Theresia Dingelmaier

Das Märchen vom Märchen

Eine kultur- und literaturwissenschaftliche Untersuchung des deutschsprachigen jüdischen Volks- und Kindermärchens

Vienna University Press

V&R unipress

unipress

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Poetik, Exegese und Narrative
Studien zur jüdischen Literatur und Kunst

Poetics, Exegesis and Narrative
Studies in Jewish Literature and Art

Band 12 / Volume 12

Herausgegeben von / edited by

Gerhard Langer, Carol Bakhos, Klaus Davidowicz,

Constanza Cordoni

Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Theresia Dingelmaier

Das Märchen vom Märchen

Eine kultur- und literaturwissenschaftliche Untersuchung des deutschsprachigen jüdischen Volks- und Kindermärchens

Mit 13 Abbildungen

V&R unipress

Vienna University Press

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

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

Veröffentlichungen der Vienna University Press erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Axel Springer Stiftung und des Rektorats der Universität Wien.

Dieses Buch ist die leicht überarbeitete Version der im Juni 2018 an der Philologisch-Historischen Fakultät der Universität Augsburg eingereichten Dissertation »Das Märchen vom Märchen – Eine kultur- und literaturwissenschaftliche Untersuchung des deutschsprachigen jüdischen Volks- und Kindermärchens«, die dort mit dem Universitätspreis der Gesellschaft der Freunde der Universität Augsburg ausgezeichnet wurde.

© 2019, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Illustration zum Märchen »Der goldene Schlüssel« aus dem Buch »Kleine Märchen« der Künstlerin Tom Seidmann-Freud: Kleine Märchen. Nach H. Ch. Andersen, R. Bechstein u. den Brüdern Grimm. Mit Bildern von Tom Freud. Ludwigsburg: Hausser 1921. Quelle: Arbeitsstelle für Kinder- und Jugendmedienforschung, Universität zu Köln.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-5200
ISBN 978-3-8470-1011-1

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Es war einmal ein ewiges Märchen,
alt, grau, taub, blind,
und das Märchen sehnte sich oft.
Dort tief in der letzten Welt-Ecke wohnt es noch,
und Gott besucht es zuweilen, um zu sehen,
ob es noch flattert und sich sehnt.
(Jean Paul, Flegeljahre)

Wir rollen eines der trübsten Kapitel unserer jüdischen Gegenwart auf,
und indem wir die engere Frage nach der jüdischen Jugendliteratur stellen,
richten wir nur einen Spiegel auf,
der alle Strahlen des umfassenderen Problems zu fangen und wiederzugeben
vermag.
(Emil Bernhard Cohn, Jugendschriften)

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Inhalt

Auf der Spur von vergessenen Märchen – Gegenstand, Thesen und Methodik der Untersuchung 11

1. »Assimilation«, »Jüdische Renaissance« und Zionismus – Kulturhistorische Kontexte des deutschsprachigen jüdischen Märchens 23
   1.1. Von der Haskala zu Reformjudentum und Neo-Orthodoxie 23
   1.2. Postemanzipatorische Renaissancen 30

2. Reflexionen über Funktion und Geschichte der Gattung Märchen im deutschen Sprachraum – Gattungshistorische Kontexte des deutschsprachigen jüdischen Märchens 55
   2.1. Die »durchausentgegengesetzte Welt der Welt« – Märchen, Gattungstheorien und das transkulturelle Potential des Märchens 55
   2.2. Das Märchen als Narrativ des *nation buildings* 69

3. Neu-Konstituierungen jüdischer Volkspoesie im 19. und frühen 20. Jahrhundert – Die Anfänge des deutschsprachigen jüdischen Märchens im deutsch-jüdischen Volksmärchen 107
   3.1. Magie, Zauber und »Märchen« im jüdischen Schrifttum 107
   3.2. »Jüdische (Volks)Literatur« im Zeitalter der *Wissenschaft des Judentums* – Zur (Volks)Literarisierung der *Aggada* in Sammlungen und Anthologien des 19. Jahrhunderts 115
   3.3. Märchen aus Aschkenas – Die volksliterarische deutschsprachig-jüdische Literatur und erste Märchensammlungen im 19. Jahrhundert 123
   Exkurs: Märchen im Zeichen der »Mädchen-Emanzipation« – Die Kinder- und Jugendmärchen Fanny Lewalds und Hedwig Dohms . 164

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

3.4. Jüdische Neoromantik im Märchen – Die Wieder- und Neuentdeckung jüdischer Volkspoesie im 20. Jahrhundert: Martin Bubers chassidische Geschichten und Micha Josef Berdyczewskis *Der Born Judas* 173

4. Die deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur und der Entwurf eines jüdischen Kunst- und Kindermärchens – eine Diskursanalyse . 199
4.1. Die Entwicklung der deutsch-jüdischen Kinder- und Jugendliteratur aus dem Geiste zweier Emanzipationsdiskurse . . 200
4.2. *Wegweiser* für das jüdische Märchen – Die jüdische Jugendschriftenbewegung und ihr Publikationsorgan als Grundsteinlegung für eine jüdische Kindermärchentradition . . . 212
4.3. Antisemitismus und Märchenmode – Die Haltung der jüdischen Literaturpädagogik zum Märchen der Romantik 219
4.4. »Eine pädagogische Lebensfrage unseres Volkes« – Der Diskurs über das jüdische (Kinder)Märchen und die Entwicklung einer deutschsprachig-jüdischen Märchentheorie 227

5. (Post)Akkulturation, *admonitio judaica* und *nation building* – Das deutschsprachige jüdische Kindermärchen zwischen der Jahrhundertwende und 1945 245
5.1. Die Systematisierung des Märchenkorpus und die Heterogenität des deutschsprachigen jüdischen kinderliterarischen Subsystems im frühen 20. Jahrhundert 245
5.2. »Postakkulturierte« Märchen – Transformationen des romantischen Volks-, Kinder- und Kunstmärchens deutschsprachig-jüdischer Autorinnen 258
5.3. Märchen der *Admonitio Judaica* – Jüdisch-religiöse Kindermärchen 287
5.4. *Nation Building* im Märchen – Jüdische Kindermärchen im Zeichen des Zionismus 311
5.5. Märchen im Zeichen der Hoffnung – Jüdische Kinder- und Kunstmärchen als (Über)Lebenshilfe unter nationalsozialistischer Herrschaft 371

Resumée 393

Dank 399

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Literaturverzeichnis 401
I. Quellen 401
a) Unveröffentlichte Archivalien 401
b) Veröffentlichte Schriften 402
II. Forschungsliteratur 416

Abbildungsverzeichnis 441

Personen- und Figurenregister 443

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Auf der Spur von vergessenen Märchen – Gegenstand, Thesen und Methodik der Untersuchung

Ausgangslage

> Jedermann kennt die Freude, die schon Kinder im zartesten Alter empfinden, wenn sie eine Erzählung mit: ›Es war einmal‹ beginnen hören, weiss, mit welch gespannter Aufmerksamkeit sie an den Lippen des Erzählers hängen, wenn die lieblichen Phantasiegebilde, die Märchen, ihnen vorgeführt werden. Wenn nach Goethe das Wunder des Glaubens schönstes Kind bedeutet, so sind auch die Märchen, dem Wunderlande entstammend, das Entzücken unserer Kinder. Nun soll hier den jüdischen Märchen das Wort geredet werden, Märchen, die der jüdischen Gedankenwelt entsprossen und durch die Kunst der Darstellung das Gemüt der jüdischen Kinder fesseln, und auf Grund der gewonnenen Anschauungen die treue Anhänglichkeit an unsere Religion befestigen.[1]

Im September des Jahres 1905 verkündete die Titelseite der Zeitschrift *Wegweiser für die Jugendliteratur* dieses Preisausschreiben, das zur Schaffung einer, dem Anschein nach, neuen deutschsprachigen jüdischen kinderliterarischen Gattung, eines jüdischen Märchens in deutscher Sprache, aufrief. Es markiert den Höhepunkt eines Diskurses, der die Gattung Märchen nicht nur als Lektüre für jüdische Kinder möglich machte, sondern auch ein deutschsprachiges jüdisches Märchen überhaupt theoretisch konstituierte. Ab diesem Zeitpunkt florierte das jüdische Märchen geradezu; bis zur völligen Destruktion des jüdischen Buchwesens durch die Nationalsozialisten im Dezember 1938 entstanden jüdische Märchensammlungen der verschiedensten Formen, religiösen und politischen Strömungen und Inhalte, fast alle waren sie an Kinder oder Heranwachsende gerichtet. Entgegen der Meinung einiger jüdischer Literaturpädagogen der Zeit waren diese Kindermärchen jedoch nicht die ersten jüdischen Märchen in deutscher Sprache. Bereits im 19. Jahrhundert hatten jüdische Autoren und Wissenschaftler im Zuge der *Wissenschaft des Judentums* wie auch einer von Johann Gottfried Herder und den Brüdern Grimm angestoßenen

1 Spanier, M.: Preisausschreiben, in: Wegweiser für die Jugendliteratur, 1905, 5, S. 17.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

»Volkspoesie-Ära« begonnen, altjüdische Texte und, wie zu zeigen sein wird, auch jüdische Volksmärchen zu »sammeln« und zu verschriftlichen.

Das deutschsprachige jüdische Märchen stellt sowohl als Kinder- und Kunst- als auch als Volksmärchen innerhalb der literaturwissenschaftlichen wie auch kulturgeschichtlichen Forschung einen bislang kaum untersuchten Bereich am Schnittpunkt von jüdischer (Kinder- und Jugend)Literatur, der jüdischen Kulturgeschichte im deutschsprachigen Raum sowie der Geschichte der Gattung Märchen dar. Die Erforschung der deutsch-jüdischen Kinder- und Jugendliteratur insgesamt ist erst vor rund 20 Jahren in den Blickpunkt des literaturwissenschaftlichen Interesses gerückt. Es waren vor allem Gabriele von Glasenapp, Zohar Shavit und Annegret Völpel, die zur Etablierung des Forschungsfeldes beitrugen und einen in Deutschland fast gänzlich vergessenen Bereich der deutsch-jüdischen Kultur neu entdeckten. 1996 erschien sowohl die Abhandlung »Das jüdische Jugendbuch« von Michael Nagel und Gabriele von Glasenapp[2] als auch erstmals eine umfassende bibliographische Aufstellung deutsch-jüdischer Kinder- und Jugendbücher von Hans-Heino Ewers, Zohar Shavit und Annegret Völpel.[3] Letztere ergänzten ihren bibliographischen Überblick 2002 mit einem literaturgeschichtlichen Grundriss über das Thema.[4] Während diese grundlegenden Werke Anstoß für ein bis heute andauerndes Forschungsinteresse an der deutschsprachigen jüdischen Kinder- und Jugendliteratur waren, wurden deutsch-jüdische Märchen und deren Entstehung und Tradition bisher lediglich in diesen Überblickswerken kurz erwähnt oder in einigen wenigen Einzeldarstellungen, wie denen von Dafna Mach zu den Märchen Ludwig Strauß',[5] Gabriele von Glasenapps Darstellung über Siegfried Abeles und die *Sammlung Sippurim*[6] oder auch Rahel Rosa Neubauers Studie zu den Märchen der Prager

2 Das jüdische Jugendbuch. Von der Aufklärung bis zum Dritten Reich, hg. v. Gabriele von Glasenapp, Michael Nagel, Stuttgart 1996.

3 Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur von der Haskala bis 1945. Die deutsch- und hebräischsprachigen Schriften des deutschsprachigen Raumes: ein bibliographisches Handbuch, hg. v. Zohar Shavit, Hans-Heino Ewers, Annegret Völpel et al., Stuttgart 1996.

4 Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriss, hg. v. Annegret Völpel, Zohar Shavit, Ran HaCohen, Stuttgart 2002.

5 Mach, Dafna: Von der deutschen zur jüdisch-hebräischen Kultur: Die *Märchen für Kinder* von Ludwig Strauß, in: Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert, hg. v. Itta Shedletzky, Hans Otto Horch, Tübingen 1993, S. 111–120.

6 Glasenapp, Gabriele von: »Für die jüdische Jugendliteratur neue Wege gehen«. Die Märchenerzählungen des österreichischen Kinderbuchautors Siegfried Abeles, in: Kindheit, Kindheitsliteratur, Kinderliteratur. Studien zur Geschichte der österreichischen Literatur: Festschrift für Ernst Seibert, hg. v. Gunda Mairbäurl, Ernst Seibert, Wien 2010, S. 112–127. Glasenapp, Gabriele von: Popularitätskonzepte jüdischer Folklore. Die Prager Märchen, Sagen und Legenden in der Sammlung *Sippurim*, in: Populäres Judentum. Medien Debatten Lesestoffe, hg. v. Christine Haug, Franziska Mayer, Madleen Podewski, Tübingen 2009, S. 19–45.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Autorin Irma Singer[7], etwas eingehender erläutert. Eine Untersuchung des »Phänomens« jüdisches Märchen aus gattungstheoretischer, kulturgeschichtlicher sowie diskursanalytischer Sicht und insbesondere auch eine umfassende literaturwissenschaftliche Recherche, Rekonstruktion und Analyse der Textbestände fehlte bisher.

Warum entstanden die Märchensammlungen bzw. ein mit Vehemenz geführter Diskurs über das Für und Wider des jüdischen Märchens ausgerechnet zu Beginn des 20. Jahrhunderts? Kann auch bereits vor 1900 von einer jüdischen Märchentradition – inner- oder außerhalb des kinderliterarischen Subsystems – die Rede sein? Letztendlich: Wie ist das Textkorpus deutschsprachiger jüdischer Märchen zu systematisieren und kategorisieren, was macht es im Kern aus? All diese Fragen stehen am Beginn der Beschäftigung mit Texten, die in ihrer Mehrzahl heute nur mehr schwer zugänglich sind. Der Großteil der Autorinnen und Autoren deutschsprachiger jüdischer Märchen, darunter beispielsweise Siegfried Abeles, Ilse Herlinger, Max Nordau, Ludwig Strauß, Irma Singer, Heinrich Reuß, Ilse Rubner, Jacob Levy oder Clara Schott, sind heute wie ihre Werke beinahe unbekannt. Dies gründet zum einen darin, dass diese Märchen als Teil des kinderliterarischen Subsystems – wie Zohar Shavit ausführt – bis 1933 allgemein kaum als erhaltenswürdig galten,[8] zum anderen gingen auch viele der Märchen im Zuge der antisemitischen und zerstörerischen Kulturpolitik der Nationalsozialisten verloren. Viele der Schriftstellerinnen und Schriftsteller starben bis 1945 in Vernichtungslagern. Nur in Bibliotheken, Antiquariaten und Archiven sind nunmehr jene Märchenbücher, die einst sowohl von einem florierenden transkulturellen jüdischen Kulturleben in deutschen und österreichischen Gebieten als auch einem uralten jüdischen Erzählschatz berichteten, auffindbar. In den folgenden Kapiteln sollen sowohl deren Verfasserinnen und Verfasser als auch ihre kulturgeschichtlichen und gattungstheoretischen Hintergründe, ihre Tradition und (trans)kulturellen Verflechtungen, ihre »diskursive Formation«[9] sowie zuletzt ihre literarästhetische, literaturpädagogische, religiöse und kulturelle Heterogenität und Vielfalt in exemplarischen Textanalysen vorgestellt werden.

