

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben
von der
Stiftung Historisches Kolleg

Vorträge
29

Shulamit Volkov

Die Erfindung einer Tradition

**Zur Entstehung des modernen Judentums
in Deutschland**

München 1992

Schriften des Historischen Kollegs
im Auftrag der
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft
herausgegeben von
Horst Fuhrmann
in Verbindung mit
Knut Borchardt, Lothar Gall, Hilmar Kopper, Karl Leyser, Christian Meier,
Horst Niemeyer, Rudolf Smend, Rudolf Vierhaus und Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner
Organisationsausschuß:
Georg Kalmer, Franz Letzelter, Elisabeth Müller-Luckner, Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen.

Professor Dr. Shulamit Volkov (Tel Aviv/Israel) war – zusammen mit Privatdozent Dr. Franz Bauer (Regensburg), Professor Dr. Volker Press (Tübingen) und Professor Dr. Kurt Raablaub (Providence, R.I./USA) – Stipendiatin des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1989/90. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Shulamit Volkov aus ihrem Arbeitsbereich einen öffentlichen Vortrag zu dem Thema „Die Erfindung einer Tradition: Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland“ am 9. Juli 1990 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehalten, der zuerst in der „Historischen Zeitschrift“ (Band 253, Heft 3, 1991, S. 603–628) veröffentlicht wurde.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

I.

TRADITION ist ein so selbstverständliches Element unserer Kultur, daß sie scheinbar keiner besonderen Erklärung bedarf. Trotzdem wird sie immer wieder zum Gegenstand einer lebhaften Debatte in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen. Wiederholte Bemühungen, ihre Bedeutung zu analysieren und neu zu definieren, führten zu grundsätzlichen neuen Überlegungen in der Volkskunde¹⁾, und die Problematisierung von Tradition und einigen ihrer gängigsten Gegensätze, wie zum Beispiel Innovation und Modernität, zu einem interessanten Umdenken in der Kunst- und Literaturwissenschaft.²⁾ Ihre Neubewertung wird nun langsam, wie zu erwar-

¹⁾ S. die interessante Diskussion in *Dan Ben-Amos*, The Seven Strands of Tradition: Varieties in Its Meaning in America *Folklore Studies*, in: *Journ. of Folklore Research* 21, 1984, 97–131. Ben-Amos verweist auf die in der Volkskunde immer wiederkehrende Wortverbindung „new tradition“ und zitiert den britischen Folkloristen Edwin Hartland, der schon 1885 meinte: „tradition is always being created anew ...“ (ebd. 99). Für den Hinweis auf diesen Aufsatz möchte ich mich bei Herrn Gadi Elgazi, zur Zeit in Göttingen, bedanken. Eine kritische Stellungnahme zu einem unreflektierten Konzept von Tradition findet sich auch in *Hermann Bausinger*, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Darmstadt o. J., und in *ders./Wolfgang Brückner* (Hrsg.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als Volkskundliches Problem*. Berlin 1969.

²⁾ Einen kurzen Überblick über den neuen Stand dieser Diskussion gibt die Einleitung von *Wilfried Barner*, in: *ders.* (Hrsg.), *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung*. (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 15.) München 1989, IX–XXIV. Vgl. auch *ders.*, *Wirkungsgeschichte und Tradition. Ein Beitrag zur Methodologie der Rezeptionsforschung*, in: Gunter

ten war, auch zu einem Thema für Historiker, und zwar nicht nur, wie früher, für Kirchenhistoriker.³⁾ In einer sich ausweitenden und verändernden Welt mit immer wechselnden Perspektiven ist die Erklärung dessen, was uns bisher selbstverständlich erschien, kein Luxus mehr. Wenn man Dogmatismus und, schlimmer noch, die stets präsente Gefahr des Provinzialismus vermeiden möchte, wird die Klärung des terminologischen Wirrwarrs zur absoluten Notwendigkeit. Begriffe wie Tradition müssen immer wieder neu durchdacht und ihre Bedeutung muß *rekonstruiert* werden: eigentlich muß sie erst *dekonstruiert* werden, dem neuesten Trend in der Geisteswissenschaft entsprechend.

