Was war deutsches Judentum?

Europäisch-jüdische Studien Beiträge

Herausgegeben vom Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien, Potsdam, in Kooperation mit dem Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg

Redaktion: Werner Treß

Band 24

Was war deutsches Judentum?

1870–1933

Herausgegeben von
Christina von Braun

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Der Band geht auf die Tagung „Was war deutsches Judentum?“, veranstaltet vom Zentrum Jüdische Studien Berlin-Brandenburg, zurück.

ISBN 978-3-11-040045-8
e-ISBN (PDF) 978-3-11-040050-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-040055-7
ISSN-2182-9602

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

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

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/München/Boston
Satz: Dr. Rainer Ostermann, München
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Christina von Braun
Einleitung —— 1

Zur Einführung

Michael A. Meyer
Auf nach Berlin!
Demographische Dichte und schöpferische Vielfalt der Juden in der deutschen Hauptstadt —— **21**

Geistesgeschichte und das Vermächtnis der Religion

Frank Mecklenburg
Nächstes Jahr in Worms: Deutschjudentum und Antizionismus vor 1933 —— 39

Micha Brumlik
Heinrich Heine als Schüler Hegels —— 50

Rainer Kampling
Die Neo-Orthodoxie des 19. Jahrhunderts und die Haskala
Randbemerkungen zu übersehenen Nähen —— **61**

Dominique Bourel
Moses Mendelssohn als kultureller Code in der Geschichte der deutsch-jüdischen Leidenschaft —— 71

Kulturgeschichte

Hildegard Frübis
Max Liebermann, Else Lasker-Schüler, Issachar ber Ryback und die Kunst der Jüdischen Moderne —— 85

Hannah Lotte Lund
Von wegen „Litteratentum im Weiberrock“
Zum politischen und transnationalen Engagement Berliner „Salonièren“ im Kaiserreich —— **103**

Liliane Weissberg
Der Jude als Paria
Stationen in der Geschichte einer Idee im Diskurs der Assimilation —— **117**

David Jünger
„Bilanz der deutschen Judenheit“
Nekrolog auf das deutsche Judentum an der „Zeitenwende“ 1929–1942 —— **134**

Wissenschaftsgeschichte

Susannah Heschel
Deutsch-Jüdische Islamwissenschaftler und die ‚Entorientalisierung‘ des Judentums ——149

Monika Richarz
Jüdische Akademiker als Anwälte und Ärzte
Behinderte Emanzipation und berufliche Orientierung —— **167**

Werner Treß
Friedlaender – Rieß
Grundlegung zur wissenschaftlichen Biographie einer jüdischen Gelehrten- und Mäzenatenfamilie —— **180**

Politikgeschichte

Shulamit Volkov
Politik als Integrationsverfahren
Juden im Kaiserreich —— **195**

Isabel Enzenbach
„Kennwort: Gummi“
Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens im Kampf um den öffentlichen Raum von 1893 bis zum Ende der Weimarer Republik — **203**

Wirtschaftsgeschichte und Sozialgeschichte

Gideon Reuveni
Deutsch-jüdische Geschichte als Wirtschaftsgeschichte —223

Christoph Kreutzmüller
An den Bruchlinien der Volkswirtschaft
Jüdische Gewerbebetriebe in Berlin 1918 bis 1933 — **237**

Till van Rahden
Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933 — 249

Atina Grossmann
Die Sexualreform und die ‚Neue Frau‘: Wie jüdisch waren sie? — 262

Bilanz

Julius H. Schoeps
Deutschlands Juden und ihr Anpassungsbemühen
Der Versuch, Bilanz in einer nach wie vor kontrovers geführten Debatte zu ziehen — **277**

Literaturverzeichnis —295

Verzeichnis der Autoren und Autorinnen — 318

Personenregister — 323

Christina von Braun

Einleitung

Es kommt bei einer wissenschaftlichen Publikation selten vor, dass sie mit der Dramaturgie eines Kriminalromans ausgestattet ist. Hier ist es der Fall. Im ersten Aufsatz des Bandes spielt eine ungeklärte Ritualmordbeschuldigung eine wichtige Rolle, im letzten kommt es – mehr als hundert Jahre nach den Ereignissen – zu völlig neuen Perspektiven auf das Verbrechen. Der erste dieser beiden Texte stammt aus der Feder von Michael A. Meyer, Professor am Hebrew College von Cincinnati und langjähriger Vorsitzender der Leo Baeck Instituts, der zweite wurde von Julius Schoeps geschrieben, dem Direktor des Moses Mendelssohn Zentrums für Europäisch-jüdische Studien in Potsdam. Die Ereignisse, auf die sich die beiden Autoren beziehen, fanden in der westpreußischen Stadt Konitz statt: Als man im März 1900 im nahe gelegenen See die zerstückelte Leiche eines Gymnasialschülers fand, wurden die Juden des Ortes beschuldigt, den Schüler auf rituelle Weise ermordet zu haben. Die Anklagen erwiesen sich zwar als unhaltbar, doch dämpfte das keineswegs die antisemitische Stimmung im Ort. Die gesamte jüdische Gemeinde war bedroht, und die Familie des Urgroßvaters von Michael A. Meyer, Matthäus Meyer, siedelte nach Berlin um – der modernen, aufgeklärten Metropole, wo man sich vor einem solchen Rückfall ins Mittelalter sicher fühlte. Der Fall des ermordeten Gymnasiasten blieb unaufgeklärt, beschäftigte aber immer wieder Juristen und Historiker. Im Anschluss an Meyers Bericht erinnerte sich Julius Schoeps, dass er vor dreißig Jahren einen Brief erhalten hatte: geschrieben von einer Frau, deren Vater, damals selber Schüler in Konitz, die Ereignisse miterlebt hatte. Er und ein Klassenkamerad hatten schon damals den Gymnasialoberlehrer in Verdacht, den Mord begangen zu haben: Der ermordete Gymnasiast lebte bei ihm in Pension und hatte mit seiner Frau ein Liebesverhältnis. Dieser Spur war die Polizei damals offenbar nicht gefolgt, so tief war die Vorstellung eines jüdischen Ritualmordes in den Köpfen nicht nur der ansässigen Bevölkerung, sondern auch der Rechtshüter verankert.

An diesem Fall ist vieles, das über das ungeklärte Verbrechen selbst hinausgeht, paradigmatisch: erstens das Verhältnis deutscher Nichtjuden zu jüdischen Deutschen – ein Verhältnis, das zwischen den Extremen von Nähe, Bewunderung, Bereicherung auf der einen Seite und Hass, Angst, Irrationalität andererseits geprägt war. Zweitens spielt auch der Topos der ‚Aufklärung' eine wichtige Rolle. Auf der einen Seite geht es um einen unaufgeklärten ‚Fall', andererseits aber auch um ein ungeklärtes Verhältnis zur Aufklärung, die Berlin noch um 1900 als die große Metropole der Moderne erscheinen ließ. In Wirklichkeit war die deutsche Aufklärung – das zeigen mehrere Aufsätze in diesem Band – geprägt

vom Nationalgedanken, und dieser begleitete auch einen Gutteil der industriellen Modernisierungsprozesse. Ausgerechnet in diesem Umfeld erlebte die jüdische Aufklärung, die *Haskala,* ihre große Entstehungszeit. In diesem kulturellen Kontext, der sich eigentlich der Idee einer nationalen Gemeinschaft verschrieben hatte – und eine solche Idee bedarf, wie alle Gemeinschaften mit dem Anspruch auf Homogenität, immer eines Feindbildes – in diesem kulturellen Kontext also entstand das Reformjudentum und ein Verständnis von ‚jüdischer Identität', in der sich die Moderne mit überlieferten Traditionen verband. Ausgerechnet in Deutschland entwickelte sich eine Definition von ‚Jüdischsein', die nicht zwingend der Synagoge bedurfte, sondern in kulturellen Faktoren und einem Ethos der Gemeinschaftsverantwortung seinen Ausdruck suchte. Es war ein Judentum, das der Wissenschaft und Kunst völlig neue Impulse gab, *und* es war ein Judentum, das alsbald – sowohl mit der freiwilligen Auswanderung nach Palästina als auch mit der erzwungenen Emigration in die USA, Lateinamerika, Kanada, Australien und viele andere Länder – eine neue Art ‚jüdisch zu leben' in die Welt trug.

Der vorliegende Band versucht, einige Aspekte dieses paradoxen historischen Geschehens widerzuspiegeln, und er geht dabei – notwendigerweise – interdisziplinär vor. Er bringt Felder miteinander in Beziehung, die in der Akademie sonst streng getrennt bleiben. ‚Die' Geschichte verbindet sich mit den Geschichten, die Philosophie verweigert sich nicht der Religion, die Kunst erweist sich als Feld des politischen Agierens, und die Sexualwissenschaften offenbaren ihr soziales Anliegen. Grundlage der Aufsätze ist eine Tagung, die im Herbst 2013 in Berlin durchgeführt wurde: die erste größere Konferenz des 2012 gegründeten ‚Zentrums Jüdische Studien Berlin-Brandenburg'.[1] Nicht alle Vorträge sind hier wiedergegeben – dazu waren es zu viele. Dennoch spiegelt der Band die Vielfalt der Möglichkeiten wider, auf die Frage zu antworten, die der Tagung ihren Titel gab: *Was war deutsches Judentum?*

Schon das ‚war' enthält eine Antwort in sich. Sie wurde von mehreren Autoren ausdrücklich in diesem Sinne formuliert: Dieses deutsche Judentum, das im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert Deutschland zu einem der progressivsten und innovativsten Länder der Welt machen sollte – auf dem Gebiet der Politik, der Wissenschaften, der Künste und des sozialen Engagements – dieses Judentum wird es, zumindest in Deutschland, so nie wieder geben. Seine Existenz erstreckte sich über mehr als ein Jahrhundert, bevor seine Träger von der Shoah verfolgt, vertrieben oder ermordet wurden. Doch so sehr dieses Judentum auch der Vergangenheit angehört, sein Wirken ist dennoch gegenwärtig und erklärt das vermehrte Interesse junger deutscher (jüdischer wie nicht-jüdischer) Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen an dieser Zeit, die mit den Daten 1800 bis

1 http://www.zentrum-juedische-studien.de

1933 grob umrissen ist. In dieser Zeit – auch dies spiegelt dieser Band wider – entsteht einerseits die ‚Wissenschaft des Judentums' und wird andererseits über die Paradoxien reflektiert, in die Juden durch *Haskala*, Zionismus oder den ‚Glauben' ans Deutsche Reich versetzt wurden. Diese Reflektion gab der deutschen Kultur und Politik neue Impulse: Der Reichtum der deutschen Kultur in diesen Jahrzehnten ist zu einem überproportional hohen Teil den jüdischen Denkern, Künstlern, Schriftstellern, Sozialpolitikern, Frauenrechtlerinnen (um nur diese Beispiele zu nennen) zu verdanken. Wenn sich heute viele junge nicht-jüdische Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen mit diesen Jahrzehnten beschäftigen, so richten sie zumeist ihren Blick auf diese Risse und Lücken, die die Shoah in das Vermächtnis des deutschen Judentums geschlagen hat. Und sie konstatieren: Die Nationalsozialisten hatten den Versuch unternommen, ‚das Jüdische' auszulöschen, aber dieses hat sich dem kulturellen Gedächtnis Deutschlands unauslöschlich eingeprägt und bestimmt bis heute über das Denken.