7 Neubauer, Rahel Rosa: »Hedad – auf geht's!«. Die jüdischen Märchen Irma Singers vor dem Hintergrund des Prager Kulturzionismus. Dissertation, Wien 2016.

8 Vgl. Shavit, Zohar: Literatur für jüdische Kinder und Jugendliche im deutschsprachigen Raum. Ein Überblick, in: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur von der Haskala bis 1945. Die deutsch- und hebräischsprachigen Schriften des deutschsprachigen Raumes: ein bibliographisches Handbuch, hg. v. Zohar Shavit, Hans-Heino Ewers, Annegret Völpel u. a., Stuttgart 1996, S. 53–61, hier: S. 56.

9 Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1973, S. 58.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Textkorpus, Methodik und Struktur der Arbeit

Die deutschsprachige jüdische Literatur insgesamt stellt ein Bindeglied zwischen zwei Kulturen und Sprachen, einen kulturellen Zwischenraum und Dialog jenseits von festen nationalen Zuschreibungen dar.[10] Als ein Beitrag zur Erforschung eben jener »German-Jewish-Symbiosis«[11] versteht sich diese Arbeit und widmet sich den deutschsprachigen jüdischen Märchen als Teil des deutsch-jüdischen Dialogs und der transkulturellen Ausformung deutsch- beziehungsweise österreichisch-jüdischen Lebens.[12] Insbesondere die Literatur für Kinder und Jugendliche bietet dazu anhand ihrer inhaltlichen, ästhetischen sowie auch pädagogischen Kategorien und der ihr eigenen Adressatenorientierung[13] neue Möglichkeiten, kulturelles Leben zu erforschen. Nach Annegret Völpel liegt im generellen Charakter der »Kinder- als einer Enkulturationsliteratur« ein großes Potential für »kulturellen Transfer«.[14] Dieses Potential der kinderliterarischen Märchen soll im Folgenden genutzt werden, um transkulturelle Prozesse sicht-

10 Vgl. Kilcher, Andreas B.: Einleitung, in: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hg. v. Andreas B. Kilcher, 2., aktual. und erw. Aufl., Stuttgart 2012, S. VI–XXVII, hier: S. IX.

11 Kauders, Anthony D.: Weimar Jewry, in: Weimar Germany, hg. v. Anthony McElligott, Oxford 2011, S. 234–259, hier: S. 239. Gegen eine solche Auffassung der deutsch-jüdischen Literatur als »Verschmelzung« und »Kultursynthese« könnte Gershom Scholems Erwiderung auf die Aufforderung, einen Beitrag in einer Festschrift, die Margarete Susman und dem »im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gespräch]« gewidmet war, zu schreiben, angeführt werden. Er vertritt darin die These, dass es sich im deutsch-jüdischen Miteinander um eine »Illusion« handelt, er bestreitet, »daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne *als historisches Phänomen* je gegeben« habe. »Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern […] Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen und ist nie zustande gekommen.« Scholem, Gershom: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: Gershom Gerhard Scholem: Judaica 2, Frankfurt a. M. 1982, hier: S. 7. Am Beispiel des jüdischen Märchens können m. E. beide Ansichten sichtbar und nachvollziehbar werden.

12 Die gesamte Arbeit wird sich auf jüdische Geschichte und Kultur in deutsch*sprachigen* Gebieten, vor allen Dingen deutschen, aber auch österreichischen Gebieten, nicht aber der Schweiz, konzentrieren. Die Gründe dafür sind einerseits pragmatischer Art – sämtliche aufgefundene Märchentexte stammen aus deutschen, österreichischen oder ehemals preußischen und habsburgischen Gebieten – andererseits liegen sie auch am historischen Sonderstatus der Schweiz. Eine Konzentration auf die im 19. und frühen 20. Jahrhundert deutschen Gebiete, gerade in den Kapiteln 1 und 2, ergab sich aus der Geschichte der Gattung Märchen.

13 Vgl. Ewers, Hans-Heino: Kinder- und Jugendliteratur. Begriffsdefinitionen, in: Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart. Ein Handbuch, hg. v. Günter Lange, Baltmannsweiler 2011, S. 3–12, hier: S. 5ff.

14 Völpel, Annegret: Deutschsprachige jüdische Kinder- und Jugendliteratur der Weimarer Republik, in: Helga Karrenbrock: »Laboratorium Vielseitigkeit« – zur Literatur der Weimarer Republik. Festschrift für Helga Karrenbrock zum 60. Geburtstag, hg. v. Petra Josting, Bielefeld 2005, S. 155–170, hier: S. 155.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

bar werden zu lassen. Annegret Völpel spricht sich zwar gegen eine Auffassung der deutsch-jüdischen Kinder- und Jugendliteratur als »›interkulturelle‹ deutsch-jüdische Koexistenz« aus, da »kein Prozeß eines dynamischen und wechselseitigen Aufeinanderbezogenseins der unterschiedlichen kulturellen Kontexte« stattgefunden habe.[15] Im Gegensatz zur Interkulturalität, die das Verschmelzen oder die Interaktion zweier scheinbar abgeschlossener Kulturen beinhaltet, eröffnet der Begriff der Transkulturalität eine über fest abgeschlossene Kulturkreise hinausgehende, hybride Kulturen und Identitäten miteinschließende Perspektive: »Von Transkulturalität hingegen«, so Luisa Conti, »sollte gesprochen werden, wenn sich die Akteure ihrer multiplen kulturellen Zugehörigkeiten bewusst sind, dadurch in der Interaktion bewusst eine neue Kommunikationskultur mit eigenem Sinn- und Bedeutungsgehalt schaffen und deren Potential erkennen.«[16] In Anlehnung an Homi K. Bhabha ergibt sich damit gerade im jüdischen Dialog mit anderen Kulturen eine solche Transkulturalität, ein über die Kulturen Hinauswachsen: »Jewishness – that confuses the boundaries of class and race and represents the ›insider's outsideness‹. Jewishness stands for a form of historical and racial in-betweenness that again resonates with the Benjaminian view of history as a ›view from the outside, on the basis of a specific recognition from within‹.«[17]

Die Frage, was denn »jüdisch«, »das Jüdische«, in der Literatur sei, ist allerdings nicht leicht zu beantworten.[18] Oder wie Lion Feuchtwanger schrieb: »In Worte zu fassen, was ›jüdisch‹ ist, das ›Jüdische‹ wissenschaftlich abzugrenzen, ist unmöglich […] Ich glaube nicht, dass irgend jemand eine wirkliche, klare

15 Völpel, Annegret: Jüdische Kinder- und Jugendliteratur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts im Zusammenhang der Jugendschriftenbewegung, in: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriss, hg. v. Annegret Völpel, Zohar Shavit, Ran HaCohen, Stuttgart 2002, S. 198–270, hier: S. 211.

16 Conti, Luisa: Vom interkulturellen zum transkulturellen Dialog. Ein Perspektivenwechsel, in: Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen, hg. v. Melanie Hühn, Berlin, Münster 2010, S. 173–190, hier: S. 186. Vgl. auch: Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität?, in: Hochschule als transkultureller Raum?, hg. v. Lucyna Darowska, Thomas Lüttenberg, Claudia Machold, Bielefeld 2010, S. 39–66.

17 Bhabha, Homi K.: Unpacking My Library Again, in: Journal of the Midwest Modern Language Association 28, 1995, 1, S. 5–18, hier: S. 14.

18 Vgl. Kilcher [Anm. 10], Shedletzky, Itta: Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des ›Jüdischen‹ in der deutschsprachigen Literatur, in: Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert, hg. v. Itta Shedletzky, Hans Otto Horch, Tübingen 1993, S. 3–14. Oder auch: Meyer, Thomas: Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2015. Sowie: Vietor-Engländer, Deborah: What's in a Name? What is Jewishness? New Definitions for Two Generations: Elsa Bernstein, Anna Gmeyner, Ruth Rewald and Others, in: Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart, hg. v. Mark H. Gelber, Tübingen 2009, S. 467–481.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Demarkationslinie ziehen kann zwischen dem, was jüdisch ist, und dem, was nicht.«[19] In postemanzipatorischer Zeit, gegen Ende des 19. und im frühen 20. Jahrhundert, wurde die eigene jüdische Identität von vielen deutsch-jüdischen SchriftstellerInnen angesichts des zunehmenden Antisemitismus neu verhandelt. »Jüdisch« in der Literatur sei nach Itta Shedletzky vor allem die »Auseinandersetzung mit Existenz und Tradition, mit Judesein und Judentum.«[20] Infolge der lang andauernden Entfremdung von der eigenen Kultur, die zum Ende des 19. Jahrhunderts auf die von außen aufgezwungene Zuteilung zu eben dieser traf, wuchs die Bereitschaft, diese jüdische Tradition neu zu erkunden und sich neu mit ihr zu identifizieren. Das Resultat ist ein Textkorpus, das sich mit den Wurzeln des Judentums, der Thora oder dem Talmud sowie der jüdischen Geschichte neu auseinandersetzt. Beispiele finden sich nicht nur bei bekannten AutorInnen wie Else Lasker-Schüler, Alfred Döblin oder Lion Feuchtwanger, sondern gerade auch in der zu Beginn des 20. Jahrhunderts erblühenden jüdischen Kinder- und Jugendliteratur und insbesondere dem jüdischen Märchen.

Für die Abgrenzung und Auswahl der hier zu erforschenden Textbestände bedeutet dies, dass die bloße Zugehörigkeit des/r Märchenautors/in zum jüdischen Glauben kein Kriterium darstellen kann und darf. Vielmehr wird bei der Auswahl auf die Verflechtung mit eben jener Tradition und Existenz geachtet, auf Motive aus der Bibel oder dem Talmud, auf jüdische Feiertage oder Bräuche, auf diskursive Einschreibungen. Dies kann beispielsweise die Situierung des Geschehens am Sederabend oder das Vorkommen eines Chanukka-Wunders ebenso sein wie das Zusammentreffen des Märchenhelden mit dem Propheten Elijah. Außerdem kann ein Hinweis auch im Paratext, im Titel des Werkes oder Untertitel, zu finden sein, wenn das Märchen beispielsweise speziell »für jüdische Kinder« geschrieben wurde oder sich sogar »jüdisches Märchen« nennt. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das, was deutsch-jüdische Literatur ausmacht, in jedem Text neu definiert und ausgelegt werden kann und nicht auf das Vorkommen fest abgegrenzter Motive oder Topoi reduziert werden sollte.[21] Die Konstruktion des deutsch-jüdischen Zwischenraums kann auf unterschiedlichste Weisen und in verschiedenartigsten Formen geschehen.

Bei der Recherche und Auswahl des Textkorpus kam sowohl diese Konzeption der jüdischen Literatur als auch ein pragmatischer Ansatz in Gattungsfragen zum Tragen.[22] Auf der Suche nach jüdischen Märchen wurde zunächst und vor

19 Feuchtwanger, Lion: Bin ich deutscher oder jüdischer Schriftsteller? 1933, in: Lion Feuchtwanger: Ein Buch nur für meine Freunde, Frankfurt a. M. 1984, S. 362–364, hier: S. 363.

20 Shedletzky [Anm. 18], S. 4.

21 Vgl. Kilcher [Anm. 10], S. XXVI.

22 Eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Gattung Märchen findet sich in Kapitel 2.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

allen Dingen das »Labeling« als »jüdisches Märchen« beachtet: wenn ein Text als ›Märchen‹ deklariert war, dann wurde er auch, zumindest, in eine erste Analyse aufgenommen. Es soll hier schließlich nicht um die Frage gehen, ob denn die als ›Märchen‹ deklarierten Textbestände auch wirklich von einem strengen gattungstheoretischen Standpunkt her – falls denn ein solcher überhaupt existiert – Märchen sind. Zudem ist die Unterscheidung von Sage, Legende, Mythos und Märchen in der literarischen, vor allem literaturhistorischen Praxis kaum aufrecht zu erhalten, gingen doch auch bereits die Brüder Grimm ebenso wie später der Märchenforscher Max Lüthi in ihren Unterscheidungen von Idealtypen eines Volks- und Kunstmärchens aus, die so kaum vorzufinden sind. Viel wichtiger erscheinen dagegen neben einer Neubeurteilung der Unterscheidung in Volks-, Kunst- und Kindermärchen die in die Gattung Märchen im frühen 19. Jahrhundert von Johann Gottfried Herder und dessen Nachfolgern eingeschriebenen nations-, volks- und identitätsstiftenden Komponenten der Gattung, das *nation building* im Märchen.[23] Diese – so die These – waren für die Blüte des jüdischen Märchens im 20. Jahrhundert von herausragender Bedeutung.

Die vorliegende Darstellung des deutschsprachigen jüdischen Volks- und Kindermärchens möchte im Gesamten nicht nur eine literaturhistorische, sondern auch eine zeithistorisch relevante Antwort auf die Frage nach der Rolle und Funktion der Literatur in einer Gesellschaft und deren kollektiven Sinnwelten geben. Sie versteht sich darin auch als ein Beitrag in der aktuellen Diskussion um das Werden und Entstehen (nationaler) Identitäten und Kulturen innerhalb einer kulturell und religiös heterogenen Gesellschaft. Am Beispiel der deutschsprachigen Judenheit, einer Minderheit in der kulturell christlich geprägten Gesellschaft Mitteleuropas, soll untersucht werden, welche Rolle der Gattung Märchen, insbesondere dem Märchen für Kinder, in der Konstituierung nationaler, religiöser und kultureller Gefüge zukam, welche Funktion es im Emanzipationsdiskurs sowohl der Kindheit gegenüber dem Erwachsensein als auch der jüdischen Kultur gegenüber der deutschen einnahm. Ziel dessen soll nicht nur sein, ein vergessenes und verborgenes Kapitel deutsch-jüdischer Geschichte zu rekonstruieren, sondern auch – wie dies Zohar Shavit für die Erforschung der deutsch-jüdischen Kinder- und Jugendliteratur im Gesamten fordert – »aufzudecken, inwiefern diese Literatur sowohl ihre Funktion im Prozeß der Vermittlung zwischen den beiden Kulturen als auch bei der Schaffung einer modernen jüdischen Kultur im deutschsprachigen Raum erfüllte.«[24]

Eine solch soziokulturelle und kulturhistorische Zielsetzung verlangt nach einer Herangehensweise und literaturwissenschaftlichen Methodik, welche die wichtige Rolle der Literatur, auch und insbesondere der Kinder- und Jugendli-

23 Vgl. Kap. 2.2.
24 Shavit [Anm. 8], S. 56.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

teratur, beim Prozeß kultureller Identitätsbildung unterstreichen und hervorheben, idealiter die narrativen Mechanismen als Akte kultureller Sinnstiftung offenlegen kann: Eine kulturgeschichtliche Erzähltextanalyse, welche »die herkömmliche textimmanente Analyse der klassischen Narratologie durch kontextorientierte Zugänge« ergänzt und »die Untersuchung partikularer narrativer Phänomene in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext in den Vordergrund« rückt.[25] Allein die Tatsache, dass es sich im zu behandelnden Textkorpus um Märchen handelt, die sich, wie die folgenden Ausführungen detailliert zeigen werden, aus unterschiedlichen sozio-kulturellen Quellen speisen, spricht für ein derart kulturwissenschaftliches Vorgehen. Dazu kommt, dass das Textkorpus die Gattungsgeschichte des Märchens im deutschsprachigen Raum genauso verhandelt, wie Tendenzen und Vorlieben des kinder- und jugendliterarischen Subsystems. Weit davon entfernt eine im wörtlichen Sinne »einfache Form«[26] zu sein, erfordert die Erforschung der jüdischen Volks- und Kindermärchen das Bewusstsein, eine historisch gewachsene literarische Gattung vor sich zu haben, die nicht selten zum Leitmedium für ideologische, religiöse, ästhetische und politische Zielsetzungen wurde.

