt man das deutsche Volk in eine quasi-religiöse Sphäre. Und genau dies ist der Fehler, den Cohen begeht, wenn er das Deutschtum überhöhend insbesondere mit Kants Philosophie, aber auch mit seinen großen Dichtern und Denkern gleichsetzt.

In einem Brief an seine Eltern vom 20.9.1917 erläutert Rosenzweig auf Cohen bezogen nochmals seine Gedanken. Cohen verwechsle seinen und Kants ethischen Humanismus mit dem, was ein Deutscher in seinem Deutschtum empfindet. So „wie wir rot werden über den Durchschnittsjuden, wenn er ‚uns blamiert‘“, so muss der „wirkliche Deutsche [...] eben die Verantwortung für das eigne Volk *ganz* übernehmen, also nicht bloß [für] Goethe und Schiller und Kant [...], sondern auch [...] vor allem [für] den Minderwertigen und Durchschnittlichen“<sup>34</sup> – all dies übersieht Cohen.

Hierauf ist später nochmals zurückzukommen, doch zunächst sei noch ein Gedanke aus einem Brief Rosenzweigs an Helene Sommer vom 16.1.1918 herangezogen. Die Malerin Helene Sommer vertrat in Briefen an Rosenzweig

<sup>32</sup> Siehe hierzu Rafael N. Rosenzweig, „Deutscher und Jude. Franz Rosenzweigs Weg zum jüdischen Volk“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig*, 2 Bde., Freiburg/München 1988, Bd. I, 65-75.

<sup>33</sup> Franz Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, 170

<sup>34</sup> Franz Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 444.

die Auffassung, dass die deutschen Juden sich ganz in die deutsche Kultur aufgehoben wissen. Ihr gegenüber entwickelt Rosenzweig am klarsten seinen Standpunkt des bewussten „Und“ zwischen „Deutscher und Jude“. Einerseits gehören die deutschen Juden ganz der deutschen Kultur an, sind untrennbar mit ihr verwoben, aber andererseits müssen die Juden in Deutschland, in Europa und sonstwo im Galut, in der Diaspora, sich ebenso ganz und gar zu ihrem Judesein, zu ihrer Zugehörigkeit zum Volk Israel bekennen. Gerade darin sehe er seine Aufgabe als Jude in Deutschland. „Seien wir also Deutsche *Und* Juden. Beides ohne uns um das ‚und‘ zu sorgen, ja ohne viel davon zu reden, – aber wirklich *beides*.“<sup>35</sup>

Von hier aus ist auch Rosenzweigs großer Bekenntnis- und Auftragsbrief zu verstehen, den er – bereits von seiner Lähmungserkrankung gezeichnet – an seinen Nachfolger in der Leitung der Freien Jüdischen Lehrhauses, Rudolf Hallo, im Januar 1923 schreibt.

„Ich habe ja vielleicht eine besondere Harmlosigkeit gegenüber dem Problem Deutschtum und Judentum. [...] Ich halte die Generation vor uns [...] wirklich für keine besseren Deutschen als uns. Und der *Stern [der Erlösung]* wird wohl einmal und mit Recht als ein Geschenk, das der deutsche Geist seiner jüdischen Enklave verdankt, angesehen werden. [...] Über diese Sachen rede ich nicht gern, seit dem Rathenau-Mord noch weniger gern als vorher. Unsere Arbeit wird uns von Deutschland höchstens posthum honoriert, aber darum tun wir sie doch, solange wir sie in Deutschland tun, für Deutschland. [...] Je jüdischer wir sind, um so realer können wir sein und um so schwerer wiegen wir. Dieses Gewicht aber fällt in die Wagschale Deutschlands.“<sup>36</sup>

Seine jüdische Bildungsarbeit in Deutschland hat aber noch ein zweites „Und“ im Auge, das abschließend noch erwähnt werden soll. Es ist dies kein „Und“, das ein einzelner mit sich alleine auszumachen vermag, denn das „Und“ zwischen Christentum und Judentum kann nur dialogisch erfüllt werden. Wie Cohen sieht Rosenzweig, dass die europäischen Nationen – wie säkularisiert sie sich auch immer geben – christlich geprägt sind. Daher werden die Juden nicht nur als Fremde unter den Völkern bleiben, sondern auch als Feinde der Christen wahrgenommen werden, solange es im Dialog zwischen Christen und Juden nicht gelingt, sich gegenseitig anzuerkennen.

Hier kann nicht ausführlicher auf die höchst differenzierten Ausführungen zum Judentum, zum Christentum und zu ihrer gegenseitigen Angewiesenheit eingegangen werden, die Rosenzweig im dritten Teil des *Stern der Erlösung* expliziert, nur die Perspektive dieses tiefstinnigsten Dialogangebots zwischen Juden und Christen sei noch vorgetragen: Das Christentum kommt nicht nur

<sup>35</sup> Ebd., 508.

<sup>36</sup> Ebd., 887. Vgl. William W. Hallo, „Die Aufgabe des Freien Jüdischen Lehrhauses“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, Kassel 1997, 147-157.

aus dem Judentum her, sondern es bedarf bis an der Zeiten Ende des treuen Festhaltens der Juden am Bund, den Gott mit dem Volk Israel schloss. Nur der Fortbestand des lebendigen Judentums kann die Christentümer, die Kirchen, davor bewahren, in ein Heidentum der Gottvergeistigung, Menschvergottung und Weltvergötterung zurückzusinken. Die Juden bedürfen aber ihrerseits der Christen, denn nur die Christen tragen durch ihren Missionierungsauftrag die Botschaft von dem einen Gott zu allen Völkern hinaus und so kann nur durch sie der jüdisch-christliche menscheitsgeschichtliche Gedanke in Erfüllung gehen, dass dereinst alle Völker zu Gott finden und in seinem Namen vereinigt werden. Wenn diese gegenseitige Akzeptanz zwischen Christen und Juden gelingt, dann werden die Juden in den europäischen Völkern nicht mehr nur individuell und partiell, sondern als Volk Israel anerkannt sein.

### Abschließende Fragen

Bis hierher konnten wir uns hinter der Darstellung der Gedanken von Cohen, Buber und Rosenzweig verstecken. Nun aber gilt es, sich abschließend den Fragen stellen, die von damals zu uns herüberweisen.

Zunächst fällt uns von heute her auf, wie unbefangen sie alle drei von Volk, Nationalität, Nation sprechen, und zwar nicht nur auf das eigene Volk bezogen, sondern sie entwickeln von daher erweiterte völkerrechtliche Gedanken. Gleichzeitig arbeiten alle drei – wenn auch unterschiedlich – auf Differenzierungen zwischen den Begriffen Volk und Kultur sowie zwischen Religion und Nation hin. So schreibt Rosenzweig, von seiner Mutter kurz vor seinem Tode (1929) erneut auf sein Deutschtum unter den gewandelten politischen Verhältnissen angesprochen, den tief sinnigen Satz: „Sprache ist doch mehr als ‚Blut‘“.<sup>37</sup>

Angesichts des antisemitischen Wahnsinns, der sich in unserem Volk seit Ende des 19. Jahrhunderts immer stärker ausbreitete und unter dem Nationalsozialismus zu einer zwar staatlich verordneten, aber doch auch von der Mehrheit der Bevölkerung mit getragenen rassistischen Volksideologie wurde, ist es verständlich, dass die Nachkriegsgenerationen in Deutschland nichts mehr mit all den nationalistisch aufgeladenen Begriffen zu tun haben wollen. Mir will jedoch scheinen, dass wir dadurch erneut Probleme verdrängen, die unbearbeitet und wildwuchernd wieder zu Ideologien auswachsen können. Zur Erläuterung des Problems greife ich drei Beispiele heraus.

a) Von Kollegen meiner Generation weiß ich, dass sie sich weigern zuzugeben, dass sie Deutsche sind. Sie verstehen sich als Europäer oder als

---

<sup>37</sup> Franz Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, 1230.

Weltbürger. Sie mögen subjektiv ehrenwerte Gründe haben und individuell damit durchkommen, aber grundsätzlich gesehen, kann ich darin nur ein Fluchtverhalten erkennen. Jetzt, da es auch darauf ankommt – in dem Sinne, wie dies Rosenzweig 1917 an seine Eltern schrieb –, Scham zu empfinden und Verantwortung zu übernehmen für das, was Deutsche der vorherigen Generation Juden in Europa angetan haben, wollen Deutsche nicht mehr Deutsche sein. Nein – so einfach können wir der Zugehörigkeit zu unserem Volk nicht entfliehen.

b) Ein Beispiel von der anderen Seite. Der inzwischen verstorbene, langjährige Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, gab seinem 1993 erschienenen autobiographischen Gespräch mit Edith Kohn den Titel *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*.<sup>38</sup> Dies erinnert uns stark an die Selbstumschreibung, die Moritz Lazarus ca. 100 Jahre zuvor gegeben hatte. So sehr wir das hier zum Ausdruck kommende doppelte Bekenntnis zunächst anerkennen, es stellt sich doch auch die Frage, ob darin nicht eine Unterbestimmung des Judeseins zu einer bloßen Konfession liegt.

c) Das dritte Beispiel zielt auf die verborgenen christlichen Wurzeln in unserem säkularisierten Empfinden. Vollmundig wird bei uns einerseits von Integration von ausländischen Minderheiten gesprochen, aber wehe wenn sie sich aus nationalen und religiösen Gründen nicht integrieren lassen wollen, dann schlägt der Luther in uns allen wieder durch. Andererseits propagieren gerade liberale Intellektuelle gerne die Multikulturalität unserer Gesellschaft und sie meinen damit den arabischen Laden und das chinesische Restaurant von nebenan, aber wehe die muslimische Bevölkerungsgruppe beantragt den Bau einer Moschee mit einem Minarett, dann werden wir schnell wieder zu christlichen Fundamentalisten. Wohlgedacht, ich spreche nicht der einen oder anderen Seite das Wort, sondern möchte nur vor dem Verdrängen von Problemen warnen.

Ich weiß, dass ich mich schon längst auf einem sehr schmalen Grat mit tiefen Abgründen zu beiden Seiten befinde. Behutsam möchte ich meine Gedankenwanderung die letzten Schritte noch zu Ende gehen, indem ich auf drei Dimensionen verweise, die wir heute mit zu bedenken haben.<sup>39</sup>

1. Schon seit den 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts bahnt sich in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ein neues Verhältnis nicht nur zu den Juden, sondern zu allen einwandernden Nationalitäten an. Für die Juden hat dies beispielsweise Arthur A. Cohen in seinem Buch *Der natürliche und der übernatürliche Jude. Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit*

<sup>38</sup> Ignatz Bubis, *Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, Köln 1993.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu auch Leonard H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz*, Freiburg/München 1993.

herausgearbeitet.<sup>40</sup> Zwar sind die USA weiterhin als Nation im Sinne von Staat und partiell auch von Alltagszivilisation ein großer Schmelztiegel, aber unterhalb dieser Identität bilden sich kulturelle, religiöse, teilweise auch sprachliche Nationalitäten heraus, die ihr Eigenleben führen. So verwirklicht sich in einzelnen Weltstädten Amerikas heute das, was die ostösterreichischen und die westrussischen Juden Ende des 19. Jahrhunderts erträumten: Die Juden sind hier nicht nur wie alle anderen auch gleichberechtigte Staatsbürgern, sondern können ohne allen Assimilationsdruck unter sich in ihrer eigenen national-kulturellen Einheit leben – man denke nur an die verschiedenen Theaterstücke und Filme, die inzwischen dieses Milieu jüdischen Lebens in Amerika schildern. Dies ist wesentlich mehr, als die deutschen Juden in den Zeiten der Emanzipation zu erreichen vermochten.

2. Mit als Antwort auf die deutschen Verbrechen an den Juden in Europa kam es 1948 zur Ausrufung des Staates Israel. Was dort verwirklicht wurde, ist sicherlich nicht das, für was sich Martin Buber eingesetzt hatte, aber es gibt nun für alle Juden in der Welt eine „öffentlich-rechtlich gesicherte Heimstätte“, die ihnen nicht nur individuell eine mögliche Zuflucht, sondern auch völkerrechtlich Schutz gewährt.<sup>41</sup> Obwohl Rosenzweigs Warnung vor einer Verwechslung zwischen dem Staat Israel und dem Israel des Glaubens sicherlich auch heute noch Gültigkeit hat, kann doch nicht geleugnet werden, dass Jerusalem wieder ein Zentrum des jüdischen Glaubens und Geistes geworden ist. Weil dem so ist, haben auch die Juden in aller Welt das Recht und die Pflicht – mehr als wir es, zumal in Deutschland, dürfen –, im Geiste Martin Bubers auch gegen jüdisch-nationalistische Expansionen und Übergriffe zu protestieren.<sup>42</sup>

3. Auf dem Internationalen Franz-Rosenzweig-Symposium vor 20 Jahren in Kassel fand eine Podiumsdiskussion statt, an der auch der greise em. Medizinprofessor aus Palo Alto, der frühere Mitarbeiter Rosenzweigs am Freien Jüdischen Lehrhaus, Martin Goldner, teilnahm. Ich erinnere mich noch an seine tief bewegende Rede, die damit schloss, dass er, auf seine Jugend- und Studienjahre in Deutschland rückblickend, trauernd feststellte, diese deutsch-jüdische Symbiose, diese gemeinsame kulturelle Blütezeit, sie sei durch die nationalsozialistischen Verbrechen und die Zerstörung endgültig dahin – das deutsche Judentum gebe es nicht mehr. Wer hätte dem etwas hinzufügen können und dürfen! Da meldete sich ein junger, mit seinen Eltern aus Indien

<sup>40</sup> Arthur A. Cohen, *Der natürliche und der übernatürliche Jude. Das Selbstverständnis des Judentums in der Neuzeit*, Freiburg/München 1966.

<sup>41</sup> Emil Fackenheim, „Die jüdische Rückkehr in die Geschichte. Philosophische Fragmente über den Staat Israel“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, Kassel 1997, 298-317.

<sup>42</sup> Joachim Israel, „Martin Bubers Moralphilosophie“, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes*, Kassel 1997, 79-94.

eingewanderter, im Nachkriegs-Deutschland aufgewachsener Jude zu Wort und erbat sich trotz allem Respekt vor den Ausführungen Goldners die Zurücknahme der Endgültigkeit, denn sie nehme den jungen, heute in Deutschland lebenden Juden die Möglichkeit, selbst zu ihrer eigenen neuen Identität der Zugehörigkeit zum Volk Israel und zur deutschen Kultur zu gelangen.

Diese Worte strahlten eine ungeheure Hoffnung aus, nicht nur im Hinblick auf den Fortbestand und die Erneuerung deutsch-jüdischen Denkens und Dichtens in der deutschen Sprache,<sup>43</sup> sondern indirekt auch – obwohl nicht angesprochen – für uns als deutsches Volk, nochmals eine Chance zu bekommen, mit nationalen und religiösen Minderheiten in unserem Land zu einer alle Seiten bereichernden, gemeinsamen deutschen Kultur zu finden. Inzwischen sind wir sogar noch einen Schritt weiter gekommen, denn durch den Zuzug von jüdischen Immigranten aus Rußland hat sich beispielsweise die jüdische Gemeinde von Kassel in den letzten Jahren verzehnfacht. Und um sie deutsch-jüdisch zu integrieren, gibt es Pläne zur Gründung eines Rosenzweig-Lehrhauses in Kassel sowie in anderen Städten. Daraus könnte eine programmatische Erneuerungsbewegung deutsch-jüdischer Kultur hervorgehen.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. Hans Keilson, *Wohin die Sprache nicht reicht*, Gießen 1998.

<sup>44</sup> Ephraim Meir, *The Rosenzweig Lehrhaus: Proposal for a Jewish House of Study in Kassel Inspired by Franz Rosenzweig's Frankfurt Lehrhaus*, Ramat Gan 2005.

Jens Flemming

## Assimilation, Zionismus, „Judenfrage“

Positionen und Debatten in Deutschland zwischen Kaiserreich  
und Nationalsozialismus

„Zeigen die Juden jetzt Takt, Herz und Klugheit, so werden sie – die Gelegenheit kehrt nicht wieder – dem Antisemitismus, gleichviel, in welcher Form er sich gebärdet, das Konzept verderben.“  
Artur Landsberger, *Berlin ohne Juden. Roman*, Hannover 1925, 88.

„Wie Sie wissen, bin ich nicht Antisemit, glaube aber allerdings das Deutschtum in seinem verzweifelten Abwehrkampfe gegen eine Überwucherung des jüdischen Geistes schützen zu müssen.“  
Börries Freiherr von Münchhausen an Ina Seidel, 4.2.1932, zit. nach: Werner Mittenzwei, *Der Untergang einer Akademie oder die Mentalität des ewigen Deutschen. Der Einfluß der nationalkonservativen Dichter an der Preußischen Akademie der Künste 1918 bis 1947*, Berlin 1992, 155.

### I.

„Was ist ein Jude? Was ist jüdisch? Was ist Judentum?“<sup>1</sup> Die Fragen klingen schlicht, die Antworten sind es nicht, stehen im Zentrum weitläufiger, kontroverser Debatten, in deren Verlauf die verschiedensten Positionen erörtert, die verschiedensten Erwartungen und Interessen zu Gehör gebracht werden. Der sie hier nicht weit nach der Jahrhundertwende an den Anfang eines zornigen, von Leidenschaft und Enttäuschung durchwehten Artikels stellt, ist Jakob Wassermann, der 1897 mit seinem Roman *Die Juden von Zirndorf* seinen literarischen Durchbruch gefeiert hat, ein auch im Blick auf die prekäre Adoleszenz im Vaterhaus seltsam Unbehauster, ein Vereinzelter, der sich nach Identität, Anerkennung, innerem wie äußerem Frieden sehnt,

---

<sup>1</sup> Jakob Wassermann, „Das Los der Juden“, in: *Die neue Rundschau* 15/II, 1904, 940-948, Zitate – auch die folgenden – auf S. 940 und 944 f.

ihrer aber nicht teilhaftig wird.<sup>2</sup> Er schreibt als Betroffener, Leidender, verknüpft die gesellschaftliche Diagnose mit einer Ortsbestimmung in eigener Sache. Die Probleme, mit denen er sich herumplagt, sind „für den tieferen Geist“ der Epoche, wie mancher glauben möchte, „sinnlos“, erledigt durch den Gang der Dinge, allein „der Jude existiert“, argumentiert Wassermann:

„Es gibt kein jüdisches Volk, vielleicht nicht einmal eine jüdische Rasse, doch alle wissen vom Juden, dem Gezeichneten, Auserwählten, mit Erinnerungen Beladenen, Schicksals erfüllten. Er scheint der einzige Mensch der Erde zu sein, dem die Vergangenheit in den Augen der Völker keinen Adelsbrief ausgestellt hat. Ihr Gewissen ist beunruhigt durch das unerklärliche Noch-immer-Existieren des Juden. Sie sind erstaunt, ihn noch immer auf dem Welt-Theater zu wissen. Du, den wir vernichtet, verbrannt, verkommen glaubten, wagst es uns gegenüber zu treten? Wer bist du? Woher kommst du? Warum bist du? Und sie suchen sich zu rächen, weil die Scham sie quält. Aus diesem Mißverständnis, mit dem die Völker sich selbst begegnen, sollte das Judentum Kraft, Ruhe, Mut saugen. In ihm liegt eine sichere Gewähr für die Zukunft.“

Der „Rassenhaß“, heißt es weiter, beruhe auf „Unwissenheit, auf versteinertem Mißtrauen, auf religiöser Voreingenommenheit“, sei „unter dem Schutz der öffentlichen Dummheit“ groß geworden, sei ein „Gespenst“, die „sogenannte“, viel diskutierte „Judenfrage“ eine Sache des „Selbstbewußtseins und der Erweckung großer Traditionen.“ Ob allerdings die Religion dabei helfen kann, ist zweifelhaft. Auch die Rede von der jüdischen „Nationalität“ hält der Autor für einen „Treibhausgedanken“. Die Emanzipation, die schrittweise, nie wirklich vollgültige Gewährung der bürgerlichen Gleichstellung im Laufe des 19. Jahrhunderts, habe jedenfalls einen „ganz bestimmten und nicht immer erfreulichen Typus des Juden erschaffen“, der „in einem Atemzug alles Gewesene abschütteln und sich mit Gegenwart füllen“ wolle. Daraus sieht Wassermann „Rausch, Zerfahrenheit, Zerrissenheit“ erwachsen: „Es tauchen blendende Naturen auf, aber sie scheinen zugleich geblendet. Man schreit, wo sprechen nützlicher wäre. Man wird durch Übereifer lästig. Die Siegerfreude läßt vergessen, daß man trotz der errungenen Rechte nur geduldet wird.“ Die Vorzüge seiner Spezies werden auf diese Weise verwandelt in penetrant zur Schau getragene „Laster“. Wo der „echte Jude“ taktvoll und „zurückhaltend“ auftritt, ist der auf bedingungslose Assimilation versessene „frech und aufdringlich“, ist jener „stolz und schamhaft“, so ist dieser

<sup>2</sup> Zur Biographie und zu der Rolle des Judentums im Werk vgl. Rainer S. Elkar, „Jakob Wassermann – ein Deutscher Jude zwischen Assimilation und Antisemitismus. Versuch einer politisch-biographischen Skizze“, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte Tel-Aviv* 3, 1974, 289-311, sowie Hans Otto Horch, „‘Verbrannt wird auf alle Fälle ...’ Juden und Judentum im Werk Jakob Wassermanns“, in: Gunter E. Grimm und Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.), *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*, Königstein 1985, 124-146.