Wegen der Interdisziplinarität dieses Bandes ist die Zuordnung einzelner Aufsätze zu bestimmten Gebieten – Religion, Politik, Kunst oder Philosophie – eher willkürlich. Ebenso willkürlich wäre die Zuordnung nach der akademischen Disziplin des Autors oder der Autorin. Ein Gutteil der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, die auf dem Gebiet der jüdischen Studien forschen und lehren, wenden sich oft einem Randgebiet ihrer Disziplin zu. So fordert der Historiker Gideon Reuveni eine stärkere Berücksichtigung der Ökonomie bei der Betrachtung der jüdischen Geschichte ein; die Historikerin Atina Grossmann fragt, warum die um 1900 sich entwickelnden Sexualwissenschaften als ‚jüdisch' gelten, und die Judaistin Susannah Heschel thematisiert die im 19. Jahrhundert entstehenden Islamwissenschaften. Diese ‚querverlaufende' Perspektive führt einerseits dazu, dass die einzelnen Disziplinen keine zuverlässigen Indikatoren für eine inhaltliche ‚Ordnung' bieten, ist andererseits aber auch charakteristisch für die Jüdischen Studien überhaupt: Diese entziehen sich einer klassischen akademischen Zuordnung, ja, sie verweigern diese – und in eben dieser Grenzüberschreitung ist auch einer der Gründe für den innovativen wissenschaftlichen Impetus zu suchen, der von ihnen ausgeht.

Diese Bedenken zur ‚Ordnung' vorausgeschickt, seien im Folgenden einige Stichworte zu den einzelnen Abschnitten und Beiträgen gegeben. Mit dem Aufsatz von Michael A. Meyer *Auf nach Berlin! Demographische Dichte und schöpferische Vielfalt der Juden in der deutschen Hauptstadt* gibt der US-Historiker (Hebrew Union College in Cincinnati) Einblicke und Rückblicke auf die Vielfalt jüdischen Lebens in Berlin während des Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Er umreißt den Reichtum wie auch die Widersprüche und Konflikte eines alles andere als ‚homogenen' Judentums in der deutschen Hauptstadt: Sein Überblick reicht von der Theologie über die Kultur bis zu den Frauenrechten – und

er macht dabei deutlich, dass auch nur der Versuch, eine bestimmte Gestalt auf ‚die' jüdische Herkunft zu reduzieren, scheitern muss. So gab es Schriftsteller und Künstler, die jüdischer Herkunft waren, dies in ihrem Werk aber nicht thematisierten, und andere, die ganz ausdrücklich ihr Schaffen mit der Frage nach dem Jüdischen verbanden. Der erste Weltkrieg und seine Folgen verschärften viele der Widersprüche, die nicht nur das deutsch-jüdische, sondern auch das innerjüdische Verhältnis charakterisierten. „Ein Geist der Rebellion legte sich auf die jüngere Generation; er trieb manche zum Zionismus, andere zu strenger Glaubensausübung und wieder andere zum Sozialismus oder zumindest zur Sozialkritik." In Deutschland entstand eine intensive Verflechtung von jüdischer und nicht-jüdischer Kultur, so schreibt Meyer, die die Nationalsozialisten wieder zu trennen versuchten. Seit 1945 sei es wieder zu einer allmählichen Annäherung gekommen. „Und doch: während die jüdische Bevölkerung in Berlin abermals wächst, ist für uns Juden, die wir Berlin verließen oder zurückgekommen sind, die deutsch-jüdische Kultur des Kaiserreiches und der Weimarer Zeit heute, zumindest zu diesem Zeitpunkt, am ehesten eine Erinnerungskultur."

In dem darauf folgenden ersten Abschnitt gehen die Autoren und Autorinnen auf *Geistesgeschichte und Religiöse Orientierungen* ein. In seinem Aufsatz *Moses Mendelssohn als kultureller Kode in der Geschichte der deutsch-jüdischen Leidenschaft* thematisiert der französische Philosoph und Religionshistoriker Dominique Bourel (Paris, Sorbonne) einerseits die Aktualität von Moses Mendelssohn, verfolgt andererseits aber auch die unterschiedlichen Weisen, in denen die ‚Mendelssohn-Ikone' von verschiedenen Epochen und geistigen Strömungen jeweils neu konstruiert, interpretiert oder auch instrumentalisiert wurde. „Ob Zionisten, Assimilierte, Orthodoxe oder Liberale, die Frage lautet: Wer liebt nicht seinen Mendelssohn?" Zu dieser Interpretationsvielfalt gab Mendelssohn selbst den Anlass, als er im Jahr 1783 eine fünfbändige Bibelübersetzung vorlegte, die auf Deutsch mit hebräischen Lettern geschrieben war und hebräische Kommentare enthielt. „Mit der Übersetzung von Buber und Rosenzweig (1925–1929) umrahmen diese beiden Unternehmungen die Geschichte der deutsch-jüdischen Leidenschaft," so Bourel, der in seinem Aufsatz zeigt, dass die „Haskala gegen Konversionen war, dass sie eine Kultur des ‚nicht-jüdischen Juden' vermeiden wollte" und dass Mendelssohn zur Gestalt wurde, auf die sich fast alle heutigen Strömungen des Judentums, „außer ein paar Orthodoxen", berufen können.

In seinem Aufsatz *Die Neo-Orthodoxie des 19. Jahrhunderts und die Haskala* zeigt der katholische Theologe und Erforscher jüdischer Theologie Rainer Kampling (Freie Universität Berlin und Zentrum Jüdische Studien), dass sich auch die Orthodoxie durchaus auf ‚ihren' Mendelssohn besann. Er geht der Frage nach der historischen Spaltung zwischen dem Reformjudentum und der Orthodoxie nach und stellt einerseits die Aspekte dar, „die es orthodoxen Denkern möglich

machten, sich zur Selbstlegitimation auf Mendelssohn zu berufen, und in ihm einen der ihren zu sehen". Andererseits fragt er aber auch, ob es berechtigt sei, die Orthodoxie nur als eine Reaktion auf die *Haskala* zu interpretieren, und ob es nicht auch schon vor Mendelssohn „eine Vorstellung von dem gab, was sich hernach als Orthodoxie herausbilden sollte". Um das darzustellen, greift er zunächst die Begriffsgeschichte der ‚Orthodoxie' auf – ein Begriff aus der christlichen Theologie, der erst im 18. Jahrhundert auf Juden angewandt wurde – und zeichnet dann nach, wie sich schon im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert, als Reaktion auf die messianische Bewegung des Sabbatai Zwi, in den jüdischen Gemeinden das Bedürfnis von Rabbinen herausbildete, eine festere Ordnung herzustellen: „Eine Lebensführung nach der Halacha wurde zu einem Signum des Jüdischseins." Diese Berufung auf das Gesetz hatte allerdings zur Folge, dass die Vermittlung nicht nur weltlichen, sondern auch religiösen Wissens vernachlässigt wurde, und eben das sollte später den Prozess der Spaltung beschleunigen. „Somit produzierte das u.U. historisch nachvollziehbare Ziel der Rabbinen, gemeindliche Spaltungen und Verwerfungen infolge spekulativer religiöser Theorien und Praktiken dadurch zu unterdrücken, dass man die Gemeinden in einem traditionellen Judentum, das freilich ein Konstrukt und Produkt der Krise war, beließ, die Erosionsprozesse im Judentum."

Der Erziehungswissenschaftler Micha Brumlik (Universität Frankfurt/Main und Zentrum Jüdische Studien) behandelt in seinem Aufsatz *Heinrich Heine als Schüler Hegels* den Einfluss, den der deutsche Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf den Antisemitismus einerseits und auf jüdische Denker und Künstler wie Moses Hess, Karl Marx oder Heinrich Heine ausübte. „Heines politische Optionen sind, so wurde schon behauptet, wesentlich von Hegel geprägt – und auch Heines Judentum erweist sich als ein Politikum im Hegelschen Geiste, das von seinen eigenen Lebenserfahrungen narrativ und poetisch beleuchtet und umspielt, aber nicht begriffen wird." In der Hegelschen Philosophie sah Heine eine Möglichkeit, dem Gedanken des Judentums eine der Philosophie und dem modernen Denken angemessene Form zu verleihen. Dem Geist Hegels, so Brumlik, war es auch zu verdanken, dass eine Reihe junger gebildeter Juden im Jahr 1819, als Reaktion auf die antisemitischen Hep-Hep Umtriebe, beschloss, den ‚Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums' zu gründen, mit dem das Fundament für die Wissenschaft des Judentums gelegt wurde. Kurz vor seinem Tod sollte Heine wieder zum jüdischen Offenbarungsglauben zurückkehren. In einem Brief von 1850 schrieb er an Heinrich Laube, er habe „die Hegelsche Gottlosigkeit aufgegeben und an dessen Stelle das Dogma von einem wirklichen, persönlichen Gotte, der außerhalb der Natur und des Menschen Gemütes ist, wieder hervorgezogen". Für den Juden Heine war der Deutsche Hegel eine Versuchung, doch auch für ihn, der sich schwer-

lich als ‚frommer Jude' umschreiben lässt, bewahrte die jüdische Religion ihre Anziehungskraft. Heinrich Heine war damit einer der ersten der vielen jüdischen Denker und Schriftsteller des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die eine neue kulturelle Definition des Judentums zu formulieren begannen.