In der Märchenforschung hat dies unter anderen[27] Jack Zipes in den 1970er Jahren unter Rückgriff auf die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und Ernst Blochs Utopie-Analyse in *Das Prinzip Hoffnung* entwickelt. Zipes wählte einen Zugang, der in der germanistischen Märchenforschung bisher nur wenig Anwendung gefunden hat – seine Studie *Breaking the Magic Spell* von 1979 bzw. 2002 liegt bis heute nicht in deutscher Sprache vor –, der jedoch erlaubt, die Märchen über eine textimmanente strukturalistische (Vladimir Propp)[28] oder stilistische (Max Lüthi)[29] Analyse hinausgehend, eingebettet in ihrem Entstehungszeitraum zu betrachten, ihren utopisch-fantastischen, wunderbaren Gehalt zu untersuchen und »to comprehend the socio-psychological dynamics behind their allurement«.[30] In Zipes *socio-historic approach* tritt die Fähigkeit des Märchens, kulturelle Identität zu konstruieren, ihre »formative socializing

25 Erll, Astrid, Roggendorf, Simone: Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative, in: Neue Ansätze in der Erzähltheorie, hg. v. Ansgar Nünning, Vera Nünning, Trier 2002, S. 73–114, hier: S. 78.

26 Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, 2. Aufl., Darmstadt 1958.

27 Als weitere Vertreter wären hier auch Ruth Bottigheimer oder Lutz Röhrich zu nennen.

28 Vgl. Propp, Vladimir: Morphologie des Märchens, München 1972.

29 Vgl. Lüthi, Max: Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen, 11. Aufl., Tübingen, Basel 2005.

30 Zipes, Jack: Breaking the magic spell. Radical Theories of Folk and Fairy Tales, London 1979, S. XII.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

function«,[31] zutage – das literarästhetische und kulturhistorische Potential des Märchens wird aus einer kulturwissenschaftlichen Lesart heraus sichtbar:

> In essence, the meaning of the fairy tales can only be fully grasped if the magic spell of commodity production is broken and if the politics and utopian impulse of the narratives are related to the socio-historical forces which distinguished them.[32]

Doch auch die germanistischen Märchenforscher Volker Klotz und Max Lüthi verweisen auf das soziokulturelle Potential des Märchens. In ihrer Eigenschaft, »ein prägnanteres, schöneres Gegenbild zur Alltagswelt«[33] darzustellen, seien Märchen nicht literarische Ausflüchte aus der realen Welt, sondern vielmehr – in den Worten Max Lüthis als »Seinsdichtung und Seinsollensdichtung in einem«[34] – dichterische Bewältigung der Welt in ihrer reinsten Form.

Diese kulturwissenschaftliche Herangehensweise und Auffassung der Gattung Märchen wird im Folgenden die Grundlage der literaturwissenschaftlichen Untersuchung sein. Sie erlaubt eine Verwebung verschiedenster Analysemuster, die mit Blick auf das Zusammenwirken der unterschiedlichen Bereiche und Fachdisziplinen, welche sich im Forschungsgegenstand deutschsprachiges jüdisches Märchen ineinanderfügen, umso notwendiger erscheint. Historische, biographische und gattungstheoretische Kontextualisierungen werden im angewandten *socio-historic approach* neben Diskursanalysen,[35] literaturhistorische Darstellungen neben enger am Text arbeitenden Textstudien, Bildinterpretationen[36] neben literaturpädagogischen Fragestellungen stehen.

---

31 McCallum, Robin: Approaches to the literary fairy tale, in: The Oxford Companion to Fairy Tales. Second Edition, hg. v. Jack Zipes, Oxford, New York 2015, S. 18–23, hier: S. 20.

32 Zipes [Anm. 30], S. 20.

33 Klotz, Volker: Das europäische Kunstmärchen. Fünfundzwanzig Kapitel seiner Geschichte von der Renaissance bis zur Moderne, 3., überarb. und erw. Aufl, München 2002, S. 5.

34 Lüthi [Anm. 29], S. 82.

35 Als »Diskursanalyse« wird in Anlehnung an Michel Foucaults *Archäologie des Wissens* die Herausarbeitung einer »*diskursiven Formation*« im Sinne seiner »Formation der Gegenstände« verstanden; eine »Aufgabe«, »die Diskurse […] als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses mehr macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses mehr muß ans Licht bringen und beschreiben.« Foucault [Anm. 9], S. 58, 61, 74.

36 Bereits Walter Benjamin verwies in *Aussicht ins Kinderbuch* auf die Bedeutung von Buchillustrationen bei der Kinderlektüre: »Nicht die Dinge treten dem bildernden Kind aus den Seiten heraus – im Schauen dringt es selber als Gewölk, das mit dem Farbenglanz der Bilderwelt sich sättigt, in sie ein. Es macht vor seinem ausgemalten Buche die Kunst der taoistischen Vollendeten wahr: es meistert die Trugwand der Fläche und zwischen farbigen Geweben, bunten Verschlägen betritt es eine Bühne, wo das Märchen lebt.« Benjamin, Walter: Aussicht ins Kinderbuch, in: Walter Benjamin: [Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen]. Band IV,2, hg. v. Tilman Rexroth, Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1972, S. 609–615, hier: S. 609. Bettina Bannasch arbeitet zudem die bedeutsame Rolle bebilderter Bücher im Bereich jüdischer Identitätsbildung im 20. Jahrhun-

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Die Geschichte der Judenheit im deutschsprachigen Raum zwischen Emanzipation, Akkulturation, Antisemitismus, jüdischer Renaissance und Zionismus, die (neuen) Emanzipationsdiskurse im frühen 20. Jahrhundert und ebenso die Geschichte, Charakteristik und Konstituierung von Volks-, Kunst- und Kindermärchen im 19. und frühen 20. Jahrhundert und deren volks- und identitätsstiftendes Potential bilden dazu in Kapitel eins und zwei die notwendigen literatur- und kulturhistorischen Kontexte. Darüberhinausgehend wird sich die Arbeit auch der Frage nach den »Vorgängern« der deutschsprachigen jüdischen Kindermärchen widmen und in Kapitel drei unter einem gattungshistorischen Blickwinkel genauer das Verhältnis von jüdischem Schrifttum und Märchen klären. Vor allem aber wird das Kapitel die deutschsprachige jüdische »Volksliteratur«, ja wie zu zeigen sein wird, jüdische Volksmärchen aus dem deutschsprachigen Raum, vorstellen. Im Zentrum der Arbeit steht die kinderliterarische Um- und Ausformung der deutschsprachigen jüdischen Märchenwelt. Diskursanalytisch nähert sich zunächst das vierte Kapitel der theoretischen Fundierung und auch Legitimation eines deutschsprachigen Märchens für jüdische Kinder an. Das fünfte Kapitel schließlich stellt die Autorinnen und Autoren der Kindermärchen vor und systematisiert, kategorisiert und analysiert deren literarische, kulturelle und auch religiöse Bandbreite in Stoffwahl, Stil, Illustrationen, Akkommodation und Einordnung des Märchenwunderbaren.

Im Fokus der anvisierten und auf die kulturellen Kontexte der Märchen ausgeweiteten literatur- und kulturwissenschaftlichen sowie diskursanalytischen Vorgehensweise werden im Gesamten die durchaus disparaten Begriffs-

dert heraus: »Der Frage nach der Rezeption des Bildes kommt daher eine prominente Rolle zu, wenn über die Formung von Erinnerung und Individualität – der eigenen wie der fremden – nachgedacht wird. Dabei gilt das eigentliche Interesse dem Vorgang der Verinnerlichung des zunächst ›äußerlich‹ gesehenen Bildes, der mit dem ›geistigen Auge‹ vorgenommenen erinnernden Bildbetrachtung. Entsprechend erweist sich in den erziehungs- und kunstwissenschaftlichen Debatten zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Frage nach dem Einsatz von Bildern in der jüdischen Kinder- und Jugendliteratur als entscheidend. In der von Bildeindrücken begleiteten Lektüre soll das Bewusstsein einer Zugehörigkeit zur jüdischen Tradition so eindrücklich hergestellt werden, dass sie als eine ›unmittelbare‹ Erfahrung abgerufen werden und in das kollektive Bewusstsein einer jüdischen Erinnerungsgemeinschaft eingehen kann« – mit den Illustrationen werde ein »Ein-Sehen in eine auch ikonographisch nachvollziehbare jüdische Tradition« erst möglich. Bannasch, Bettina: Sehnsucht »nach der alten großen jüdischen Melodie«. Erinnerung des »Jüdischen« im Kinderbilderbuch um 1900, in: Populäre Konstruktionen von Erinnerung im deutschen Judentum und nach der Emigration, hg. v. Yotam Hotam, Joachim Jacob, Göttingen 2004, S. 55–81, hier: S. 71, 75. In Bezug auf die Interpretation der Märchenillustrationen kristallisieren sich daraus folgende Fragen: Wie wirken die beiden narrativen Ebenen, visuell-narrativ und verbal-narrativ, zusammen? Welche visuell-narrativen und stilistischen Aussagen trifft das Bild über die Entstehungszeit und Wirkungsabsicht? Welche Rolle nimmt das Kind im Bild ein? Dient das Bild als Multiplikator des Märchenwunderbaren und/oder als »bildendes Bild« zu einer jüdischen Identität?

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

paare bzw. -trios Transkulturalität und *nation building*, Wunderbares und jüdische Religion sowie Volks-, Kunst- und Kindermärchen stehen. Sie werden die Schlüsselbereiche der Analyse der literarischen Texte bilden und zur Beantwortung der zentralen Fragen beitragen: Wie positionieren sich die deutschsprachigen jüdischen Märchen im (trans)kulturellen deutsch-jüdischen Gefüge? Welche Funktion wird ihnen zwischen Emanzipation, Akkulturation, jüdischer Renaissance und politischem Zionismus eingeschrieben und welche zielgruppenspezifischen Wirkungsweisen lassen sich aus ihnen schließen?

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

1. »Assimilation«, »Jüdische Renaissance« und Zionismus – Kulturhistorische Kontexte des deutschsprachigen jüdischen Märchens

Jüdische Märchen in deutscher Sprache entstanden in einer Zeit, die für die Judenheit in deutschen und österreichischen Gebieten viele Veränderungen mit sich brachte. Eine deutschsprachige, spezifisch jüdische Literatur war erst im Entstehen und gründete sich auf historische Entwicklungen, die ihren Anfang bereits im 18. Jahrhundert nahmen. Ein schlaglichtartiger Blick auf die Geschichte der Juden von der Haskala bis hin zur Shoah soll nun zunächst den Grundstein einer Sichtweise auf die hier im Fokus stehenden Märchen legen, die am Ende ihre bisher unerforschte literarische, kulturelle und historische Bedeutung aufzeigen wird.

1.1. Von der Haskala zu Reformjudentum und Neo-Orthodoxie

Diaspora und *galut* prägten die Geschichte und die Religion des Judentums seit dem ersten Exil des Volkes Israel in Ägypten. Die Erfahrung dreier weiterer Vertreibungen durch Assyrer, Babylonier und Römer in der Folgezeit[37] führten nicht nur in der liturgisch-rabbinischen Auslegung zu einem Entwurf jüdischer Identität, die über die einer Religionsgemeinschaft hinausging und »in eine religiöse, ethnische und nationale Einheit in der geographischen Zerstreuung«[38] mündete. Die Hoffnung auf Rückkehr in das gelobte Land wurde in ein messianisches Zeitalter verschoben; die Geschichte jüdischen Lebens entfaltete sich von da an vor allem außerhalb *Eretz Israels*, unter einer meist nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft.

Ein Dekret Kaiser Konstantins an den Kölner Stadtrat aus dem Jahre 321 n. Chr. enthält das erste Zeichen für jüdisches Leben im heute deutschsprachigen

37 Vgl. Mendels, Doron: Diaspora, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 2: Co – Ha, hg. v. Dan Diner, Stuttgart 2012, S. 129–134, hier: S. 129.

38 Goldberg, Sylvie-Anne: Exil, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 2: Co – Ha, hg. v. Dan Diner, Stuttgart 2012, S. 295–304, hier: S. 296.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Gebiet.[39] Ein langer Zeitraum also, in dem »deutsche«,[40] vornehmlich christliche, und jüdische Kultur nebeneinander existierten, interagierten und sich gegenseitig beeinflussen konnten. Dennoch – die jüdische Gemeinschaft, jüdisches Leben, blieb in den deutschsprachigen Gebieten und darüber hinaus durch Jahrhunderte hindurch vor allem ein Fremdkörper. Als »insider's outsideness«, als »form of historical and racial in-betweenness«[41] hat Homi K. Bhabha diese Situation der Juden in und während der Diaspora, der Zerstreutheit des jüdischen Volkes in Ost und West, beschrieben. Trotz zeitweiliger Inschutznahmen durch manche Herrscher[42] blieben Juden in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit in Europa gemiedene Außenseiter. Sie wurden verfolgt, dämonisiert, als Sündenböcke gebrandmarkt[43] und in Ghettos von der christlichen Mehrheitsgesellschaft abgeschottet. Erst die Aufklärung im Zeichen Lessings und Dohms auf nicht-jüdischer[44] und die Haskala und ihre Protagonisten, die *Maskilim,* auf jüdischer Seite sollten die Emanzipation der Juden, also die Verbesserung der bürgerlichen und rechtlichen Position der Juden in Europa zwischen 1781 und 1871,[45] in den west- und mitteleuropäischen Gebieten voranbringen und die Möglichkeit neuen Zusammenwachsens und -lebens eröffnen.