Eine vorläufige Definition ist hier unvermeidlich. Um so nah wie möglich an der alltäglichen Bedeutung des Wortes zu bleiben und der Versuchung komplizierter theoretischer Ansätze zu widerstehen, ist es vielleicht nützlich, vorsichtig, etwas konservativ, anzufangen. 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. Dies mag ähnlich wie die Erinnerung eines einzelnen funktionieren. Aber obwohl es leicht einleuchtet, daß die Erinnerung ihre Rolle erst dann spielen kann, wenn die reale Erfahrung von der Gegenwart in die Vergangenheit gerückt ist, wird diese simple Wahrheit im Falle der Tradition nur selten angewandt. Die Erinnerung dient, natürlich nicht immer wahrheitsgetreu, dazu, eine vergangene Welt aufrechtzuerhalten. Auch die Tradition erhält ihre Bedeutung erst, wenn das eigentliche Ereignis vorbei ist. Sie setzt ein gewisses Niveau an histo-

Grimm (Hrsg.), *Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke*. Stuttgart 1975, 85–100; und *ders.*, *Über das Negieren von Tradition – Zur Typologie literaturprogrammatischer Epochenwenden in Deutschland*, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*. München 1987, 3–51.

³⁾ Ich möchte Reinhart Koselleck danken, daß er mir die Fahnen des Artikels „Tradition“ (Verfasser: Siegfried Wiedenhofer) für den nächsten Band von „Geschichtliche Grundbegriffe“ zur Verfügung stellte. Die besondere Stellung der Tradition in der Theologie und in kirchengeschichtlichen Arbeiten ist dort ausführlich behandelt. Für das neue Interesse der Historiker an Traditionen und besonders an sogenannten „erfundenen Traditionen“ außerhalb dieses Bereichs s. z. B. *Eric Hobsbawm/Terence Ranger* (Eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983.

rischem Bewußtsein voraus und eine allgemeine Vorstellung von den Mechanismen zeitlichen Wandels. Aber, genau wie die Erinnerung und anders als die Geschichte, bemüht sie sich gerade nicht darum, die Vergangenheit so ins Gedächtnis zurückzurufen, ‚wie sie eigentlich gewesen war‘. Statt dessen ist die Tradition bestrebt, die Vergangenheit zu bestimmten Zwecken zu rekonstruieren, die für die Gegenwart von Bedeutung sind. Trotz ihres Anspruchs auf Authentizität liefert sie uns normalerweise ein schiefes Bild von der vergangenen Wirklichkeit. Sie ist meist ein verzerrender Spiegel.

Auch religiöse Traditionen sind deshalb grundsätzlich verdächtig. Sie erlangen ihre Bedeutung auch erst, wenn die eigentliche religiöse Erfahrung, vor allem die konstitutive Erfahrung der Offenbarung, ihren Einfluß verliert. Sie entwickeln sich als Antwort auf den Verfall des mit dieser Erfahrung verbundenen Lebensstiles. Religiöse Traditionen entstehen vor allem als Ersatz für transzendente Erfahrungen und oft auch für wahre Überzeugungen.

In diesem Sinne hat sich auch die jüdische Tradition entwickelt. Aber weil schon sehr früh „eine spezifische Auswahl“ aus der gesamtjüdischen mündlichen Überlieferung „herausgehoben und mit religiöser Autorität umkleidet“ wurde⁴⁾, schien eine zusätzliche, verbindliche Tradition im Judentum bis weit ins 18. Jahrhundert überflüssig zu sein.⁵⁾ Geheiligte Texte und eine Vielzahl religiöser wie auch nicht-religiöser Bräuche wurden natürlich auch unter den Juden von einer Generation zur anderen weitergegeben. Aber das jüdische Leben war vor allem von den Geboten eines absoluten, *vermutlich* unveränderbaren religiösen Gesetzes (die Halacha) bestimmt, und dieses alleine hatte die Macht, alle Aspekte des jüdischen Lebens zu regulieren. Es diktierte den Rhythmus der gewöhnlichen und der Feiertage, den Ablauf von Arbeit und Ruhe, den menschlichen Lebenslauf in all seinen privaten und öffentlichen Bereichen. Alte Gewohnheiten mögen in der Behandlung von Konfliktsituationen oder bei der Lösung unerwarteter Probleme eine gewisse Rolle gespielt haben, aber es war die gesetzmäßige Entschei-

⁴⁾ *Gershom Scholem*, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt am Main 1980, 95.