In dem nächsten Abschnitt *Kulturgeschichte* finden wir dafür weitere Beispiele. Sie offenbaren das konfliktreiche Ringen, das sich um die kulturelle Definition des Jüdischseins bildete. In ihrem Aufsatz *Max Liebermann, Else Lasker-Schüler, Issachar ber Ryback und die Kunst der Jüdischen Moderne* geht die Kunsthistorikerin Hildegard Frübis (Humboldt Universität zu Berlin und Zentrum Jüdische Studien) auf das Forschungsdesiderat einer *Jüdischen Moderne in den Bildkünsten* ein. Es handelt sich um ein größeres Forschungsprojekt der Wissenschaftlerin, dessen Perspektiven sie an drei Beispielen erläutert. Als er 1879 zum ersten Mal das Gemälde *Der zwölfjährige Jesus im Tempel* öffentlich präsentierte, sah sich Liebermann vehementen antisemitischen Angriffen ausgesetzt, weil das Bild den jüdischen Jesus hervorhob. Sujet wie auch Darstellung stießen auf heftige Ablehnung. „Die naturalistisch-realistische Malweise Liebermanns, die damals als modernistisch betrachtet wurde und in der Kritik stand, führte zum Eklat, wurde als ‚gemein' und ‚niedrig', dem christlichen Sujet nicht angemessen angegriffen; vor allem wurde Liebermann als Jude mit dem Bildgegenstand identifiziert." Auch in anderen Darstellungen beschäftigte sich Liebermann mit jüdischen Themen: so etwa eine Lithographie, die den 12.000 jüdischen Gefallenen des Ersten Weltkriegs gewidmet war. Damit spielte Liebermann auf die infame ‚Judenzählung' des deutschen Generalstabs an: Durch diese Zählung sollte bewiesen werden, dass sich Juden dem Kriegsgeschehen und dem ‚Kampf fürs Vaterland' entzogen hatten. Die Ergebnisse der Zählung wurden nie veröffentlicht, aber allein die Tatsache, dass sie stattfand, war für Juden in Deutschland ein deutliches Indiz, dass Juden nicht ‚dazugehörten'. Am Beispiel Else Lasker-Schülers zeigt Frübis, dass im Werk dieser Jüdin, die sowohl zu den großen Lyrikern des Expressionismus als auch zu den bildenden Künstlern der Avantgarde gehörte, Schrift und Bild miteinander verwoben werden: In der Gestalt des Alter-Egos der Künstlerin, dem ‚Prinzen Jussuf', fließt beides in einander. „Der hier eingerichtete und fiktional entworfene Orient wird Lasker-Schüler zu einem positiven Bezugspunkt ihrer Selbstverortung im zeitgenössischen deutschen Kontext. Sie gehört damit zu einer ganzen Gruppe von jüdischen Intellektuellen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die einen ‚selbst-affirmativen Minderheitendiskurs' kreieren." Nach ihrer Flucht über die Schweiz nach Palästina wird der fiktionalisierte Orient, mit dem Lasker-Schüler ihr Fremdsein als Jüdin in Deutschland thematisierte, zum realen Aufenthaltsort. Frübis' drittes Beispiel, die Arbeiten des russischen Künstlers Issachar ber Ryback, der 1921, nach den Pogromen in der Ukraine, nach Berlin floh, zeigt, in welcher Weise Juden Anfang des 20. Jahr-

hunderts ihre Anliegen mit visuellen Strategien umzusetzen versuchten. Rybacks Darstellungen knüpften sowohl an die Traditionen der osteuropäischen Volkskunst und der populären russischen Ikonenmalerei als auch an jüdische Traditionen an. Zusammen mit El Lissitzky erstrebte er „die Schaffung einer nationalen jüdischen Kunst, welche die Motive alter jüdischer Volkskunst – beispielsweise der Synagogenmalereien – mit modernen Strömungen wie dem Expressionismus und dem Kubismus verbindet." Diese drei Beispiele, so Frübis, stellen „Positionen eines jüdischen Selbstverständnisses in der Moderne" vor. Zugleich wird deutlich, dass sich ein Teil der deutschen künstlerischen Moderne in Auseinandersetzung mit der Suche nach diesen Positionen entwickelte.

In ihrem Aufsatz *Von wegen ‚Literatenthum im Weiberrock' – Zum politischen und transnationalen Engagement Berliner ‚Salonièren' im Kaiserreich* untersucht die Historikerin Hannah Lotte Lund (Technische Universität Berlin und Zentrum Jüdische Studien) die Interventionen Berliner jüdischer Publizistinnen, die in der Übergangszeit zwischen der ‚Salon-Epoche' und der ‚Metropole der Moderne' den Modernisierungsprozess mitgestalteten. Am Beispiel der beiden Publizistinnen Ludmilla Assing und Auguste Hauschner, beide in ihrer Zeit sehr bekannt, von der Geschichtsschreibung jedoch vergessen, zeigt sie, dass sich Frauen, die in dieser Zeit noch kein Recht auf eine akademische Ausbildung hatten, durch ihr literarisches Werk einen Platz in der Öffentlichkeit verschafften. Dieser Anspruch auf eine weibliche Präsenz bestimmte allerdings auch über die Ablehnung, die sie zum Teil erfuhren. Bei Ludmilla Assing kam es sogar zur juristischen Verfolgung, nachdem sie den Briefwechsel zwischen Alexander von Humboldt und ihrem Onkel Karl August Varnhagen, Ehemann von Rahel Varnhagen, veröffentlicht hatte. Da Humboldt in seinen Briefen wenig respektvoll mit der Berliner Gesellschaft umging, wurde die Publikation zu einem Skandal, der freilich nicht den Briefschreibern, sondern der Herausgeberin angelastet wurde. Ludmilla Assing musste Deutschland verlassen und siedelte nach Italien um, von wo aus sie weiterhin Feuilletons, Reportagen und politische Berichte schickte. Auguste Hauschners Schaffen umfasste 15 selbständige Monographien, Romane und Novellenbände, daneben Beiträge in so unterschiedlich gelagerten Organen wie dem *Simplicissimus* und dem *Jahrbuch für jüdische Literatur und Geschichte*. Auf den ersten Blick sind ihre Texte scheinbar unpolitisch, doch in Wirklichkeit verhandelte Hauschner drängende Fragen der modernen jüdischen Gesellschaft: Siedlungsbestrebungen in der Sozialutopie *Die Siedelung,* Idealentwürfe einer multikulturellen Stadt, die von orthodoxen und liberalen Juden, liberalen und nationalistischen Deutschen und Böhmen bevölkert ist. Für die einen galt Hauschner als „ohne jüdisches Bewusstsein", spätere Forschungen dagegen machten das Judentum als zentrales Thema ihres Schaffens aus.

Die deutsch-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Liliane Weissberg (University of Pennsylvania) behandelt in ihrem Aufsatz *Der Jude als Paria: Stationen in der Geschichte einer Idee im Diskurs der Assimilation* die Perspektiven, die der Begriff und der Prozess der Assimilation einforderte. „Im Unterschied zu einem Menschen, der konvertiert, werden bei einem Menschen, der sich durch eine Konversion assimilieren möchte, Anpassungen verlangt, die keinen einfachen Austausch von Religionen bedeuten, sondern ein Aufgehen in den kulturellen und sozialen Kontext der Zielreligion. Assimilation ist im Endeffekt ein sozial bestimmter Vorgang, der auch eine ‚Bekehrung' im säkularen Sinne beinhaltet." Das Konzept der ‚Assimilation' implizierte, dass assimilierten Juden eine ‚vergangene Identität' anhaftete. Die Assimilation wurde somit zum „Erfolgsversprechen, das gleichzeitig eine Niederlage offensichtlich machte. Ein Jude wurde nicht nur Christ, er wurde auch zum ehemaligen Juden." Dieses Paradox wurde noch durch die Tatsache verstärkt, dass mit der Aufklärung das Individuum in den Fokus rückte. „Es ist das Individuum, der Einzelne, der sich zu assimilieren trachtete." In diesem Kontext taucht der Begriff des ‚Parias' auf, der eigentlich aus dem Kolonialdiskurs stammt, ab dem frühen 19. Jahrhundert aber auch in den innenpolitischen Diskurs hinüberwanderte und nunmehr auf „Ausgestoßene und soziale Außenseiter an sich" angewandt wurde. Am Beispiel des Theaterstücks *Der Paria* des deutsch-jüdischen Autors Michael Beer, das 1823 in Berlin uraufgeführt wurde, zeigt Weissberg, wie Autoren Kritik an den Sozialverhältnissen anderer Kulturen (etwa dem indischen Kastensystem) übten, um Sozialverhältnisse in Deutschland zu thematisieren. 1812 hatte das preußische Emanzipationsedikt Juden die formale Anerkennung als volle Staatsbürger gegeben. „Michael Beer erlebte jedoch, wie trotz der gerade erreichten gesetzlichen Gleichstellung die praktische Gleichstellung verhindert wurde; wie 1819 der formalen Emanzipation der Juden die antijüdischen Hep Hep-Unruhen folgten und sich eine deutlich anti-jüdische Stimmung in Berlin breitmachte." Die Rezeption des Stücks sollte diese Lesart bestätigen. Wie Weissberg im letzten Teil des Aufsatzes an den Disputen zwischen Max Weber und Werner Sombart über die Rolle der Juden im Wirtschaftsleben ausführt, erhielt sich die Gleichsetzung ‚Jude' und ‚Paria' noch bis ins 20. Jahrhundert. Erst Hannah Arendt kehrte den diffamatorisch gemeinten Begriff positiv um. „Für Arendt ist [Rahel] Varnhagen eine solch bewusste Paria, da sie letztendlich auf ihrem Judentum besteht."