Ziel der *Maskilim* um den Berliner Philosophen Moses Mendelssohn war neben der Erlangung der vollen Bürgerrechte unter anderem eine Öffnung zur allgemeinen Bildung jenseits des Talmuds, zu den Ideen der Aufklärung, zur

39 Vgl. Breuer, Mordechai: Prolog. Das jüdische Mittelalter, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band I: Tradition und Aufklärung 1600–1780, hg. v. Mordechai Breuer, Michael Graetz, München 1996, S. 19–84, hier: S. 19.

40 Subsumiert seien hier jene Völker und Nationsformen, die im Laufe der Zeit die deutsche Sprache herausbilden und benutzen sollten. Natürlich kann bis 1871 noch nicht von einer deutschen Staatsgrenze oder gar einer deutschen Nation ausgegangen werden. Eine Zusammenfassung der Entwicklung und Ausformung Deutschlands im hier diskutierten Zusammenhang bietet: Bergmann, Werner: Deutschland, in: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Wolfgang Benz, München 2008, S. 84.

41 Bhabha [Anm. 17], S. 14.

42 Beispielhaft ist in der Geschichte des Heiligen römischen Reiches deutscher Nation die Schutzherrschaft Heinrichs IV, dazu: Bergmann [Anm. 40], S. 85.

43 So etwa während der Kreuzzüge im 11. und 12. Jahrhundert oder im krisen- und pestgeplagten 14. Jahrhundert. Zu Letzterem siehe Graus, František: Pest – Geissler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit, Göttingen 1987.

44 Wichtig in diesem Zusammenhang ist neben Lessings dramatischer Bearbeitung des Topos vor allem Dohms Schrift zur bürgerlichen Verbesserung der Juden: Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden, in: Christian Wilhelm von Dohm: Ausgewählte Schriften, hg. v. Heinrich Detering, Detmold 1988, S. 66–88.

45 Katz, Jacob: The Term »Jewish Emancipation«: Its Origin and Historical Impact, in: Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgew. Schriften, hg. v. Jacob Katz, Darmstadt 1982, S. 99–123, hier: S. 100.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Wissenschaft, Philosophie und Literatur Deutschlands und Europas.[46] Oder wie es David Honigmann 1844 nachträglich formulierte:

> Es galt hier die Emancipation des Menschen von den verschiedensten Gewalten, von eignem und fremdem Vorurtheil, von politischer Knechtschaft, religiösen Irrthümern und socialer Erniedrigung – kurz, es galt die Erhebung eines geistig und körperlich Leibeignen in die Sphäre der Menschlichkeit, des Bürgerthums, der vernünftigen Freiheit.[47]

Am Beginn dieser Entwicklung hin zur Emanzipation innerhalb und »Akkulturation«[48] an die christliche Mehrheitsgesellschaft stand die Übersetzung des Pentateuchs durch Moses Mendelssohn und den um ihn gruppierten Kreis Berliner jüdischer Intellektueller. Moses Mendelssohn schrieb am 29. Juni 1779 an August Hennings, »eine bessere Uebersetzung und Erklärung der heiligen Bücher« sei der »erste Schritt zur Cultur, von welcher meine Nation leider! in einer solchen Entfernung gehalten wird, daß man an der Möglichkeit einer Verbesserung beynahe verzweifeln möchte.«[49] Für ihn war diese Übersetzung also mehr als nur eine sprachliche Übertragung, sie war ein Wegbereiter und Ausweg aus der sozialen und kulturellen Abschottung.[50]

---

46 Vgl. Feiner, Shmuel: Haskala, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 2: Co – Ha, hg. v. Dan Diner, Stuttgart 2012, S. 544–554, hier: S. 544. Sowie: Graetz, Michael: Jüdische Aufklärung, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band I: Tradition und Aufklärung 1600–1780, hg. v. Mordechai Breuer, Michael Graetz, München 1996, S. 251–358, hier: S. 313.

47 Honigmann, David: Die deutsche Belletristik als Vorkämpferin für die Emancipation der Juden (1844), in: Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, hg. v. Gabriele von Glasenapp, Hans Otto Horch, Tübingen 2005, S. 3–19, hier: S. 5.

48 Michael Brenner schlägt vor, an Stelle des meist pejorativ gebrauchten Begriffes der ›Assimilation‹ den der ›Akkulturation‹ zu setzen. So stünde weniger das lange in der historischen Forschung vorherrschende Bild der mit der Emanzipation einhergehenden Selbstaufgabe des Judentums im Blickpunkt, als vielmehr »der Versuch«, »sowohl an der jüdischen wie auch an der deutschen Kultur und Gesellschaft teilzuhaben.« Brenner, Michael: Einführung, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II Emanzipation und Akkulturation 1780–1871, hg. v. Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel, Michael A. Meyer, München 1996, S. 9–14, S. 10.

49 Mendelssohn, Moses: Briefwechsel. II,2. Bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart, Bad Cannstatt 1976, S. 149.

50 Gottfried Mergner sieht in Mendelssohns Übersetzung noch weitere Ziele: »den deutsch sprechenden Juden den Weg zu ihrer eigenen Religion erleichtern« sowie »den christlichen Mitbürgern deutlich machen, daß das Judentum eine zumindest gleichwertige, durch die ihm gelebte Offenbarung, unverzichtbare Antwort auf die Frage nach Gott sei«. Mergner, Gottfried: Jüdische Jugendschriften im Umfeld der deutschen Jugendbewegung vor und nach dem ersten Weltkrieg: Zwischen Diskriminierung und Identitätssuche, in: Jüdisches Kinderleben im Spiegel jüdischer Kinderbücher. Eine Ausstellung der Universitätsbibliothek Oldenburg mit dem Kindheitsmuseum Marburg; Katalog zur 17. Ausstellung der Univer-

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Aufschlussreich ist in diesem Brief weiterhin der Passus, mit der Übersetzung wolle er sowohl seiner »Nation« als auch seinen »Kindern«[51] einen Dienst erweisen. Die hochdeutsche Übersetzung in hebräischen Schriftzeichen sollte somit vor allem in der jüngeren und damit auch der zukünftigen Generation ihre Wirkung entfalten, die deutsche Sprache neben dem Hebräischen als Literatursprache etablieren und zum Anstoß für ein neues Kindheits- und Bildungsverständnis werden.[52] Während das voraufklärerische Judentum noch keine Vorstellung von der Kindheit als eigenständiger Lebens- und Bildungsphase gehabt und auch die Lektüre für Kinder am religiösen Kanon ausgerichtet hatte,[53] wurde nun die Notwendigkeit einer an allgemeinen Maßstäben und dem Wesen des Kindes ausgerichteten Bildung gesehen. Dies war den *Maskilim* ein großes Anliegen, da mit einer säkularen und europäischen Bildung, also einer Öffnung der in den jüdischen Schulen *Cheder* und *Jeschiwa* stattfindenden, vornehmlich religiösen Erziehung,[54] auch das Ziel der bürgerlichen Verbesserung der Juden näher rückte[55] und ein Ausweg aus der kulturellen, sozialen und sprachlichen Abgeschiedenheit aufgezeigt war.[56] Die Haskala und ihre Errungenschaften in Sprache, Erziehung und Religion stellen in diesem Sinne nicht nur den Beginn eines zusammenwachsenden deutsch-jüdischen, intellektuellen und kulturellen Lebens dar, sondern auch den einer Literatur für jüdische Kinder in deutscher Sprache.

---

sitätsbibliothek im Rahmen der Oldenburger Kinder- und Jugendbuchmesse 1998, hg. v. Helge-Ulrike Hyams, Oldenburg 1998, S. 81–100, hier: S. 83.

51 Mendelssohn [Anm. 49].

52 Vgl. Graetz [Anm. 46], S. 333. Siehe dazu auch: Behm, Britta L.: Moses Mendelssohn und die Transformation der jüdischen Erziehung in Berlin, Münster, München [u. a.] 2002. Moses Mendelssohn stand außerdem in regem Kontakt mit dem Philanthropen und Pädagogen Johann Bernhard Basedow, wovon beide Seiten in sowohl philosophisch-geistiger als auch gesellschaftlich-politischer Weise profitierten. Mendelssohn spendete zusammen mit den Berliner Juden Geld für Basedows *Philanthropin*, Basedow äußerte sich im Gegenzug dezidiert judenfreundlich und widmete jüdischen Themen eine ganze Tafel seines Elementarwerks. Siehe dazu: Shavit, Zohar: Friedländers »Lesebuch«, in: David Friedländer: Lesebuch für jüdische Kinder, Frankfurt a. M. 1990, S. 9–42, hier: S. 18.

53 Vgl. Völpel, Annegret: Entwicklung der Lehrschriften und Entstehung deutschsprachiger erzählender Kinder- und Jugendliteratur im frühen 19. Jahrhundert, in: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriss, hg. v. Annegret Völpel, Zohar Shavit, Ran HaCohen, Stuttgart 2002, S. 85–156, hier: S. 91.

54 Vgl. Meyer, Michael A.: Jüdische Gemeinden im Übergang, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II Emanzipation und Akkulturation 1780–1871, hg. v. Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel, Michael A. Meyer, München 1996, S. 96–134, S. 118.

55 Vgl. Graetz [Anm. 46].

56 Vgl. Nagel, Michael: Jüdische Lektürepädagogik im deutschsprachigen Raum von der Berliner Haskala bis zur Neo-Orthodoxie: Literarische Programme und Kontroversen für die Jugend einer Minderheit. Teil I, in: Das jüdische Jugendbuch. Von der Aufklärung bis zum Dritten Reich, hg. v. Gabriele von Glasenapp, Michael Nagel, Stuttgart 1996, S. 1–78, hier: S. 3.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

In vielen deutschen Städten wurden Schulen aus dem Geist der Haskala-Bewegung heraus gegründet, die sich einer Bildung jenseits des *Cheder,* offen für weltliches wie jüdisches Wissen und der »Integration der jüdischen Kinder selbst in ihre Umwelt«[57] widmeten. Eine davon war die »Jüdische Freyschule« in Berlin. Mitbegründer war Mendelssohns Schüler David Friedländer, der im Jahre 1778 ausgehend von der Notwendigkeit eines an dem neuen philanthropischen und aufklärerischen Gedankengut der Haskala ausgerichteten Lehrmaterials das erste *Lesebuch für Jüdische Kinder* herausgab.[58] Dieses Lesebuch wird von Zohar Shavit und Ran HaCohen als »Wendepunkt in der Geschichte der jüdischen Kinderkultur«[59] betrachtet, da einerseits die allgemein aufklärerischen Errungenschaften für das Wesen der Kinder- und Jugendliteratur darin anklingen[60] und andererseits »zum ersten Mal in der Geschichte der jüdischen Kultur in Europa«[61] ein nicht-religiöses Buch für die Erziehung jüdischer Kinder im Sinne der Haskala existierte.[62] Diese Neuerungen in Erziehung und Bildung

57 Meyer [Anm. 54], S. 120.

58 Vgl. Shavit, Zohar, HaCohen, Ran: Kinder- und Jugendliteratur der Haskala und der jüdischen Reformpädagogik seit den 1770er Jahren, in: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriss, hg. v. Annegret Völpel, Zohar Shavit, Ran HaCohen, Stuttgart 2002, S. 24–84, hier: S. 24.

59 Ebd., S. 24–84.

60 Vgl. Weinkauff, Gina, Glasenapp, Gabriele von: Kinder- und Jugendliteratur, 2. aktual. Aufl., Paderborn 2014, S. 38f.

61 Shavit, HaCohen [Anm. 58], S. 27.

62 Michael Nagel bemerkt allerdings einschränkend, dass dieses »Lesebuch« von David Friedländer niemals zum Einsatz kam, weder in der Berliner Freyschule noch in anderen von jüdischen Aufklärern gegründeten Schulen. Im Gegensatz zum damaligen philanthropischen Ansatz in der Kinder- und Jugendliteratur, der eine Anpassung an das kindliche Lesealter vorsah, waren die im Lesebuch hauptsächlich enthaltenen Mendelssohnschen Werke nicht adressatenorientiert im Sinne einer kinderliterarischen Akkommodation. Nagel, Michael: Motive der deutschsprachigen jüdischen Kinder- und Jugendliteratur von der Aufklärung bis zum Dritten Reich, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 48, 1996, 3, S. 193–214, hier: S. 196. Siehe dazu auch die Einleitung Moritz Sterns zum Lesebuch: Stern bemerkt darin, dass der Inhalt des Lesebuches zwar »ungemein gut gewählt« sei, die Darstellung desselben jedoch »zuweilen über die Fassungskraft der Kinder« hinausginge. Stern, Moritz: [Einleitung], in: Lesebuch für jüdische Kinder. Mit den Beiträgen Moses Mendelssohns, hg. v. David Friedländer, Berlin 1927, S. 5–22, hier: S. 8. Für Nagel stellt das Lesebuch im Gegensatz zur Auffassung Völpels/Shavits eher ein »programmatisches Signal] […] an die interessierte nichtjüdische Umgebung« dar. Nagel [Anm. 62], S. 200. Zwar ist diese Position Nagels m. E. mit Blick auf das Lesebuch allein nachvollziehbar, sieht man dieses aber vor dem Hintergrund der danach entstandenen jüdischen Kinder- und Jugendliteratur des deutschsprachigen Raums, so erkennt man, gerade in den von Mendelssohn verfassten Fabeln und moralischen Erzählungen, eindeutig die Vorreiterstellung und die konzeptuelle Eignung des Lesebuchs für jüdische Kinder – griff die Wahl der Fabel doch explizit eine durch Lessing (wieder) populär gewordene Gattung auf, die im pädagogischen Diskurs der Aufklärung als besonders wertvoll für die Erziehung von Kindern galt. In der Entscheidung für hebräische Fabeln des 12. und 13. Jahrhunderts – und nicht für die von Lessing neu bearbeiteten Aesopschen – kann das Selbstbewusstsein der *Maskilim* gelesen werden, sich

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

beeinflussten insbesondere die heranwachsende Generation. Ihr wurde zum einen die christliche Kultur und Religion viel vertrauter als ihren Vätern oder Großvätern, zum anderen verfügten sie nur mehr über grundlegende Kenntnisse über das Judentum und seine kulturelle Praxis. Michael A. Meyer spricht hier von einer »Akzentverlagerung« hin zu einem »übergreifenden Selbstverständnis der Kinder als Europäer und Deutsche.«[63]

Die von der Aufklärung angestoßenen Modernisierungen in Erziehung, Sprache, Wirtschaft, Religion und nicht zuletzt staatlichen Bereichen außer- und innerhalb der jüdischen Gesellschaft sowie die im Zuge der jüdischen Aufklärung angeregten Emanzipationsbestrebungen und die damit einsetzende »jüdische Moderne«[64] bewirkten große Umbrüche im deutschen und österreichischen Judentum. Auf staatlicher Ebene steigerte sich diese Bewegung vor allem in den 1780er Jahren zu einer im mitteleuropäischen Raum breitenwirksamen Strömung, die ihre ersten »äußerlichen« Erfolge mit der Einführung der Toleranzpatente Josephs II. im Habsburgerreich 1782 und der rechtlichen Anerkennung durch die Französische Nationalversammlung von 1791 zeigte.[65] Aufgrund der Aufwertung der Stellung des – nun absoluten – Staates im 18. Jahrhundert verloren die jüdischen Gemeinden allerdings auch ihre Selbstverwaltung und Eigenständigkeit, das Rabbinat und damit die Religion an Bedeutung.[66]

In den meisten deutschen Gebieten sollte die rechtliche Gleichstellung der Juden erst mit der österreichischen Dezemberverfassung von 1867 bzw. der Gründung des deutschen Kaiserreichs 1871 Wirklichkeit werden. Eine lange Zeit, in der viele – darunter prominente Beispiele wie Heinrich Heine – am Erfolg der Bestrebungen zweifelten. Es waren vor allem die Jahrzehnte der Restauration nach dem Wiener Kongress von 1815, in denen die Emanzipationsbewegung im deutschsprachigen Gebiet ins Stocken geriet und die Zahl der zum Christentum konvertierenden Juden enorm anstieg. In den Augen vieler konnte nur so der Erwerb der vollen Bürgerrechte und die Hoffnung auf ein gesellschaftlich anerkanntes und gleichgestelltes Leben erreicht werden.