„knechtisch und schamlos“, dessen „Scharfsinn zur Klügelei, Urteil zu Respektlosigkeit“ wird. Die modernen Juden, schreibt Wassermann ein knappes Jahrzehnt später,<sup>3</sup> „benagen alle Fundamente“, weil sie „selbst ohne Fundament sind, die heute verwerfen, was sie gestern erobert, heute besudeln, was sie gestern geliebt, denen der Verrat eine Wollust, Würdelosigkeit ein Schmuck und Verneinung ein Ziel ist.“ Die Anpassung an das Andere, das Nicht-jüdische habe sie „arm und öde“ gemacht, sie „auf das Feld steriler Spekulation“ gedrängt, auf die Bahn, sich in der Kritik um der Kritik willen zu verlieren. Den Gegentyp verkörpert der „Orientale“, natürlich eine symbolische, keine reale Figur, für Wassermann ein „Erfüllter“, mit sich im Reinen, der „Welt und der Menschheit sicher.“ Er könne sich nicht verlieren, „edles Bewußtsein, Blutbewußtsein“ knüpfe ihn an die Vergangenheit und verpflichte ihn der Zukunft, „kein Leugner, sondern ein Bestätiger“, kein „Fanatiker“, kein „Zurückgesetzter“, sondern „in freier Bewegung und Hingabe“ teilhaftig am „fortschreitenden Leben der Völker“.

Wiederum ein knappes Jahrzehnt später, 1921 noch mitten in den Wirren des Nachkriegs, folgt eine vorläufige Bilanz des Lebens: *Mein Weg als Deutscher und Jude*, ein, wie er es nennt, „Buch der Rückschau, Umschau, Zusammenfassung, Abrechnung“, ein „sehr schmerzliches“, ihm „wichtiges“ Buch.<sup>4</sup> Die Frage, um die es hier geht, nein die ihn umtreibt, verzweifeln lässt, richtet sich an die Deutschen: „Warum schlagt ihr die Hand, die für euch zeugt?“ Das ist ein Angebot zur Auseinandersetzung, ein Schrei nach Beachtung, Würdigung, Respekt, ist Reflex der Erfahrungen und Enttäuschungen eines Schriftstellers, der sich einer zahlreichen Leserschaft erfreut, einer der wenigen deutschsprachigen „Welt-Stars des Romans“, wie Thomas Mann ihn liebevoll abschätzig nennt,<sup>5</sup> ist ein bitterer Bericht über Anziehung und Abstoßung, über den Mangel an Anerkennung, vergebliches Werben und ebenso vergeblich dargebrachte Wärme, über die Ressentiments und den Antisemitismus der gebildeten und ungebildeten Stände, auch und nicht zuletzt über den „dumpfen, starren, fast sprachlosen Haß“, der ihm während des Wehrdienstes von den Kameraden entgegenschlägt. Wollte man eine Geschichte des Antisemitismus schreiben, lautet das Fazit, müsste man „zugleich ein wichtiges Stück Kulturgeschichte geben.“ Der Jude „heute“ sei „vogelfrei“, nicht „im juristischen Sinn, so doch im Gefühl des Volkes.“<sup>6</sup> Mit diesem Befund und diesem Buch ist das Thema freilich nicht erledigt, Wassermann kommt darauf zurück, immer wieder, es ist ein Lebensthema

<sup>3</sup> Jakob Wassermann, „Der Jude als Orientale“, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar-Kochba in Prag, Leipzig 1913, 5-8, Zitat: 7.

<sup>4</sup> Wassermann an Ferruccio Busoni, 1.2.1921, in: Marta Karlweis, *Jakob Wassermann. Bild, Kampf und Werk*, Amsterdam 1935, 328.

<sup>5</sup> Thomas Mann, „Zum Geleit“, in: ebd., 7.

<sup>6</sup> Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher und Jude*, Berlin 1921, 39 und 117.

und Lebenstrauma. Er sei kein Jude im Glauben, schreibt er 1925 an Richard Drews, den Herausgeber der Monatsschrift für *Kulturelle Erneuerung*, aber er müsse sich „zugehörig und solidarisch erklären“, solange die „Schmach“ des durch den verlorenen Krieg und die wohlfeile Suche nach Sündenböcken mächtig angeschwollenen Antisemitismus andauere. Gewiss, konzidiert er, es gebe jüdisches „Händler- und Spekulantentum“, gebe die „Scharen halbbarbarischer, lebensgieriger, beutegieriger“, aus dem europäischen Osten zugewanderter Juden, gewiss existiere auch, wie er formuliert, „zersetzendes jüdisches Literatentum“, das am „allgemeinen Volksleben gesündigt“ habe, aber, so fragt er, darf man dafür „die Juden in ihrer Totalität“ verantwortlich machen?<sup>7</sup>

Wassermanns Buch ruft ein vielstimmiges Echo hervor. Der aus Prag stammende Zionist Siegmund Kaznelson, 1921 zum Direktor des *Jüdischen Verlags* in Berlin aufgerückt,<sup>8</sup> sieht darin den „Grenzfall eines erbarmungslosen, unaufhörlichen Widerstreits zweier Nationen“ in ein und derselben Person, ein Konflikt „von restloser Schärfe der Selbstentblößung“, kein Beitrag über ein politisches und psychologischer Problem, „sondern Schicksals- und Entwicklungsgeschichte einer Seele“, echt im Empfinden, zugleich nicht frei von Polemik, die ihrerseits zum Widerspruch reizt. Vor allem die kritische Haltung zum Zionismus stößt auf Kritik, denn dieser sei nicht in erster Linie ein „wirtschaftlich philanthropisches Unternehmen“, sondern eine Sache „auf Tod und Leben“, stelle die „nationale“, in Osteuropa darüber hinaus die „individuelle Existenzfrage des Juden.“<sup>9</sup>

Ganz anders die Reaktion Thomas Manns, dem der Verlag ein Exemplar zugesickt hatte. Er habe die Autobiographie, lässt er wissen, mit „angespanntestem Interesse gelesen“, berührt und beschämt, „fortgerissen“ durch ihre „schriftstellerische Kraft“. Gleich darauf allerdings folgt der Einwand, der Zweifel: „Ist denn das alles wirklich so? Ist nicht doch viel dichterische Hypochondrie im Spiel?“ Manches, das Wassermann beklage, nämlich trotz hoher Auflagen mangelnde Anerkennung und verweigerte nationale Repräsentanz, gelte auch für den nichtjüdischen Autor, habe mit dem „Schicksal als deutscher Jude“ nichts zu tun. Er, Thomas Mann, habe das selber leidvoll erfahren, sich dabei an Wendungen aus den *Betrachtungen eines Unpolitischen* anlehnend: „Der hohe deutsche Roman wird niemals vom demokratisch-mondänen Typ, also sozialkritisch-psychologisch, Instrument der Zivilisation und Angelegenheit einer abendländisch nivellierten Öffentlichkeit

<sup>7</sup> Offener Brief Wassermanns an Richard Drews, 1925, in: Jakob Wassermann, *Lebensdienst. Gesammelte Studien, Erfahrungen und Reden aus drei Jahrzehnten*, Leipzig 1928, 157 f.

<sup>8</sup> Vgl. Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996, 114 f., sowie Anatol Schenker, *Der Jüdische Verlag 1902–1938. Zwischen Aufbruch, Blüte und Vernichtung*, Tübingen 2003.

<sup>9</sup> Siegmund Kaznelson, „Um jüdisches Volkstum. Zu Jakob Wassermanns Bekenntnisbuch“, in: *Der Jude* 6, 1921/22, 49–52.

sein.“ Betrachte man Wassermanns Leben aus der Distanz, müsse man sagen, dass er, durch „Charakter und Talent“ begünstigt, „hoch emporgeführt“ worden sei, „geistig“ ebenso wie „sozial“, er habe ein großes Publikum, namentlich unter den gebildeten Juden, die gegenwärtig „in einem Maße weltbestimmend“ seien, „daß der jüdische Künstler sich eigentlich geborgen“ fühlen könne. Das war ein leiser, beiläufig anklingender Hauch von antijüdischem Stereotyp. Freilich, der Antisemitismus sei ebenso wenig in Deutschland wie unter den Deutschen beheimatet, in jenem „Volkstum“, das sich „westliche Bürgerlichkeit und östliche Mystik“ anverwandelt habe. Am Schluss dann die rhetorische Frage: Sollte hier tatsächlich „ein Boden sein, worin das Pflänzchen Antisemitismus je tief Wurzel fassen könnte?“<sup>10</sup>

Die Antwort kommt prompt, gerät prinzipiell. Ein Konflikt wie der seine sei für Menschen von der Art Thomas Manns „kaum greifbar“. Was, hält Wassermann seinem Gegenüber vor, „hätten Sie empfunden, wenn man aus Ihrem Lübecker- und Hanseatum ein Mißtrauensvotum konstruiert hätte?“ Trotz seiner Erfolge erlebe er noch immer „jenes geheimnisvolle, fürchterliche Zurückweichen“, das den „Kern“ des eigenen „Wesens“ beschädige und verwunde. Damit werde nicht allein das Individuum, sondern das ganze Volk getroffen. Seit einigen Jahrzehnten würden deutsche Studenten ihre jüdischen Kommilitonen für „minderwertig“ und „satisfaktionsunfähig“ erklären, die Armee habe den Juden die Offiziersränge verwehrt, der Staat den jüdischen Juristen das Richteramt, den Gelehrten das Katheder. Auf diese Weise verknüpft sich das individuelle mit dem kollektiven Schicksal. Die Zweifel Thomas Manns verraten leichtfertige Naivität, mangelnden Scharfblick, die abwehrenden, die Lage verharmlosenden Fragen fallen auf ihn zurück: „Dringt Ihre Phantasie nicht in diese beständig aufzehrende Lebenspein von Tausenden, den niedergetretenen Stolz, die freche Umgehung von Menschen- und Bürgerrecht?“ Der Erfolg der Juden „im gegenwärtigen Europa“, gewiss, den gebe es, aber: „Ist dieser Erfolg, ist diese Herrschaft nicht von beständigem, nicht zu löschendem Haß der Massen und dem Argwohn und Bedenken selbst erlesener Einzelner begleitet?“ Er, Wassermann, jedenfalls habe dies ans Licht bringen, habe sich nicht beklagen, sondern anklagen wollen.<sup>11</sup>

## II.

Wassermanns Lebensbeichte, so vorläufig sie ist, auch seine Essays haben teil an jenen Diskursen, die seit dem späten 19. Jahrhundert an Intensität gewinnen. Sie handeln von der „Judenfrage“, ein Wort, das wir heute nur

<sup>10</sup> Thomas Mann an Wassermann, o.D., in: Marta Karlweis, *Jakob Wassermann*, 332-336.

<sup>11</sup> Ebd., 336-338.

noch in Verbindung mit „Endlösung“ denken können, das von den Nationalsozialisten verbrannt worden ist. Zwischen 1900 und 1933 gehört es jedoch wie selbstverständlich, ganz und gar unbefangen benutzt, zum gewöhnlichen Sprachschatz. Darin kommen divergierende Erfahrungen, Schicksale, Interessen, Perspektiven zum Ausdruck. Die Debatten, von denen im Folgenden einige Ausschnitte dargeboten werden, sind verzweigt, werden geführt von Juden und Nichtjuden, von Agnostikern und Orthodoxen, von Antisemiten und Rassenideologen, von Politikern, Wissenschaftlern, Publizisten, Theologen, von Rechten und Linken, Wohlmeinenden und Böswilligen. Fast ein Jahrhundert nach den Emanzipationsedikten geht es noch immer um die Rolle und den Ort der Juden in der Gesellschaft, sind die Beziehungen zu den Juden noch immer befrachtet von der Erwartung, dass die Gewährung der bürgerlichen Rechte, dass die Öffnung des Ghettos gebunden sei an die Lösung aus dem Judentum, dass der Emanzipierte sich dankbar erweisen, seinen spirituellen Überzeugungen und kulturellen Überlieferungen abschwören, der christlichen Mehrheit mit Takt begegnen möge.

Daraus resultieren Missverständnisse, Enttäuschungen, Ressentiments. Sie schwingen stets mit, wenn die Kontrahenten aufeinandertreffen, ihre Federkiele spitzen, die jeweils eigenen Positionen in die Waagschale werfen, um die Reichweite von Strategien der Inklusion und solchen der Exklusion, die daran geknüpften Voraussetzungen und die daraus erwachsenden Konsequenzen zu bestimmen und kritisch zu reflektieren. Dies geschieht inmitten einer Moderne, die beschleunigtem sozialen und kulturellen Wandel unterworfen ist. Die Juden reagieren darauf teils mit vorbehaltloser Verbürgerlichung und Assimilation, teils mit Akkulturation unter Bewahrung von Merkmalen einer spezifisch jüdischen Bewusstheit, mit religiösen Reformanstrengungen oder mit starrem Festhalten an den Regelwerken des Glaubens, seit der Jahrhundertwende zunehmend mit Rückbesinnung auf Herkommen und Identität, die weder die der Mehrheitsgesellschaft noch die der jüdischen Traditionalisten ist. Im Zeitalter des Nationalismus entdecken sich Juden als Nation. Der Zionismus, der dies hervortreibt, reagiert auf den in Europa anschwellenden Antisemitismus, zugleich jedoch auf die moderne Welt, strebt nach nationaler Erneuerung, ist politisch und kulturell, vor allem aber anti-assimilatorisch und antiorthodox. Die Diaspora ist nicht von Gott verordnet, die Rückkehr ins gelobte Land nicht mehr abhängig vom Erscheinen des Messias, sondern ein reales, kein metaphorisches Ziel, das mit ebenso realen politischen Mitteln zu erkämpfen ist.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Vgl. Ekkehard W. Stegemann, „Das plötzliche Erscheinen der Juden in der ‚säkularen‘ Geschichte. Der Zionismus als Antwort auf die Moderne“, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 194 vom 23./24.8.1997. Zur Geschichte der Juden in der Moderne gibt es eine mittlerweile reichhaltige Literatur: vgl. hier nur Michael A. Meyer und Michael Brenner (Hg.), *Deutsch-*

Um 1900 erhebt eine junge und ungeduldige Generation die Stimme, jene postemanzipatorische Generation, die vom atemberaubenden Aufstieg der Väter und Vorväter in bürgerliche Wohlhabenheit und Respektabilität profitiert,<sup>13</sup> um so stärker indes unter Zurücksetzung und verweigerter Anerkennung leidet, dagegen anschreibt, aufbegehrt, protestiert. Die 1897 erfolgte Gründung der *Zionistischen Vereinigung für Deutschland* konfrontiert die Juden im Kaiserreich unwiderruflich mit der Frage nach Herkunft und Zukunft, nach dem rechten Weg, um die Erfahrung fortdauernder Sonderexistenz in Einklang zu bringen mit dem Bedürfnis nach kultureller und politischer Identität.<sup>14</sup> Wohl ist der Zionismus ein Phänomen der Minderheit, die *Vereinigung* kommt in gewöhnlichen Zeiten über 10.000 Mitglieder nicht hinaus, aber auch der Antipode und Repräsentant der Mehrheit, der sein Programm im Firmenschild trägt, der *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, ist zwar assimilatorisch, bisweilen *sans phrase*, aber doch nicht geneigt, die jüdischen Wurzeln ohne weiteres auszureißen.<sup>15</sup> Sein Programm ist Akkulturation, Teilhabe an der deutschen wie an der jüdischen Kultur. Beide Organisationen reagieren auf den Antisemitismus, sind darüber hinaus jedoch Indizien, dass sich Pro und Contra um das gesellschaftliche und kulturelle Selbstverständnis der Juden noch längst nicht erledigt haben. Dafür sprechen zahlreiche Diskussionsbeiträge, deren Zahl nach der Jahrhundertwende merklich anschwillt, dafür sprechen Broschüren, Aufsätze und Sammelbände, in den Zeitschriften ausgefochtene Kontroversen, Erhebungen unter Künstlern, Intellektuellen, Professoren, Geistlichen und Politikern.

Enquêtes, ursprünglich ein eher sozialwissenschaftliches Genre, erreichen um 1900 zunehmend ein breiteres Lesepublikum. Eine Vorreiterrolle in unserem Zusammenhang spielen 1894 Hermann Bahrs Interviews zum Antisemitismus,<sup>16</sup> 1907 dann erscheint eine Sammlung von Meinungsäußerungen, die der Berliner Kassenarzt und Sozialdemokrat Julius Moses veranstaltet hat. Sie alle kreisen mehr oder weniger um das „Wesen“ und die „Lösung“ der Judenfrage, das Spektrum reicht vom Propagandisten völkischer Literaturhistorie bis hin zum Theoretiker des Sozialismus. Für diesen, Eduard Bernstein, geht es um die „volle Einbürgerung“ eines „heimatlos gewordenen Volkes in das wirtschaftliche, politische und geistige Leben der Kulturvölker,

---

*jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. III: *Umstrittene Integration 1871–1918*, Bd. IV: *Aufbruch und Zerstörung 1918–1945*, München 1997.

<sup>13</sup> Vgl. Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.

<sup>14</sup> Vgl. den Überblick bei Michael Brenner, *Geschichte des Zionismus*, München 2002.

<sup>15</sup> Vgl. Avraham Barkai, „Wehr Dich!“ *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893–1938*, München 2002.