In seinem Aufsatz *‚Bilanz der deutschen Judenheit'. Nekrolog auf das deutsche Judentum an der ‚Zeitenwende' 1929–1942* geht der Historiker David Jünger (Zentrum Jüdische Studien) am Beispiel von Stefan Zweig und anderen jüdischen Zeitgenossen auf unterschiedliche Lesarten der nationalsozialistischen Katastrophe ein. Für Jünger ist Zweigs Text *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers* „ein vorweggenommener, langer Abschiedsbrief des Schriftstellers an

seine Freunde und an die Nachwelt“. Im Februar 1942 nahmen sich Zweig und seine Frau Charlotte im brasilianischen Exil das Leben. „Das Nachdenken über den Weg Europas und insbesondere über die Zukunft des Judentums war von der Wahrnehmung durchdrungen, in einer epochalen *Zeitenwende* zu leben.“ Diese charakterisiere „eine verlorene Gegenwart und eine verstellte Zukunft“. Zweigs Text war, so Jünger, nicht der einzige und auch nicht der erste Nekrolog auf das deutsche Judentum. Er führt noch mehrere Beispiele an, von denen einige schon lange vor der ‚Machtergreifung‘ verfasst wurde und die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs thematisierten. Die ‚Nekrologe‘ mehrten sich im Verlauf der 1920er Jahre mit dem stetigen Aufstieg der Nationalsozialisten. „Das Gefühl einer existentiellen Krise griff innerhalb des deutschen Judentums um sich; es speiste sich jedoch nicht nur aus den Erfahrungen in Deutschland, sondern auch aus dem Verfall des europäischen Liberalismus und dem Niedergang der jüdischen Lebenswelten Ost- und Südosteuropas.“ Als Beispiele zitiert Jünger Josephs Roths *Radetzkymarsch*, Ernst Lissauers Gedichtsammlung *Zeitenwende*, Lion Feuchtwangers Romantrilogie *Wartesaal* und Georg Hermanns Romanzyklus *Die Kette*. „Gemein war den literarischen und politischen Beschreibungsversuchen, dass in ihnen die Ordnung der Zeit als Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft brüchig zu werden schien [...] oder wie es Herbert Friedenthal [...] ausdrückte: ‚Es gab keine Wirklichkeit mehr‘.“

Der nächste Abschnitt wendet sich der Rolle von Juden in der deutschen *Wissenschaftsgeschichte* zu. Paradigmatisch für die Rolle der Juden in der deutschen universitären Entwicklung sind die Forschungen der Historikerin Monika Richarz (Universität Hamburg), die auch zu diesem Band einen Beitrag beisteuert: *Jüdische Akademiker als Anwälte und Ärzte. Behinderte Emanzipation und berufliche Orientierung.* Nach der Aufklärung verband sich traditionelles jüdisches Streben nach Gelehrsamkeit mit dem allgemeinen Bildungsideal der Moderne. Das wurde besonders evident unter jüdischen Juristen und Ärzten. Da Juden jedoch, auch nach 1848, von fast allen höheren Beamtenstellungen ausgeschlossen blieben, entschieden sich jüdische Akademiker oft entweder für die „Karrieretaufe“, oder sie wurden in die freien Berufe abgedrängt: als Anwälte, Ärzte und Journalisten. „Diese berufliche Konzentration wiederum diente Antisemiten als willkommene Angriffsfläche. Jüdische Akademiker waren also doppelt diskriminiert – durch informelle Berufsbeschränkungen und durch antisemitische Angriffe gegen deren Folgen.“ Trotz dieser beträchtlichen Hindernisse kam es zu einem ständigen Anstieg jüdischer Akademiker. „Im Deutschen Reich gab es 1895 unter der arbeitenden jüdischen Bevölkerung gut sieben Prozent Akademiker und Beamte, 1933 aber schon 12,5 Prozent. In der Gesamtbevölkerung lag der Anteil der Akademiker dagegen 1933 um ein Drittel niedriger, da sie nur 8,4 Prozent der Berufstätigen ausmachten.“ Wahrscheinlich, so Richarz, waren die meisten dieser Akademiker

soziale Aufsteiger und der Grund für den „jüdischen Bildungsdrang“ nicht nur in den hohen Bewertung von Bildung in den jüdischen Familien, sondern auch in der gesteigerten Urbanität zu suchen, die leichteren Zugang zu Bildungseinrichtungen ermöglichte. „Nirgendwo zeigte sich das so deutlich wie in der Reichshauptstadt, in der inzwischen fast ein Drittel aller deutschen Juden lebte. Hier wurden mehr jüdische Akademiker ausgebildet als in jeder anderen deutschen Stadt, und hier gab es aber auch mehr Arbeitsmöglichkeiten für sie als irgendwo sonst.“ Nachdem auch Frauen zum Studium zugelassen worden waren, stellten Jüdinnen einen hohen Anteil der Frauen, die eine akademische Ausbildung anstrebten – und auch sie entschieden sich mehrheitlich für das Fach Medizin oder Rechtswissenschaft. „Blickt man zurück auf die Wahl des Studienfaches bei allen jüdischen Studierenden seit Beginn des Kaiserreichs, so kann man nicht umhin zu sehen, wie sehr diese bestimmt wurde durch die staatliche und gesellschaftliche Diskriminierung der Juden.“

Die US-amerikanische Judaistin Susannah Heschel (Dartmouth College) stellt in ihrem Aufsatz *Deutsch-Jüdische Islamwissenschaftler und die ‚Entorientalisierung‘ des Judentums* die bedeutende Rolle deutsch-jüdischer Wissenschaftler im 19. Jahrhundert bei der Entstehung der Islamwissenschaften dar. Sie beschreibt die hohe Wertschätzung, die Juden für den islamischen „Monotheismus, Rationalismus, seine Offenheit für Wissenschaft und Philosophie, seine Ablehnung des Anthropomorphismus und sein Festhalten an einem in der Religion begründeten ethischen Gesetz“ empfanden. Mit der Hinwendung zum Islam verfolgten diese Wissenschaftler aber auch das Ziel, einem modernen Verständnis der jüdischen Religion Gehör zu verschaffen. „Dieser jüdische Diskurs war eine andere Art von ‚Orientalismus‘, eine, die die Vorstellung eines aufgeklärten Islam propagierte und diesen als Vehikel benutzte, um die Idee eines ‚gereinigten‘, rationalen Judentums zu etablieren. Mit anderen Worten, die Islamwissenschaft war im europäisch-jüdischen Kontext ein Instrument zur Entorientalisierung des Judentums.“ Diese jüdischen Gelehrten, die wegen des Antisemitismus der deutschen Universitäten oft außerhalb der akademischen Einrichtungen forschten, schufen einen wichtigen Bestand an Wissen zu den Ursprüngen des Islam, zur Biographie des Propheten Mohammed und wiesen jüdischen Einflüsse auf den Koran sowie auf den Hadith aus. Erst ab Anfang des 20. Jahrhunderts, mit der Entstehung des Zionismus, der bedrohlichen Ausbreitung des osmanischen Reichs und der von vielen Juden angestrebten Neudefinition des Judentums als ‚Kultur‘ entwickelten sie allmählich ein distanzierteres Verhältnis zum Islam, der nun als Gegensatz zur Moderne betrachtet wurde. Was jedoch blieb war die Überzeugung, dass die jüdische Religion als Mutterreligion von Christentum und Islam eine große zivilisatorische Leistung vollbracht hatte. „Indem sie sich für den überwältigenden Einfluss des rabbinischen Judentums auf Vorstellungen und religiöse Praktiken

des Islam aussprachen, boten diese jüdischen Gelehrten auch einen Ersatz für den traditionellen Glauben an eine göttliche Offenbarung: vielleicht hatte Gott die jüdischen Schriften nicht offenbart, doch diese waren mächtig genug, die drei monotheistischen Religionen des Westens zu erschaffen."

Der Historiker Werner Treß (Humboldt Universität zu Berlin und Zentrum Jüdische Studien) beschäftigt sich mit einem ganz anderen Aspekt jüdischer Gelehrsamkeit im 19. Jahrhundert. In seinem Aufsatz *Friedlaender – Rieß. Grundlegung zur wissenschaftlichen Biographie einer jüdischen Gelehrten und Mäzenatenfamilie* zeichnet er über mehrere Generationen hinweg die Entwicklung einer jüdischen Gelehrtenfamilie nach. Zwei Gemeinsamkeiten verbanden die verschiedenen Generationen dieser Gelehrten: erstens die hohe Wertschätzung eines modernen Verständnisses von Wissenschaft und Bildung, zweitens der erschwerte Zugang (als Juden) zu einer akademischen Laufbahn an deutschen Universitäten. Er wählte das Beispiel der jüdischen, später teilweise zum Christentum konvertierten Berliner Gelehrtenfamilien Friedlaender und Rieß für seine Betrachtungen, „weil sie es einerseits ermöglichen, einen erweiterten den Blick auf die jüdische Wissenschaftsbewegung zu werfen, und weil sich andererseits mit den beiden Begründern dieser Gelehrtenfamilien, Nathan Jacob Friedlaender und Peter Theophil Rieß, zugleich zwei entscheidende Wegmarken des Emanzipationsprozesses auf dem Gebiet des Wissenschaftswesens verbinden". Die Nachfahren dieser beiden ‚Urväter' deutsch-jüdischer wissenschaftlicher Gelehrsamkeit wurden berühmte Nationalökonomen, Vulkanologen oder auch Mitbegründer der Berliner Sexualwissenschaften. Treß' Beispiele zeigen, wie eng der jüdische Emanzipationsprozess mit der Entwicklung einer spezifisch jüdischen Gelehrsamkeit verbunden war. Auf der anderen Seite sollte die deutsche Wissenschaft von diesen ‚Außenseitern' des akademischen Lebens auch viele innovative Impulse erhalten: Gerade wegen ihrer Außenseiterposition erschlossen jüdische Wissenschaftler oft neue Wissensfelder. „Im Vergleich zu vielen bürgerlich-christlich Gelehrtenfamilien, die nicht selten von Generation zu Generation ganze Dynastien von Ärzten, Juristen, Theologen oder, wie im Falle der Familie Mommsen, auch von Historikern hervorbrachten, wird bei den jüdischen Gelehrtenfamilien zwischen den Generationen eine größere Bereitschaft erkennbar, die Disziplin zu wechseln."

Der vierte Abschnitt des Bandes beschäftigt sich mit dem Feld, das Juden am längsten verschlossen bleiben sollte: das *Feld der Politik*. In ihrem Aufsatz *Politik als Integrationsverfahren – Juden im Kaiserreich* fragt die israelische Historikerin Shulamit Volkov (Tel Aviv University) nach den Folgen politischer Betätigung für Juden. „Die Geschichte des deutschen Judentums lässt sich als eine Reihe von Kapiteln zum Thema ‚Eintritt' schreiben: Wie die Juden Wohlstand erreichten, um als Teil der deutschen Bourgeoisie angenommen zu werden; wie sie Bildung