⁵⁾ Für weitere Literatur zur Tradition im Judentum s. *Nathan Rotenstreich*, Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought. New York 1972; *R. J. Zwi Werblowsky*, Beyond Tradition and Modernity. London 1976, Kap. III.

dung des örtlichen Rabbiners, die die endgültige Lösung diktierte. Er bezog seine Autorität aus seiner Beherrschung der Schriften, nicht aus irgendeiner vagen Form von gemeinsamer Tradition. Die Juden schienen keinen *Bedarf* an einer Tradition als sinn- und identitätsstiftendem Mechanismus gehabt zu haben. Dies war eine moderne Erfindung.

In der Tat war die Erfindung einer Tradition das umfassendste, vielleicht sogar das hervorragendste, kollektive jüdische „Projekt der Moderne“.⁶⁾ Anders als andere Aspekte der Modernisierung war sie nicht das Ergebnis individueller Entscheidungen und Handlungen, sondern eine mehr oder weniger bewußte, gemeinsame Bemühung.⁷⁾ Sie sollte dieses immer präzente, aber schwer faßbare, ja mysteriöse Etwas – das Judentum – umgestalten und modernisieren. Aber interessanterweise wurde dieses Projekt nur selten als solches erkannt, geschweige denn studiert oder analysiert. Schließlich war die Verleugnung seiner Existenz seine eigentliche „raison d'être“. Es war eine immanente Aufgabe dieses Projekts, seine Neuheit zu vertuschen und das moderne Judentum lediglich als neue Darstellung des alten zu präsentieren. Vor allem deshalb wurde dieses Phänomen *als Ganzes* nie untersucht. Außerdem waren Historiker, wie fast alle anderen Kommentatoren, die über das deutsche Judentum schreiben, immer wieder mit anderen Aspekten der Geschichte dieses Judentums beschäftigt, vor allem mit dem spektakulären Eintritt der Juden in die nichtjüdische Kultur ihrer Umgebung, mit deren Erfolgen und Leistungen.⁸⁾ Da sie auch oft die Debatten unter den zeitgenössischen Juden – zwischen Reformern und Orthodoxen, zwischen Assimilationisten und Zionisten – aufgenommen und fortgeführt haben, waren sie nur selten in der Lage, neue Perspektiven zu suchen. Schlimmer noch, zu oft waren sie, und manchmal sind

⁶⁾ Jürgen Habermas hat diesen Ausdruck in seiner Rede „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt?“ 1980 benutzt. S. *ders.*, Kleine politische Schriften I–IV. Frankfurt am Main 1981, 444–464.

⁷⁾ Über die Modernisierung der Juden als Mitglieder einer bestimmten sozial-ethnischen Gruppe vgl. *Shulamit Volkov*, Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays. München 1990, bes. 131–145. S. auch *dies.*, Erfolgreiche Assimilation oder Erfolg und Assimilation: Die deutsch-jüdische Familie im Kaiserreich, in: Jb. d. Wissenschaftskollegs zu Berlin 1982/83, 373–387.

⁸⁾ Für eine umfassende Beschreibung und Kritik dieser Historiographie s. demnächst *Shulamit Volkov*, Juden in Deutschland 1780–1914. (Enzyklopädie deutscher Geschichte.) München 1992, T. 2.

sie es noch immer, sogar von der *Terminologie* der Vergangenheit beherrscht; verfolgt von der Auseinandersetzung, die einst die Beteiligten spaltete.