Das 19. Jahrhundert war insgesamt gesehen eine Zeit des Umbruchs für die deutsche Judenheit und für das religiöse Leben in so mancher jüdischer Gemeinde. Wie Almuth Hammer ausführt, war es gerade die Emanzipation, die die

---

im jüdischen Gestus in die deutsche Aufklärungsbewegung und -pädagogik einzuschreiben, im *Lesebuch* ein dezidiert jüdisch-deutsches Zeichen der Aufklärung zu setzen. Siehe zum Lesebuch auch: Shavit [Anm. 52].

63 Meyer [Anm. 54], S. 119.

64 Brenner [Anm. 48], S. 9.

65 Vgl. Brämer, Andreas: Der lange Weg von der Duldung zur Emanzipation (1650–1871), in: Die Geschichte der Juden in Deutschland, hg. v. Arno Herzig, Cay Rademacher, Sonderausg., Hamburg 2013, S. 80–97, hier: S. 82.

66 Vgl. Meyer [Anm. 54], S. 107 f.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

nationale Einheit des Judentums in der Diaspora infrage stellte, implizierte sie doch ein Bild des Judentums, das auf einem Selbstverständnis einzig als Religion, also der »Dissoziation von ›Konfession‹ und ›Nation‹«[67] basierte. Die Verleihung der Bürgerrechte und die damit einhergehende Eingliederung der Juden in den »Volkskörper« anderer Nationen erschütterte das bis dahin »für das Judentum als Volksreligion« gültige Selbstbild, dem Religion und Nation als »untrennbar gedachte] Einheit«[68] innewohnten. Im Wunsch, eben jene von Homi K. Bhabha angesprochene »inside outsideness«, Fremdheit und Exotismen, abzulegen, sich der christlichen Umgebung weiter zu öffnen, eine bessere Integration, Akkulturation und berufliche sowie politische Entfaltungsmöglichkeiten zu erreichen und damit weitere Konversionen zu verhindern, votierten nun einige für eine Reform der eigenen Religion und Kultur. Gebote und Verbote der *halacha,* der alten Ceremonialgesetze,[69] sollten abgelegt und dem religiösen Leben und Selbstverständnis neue Formen gegeben werden.

Doch nicht alle wollten diesen Weg der Säkularisierung und Privatisierung der Religion beschreiten.[70] Das erste Drittel des 19. Jahrhunderts eröffnete für die Judenheit Europas verschiedene Wege; Auffassungen von Judentum und dem alltäglichen jüdischen Leben differenzierten sich aus. Wie Gabriele von Glasenapp ausführt, trat »an die Stelle der niemals in Frage gestellten *einen* jüdischen Identität« »eine Vielzahl von jüdischen Identitäten; jedem Juden war nun selbst aufgetragen, seinen individuellen Platz innerhalb eines bald kaum noch zu definierenden Spektrums zwischen jüdischer Minderheit und deutscher Mehrheitsgesellschaft zu finden.«[71] Während die einen das Alte reformierend zu erneuern versuchten, bemühten sich andere, eben dieses Alte konservierend oder nur mäßig reformierend zu bewahren. Im Laufe des 19. Jahrhunderts bildeten sich so mehrere unterschiedliche innerjüdische Strömungen heraus, die vom orthodoxen Festhalten an der Tradition bis hin zur radikal-rationalen Reform reichten.[72] Als Gegengewicht, aber auch in gewisser Weise als Umdeu-

67 Hammer, Almuth: Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses; mit Fallstudien zu Else Lasker-Schüler und Joseph Roth, Göttingen 2004, S. 27.

68 Ebd., S. 26.

69 Vgl. Friedländer, David: Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion. Berlin 1799, in: David Friedländer: Ausgewählte Werke, hg.v. Uta Lohmann, Köln, Weimar, Wien 2013, S. 185–212; David Friedländer schlägt sogar die »Abwerfung des lästigen Jochs der Ceremonial- und Ritualgesetze« und eine Annäherung oder Verschmelzung mit dem christlichen Protestantismus vor. Ebd., S. 204ff.

70 Vgl. Völpel [Anm. 53], S. 90. Almuth Hammer macht darüber hinaus deutlich, dass eine »Privatisierung« von Religion im Judentum kaum möglich war, da bereits das tägliche Leben durch religiös-rituelle Vorschriften bestimmt war, die kaum mit einem am christlichen Kalender ausgerichteten Wochenverlauf zu vereinbaren waren. Hammer [Anm. 67], S. 28.

71 Glasenapp [Anm. 6], S. 19.

72 Vgl. Meyer, Michael A.: Jüdisches Selbstverständnis, in: Deutsch-jüdische Geschichte in der

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

tung des um Akkulturation bemühten reformierten Judentums etablierte sich die Neo-Orthodoxie, die maßgeblich von dem Rabbiner Samson Raphael Hirsch geprägt war. Er versuchte seit den 1830er Jahren, eine Rückkehr zum traditionellen Verständnis des Judentums unter Berücksichtigung der Errungenschaften des Aufklärungszeitalters zu erreichen. Sein leitmotivischer Sinnspruch *Tora-im-derech-Erez* beinhaltete ein Lebensprogramm, das die Thora als ständigen Wegweiser und Lebensziel auffasste, das aber auch allgemein aufklärerische Ideale der Humanität und Ethik in sein Erziehungsideal mit einfließen ließ.[73] Denn die Neo-Orthodoxie um Hirsch fühlte sich durchaus auch der Aufklärung und deren Neuerungen verpflichtet[74] und versammelte in sich sowohl moderne als auch traditionelle Sichtweisen.

1.2. Postemanzipatorische Renaissancen

Jüdische Emanzipation und Antisemitismus

Mit der Dezemberverfassung von 1867, nach dem Ende des Deutschen Bundes, gewährte Österreich und kurz darauf auch Ungarn der jüdischen Bevölkerung volle Bürgerrechte. Nachdem dies in einigen deutschen Einzelstaaten und 1869 mit der Gründung des Norddeutschen Bundes auch die deutsche Judenheit teilweise erlangt hatte, wurde die bürgerliche und staatsbürgerliche Gleichstellung mit der Reichsgründung von 1871 schließlich für das gesamte deutsche Reich geltend. Das, wofür viele Juden in den deutschsprachigen Gebieten fast 100 Jahre gekämpft hatten, war – de jure – nun endlich erreicht. Mit der Gründung des Kaiserreichs begann so auf den ersten Blick eine kulturelle Blütezeit, ein »goldenes Zeitalter«[75] und eine »Periode der Konsolidierung«.[76] Religiös besehen verlor das politisch radikale Reformjudentum seine Sprengkraft

Neuzeit. Band II Emanzipation und Akkulturation 1780–1871, hg. v. Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel, Michael A. Meyer, München 1996, S. 135–176, hier: S. 145f.

73 Vgl. Völpel, Annegret: Der Einfluß der Neo-Orthodoxie und des konservativen Judentums auf Lehrschriften und unterhaltende Kinder- und Jugendliteratur, in: Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriss, hg. v. Annegret Völpel, Zohar Shavit, Ran HaCohen, Stuttgart 2002, S. 157–197, hier: S. 163.

74 Vgl. Glasenapp, Gabriele von: Von der Neo-Orthodoxie bis zum Dritten Reich. Teil II, in: Das jüdische Jugendbuch. Von der Aufklärung bis zum Dritten Reich, hg. v. Gabriele von Glasenapp, Michael Nagel, Stuttgart 1996, S. 79–161, hier: S. 80.

75 Sieg, Ulrich: Das Judentum im Kaiserreich (1871–1918), in: Die Geschichte der Juden in Deutschland, hg. v. Arno Herzig, Cay Rademacher, Sonderausg., Hamburg 2013, S. 122–137, hier: S. 122.

76 Lowenstein, Steven M.: Das religiöse Leben, in: Umstrittene Integration. 1871–1918, hg. v. Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. a., München 2000, S. 101–122, hier: S. 101.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

und wurde immer mehr zu einem Massenphänomen. Vor allem in den größeren deutschen Städten fanden sich nun fast ausschließlich liberale Gemeinden, während auf dem Land und in katholischen Gebieten die Orthodoxie vorherrschte.[77] Neue Einflüsse kamen zu Beginn der 1880er Jahre aus dem Osten Europas, wo Pogrome gegen die jüdische Bevölkerung diese in großer Zahl in die deutschen Gebiete und oftmals weiter in die neue amerikanische Welt fliehen ließen. Das »Ostjudentum« war viel stärker als die Orthodoxie in Mittel- und Westeuropa vom Chassidismus und damit der mystischen Kabbalah geprägt und bildete einen krassen Kontrapunkt zum von der Haskala rational geprägten, liberal reformierten Judentum in den deutschen und österreichischen Städten.

In kultureller Hinsicht zählten Juden um die Jahrhundertwende und darüber hinaus im Deutschen Reich und in der Habsburgermonarchie zu den führenden Persönlichkeiten; die sich nach Margarete Susman im 19. Jahrhundert vollzogene »äußere und innere Verbürgerlichung der deutschen Juden« war in großen Teilen erfolgreich abgeschlossen.[78] In Wien debattierten im Café Griensteidl Literaten und Kulturschaffende wie Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal oder Karl Kraus; Sigmund Freud entdeckte das Unbewusste und im Prager Kreis wirkten unter anderen Franz Kafka und Max Brod. Ebenso in der Wirtschaft – zu denken sei nur an die Familien Rothschild und Rathenau, an Bismarcks Bankier Gerson Bleichröder oder den Kölner Abraham Oppenheim.[79] Lebten zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch rund 50 % der Juden in Deutschland in Armut, so waren es in den 1870er Jahren in manchen Gegenden nur mehr 5 %.[80]

Jedoch existierte diese Blütezeit wie gesagt nur in bestimmten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und erhielt mit dem Ersten Weltkrieg einen jähen Einschnitt. Die Zeit zwischen 1870 und 1918 war für die deutschsprachige Judenheit eine janusköpfige Epoche, die sowohl erfolgreiche Integration als auch radikale Ausgrenzung kannte und nach Robert Weltsch das »Vorspiel zu der großen jüdischen Identitätskrise«[81] des 20. Jahrhunderts, »eine Zeit der inneren Gärung«[82] darstellte. Zwar waren religiös motivierte Beschränkungen der Bürgerrechte spätestens mit der Reichsgründung 1871 weggefallen, jedoch verlangte die Verleihung der Bürgerrechte auch die volle Integration in den Staatskörper, der in der Staatstheorie des 19. Jahrhunderts mit Nationszugehörigkeit gleich-

77 Vgl. ebd., S. 101–103.
78 Susman, Margarete: Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum, in: Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland, 1935, 3, S. 107–116, hier: S. 111.
79 Vgl. Volkov, Shulamit: Die Juden in Deutschland 1780–1918, 2., verb. Aufl., München 2000, S. 42.
80 Vgl. ebd., S. 43.
81 Weltsch, Robert: Die schleichende Krise der jüdischen Identität, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband, hg. v. Werner E. Mosse, Tübingen 1976, S. 689–702, hier: S. 689.
82 Ebd., S. 694.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

gesetzt wurde.[83] Damit eröffnete sich eine Problematik auf zwei Ebenen: Zum einen war das Bild des Juden – insbesondere unter völkischen Deutschen – nicht von einer jüdischen Nation loszulösen und »die Juden« damit scheinbar nicht in eine deutsche Nation integrierbar. Zum anderen zerrte das geforderte Aufgehen in einem deutschen bzw. österreichisch-ungarischen Nationalkörper an der lange Zeit als gültig angesehenen jüdischen Selbstauffassung mehr als eine Religion, auch ein Volk, eine Nation zu sein. Dies musste nun fast bis zur völligen Selbstverneinung negiert werden.[84]

Der rechtlichen Gleichstellung konnte somit keine soziale, gemeinschaftliche folgen, obwohl aufgrund der konsolidierten Situation eines weitestgehend liberalen Judentums dem religiös motivierten Antijudaismus eigentlich viel Angriffsfläche genommen war. Die Ausgrenzung der Juden lebte dennoch fort, der allgemeine Säkularisierungsprozess wirkte sich dialektisch aus und der lange Zeit religiös fundierte Antijudaismus nahm neue, von der Religion unabhängige Ausprägungen an.[85] Der Publizist Wilhelm Marr propagierte ab 1879 den Begriff des Antisemitismus als neu empordrängenden Judenhass, der sich gegen eben jenes etablierte Judentum richtete.[86] Nicht mehr religiös, sondern meist rassistisch motiviert, traf er dabei keine Randgruppe, sondern eine »religiös besondere Gruppe im Zentrum der Gesellschaft«.[87] Moderne, nur dem Anschein nach wissenschaftliche Theorien zu Rassen und Biologie von Charles Darwin und Ernst Haeckel, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer populärer geworden waren, verbanden sich darin mit über lange Zeit tradierter, religiös, wirtschaftlich oder sozial konnotierter Judenfeindschaft zu einem neuen rassistisch begründeten Antisemitismus.[88] Wie Peter Pulzer formuliert, liegt genau darin auch die Tragik der Emanzipationsbewegung. Wollte sie im Sinne Mendelssohns eigentlich Gleichberechtigung und den Ausgang der Juden aus Abschottung und Unmündigkeit erreichen, so wurde sie nun zum Katalysator des modernen Antisemitismus: »Vor der Emanzipation war der Antijudaismus ein Syndrom

83 Vgl. ebd., S. 690.

84 Robert Weltsch zitiert hier beispielsweise Gabriel Riesser, der vom »Märchen von einer jüdischen Nationalität« gesprochen habe: Vgl. ebd., S. 691.