in den Dienst ihrer Integration stellten; wie sie ihr Deutsch verbesserten, ihre alltäglichen Gewohnheiten änderten, ihre religiösen Bräuche anpassten. Und schließlich auch, wie sie den ‚Eintritt' durch ihre außerordentlichen Leistungen schafften: durch ihre besonderen Fähigkeiten im Finanzwesen wie auch in alten und neuen Industriezweigen, durch ihren Erfolg im Journalismus und in den freien Berufen, dann auch in der Kunst und der Wissenschaft, kurz: überall. Hat den Juden auch die Politik als ein Weg zur Integration gedient?" Die politische Betätigung von Juden begann mit der 1848er Revolution. In der Zeit danach identifizierte sich ein hoher Anteil der Juden mit den Zielen der Liberalen. „Wenn das Ziel der jüdischen Integration als Leben *mit* Nicht-Juden und *wie* Nicht-Juden definiert würde, dann war es die liberale Politik, die die Voraussetzungen dafür schuf, dass Juden öffentliche Arbeit *mit* Nicht-Juden leisteten, allerdings nicht *wie* Nicht-Juden." Diese Identifizierung mit den Zielen der Liberalen hatte allerdings zur Folge, dass Juden auch mit den negativen Folgen der Marktwirtschaft identifiziert wurden. „Als dann in der Krise von 1873 die Märkte kollabierten, war es ein Leichtes, die Juden zu den Schuldigen zu machen. Der Liberalismus wurde nicht als solcher attackiert, sondern der ‚*Jüdische* Liberalismus', und mit dem Abwärtstrend der Wirtschaft 1879 wurde die Bühne für das Anwachsen einer neuen Art des Antisemitismus bereitet – politisch, in Form und in Inhalt." Das hatte zur Folge, dass sich auch der liberale Flügel von seinen jüdischen Mitgliedern distanzierte und antisemitische Stimmen nun auch innerhalb des kleinen liberalen Lagers zu hören waren. Zugleich gewannen in den konservativen Strömungen die antisemitischen Tendenzen an Boden. Dagegen war auch der *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* machtlos. „Ohne Zweifel war das Hauptziel des CVs der Kampf gegen den Antisemitismus. Aber bald verwandelte er sich in eine ‚concsiousness-raising Organisation', wie man in der Sprache unserer Zeit sagen würde. Eine separate jüdische Organisation konnte kaum den Kampf für Integration verkörpern. Der Widerspruch war der Organisation selbst immanent." Gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts wandte sich ein Teil der jüdischen Bevölkerung der Sozialdemokratie zu, die weniger anfällig für antisemitisches Gedankengut war. Die allgemeine Entwicklung Deutschlands in eine nationalkonservative Richtung machte allerdings auch dies nicht gerade zu einem Faktor der Integration. Zuletzt geht Volkov auf das Beispiel von Walter Rathenau ein, dem aus einer großbürgerlichen, am Wirtschaftserfolg orientierten Familie stammend, das Verständnis für die parteipolitische Landschaft gefehlt habe. Sein Aufstieg zum Außenminister sei vor allem das Resultat einer Reihe von Zufällen gewesen. „Wäre er nicht sechs Monate später ermordet worden, hätte er wahrscheinlich selbst diese kuriose Episode mit seinem Rücktritt beendet."

In ihrem Aufsatz *‚Kennwort: Gummi'. Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens im Kampf um den öffentlichen Raum von 1893 bis zum Ende der*

Weimarer Republik zeigt die Historikerin Isabel Enzenbach (Technische Universität Berlin, Zentrum Jüdische Studien), dass der CV antisemitischen Tendenzen nicht ganz so hilflos gegenüberstand. Sie beschreibt Aktionen des Centralvereins, die darin bestanden, Klebezettel zu produzieren und zu verteilen, in denen antisemitische Positionen lächerlich gemacht wurden. Nur selten gehören Flyer, Broschüren oder Aufkleber zu den Beständen historischer Archive. Enzenbach fand jedoch eine ganz Sammlung solcher ‚Spuckis', die zum Teil auch schon vor dem Ersten Weltkrieg vom CV produziert und unter die Leute gebracht wurden. „Dass sich der CV schon während des Kaiserreiches dieses subkulturellen Massenagitationsmediums bedient haben soll, überrascht nicht zuletzt deshalb, weil dieses Format weder zum Selbstverständnis des Verbandes noch zu seinen zentralen und bisher bekannten Widerstandsstrategien zu passen scheint." Die Politik der Klebezettel bildete eine Reaktion auf antisemitische Aufkleber mit Sprüchen wie ‚Kauft nicht beim Juden', die nach der Reichstagswahl von 1893 in Berlin immer häufiger an öffentlichen Verkehrsmitteln, Gebäuden oder an den Schaufenstern von jüdischen Geschäften gefunden wurden. Der CV hatte zunächst geglaubt, mit Rechtsmitteln gegen die Hetzkampagne vorgehen zu können – 1920 erreichte er, dass der Reichspostminister in einer Verfügung an alle Postdienststellen die Beförderung Briefe mit antisemitischen Aufklebern untersagte. Doch nach der Ritualmordaffäre von Konitz schwand der Glaube an die Justiz, und der CV beschloss, den Hetzkampagnen mit einer Gegenpropaganda zu begegnen. Zu diesem Zweck wurde 1928 das „Büro Wilhelmstraße" gegründet, das verdeckt arbeitete. „In einem internen Tätigkeitsbericht vom August 1919 bezeichnete das Berliner Hauptbüro die massenhafte Verbreitung von Flugblättern, Handzetteln und Aufklebern als ‚das wirksamste Mittel im Kampf gegen den Antisemitismus'. In seinem Tätigkeitsbericht gab der CV an, täglich (!) 50.000 bis 100.000 solcher Drucksachen zu verbreiten." Damit entfernte sich der CV von seinem lange gepflegten Selbstverständnis, sich nicht auf das Niveau der politischen Gegner herabzubegeben, sondern versuchte, die Angriffe „auf Augenhöhe" zurückzuweisen. Die Aufkleber konnten die nationalsozialistische Propaganda, die es darauf anlegte, Gewaltexzesse zu provozieren, nicht aufhalten, doch die Klebezettel des CV wurden „zu symbolischen Lebenszeichen".

Der dritte Aufsatz in diesem Abschnitt ist von Frank Mecklenburg, Historiker und Leiter des Archivs des Leo Baeck Instituts New York. Unter dem Titel *Nächstes Jahr in Worms: Deutschjudentum und Antizionismus vor 1933* behandelt er den radikalen Bruch im Selbstverständnis von Deutschen, die erst nach 1933 auf Grund von Rassentheorien zu ‚Juden' erklärt wurden. Bis zu diesem Zeitpunkt gab es „ein ganzes Spektrum von Identitätsmodellen. Die alten, mehr als tausend Jahre zurückreichenden Judengemeinden von Worms, Speyer und Mainz, die seit dem Mittelalter existierenden Landgemeinden Süddeutschlands, die aus den

städtischen Ghettos entstandenen Mittelschichten, aus denen heraus Identitätsmodelle entstanden, die sowohl jüdisch als auch deutsch waren – all das hat es über einen so langen Zeitraum in keinem anderen Land gegeben und das gilt es zu verstehen und als Standardmodel für die Zeit bis 1933 wahrzunehmen." An verschiedenen Einzelbeispielen beschreibt Mecklenburg, was der Bruch bedeutete: nicht nur für die einzelne Biographie, sondern auch für das jeweilige Verständnis, in einer Generationenkette zu stehen. Frappierend ist auch die Tatsache, dass das Adressbuch der Berliner Jüdischen Gemeinde „keine sichtbaren Grenzen von Deutschjudentum und Zionismus" offenbart. Neben zahlreichen Kultus- und Synagogenvereinen, Jugend-, Frauen-, Sport- und Berufsvereinigungen, Heimatverbänden (für jüdische Immigranten aus Osteuropa) gab es auch drei ‚propalästinensische Vereine' und das ‚Deutsche Komitee für Palästina zur Förderung der jüdischen Palästinasiedlung'. „So marginal wie es der Zionismus bis 1933 war, war es auch der Antizionismus." Denn ein deutscher Jude zu sein, war bis 1933 „Manifestation von Selbstbewusstsein und ziviler Sicherheit, selbst in Zeiten wirtschaftlicher und politischer Unsicherheit. Die Formel des Zivilisationsbruches im Nationalsozialismus indizierte den Bruch mit genau diesen Gegebenheiten." Dass er auch den Bruch zwischen Zionisten und Antizionisten beinhaltete, das ergibt sich aus dem Blick der heutigen Zeit.

In dem letzten Abschnitt *Wirtschaftsgeschichte und Sozialgeschichte* werden an einzelnen Beispielen unterschiedliche Aspekte deutsch-jüdischer Geschichte thematisiert. Generell fordert der Historiker Gideon Reuveni, Direktor des Centre for German Jewish Studies an der Universität Sussex, eine stärkere Berücksichtigung wirtschaftlicher Faktoren in der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung. Die Vernachlässigung ökonomischer Faktoren sei schon charakteristisch für die Wissenschaft des Judentums gewesen und auch in der historischen Forschung – ob sie nun von Juden oder Nicht-Juden betrieben wird – bilden Politik- und Geistesgeschichte den Schwerpunkt der jüdischen Studien. Das gilt bis heute. „In der Tat nahm das Interesse an ökonomischen Themen seit dem Zweiten Weltkrieg stetig ab, und trotz intensiver Forschung während des letzten halben Jahrhunderts sind Recherchen zu diesen Themen mittlerweile ein Desiderat in den deutsch-jüdischen Studien." Dieses Desiderat gilt allerdings generell für die Jüdischen Studien, nicht nur für die in Deutschland. Es gelte zu begreifen, „dass die Wirtschaft ein kulturell aufgeladener Bereich ist, in dem die Kohärenz und die Funktionsfähigkeit sehr stark davon abhängt, dass Menschen in der Lage und bereit sind, einander zu beeinflussen, Werte und Normen zuzuordnen, und gegenseitige Zusicherungen anzuerkennen." Schon die Frage des ‚Vertrauens', von grundlegender Bedeutung für Ökonomie und Handel, verlange nach einer Betrachtung, die religiöse und ethnische Zugehörigkeitsgefühle einbeziehe. Reuveni führt den Disput zwischen Max Weber und Werner Sombart über den Zusammenhang

zwischen Judentum und Kapitalismus als Beispiel dafür an, wie unterschiedlich das Zusammenspiel von Religion und Wirtschaft interpretiert werden kann. Ein anderes Beispiel sei die ‚ambivalente' Haltung von Juden selbst gegenüber den modernen Kapitalismus. Für die einen bildeten freie Marktwirtschaft und laissez-faire Kapitalismus gute Voraussetzung für den Wirtschaftserfolg einer schon lange von Juden praktizierten Selbständigkeit; für andere führten gerade „Modernisierung und die verbesserten ökonomischen Bedingungen der Juden in der Diaspora zum Verfall und Niedergang des Judentums". Völlig unberücksichtigt bleiben, laut Reuveni, auch die Juden als Konsumenten. Die Forschung sehe in ihnen Geldverdiener, nicht jedoch „ihre nicht minder wichtige Rolle als Menschen, die Geld ausgeben". Insgesamt, so konstatiert der Historiker, werden „die Erweiterung und Verbesserung unserer Kenntnisse über die wirtschaftlichen Aktivitäten der Juden als Formen kultureller Praxis zu wertvollen neuen Einsichten in die komplexe Thematik der Beziehung zwischen Kultur, Religion und der Wirtschaft im deutschsprachigen Kontext und darüber hinaus führen".