<sup>16</sup> Hermann Bahr, *Der Antisemitismus. Ein internationales Interview*, Berlin 1894 (ND Königstein/Ts. 1979).

unter denen sie Aufenthalt genommen haben“, erst dann werde die Judenfrage der Vergangenheit angehören. Jener, der Literat Adolf Bartels, ist überzeugt, dass die Juden einen „Staat im Staate“ bilden, „äußerst mächtig und den deutschen Staatsangehörigen anderen Blutes oft schädlich, ja gefährlich“. Die Konsequenz, die Bartels daraus zieht, nimmt viel Späteres vorweg: Ghettoisierung, Haftbarmachung der Gemeinden für Verfehlungen ihrer Glieder, Stigmatisierung durch bestimmte, den Juden zuzuweisende Namen, „in Zeiten allgemeiner Not“ die Verpflichtung, dem Gemeinwesen „Beisteuern oder Anleihen“ zu gewähren: ein Programm gegen Emanzipation, aufgeklärte Vernunft und Rechtsstaatlichkeit. Zwischen diesen beiden Polen findet sich ein bunter Strauß von Positionen. Der Lyriker, Erzähler und Publizist Otto Julius Bierbaum postuliert, eine Judenfrage gebe es nur für Juden, die nicht „Deutsche, Franzosen, Russen“ sein wollten. Die Ursachen dafür gelte es, beiseite zu räumen. Der Romancier Borries von Münchhausen glaubt zu wissen, dass „jeder Nichtjude gegen jeden Juden eine nie erlöschende Abneigung“ empfinde. Für die Betroffenen wäre es jedoch ein „furchtbarer Irrtum, das Judentum zu verleugnen“, helfen könne nur „Stolz“, offenes Bekenntnis, Segregation: „Der Widerwille gegen den Juden wird zur Verachtung gegenüber dem Assimilanten, aber er wird zur Achtung werden gegenüber dem rassebewussten Juden.“<sup>17</sup>

Sollten, gibt der Nationalökonom Werner Sombart kurz vor dem Weltkrieg zu bedenken, die Juden sich nicht bescheiden, auf die Zulassung zu bestimmten, ihnen verwehrten Ämtern, zu den Offiziersrängen zum Beispiel, freiwillig verzichten, und zwar „in ihrem höchstgelegenen Interesse“? Das könnten sie um so leichter, so der Professor, als sie in Deutschland bereits einen „gar nicht schmalen Platz an der Sonne erobert“, innerhalb weniger Generationen einen „beispiellos raschen und glänzenden“ Aufstieg genommen hätten. Gleichwohl sei die Politik der Assimilation an ihre Grenzen gestoßen, habe wenig Fortschritte zu verzeichnen, sei zudem prinzipiell unmöglich, die Mehrheit der nichtjüdischen Bevölkerung lehne sie ab, die Verwissenschaftlichung des Lebens und der „Realismus“ als Habitus der Epoche hätten den Blick für die Unterschiede des Blutes außerordentlich geschärft. Aus seiner Rasse könne niemand heraustreten; insofern sei die „große nationale Bewegung, in der die Judenheit mächtig ihre Glieder“ recke, nicht nur naheliegend, sondern auch zu begrüßen. Nicht Auswanderung nach Palästina sei das erstrebenswerte Ideal, sondern das eigene, von Gott auferlegte Schicksal zu akzeptieren, nämlich „als Juden zu leben“, als „selbständiger Volkskörper“ in den europäischen Gesellschaften sich zu behaupten. Die Renaissance eines „nationalen Judentums“, die zunehmend an Kraft gewinne, werde dazu führen,

<sup>17</sup> Julius Moses, *Die Lösung der Judenfrage. Eine Rundfrage*, Berlin 1907, 17, 49, 299 f., 272 und 28-31.

dass man es künftig weniger mit „assimilationslüsternen“ als vielmehr mit „aufrechten Juden“ zu tun haben werde: mit Juden, „die vor dem Worte Jude nicht mehr erschrecken, sondern die ihr Judentum zu bewahren und zu bekennen entschlossen sind.“ Die „starke Betonung der Eigenheit“ helfe die „Art“ zu „verbessern“, zu „veredeln“. Jedwedes Gemisch von jüdischem und deutschem Wesen habe „weidlich dazu beigetragen“, die vorhandenen Substanzen zu „verschlechtern.“ Die „deutsche Volksseele“ jedenfalls müsse „von der Umklammerung durch den jüdischen Geist befreit“ werden: „Ich wünschte, daß die ‚Verjudung‘ so breiter Gebiete unseres öffentlichen und geistigen Lebens ein Ende nähme: zum Heile der deutschen Kultur, aber ebenso sehr auch der jüdischen.“<sup>18</sup> Für Sombart steht daher außer Zweifel, dass die Taufe keinen Ausweg bietet, das fördere nur „Duckmäuser und Leisetreter“. Wünschenswert sei jedoch, die Zuwanderung aus dem Osten zu begrenzen, ferner dass sich die Juden „räumlich und beruflich gleichmäßiger verteilen“, also möglichst überall „nur das eine Prozent bilden“, das in Deutschland ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung entspreche.<sup>19</sup>

Trotz mancher antisemitischer Stereotypen, die durch Sombarts Äußerungen hindurchschimmern, stößt er in zionistischen Kreisen auf positive Resonanz. Auch dort denkt man nicht assimilatorisch, sondern dissimilatorisch. Arthur Ruppin, der 1907 unmittelbar nach dem Assessorexamen die Leitung des Palästinaamtes in Jaffa übernommen hatte, veröffentlicht 1911 seine „sozialwissenschaftliche Studie“ über die *Juden in der Gegenwart* von 1904 in völlig neu bearbeiteter Auflage. Der erste Teil handelt von der Assimilation, der zweite vom jüdischen Nationalismus. Schon die Überschrift des Eingangskapitels verrät den Tenor des Buches: „Die Assimilation als ständige Bedrohung der Judenheit in der Diaspora“.<sup>20</sup> Parallel dazu kommt eine „volkswirtschaftliche“ Analyse auf den Markt, die mit detaillierten Statistiken untermauert den *Untergang der deutschen Juden* an die Wand malt, bei

<sup>18</sup> Werner Sombart, *Die Zukunft der Juden*, Leipzig 1912, 83, 33, 39, 53, 69 f. und 58. Vgl. im einzelnen Friedrich Lenger, *Werner Sombart 1863–1941. Eine Biographie*, München 1994, 207-218.

<sup>19</sup> *Judentaufen* von Werner Sombart, Matthias Erzberger u. a., München 1912, 15 f. Kritisch dazu die Rezension von Moritz Heimann, „Judentaufen“, in: *Neue Rundschau* 23/I, 1912, 571-576. Heinrich Mann, der ebenfalls befragt worden war, hielt „Assimilierung für wünschenswert, sofern sie nicht Aufgehen“ bedeute, „sondern Annäherung und Einwirkung. Die Juden dürfen sich nicht mit dem Ideal durchdringen, Germanen zu werden. Nicht nur der Jude ist verloren, der sich totschießt, weil er nicht Reserveleutnant wird, sondern auch der, der es wird“ (69). Veranstaltet wurde die Enquête von Arthur Landsberger, anfangs der Redakteur der Zeitschrift *Morgen*, der sich allerdings bald mit dem Herausgeber Sombart überwarf: vgl. Friedrich Lenger, „Die Abkehr der Gebildeten von der Politik. Werner Sombart und der ‚Morgen‘“, in: Gangolf Hübinger und Wolfgang J. Mommsen (Hg.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Frankfurt a.M. 1993, 62-77.

<sup>20</sup> Arthur Ruppin, *Die Juden der Gegenwart. Eine sozialwissenschaftliche Studie*, Köln/Leipzig 1911, 3-208.

aller Nüchternheit der Zahlen ein Menetekel, das den Autor, den Mediziner Felix A. Theilhaber, „tief erschüttert“ hat. „Keine Kulturrasse“, erschreckt er seine Leser, stehe „so deutlich vor dem Verfall“ wie „die jüdische in Deutschland“: eine Konsequenz aus den Anforderungen und Auswüchsen des modernen Lebens, aus Glaubensflucht, Mischehen und künstlicher Beschränkung der Geburten. Die Maxime müsse daher lauten: „Consules videant, ne quid finis Judaeorum fiat!“ Um dem Ende vorzubeugen, schlägt Theilhaber ein ganzes Bündel von Maßnahmen vor: „vernünftige Geburtenpolitik“ und „jüdische Eugenik“ zur Verbesserung der „angeborenen Eigenschaften“ der „Rasse“, körperliche Ertüchtigung und Regeneration, Berufsumschichtung, also weg von der einseitigen Konzentration auf die geistigen und hin zu den handwerklichen Berufen, von den jüdischen Gemeinden zu erhebende Sondersteuern für Junggesellen und Prämien für „Kindersegen“, Belehrung über Fortpflanzungshygiene, Erziehung der weiblichen Jugend zumal. Denn: „Im Schoße der jüdischen Frau liegt die Zukunft“.<sup>21</sup>

Mehr Aufsehen als diese Sammlung von Daten erregt ein Essay, der 1912 im *Kunstwart* erscheint, einer Kulturzeitschrift, die ihre Leser im Sinne spezifisch deutsch-nationaler Kulturwerte zu erziehen sucht. Geschrieben hat ihn Moritz Goldstein, ein junger promovierter Germanist, Lektor im Berliner Verlag Bong und 1906 mit einer Schrift über *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur* hervorgetreten, die bereits vorwegnimmt, was nun hier dem Publikum als *deutsch-jüdischer Parnaß* unterbreitet wird. Der seither viel zitierte, ebenso gekränkt wie anmaßend anmutende Schlüsselsatz darin lautet: „Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht.“ Aufgabe nicht zuletzt der künftigen Generationen müsse es sein, empfiehlt Goldstein, sich des Jüdischen zu vergewissern, dabei die hebräische Sprache und Poesie wiederzubeleben, am „Judendrama“, am „Judenroman“, an der Schaffung „eines neuen Typus Jude“ zu arbeiten. Einstweilen aber gelte es, einen Kampf an doppelter Front zu bestehen: zum einen gegen die „deutsch-christlich-germanischen Dummköpfe und Neidbolde“, die das „Wort Jude zum Schimpfwort“ gestempelt, „besudelt“ hätten; zum andern, und das seien die „schlimmeren“ Gegner, gegen diejenigen Juden, die „unentwegt deutsche Kultur“ machten und sich einredeten, „man erkenne sie nicht“. Die müsse man von ihren Posten verdrängen, zum Schweigen bringen. Der Herausgeber des *Kunstwart*, Ferdinand Avenarius, reagiert darauf, indem er Goldstein beispringt, dessen Positionen aus ‚deutschem‘ Gesichtswinkel rekapituliert, umwendet, zum Teil verstärkt, was einmal mehr bezeugt, wie tief antijüdisches, wenn

---

<sup>21</sup> Felix A. Theilhaber, *Der Untergang der deutschen Juden. Eine volkswirtschaftliche Studie*, München 1911, 3 und 158-166.



nicht antisemitisches Denken und Empfinden in der Wilhelminischen Gesellschaft, namentlich unter den Gebildeten, verwurzelt war.<sup>22</sup>

Ein Jahr nach Goldsteins Intervention, aber doch mit ihr zusammenhängend, gibt der *Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag* ein *Sammelbuch* heraus: *Vom Judentum*, in dem junge und ältere Autoren Wege „zu den Wirklichkeiten“ künftiger jüdischer Existenz abstecken.<sup>23</sup> Hans Kohn, von dem das Geleitwort stammt, hat später noch einmal daran erinnert, dass man damit dem Zionismus eine „neue Wendung“ habe geben wollen: „Aus einer Partei mit einem politisch-wirtschaftlichen Ziel, das auf die Lösung der gegenwärtigen Not der jüdischen Massen in Osteuropa gerichtet war, wurde eine geistige Bewegung, die sich in den Prozeß der jüdischen Geschichte und in das Bett der allgemeinen Kulturentwicklung stellte.“<sup>24</sup> Auch hier geht es um das Verhältnis von Juden und Nichtjuden, um Assimilation und nationale Identität. Dabei wird mancherlei Aversion, mancherlei Ressentiment gegen die Welt der Moderne zu Papier gebracht. Arnold Zweig, damals noch Student der Philologie, aber schon ein Schriftsteller mit ersten Erfolgen, wendet sich der „Demokratie“ und der „Seele des Juden“ zu: zwei, wie er zu wissen glaubt, gegensätzliche Pole. Die Demokratie, und das meint die Demokratie liberaler Prägung, die Garantin des Rechtsstaats, der Emanzipation und der Bürgerrechte, die Demokratie also „verkehre im Juden das Wertgefühl“, entfremde ihn seiner Herkunft, seiner Tradition, beeinträchtige das Heute ebenso wie das Morgen. Überhaupt steckt der Essay voller kulturpessimistischer, zivilisationskritischer Topoi: Gemeinschaft steht gegen Gesellschaft; den „jüdischen Geist“ überwältige die Epoche mit der verführerischen Aussicht, „das Leichte für das Schwere“, das „Moderne für das Ewige, das Surrogat für die Echtheit, das Ventil für den rechten Ausweg“ zu nehmen. Auf diese Weise „vergeude“ er sich, statt sich zu „bewahren“, vergesse das „Eigene“, um einer „unechten Menschheit unecht zu dienen“. Die einzige Alternative, die für Zweig zählt, heißt: Umkehr, Erneuerung, „wesentlich werden“, nicht mehr „Jude aufs Geradewohl“ sein, sondern Jude aus Überzeugung werden.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Die Kunstwartdebatte mit zugehörigen Materialien ist unlängst neu ediert worden: „Deutsch-jüdischer Parnaß. Rekonstruktion einer Debatte“, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 13, 2002, 42, 57 f. (Goldstein) und 77-92 (Avenarius). Zur Biographie vgl. Elisabeth Albanis, „Moritz Goldstein. Ein biographischer Abriß“, in: ebd., 203-237.

<sup>23</sup> Hans Kohn, „Geleitwort“, in: *Vom Judentum*, V.

<sup>24</sup> Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Versuch über Religion und Politik*, Hellerau 1930, 148 f.

<sup>25</sup> Arnold Zweig, „Die Demokratie und die Seele des Juden“, in: *Vom Judentum*, 225, 222 ff., 231 ff. und 235.

### III.

Der Krieg, so scheint es zunächst, ändert alles. Er reißt auch die Juden in seinen Bann, die endlich auf allen Feldern des öffentlichen Lebens die volle Gleichberechtigung nahe wähen, ihren Patriotismus und Opfersinn beweisen. Den rauschhaften Stimmungen des Beginns verfallen Assimilierte wie Zionisten. Arnold Zweig ist überwältigt vom Gedanken an eine „Kulturgemeinschaft“ zwischen Deutschen und Juden, Herkunft und Konfession überwölbindend, in gegenseitigem Respekt verankert: „Ich nehme meinen leidenschaftlichen Anteil an unseres Deutschlands Geschick als Jude“, schreibt er einer Freundin, „auf meine mir eingeborene jüdische Art mach ich die deutsche Sache zu meiner Sache; ich höre nicht auf, Jude zu sein, sondern ich bin es immer mehr“.<sup>26</sup> An der Realität des Krieges werden derartige Hoffnungen jedoch bald zuschanden. Der organisierte Antisemitismus verschwindet keineswegs in der Versenkung, regt sich je länger desto nachdrücklicher, die Ende 1916 vom preußischen Kriegsministerium in den Regimentern anberaumte „Judenählung“ ist ein Akt der Diskriminierung, ein Abgesang auf Burgfrieden und konfessionelle Eintracht.<sup>27</sup> Die machtvoll aufbrechenden Debatten über Sieg- oder Verständigungsfrieden polarisieren die Gesellschaft, die militärische Niederlage und der Zusammenbruch im Herbst 1918 befördern die Suche nach Sündenböcken: Dass die Juden die Ursache aller Kalamitäten sind, ist in den Milieus der Konservativen und Völkischen unverbrüchlicher Glaubenssatz, wird zum Instrument der Agitation, die auf Destabilisierung und Delegitimierung der kommenden demokratischen Ordnung zielt.

Vergegenwärtigt man sich den gesetzlichen Rahmen der Weimarer Republik, könnte man versucht sein zu sagen, die Juden seien endlich angekommen: nicht mehr nur „Juden in Deutschland“, sondern „deutsche Juden“.<sup>28</sup> Die Verfassung gewährt ihnen die volle Gleichberechtigung, niemand darf aus Gründen der Religion vom Staatsdienst ausgeschlossen werden, die jüdischen Gemeinden erhalten den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts. Und doch: Die Republik ist und bleibt ein instabiles Gebilde, Inflation, Protest und Unrast erleichtern das Zusammenleben nicht, die Welle des

<sup>26</sup> Arnold Zweig an Helene Weyl, 27.8.1914, in: Ilse Lange (Hg.), *Arnold Zweig, Beatrice Zweig, Helene Weyl. Komm her wir lieben Dich. Briefe einer ungewöhnlichen Freundschaft zu dritt*, Berlin 1996, 78. Zur Kriegserfahrung jüdischer Intellektueller vgl. die erschöpfende Studie von Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Berlin 2000; vgl. ferner Cornelia Hecht, *Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, Bonn 2003, 55-72.

<sup>27</sup> Vgl. Egmont Zechliun und Hans-Joachim Bieber, *Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 1969, 525 ff.

<sup>28</sup> So mit jeweils unterschiedlicher Perspektive die Titel zweier Überblicksdarstellungen: Shulamit Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780–1918*, München 1994, und Moshe Zimmermann, *Die deutschen Juden 1914–1945*, München 1997.

Antisemitismus verzweigt und verstetigt sich, wird so stark, wie sie im Kaiserreich nie gewesen ist. Die 1924 notdürftig erreichte Stabilisierung des politischen und finanziellen Systems ist geborgt, ist schöner Schein und währt nur wenige Jahre. 1929/30 bereits ist die Herrlichkeit vorbei, die aus Amerika herüberschwappenden wirtschaftlichen Verwerfungen stürzen Deutschland unwiderruflich in eine tiefe und, wie sich rasch zeigt: im Rahmen der parlamentarischen Demokratie nicht zu überwindende Krise. Kein Wunder, dass gerade in dieser Phase die Erörterung der „Judenfrage“ erneut an Dynamik gewinnt. „Jedermann“, schreibt Anfang 1931 ein junger Nationalist in der *Literarischen Welt*,

„Christ und Jud’ fühlt, daß der Tag der endgültigen Liquidation des Judenproblems nahe ist, gerade jetzt und gerade hier, in unserem Vaterlande. Die heutige Bewegung im deutschen Volke treibt dieses Problem unerbittlich seiner Lösung zu; und diejenigen Juden, denen Wahrheit und Klarheit, auch eine bittere, immer noch lieber ist als ein trübes Dahindämmern im Schutze einer allgemeinen halb öffentlichen, halb geringschätzigen Verschleierung, wie sie seit einem Jahrhundert üblich ist, sollten alles tun, zu dieser Lösung beizutragen.“

Die Rückbesinnung auf „völkische Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit“ sei die „einzige Gewähr“ für Genesung: die „Heraushebung“ des „Volksprofils aus der Verwaschenheit und Unverbindlichkeit“ der „sterbenden Zivilisationswelt“. Dieser Aufgabe hätten sich die Deutschen, aber auch die Juden zu unterziehen. Denn nur das Eintauchen in die „tieferen Seelenschichten“ des eigenen Volkstums erlaube eine Verbindung mit den Juden: „Nur in dieser Sphäre können wir uns ein Gastvolk eingeordnet denken. Mit geschmeidigen Schreibsklaven, bereit, mit uns zu ‚sympathisieren‘, wie sie jetzt schon in allen Gassen des Zeitungsviertels herumlaufen, können wir nichts anfangen.“<sup>29</sup>

So ähnlich hatte zuvor bereits Franz Schauwecker argumentiert, ein Schriftsteller aus dem Lager eines militanten soldatischen Nationalismus. Die Zukunft, konstatiert er 1928, könne nicht aus den Idealen des 19. Jahrhunderts gewonnen werden, nicht aus den Anschauungen des Liberalismus, sondern allein aus dem Nationalismus. Das könne man ablesen aus den Entwicklungstendenzen des gegenwärtigen Zeitalters. Nur eine Nation, die der Juden, sperrt sich, will sich nicht als Nation „bezeichnen lassen“, obwohl gerade sie sich „völkischer“ als jede andere verhalte: „Keine Nation treibt unter stärkster Ablehnung eine stärkere nationale Politik als diese.“ In die üblichen antisemitischen Klischees ist allerdings ein Lob eingewoben, ein Lob des Zionismus: „Wenn es irgendeine Rettung für das Judentum aus seiner hoffnungslosen Isolierung gibt, dann ist es das mit Selbstverständlichkeit

<sup>29</sup> Heinrich Jarcke, „Der junge Nationalismus und die alten Juden“, in: *Die Literarische Welt* Nr. 5 vom 30.1.1931.

und Freimut vollzogene Bekenntnis zur Nationalität des Jüdischen.“<sup>30</sup> Schauweckers Gesinnungsgenosse Ernst Jünger pflichtet dem ausdrücklich bei. In den *Süddeutschen Monatsheften*, herausgegeben von Paul Nikolaus Cossmann, einem zum Katholizismus konvertierten Juden, räsonniert er im September 1930 über „Nationalismus und Judenfrage“. Der „deutsche Wille“, so die These, habe sich mittlerweile durch „Schärfe und Gestalt“ außerordentlich verdichtet. Dadurch werde die Hoffnung, Jünger sagt: der „Wahn“ des Juden, in Deutschland Deutscher sein zu können, blockiert; vielmehr stehe er endgültig vor der „letzten Alternative“, die da laute: „in Deutschland entweder Jude zu sein oder nicht zu sein.“<sup>31</sup>

Mit Leuten vom Schlage Jüngers könne man nicht diskutieren, heißt es in einer Zuschrift an die *Literarische Welt*: Sie philosophierten derart „aus der Tiefe mystischer, unkontrollierbarer Abgründe der sogenannten Volksseele, des Blutes und ähnlicher Unwägbarkeiten“, dass jede sachliche Einrede in einen „gummiartigen Grund“ stoße.<sup>32</sup> Trotzdem wird in den letzten Jahren der Weimarer Republik leidenschaftlich diskutiert, wenn schon nicht miteinander, so doch übereinander, in denselben Organen und meistens von denselben Autoren. Bücher verheißen „Klärung“,<sup>33</sup> ohne sie zu bringen; Kommunisten breiten ihre Vorschläge zur „Liquidierung“ der Judenfrage aus, und zwar durch Verwandlung der jüdischen „Luftmenschen“ in produktive Glieder der künftigen sozialistischen Gemeinschaft;<sup>34</sup> die Völkischen vertreten ihr Programm der Trennung, der Aus- und Absonderung, die Assimilanten vertrauen auf das Walten der Vernunft, das dem antisemitischen Spuk ein absehbares Ende bereiten werde, Zionisten pochen auf die Bürgerrechte, verlieren aber keineswegs den Anspruch aus den Augen, als „nationale Sondergruppe“ ihre eigenen Ziele zu verfolgen, dabei dem „nationalen Wollen des deutschen Volkes“ Respekt zollend.<sup>35</sup> Der Literaturkritiker Paul Fechter

<sup>30</sup> Franz Schauwecker, *So ist der Friede. Die Revolution der Zeit in 300 Bildern*, Berlin 1928, 5 und 167.

<sup>31</sup> Ernst Jünger, „Über Nationalismus und Judenfrage“, in: *Süddeutsche Monatshefte* 27, 1929/30, 845.

<sup>32</sup> Robert Brendel, „Der junge Nationalismus und die alten Juden. Eine Erwiderung“, in: *Die Literarische Welt* Nr. 8 vom 20.2.1931.