85 Vgl. Katz, Jacob: Die Anfänge der Judenemanzipation, in: Zur Assimilation und Emanzipation der Juden. Ausgew. Schriften, hg. v. Jacob Katz, Darmstadt 1982, S. 83–98, hier: S. 97.

86 Vgl. Pulzer, Peter: Die Wiederkehr des alten Hasses, in: Umstrittene Integration. 1871–1918, hg. v. Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. a., München 2000, S. 193–248, hier: S. 193.

87 Wyrwa, Ulrich: Moderner Antisemitismus, in: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Wolfgang Benz, Berlin 2010, S. 209–214, hier: S. 211.

88 Vgl. Hufenreuter, Gregor: Rassenantisemitismus, in: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Wolfgang Benz, Berlin 2010, S. 272–273, hier: S. 272.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

von Einstellungen, das lange Zeit inaktiv bleiben konnte. Nach der Emanzipation war der Antisemitismus eine Bewegung mit einem Programm.«[89]

Wie es zur Steigerung und massenhaften Verbreitung dieses zunächst am Rande der Gesellschaft angesiedelten Antisemitismus kam, wird in der Forschung auf mehrere mögliche Gründe zurückgeführt. Nachdem spätestens der »Gründerkrach« von 1873 im Kaiserreich Zweifel am Liberalismus und Kapitalismus hervorgerufen hatte und in diesem Zuge vermeintlich Schuldige in der wirtschaftlich erfolgreichen, liberal-jüdischen Bevölkerung gesucht worden waren, steigerte sich die Zahl antijüdischer Meinungen und Anschauungen sowie antisemitischer Pamphlete und Publikationen vor allem im antiliberalen Lager. Beispielhaft hierfür stehen die Ausführungen des Publizisten Otto Glagau, der den Börsenkrach als Urheber einer nur mehr dahin siechenden Gesellschaft, ohne »Ehrlichkeit und Moralität«, ohne »Tugend und Religion«[90] und die Juden als Urheber eben dieses Börsenkrachs sah: »Alles das sind die unmittelbaren Folgen des Börsen- und Gründungsschwindels, und dieser ist wieder in der Hauptsache das Werk der Juden und Semiten«.[91]

Derartige Anschauungen wurden bald auch von konservativer und vor allem katholischer Seite[92] verlautbart. »Salonfähig«[93] – und damit auch an Universitäten und höheren, gebildeten Gesellschaftsschichten gebilligt – machte jedoch erst der Berliner Historiker Heinrich von Treitschke den Antisemitismus. In Analogie zum Prediger Adolf Stöcker, der nach Walter Boehlich den Antisemitismus »hoffähig« gemacht und ihn im politischen Raum etabliert hatte,[94] propagierte der angesehene Historiker Treitschke in Äußerungen wie »Die Juden sind unser Unglück!«,[95] den Antisemitismus als Allgemeingut.[96] Wichtig war ihm in diesen Veröffentlichungen vor allem die Verbindung von deutscher Na-

89 Pulzer [Anm. 86], S. 194. Reinhard Rürup erklärte diesen Umschwung mit einer im deutschen Kaiserreich verpassten Konsolidierungsphase der rechtlichen Emanzipation von 1871, an deren Stelle sich fast umgehend »eine Zeit der Krise, die durch ungeahnte wirtschaftliche, gesellschaftliche und auch politische Erschütterungen gekennzeichnet war«, einstellte. Die mit der rechtlichen Gleichstellung von 1871 scheinbar beantwortete »Judenfrage« wurde danach neu gestellt und wandelte sich von einer emanzipatorischen in eine antisemitische: Rürup, Reinhard: Emanzipation und Krise. Zur Geschichte der »Judenfrage« in Deutschland vor 1890, in: Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband, hg. v. Werner E. Mosse, Tübingen 1976, S. 1–56, hier: S. 27.

90 Glagau, Otto: Der Börsen- und Gründungs-Schwindel in Deutschland. Zweiter Theil von »Der Börsen- und Gründungs-Schwindel in Berlin«, Leipzig 1877, S. XVII.

91 Ebd., S. XVIII.

92 Vgl. Pulzer [Anm. 86], S. 198.

93 Sieg [Anm. 75], S. 128.

94 Boehlich, Walter: Nachwort, in: Der Berliner Antisemitismusstreit, hg. v. Walter Boehlich, Frankfurt 1965, S. 237–263, hier: S. 237.

95 Treitschke, Heinrich von: Unsere Aussichten, in: Der Berliner Antisemitismusstreit, hg. v. Walter Boehlich, Frankfurt 1965, S. 5–12, hier: S. 11.

96 Vgl. Boehlich [Anm. 94], S. 238.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

tion und Christentum,[97] die dazu führte, dass nationales Empfinden, »Volksgewissen« und eine dezidiert christliche Bildung einen aufklärerisch-rationalen Bildungsbegriff ersetzten und damit dem Antisemitismus im bürgerlichen und studentischen Milieu den Weg ebneten.

Zunächst riefen Treitschkes antisemitische Äußerungen mehrere Entgegnungen hervor. Mit nur wenigen Ausnahmen – darunter am prominentesten die des Althistorikers Theodor Mommsen – stammten diese allerdings fast durchweg von Juden oder konvertierten Christen, darunter Heinrich Graetz, Hermann Cohen oder Ludwig Bamberger. Dass nur wenige nicht-jüdischer Herkunft das Bedürfnis verspürten, sich gegen diese Reden Treitschkes auszusprechen, deutet bereits darauf hin, dass der Antisemitismus seit Anbruch der konservativen Ära im Kaiserreich Eingang in die (bildungs-)bürgerliche Schicht der Gesellschaft gefunden hatte.[98] Zudem wandelte sich Fürst Bismarck, der lange Zeit als führender liberaler Politiker noch von vielen Juden begrüßt worden war, im Bruch mit den Liberalen hin zu einem, der in der Kaiserlichen Botschaft vom 17. November 1881 das »*Christliche* Volksleben«[Herv. T.D.][99] als Fundament der Gesellschaft und seiner Politik ausrief. Wie Bettina Bannasch darlegt, war es gerade diese gezielte »Konstruktion der Zusammengehörigkeit von deutschem Reich und christlichen Werten, von Nationalgefühl und Religionszugehörigkeit«, die »den Antisemitismus zum integrativen Bestandteil der nationalen Ideologie des neuen deutschen Reichs«[100] machte. Gepaart mit einem in der Kaiserzeit an sich schon gesteigerten Nationalismus und den modernen Rassenideen reetablierte diese Rückkehr zum christlichen Bewusstsein nach dem österreichischen Sozialreformer Josef Popper-Lynkeus eine »mittelalterliche« Gesellschaft und führte zur »Verwilderung der Menschen«, ja sogar bis hin zu einer »fortschreitende[n] Bestialisierung der europäischen Bevölkerung«.[101]

Der Antisemitismus hielt Einzug in Vereine, die Politik, in Unternehmen und vor allem in Universitäten.[102] Protagonist war insbesondere jene jüngere Generation, wie der Verein deutscher Studenten oder auch den österreichischen

97 Treitschke, Heinrich von: Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage, in: Der Berliner Antisemitismusstreit, hg. v. Walter Boehlich, Frankfurt 1965, S. 77–90, hier: S. 87.

98 Vgl. Sieg [Anm. 75], S. 127.

99 Kaiser Wilhelm I., Bismarck, Otto von: Kaiserliche Botschaft vom 17. 11. 1881, http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/pdf/deu/428_Wilhelm%20I_Sozialpolitik_129.pdf, zuletzt geprüft am: 16. 11. 2015, S. 2.

100 Bannasch, Bettina: Der Traum vom Glauben ohne Aberglauben. Jüdische Perspektiven auf die Gründung des Neuen deutschen Reichs 1870/71, in: Reichsgründung 1871. Ereignis – Beschreibung – Inszenierung, hg. v. Michael Fischer, Münster 2010, S. 59–79, hier: S. 60.

101 Popper-Lynkeus, Josef: Fürst Bismarck und der Antisemitismus, Wien, Leipzig 1925, S. 103.

102 Vgl. Peter Pulzer zeigt auf, inwieweit vor allem an den Universitäten ein althergebrachter Antisemitismus in den Burschenschaften durch einen neuen radikalen im »Verein deutscher Studenten« ersetzt wurde, der von einem »militante[m] Antisemitismus« kaum mehr zu unterscheiden war. Pulzer [Anm. 86], S. 204. Vgl. auch Volkov [Anm. 79], S. 50.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Burschenschaften, die sich an die Zeit vor einer zusammengehörigen deutschen Nation gar nicht mehr erinnern konnten und deren Ziel es war, gegen vermeintlich »undeutsche«, nicht nationale Elemente im Reich vorzugehen – und dies zu einer Zeit, so Peter Pulzer, in der eine Verteidigung gegen feindliche Mächte von außen nicht mehr nötig war.[103] Nur geraume Zeit nach Erreichen der rechtlichen und bürgerlichen Gleichstellung sah sich die Judenheit im deutschen Reich und der Habsburgermonarchie einem Hass gegenüber, der so ausgeprägt und gesellschaftlich akzeptiert war, wie schon lange Zeit nicht mehr. Die Emanzipation schien sich angesichts des modernen Antisemitismus in ihr Gegenteil gewandelt, die Akkulturation vergeblich stattgefunden zu haben.

Jüdische Reaktionen – Centralverein, Zionismus, »Jüdische Renaissance« und »Jüdische Neoromantik«

Konfrontiert mit dem Scheitern jahrhundertelangen Strebens nach Emanzipation gewannen auf jüdischer Seite mit dem Zionismus und der Neo-Orthodoxie neue Strömungen an Einfluss, welche sich nun auf eine dezidiert jüdische Identitätsbehauptung zum Teil spezifisch in Abgrenzung zum »Deutschtum« konzentrierten und dies vor allem an die nachwachsende Generation weitergeben wollten. Auch in der Literatur schlugen sich die Enttäuschung und eine neue, nun jüdische Selbstbehauptung nieder und führten, wie Bettina Bannasch bemerkt, zu einer »neuen literarischen Programmatik«:

> Die neue literarische Programmatik des beginnenden 20. Jahrhunderts fordert den Rückzug in ein spezifisch jüdisches Milieu, in ein Milieu, das der Vergangenheit angehört und das sich in der Gegenwart nun mehr in von Aufklärung und Moderne unberührten Grenzgebieten auffinden lässt. Aus guten Gründen ist in der deutsch-jüdischen Literatur um 1900 die Zeit der enthusiastischen Opferbereitschaft für das Volk der Dichter und Denker vorbei.[104]

Anfänglich – beim ersten Wieder- bzw. Neuerstarken antisemitischer Anschauungen – verlautete noch der Ruf nach einer noch weiter zu vollendenden »Selbstveredelung« des eigenen jüdischen Daseins, nach weitergehender Assimilation oder noch mehr Zugeständnissen als »Gegenleistung« für die Verleihung der Bürgerrechte, wie beispielsweise die Aufgabe der Beschneidung.[105] Wie Peter Pulzer formuliert, wollten »[j]üdische wie nichtjüdische Gegner des Antisemitismus […] lange Zeit nicht wahrhaben, daß die Errungenschaften der sechziger und siebziger Jahre nunmehr unwiderruflich rückgängig gemacht

103 Pulzer [Anm. 86], S. 205.
104 Bannasch [Anm. 100], S. 79.
105 Pulzer [Anm. 86], S. 213.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

wurden.«[106] Erst als die Bewegung des Antisemitismus Mitte der Neunziger Jahre im Deutschen Reich und Österreich ihren ersten Höhepunkt erreicht hatte, begann ein Teil der jüdischen Bevölkerung umzudenken.[107] Im Laufe des 19. Jahrhunderts war die Einstellung und Selbstsicht, das Judentum vornehmlich als Religion und sich selbst als Deutscher jüdischen Glaubens zu begreifen, spätestens mit der rechtlichen Anerkennung in den meisten jüdischen Kreisen zur Gewissheit geworden, man hatte versucht, das »Ideal des ›deutschen Juden‹, an dessen deutschem Nationalgefühl kein Zweifel erlaubt war«,[108] in Vollendung zu erfüllen. Nun allerdings sah man sich zum Teil gezwungen, diese Auffassung zu überdenken und angesichts des Antisemitismus, der Zuwanderung und zunehmenden Beeinflussung durch osteuropäische Juden sowie auch des Verlusts der eigenen Religions- und Nationszugehörigkeit eine neue Identität jenseits der deutschen Nation zu finden.[109]

Nach außen hin äußerte sich das vor allem in der Gründung von oftmals noch den assimilatorischen Gedanken anhängenden, doch ein verstärktes jüdisches Selbstbewusstsein verkündenden Vereinen und Zusammenschlüssen sowie im aufkommenden Zionismus. Beide Bewegungen beriefen sich auf unterschiedliche Art auf eine gemeinsame Abstammung und eine zumindest religiös-ethnische Zusammengehörigkeit. Ein darunter insbesondere in der deutschsprachigen Forschung zur jüdischen Geschichte oftmals vergessener Vorreiter dieser Bewegung war der 1843 von deutschen Emigranten in New York ins Leben gerufene und 1882 nach Deutschland getragene *Unabhängige Orden B'nai B'rith* (auch ›Bnai Brith‹, ›Bne/Bnei Briss/Bnei Briß‹). Dieser in Anlehnung an das Freimaurertum in Logen aufgebaute Verein verstand sich als jüdische Hilfsorganisation und Zusammenschluss zur Stärkung und Verteidigung des Judentums[110] und erreichte während der Weimarer Republik bis zu 15 000 Mitglieder in etwa 100 Logen,[111] darunter waren auch prominente jüdische Gelehrte wie beispielsweise Leo Baeck oder Hermann Cohen. Neben unterschiedlichen karitativen Einrichtungen zählten auch Tätigkeiten auf kultureller Ebene zu den

106 Ebd., S. 216.

107 Vgl. Pulzer, Peter: Die Reaktion auf den Antisemitismus, in: Umstrittene Integration. 1871–1918, hg. v. Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. a., München 2000, S. 249–277, hier: S. 249.

108 Weltsch [Anm. 81], S. 693.

109 Vgl. Lowenstein, Steven M.: Ideologie und Identität, in: Umstrittene Integration. 1871–1918, hg. v. Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. a., München 2000, S. 278–301, hier: S. 278.

110 Die deutschen Logen des Ordens gründeten sich im Gegensatz zu den amerikanischen vor allem zur Abwehr des Antisemitismus.