Christoph Kreutzmüllers Forschungen auf dem Gebiet der ökonomischen Verhältnisse von Juden in Berlin bieten einen Ansatz, diesem Desiderat der Forschung zu entsprechen. Sein Aufsatz *An den Bruchlinien der Volkswirtschaft. Jüdische Gewerbebetriebe in Berlin 1918 bis 1933* beginnt mit der Feststellung, dass die Formulierung ‚jüdische Gewerbebetriebe' „letztlich – je nachdem – ein Konstrukt oder eine Wahnvorstellung sind". Bestenfalls könne von Unternehmen die Rede sein, „die entweder von Juden geführt oder aber – beispielsweise wegen ihres Namens – als jüdisch galten und geächtet wurden". Auch handle es sich um alles andere als eine homogene Gruppe: An einem Ende des Pols gab es eine Wirtschaftselite, die an der ökonomischen Blüte der Reichshauptstadt teilhatte „und sich danach – wie beispielsweise die Liebermanns – teilweise aus dem aktiven Geschäft zurückgezogen". Am anderen Ende befanden sich zahlreiche „Klein- und Kleinsthändler, die unter menschenunwürdigen Bedingungen oder am Rande der Legalität arbeiteten". Und dazwischen eine breit aufgestellte Gruppe mittlerer Unternehmen, „gleichsam das Rückgrat des Gewerbetreibens von Juden in der deutschen Hauptstadt". Ein überproportional hoher Anteil jüdischer Gewerbetreiber arbeitete in der Textilbranche, darunter viele Juden aus Osteuropa, die von Abschiebung bedroht waren, wenn sie sich nicht selbst über Wasser halten konnten. Kreutzmüller geht auf Werner Sombarts *Die Juden und das Wirtschaftsleben ein*, in der das Wort ‚Jude' an keiner Stelle definiert wird; stattdessen begnüge sich der Autor mit den üblichen antisemitischen Zuschreibungen. Dank solcher Schrift wie auch der Wirtschaftskrise von 1923 kam es im November 1923 im Scheunenviertel zu brutalen Übergriffen auf Juden, deren Geschäfte und Verkaufsstände. „Spätestens jetzt hatten sich also auch in der Berliner Wirtschaft die Bruchlinien einer – rassistisch definierten – *Volks*wirt-

schaft aufgetan.“ Um Übergriffe zu vermeiden, nahmen manche jüdische (und nicht-jüdische) Betriebe Namen an, „die von den Zeitgenossen nicht mit ‚jüdisch‘ assoziiert wurden“. Doch ab 1930, nachdem die Nationalsozialisten im Reichstag viele Sitze errungen hatten, konnten sich jüdische Geschäftsleute immer weniger ihres Eigentums oder ihres Lebens sicher sein. „Das Konzept einer solchen ‚Volks-Wirtschaft‘ diente nicht nur einer ökonomischen Flurbereinigung, sondern war ein zentraler Ansatzpunkt auch für rassistische Säuberungen, Verfolgung, Vertreibung und Mord.“

Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933, so heißt der Aufsatz des deutschen Historikers Till van Rahden, der in Montreal lehrt. Er beginnt mit der Eloge Theodor Fontanes auf die Weltoffenheit des deutschen jüdischen Bürgertums, das er mit der Beschränktheit des preußischen Adels vergleicht. „Ähnlich wie Fontane, der seine Überlegungen nicht veröffentlichte, hat sich die seit etwa 1980 florierende Bürgertumsforschung lange schwer getan, Juden als Teil einer Geschichte des Bürgertums und der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland zu untersuchen.“ Doch in der neueren Forschung, so van Rahden, nimmt das Interesse an der Geschichte des jüdischen Bürgertums zu. „Dafür spricht, dass die Zahl derjenigen wächst, die den Nationalstaat als Bezugsrahmen der historischen Erzählung verabschieden wollen.“ Die neuere Forschung bestätigt, so van Rahden, was Fontane 1879 nur vermutete: „Juden bildeten etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts eine Kerngruppe des deutschen Bürgertums.“ Dabei lasse sich für die drei Generation deutscher Juden zwischen 1780 und 1870 „eine eindrucksvolle Geschichte des Aufstiegs aus Armut und gesellschaftlicher Randständigkeit erzählen“. Gerade dieser rasche Aufstieg in der Gesellschaft wirft aber auch die Frage auf: „Inwieweit definierten sich oder lassen sich Juden als Teil eines allgemeinen Bürgertums definieren? Und inwiefern kann man von einem jüdischen Bürgertum im Sinne einer gesonderten Subkultur sprechen?“ Tatsächlich blieben viele soziale Kontexte – angefangen von den Universitäten, Beamtenlaufbahnen oder privaten Clubs – für Juden lange verschlossen, so dass sie sich gezwungen sahen, ihre eigenen Netzwerke zu bilden. Erst mit der Reichsgründung änderte sich das allmählich – mit der Folge, dass für viele bürgerliche Juden „die Teilhabe sowohl an jüdischen als auch an allgemein-bürgerlichen Formen der Vergemeinschaftung kennzeichnend“ wurde. Van Rahden plädiert dafür, die ‚Mehrheitskultur‘ nicht als homogene soziale Einheit zu betrachten, sondern gerade den Wandel zu betonen, dem sie ständig unterworfen ist. An diesem Wandel waren Juden in nicht geringem Maße beteiligt. „In einigen deutschen Großstädten wie Berlin oder Breslau, Frankfurt am Main oder Königsberg entwickelte sich eine pluralistische Urbanität, in deren Rahmen es möglich war, mit Modellen der Aner-

kennung von Differenz zu experimentieren, ein Experiment, an dem bürgerliche Juden aktiv teilhatten."

Besonders deutlich wird die Rolle von Juden für den gesellschaftlichen Wandel am Beispiel der Geschlechterrollen. Das geht aus dem Aufsatz der New Yorker Historikerin Atina Grossman (Cooper Union) hervor: *Sexualreform und ‚Neue Frau': Wie jüdisch waren sie?* Allerdings hinterfragt die Wissenschaftlerin auch die Automatik, mit der Sexualreform und die Entstehung eines neuen, emanzipierten weiblichen Rollenmodells schon damals und bis heute mit ‚jüdisch' gleichgesetzt werden. An verschiedenen Beispielen, die von der Psychoanalytikerin Charlotte Wolff über die Ärztin und SPD-Reichstagsabgeordnete Käthe Frankenthal bis zu Felix Theilhaber, dem Leiter einer Berliner Sexualberatungsstelle, reichen, zeigt Grossman, dass tatsächlich viele jüdische Männer und Frauen als Ärzte, Sexualreformer und auch als Abgeordnete der Arbeiterparteien im Kampf gegen § 218 und § 175 engagiert waren. Dass jedoch die Sexualreform und die Sexualwissenschaften „jüdisch und bolschewistisch verseucht" seien, war ein von den Nationalsozialisten erfundener Mythos, der seine Spuren bis heute hinterlassen hat. Zwar gab es tatsächlich einen hohen Anteil an jüdischen Akademikern und Akademikerinnen, die sich für das Fach Medizin entschieden, und von diesen arbeiteten wiederum viele – auch aus sozialem Engagement – in der öffentlichen medizinischen Versorgung. Doch daneben gab es – vor allem in der SPD und KPD – auch viele Nicht-Juden, die einen ähnlichen Weg gingen. Dasselbe galt für die Autoren und Schriftstellerinnen, die das Phänomen der ‚Neuen Frau' beschrieben: Unter ihnen waren Juden wie auch Nicht-Juden. 1933 tat sich jedoch ein Bruch auf: Die Juden mussten aus Deutschland fliehen oder kamen in den Konzentrationslagern ums Leben. Viele Nicht-Juden hingegen vollzogen den Prozess der Anpassung, dem die Sexualreform nun unterworfen wurde. „Zwar wurden die Diskurse der Sexualreform, Begriffe wie Volksgesundheit und Sozialhygiene, aufgegriffen, aber sie wurden von der Rassenhygiene ‚judenrein' umformuliert – und über genau diese Änderung täuschte die Gemeinsamkeit der Begriffe hinweg. Ich bestand darauf, dass die ‚Neue Frau', so wie sie in den 1920er Jahren in Erscheinung getreten war, nach 1933 verschwand, und dies, obgleich moderne Frauen im NS-Staat als Ärztinnen, Journalistinnen, BdM-Führerinnen oder als Kämpferinnen an der Ostfront mobilisiert wurden." In einem Bericht über Erfahrungen, die Grossman im Berlin der 1970er Jahre machte, zeigt sie, wie sich viele der Klischees, die die Nationalsozialisten über das ‚Jüdische' der Sexualreform in Umlauf brachten, noch bis in die moderne Frauenbewegung erhielten.

Der Band schließt mit dem Aufsatz des Potsdamer Historikers Julius H. Schoeps *Deutschlands Juden und ihr Anpassungsbemühen. Der Versuch, Bilanz in einer nach wie vor kontrovers geführten Debatte zu ziehen.* Im ersten Teil seiner

Bilanz beschreibt Schoeps Symptome des Anpassungsprozesse, durch den Juden in Deutschland zu ‚deutschen Juden' wurden, die nicht nur das literarisch-philosophischen Erbe der deutschen Kultur antraten, sondern sich auch in dessen genealogische Kette stellten. „Das leidenschaftliche Bekenntnis zu Deutschland, zu seiner Sprache und Kultur führte dazu, dass Familien und Einzelpersonen im Zuge des Anpassungsprozesses ihre jüdischen Namen ablegten und dafür deutsche annahmen." Dieser Anpassungsprozess hatte tiefgreifende Folgen für die Definition des Begriffs ‚jüdisch' – die Entstehung des Reformjudentums war dafür das deutlichste Beispiel. Er hatte aber auch zur Folge, dass die Juden, die sich politisch engagierten, in erheblichem Maße am Modernisierungsprozess und – bei aller Liebe zum Kaiser – an der Durchsetzung der Demokratie beteiligt waren. Auch in anderen europäischen Ländern, so Schoeps, kam es zu solchen Anpassungsprozessen. Doch in Deutschland „haben die Juden sich sehr viel bedingungsloser gegenüber der Umgebungsgesellschaft geöffnet als in Frankreich und in den angelsächsischen Ländern". Und dies, obgleich sich die rechtliche Gleichstellung in den beiden anderen Ländern früher und rascher vollzog. Gerade die Erschwernis der Gleichstellung führte offenbar dazu, dass sich in Deutschland die Anpassung auf „subjektive Überzeugungen, Empfindungen und Erfahrungen" stützte. Heute, so endet der Aufsatz, leben wieder 200 tausend Juden in Deutschland. Die meisten sind Zuwanderer aus den GUS-Staaten. Sie bemühen sich um Anpassung und Integration, aber sie fühlen sich „nur in Ansätzen in Deutschland verwurzelt". Eben dies ist der Unterschied zu den ‚deutschen Juden' vor 1933. „Sollte sich in Zukunft aus der Gruppe der jüdischen Zuwanderer, die in den beiden letzten Jahrzehnten in Deutschland Fuß gefasst hat, so etwas wie ein ‚neues' deutsches Judentum herausbilden, dann wird es zweifellos ein langwieriger Prozess sein, der von Erfolgen und Enttäuschungen begleitet sein wird. Am Ende dieses Prozesses, das ist meine feste Überzeugung, wird allerdings ein Judentum stehen, das mit dem deutschen Judentum vor 1933 nichts oder nur sehr wenig zu tun haben wird. Das ist bedauerlich, aber verständlich."