<sup>33</sup> Vgl. die Diskussionsbücher: *Klärung. 12 Autoren, Politiker über die Judenfrage*, Berlin 1932, sowie *Der Jud ist schuld ...? Diskussionsbuch über die Judenfrage*, Basel 1932. Zum Kontext vgl. Eva G. Reichmann, damals selber an den Debatten beteiligt: „Diskussionen über die Judenfrage 1930–1932“, in: Werner E. Mosse (Hg.), *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*, Tübingen 1966, 503–531.

<sup>34</sup> Vgl. dazu meine knappen Hinweise: Jens Flemming, „Berghohe Schwierigkeiten“. Die Linke, der Sozialismus und die ‚Judenfrage‘“, in: Wilfried Hansmann und Timo Hoyer (Hg.), *Zeitgeschichte und historische Bildung. Festschrift für Dietfried Krause-Vilmar*, Kassel 2005, 195–208.

<sup>35</sup> So sinngemäß Kurt Blumenfeld auf dem Delegiertentag der Zionistischen Vereinigung im Jahr 1932, in Paraphrase wiedergegeben von Richard Lichtheim, *Die Geschichte des deutschen Zionismus*, Jerusalem 1954, 261.

wirft sich zum Wortführer deutscher Kulturinteressen und Kulturbedürfnisse auf, beklagt sich, dass er und seinesgleichen im Literaturbetrieb den Kürzeren zögen: Im Ghetto säßen, behauptet er, nicht mehr die jüdischen Intellektuellen, sondern deren deutsche Kollegen, der Antisemitismus finde sein Pendant im „Antigermanismus“; eine „Unzahl kleiner Skribenten“ sei dabei, sämtliche überlieferten Werte zu unterminieren: „Sie sind auf Seiten alles Ablehnenden und Lebensfeindlichen, der Entwertung aller positiven seelischen Werte, der Geringschätzung aller Metaphysik, der Gemütskräfte und der sittlichen Tugenden.“<sup>36</sup>

#### IV.

Im verästelten innerjüdischen Diskurs auch der späten Weimarer Republik vertritt wie schon zuvor im Kaiserreich der *Centralverein* die gemäßigte, angesichts der Radikalität des Nationalsozialismus eher defensive, die *Zionistische Vereinigung* dagegen die avanciert antiassimilatorische Position, die trotz ihrer offensiven, namentlich die Jugend berührenden ideologischen Kräfte nur eine Minderheit erreicht.<sup>37</sup> Robert Weltsch, der Redakteur der *Jüdischen Rundschau*, des zionistische Zentralorgans, sieht 1932 seine Glaubensgenossen den Blick „in die Vergangenheit“ richten, um die „tieferen Zusammenhänge“ ihres „Wesens“ aufzuspüren. Dies versteht sich nicht als rückwärtsgewandter, romantischer Eskapismus, sondern ausdrücklich als Projekt zur Behauptung im Rahmen der modernen Welt. Dazu gehört die Reintegration in die „Kontinuität“ der „Blutsgemeinschaft“, die zugleich Geschichts- und Kulturgemeinschaft ist. Allein aus ihr könne die nötige Erneuerung hervordringen, Befreiung aus prekären Lebensbedingungen und Lebensweisen, die aus der Tatsache resultierten, „daß die Juden das einzige Volk ohne eigenes Land und ohne territoriale Konzentration“ seien. Diese „Abnormität“ habe eine „eigentümliche Anonymität“, ja eine „Schattenhaftigkeit“ des Daseins geschaffen, welche die übrigen Völker irritiere. Hier nun werden die Parallelen zum Kreis um Ernst Jünger, überhaupt zu den Denkfiguren in den Milieus des Rechtsradikalismus ganz evident: „Die Völker sehen sich einer einzigartigen, ge-

<sup>36</sup> Paul Fechter, „Kunstabetrieb und Judenfrage“, in: *Deutsche Rundschau* 224, 1931, 37-47, Zitat: 41. Auch an diesen Beitrag schließt sich eine Diskussion an, an der sich u. a. Jakob Wassermann, Rudolf Pechel, der Herausgeber des Journals, Max Naumann, der Vorsitzende des Verbandes nationaldeutscher Juden, der völkische Schriftsteller Hans Friedrich Blunck, Ludwig Holländer, der Direktor des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens beteiligen: ebd., 136-140 sowie 227; 1931, 66-73, 156-164.

<sup>37</sup> Vgl. Jörg Hackeschmidt, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg 1997, 9.

spenstischen Erscheinung gegenüber: einem Volk, das kein Volk ist, und so durch die Jahrhunderte wandelt.“ Vornehmlich hier gründe der Antisemitismus. Ihn zu überwinden setze voraus, seine Wurzeln zu entfernen, nämlich der bisherigen „Form der jüdischen Existenz“ ein Ende zu bereiten. Dafür gebe es nur einen Weg: den der „nationalen Auferstehung des jüdischen Volkes.“<sup>38</sup>

In solchen Überzeugungen ruht die Hoffnung, mit dem Regime Adolf Hitlers zu einem vernünftigen, womöglich von gegenseitiger Achtung erfüllten Modus vivendi zu gelangen.<sup>39</sup> Man müsse bei der Beurteilung des Nationalsozialismus, empfiehlt der zionistische Journalist Jakob Klatzkin auf einer Vortragsreise durch Holland und die Schweiz, von dessen „gräßlichen Formen und Methoden absehen“, müsse ihn vielmehr „als eine geistige Bewegung unter dem Gesichtspunkt eines wandlungsfähigen Grundgedankens werten, als Volksidee im Werden“. Tue man das, so werde man „einen halbwegs gesunden Kern entdecken.“ Darin stecke nämlich zum einen eine „nationale Reaktion“ auf den Vertrag von Versailles, zum andern eine „soziale Reaktion auf die kapitalistische Demokratie und den kapitalistischen Individualismus“. Hier nun seien „Berührungspunkte mit den Gedankengängen des Nationaljudentums zu finden“, was so manchen dazu verleitet habe, „mit der nationalsozialistischen Ideologie sich zu befreunden und die jüdisch-nationale Denkart in sie einzuordnen.“ Diese Einstellung sei allerdings „abzuwehren“, habe „seelische Verwirrung“ hervorgerufen. Die Argumente, die Klatzkin dagegensetzt, berufen sich darauf, dass „volkliche Identitäten“ einen „Anspruch auf Eigensinn, auf Schutz ihrer nationalen Persönlichkeit, ihres geschichtlichen Nährbodens“ hätten. Ethnisch homogene Nationalstaaten zu schaffen, sei unmöglich. Daher gelte es, den Staat zu „entnationalisieren“. Damit verbindet sich prinzipielle Kritik an den Prozessen der Emanzipation, die auf der Prämisse gebaut sei, die Juden von ihrem „volklichen Sondersein“ abzuziehen. Über die „Brücke der Emanzipation“ wolle man daher nicht mehr gehen, das „Brückengeld“ in Gestalt „nationaler Selbstentäußerung“ nicht mehr entrichten: „Lieber schon Juden ohne Gleichberechtigung, als Gleichberechtigung ohne Juden.“ Die Judenfrage könne nachhaltig nur durch „nationale Normalisierung“ gelöst werden, durch Gewährung „nationaler Minderheitsrechte“ in den europäischen Gesellschaften und eine „jüdische Heimstätte“ in Palästina: „Der Zionismus will das jüdische Volk für den Internationalismus, den Internationalismus für das jüdische Volk freimachen.“<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Robert Weltsch, „Judenfrage und Zionismus“, in: *Klärung*, 131 und 134. Zu Weltsch vgl. Hans Tramer, „Geleitwort“, in: Robert Weltsch, *An der Wende des modernen Judentums. Betrachtungen aus fünf Jahrzehnten*, Tübingen 1972, V-XX.

<sup>39</sup> Vgl. Jakob Katz, *Zwischen Messianismus und Zionismus. Zur jüdischen Sozialgeschichte*, Frankfurt a.M. 1993, 126 f.

<sup>40</sup> Jakob Klatzkin, *Die Judenfrage der Gegenwart. Mit einem Geleitwort von Albert Einstein*, Vevey (Schweiz) o. J. (1935), 7 f., 10 f., 16 ff. und 36. Klatzkin, ein Schüler Hermann Co-

Vergleichbar prinzipiell argumentiert in Deutschland Joachim Prinz. Sein Buch trägt den programmatischen Titel: *Wir Juden*. Der Schutzumschlag verheißt „Besinnung, Rückblick, Zukunft“. Prinz, geboren 1902, kommt aus dem Breslauer Rabbinerseminar, von 1926 bis 1937 ist er als Rabbiner in Berlin tätig, ein prominenter und beliebter Prediger, der sich in der zionistischen Jugendarbeit engagiert, mehrfach mit der Gestapo in Konflikt gerät und 1937 in die Vereinigten Staaten emigriert.<sup>41</sup> Man müsse, sagt er, „rückhaltlose Kritik an den Verfallserscheinungen des modernen Judentums“ üben. Nun, 1933, stehe man an einer „Weltenwende“, aus der auch eine „Wende“ für die Juden resultiere, die Rückkehr nämlich zum Judentum: „Unser Leben war Abfall, wenn wir von unserem Judentum abfielen. Aus dem Abfall erhob sich der Haß des Juden gegen sein eigenes Volk.“ Die Geschichte des Judentums seit der Französischen Revolution sei daher „Krankengeschichte“ Als Gegenbild figuriert „der Jude im Osten“, zwar „gepeinigt und gestoßen, elend und in der Not“, aber „tausendfach glücklicher, tausendfach friedlicher“ als das Pendant im Westen, wo man sich an die Emanzipation, die Individualisierung verloren, Bindungen an Herkunft und Ritus gelockert, ja gelöst habe: „Der liberale Saat mußte, wollte er sie akzeptieren, die Juden entjuden“. Die „Tragödie des Juden“, heißt es weiter, sei die „Tragödie des Bürgertums“ in den Städten. Hier ist der Autor ganz im Einklang mit den auch in den konservativ völkischen Milieus beheimateten Topoi der Zivilisationskritik, der Kritik am bloßen Literatentum, an Nur-Feuilletonexistenzen à la Tucholsky. Mit der „deutschen Revolution“ sei jedoch die Chance des Liberalismus dahin, damit zugleich die „einzige politische Lebensform“, die die Assimilation auf ihre Fahnen geschrieben habe. Allenthalben sei gegenwärtig zu beobachten, dass der „Wert des Parlamentes und der Demokratie zu wanken“ beginne, dass die „Überspitzung des Individualismus“ als Irrweg erkannt werde, dass „der Begriff und die Wirklichkeit der Nation“ an Boden gewinne. Die Judenfrage habe daher „in dem Kreis der von ihrem Nationalgefühl getragenen Völker ein völlig anderes Gesicht als in der liberalen Epoche.“ Ein Staat wie der deutsche, der nach „Reinheit von Nation und Rasse“ strebe, könne nur vor „dem Juden Achtung und Respekt haben, der sich zur eigenen Art“ bekenne: „Nirgendwo kann er in diesem Bekenntnis mangelnde Loyalität dem Staate gegenüber erblicken. Er kann keine anderen Juden wollen, als die Juden des klaren Bekenntnisses zum eigenen Volk. Er kann keine liebedienerischen, kriecherischen Juden wolle.“ Erst dann, wenn die Juden sich zu ihrem „Volkstum“ und ihrer „Rasse“ bekennen, könne die „Zwiesprache“

---

hens, war von 1928 bis 1934 Schriftleiter der *Encyclopaedia Judaica*, emigrierte 1933 in die Schweiz, 1941 in die USA.

<sup>41</sup> Informationen zur Person im *Biographischen Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933*, Bd. I: *Politik, Wirtschaft, öffentliches Leben*, München 1980, 577.

zwischen ihnen und den Völkern beginnen: ein Dialog unter Partnern, „die vor der Nationalität“ des jeweils anderen „Ehrfurcht haben“. Das Ziel sei die „Nationwerdung des Judentums“, dies aber bedeute die „Rückkehr eines Kernes der Judenheit in die alte Heimat“, nach Palästina: „Aus der harten Arbeit im Lande Israel wird das Beispiel des arbeitenden Juden erstehen. Es wird den Völkern ein neues, schöneres Bild des neuen Juden zeigen“.<sup>42</sup>

Eine radikale Alternative formuliert der Religionsphilosoph und Historiker Hans Joachim Schoeps. Auch sein Buch ist programmatisch, versucht der Situation seit dem 30. Januar 1933 Rechnung zu tragen. Schon der Titel kündigt den Gegenentwurf an: *Wir deutschen Juden*. Schoeps ist noch jünger als Prinz, Jahrgang 1909, Sohn eines Berliner Arztes, der – obwohl Jude – in einem der preußischen Garderegimenter gedient und es bis zum Oberstabsarzt gebracht hatte.<sup>43</sup> Er ist bündisch und jugendbewegt, tritt im Februar 1933 an die Spitze einer soeben begründeten Gemeinschaft, die sich *Vortrupp* nennt, einen Verlag und eine Schriftenreihe betreibt: *Deutschjüdischer Weg*. Sie soll der „Orientierungs- und Gesinnungsbildung dienen“, die „Augen öffnen“ für die „großen Sinnzusammenhänge“, dafür sorgen, dass die deutschen Juden auf ihrem „Posten bleiben.“<sup>44</sup> Organ des Bundes ist *Der deutsche Vortrupp*, was als *Blätter einer Gefolgschaft deutscher Juden* firmiert. Darin zollt Schoeps im Oktober 1933 den neuen, den braunen Machthabern seine Anerkennung: Der „in seinen Gefäßen und Organen durch und durch erkrankte Volkskörper“ habe nur durch „eine Radikalkur, durch eine Erneuerung der Säfte“ vor dem „Verfall“ bewahrt werden können.<sup>45</sup> Der Nationalsozialismus sei geradezu gezwungen gewesen, „auf die Elementarböden von Blut und Rasse“ zurückzugreifen. Allerdings: Dies dürfe nicht zur Dauerperspektive werden, der „völkisch-rassische Absolutheitsanspruch“ nicht versteift und verewigt werden. Seine Position hofft er durch Maßnahmen zu sichern wie „Trennung von deutschen und undeutschen Juden“, was auf die unerwünschten Ostjuden zielt, ferner durch „Erfassung aller deutschbewußten Juden unter einheitlicher autoritativer Führung bei möglicher Umgehung der alten Organisationen und ihrer überholten Ansprüche“: für eine von der Zahl her so marginale Gruppe eine erstaunlich selbstgewisse Kampf-ansage an den *Centralverein* wie an die *Zionistische Vereinigung*.

<sup>42</sup> Joachim Prinz, *Wir Juden*, Berlin 1934, 9, 14, 26, 31 f., 35, 38, 40 f., 150 ff., 154 ff., 161 und 173 f.

<sup>43</sup> Vgl. Julius H. Schoeps, „Vergiß niemals Dein Volk Israel!“ Autobiographische Anmerkungen und Notizen“, in: Ders., *Deutsch-jüdische Symbiose oder Die mißglückte Emanzipation*, Darmstadt 1996, 384 ff.

<sup>44</sup> Hans Joachim Schoeps, „Dieser Schriftenreihe zum Geleit“, in: Ders., *Wir deutschen Juden*, Berlin 1934, 5.

<sup>45</sup> Hans Joachim Schoeps, „Der Jude im neuen Deutschland“, zit. nach: Kurt Loewenstein, „Die innerjüdische Reaktion auf die Krise der deutschen Demokratie“, in: Mosse (Hg.), *Entscheidungsjahr 1932*, 394 (Anm. 80 und 81).



Wie Prinz ist auch Schoeps überzeugt, dass „eine Welt zusammengebrochen“ ist, was zugleich das „Ende des assimilatorischen Fluchtversuches“ markiere. Das Schicksal, das den Juden darin widerfahre, sei schwer, konfrontiere sie indes mit der Frage nach der Verantwortung, nach der „Schuld“ an den Geschehnissen. Auch Schoeps beklagt die Wurzellosigkeit jüdischer Literaten, das jahrzehntelange Bündnis mit den Mächten des Liberalismus, bringt die üblichen zivilisationskritischen, kulturpessimistischen Versatzstücke zu Gehör. Der Jude, behauptet er, der „nicht er selbst“ sein wolle, zerstöre „die eigene und die fremde Art“, neige dazu, „alle Arten aufzulösen, die Völker zu nivellieren und die in der Schöpfung angelegten Unterschiede einzuebnen.“ Anders als der „Konjunktur-Zionismus“, der zurück ins Ghetto strebe oder die Auswanderung propagiere, müsse man der Hoffnung leben, „jenseits von Assimilation und Zionismus einen Ort und eine Haltung zu finden“, die es ermöglichen, „als Juden für Deutschland bereit zu sein und zu bleiben.“ Die Juden seien keine Nation, sondern ein „Religionsvolk“, in der gegenwärtigen Situation sei ihnen „aufgegeben“, die „inneren Voraussetzungen zur politischen Gliedschaft“ im neuen Staat erst noch zu erwerben. Der vom Regime angebotene Weg der Dissimilation allerdings sei nicht akzeptabel: „Wir sind Deutsche, wir sind Juden, aber auf zwei verschiedenen Bedeutsamkeitsebenen“ – für Schoeps der Ausdruck einer prinzipiellen „Bipolarität“ der Existenz. Der Liberalismus müsse „innerlich“ überwunden, die verschüttete „jüdische Wurzel“ freigelegt werden. Habe das deutsche Volk erst seine Identität gefunden und seine Überfremdungsängste überwunden, so die Erwartung, werde es von der „Totalitätsforderung“ abgehen, in der Lage sein, „auch Menschen anderer Art in seinem Raum“ zu respektieren: „Und wenn diese Deutschland wirklich lebensmäßig verpflichtet sind, als eine deutsche Möglichkeit akzeptieren kann, schlägt dem deutschgesinnten Judentum die große Stunde seiner Neueingliederung“, werde die junge Generation sich vor der Aufgabe zu bewähren haben, die „werdende deutschjüdische Front“ zu festigen.<sup>46</sup>

Das war schon im Moment des Schreibens eine wenig realitätstüchtige Position, auch früher als solche zu erkennen als bei denen des Zionismus, der von den Nazis zunächst privilegiert wurde. Schoeps, der 1938 nach Schweden emigrierte, war, wie er später bekannte, mit dem Alptraum konfrontiert, „daß er den Hunderttausenden, die ermordet wurden, nicht rechtzeitig zur Flucht um jeden Preis geraten hätte.“ Zurück in der Bundesrepublik „litt er sehr darunter“, berichtet der Sohn, „für eine Sache gestanden zu haben, die im Nachkriegsdeutschland nicht mehr begriffen wurde.“<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Hans Joachim Schoeps, *Wir deutschen Juden*, Berlin 1934, 7, 45, 31 ff., 40, 38, 42 und 48.

<sup>47</sup> Julius H. Schoeps, *Autobiographische Anmerkungen*, 388.



*Moshe Zuckermann*

## Zionismus und Kritische Theorie

Die Kritische Theorie hat in Israel keine nennenswerte Rezeption erfahren. Ist das ein Thema? Nicht unbedingt: Die Frage, ob europäisch-westlich geprägte Wissenskörper und Theoriebestände in die sich allmählich herausbildende Kultur einer nahöstlichen Gesellschaft Eingang gefunden haben, scheint sich – gemessen an anderen Gesellschaften der Region – wie von selbst zu beantworten. Man fragt ja auch nicht, ob die Kritische Theorie das Denken in Ägypten, Jordanien oder Syrien beeinflusst hat, könnte man polemisch hinzufügen. Nun ist aber Israel in seinem ursprünglichen, ideologisch proklamierten Selbstverständnis keineswegs mit seinen Nachbarländern zu vergleichen; ganz im Gegenteil sah es sich von jeher – d. h. auch in der ideologisch formativen, prästaatlichen Phase des sogenannten *Yishuv* – als eine zwar im Nahen Osten situierte, aber eben westlich ausgerichtete Enklave. Zum (oft so bezeichneten) „Fremdkörper“ in der Region wurde Israel nicht nur durch die Feindseligkeit seiner Nachbarn, sondern in gravierendem Maße auch durch das seine kollektive Haltung determinierende Selbstbild und die damit einhergehende Selbstbestimmung. Wenn also zum einen die im Zionismus ideologisch vereinnahmte „Rückkehr in das Land der Urväter“ ein *Vertrautes* – eben „Heimkehrendes“ – postulierte, so ging zum anderen die sich real vollziehende israelische Staats- und Gesellschaftsgründung mit etwas wesenhaft *Fremdem* einher.