Man könnte sich vielleicht von all diesem lösen, wenn es einem gelingen würde, die alten Paradigmen, die sich immer wieder um Emanzipation und Assimilation bewegen, zu ersetzen und die angeblich vertraute Landschaft von neuem zu betrachten. Die Anwendung neuer Konzepte ist ja eine beliebte Technik, um zu einer neuen Sichtweise zu gelangen, und so möchte ich hier fortfahren. Um einige, wie mir scheint, hartnäckige Mißverständnisse auszuräumen, möchte ich *erstens* vorschlagen, das Judentum weder als Konfession noch als Bezeichnung für eine bestimmte ethnische Gruppe zu behandeln, auch nicht als eine moderne Nation – sondern als ein einzigartiges „kulturelles System“. Ich würde dann *zweitens* argumentieren, daß seit Ende des 18. Jahrhunderts innerhalb dieser Kultur ein kollektives Bemühen um eine kulturelle Verjüngung stattgefunden hat, dessen Ergebnis man unter dem Titel „die Erfindung einer Tradition“ subsumieren kann. Dieses Projekt war nicht immer von Erfolg gekrönt. Es litt unter einer Reihe immanenter, struktureller Schwächen, auf die ich hier nur kurz hinweisen kann. Aber seine Bedeutung für die damalige Zeit und seine Auswirkungen auf spätere Generationen dürfen nicht unterschätzt werden. Ihr Versagen wie ihre Leistungen, so würde ich *drittens* und schließlich behaupten, gehörten zum deutschen Judentum als Ganzes. Die Reformbewegung und die Neo-Orthodoxie, sogar die Orthodoxie selbst, waren an derselben Unternehmung beteiligt. Assimilierte und Zionisten spielten alle eine Rolle in derselben Geschichte.

II.

Die Behandlung des Katholizismus oder des Protestantismus als nicht nur reine Konfessionen erregt heutzutage wenig Widerspruch. Schon vor mehr als 20 Jahren hat Maria Rainer Lepsius, um nur ein Beispiel zu erwähnen, die Wilhelminische Gesellschaft als ein Konglomerat verschiedener „Milieus“ bezeichnet, eines davon ganz selbstverständlich das katholische.⁹⁾ Lepsius konnte leicht zei-

⁹⁾ M. Rainer Lepsius, Parteiensystem und Sozialstruktur. Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft, in: Wirtschaft, Geschichte

gen, daß die Katholiken über die bekannte Kirchenhierarchie hinaus ein ganzes Netzwerk gesellschaftlicher Kontakte geschaffen hatten, das sich vor allem mit rein weltlichen Dingen beschäftigte. Aufgrund einer Vielzahl historischer Ursachen nahmen die Katholiken im Deutschland des 19. Jahrhunderts auch eine ganz spezifische soziale Position ein. Sie waren in den ländlichen Gebieten und in den unteren Gesellschaftsschichten überrepräsentiert und bei den Wohlhabenden und besonders den Gebildeten deutlich unterrepräsentiert. Thomas Nipperdey erinnerte uns kürzlich daran, daß man sogar von der Gefahr einer „Zwei-Kulturen-Gesellschaft“ sprach, obwohl den Zeitgenossen das tatsächliche Ausmaß der Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten kaum bewußt gewesen sein konnte, und daß auch der Protestantismus nachweislich mehr als nur eine religiöse Angelegenheit war. Man kann daher von „Kulturprotestantismus“ sprechen und damit viele zentrale Werte und typische Lebensstile der Mitglieder dieser Konfession erfassen; sowohl der wirklich Gläubigen als auch der zahlreichen Agnostiker, der Frommen wie der Häretiker.¹⁰⁾

Erstaunlicherweise werden die Dinge jedoch komplizierter, sobald wir uns dem Judentum zuwenden. Seit dem späten 18. Jahrhundert wurde von den Juden erwartet – nicht nur und nicht einmal in erster Linie von ihren Gegnern –, daß sie ihre eigentümliche „Jüdischkeit“ auf Wunsch ablegen konnten. Die Juden selbst wunderten sich oft über ihre Unfähigkeit, gerade dies zu tun. Man erinnert sich an Ludwig Börnes vielzitierte Worte, in denen er sich darüber beklagte, daß Freunde wie Feinde in ihm beharrlich nur den Juden sahen: „Es ist wie ein Wunder“, schrieb er, „sie sind wie gebannt an diesen magischen Judenkreis, es kann keiner hinaus.“¹¹⁾ Und fast ein Jahrhundert später grübelte Freud immer noch über dieses „Geheimnisvolle Etwas ...“, das – bisher jeder Analyse unzugänglich –

und Wirtschaftsgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Friedrich Lütge. Hrsg. v. Wilhelm Abel u. a. Stuttgart 1966, 371–393.