Zur Einführung

Michael A. Meyer

Auf nach Berlin!

Demographische Dichte und schöpferische Vielfalt der Juden in der deutschen Hauptstadt

Im Jahre 1900, so behauptete man, wurde in der westpreußischen Stadt Konitz in einem Haushaltswarengeschäft ein Ritualmord ausgeheckt, woraufhin Konitz schnell zu einer Brutstätte für Antisemitismus wurde, dessen Ausmaß an das Mittelalter erinnerte und der die gesamte jüdische Gemeinde in Gefahr brachte. Der Besitzer dieses Geschäfts war ein ortsansässiger Jude.[1] Glücklicherweise gelang ihm und seiner Familie die Flucht aus der Stadt. Es überrascht nicht, dass die Familie ihr Augenmerk auf Berlin richtete. Sie erhoffte sich dort eine tolerantere Atmosphäre und auch verbesserte wirtschaftliche Möglichkeiten, besonders für die Kinder. Der Geschäftsinhaber hieß Matthäus Meyer, und er war mein Urgroßvater.

Zu der Zeit, als die Familie Meyer nach Berlin kam, hatte diese schnell wachsende deutsche Metropole schon lange ihre magnetische Kraft auf so manche Juden in anderen Teilen Deutschlands und auch darüber hinaus ausgeübt. In der Großstadt konnte der enge Kontakt mit Nichtjuden vermieden werden, der in kleineren Städten unter Umständen problematisch werden konnte. Im Gegensatz dazu schien Berlin eine noch nie da gewesene Zukunft zu repräsentieren, die die jüdischen Einwohner aktiv mitgestalten konnten. In einer Umgebung, in der die Anzahl der Angestellten viel schneller wuchs als die der Arbeiter,[2] ließ sich weitaus leichter eine Arbeitsstelle finden. Diese Erfahrung machte auch Matthäus' Sohn, der, wie mehrere andere Berliner Juden, Arzt wurde.[3] Im Laufe der Jahre zog es viele andere Juden nach Berlin, weil sie dort in geringerem Maße antisemitischen Ausschreitungen ausgesetzt waren.[4] In Berlin wurde Vielfalt

---

1 Smith, Helmut Walser: The Butcher's Tale: Murder and Anti-Semitism in a German Town. New York, NY u. London 2002. S. 78–79. Als der Jüdische Frauenbund 1904 in Berlin gegründet wurde, war eine seiner Zielsetzungen die „Bekämpfung der leider noch immer in weiten Kreisen der Bevölkerung herrschenden furchtbaren Ritualmordbeschuldigung". In: Allgemeine Zeitung des Judentums 68/26 (24. Juni 1904). S. 304.

2 Weitz, Eric D.: Weimar Germany: Promise and Tragedy. Princeton, NJ 2007. S. 155.

3 Im Jahre 1934 gehörten nicht weniger als fünfzig Prozent der Kassenärzte in Berlin der jüdischen Gemeinde an. Menzel, Birgit u. Walter Süß: Das Bayerische Viertel – die „Jüdische Schweiz": Etappen eines Vernichtungsprozesses. In: Orte des Erinnerns 2: Jüdisches Alltagsleben im Bayerischen Viertel. Eine Dokumentation. Berlin 1995. S. 8.

4 Unter ihnen war der Dirigent Bruno Walter, der sich in München wegen der dort weit verbreiteten Vorurteile gegenüber Juden unwohl fühlte und den es stattdessen in die tolerantere

mehr geschätzt als Konformität. Obwohl der brillante, wenn auch zutiefst bigotte Martin Heidegger später Berlin als unbewohnbares Babylon bezeichnete,[5] war es für die Juden eher ein Gelobtes Land, zumindest seinem Potential nach. Ganz zu Beginn der Kaiserzeit, als Ludwig Geiger die Geschichte der jüdischen Gemeinde Berlins schrieb, konnte er frohlocken: „Die Stadt ist neu wie der ganze Staat", und diese Neuheit, so glaubte er, repräsentierte eine Stimmung des Aufbruchs, die „Ideen der Gleichheit und Freiheit zu Tage fördert".[6] Für Juden wie Geiger muss der Vorfall in Konitz das Endstadium einer Gesellschaft symbolisiert haben, deren Zeitalter vergangen war. Berlin bedeutete einen Neuanfang.

Hundert Jahre zuvor waren die Juden der verschiedenen deutschen Staaten noch größtenteils auf Kleinstädte und Dörfer verstreut gewesen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zog es sie in die Großstädte, und Berlin wurde ihr unangefochtenes Zentrum und ihr Fokus – demographisch, organisatorisch, kulturell und auf religiösem Gebiet. Im Jahre 1813 gab es weniger als dreitausend Juden in Berlin; 1870 machten die Berliner Juden nur sieben Prozent der deutschen Juden aus, aber bereits 1900 gab es in Berlin mehr als einhunderttausend Juden. 1925 waren es dann mehr als 172.000; zu diesem Zeitpunkt rund ein Drittel der deutschen Juden und 4,3 Prozent der Gesamtbevölkerung Berlins. Obwohl sie überall in der Stadt leben konnten, siedelten sie sich besonders in bestimmten Stadtteilen an, zuerst in den östlichen und dann in den westlichen Stadtgebieten, besonders in Charlottenburg und Wilmersdorf. Das demographische Wachstum wäre sogar noch größer gewesen, hätten manche Juden nicht Andersgläubige geheiratet und ihre Kinder als Nichtjuden erzogen, oder die Entscheidung getroffen, die jüdische Gemeinschaft zu verlassen, entweder durch Übertritt zum Christentum, Austritt aus der Gemeinde oder Austritt aus dem Judentum, was sie ‚konfessionslos' werden ließ. Bereits 1905, als er noch Rabbiner in Oppeln war, hatte Leo Baeck erkannt, dass sich eine Großstadt nachteilig auf die Erhaltung jüdischer Identität und Betätigung auswirken kann. Während die Juden in Kleinstädten ihren Verpflichtungen gegenüber der jüdischen Gemeinschaft nicht so leicht aus dem Weg gehen konnten, führte Individualismus in der Anonymität und weltlichen Atmosphäre der Großstadt oft zu Gleichgültigkeit und verdrängte jedes Gefühl der Zugehörigkeit. Die Bindung an das spezifisch Jüdische nahm ebenfalls ab. Obwohl Berlin der organisatorische Mittelpunkt des im Jahre 1893 gegründeten

Atmosphäre Berlins zog. Large, David Clay: The Perils of Prominence: Jews in Weimar Berlin. New York, NY 2001. S. 20.

5 Gay, Peter: Weimar Culture: The Outsider as Insider. New York, NY u. London 1968. S. 132.

6 Geiger, Ludwig: Geschichte der Juden in Berlin 1. Berlin 1871. S. v, vii.

Verbands der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur war, gab es in mittleren und kleineren Gemeinden verhältnismäßig mehr Verbandsmitglieder.[7]

Wenn die Berliner Juden dennoch während des Kaiserreiches und besonders der Weimarer Republik sowohl auf religiöser als auch auf kultureller Ebene außerordentlich kreativ waren, so dürfen wir nicht vergessen, dass es enorme Unterschiede gab, nicht nur in Bezug auf den Inhalt ihrer Kreativität, sondern auch in Bezug auf das Ausmaß und die Beschaffenheit der jüdischen Dimension ihrer Arbeit. Mein heutiger Vortrag verfolgt weniger das Anliegen, die schöpferische Vielfalt der Berliner Juden in ihren jeweiligen Betätigungsfeldern aufzuzeigen als vielmehr die jüdische Komponente in dieser innerjüdischen Vielfalt zu untersuchen. Ich lege nahe, dass sie ein multidimensionales Spektrum repräsentiert, in dem das Jüdische völlig fehlen oder ein wesentlicher Teil sein kann. Auch gibt es Unterschiede darüber, welche Elemente jüdischer Tradition und Identität in die Kreativität eingeflossen sind.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als die jüdische Komponente die persönliche Identität fast aller deutschen Juden noch klar bestimmte, hatte Moses Mendelssohn, das geistige Vorbild der Berliner Juden, eine Bewegung der kulturellen Expansion der Juden in Deutschland und Europa angeführt. In der Hoffnung, das Jüdische zu bewahren, segmentierte er die zwei Elemente, das Jüdische und das Nichtjüdische, in der Identität der deutschen Juden. Zu dieser Zeit wäre die Idee einer jüdischen Kultur auch ein Widerspruch in sich gewesen. Das Judentum war eine Religion; die Kultur war deutsch oder europäisch. So gibt es denn im klassischen Hebräisch auch kein Wort für Kultur. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts jedoch löste sich diese Segmentierung nach und nach auf, da das Judentum nicht länger von den Herausforderungen der weltlichen Kultur und der erhofften politischen Emanzipation isoliert werden konnte. Was sich entwickelte, war keine Symbiose, denn eine Symbiose setzt eine Beziehung zwischen zwei stabilen Einheiten voraus. Man muss sich eher zwei dynamische Einheiten vorstellen, die sich mehr und mehr miteinander verweben, während sie sich, jede für sich, im Laufe der Zeit weiterentwickeln. Die deutsche Kultur wurde von den Juden verinnerlicht, während die jüdische Schöpfungskraft, besonders im säkularen Bereich, gleichzeitig und dies in zunehmendem Maße ein Element in der deutschen Kultur wurde. Dieser Prozess wird häufig als Hybridisierung bezeichnet, aber man darf nicht einfach annehmen, dass die relative Gewichtung der Komponenten konsistent ist. Sie sind viel eher fortwährend im Wandel begrif-

7 Baeck, Leo: Gemeindeleben. In: Allgemeine Zeitung des Judentums (6. Okt. 1905). S. 471–472. Georg Hermann gab seinen Vorbehalten gegenüber jüdischer Verstädterung in seinem „Großstadt oder Kleinstadt?“ ebenfalls Ausdruck. In: Allgemeine Zeitung des Judentums (3. Juni 1927). S. 309–310.

fen, verengen und erweitern sich im Verlauf der Zeit, unter Individuen, und auf verschiedenen Gebieten der Kreativität. In der Moderne haben Jude-sein und Deutsch-sein nicht dieselbe Bedeutung, weder von einer Generation zur nächsten, noch für Angehörige derselben Generation. Zu Anbeginn der jüdischen Integration erstrebten die Juden, in die deutsche Identität hineinzuwachsen; mit dem Anfang des 20. Jahrhunderts versuchten zumindest einige, zu ihren jüdischen Wurzeln zurückzukehren.