Es gibt freilich einen viel direkteren (wenngleich formalen) Grund für die Annahme einer möglichen Rezeption der Kritischen Theorie in Israel: Da die Protagonisten der alten „Frankfurter Schule“ allesamt Juden waren, und da sich der 1948 gegründete „Staat der Juden“ (wie er sich selbst definierte) von Anbeginn als geistig kulturelles Zentrum der *gesamten* jüdischen Welt verstand, ließe sich erwarten, dass dieser alles andere als marginale, eben von *Juden* hervorgebrachte Denkkorpus eine ernsthafte, Martin Bubers oder Gershom Scholems Denken vergleichbare Rezeption erfahren hätte. Dass dem nicht so war bzw. dass einige Bücher von Fromm und Marcuse zwar ins Hebräische übersetzt wurden, aber keine tiefere Aufnahme fanden (und dass sich dies erst im letzten Jahrzehnt allmählich zu ändern beginnt), hat mehrerlei Gründe.

Zum einen waren die Frankfurter Denker keine Zionisten. Das nimmt sich zwar trivial und letztlich auch irrelevant aus; denn was soll schon die politische Anschauung der Autoren mit der Bedeutung ihres Œuvres zu tun haben. Im Zusammenhang mit der hegemonialen und doktrinären Stellung der zionistischen Ideologie während der ersten Jahrzehnte des neuen Staates Israel war dies jedoch keinesfalls eine Trivialität; nicht nur inhaltliche Gründe (die im Fall der Frankfurter Denker tatsächlich im Weiteren zu erörtern wären), sondern allein schon die – wie immer motivierte – Unterlassung eines unbedingten Bekenntnisses zum zionistischen Israel, wo doch dieses – im Fall von Juden allemal – vermeintlich selbstverständlich wäre, konnte den Anlass für eine mehr oder weniger bewusste Ausgrenzung vom öffentlichen Diskurs bzw. die Verhinderung einer adäquaten Rezeption im öffentlichen Raum abgeben. Dass dabei nicht nur „von oben“ manipuliert wurde, vielmehr die innere Dynamik der Rezeption sich „von unten“ so strukturierte, dass sich eine Art innerer Zensur wie von selbst einstellte, bezeugt die intensive Verinnerlichung der sogenannten „zionistischen Werte“ durch den allergrößten Teil der jüdisch-israelischen Gesellschaft in den ersten Jahrzehnten des israelischen Staates. Nicht von ungefähr gibt es erst seit dem Jahr 2000, also fast 40 Jahre nach seinem ersten Erscheinen, eine hebräische Übersetzung von Hannah Arendts Eichmann-Buch; sprach ihr doch schon Gershom Sholem *Ahavat Israel* (die „Liebe zum Volk Israel“) ab.

Dieses heteronome Moment des gleichsam zum Zulassungskriterium erhobenen zionistischen Bekenntnisses würde schon hinreichen, um die *Nicht*-rezeption der von nichtzionistischen Juden geschaffenen Kritischen Theorie im zionistischen Israel zu erklären (man denke da beispielsweise an Marek Edelman, eine Zentralgestalt des Aufstandes im Warschauer Ghetto, der von der etablierten israelischen Holocaust-Forschung nahezu systematisch ignoriert wird; Edelman, ehemaliger Bundist, war und ist eben kein Zionist). Gleichwohl gibt es zwischen der Kritischen Theorie und der klassischen zionistischen Ideologie auch inhaltlich wesentliche Diskrepanzen, denen gerade im hier anvisierten Zusammenhang eine gewichtige Bedeutung beigemessen werden muss.

Um dies zu erläutern, muss zunächst auf einige Grundpostulate der zionistischen Ideologie eingegangen werden. In seinem Grundimpuls bestimmte sich der politische (von der traditionellen religiösen Zionssehnsucht zu unterscheidende) Zionismus negativ. Schlagwort seiner Ausrichtung war „Negation der Diaspora“, womit die Versammlung der in aller Herren Länder verstreuten jüdischen Gemeinschaften und Kollektive in einem künftig zu errichtenden „Staat der Juden“ angesprochen war. Damit sollte das sich im Europa des 19. Jahrhunderts herauskristallisierende, durch den allmählich aufkommenden modernen Antisemitismus forcierte sogenannte „jüdische Problem“ gelöst werden. Der Jude als Ausgegrenzter, Verfolgter, daher auch

ein degeneriertes Leben Fristender, sollte sich seines schmähhlichen Daseins entledigen und – durch permanente Leiderfahrung motiviert – die Auswanderung aus seiner bisherigen Exilheimat vollziehen, um beim Aufbau des zu gründenden jüdischen Staates und der in ihr zu gestaltenden jüdischen Gesellschaft mitzuwirken, mithin sich dadurch selbst aufzubauen (wie es in einem alten zionistischen Lied heißt). Der seine Exilidentität abstreifende Jude sollte sich hierbei in den sogenannten „Neuen Juden“ verwandeln: ein mental gesunder Mensch, wehrhaft und produktiv, der die sich sozial, wirtschaftlich und kulturell auswirkenden Gebrechen seines exilierten Daseins ein für allemal bezwingt. „Negation der Diaspora“ und der „Neue Jude“ waren, so besehen, von Anbeginn (also bevor es den jüdischen Staat und die ihn bevölkernde Gesellschaft überhaupt gab) miteinander verschwistert. Die damit einhergehenden operationalen Ideologeme sprachen denn auch von *kibbutz galujot* (Versammlung der in aller Welt verstreuten Exilgemeinschaften) und *misug galujot* bzw. *kur hituch* (Vermengung der versammelten Exilgemeinschaften bzw. Schmelztiegel). Dass es zu einer solchen auf das Zusammenbringen und Verschmelzen ausgerichteten Gründungsideologie kam, hing, wie gesagt, zum einen mit der Realität der Jahrtausende währenden weltweiten Zerstreung des jüdischen Volkes und der auf der biblischen Verheißung basierenden Bestimmung des Territoriums des alten Zion als das neu zu errichtenden Staates zusammen. Es hatte aber auch zum anderen mit der das Exil bzw. die Diaspora radikal abwertenden, ja zutiefst verachtenden Einstellung des politischen Zionismus zu tun. Diese ausgeprägt negative Einstellung lässt sich nicht zuletzt daraus erklären, dass die für das Exilleben angebotene Alternative zunächst nicht gerade erquicklich war: Da der politische Zionismus eine europäisch-westliche Erfindung war, nahm sich die Auswanderung in den Orient, in ein Land ohne eine noch den zurückgebliebensten europäischen Ländern vergleichbare Infrastruktur, das für die zionistischen Visionäre darüber hinaus „unbevölkert“ war, als eine nicht ohne weiteres zu akzeptierende Perspektive aus. Verfolgt, diskriminiert, gar geschunden, wie die europäischen Juden gewesen sein mögen – die sich über Jahrhunderte herausbildenden Lebenswelten in ihren jeweiligen Exilländern waren nun mal *ihre* Lebenswelten. Und wenn sie schon an Auswanderung dachten – beispielsweise aus Osteuropa, infolge dieser oder jener Pogromwelle – war die Option Amerikas allemal attraktiver. Das gilt übrigens auch noch für die Zeit nach dem Holocaust und letztlich bis zum heutigen Tag: Noch immer lebt der größte Teil des jüdischen Volkes nicht in dem vom Zionismus als seine wahre Heimat ausgegebene Israel. Zur Verfestigung seiner eigenen Legitimation, vor allem aber zur Durchführung seiner operativen Vorhaben hinsichtlich des notwendigen massiven Bevölkerungsimports bedurfte der Zionismus des ausgeprägten Feindbildes. Dieses war ihm mit dem Exildasein des Juden gegeben, wobei ihm nicht nur die Bedingungen dieses

Daseins, sondern auch sein Subjekt (eben der Exiljude) als das zu Negierende galten. *Galut* (Diaspora) bzw. *galuti* (diasporale Attribute) entwickelten sich denn schnell genug zu regelrechten Schimpfworten und später gar zum Ausgrenzungskriterium. Es mag abstrus klingen, aber in keinem Land der Welt wurde Jiddisch, die Sprache des osteuropäisch aschkenasischen Judentums, so vehement und ideologisch verfolgt wie im Land der Juden, vor allem in der vorstaatlichen Ära, aber merklich noch auch nach der Staatsgründung.

Bedurfte das Postulat der „Diaspora-Negation“ eines letzten, gleichsam endgültigen Beweises für seine historische Berechtigung, so war dieser mit der Vernichtung des europäischen Judentums offenbar geliefert. So eindeutig nahm sich der Holocaust für den Zionismus als innere, konsequente Entwicklung jüdischen Diasporalebens aus, dass der Nexus zwischen Holocaust und Israel vom Zionismus sogleich vereinnahmt wurde, und zwar nicht nur hinsichtlich des Gedenkmonopols (der institutionalisierten Erinnerung an die Opfer), sondern auch im Hinblick auf die ultimative Legitimation des neu gegründeten Judenstaates: Wenn gerade mit der Errichtung dieses Staates das im Holocaust negativ kulminierende „Problem“ der sogenannten „jüdischen Frage“ endgültig positiv „gelöst“ werden konnte, war ja sozusagen eine *kausale* Verbindung hergestellt, die den Holocaust fortan an Israel, vor allem aber an seine staatstragende Ideologie, den Zionismus, gleichsam paradigmatisch kettete. Das sich in diesem Zusammenhang geschichtlich gebende, seinem Wesen nach freilich ahistorische Darstellungsmuster ist wohlbekannt: Die mit dem Zusammenbruch des altisraelischen Königreiches einsetzende jüdische Diaspora kommt in der gegenwärtigen Epoche mit der Begründung jüdischer Staatssouveränität zu ihrem prinzipiellen Ende, wobei der Holocaust als entscheidendes Wendeglied des Übergangs von der Katastrophe (*shoah*) zur säkularen Auferstehung (*t'kuma*) bzw. zur religiös gedeuteten „Erlösung“ (*ge'ula*) begriffen wird.

Schon die Auslegung des Holocaust reicht hin, um einen wesentlichen inhaltlichen Unterschied zwischen dem Denken der Frankfurter und der Ideologie des Zionismus darzulegen. Was sich bereits in Horkheimers und Adornos *Dialektik der Aufklärung*, also unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, andeutet, wird zwanzig Jahre später, in Adornos *Negativen Dialektik*, wie folgt formuliert:

„Mit dem Mord an Millionen durch Verwaltung ist der Tod zu etwas geworden, was so noch nie zu fürchten war. Keine Möglichkeit mehr, daß er in das erfahrene Leben der Einzelnen als ein irgend mit dessen Verlauf Übereinstimmendes eintrete. Enteignet wird das Individuum des Letzten und Ärmsten, was ihm geblieben war. Daß in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar, muß das Sterben auch derer affizieren, die der Maßnahme entgingen. Der Völkermord ist die absolute Integration, die überall sich vorbereitet, wo Menschen gleichgemacht werden, geschliffen, wie man beim Militär es nannte, bis man sie,

Abweichungen vom Begriff ihrer vollkommenen Nichtigkeit, buchstäblich aus-  
tilgt“.<sup>1</sup>

Adornos tiefe Verzweiflung darüber, dass Kultur nichts gegen diese Integra-  
tionstendenz (geschweige denn gegen die „absolute Integration“) vermochte,  
findet ihren prägnanten Ausdruck im Weiteren:

„Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll. Indem  
sie sich restaurierte nach dem, was in ihrer Landschaft ohne Widerstand sich  
zutrug, ist sie gänzlich zu der Ideologie geworden, die sie potentiell war, seitdem  
sie, in Opposition zur materiellen Existenz, dieser das Licht einzuhauchen sich an-  
maßte, das die Trennung des Geistes von körperlicher Arbeit ihr vorenthielt“.<sup>2</sup>

Aus dieser nach Auschwitz entstandenen, aporetischen Situation gibt es offen-  
bar keinen wirklichen Ausweg:

„Wer für Erhaltung der radikal schuldigen Kultur plädiert, macht sich zum Hel-  
fershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei be-  
fördert, als welche die Kultur sich enthüllte. Nicht einmal Schweigen kommt aus  
dem Zirkel heraus; es rationalisiert einzig die eigene subjektive Unfähigkeit mit  
dem Stand der objektiven Wahrheit und entwürdigt dadurch diese abermals zur  
Lüge“.<sup>3</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt begreift Adorno Auschwitz als Kulminations-  
punkt eines umfassenden Zivilisationsprozesses, der sich in der „total  
verwalteten Welt“ der Moderne als zunehmende Auslöschung des Individu-  
ums manifestiert. Gemeint ist die moderne Welt, die ihren historischen Aus-  
gangspunkt gerade im „Glücksversprechen“ der Aufklärung, im Ideal des  
Individuums und der Autonomie des Subjekts hatte, aber auch die Welt, die  
eben diese Hoffnungen zerschlug: Nicht nur entwickelten sich ihre kommuni-  
stischen Emanzipationsversuche sehr bald zu totalitär-autoritären Herr-  
schaftsmechanismen und das mörderische Potential des Kapitalismus nahm  
zeitweilig die repressive Form eines „Führer“-Faschismus an, sondern auch  
die immanente Logik, die der Moderne von ihrem Anbeginn zugrunde lag  
(die eigentümliche Verbindung von rationalem Aufklärungsoptimismus und  
der segensreichen technologischen Entwicklung von „materiellen Lebens-  
formen“), wurde angesichts des Holocaust in ihren Grundfesten erschüttert.  
Dialektik der Aufklärung (als konkretes Umschlagen des Fortschritts in ex-  
tremste Repression bzw. als Instrumentalisierung einer Wohlstand verheißenden  
Technologie zum Zweck der Zerstörung und Vernichtung) war von nun  
an keine bloß hypothetische Möglichkeit mehr, sondern wurde zum wirklichen  
Ereignis, zur konkreten Manifestation einer ihre Fähigkeiten, Leistungen  
und Mächte gegen sich selbst richtenden Zivilisation. Es waren denn in

---

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1979, 355.

<sup>2</sup> Ebd., 359 f.

<sup>3</sup> Ebd., 360.

der Tat die rationalen institutionellen Errungenschaften der Moderne (Industrie, Bürokratie und Administration), die das eigentliche Ausmaß der monströsen Vernichtung – den Triumph des dialektischen Motivs eines „Umschlags von Quantität in Qualität“ – erst ermöglicht hatten. In diesem Sinne postuliert Adorno:

„Was die Sadisten im Lager ihren Opfern ansagten: morgen wirst du als Rauch aus diesem Schornstein in den Himmel dich schlängeln, nennt die Gleichgültigkeit des Lebens jedes Einzelnen, auf welche Geschichte sich hinbewegt: schon in seiner formalen Freiheit ist er so fungibel und ersetzbar wie dann unter den Tritten der Liquidatoren. Weil aber der Einzelne, in der Welt, deren Gesetz der universale individuelle Vorteil ist, gar nichts anderes hat als dies gleichgültig gewordene Selbst, ist der Vollzug der altvertrauten Tendenz zugleich das Entsetzlichste; daraus führt so wenig etwas hinaus wie aus der elektrisch geladenen Stacheldrahtumfriedung der Lager“.<sup>4</sup>

Trotz der sich aus dieser historischen Tendenz einer „Gleichgültigkeit des Lebens jedes Einzelnen“ ergebenden Ausweglosigkeit begnügte sich Adorno nicht mit deren Feststellung, sondern insistierte darauf, dass Hitler „den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen [habe]: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts ähnliches geschehe“.<sup>5</sup> In einem 1966 gehaltenen Rundfunkvortrag behauptete er darüber hinaus resolut, dass jede Debatte über Erziehungsideale „nichtig und gleichgültig“ sei dem einen zentralen Erziehungsziel gegenüber, dass sich Auschwitz nicht wiederhole:

„[Auschwitz] war die Barbarei, gegen die alle Erziehung geht. Man spricht vom drohenden Rückfall in die Barbarei. Aber er droht nicht, sondern Auschwitz *war* er; Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fort dauern. Das ist das ganze Grauen“.<sup>6</sup>

Und noch heißt es dann:

„Der gesellschaftliche Druck lastet weiter, trotz aller Unsichtbarkeit der Not heute. Er treibt die Menschen zu dem Unsäglichen, das in Auschwitz nach weltgeschichtlichem Maß kulminierte“.<sup>7</sup>

Es ist Adorno also offenbar doch um eine des Unsäglichen eingedenkende *Kultur* – „nach Auschwitz“ – zu tun. Hierbei stehen nun folgende gravierenden Momente hervor: Adornos Auffassung des Geschehenen zeichnet sich durch eine universal ausgerichtete Einstellung aus. Er spricht von einem fundamentalen „Stand der Unfreiheit“ der Menschen, von einem im Wesent-

<sup>4</sup> Ebd., 355.

<sup>5</sup> Ebd., 358.

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz“, in: *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt a.M. 1970, 88.

<sup>7</sup> Ebd.



lichen repressiven und entfremdeten Zustand des Bestehenden also. Dementsprechend begreift er auch die „Bedingungen“, die das Ungeheuerliche zeitigen konnten, als historisch-sozial determiniert: als einen weiterhin lastenden „gesellschaftlichen Druck“ und eine stets fortdauernde Not, deren äußeren Erscheinungen in der Ära „nach Auschwitz“ gleichwohl unsichtbarer geworden seien. Es ist nun dieser Zustand, der den „Rückfall in die Barbarei“ sowohl zur historisch konkretisierten – also bereits vollbrachten – Manifestation, als auch zu der nunmehr nie wieder wegzudenkenden Möglichkeit ihrer permanent drohenden Wiederkehr hat werden lassen. Auschwitz *war* schon der Rückfall in die Barbarei; somit wurde es zum Paradigma eines dem ungebrochen gutgläubigen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung gegenläufigen „Zivilisationsbruches“. Die Einzigartigkeit des Geschehenen ist, so besehen, als ein Allgemeines zu denken, als absoluter Kulminationspunkt einer „nach weltgeschichtlichem Maß“ angelegten Permanentbedrohung. Dass, wie Adorno meint, „in den Lagern nicht mehr das Individuum starb, sondern das Exemplar“, somit also der nazistische Völkermord „die absolute Integration“ veranstaltete, ist demnach als Symptom einer welthistorischen Entwicklung, darüber hinaus aber auch als die Universaldiagnose einer Zivilisation mit dem steten Potential eines Rückfalls in die Barbarei zu verstehen. Daher der Auftrag – der von Adorno sogenannte „neue kategorische Imperativ“ –, dass das einzigartig durch Auschwitz als Maßstab Gesetzte sich nicht wiederhole, nichts diesem Maßstab sich auch nur Näherndes, „nichts ähnliches“, geschehe. Abgesehen von der großen Frage, welche Gesellschaft zu errichten wäre, damit die wesentlichen „Bedingungen“ für einen solchen Rückfall in die Barbarei ein für allemal ausgemerzt würden, wird hier auch eine Forderung an die Menschen „im Stande ihrer Unfreiheit“ erhoben: ihr Denken und Handeln stets gegen mörderische Unterdrückung, gegen die systematische Verursachung von immer neuen Opfern zu richten. In diesem Sinne wohl hat Adorno auch sein berühmt gewordenes Diktum von der Unmöglichkeit einer Lyrik nach Auschwitz in späteren Jahren, wenn nicht ganz zurückgenommen, so doch merklich revidiert. „Das perennierende Leiden“, heißt es in der *Negativen Dialektik*, „hat soviel recht auf Ausdruck wie der Gemartete zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben“.

Vergleicht man den ideologischen Stellenwert, den die Shoah im Selbstverständnis Israels, mithin im Zionismus einnahm, mit seiner zivilisationskritischen Auslegung im Denken Adornos, wird klar, wie inkomensurabel der Ansatz der Kritischen Theorie und die sinnstiftenden Ideologeme des Zionismus waren (und noch immer sind). Denn waren auch die alten Frankfurter Denker um eine (in ihre Gesamtdiagnose westlicher Zivilisationstendenz integrierbare) Antisemitismustheorie bemüht, war doch diese keinesfalls auf die vom Zionismus angebotene Lösung des „Problems“ ausgerichtet. Wäh-

rend bei ihnen das Schicksal der Juden zum Paradigma einer weltgeschichtlichen Entwicklung erhoben wurde, die diesem Schicksal beigemessene Bedeutung somit universalen Charakter trug (ohne dabei die konkrete Kollektiv-individualität der Juden aus den Augen zu verlieren), vereinnahmte der israelische Zionismus den Holocaust, eben als Schoah der Juden, ganz und gar für seine Partikularinteressen, die eher mit den Legitimationsbemühungen seiner selbst, als mit der Auseinandersetzung mit den über das Jüdische hinausgehenden gesellschaftlichen Tendenzen zu tun hatten. Nicht zu übersehen ist dabei, wie sehr der Begriff des „Judeseins in der Welt“ (und zwar sowohl in seiner lebensweltlich konkreten als auch in seiner symbolischen Bedeutung) sich in beiden Fällen unterscheidet: Während der Jude des Zionismus sich seiner im Holocaust kulminierenden Diaspora-Situation zu entledigen hat, wird das Diasporische des Juden in der Kritischen Theorie zum Angelpunkt einer gerade dieses Diasporische zur exponierten Gesellschafts- und Zivilisationskritik befähigenden Position gewendet.