111 Vgl. Reinke, Andreas: B'nai B'rith, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 1: A-Cl, hg. v. Dan Diner, Darmstadt 2011, S. 365–369, hier: S. 365.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Bemühungen des Ordens.[112] Diese standen ganz im Sinne einer Wiederbelebung und Stärkung der vermeintlich ins Vergessen geratenen jüdischen Identität und Kultur. Die Hamburger Loge initiierte 1898 beispielsweise die »Gesellschaft für jüdische Volkskunde«, die sich der Sammlung jüdischen Volksgutes, darunter auch jüdischen Märchen, widmen sollte.[113] Auch gründete der Unabhängige Orden Bnai Brith – was später noch wichtig werden wird – eine Kommission für Kinder- und Jugendliteratur, die mit der Zeitschrift *Wegweiser für die Jugendliteratur* ein zentrales Publikationsorgan für neu entstehende jüdische Kinder- und Jugendliteratur bildete.

Der dagegen wesentlich bekanntere 1893 gegründete *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, kurz CV, war ein Zusammenschluss von Juden, die sich im Sinne des Assimilationsgedankens weiterhin bemühten, die rechtliche und bürgerliche Emanzipation zu vollenden und gegen den Antisemitismus vorzugehen.[114] Der CV, dessen vornehmlich aus dem liberalen, deutschgesinnten und bürgerlichem Milieu stammende Mitgliederzahl innerhalb kürzester Zeit schnell anwuchs,[115] wollte alle Juden repräsentieren, ganz unabhängig von deren politischer oder innerjüdischer Anschauung. Anfänglich stand für die Mitglieder des CVs vor allem die erfolgreiche Integration in, also Akkulturation an die deutsche Gesellschaft im Mittelpunkt. Mit den Jahren, in denen antisemitische Agitationen in Politik und Gesellschaft fortdauerten, ein gleichberechtigter und von gegenseitigem Respekt und Akzeptanz getragener deutsch-jüdischer Dialog jedoch ausblieb,[116] wandelten sich die Bemühungen des Ver-

112 Allgemein zum Orden B'nai B'rith in Deutschland vgl.: Reinke, Andreas: »Eine Sammlung des jüdischen Bürgertums«. Der Unabhängige Orden B'nai B'rith in Deutschland, in: Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933, hg. v. Andreas Gotzmann, Tübingen 2001, S. 315–340.

113 Das publizistische Organ dieser Gesellschaft, die *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde,* wurden vom Rabbiner der Wiener Gemeinde, Max Grunwald, herausgegeben, der darin 1898 eine kleine Sammlung von »Märchen und Sagen deutscher Juden« veröffentlichte (Vgl. Kap. 3.3). Die *Mitteilungen* setzten sich zwar insgesamt das Ziel, »die Erkenntnis des inneren Lebens der Juden zu fördern durch 1. eine möglichst vollständige Sammlung aller in Wort und Schrift lebender jüdischer Sagen, Märchen, Volkslieder […]«, jedoch wurden Märchen außer den genannten und vereinzelten aus dem russischen Raum leider nicht in einer umfangreichen Untersuchung besprochen oder veröffentlicht. Grunwald, Max: Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde zu Hamburg E.V., in: Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde 20, 1917, S. 1–2, hier: S. 2.

114 Vgl. Friesel, Evyatar: From self-defense to self-affirmation. The transformation of the German-Jewish »Centralverein«, in: Die kulturelle Seite des Antisemitismus. Zwischen Aufklärung und Shoah, hg. v. Andrea Hoffmann, Tübingen 2006, S. 277–290, hier: S. 277.

115 Vgl. Volkov [Anm. 79], S. 60.

116 Ein Beweis dafür ist beispielsweise die Haltung Theodor Mommsens, der sich zwar im Berliner Antisemitismusstreit gegen Heinrich von Treitschke gestellt hatte, selbst jedoch von Juden die totale Integration und Angleichung an die deutsche Mehrheitsgesellschaft forderte und jüdische Vereine bspw. als »Uebel« bezeichnete; Mommsen, Theodor: Auch

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

eins. Wichtig wurden in den Jahren vor dem 1. Weltkrieg dezidiert jüdische Werte und Einstellungen sowie ein tieferes jüdisches Selbstwertgefühl, das schließlich in den 1920ern in der Ausrufung des Centralvereins als Schicksalsgemeinschaft durch Ludwig Holländer mündete.[117] Bis hier

Diese Richtungsänderung brachte nicht zuletzt die Konfrontation mit der in Mittel- und Westeuropa seit Mitte der Neunziger Jahre ideologisch lauter werdenden zionistischen Bewegung. Diese, wenngleich auch lange Zeit numerisch eine Minderheit unter den jüdischen Parteien, war eine sehr wirkmächtige Reaktion auf den Antisemitismus dieser Zeit, erste zionistische Regungen in Deutschland gab es aber bereits vorher. Moses Hess beispielsweise prangerte schon in den 1860ern die nutzlosen Akkulturationsversuche an und forderte ein »Nationalitätsrecht«[118] für das jüdische Volk und »die nationale Wiedergeburt Israels«[119]. Auch Leon Pinsker sah sich angesichts der Pogrome in Osteuropa dazu bewogen, in seinem Werk *Autoemanzipation* von 1882 vor dem zunehmenden Antisemitismus zu warnen. Er legt darin dar, dass eine Ebenbürtigkeit der Völker nur in einer *nationalen* Ebenbürtigkeit und diese nur in einer eigenen Nation erreicht werden könne:

> Wir müssen den Beweis führen, daß das Mißgeschick der Juden vor allem in ihrem Mangel an Bedürfnis nach nationaler Selbständigkeit begründet ist, daß dieses Bedürfnis aber notwendig in ihnen geweckt und wachgehalten werden muß, wenn sie nicht einer ewig schmachvollen Existenz preisgegeben sein wollen, mit einem Wort: daß sie eine Nation werden müssen.[120]

Genau dies griff Theodor Herzl, der »Gründervater« des modernen politischen Zionismus, – wenn auch eine Kenntnis der Texte von Hess oder Pinsker nicht belegt ist – in seinem 1896 erschienen *Der Judenstaat* auf. Die Emanzipation sei, so Herzl, gescheitert, ja sei sogar in ihrer verspäteten Realisierung mit ein Grund für den Antisemitismus.[121] Damit allerdings ebenso dafür, dass die Juden in der Diaspora wieder zusammengefunden und ein National- und Volksgefühl entwickelt hätten:

> So sind und bleiben wir denn, ob wir es wollen oder nicht, eine historische Gruppe von erkennbarer Zusammengehörigkeit. Wir sind ein Volk – der Feind macht uns ohne

ein Wort über unser Judenthum, in: Der Berliner Antisemitismusstreit, hg. v. Walter Boehlich, Frankfurt 1965, S. 210–225, hier: S. 224.

117 Vgl. Friesel [Anm. 114], S. 284f.

118 Hess, Moses: Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage. Briefe und Noten, 2. unveränderte Aufl., Leipzig 1899, S. XV.

119 Ebd., S. XVII.

120 Pinsker, Lev: Autoemanzipation. Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden. Mit einer Vorbemerkung von Achad Haam, Berlin 1917, S. 11.

121 Vgl. Herzl, Theodor: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage, Zürich 2006, S. 31.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

> unseren Willen dazu, wie das immer in der Geschichte so war. In der Bedrängnis stehen wir zusammen, und da entdecken wir plötzlich unsere Kraft.[122]

Theodor Herzl[123] sah als einzigen Ausweg und Folge der gescheiterten Akkulturations- und Emanzipationsbestrebungen die Gründung eines »Judenstaates«, der die Freiheit und Zukunft des jüdischen Volkes sichern sollte. Er revitalisierte dabei die mit dem Begriff des Zionismus bereits über Jahrhunderte, seit dem Babylonischen Exil, verbundene Hoffnung, wieder zurück zum Tempelberg, zurück nach Jerusalem zu gehen.[124]

Natürlich stieß sein Vorschlag auf große Gegenwehr, für die Orthodoxen war eine Rückkehr nach Israel nur mit dem Eingreifen Gottes möglich und nicht – wie im Falle Herzls – mit Hilfe eines vom Glauben weitgehend unabhängigen, juristisch und ökonomisch durchdachten Staatsgründungsentwurfs. Auch der Centralverein lehnte bis zur Machtübernahme der Nationalsozialisten 1933 den Zionismus und Herzls Idee eines Judenstaates ab, da ihm der Antisemitismus lange Zeit als heil- und überwindbar galt.[125] Gerade die nationale Idee hinter dem Zionismus musste dem Centralverein, der bis dahin immer noch um »Assimilation« und die Eingliederung der Juden in die deutsche Bürgergemeinschaft als bloße religiöse Gruppierung bemüht war, ein Dorn im Auge sein. Das mit dem Zionismus mitschwingende jüdische Selbstverständnis als Religionsgemeinschaft *und* Nation stand im krassen Gegensatz zu diesen Bestrebungen und

122 Ebd., S. 34.

123 Herzl kam 1860 im habsburgischen Budapest zur Welt, liberal und am deutschen Bildungskanon erzogen verfolgte er trotz seiner eigentlichen juristischen Laufbahn lange Zeit den Traum, deutscher Schriftsteller zu werden. Er versuchte sich als Dramenautor und war Auslandskorrespondent der »Neuen Freien Presse« in Paris. Dort wurde er Zeuge der Dreyfus-Affäre, hörte aus erster Hand, wie das Pariser Volk »a mort! a mort les juifs!« skandierte und kam zum Entschluss, dass jegliche Anpassung vergeblich, der Antisemitismus unauslöschbar und die Auswanderung der Juden aus Europa unumgänglich sei.

124 Herzl machte dies jedoch nicht zur alleinigen Prämisse; in seiner Schrift *Der Judenstaat* war auch eine Ansiedlung in Amerika für ihn denkbar.

125 Interessant ist auch das Verhältnis des Ordens Bnai Brith zum Zionismus: Alfred Goldschmidt legt in seinem Bericht aus dem Jahr 1933 dar, dass sich dieses um die Jahrhundertwende allmählich gewandelt habe. Während zunächst (zur Zeit des ersten Zionistenkongresses 1897) noch eine entschiedene Ablehnung des Zionismus innerhalb der Logen stattfand (der Zionismus und damit die Auffassung des Judentums als Nation widersprach den Assimilations- und Integrationsgedanken der Loge) und jegliche zionistische Diskussion innerhalb der Logen verboten war, entspannte sich das Verhältnis ab 1903 zunehmend. Immer mehr »Logen-Brüder« nahmen an Zionistenkongressen und -versammlungen teil, schließlich einigte man sich auf gegenseitige Toleranz des Neutralitätsstandpunkts auf Ordens- und nicht zwingend einen nationalistischen Standpunkt auf zionistischer Seite. Goldschmidt, Alfred: Der Deutsche Distrikt des Ordens Bne Briss, in: Zum 50jährigen Bestehen des Ordens Bne Briss in Deutschland. Mit einer Einleitung von Leo Baeck, hg. v. Independent Order of B'nai B'rith, Frankfurt a. M. 1933, S. 1–118, hier: S. 97–99.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

wurde deshalb von einem Großteil der jüdischen Bevölkerung im deutschen und österreichischen Kaiserreich abgelehnt. Dazu kam, dass Herzls Plan von den Antisemiten begrüßt und Herzl gar als »Ehrenantisemit« von ihnen scheinbar »ausgezeichnet« wurde.[126] Herzl dagegen hoffte, dass der Antisemitismus mit der Gründung eines jüdischen Staates verstummen würde. Kritisch zu sehen ist allerdings, dass er dabei zum Teil eine Art Selbstverleugnung gerade in Bezug auf die ärmere jüdische Bevölkerungsschicht aufzeigte und er dem Antisemitismus eine dynamisierende Funktion zuwies.[127]

Obgleich Herzls Plan, der vorsah unter Führung der zu gründenden *Society of Jews* und der *Jewish Company* eine nach finanziellen Gruppen geordnete Abwanderung der Juden in den neuen Staat einzuleiten, nicht in allen Einzelheiten durchgeführt wurde und er die bis heute im Nahost-Konflikt kulminierenden Folgen der jüdischen Staatengründung für und mit der palästinensisch-arabischen Bevölkerung überhaupt nicht bedacht hatte, so war mit der Einberufung des ersten Zionistenkongresses 1897 in Basel der erste Schritt hin zur Staatengründung getan und mit der Balfour-Deklaration Großbritanniens 1917 der Grundstein gelegt.[128] Innerhalb der zionistischen Bewegung selbst blieb Herzl aber Zeit seines Lebens stark umstritten. Martin Buber beispielsweise warf ihm einen »Mangel an Judentum« vor,[129] war Herzls Zionismus im Gegensatz zu dem Kultur-Zionismus seines entschiedensten Gegners Achad Ha'ams oder Martin Bubers doch rein politischer Natur. Herzls Verdienst lag vor allen Dingen darin, einen realistischen und realpolitischen Plan zur Durchführung der Staatengründung vorgelegt zu haben.[130]

Die Kulturzionisten um Martin Buber dagegen versuchten fernab politisch-juristischer Fragen zur Nationengründung den jüdisch-nationalen Geist wiederzubeleben und dies in Form einer Rückbesinnung auf das »authentische jüdische Volk, das der im Entstehen begriffenen jüdischen Nation als Vorbild dienen konnte.«[131] Ziel war kein »Judenstaat«, sondern ein jüdischer Staat,[132] und dies nicht im religiösen, sondern im kulturellen Sinne. Für Buber sollte der Zionismus weniger national-emanzipatorisch,[133] vielmehr religiös-revivalis-

126 Dethloff, Klaus: Theodor Herzl oder Der Moses des Fin de siècle, Wien 1986, S. 43.
127 Vgl. Bodenheimer, Alfred: Jüdische (Un-)Heilsvisionen. Theodor Herzls *Judenstaat* und *Die Protokolle der Weisen von Zion*, in: Alfred Bodenheimer: In den Himmel gebissen. Aufsätze zur europäisch-jüdischen Literatur, München 2011, S. 42–51, hier: S. 49.
128 Vgl. Dethloff [Anm. 126], S. 33.
129 Ebd., S. 49.
130 Vgl. Lowenstein [Anm. 109], S. 289.
131 Ebd., S. 292.
132 Vgl. Brenner, Michael: Politischer Zionismus und Kulturzionismus, 2008, http://www.bpb.de/internationales/asien/israel/44945/politischer-und-kulturzionismus, zuletzt geprüft am: 02.12.2015.
133 Vgl. Talabardon, Susanne: Einleitung, in: Martin Buber: Werkausgabe. Band 17: Chassi-

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

tisch wirken und eine Rückkehr des jüdischen Volks zu einem spirituell verstandenen jüdischen Leben zur Folge haben. Ein Impulsgeber und Schlüsseltext des kulturell verstandenen Zionismus war Bubers 1901 erschienener Text *Die jüdische Renaissance*. In diesem zeigt er eine Verbindung zwischen den um 1900 florierenden nationalen Strömungen und der jüdischen Erneuerungsbewegung auf, wendet Goethes Weltliteratur-Vorstellung in eine Herdersche Gemeinschaft von Nationallitertaturen um und ordnet so die jüdisch-zionistische Bewegung – auch rhetorisch – ein in den scheinbar so verheißungsvollen (völkischen) Nationalismus des beginnenden 20. Jahrhunderts:

> Es ist eine Selbstbesinnung der Völkerseelen. Man will die unbewusste Entwicklung der nationalen Psyche bewusst machen; man will die spezifischen Eigenschaften eines Blutstammes gleichsam verdichten und schöpferisch verwerten; man will die Volksinstinkte dadurch produktiver machen, dass man ihre Art verkündet. Hier werden nationale Kulturen angestrebt. Goethe's Traum einer Weltliteratur nimmt neue Formen an: nur wenn jedes Volk aus seinem Wesen herausspricht, mehrt es den gemeinsamen Schatz […] Jener Teil des jüdischen Stammes, der sich als jüdisches Volk fühlt, ist in diese neue Entwicklung hineingestellt und wird von ihr durchglüht wie die anderen Gruppen […] Das Wort ›Auferstehung‹ drängt sich auf die Lippen: ein Erwachen, das ein Wunder ist. […] Dem jüdischen Volke steht eine Auferstehung von halbem Leben zu ganzem bevor.[134]

Eine dezidiert »Jüdische Renaissance« gestaltet sich nach Martin Buber in der Überwindung von »Ghetto und Golus«,[135] also von geistiger Unfreiheit, religiöser und spiritueller Leere sowie nationaler Heimatlosigkeit. Im Zentrum dessen solle dabei »ein Neuschaffen aus uraltem Material« stehen,[136] eine Auferstehung, ja Renaissance des Jüdischen aus ihren Quellen heraus, gleichsam zu etwas Eigenständigem, Neuem fließend. 1901 wurde unter der Herausgeberschaft Bubers die Zeitschrift *Ost West* gegründet, die sich in ihrem Programm

dismus II – Theoretische Schriften, hg. v. Susanne Talabardon, Gütersloh 2016, S. 11–40, hier: S. 20.