¹⁰⁾ S. *Thomas Nipperdey*. Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900. (Schriften des Historischen Kollegs, Dokumentationen, 5.) München 1988, 5–29, bes. 24–27. Dazu jetzt auch ausführlich *ders.*, Deutsche Geschichte 1866–1918. Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1990, Kap. XII.

¹¹⁾ *Ludwig Börne*. Sämtliche Werke. Bd. 3. Düsseldorf 1965, 510. Für diese und andere relevante Beispiele vgl. *Marcel Reich-Ranicki*, Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur. München 1973, 36–56.

den Juden ausmacht“.¹²⁾ Die Kafkas und die Mauthners wunderten sich immer wieder über ihre unsichtbaren Bindungen an das Judentum. Wenn es aber tatsächlich mehr als nur eine Konfession war, wenn es, um mit dem amerikanischen Anthropologen Clifford Geertz zu sprechen, ein umfassendes „kulturelles System“ war, das dazu diente, „wirksame, durchdringende und anhaltende Stimmungen und Motivationen zu begründen“¹³⁾, dann war es vielleicht gar nicht so überraschend, daß diese Männer nicht in der Lage waren, seine Spuren abzustreifen. Vielleicht war dieser allgegenwärtige „Kreis“ doch nicht so „magisch“?

Zweifellos war eines der zentralen Ziele der liberalen Reformjuden, das Judentum in eine reine Konfession zu verwandeln. Dadurch wollten sie gerade der Umklammerung durch eine umfassende jüdische Kultur entfliehen. Einige unter ihnen wollten so weit gehen, das Judentum auf eine Kombination von unverbindlichem Ritual und etwas reformulierter Liturgie zu reduzieren.¹⁴⁾ Aber in Wirklichkeit, gleich wie sie argumentierten, beschäftigten sich die Reformer immer wieder damit, das Judentum nicht nur als Konfession, sondern als eine gesamte Kultur neu zu gestalten. Und sie waren in ihren Bemühungen keinesfalls allein. Am Ende des Jahrhunderts entpuppten sich auch die deutschen Zionisten als kulturelle Erneuerer par excellence. Obwohl sie das Judentum als eine moderne politische Nation verstehen wollten, waren sie ständig mit Plänen zur kulturellen Erneuerung beschäftigt. Zweifellos erwies sich innerhalb der internationalen zionistischen Bewegung am Ende die aus Rußland kommende neue jüdische Kultur als wichtiger und einflußreicher. Das Projekt als Ganzes hatte aber in der deutschsprachigen Welt begonnen und breitete sich erst viel später anderswo aus. In vieler Hinsicht führten die deutschen Zionisten das Projekt ihrer verschiedenen Vorgänger fort und beteiligten sich zusammen mit ihren Gegnern an der Modernisierung der jüdischen Gesamtkultur.

¹²⁾ *Sigmund Freud*, Briefe 1873–1939. Frankfurt am Main 1960, 421. Vgl. auch seinen Brief an die Mitglieder des Wiener Vereins B'nei Brith, ebd. 381.

¹³⁾ *Clifford Geertz*, Religion as a Cultural System, in: ders., The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York 1973, 87–125, Zit. 90.

¹⁴⁾ Über solche radikale Interpretation des Judentums s. *Michael A. Meyer*, The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824. Detroit 1975, besonders das Kapitel über David Friedländer, 57–84. Für spätere Beispiele vgl. *ders.*, Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism. Oxford 1988, 28–61 u. 119–131.