Dass dies nicht nur mit der allgemeinen Diaspora-Erfahrung des Juden zu tun hat, sondern auch mit der konkreten Exilsituation der aus Deutschland geflüchteten Denker, darauf hat Detlev Claussen hingewiesen:

„Die konkrete amerikanische Erfahrung der Kritischen Theoretiker könnte man vielleicht so beschreiben: Sie trafen auf eine formierte Welt alternativer bürgerlicher Gesellschaft, zu der ihr legitimes Bedürfnis nach lebensgeschichtlicher Kontinuität in Widerspruch geriet. Dieser individuell erfahrene Widerspruch wird zur Erkenntnisquelle einer Kritischen Theorie der Gegenwart“.

Und weiter:

„In der Emigration bricht sich das lebensgeschichtliche Kontinuum an der gesellschaftsgeschichtlichen Differenz von europäischer und amerikanischer Gesellschaft“.

Dies umso mehr, als „der Emigrant sein Bedürfnis nach lebensgeschichtlicher Kontinuität“ mit sich bringt, eben sein „traditionelles Selbstverständnis als Individuum, das auf keine Gnade der Gesellschaft hoffen darf, in die er einwandert“. Das Diasporische versteht sich hier also als die subjektiv erlebte Durchbrechung eines (wie immer objektiv bereits durchbrochenen, gleichwohl subjektiv nicht so wahrgenommenen) lebensgeschichtlichen Kontinuums, die sich aber dem Zustand der neuentstandenen objektiven Anomie nicht mehr entziehen kann. Bei den Frankfurter Denkern sublimiert sich diese objektive Durchbrechung des Lebenskontinuums zur kritischen Theoretisierung eben dieses objektiv Anomischen – eine Leistung, die freilich ohne Beibehaltung der diasporischen Verfassung nur schwer denkbar wäre. Hingegen ist das Diasporische im Zionismus das schlechthin zu Negierende: Eine Position, die es als positiv gewendeten Impuls zur besseren Einsicht in das Bestehende begreift, gar speist, ist ihm nicht nur zutiefst wesensfremd, son-

den unterminiert auch mutatis mutandis sein *raison d'être*. Ausgesprochen *antizionistische* Diskurse mal ausgenommen, lässt sich behaupten, dass nichts dem zionistischen Anliegen mehr zuwiderlaufen könnte als diese das Diasporische kritisch wendende Position, die noch in den Konzeptionen des „ganz Anderen“ und ähnlichen Begriffen des Ausbruchs aus dem affirmierten „Normalen“ ihren emphatisch theoretischen Nachhall haben.

Nun sind aber Horkheimer und Adorno nach dem Krieg bekanntlich nach Frankfurt zurückgekehrt. Ob sie dabei in die „Heimat“ zurückgekehrt sind, kommt ganz darauf an, was man darunter versteht. Dass aber Adorno die Sprache als gravierenden Impuls für seine Rückkehr angab, verweist doch darauf, dass selbst noch die Entscheidung für ein Leben im Diasporischen der „nach Auschwitz“ gegründeten Bundesrepublik ein Stück dessen, was man als die eigene lebensgeschichtlich sedimentierte „Heimat“ ansieht, bewahrt. Sprache ist dabei zwar kein „Niemandland“, doch aber ein Ort der Utopie, insofern er zum einen die Sehnsucht nach der im Blochschen Sinne in der Kindheit aufscheinenden „Heimat“ meint, zum anderen aber die bewusst vollzogene Transzendierung der historischen Tatsache, dass die deutsche Sprache zur Sprache der Täter entartet war. Dass dies nur ein Exiljude leisten konnte, liegt auf der Hand (dies um so mehr, als die allermeisten von Deutschland vertriebenen Juden mit diesem ihren Ursprungsland nichts mehr zu tun haben wollten bzw. sich die deutsche Sprache, wenn überhaupt, in dem zur neuen Heimat gewordenen Exil bewahrten). Dem Zionismus musste eine solche Haltung der Rückkehr des vertriebenen Juden in das Land seiner Verfolger als schier pervers erscheinen. Denn nicht nur hatte ihm der Holocaust, wie gesagt, den endgültigen Beweis erbracht, dass der Jude nur in einem eigenen Land leben und überleben könne, die Diaspora mithin negiert werden müsse, sondern die lebensgeschichtlich *praktizierte* Entscheidung, diesem Postulat nicht zu folgen, und diese Entscheidung auch noch in Deutschland zu vollführen, galt dem Zionismus als endgültiger Beleg für eine immer noch vorwaltende, ihrem Wesen nach diasporische *Mentalität* im allerschlimmsten Sinne, eben das vom Zionismus als *galuti* zutiefst Verabscheute, das es zu bekämpfen und auch noch zum Teil bei den nach Israel Eingewanderten auszumerzen galt.

Es stellt sich die Frage: Kann man das überhaupt machen? Kann man das doch sehr spezifische, auf den geistig-akademischen Diskurs beschränkte Denken der Kritischen Theoretiker der umfassenden Staatsideologie des Zionismus gegenüberstellen, gar einem inhaltlichen Vergleich aussetzen? Die Frage lässt sich nicht ohne weiteres bejahen. Da Rezeptionsprozesse bekanntlich von sehr komplexen, nicht immer klar ersichtlichen Faktoren bestimmt werden, kann man auch im hier vorliegenden Fall wohl kaum auf einen simplen Kausalnexus rekurren: Dass die Kritische Theorie in Israel keine ernst zu nehmende Aufnahme fand, kann teilweise mit ihrem in der

Vermittlung doch recht elitären Gestus, mit der schlichten Tatsache, dass es lange Zeit keine Übersetzungen ihres Œuvres in für Israelis zugänglichen Sprachen gab oder eben mit dem Durchsetzungsvermögen dieses schweren Theoriekörpers im Rahmen des großen und pluralistischen akademischen Paradigmenangebots zusammenhängen. Dennoch soll hier darauf beharrt werden – wenn beispielsweise der letztgenannte Faktor anvisiert wird –, dass es auch inhaltliche Komponenten waren, die eine Rezeption erschwerten, wenn nicht gar unmöglich machten.

Denn, wie der israelische Soziologe Uri Ram vor einigen Jahren überzeugend dargelegt hat, konstituierte sich in Israel die soziologische Disziplin nahezu gänzlich im Zeichen einer selbst auferlegten, ideologisch rationalisierten Unterwerfung unter die Zielsetzungen und Postulate des Zionismus. Dies wirkte sich auf Forschung und Lehre gravierend aus. Denn nicht nur wurden aktuelle Prozesse und Entwicklungen (wie etwa die großen Einwanderungswellen der 50er Jahre oder die sich daraus ergebende soziale, ökonomische und kulturelle Stratifikation der israelischen Gesellschaft) im Hinblick auf diese paradigmatische Vorgabe erforscht, gelehrt und kanonisiert; nicht nur wurde damit auch die bestehende Hegemonie, vor allem in der politischen Sphäre, affirmiert; sondern die staatsoffizielle Ideologie als solche, also der Zionismus samt seiner Partialideologeme, wurde dadurch nochmal verfestigt und abgesegnet. Alles, was sich ihm direkt widersetzte (wie etwa die religiöse Orthodoxie) oder es, wenn auch nur indirekt, zumindest unter bestimmten Aspekten in Frage stellte, wurde von ihm bekämpft, ausgegrenzt, über Jahrzehnte gar tabuisiert. Man war stolz und zelebrierte geistige und kulturelle Leistungen von Juden in der historischen Diaspora – unter der Voraussetzung freilich, dass sie sich in die zionistische Narration bzw. ihre historiosophische Teleologie nahtlos einfügten oder doch zumindest ihr nicht wesentlich widersprachen. Was konnte da schon eine Kritische Theorie, die ab einem gewissen historischen Zeitpunkt nicht nur die Erfahrung des Exils und die Verfassung des Diasporischen auf sich wirken ließ, sondern sich in ihrer zivilisationskritischen Gesamtausrichtung mutatis mutandis auf diese gar berief, für eine Rolle spielen? Welchen Stellenwert konnte sie in einer Gesellschaft einnehmen, die sich der Freiheit des Neuen Juden rühmte, zugleich aber zutiefst autoritäre Strukturen aufwies und einem ideologischen well-adjustedness des Individuums im Kollektiven das Wort redete? Vor allem aber: Wie hätte sie in Israel überhaupt rezipiert werden können, wenn sie jene zionistisch ideologisierte *Ahavat Israel* (die Liebe zum Volke Israel), die bekanntlich schon Gershom Scholem Hannah Arendt nach Erscheinen ihres Eichmann-Buches abgesprochen hatte, vermissen ließ? Viele Faktoren mögen eine Rolle gespielt haben, warum die Kritische Theorie in Israel keine nennenswerte Rezeption erfahren hat; eines steht auf jeden Fall fest: Nimmt man das konstitutive Moment des Exils und des Diasporischen für die

Herausbildung der späten Kritischen Theorie ernst, so waren Kritische Theorie und zionistische Ideologie schlechterdings nicht miteinander vereinbar. Die Gründe hierfür lassen sich mit den Mitteln der Kritischen Theorie gut analysieren.



*Eveline Goodman-Thau*

## Selbstkritik, Selbstzweck oder Selbstverpflichtung

Die Wissenschaft vom Judentum und die Krise  
der Geisteswissenschaften

### Einführung

Im Aufbruch zum 21. Jahrhundert lohnt es sich, angesichts der wachsenden Konjunktur von apokalyptischen Geschichtsentwürfen einen Rückblick zu werfen auf die sich langsam verwischenden Spuren der vermeintlichen Freiheit von der Geschichte. Die Frage nach Form und Inhalt eines endgültigen Abschieds von der Geschichtskonzeption der Moderne gewinnt eine neue Brisanz im Hinblick auf die Spannungen zwischen modernem Geschichtsoptimismus und Apokalypse, zwischen einem Denken, das die Hoffnung auf Fortschritt noch nicht aufgegeben hat, und einem Streben nach einem Ende der Geschichte, das bis in die Gegenwart in Europa spürbar sind. Der Drang nach Frieden und der Drang nach Krieg in vielen Regionen der Welt ist möglicherweise eines der wichtigsten Zeichen der Suche nach dem Sinn für das dritte Millennium nach dem Ende eines Jahrhunderts, in dem die Massenvernichtung von unschuldigen Männern, Frauen und Kindern ungeheure Ausmaße angenommen hat.

Der Übergang von der Moderne in die Post-Moderne ist – abgesehen von den verschiedenen Deutungen und Auffassungen dieser Begriffe – sicherlich gerade jetzt, im Zeitalter des Vergessens, besonders problematisch: Wenn dem Vergessen nicht die Möglichkeit des Erinnerns zur Verfügung steht, ist das menschliche Selbstbewusstsein in Gefahr, im Strom der Zeit unterzugehen. Der Verlust an Geschichtsbewusstsein führt zu einer zunehmenden Auflösung von sinnstiftenden, für das schöpferische Dasein einer Gesellschaft unentbehrlichen Elementen im kulturellen Zusammenleben.

Durch die Gedenkfeierlichkeiten zum Jahrestag der Befreiung Europas vom nationalsozialistischen Würgegriff und durch die gesellschaftliche Diskussion, die dieses Ereignis in Bezug auf Deutschland – sicher auch in seiner wiedervereinten Form – auslöst, wird deutlich, wie die Spuren dieses Ereignisses in alle Bereiche des Lebens eingeschrieben sind und meistens auf Deutung noch immer warten. Keine historische Aufarbeitung der Tatsachen, sei sie auch noch so gründlich, kann die geistesgeschichtlichen Spuren in den

traditionellen Denkmustern wegwischen, wenn diese Arbeit nicht begleitet wird von einem Überdenken der Prämisse, auf die sich die Gesellschaft stützt. Erinnerung an sich kann diese Aufgabe nicht übernehmen, wenn nicht zugleich die Frage nach einem glaubwürdigen Ethos gestellt wird, das es erlaubt, die Kontinuität als Bruch – also als Scheitern der Tradition als sicheren Angelpunkt – zu denken und zu gestalten.

In der Begegnung von Individuum und Gesellschaft, des Einzelnen mit sich selbst und mit seiner Umgebung, findet die Gestaltung von Tradition statt, und es ist möglicherweise das Verdienst der jüdischen Tradition als historisches Phänomen, das dieses gerade in Europa am deutlichsten zeigt. So ist auch der Verlust an Tradition in Europa gekennzeichnet vom Verlust des europäischen Judentums, welches neben dem antiken griechisch-römischen Erbe und dem Christentum das Denken in Europa geprägt hat. Die Erfahrungen, die die Völker Europas – und insbesondere das deutsche Volk – im vergangenen Jahrhundert gemacht haben, sind ein Glied in der Kette, das trotz oder gerade wegen der damit verbundenen Grausamkeit unentbehrlich ist, um weiterzuleben und um den kommenden Generationen dies auch in würdiger und richtiger Weise zu ermöglichen.

Ein Lesen der Geschichte durch die Ordnungs- und Zweckbestimmtheiten hindurch, ein Lesen, welches die Gegenwartserfahrung aus dem Kreislauf der Wiederholungen erlöst und in etwas über sich Hinausweisendes verwandelt, ist angesagt. Durch die Wahl des freien hermeneutischen Handelns wird nämlich eine Verfügbarkeit hergestellt, die eine Kontinuität in der Tradition, basierend auf einer vielfältigen Verarbeitung der Vergangenheit im Lichte der Möglichkeiten, in der die Wirklichkeit sich dem Menschen darbietet, ermöglicht.

So gewinnen die politischen und gesellschaftlichen Umbrüche der letzten Jahre in Europa, die das Ende der Nachkriegsordnung markieren, an Bedeutung, die unmittelbare Konsequenzen hat für eine Reflexion über den Ort des jüdischen Denkens in der europäischen Geistesgeschichte. Fünfzig Jahre nach der Schoa wird es immer deutlicher, dass wir über das verlorene jüdische Erbe in Europa nicht mehr allein unter den Stichworten „Opfer“ und „Täter“ reden können, sondern weit umfassender den jüdischen Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte bewusst zu machen und zu bedenken haben. Es scheint paradox: Je mehr die Entwurzelung des Judentums im weitesten Sinne spürbar wird, desto mehr drängt sich die Herausforderung auf, der jüdischen Tradition im Abendland nachzuspüren. In den Disziplinen Philosophie, Literatur-, Religions- und Kulturwissenschaften zeigt sich ein ständig wachsendes Interesse an den jüdischen Quellen.



## 1.

Nach der gescheiterten Emanzipation und der Vernichtung der europäischen Juden und des jüdischen Denkens bedarf es nun einer Neubesinnung in der Auseinandersetzung mit dem Judentum, allen Religionen, Kulturen und der Geschichte, sowohl in der akademischen Ausbildung als auch in vielen anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens.

Diese Aufgabe betrifft das Forschen nach der Einbettung der orientalischen Traditionen in ihrer Entwicklungsgeschichte als Teil der Geistesgeschichte des Abendlandes, insbesondere den jüdischen Beitrag, welcher durch eine christlich geprägte Rezeptionsgeschichte durchaus nicht genügend berücksichtigt worden ist und der nach dem Verlust des Judentums in Europa als lebendige geistige Tradition als Riss ins Auge fällt. Das Ausmaß dieses Verlustes hat eine Tragweite für die europäische Kultur als Ganzes und greift bis tief in die Wurzeln dieser Kultur als Erbe Europas ein. Da die Träger dieser Kultur das Trauma des Verlustes in sich tragen – und daher die eigene Tradition nicht als Quelle der Erneuerung zugänglich ist –, ergibt sich die Tatsache, dass die Wiederentdeckungsarbeit besonders schwierig erscheint. So führt das Abbrechen der Tradition und der Verlust an Geschichtsbewusstsein zu abgebrochener Identität und Selbstentfremdung.

Sicherlich ist das Gespräch zwischen „Judentum“ und „Deutschtum“, oder besser formuliert: zwischen Juden und Deutschen, auch vor der Schoa kein eindeutiger und wirklich fruchtbarer Dialog gewesen, aber es scheint mir gerade in dieser Zeit ein Desiderat, sich dieser Tatsache im vollen Bewusstsein der Katastrophe zu stellen. Und dies nicht nur im Hinblick auf die von den Deutschen nicht verarbeitete Vergangenheit, sondern auch in der Mitverantwortung für die Geschichte als Quelle des kollektiven Gedächtnisses, welches die Identität der nächsten Generation mitprägt.

Der 1995 leider zu jung verstorbene jüdische Historiker Amos Funkenstein betont in der Einführung seines letzten in deutscher Sprache erschienenen Buches *Jüdische Geschichte und ihre Deutung*, dass nur wenige Kulturen so stark mit ihrer eigenen Identität und Unterschiedenheit beschäftigt sind wie die jüdische.

„Eine Kultur oder eine Gesellschaft kann ihre Existenz und ihre unverwechselbaren Merkmale als eine Selbstverständlichkeit oder als einen vorgegebenen Teil der Beschaffenheit der Welt betrachten, als eine natürliche Gabe. Keins von beiden traf mit Blick auf die jüdische Kultur seit der biblischen Zeit zu. Das ständige Behaupten und Geltendmachen ihrer Identität und ihres Vorzugs deutet bereits darauf, daß sie nicht als selbstverständlich vorausgesetzt wurde. Eine Kultur, die sich selbst nicht als selbstverständlich betrachtet, ist per definitionem eine sich selbst reflektierende Kultur. Jüdische Selbstreflexion nahm die Gestalt historischen Bewußtseins an.“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, Frankfurt a.M. 1995, 9.

Die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte als Quelle des Selbstverständnisses führte in allen Epochen der jüdischen Tradition zu neuen Einsichten. Die gesamte Geschichte des Volkes Israel wird im Geschehen einer jeden Zeit neu erlebt und gewinnt damit symbolische Bedeutung für die Zukunft. Jedes Geschehen, sei es eine Errettung oder sei es eine Katastrophe, bietet Anlass, in verständlicher und unzweideutiger Sprache zu erkunden und auszudrücken, was in der Erfahrung gelernt wurde, um die Zukunft aufzubauen. Die Krise der Tradition ist so ein fruchtbarer Boden für einen Neuanfang.

## 2.

Die Begegnung mit dem jüdischen Erbe Europas eröffnet jenseits der Schuldfrage und jenseits der Unterscheidung der persönlichen Schuld der Täter und der kollektiven Haftung derer, die es – aus welchen Gründen dann auch – unterlassen haben, etwas zu tun, die Möglichkeit, neue Lebensformen zu gestalten. Dies wäre eine neue Form der Mithaftung, die aus der eigenen Geschichte heraus in einen Dialog mit dem „fremden Feind“, ein verzerrtes Bild der Juden und des Judentums, treten könnte. Es geht nämlich nicht nur um das Wachhalten der Erinnerung an das Leiden der von deutschen Händen Hingemordeten, die die Nachgeborenen in oft verzweifelter und jedenfalls umtreibender Erinnerung üben können, nicht nur um die politischen Implikationen, ausgedrückt in einer Solidarität mit dem Staat Israel, der ja immer wieder auch unter dem Druck globaler Interessen steht – dies alles stünde noch immer unter dem Zeichen der Schuld –, sondern es geht hier um die kardinale Frage: Gibt es für die nächste Generation eine Möglichkeit, sich zu der eigenen Tradition zu stellen? Gibt es eine Tradition, ein geistiges Gedankengut, woraus ein neues Ethos erwachsen kann, welches aus einem genuinen Trauerakt, einem wirklichen Gefühl des Verlustes, Kräfte für neue Anfänge schöpft?

Dies führt einen Schritt weiter zu der Position, die Jürgen Habermas in seinem Artikel „Vom öffentlichen Gebrauch der Historie“ vertritt, wo es heißt:

„Nach Auschwitz können wir nationales Selbstbewußtsein allein aus den besseren Traditionen unserer nicht unbesehen, sondern kritisch angeeigneten Geschichte schöpfen. Wir können einen nationalen Lebenszusammenhang, der einmal eine unvergleichliche Versehrung der Substanz menschlicher Zusammengehörigkeit zugelassen hat, einzig im Lichte von solchen Traditionen fortbilden, die einem durch die moralische Katastrophe belehrten, ja argwöhnischem Blick standhalten. Sonst können wir uns selbst nicht achten und von anderen Achtung nicht erwarten.“<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, „Vom öffentlichen Gebrauch der Historie“, in: *Die Zeit*, 7. November 1986.