Im Bereich der Religion hat die jüdische Komponente unter den deutschen Juden hinsichtlich jüdischer Identität die bedeutendste Rolle gespielt, wenn auch bei weitem nicht die einzige. Zu Beginn der Kaiserzeit war das deutsche Judentum sowohl in Bezug auf Theologie als auch auf Glaubensausübung gespalten. Die religiöse Reformbewegung hatte sich willens gezeigt, jene Werte und Texte der jüdischen Vergangenheit auszuwählen, die mit ihrem sich verändernden Umfeld harmonierten. Im Allgemeinen stand dieses neue Umfeld den Juden positiver gegenüber als in vergangenen Zeiten, auch wenn es zuweilen feindselig sein konnte. Das orthodoxe Judentum hielt dagegen eher an der jüdischen Tradition fest, hatte sich aber ebenfalls seinem kulturellen Milieu angepasst. Im Angesicht der Säkularisierung, die auf ein immer reaktionärer werdendes Christentum traf, blieb die jüdische Religion neben Familienbanden das umfassendste Kennzeichen jüdischer Identität in Deutschland, wenn wir jüdische Selbstverteidigung und das vage Verständnis eines gemeinsamen Erbes ausklammern, wie es vom Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens repräsentiert wurde.

Es war am Anfang des Kaiserreiches, dass Berlin das Zentrum für die jüdische Religion und die Wissenschaft des Judentums wurde. Das erste moderne Rabbinerseminar in Deutschland war zwar in Breslau entstanden, und die moderne Orthodoxie, wie Rabbi Samson Raphael Hirsch sie repräsentierte, hatte ihren Sitz in Frankfurt am Main, doch 1872 wurde das erste liberale jüdische Seminar, die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, in Berlin gegründet, und das Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum folgte ein Jahr später. Berlin war lange der Wohnort von Leopold Zunz gewesen, dem Gründer der Wissenschaft des Judentums, und auch der seines Schülers Moritz Steinschneider. Im Jahre 1870 kam der führende jüdische Religionsreformer, Abraham Geiger, nach Berlin, um an der Hochschule zu lehren und auch von der Kanzel der eleganten Neuen Synagoge zu predigen. Leo Baeck kam eine Generation später zu demselben Zweck nach Berlin. Die Fakultätsmitglieder der Hochschule und des Rabbinerseminars standen hinter dem Ideal unabhängiger Forschung, auch wenn das Rabbinerseminar sich zu gewissen Einschränkungen verpflichtet fühlte. Beide Institute erlangten einen sehr guten Ruf und machten Berlin damit zu einem Wegweiser für jüdische Gemeinden in Deutschland und im Ausland. Anders als in der christlichen Sphäre spielte sich jüdische religiöse Kreativität zum großen Teil außer-

halb der Universitäten ab, da Juden selten in führende akademische Positionen gelangten, schon gar nicht auf dem Gebiet der Wissenschaft des Judentums. Am Vorabend des Ersten Weltkrieges lehrte der jüdische Philosoph Hermann Cohen an der Hochschule, und der nicht weniger bedeutende jüdische Denker Franz Rosenzweig kam, um sich seine Vorlesungen anzuhören. In der Weimarer Zeit schufen die deutschen Juden das immer noch wertvolle *Jüdische Lexikon,* und ihre Akademie für die Wissenschaft des Judentums brachte eine, wenn auch unvollständige, Jubiläumsausgabe von Moses Mendelssohns Werken heraus.[8]

Was ihren Inhalt betrifft, so lag die Schöpfungskraft der jüdischen Theologen eindeutig innerhalb der jüdischen Domäne. In der Tat gehörte sie zu dem, was Martin Buber bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine jüdische Renaissance genannt hatte. Aber wie schon die Werke Moses Mendelssohns zu Beginn der jüdischen intellektuellen Integration nicht von erheblichem äußerem Einfluss isoliert werden konnten, so ließ sich auch die jüdische Renaissance nicht von ihrem kulturellen Umfeld trennen. Hermann Cohen ist undenkbar ohne Kant; die späteren Schriften Leo Baecks undenkbar ohne Rudolf Otto. Für umsichtige deutsche Juden bestand eine integrale Beziehung zwischen dem Studium und der Ausübung jüdischer Religion und ihrem intellektuellen und kulturellen Milieu. Diese Überzeugung hob die deutschen Juden, ihrer Meinung nach, von den meisten Juden weiter im Osten ab und diente den Juden in Amerika als Vorbild.

Am anderen Ende unseres jüdischen versus nichtjüdischen Spektrums gab es, vielleicht besonders in Berlin, diejenigen bürgerlichen Juden, die wir „Lessing-Juden“ nennen können. In ihren Bücherregalen konnte man oft die Werke Lessings finden, nebst denen von Goethe, Schiller und Heine, jedoch standen dort nur wenige spezifisch jüdische Bücher, wenn es überhaupt welche gab. Sie lasen nur selten die jüdischen Gemeindezeitungen, auch wenn sie ihnen zugestellt wurden, und erfuhren nur wenig Neuigkeiten über spezifisch jüdische Kreativität aus der allgemeinen Presse – obwohl Antisemiten die Berliner Tageszeitungen aufgrund ihrer jüdischen Besitzer und Journalisten als „Judenblätter“ bezeichneten.[9] Manchmal gaben diese Juden ihren Kindern teutonische Namen, um ihren

8 Zu den jüdischen wissenschaftlichen Errungenschaften siehe besonders das wichtige Werk von Brenner, Michael: The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany. New Haven, CT u. London 1996. S. 100–126.

9 Indem er die Gleichgültigkeit der deutschen Juden gegenüber Weimarer jüdischer Kultur betonte, wies Henry Wassermann ganz richtig darauf hin, was charakteristisch für vielleicht die Mehrheit der deutschen Juden war, besonders in Berlin. Es gibt aber verschiedene Stufen von Gleichgültigkeit, und die sind schwer zu messen. Nur wenige deutsche Juden, die in der Gemeinde blieben, hatten überhaupt kein jüdisches Bewusstsein. Außerdem müssen die verschiedenen Formen jüdischer Repräsentation in Werken von weitläufig publizierten jüdischen Autoren, die sie mit gewisser Sicherheit kannten, in ihre kulturelle Welt eingedrungen sein. Siehe Was-

familiären Hintergrund zu verschleiern. An ihren Wänden hingen Bilder nichtjüdischer Künstler, aber keine jüdische Kunst.[10] Sehr treffend in dieser Hinsicht ist die Beobachtung des bedeutenden jüdischen Künstlers Lesser Ury:

> Der jüdische Künstler findet eher Förderung bei Christen als bei Juden. Der reiche Jude scheut zumeist vor jeder Dokumentierung seiner Abstammung zurück, möchte die Gedanken seiner Besucher von dieser ablenken und stapelt daher Kunstwerke aller Art auf, nur keine jüdischen, während mancher Nichtjude die jungen Blüten des dreitausendjährigen Stammes zu schätzen und zu bewundern weiss.[11]

Einige der meistbekannten und typischerweise Berliner Schriftsteller und Intellektuellen sahen sich selbst überhaupt nicht als jüdisch an, auch wenn andere sie aufgrund ihrer Herkunft so einordneten. Der Satiriker Kurt Tucholsky konnte sich über den Selbsthass der Juden in Berlin lustig machen, blieb aber selbst außerhalb des Judentums seiner Vorfahren. Der Soziologe Georg Simmel hingegen, offiziell ebenfalls Christ, blieb ein Außenseiter im deutschen akademischen Establishment, doch nicht, weil er jüdischen Organisationen angehörte oder seine jüdische Identität zur Schau stellte. Vielmehr meinte man, dass er eine für Berlin typische Weltoffenheit repräsentierte, die manche in akademischen Kreisen an sich als eine Art von Jüdischsein ansahen.[12] Der Dramatiker Carl Zuckmayer, der ebenfalls, wie man es später bezeichnete, ein nicht-jüdischer Jude war, behauptete einmal, dass er sich selbst immer einfach als das betrachtet habe, „was ich nach Art, Sprache, Erziehung war, bin und bleibe: ein Deutscher, aus der südwestlichen Ecke, die stets zum Europäertum geneigt hat."[13]

Kultur war für diese Schriftsteller deutsch, europäisch und universal, vielleicht mit einer bestimmten Berliner Note. Dasselbe traf auf die meisten ihrer jüdischen Leser zu. Falls sie überhaupt auf das Jüdischsein prominenter Indivi-

---

sermann, Henry: How to Invent a Jewish Cultural Renaissance in Weimar Germany [Hebr.]. In: Katarsis (Herbst 2004). S. 69–93. Michael Brenner reagierte auf diese Kritik seines Buches *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* in der nächsten Ausgabe der Zeitschrift.

10 Lilien, E. M.: Ein offener Brief. (Jüdische Maecene und jüdische Kunst). In: Ost und West 2 (1902). S. 110–114.

11 Ury, Lesser: Gedanken über jüdische Kunst. (Aus Aufzeichnungen und Gesprächen). In: Ost und West 1 (1901). S. 146.

12 Siehe z.B. Tucholsky, Kurt: Hepp Hepp Hurra! (1921). In: Gesammelte Werke 3: 1921–1924. Reinbek bei Hamburg 1975. S. 14–17; zur Beurteilung Simmels, siehe Mendes-Flohr, Paul: The Berlin Jew as Cosmopolitan. In: Bilski, Emily D. (Hrsg.): Berlin Metropolis: Jews and the New Culture, 1890–1918. Berkeley, CA u. New York, NY 1999. S. 22, und Gay, Peter: Begegnung mit der Moderne. In: Klemig, Roland (Hrsg.): Juden in Preußen. Ein Kapitel deutscher Geschichte. Dortmund 1981. S. 45–47.

13 Zitiert in: Biographien von Zeitzeugen und Prominenten aus Kultur und Wissenschaft. In: Orte des Erinnerns 2 (wie Anm. 3), S. 144.