134 Buber, Martin: Jüdische Renaissance, in: Ost und West, 1901, 1, S. 7–10, hier: S. 7. In der Blutstamm-Rhetorik eine allzu starke Analogie zu rassistisch-völkisch deutschen Ausführungen zu sehen ist aber fehlgeleitet, hatte Buber in seiner jüdisch-nationalen, neoromantischen Wiederentdeckung doch auch immer eine allgemein humanistische, dialogische und europäische Sichtweise im Sinn: Vgl. George L. Mosse: »Small wonder that even the vocabulary of the Volkish renaissance made its appearance here. Buber was apt, in his early lectures (1909–11), to equate the historically and intuitively centered growth of the Volk with the instincts of its ›blood‹. But this rhetoric, as well as Robert Weltsch's call that every Jew must become a ›little Fichte‹, can be misleading if viewed in terms of narrow and aggressive nationalism. Both Buber and Weltsch looked upon the Volk as a stepping stone to a general European culture.« Mosse, George L.: Germans and Jews, New York 1970, S. 89.

135 Buber [Anm. 134], S. 9.

136 Ebd.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

dem Kulturzionismus verschrieb und Bubers Idee der »Jüdischen Renaissance« zu ihrem Programm machte:

> In unseren Tagen vollzieht sich eine bemerkenswerte Umwandlung. Aus dem Gewirr der von aussen hereingetragenen Tendenzen, die das verflossene Jahrhundert hindurch das Judentum erfüllten, hebt sich ein lange übersehenes Element, die spezifisch-jüdische Kulturnuance, immer deutlicher hervor und fordert sein Recht auf Entwickelung. Das altjüdische Leben, das lange verschmäht und erniedrigt gewesen, erhebt sich, hüllt sich in die Gewänder der neuen Zeit und steigt langsamen, aber sicheren Schrittes die Stufen zum Throne empor. Noch zeugen erst vereinzelte Werke von der verjüngten Schöpferkraft, aber jeder Tag bringt uns neue Zeichen ihres Wirkens auf allen Gebieten.[137]

Gerade außerhalb der politischen Sphäre erstarkte so ein neues jüdisches Selbstbewusstsein, das unter Rückgriff auf die Tradition,[138] das »altjüdische Leben«, eine moderne jüdische Kultur, »Gewänder der neuen Zeit«, als Ausdruck eines neuen Selbstwertgefühls, »die Stufen zum Throne«, erschaffen wollte.[139] Bubers früher Text *Die jüdische Renaissance* wurde jedoch eigentlich erst später, mit seiner Entdeckung, Neubewertung und Neuerzählung der chassidischen Legenden, Sagen und Lehren mit Inhalt gefüllt. Das »urjüdische Material« wurde dabei in der jüdischen Kultur und Mystik Osteuropas, dem Chassidismus, und der hebräischen Sprache situiert und die Haskala sowie insbesondere der Chassidismus als wichtigste Voraussetzungen für die »Jüdische Renaissance«

137 Buber, Martin, Bernfeld, Siegfried, u. a.: Ost und West, in: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für Modernes Judentum, 1901, 1, S. 1–4, hier: S. 1.

138 Die Frage nach einer genauen Bestimmung von Tradition beantwortet bspw. Shulamit Volkov: »Für unsere Zwecke ist Tradition demnach ein Sammelbegriff für den gesamten symbolischen, schriftlichen und institutionellen Apparat, mit dem eine Gruppe die Erinnerung an ihre gemeinsame Vergangenheit, an ihre Werte, ihren Charakter und ihre ererbte Eigenart bewahrt oder zu bewahren versucht«. Volkov, Shulamit: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, in: Historische Zeitschrift 253, 1991, 3, S. 603–628, hier: S. 604. Siehe dazu auch: Ben-Amos, Dan: The Seven Strands of *Tradition*. Varieties in its meaning in American Folklore Studies, in: Journal of Folklore Research 21, 1984, 2, S. 97–131.

139 Eine ablehnende Haltung zwischen politischem und Kulturzionismus war jedoch durchaus gegenseitig. Max Nordau, einer der führenden Zionisten und Freund Herzls und auch einer der Autoren jüdischer Kindermärchen, spricht dem Begriff der »Jüdischen Renaissance« in einem Aufsatz beispielsweise jegliche Wirksamkeit ab: »Eine jüdische Renaissance in diesem Sinne gibt es nicht und kann es nicht geben. Wir Zionisten müssen uns immer gegenwaertig halten, dass unzaehlige Todfeinde jede unserer Aeusserungen und Bewegungen mit aeusserstem Übelwollen belauern. Wir dürfen nichts behaupten, was nicht die schaerfste Nachprüfung und gehaessigste Kritik vertraegt. Die Phrase von der jüdischen Renaissance aber würde bei unseren Gegnern nur Hohn erregen; denn sie ist mit Tatsachen nicht zu erweisen. Sie ist entweder eine Selbsttaeuschung oder eine von guter Absicht eingegebene Aufschneiderei, deren der Zionismus und deren das Judentum nicht bedarf.« Nordau, Max: Aufsatz über »Jüdische Renaissance«, 23. 11. 1910, National Library Jerusalem ARC. Ms. Var. 350 11 33, S. 1–4, hier: S. 1.

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

eingesetzt.[140] So schreibt Hans Kohn, ein Mitglied des von Martin Buber stark beeinflussten zionistischen Prager Vereins »Bar Kochba«:

> Es weisen manche Anzeichen darauf hin, daß in unseren Tagen eine Wende eintritt, nicht nur für das Judentum, sondern für die Menschheit, die sich – am äußerlichsten – im Okzident im Kampfe gegen die mechanisierende, entseelende, entgöttlichende Zweckhaftigkeit, im Orient im Wiedererwachen der alten Kulturkreise und in den Versuchen Europas, den Gehalt Asiens in sich aufzunehmen, manifestiert.[141]

Auffällig ist hier die starke Analogie sowohl zur Jenaer Frühromantik als auch zu der auf nationale Identitätskonstruktion konzentrierten Heidelberger Romantik der Grimms, Arnims und Brentanos. August Wilhelm und Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck, Novalis, sie alle hatten eine entgöttlichte, entzauberte, nur der Vernunft dienende Weltsicht der Aufklärung kritisiert, die durch das Phantastische, das Wunderbare und auch die Rückkehr der Religion, der Götter, abgelöst werden sollte. Während sich die Romantik zu Beginn des 19. Jahrhunderts aber, verkürzt gesagt, an vergangenen Zeiten, einer zum Ideal stilisierten Natur und Poesie und dem Phantastischen orientiert hatte, richteten sich jüdische Kulturzionisten wie Hans Kohn und Martin Buber zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach einem räumlich wie zeitlich als »ursprünglich« verstandenen Osten: zu den wunderhaften Erzählungen und der Mystik der *Chassidim*.

Dieser »Orientalismus«, die Abkehr vom Vernunftdenken und die Hinwendung zu Mystik sowie phantastischer und märchenhafter Poesie führten um und nach 1900 im gesamten deutschsprachigen Raum zu einer ganz eigentümlichen neu- bzw. neoromantischen Strömung. Unter Neo- oder mit Eugen Diederichs, ihrem zu Beginn des 20. Jahrhunderts wichtigsten Verfechter gesprochen, Neuromantik kann nach Maria-Christina Boerner eine »gegennaturalistische Tendenz« in der deutschsprachigen Literatur »zwischen 1890 und 1920« verstanden werden, »die in Auseinandersetzung mit der historischen Romantik […] auf deren Stoffe und Motive zurückgreift, sich dabei aber sowohl der unterschiedlichen modernen Stilformen des Fin de Siècle (insbes. des Jugendstils) als auch traditioneller Ausdrucksformen bedient.«[142] Das Wiederaufgreifen und

140 Vgl. Kap. 3.4. Unter jüdischer Mystik wird hier mit Gershom Scholem der Versuch verstanden, »die religiösen Werte des Judentums selbst als mystische Werte zu verstehen. Sie versenkt sich in die Vorstellung des lebendigen Gottes, der sich in Schöpfung, Offenbarung und Erlösung manifestiert, und sie treibt diese ihre Versenkung so weit, daß ihr aus diesem Bezirk des lebendigen Gottes eine ganze Welt göttlichen Lebens ersteht, die im geheimen in allem Seienden gegenwärtig ist und wirkt.« Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik. In ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 2004, S. 11 f. Wobei Mystik ganz allgemein in den Worten Thomas von Aquins als »cognitio dei experimentalis«, als »durch lebendige Erfahrung gewonnenes Wissen von Gott« aufgefasst wird. Zitiert nach: ebd., S. 4.

141 Kohn, Hans: Geleitwort, in: Vom Judentum. Ein Sammelbuch, hg. v. Verein Jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, 2. Aufl., Leipzig 1913, S. V–IX, hier: S. VI.

142 Boerner, Maria-Christina: Neuromantik, in: Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Defi-

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111

Transformieren romantischer Erzählformen und -intentionen wurde jedoch nicht nur von deutsch-völkischer Seite, sondern, wie Hans Kohn und Martin Buber, Chaim Nachman Bialik und Micha Josef Berdyczewski zeigen, auch von jüdischer Seite im Zeichen eines neuen jüdischen Selbstbehauptungswillens aufgegriffen. Beeinflusst von der deutsch-völkischen Bewegung habe insbesondere die junge jüdische Generation, so George L. Mosse in seiner wegweisenden Studie zu *Germans and Jews,* eine national-jüdische Folklore vorangetrieben: »All over Europe the young generation felt the urge to break with the bourgeois world, to revitalize a culture which seemed to have lost its vitality«.[143] Diese junge Generation, denen auch Martin Buber und Hans Kohn zuzurechnen sind, begründete im Zeichen neoromantischer und jungbündisch-völkischer Bestrebungen eine neue jüdische Volksbewegung und Rückbesinnung im Kulturzionismus, eine »jüdische Neoromantik«,[144] deren Wesenskern jedoch nicht völkisch, sondern mystisch-religiös bestimmt war.

Obgleich im vorhergehenden Jahrhundert die Auseinandersetzung mit und Reflexion der eigenen jüdischen Identität, vor allem im gebildeten Milieu, mehr und mehr zurückgegangen war, wurde sie in diesem Zuge gerade aufgrund der permanenten Zuschreibung zum Judentum von außen wieder verstärkt unternommen.[145] Ab dem späten 19. Jahrhundert entstanden nicht mehr nur im

---

nitionen, hg. v. Günther Schweikle, Dieter Burdorf, Irmgard Schweikle u. a., 3. völlig neu bearb. Aufl., Stuttgart 2010, S. 541. Hingewiesen sei hier nur allgemein auf die in der Forschung herrschende begriffliche Unklarheit sowie den ungeklärten Status des neoromantischen Konstrukts. Als Beweis für die Annahme einer Wiederbelebung der Romantik (nicht im Sinne einer bis in die Moderne anhaltenden Makroepoche der Romantik) kann aber auch die in Kap. 3.4. dargestellte Märchenmode im frühen 20. Jahrhundert gelten.

143 Mosse [Anm. 134], S. 78f.

144 Eine Vereinnahmung neoromantischer Strömungen durch das völkisch-deutsche und nationalsozialistische Lager ließe demnach außer Acht, dass sich auch jüdisch-zionistische Intellektuelle im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts auf das romantische Zeitalter, auf die Wiederbelebung des Wunderbaren beriefen. Die von Paul Tillich in den 1930er Jahren verfasste These des Nationalsozialismus als »politische Romantik« wird daher weder der Romantik des 19. Jahrhunderts noch den neoromantischen Strömungen des 20. Jahrhunderts gerecht und belegt die vereinfachende Instrumentalisierung deutschen Kulturguts durch die Nationalsozialisten. Vgl. Safranski, Rüdiger: Romantik. Eine deutsche Affäre, München 2007, S. 348ff. Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, München 2000, S. 36, 60f. Siehe zur jüdischen Neoromantik auch Kap. 3.4.

145 Nicht nur der grassierende Antisemitismus trübte das lange Zeit optimistische Bild der Judenheit in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Auch die Wahrnehmung, dass die rechtlich schon längst erwirkte Gleichstellung immer noch auf sich warten ließ, wie ein Artikel aus dem Jahre 1901 im *Israelitischen Familienblatt*, die nach eigenen Angaben die damals »verbreitetste israelitische Zeitschrift Europa's« und das jüdische Äquivalent zur deutschen »Gartenlaube« war, belegt: »Jüdischerseits ist man in letzter Zeit mit vollstem Rechte bestrebt, die auf dem Papiere seit Jahrzehnten gewährleistete, aber nur theilweise erfüllte Emanzipation in eine volle und ganze zu verwandeln, und aus der papierenen staatlichen Gleichberechtigung die folgerichtigen, praktisch verwirklichten Konsequenzen zu ziehen.« aus: Schrattenholz, Josef: Die Emanzipationsfrage, in: Israelitisches Famili-

© 2019, V&R unipress GmbH, Göttingen
ISBN Print: 9783847110118 – ISBN E-Book: 9783847010111