Sicherlich ist es notwendig, den zurückgelegten Weg kritisch zu betrachten, aber ist der Grund dieser Kritik – die Selbstachtung und die Achtung von Seiten der Anderen – hinreichend? Sicherlich ist es nicht angemessen, die politische Verantwortung durch einebnende Vergleiche herunterzuspielen, die Singularität der Nazi-Verbrechen zu relativieren, aber wächst nicht auch, gerade durch die Singularität, durch das deutsche Verbrechen an den Juden, eine Einsicht, nämlich die Aufgabe, gerade das „Jüdische“ in der deutschen Tradition neu zu entdecken? Was damit im einzelnen gemeint ist, ist noch offen, aber sicherlich lohnt es sich, die spezifischen Züge und geschichtlichen Zusammenhänge der jüdisch-deutschen Geistesgeschichte im europäischen Kontext zu erkennen. Universitäten gewinnen als Orte der Verständigung über unser Thema eine neue Bedeutung. Noch immer besetzen sie die Begriffe des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurses, der sich gerade in den problematischen Feldern der Geschichtsarbeit und der zukünftigen Ethik mit einer Medienwirklichkeit auseinandersetzen muss, die nicht selten eine Art von Gleichschaltung anstrebt, die die Spuren der Einzigartigkeit auf allen Ebenen der Erfahrung zu verwischen droht. Die relative Nichtentfremdung akademischen Arbeitens ist aber wichtig, um das Erforschte auch in eine Lebensform umzusetzen.

Freiheit, Verantwortlichkeit und Selbstbestimmung sind leere Floskeln, wenn sie nicht begleitet werden von einer inneren Haltung der „Dazugehörigkeit“: Die Ausgrenzung der Juden sollte, in historischer Perspektive, nicht enden in einer Ausgrenzung des Verbrechens an den Juden. Dieser Bruch mit der Tradition wäre ein Verbrechen an der Tradition selbst, an der Quelle, aus der jede Gesellschaft ihre geistigen Kräfte für eine Erneuerung schöpft, und ein Verzicht auf den Anspruch auf das Erbe Europas, auf die Traditionen, die Europa von seinen frühen Anfängen bis zum heutigen Tag prägen.

Wie es dazu kommen konnte, dass die Deutschen mitten im 20. Jahrhundert einen Teil ihres Volkes auf den Scheiterhaufen führte, ist eine Frage, die alle, die sich um diesen Verlust bemühen, bewegt. Es geht jedoch nicht darum, der jetzigen Generation die Verantwortung für etwas aufzubürden, was sie nicht getan hat. Es geht darum begreiflich zu machen, welchen Verlust das deutsche Volk durch die Schoa erlitten hat und welche schlimmen Folgen religiöser Hass bis in die heutige Zeit haben kann. Besonders in den Geisteswissenschaften haben Juden nicht nur in diesem Jahrhundert in Deutschland eine herausragende Rolle gespielt; ohne ihr Wirken wäre auch – dies ist eben das Paradox – ihre Präsenz und ihr Verschwinden kein so wichtiges Thema geworden. Aus diesem Paradox eine sinnvolle Tradition zu schaffen ist die Aufgabe der nächsten Generation, und es ist unsere Pflicht, dieser Generation zumindest die Werkzeuge für diese Arbeit zur Verfügung zu stellen. Es geht im Zeitalter des Vergessens eben nicht nur um Erinnern. Im Hebräischen ist das Wort Erinnern mit der Bedeutung Erneuern verbunden. Solange die jü-

dische Geistesgeschichte nicht als ein Teil der eigenen Geschichte begriffen wird, bleibt das „Jüdische“ als das „Fremde“ stehen, das „Fremde“ in jedem Einzelnen, wie auch in der Gesellschaft, das „Fremde“, welches um jeden Preis bekämpft werden muss. Museen und Denkmäler der Schoa sind in dieser Hinsicht nicht nur Begegnungsstätten mit einer verlorenen Tradition, sondern Geburtsort des Neuanfangs, Orte, wo die Gegenwart sich in rückwärts gewandtem Blick für die Zukunft öffnet, wo die hypothetische Frage „Welche Welt würde ich wohl durch mein Handeln schaffen, wenn es in meinem Vermögen stünde?“, eine Bedeutung gewinnt.

Dies erinnert an ein altes rabbinisches Wort, welches im Namen von Rabbi Tarphon überliefert wird in den Sprüchen der Väter (2,21): „Du brauchst die Arbeit nicht zu vollenden, aber Du bist auch nicht frei, dich ihr zu entziehen.“ Das Vertrauen auf die Kraft des Menschen, autonom zu handeln, wird zusammengehalten durch die Kette der Tradition, wo eine Generation der anderen die nicht vollbrachte Arbeit als Erbe weiterreicht. So schreibt Ulrich Hausmann in einer Rezension zu meiner Monographie *Zeitbruch* unter dem Titel „Die Welt schaffen mit der Zeit“ über das interessante Paradox des jüdischen Denkens für die Moderne: „Ausgerechnet das rabbinische Denken, das Geschichte, evolutionäre Zeit und Fortschritt nicht kennt, das die Ewigkeit aus der Mitte des Jetzt zu verstehen sucht, ausgerechnet dieses Denken stellt, als implizite Kritik am zivilisationsfeindlichen Utopismus, eine Möglichkeit dar, den Raum für das verantwortliche Handeln des Menschen zu öffnen.“<sup>3</sup> Zukunft ist nur dann verantwortlich zu gestalten, wenn man sich des Weges, den man bisher zurückgelegt hat, bewusst ist. Im deutschen Geschichtsbewusstsein bedeutet dies eine Umkehr, nicht nur eine Wiedergutmachung: Eine Entscheidung für die Geschichte, für eine Lebensform, in der Geschichte und Biographie sich kreuzen.

### 3.

Von Beginn an war die Geschichte des jüdischen Monotheismus durch die Begegnung mit fremden Kulturen gekennzeichnet. In einem Prozess von Abgrenzung und Anpassung bildete sich allmählich eine Identität heraus, die sowohl Exklusivität als auch Inklusivität, Partikularismus und Universalismus erlaubte. In einem Dialog mit sich und der Umwelt, im Individuellen wie im Gesellschaftlichen entstand im Laufe der Jahrhunderte ein Denken, das eine wechselseitige Rezeption zwischen dem Judentum und den verschiede-

---

<sup>3</sup> Ulrich Hausmann, „Die Welt schaffen mit der Zeit“, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 19. Januar 1996.

nen Kulturen, mit denen es in Berührung kam, aufzeigt. In dem Maße, in dem die jüdische Tradition von fremdem Geistesgut inspiriert wurde, floss auch jüdisches Gedankengut in allen Epochen bis zur Gegenwart in das Abendland ein, wobei die spezifisch jüdischen Züge nie verloren gingen.

In dieser Hinsicht stellt das Judentum ein Phänomen in der europäischen Geistesgeschichte dar: Trotz der vielen Brüche und Verschmelzungen ist beobachtbar, wie es stets eine Vermittlerrolle zwischen den Kulturen wahrnahm.

In einem Brief an ihren Lehrer und persönlichen Freund Karl Jaspers schrieb Hannah Arendt am 29. Januar 1946 als Antwort auf seine Bitte, einen Aufsatz für die Zeitschrift *Die Wandlung* zu schreiben (Er hatte ihr das erste Heft vom November 1945 geschickt.):

„[...] Wenn Juden in Europa bleiben sollen können, dann nicht als Deutsche oder Franzosen etc., als ob nichts geschehen sei. Mir scheint, keiner von uns kann zurückkommen (und Schreiben ist doch eine Form des Zurückkommens), nur weil man nun wieder bereit scheint Juden als Deutsche oder sonst etwas anzuerkennen; sondern nur, wenn wir als Juden willkommen sind. Das würde heißen, daß ich gerne schreiben würde, wenn ich als Jude über irgendeinen Aspekt der Judenfrage schreiben kann – und abgesehen von allem anderen, d. h. von Ihren möglichen Einwänden weiß ich nicht, ob Sie das drucken könnten bei den augenblicklichen Schwierigkeiten.“<sup>4</sup>

Hannah Arendt hat auch nach dem Krieg noch in deutscher Sprache geschrieben, sie ist auch mehrmals in Deutschland zu Besuch gewesen, aber gelehrt hat sie als Jüdin nach dem Krieg in Deutschland nicht mehr.

Jenseits der in Fachkreisen und einer breiteren Öffentlichkeit fortdauernd geführten Diskussion über Ort und Bestimmung eines wissenschaftlichen Umgangs mit dem Judentum an deutschen Universitäten, die sich nicht zuletzt bemerkbar macht an der subtilen Semantik in der Benennung des Faches als „Judaistik“ oder „Jüdische Studien“, entweder getrennt oder mit Bindestrich geschrieben (wobei im letzteren Fall wieder die Reihenfolge der Benennung eine wichtige Rolle zu spielen scheint) – jenseits dieser Diskussion lohnt es sich, einige Grundfragen zu klären.

Die westliche Moderne, gewachsen aus Aufklärungs- und Säkularisierungsprozessen, ist ein zentrales Thema der Geisteswissenschaften, sowohl im Dialog mit den Naturwissenschaften als auch im Dialog zwischen den Kulturen. Dabei erweist es sich als wünschenswert, sich zu vergegenwärtigen, wie dieser Prozess der Säkularisierung im Hinblick auf die Traditionen, die Europa geprägt haben – Judentum, Christentum, Islam und griechisch-römische Antike –, verlief.

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Ich will verstehen*, München 1996, 205.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kunst hat die Wahrnehmung und Interpretation von historischen Erfahrungen der Völker Europas bestimmt – bei erheblichen Unterschieden auf geographischer und kultureller Ebene. Die Spannung zwischen dem Drang, die Tradition durch Kanonisierung des geistigen Erbes zu bewahren, und der damit zusammenhängenden Institutionalisierung hat ihre unauslöschlichen Spuren im Prozess der Moderne hinterlassen: Im Riss der gegenwärtigen Umbrüche in Europa fallen sie ins Auge.

Über eine lange Periode hinweg wurde – weder in Europa noch in anderen Ländern der westlichen Welt – das „europäische Modell“ als Wissenschaftsideal in Frage gestellt. Max Weber hat die kulturelle Moderne dadurch beschrieben, dass die in religiösen und metaphysischen Weltbildern ausgedrückte Vernunft in drei Bereiche auseinanderfällt, die nur noch durch formale Argumentation zusammengehalten werden. Von nun an werden die Grundfragen der Menschheit unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit, der normativen Richtigkeit und der Authentizität oder Schönheit behandelt, also als Erkenntnis-, als Gerechtigkeits- oder als Geschmacksfrage. In der Neuzeit entsteht eine Spaltung in den menschlichen Wertsphären: Wissenschaft, Moral, Kunst. Jede Sphäre wird ihren wissenschaftlichen Fachleuten zugeordnet; ihnen werden die Fragestellungen überlassen. Kulturelle Überlieferungen geraten so in die Hände von Spezialisten, die jeweils in ihrem Bereich einen abstrakten (mit den anderen Bereichen nicht mehr verbundenen) und absoluten Geltungsanspruch in Bezug auf ihr Spezialgebiet entwickeln.

Die Philosophen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts versuchten noch, den Abstand zwischen Theorie und Praxis, der Expertenkultur und der Gesellschaft zu überbrücken. Die Wissenschaften sollten objektivierend wirken; Moral und Recht sollten eine universal gültige Grundlage des menschlichen Zusammenlebens entwickeln, und die Kunst sollte ungestört schöpferisch tätig sein. Aus den Potenzialen und hoch entwickelten Reservoirs dieser Bereiche sollte dann ein gemeinsames Ethos für die Gestaltung der menschlichen Lebensverhältnisse entstehen und das Glück der Menschen befördert werden.

Der Historismus des 19. Jahrhunderts, die Zeit, in der die Wissenschaft des Judentums als akademische Disziplin ihren Eingang in das europäische Denken, wenn auch nicht in ihre Institutionen fand, bildete eine neue Herausforderung für die Geisteswissenschaften in Bezug auf die Tradition. Er öffnete den Blick für unser Selbstverständnis und die verschiedenen Kulturvarianten, in denen die Fragen der Moderne gelöst werden. Dabei brachte er einerseits die dogmatische Struktur der Überlieferung hermeneutisch zu Bewusstsein, andererseits bestand die Gefahr, dass der Lebensbezug der Dokumente verloren ging.

Jürgen Habermas beschreibt 1978 in seiner Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem die daraus resultierende Ambivalenz der Geisteswissenschaften folgendermaßen:

„[...] So bewegten sie sich in jener merkwürdigen Ambivalenz zwischen der Erhellung von Dokumenten, aus denen wir noch Lebenswichtiges lernen können, und der Entzauberung ihrer dogmatischen Geltungsansprüche. Diese Ambivalenz beunruhigt eine an ihren Gegenständen Anteil nehmende Philologie bis auf den heutigen Tag.“<sup>5</sup>

Für das Judentum galt und gilt diese Ambivalenz nicht. Es nimmt eine Vermittlerrolle zwischen den Kulturen ein, wobei der Aspekt Religion als Kultur eine wichtige Rolle spielt. Daraus ergibt sich ein Bild, das den zentralen Stellenwert der Ethik – als Verantwortung für den Anderen und das Andere – als erste Philosophie und als Beitrag aus der Urquelle des Judentums für das Abendland zeigt. Es zeigt sich weiter, dass sich die geistig gelungene Symbiose zwischen Judentum und Abendland gerade im europäischen Humanismus – und seinen Ausprägungen auf den Gebieten der Wissenschaft, Philosophie und Kunst – manifestiert.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem jüdischen Erbe Europas dient somit nicht nur der Erinnerung an die Zerstörung und den Verlust, sondern sie öffnet auch ein Tor für ein neues Ethos in Forschung und Lehre an deutschen Universitäten. Es bedeutet eine Chance, die Überschriften „Opfer“ – „Täter“ oder „Antisemitismus“ in Bezug auf die jüdische Tradition und das Judentum zu ändern und der Wissenschaft des Judentums, eingebettet in das Abendland, die Würde zurückzugeben, die ihr innerhalb der europäischen Geistesgeschichte zukommt. Es bedeutet eine Möglichkeit, aus dem Kreislauf von Selbstkritik und Selbstzweck auszubrechen in eine Selbstverpflichtung: Gerade in diesem Fach das Ideal eines Universitätsstudiums zu verwirklichen, das den ganzen Menschen anspricht und zugleich die ethischen Herausforderungen der Gegenwart als Geschichtsbewusstsein annimmt, als Korrektur der Problematik von Historismus und Tradition.

Es würde bedeuten, sich am Ende des 20. Jahrhunderts der Aufgabe zu stellen, den Errungenschaften der Wissenschaft des Judentums, die im 19. Jahrhundert Eingang in Europa gefunden hat, gerecht zu werden. Die Selbstverpflichtung würde bedeuten, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, was es heißt, Geisteswissenschaften in einem Land zu lehren, welches 1933 jüdische Gelehrte aus den Universitäten vertrieben und sie nach dem Krieg nicht eingeladen hat, wieder zu lehren – nicht, dass sie in großen Massen gekommen wären. Zu fragen wäre, wie es möglich war, dass man Martin Buber aus der Frankfurter Universität entließ, während Kant dort weiter gelesen wurde. Zu fragen wäre: Wie liest man Kant mit Buber, und wie liest man Kant ohne ihn?

---

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, „Die verkleidete Tora. Rede zum 80. Geburtstag von Gershom Scholem“, in: ders., *Politik, Kunst und Religion*, Stuttgart 1978, 133.

Möglich würde, jenseits von Fachdiskussionen und Personalquerelen, aus der Schoa die Kraft der Erneuerung zu schöpfen und nicht in einem ewigen Gefühl der Schuld und der Ohnmacht, das durch eine Erinnerungskultur nicht beseitigt werden kann, stecken zu bleiben. Es geht darum, die Brücke zu schlagen zwischen Theorie und Praxis, eine Übung, die es dem Judentum erlaubt hat, von einer religiösen Tradition in eine moderne Denkweise überzugehen.

Eine Erneuerung wissenschaftlichen Umgangs mit dem Judentum an deutschen Universitäten steht somit einerseits unter dem Zeichen des Zivilisationsbruchs der Schoa, aber andererseits auch unter dem, was Emmanuel Lévinas die *Conditio Judaica* – die jüdische Bestimmung – genannt hat:

„Solange Tempel stehen, Fahnen auf Palästen flattern und die Magistratsbeamten noch ihre Schärpen anlegen, riskiert man bei den Stürmen unter der Schädeldecke keinerlei Schiffbruch. Sie stellen nur das Schaukeln dar, das die Brisen der Welt bei ihren im Hafen fest verankerten Seelen hervorrufen. Das wirkliche Innenleben ist kein frommer oder revolutionärer Gedanke, der uns in einer behaglich darsitzenden Welt ankommt, sondern die Verpflichtung, die ganze Menschlichkeit des Menschen in der nach allen Winden offenen Laubhütte des Gewissens zu beherbergen ... Daß aber die Menschheit sich in jedem Moment der gefährlichen Situation aussetzen kann, in der ihre Moral von einem ‚Innersten‘ abhängt, in der ihre Würde sich dem Raunen einer subjektiven Stimme verdankt und sich keiner objektiven Ordnung mehr spiegelt oder bestätigt – das ist das große Risiko, von dem die Ehre des Menschen abhängt. Aber vielleicht ist die Bedeutung der Tatsache, daß es inmitten der Menschheit eine jüdische Bestimmung gibt, gerade in diesem Risiko zu suchen. Das Judentum ist die Menschlichkeit, die an der Schwelle einer Moral ohne Institution steht.“<sup>6</sup>

Lévinas reflektiert den Preis, den das jüdische Volk für dieses „Ausgesetztsein“ bezahlt hat; und endet so:

„Die Bestimmung aber, zu der die menschliche Moral nach so vielen Jahrhunderten wie zu ihrer Matrix zurückkehrt, attestiert durch ein uraltes Testament ihren Ursprung innerhalb der Kulturen. Kulturen, die von dieser Moral ermöglicht, hervorgerufen, begrüßt und gesegnet werden, von der Moral, die aber erst geprüft und gerechtfertigt ist, wenn sie der Zerbrechlichkeit des Gewissens standhält [...]“

In der Tat ist das Gewissen zerbrechlich, weil auch das Wissen am einzelnen Menschen bricht und dort seinen Einbruch erlebt, wo das „Religiöse“ und das „Profane“ sich treffen. Das Judentum braucht daher nicht als „profane Wissenschaft“ salonfähig gemacht zu werden. Wenn diese menschlich und historisch verantwortlich ist; dann ist sie es; und wenn nicht; so hat sie in den „Heiligen Hallen“ unserer Universitäten auch keinen Ort. Es geht ja nicht um „Judaistik“ oder „Jüdische Studien“ als Politikum, Nachholbedarf oder „Wiedergutmachung“; sondern um das geistige Überleben der gesamten Gesell-

<sup>6</sup> Emmanuel Lévinas, *Eigennamen*, München/Wien, 1988, 105.



schaft und um die notwendige Erneuerung der Universitäten in einem Land, das die Spätfolgen eines Zivilisationsbruches erlebt, in einem Land, in dem das jüdische Bürgertum als eine Kraft, die die Werte mit trägt, nicht mehr da ist: Und es geht um die Ausbildung einer akademischen Elite, die dieser Aufgabe gewachsen ist. Die angestrebte Interdisziplinarität dieses Faches bietet die Möglichkeit, die traditionsstiftenden Elemente der europäischen Traditionen und ihren Zusammenhang mit dem Judentum kennenzulernen und zu erforschen. Dies wäre eine gemeinsame Aufgabe für uns alle: aus der Zerstörung einen neuen Anfang zu machen, sich der historischen Stunde und damit der Geschichte zu stellen.

Zur Problematik dieser Aufgabe gehört auch die Frage, ob Nicht-Juden das Fach Judaistik oder Jüdische Studien lehren können: Dabei geht es weniger darum, was gelehrt wird, als vielmehr darum, warum gelehrt wird; und es ist daher in diesem Zusammenhang auch nicht wichtig, ob man das Fach „Judaistik“ oder „Jüdische Studien“ nennt, weil damit nur Begriffe gegeben sind, die mit Inhalt gefüllt werden müssen.

Theodor W. Adorno hat 1962 in seinem Aufsatz „Notiz über Geisteswissenschaft und Bildung“ einen Versuch unternommen, das Bildungsproblem der Geisteswissenschaften zu beschreiben:

„Er gilt der Frage, ob der Universität heute Bildung dort noch gelinge, wo sie nach Thematik und Tradition an deren Begriff festhält, also in den so genannten Geisteswissenschaften; ob im Allgemeinen der Akademiker durch deren Studium überhaupt noch jene Art geistiger Erfahrung gewinnen kann, die vom Begriff Bildung gemeint war, und die im Sinn der Gegenstände selber liegt, mit denen er sich befaßt. Vieles spricht dafür, daß von eben dem Begriff der Wissenschaft, wie er nach dem Verfall der großen Philosophie aufkam und seitdem eine Art Monopol erlangte, jene Bildung unterhöhlt wurde, welche er Kraft des Monopols beansprucht.“<sup>7</sup>

Adorno plädiert hier dafür, den Geist in der Wissenschaft zurückzugewinnen, der eben in

„der viel berufenen methodischen Sauberkeit, der allgemeinen Kontrollierbarkeit, dem Consensus der zuständigen Gelehrten, der Belegbarkeit aller Behauptungen, der logischen Stringenz der Gedankengänge ‚fehlt‘: Wo der Konflikt gegen die unreglementierte Einsicht entschieden ist, kann es zur Dialektik der Bildung, zum inwendigen Prozeß von Subjekt und Objekt gar nicht kommen, den man im humboldtschen Zeitalter konzipierte.“

Die Freiheit der Wissenschaft hängt unmittelbar mit der Freiheit des Geistes zusammen und dies ist gerade das Problem: „Zur Intoleranz gegen den Geist, der ihr nicht gleicht, neigt die Wissenschaft offenbar umso mehr, pocht umso

---

<sup>7</sup> Theodor W. Adorno, „Notiz über Geisteswissenschaft und Bildung“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10,2, Frankfurt a.M. 1977, 495 f.

mehr auf ihr Privileg, je tiefer sie ahnt, daß sie das nicht gewährt, was sie verspricht.“<sup>8</sup>

Die innere Haltung und die damit verbundenen Fragestellungen, die selbstverständlich wissenschaftliche Haltung, die jeder Hochschullehrer, sei er jüdischer Herkunft oder nicht, in seinem oder ihrem Fach mitbringt, ist hier ausschlaggebend. Es ist mittlerweile allgemein bekannt und von akademischen Kreisen in der ganzen Welt akzeptiert, dass es keine „objektive“ Wissenschaft gibt – dies gilt sicherlich für die Geisteswissenschaften. Der Methodenstreit ist in sich ein Kampf um die akademische „Wahrheit“, die eben nur auf diese Weise gesucht werden darf. Es geht ja nicht darum, „subjektive“ Meinungen auszuschalten, sondern darum, „objektive“ Wissenschaft auf ihre Prämissen hin kritisch zu befragen. Davor hat aber m. E. die Wissenschaft nach der Aufklärung die größte Angst zu entdecken, dass sie sich in vielerlei Hinsicht nicht über ihre eigenen Methoden aufgeklärt hat, nämlich darüber, dass ihre Fragestellungen auch nur eine Auswahl aus vielen sind und dass man mit anderen Fragestellungen möglicherweise zu anderen Ergebnissen kommt.

#### 4.

Ein weiteres Problem in Deutschland betrifft die Unterscheidung zwischen Philologie und Philosophie in der Debatte zwischen den Anhängern der mehr philologisch geprägten Judaisten, d. h. den Vertretern der historisch-kritischen Schule, und den „lebendigen“ Judaisten der philosophischen Schule. Die einen sind – in der Nachfolge der historisch-kritischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts – an einem Verstehen der Quellentexte unter sprachlichen und quellengeschichtlichen Aspekten interessiert, während die anderen das Judentum als eine lebendige Tradition betrachten, die trotz aller Brüche ein geistiges Kontinuum darstellt.

Das Judentum hat, wie bekannt, keine dogmatische Theologie entwickelt und braucht sich daher nicht wie die Aufklärer von der Religion aufzuklären. Sie kann in der Religion die besonderen kulturellen und prägenden Merkmale und Phänomene studieren, die religionshistorisch und religionsphilosophisch zu entschlüsseln Aufgabe der Wissenschaft vom Judentum sein soll. Hier ist die Verbindung zwischen Philologie und Philosophie äußerst wichtig. In jeder Epoche der jüdischen Geschichte finden wir den Versuch, in der Sprache der Zeit, also im Zeitgeist, den alten Wahrheiten ein neues Gewand zu geben. Sicherlich sind dabei Entwicklungen und Veränderungen zu beobachten, aber

---

<sup>8</sup> Ebd.

man sollte nicht den Fehler begehen, den philologischen Teil der Forschung von den jeweiligen philosophischen Inhalten zu trennen. Die scharfe Trennung zwischen Philologie und Philosophie in der deutschen Wissenschaft des 18. und des 19. Jahrhunderts ist in dieser Hinsicht noch immer ein großes Hindernis. Am Ende dieses Jahrhunderts sollte auch in diesem Land die Trennung zwischen „Erkenntnis und Erfahrung“ längst überwunden sein.

Die Geschichte des Judentums machte es im 19. Jahrhundert für das Judentum notwendig, sich der Weltkultur zu präsentieren und sich der historisch-kritischen Wissenschaft zu stellen. Die Wissenschaft des Judentums war eine Antwort auf diese Herausforderung und leistete somit einen positiven Beitrag zur Erhaltung des Judentums, indem es säkularisierten Juden die Möglichkeit einer jüdischen Identität und allen Juden eine Phase der Modernisierung erlaubte. Die Befürchtung, dass historische Forschung vom Glauben abbringe, war bereits durch die ständige Teilnahme rabbinischer Autoritäten an der wissenschaftlichen Arbeit im Mittelalter und in der Renaissance widerlegt worden. Das Anliegen und Ziel der jüdischen Gelehrten war es, die jüdische Welt- und Geschichtsauffassung zum Kriterium für die Würdigung der Welt und der Geschichte zu erheben und dabei von Gott auszugehen, eine Tatsache, die sich nicht unreflektiert und vorwissenschaftlich verwirklichen lässt. Da die göttliche Botschaft immer durch die Sprache zu uns gelangt, ist die Sprachwissenschaft ein Mittel der Erkenntnis neben den anderen Hilfswissenschaften im Bereich der Geisteswissenschaften. Dieser Einsicht entspricht bereits die Sprachtheorie der mittelalterlichen Kabbala wie auch ihre Weiterentwicklungen in der modernen jüdischen Religionsphilosophie von Franz Rosenzweig, Walter Benjamin und Emmanuel Lévinas. Darüber hinaus setzen der rationalistische Charakter des jüdischen Religionsgesetzes und die Möglichkeit einer persönlichen Gottesbeziehung – wie diese z. B. von Martin Buber in *Ich und Du* entwickelt wird – eine positive Einstellung zu allen menschlichen Einsichten und Fähigkeiten voraus, die grundsätzlich mit der Aufklärung zu vereinbaren sind. Es ist daher ein Irrtum, im Kontext des Judentums „Religion“ und „Profanität“ als einen Gegensatz zu betrachten.

Die historisch-kritische Methode muss deshalb ihren Stellenwert in der Verwirklichung des göttlichen Willens bekommen und in die Offenbarung als geschichtliches Ereignis eingeschlossen werden. Letzteres wurde von Gershom Scholem – in der Nachfolge von Franz J. Molitor – in seinem Aufsatz „Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum“ aufgezeigt.

Der hermeneutische Pluralismus des Judentums erlaubt literarisch-kritische, historisch-kritische, anthropologische, philosophische und andere Interpretationen der Tora nebeneinander, ohne die Frage der Autorität des Textes in den Mittelpunkt zu rücken. So wird das menschliche Verständnis des Textes als Teil der Heiligen Schrift überliefert, und die historisch gegebene Grenze zwischen Autor und Leser wird in der Gegenwart aufgehoben.

Mündliche und schriftliche Lehre sind somit voneinander abhängig und bilden zusammen die Heilige Schrift als menschliches Zeugnis des göttlichen Wortes in menschlicher Sprache.

Kritik, Analyse und Synthese formen den methodischen Rahmen des Umgangs mit dem Text, der menschlicher Kritik unterworfen ist. Die Herausforderung der jüdischen Hermeneutik liegt nach wie vor in der Notwendigkeit, Gott nicht nur im Jenseits, sondern auch in der Geschichte und ihren menschlichen Komponenten zu sehen, und in die Erkenntnis des Intellekts nicht nur die reine Vernunft, sondern auch die Erfahrung der Wirklichkeit einzubeziehen.

Religiöse Hermeneutik im Kontext der Wissenschaft des Judentums ist eine notwendige Ergänzung des abendländischen Aufklärungsverständnisses.

## 5.

Zu diesen geisteswissenschaftlichen Aspekten fügt sich nun ein weiterer, der mit der Geschichte der Gegenwart zusammenhängt: Der Grund, warum Studenten dieses Fach studieren, hat unmittelbar mit der Schoa zu tun.

Es gibt mittlerweile ein wachsendes Interesse an jüdischem Gedankengut. Das hat einerseits zu tun mit einer allgemeinen Orientierungslosigkeit und andererseits mit der Suche nach Identität bei vielen jungen Menschen in diesem Land, die alles, was zwischen 1933 und 1945 passiert ist, unmittelbar mit der heutigen Situation verbinden. Der künstlich hervorgebrachte und seit 60 Jahren ideologisch auch vertretene Neuanfang unter dem Motto „Gnade der späten Geburt“ wird existentiell in Frage gestellt. Judaistik oder Jüdische Studien spielen dabei eine zentrale Rolle (neben dem Historikerstreit, der 68er Bewegung oder der Debatte über das Mahnmal, Goldhagens Buch und der Wehrmachtsausstellung).

Da Juden einen großen Anteil an allen Bereichen der Wissenschaft hatten, dies aber in der akademischen Ausbildung in der Nachkriegszeit keine besonders große Rolle spielte, sind die heutigen Hochschullehrer durch ihre Ausbildung allein nicht in der Lage, dieses Bedürfnis der Studenten in seiner Breite aufzunehmen und zu thematisieren.

Es geht also nicht darum, über die Schoa zu lehren oder Antisemitismus und Rechtsradikalismus als Spezialfächer einzuführen; sondern darum, diese Tradition in allen Fächern als integralen Bestandteil des wissenschaftlichen Ansatzes mit einzubeziehen. Die Frage der Methodik wissenschaftlicher Erkenntnis steht also unter dem Zeichen der Frage „Wissenschaft nach Auschwitz“.

Die Erneuerung der Universitäten im Osten spielt hier eine wichtige Rolle: Sie müssen sich einerseits gegen eine Übernahme des westlichen Modells

wehren, das in dieser Hinsicht ein unaufgeklärtes Modell ist; und sie müssen andererseits versuchen, auf der Grundlage einer kritischen Auseinandersetzung mit ihrer eigenen sozialistisch-kommunistischen Vergangenheit (welche ja als „Medizin“ gegen den Faschismus verbreitet und verkauft wurde) einen wirklichen Neuanfang zu machen.

Vielleicht geht diese Aufgabe über das normale Maß einer akademischen Ausbildung im klassischen Sinn hinaus. Aber können wir es uns als Gesellschaft noch leisten, jungen Menschen, denen wir in den produktivsten Jahren ihres Lebens eine Ausbildung finanzieren, dies vorzuenthalten? Viele Juden wie ich sehen darin eine besondere Aufgabe – gerade in Deutschland. Die Frage ist nur: Wer sind unsere Partner? Es gibt keine wertfreie Wissenschaft, weil sie von und für Menschen ist.

Die Zusammenarbeit von Lehrern und Schülern in gemeinsamer Verantwortung ist erforderlich. Sie ist im Grunde genommen die Basis einer guten Wissenschaft, die den historischen Methoden der Erkenntnis verpflichtet ist. Aus meiner Erfahrung kann ich nur berichten, dass es sehr viele Studenten und sehr wenige Hochschullehrer gibt, die diese Aufgabe als Mandat einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Judentum annehmen. Hier ist der Bruch am deutlichsten erkennbar, der Nachholbedarf groß. Interdisziplinarität hat also nichts mit einem Mangel an „Expertise“ zu tun, ist kein Ritual der „political correctness“, sondern rührt an der Sache selbst. Es ist der Ort, wo sich die Geister scheiden zwischen Leopold Zunz und Hermann Cohen, wo der Vater der Wissenschaft des Judentums, der bereits von Gershom Scholem als „Totengräber“ beschrieben wurde, möglicherweise eine neue Begegnung haben könnte mit einem Vertreter der „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“.

Die fachmännische Vertretung der Ethik und der Religionsphilosophie als Mittelpunkt aller Bestrebungen zur Förderung der Wissenschaft vom Judentum im 21. Jahrhundert ist mehr als ein Desiderat. Sie ist eine akademische Notwendigkeit.

Die übliche Unterscheidung zwischen „religiös“ und „säkular“, die aus der westlich-christlich geprägten Kultur stammt und im Judentum nicht durchgehalten wurde, muss in ihren grundsätzlichen Zügen erkannt und kritisiert werden. Es geht hier also nicht um eine „jüdische“ oder eine „nicht jüdische“ Wissenschaft, es geht auch nicht um die Frage, ob das Judentum als Religionsgemeinschaft in Deutschland das Recht auf eine eigene Institution hat, sondern um die Art und Weise, wie Judentum als Wissenschaft an deutschen Hochschulen gelehrt wird. Es geht nicht um die fachliche Ausbildung zum Rabbiner, Religionslehrer, Kantor oder Sozialarbeiter, der für den Aufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland angestellt werden soll, sondern um die Basis einer Gesellschaft, in der das Judentum als mittragender Wert, als kulturelles Erbe Europas nach dem Zivilisationsbruch Auschwitz wieder einen

Ort haben soll, der getragen wird von Juden und Nicht-Juden in einer säkularisierten Welt.

Wenn die Werte der Aufklärung uns zu tragen vermögen – was durch Auschwitz in Frage gestellt werden muss –, dann hat die akademische Disziplin „Judaistik“ sicherlich einen Beitrag zu leisten. Die Juden in Deutschland müssen daher eine wachsende Rolle spielen und sich einmischen, nicht nur in Bezug darauf, was ihre Kinder und Enkelkinder im Kindergarten und in der Schule, sondern auch zukünftig an der Universität lernen. Dies gilt für Mediziner wie für Juristen und Ingenieure.

Die „Doppelbedeutung“ und „Zwitterstellung“ der wissenschaftlich-theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten (wo in manchen Fällen wie in Heidelberg und Leipzig bis zum heutigen Tag noch Konfessionsklauseln gelten, die es Juden unmöglich machen, dort zu promovieren, ganz zu schweigen von einer möglichen Habilitation) machen es aus der Sicht der Wissenschaft vom Judentum zur Notwendigkeit, die kulturellen Werte einer Universitätsausbildung kritisch zu befragen. Dass die Lage in Deutschland sich hier im Vergleich zu anderen europäischen Ländern wie Holland und England oder zu den Vereinigten Staaten von Amerika eher negativ auswirkt, versteht sich aus den oben angeführten Gründen von selbst. Es geht ja nicht um die ethnische Zugehörigkeit, sondern um aufgeklärte Grundlagen für eine Geisteswissenschaft, die sich mit Texten beschäftigt, die jahrhundertlang das Fundament für die Juden in Europa gebildet haben und die es jetzt in ihren identitätsstiftenden Zügen zu entdecken gilt, gereinigt von allen – christlichen und aufklärerischen – Vorurteilen. Der vermeintlich objektive Wissenschaftsanspruch mancher Judaisten ist ein Hindernis für die aufklärende Funktion der Wissenschaft überhaupt und führt zu einem wissenschaftlichen Fundamentalismus, der klare antijudaistische Tendenzen zeigt und sich – bewusst oder unbewusst – antijudaistische Slogans bedient.

In der Theorie wurde bereits erkannt, dass sich Wissenschaft immer in einer Wechselwirkung zwischen „dem Erforschten“ und dem „Erforschenden“ vollzieht und dass die Annahme einer reinen Innenperspektive ebenso naiv ist wie die einer reinen Außenperspektive; dass es sich in unserem Fall also um das Erforschte und um jüdische und nichtjüdische Forscher handelt. Die Frage bleibt allerdings, warum dies gerade in Deutschland nicht zu einer fruchtbaren Kooperation führt, warum dieses Angebot in der Praxis von nichtjüdischer Seite abgelehnt wird.

Die Antwort auf diese Frage hat möglicherweise mit der allgemeinen Orientierungslosigkeit junger Menschen in und mit der geistigen Malaise der Universitäten Deutschlands zu tun:

„An der Enttäuschung vieler geisteswissenschaftlicher Studenten in den ersten Semestern ist nicht nur deren Naivität schuld, sondern ebenso, daß die Geisteswissenschaften jenes Moment von Naivität, von Unmittelbarkeit zum Objekt ein-

gebüßt haben, ohne das Geist nicht lebt; ihr Mangel an Selbstbestimmung dabei ist nicht weniger naiv. Noch wo sie weltanschaulich dem Positivismus opponieren, sind sie insgeheim unter den Bann der positivistischen Denkmanier geraten, den eines verdinglichten Bewußtseins. Disziplin wird im Einklang mit einer gesellschaftlichen Gesamttendenz, zum Tabu über alles, was nicht das je Gegebene stur produziert; eben das aber wäre die Bestimmung des Geistes“,

so Theodor W. Adorno in seinem oben zitierten Aufsatz „Notiz über Geisteswissenschaft und Bildung“.

Die Verselbständigung der Methoden führt in die Irre, der Streit um ihretwillen ersetzt den Streit um die akademische Wahrheit. Zwischen Geist und Wissenschaft entsteht ein Vakuum.

## 6.

In den letzten Jahrzehnten hat sich dieser Zustand weiter zugespitzt, und mehr und mehr Stimmen werden laut, die eine Erneuerung der Universitäten fordern. Die Bedingungen dieser Erneuerung sind nicht nur finanzieller Art. Sie beziehen sich auf die Möglichkeit eines neuen Humanismus, der durch eine Erhellung im Forschen das Unmögliche zu denken vermag. Dies bedeutet ein Suchen nach Antworten, die jeden Einzelnen als Individuum und uns alle als Gesellschaft unmittelbar betreffen. Die bestehende Trennung von Humanität und Institution macht es notwendig, einen Rahmen zu eröffnen, in dem die verschiedenen Bereiche unseres Lebens, der private und der öffentliche, wieder zusammenwachsen können; in dem Individuum und Gesellschaft in ihren verschiedenen Ausdrucksformen als Ganzes erkannt werden jenseits akademischer Zwänge sowie bürokratischer und wirtschaftlicher Interessen; in dem die Bereiche der Kunst, der Religion und der Wissenschaft wiederum in den Dienst unserer Bildung und Kultur gestellt werden können und in dem die Ethik als erste Philosophie den Geist beflügeln kann.

In dieser Erneuerung können die Traditionen, die Europa geprägt haben – d. h. die griechisch-römische, die jüdische, die christliche und die islamische –, in ihren traditionsstiftenden Grundzügen erkannt und zum Ausdruck gebracht werden. Akademische Einrichtungen sind dazu da, in einem Klima des offenen Austausches – nicht nur durch Kolloquien und Publikationen, durch Forschung und Fachdiskussionen – eine Tradition des Lehrens und Lernens zu entwickeln. Sie können zu einem Ort werden, wo Hochschullehrer zusammen mit Studierenden das Ideal eines Universitätsstudiums zu verwirklichen suchen, das den ganzen Menschen anspricht und das, wie oben angedeutet, die ethischen Herausforderungen der Gegenwart ins Zentrum rückt.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist von den gewohnten, nach Disziplinen getrennten Einrichtungen Abschied zu nehmen. Aber auch zu den üblichen interdisziplinären Einrichtungen gibt es einen wesentlichen Unterschied: die Abwesenheit der Trennung von Theorie und Praxis, von Forschung und Lehre mit anderen Worten: von Leben und Lehre. Technische Kenntnisse müssen mit menschlicher Kompetenz verbunden werden. Im Bereich der Geisteswissenschaften bedeutet dies, dass es in erster Linie nicht so sehr um eine Erweiterung unseres Wissens, unserer historischen Kenntnisse geht; sondern um die Frage der Adaption: Wie können wir den Überfluss unseres Wissens für das Wohl der Gesellschaft einsetzen? Und wie können wir das geistige und physische Überleben der nächsten Generation sichern? Sie aufzunehmen würde eine Renaissance der Wissenschaft erlauben, die die kulturellen Unterschiede und historischen Hintergründe der europäischen Denktraditionen neu reflektiert. In der Begegnung zwischen Ost und West, Morgenland und Abendland, Religion und Moderne können diese Traditionen neu belebt und für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden. Die historische Wissenschaft muss sich daher einer grundlegenden Kulturkritik unterziehen, wenn sie auch in der Zukunft eine glaubwürdige Methode für unsere Natur- und Geisteswissenschaften sein will.

Diese wissenschaftliche Herausforderung muss von einer gesellschaftlichen begleitet werden und den wichtigen Beitrag einer grundlegenden Reflexion des Wertewandels am Ende dieses Jahrhunderts leisten.

Die Wissenschaft des Judentums hat in Deutschland angefangen, eben hier ist sie auch größtenteils untergegangen. Das muss die deutsche Wissenschaft in diesem Fach – nolens volens – mit reflektieren. Trotz der Schoa hört die Wissenschaft des Judentums nicht im 19. Jahrhundert auf, und wir als Wissenschaftler der Nachkriegsgeneration haben die Selbstverpflichtung, das Fach, wie auch alle anderen Fächer, für das 21. Jahrhundert salonfähig zu machen.