Es gibt heute keinen Grund mehr, warum man nicht auch das Judentum, genau wie andere Religionen, als ein umfassendes Kultursystem sehen könnte. Ganz im Gegenteil: Zahlreiche Gründe sprechen dafür. Eine große Zahl ungeklärter Fragen wird durch die Verwendung dieses Begriffs verständlich. Er erlaubt sowohl einen neuen Überblick über unser Thema als auch einen neuen Zugang zu den Einzelheiten. Am Ende des 19. Jahrhunderts, so kann man jetzt argumentieren, waren die meisten Juden in Deutschland sicher nicht mehr Teil der alten jüdischen Welt; aber sie waren auch nicht so völlig mit ihrer neuen Umgebung verschmolzen, wie sie oft glauben wollten. Die meisten von ihnen lebten in einer dritten Sphäre, die sich während des Jahrhunderts langsam entwickelte. Sie lebten in ihrem eigenen deutsch-jüdischen Kultursystem: Sie hatten eine komplexe Struktur von öffentlichen und privaten Vereinen geschaffen und ein Netzwerk von Erziehungseinrichtungen. Sie unterhielten eine lebhaftere Öffentlichkeit, vertraten eine Vielzahl widerstreitender ideologischer Positionen und versuchten, eine gemeinsame jüdische Tradition zu konstruieren.¹⁵⁾

III.

Diese neue Tradition war, wie andere Traditionen auch, ein zweigleisiges Projekt. Sie beinhaltete das, was der Anthropologe Robert Redfield einmal eine „große“ und eine „kleine“ Tradition nannte, analog zur häufiger diskutierten „Hoch-“ und „Massen-“kultur oder „hohen“ und „volkstümlichen“ Kunst.¹⁶⁾ Die Verbindungen zwischen beiden waren in diesem Fall besonders wichtig. Die neugeschaffene „große“ jüdische Tradition hat nie ihre pädagogischen und apologetischen Ziele aus den Augen verloren, und diese konnte sie nur verwirklichen, wenn sie regelmäßig in den populären Bereich eindrang. Die „kleine“ jüdische Tradition dagegen mußte sich stets an alle Botschaften, die von oben kamen, anpassen

¹⁵⁾ Ich stütze mich hier auf *Bennyamin Harshav*, Das Wiederaufleben Erez Israels und die moderne jüdische Revolution: Überlegungen zur gegenwärtigen Lage (Hebräisch), in: Nurit Graetz (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft in Eretz-Israel. Tel Aviv 1988, 7–31.

¹⁶⁾ S. vor allem *Robert Redfield*, Peasant Society and Culture. Chicago 1956. Über den Gebrauch dieser Begriffe in Anthropologie und Ethnologie vgl. *Ben-Amos*, The Seven Strands (wie Anm. 1), bes. 107–116.

und bemühte sich, diese so vollständig wie möglich zu reflektieren und zu reproduzieren. Die beiden entwickelten sich in einem so engen Kontext, daß die Trennungslinie oft ziemlich verschwommen war.¹⁷⁾ Trotzdem dürfte es für analytische Zwecke nützlich sein, zuerst etwas zu der anspruchsvolleren, vielleicht wichtigeren „großen Tradition“ zu sagen, bevor man sich der wenig bekannten „kleinen Tradition“ zuwendet.

Max Weber hat kulturelle Modernität als die Trennung der religiösen und metaphysischen „substantiven Vernunft“ in die drei autonomen Bereiche Wissenschaft, Moral und Kunst bezeichnet.¹⁸⁾ Ohne Zweifel hatten die modernen Juden die Einheit eines wahren religiösen Lebens verloren. Jetzt aber galt es, aus einer Vielzahl von Elementen, die sich nur selten gegenseitig unterstützten und manchmal in einer künstlichen Harmonie nebeneinander existierten, eine Alternative aufzubauen. Die Bemühungen, die Religion durch Wissenschaft zu „ersetzen“, bestimmten dieses ganze kulturelle Projekt von Anfang an. Die philosophisch-theologische Diskussion über die Ethik des Judentums stand auch bald im Mittelpunkt, und der Versuch, eine neue Art von Kunst, besonders eine neue Literatur, zu schaffen, hat das jüdische intellektuelle Leben des 19. Jahrhunderts durchdrungen.

Der erste umfassende Versuch in diese Richtung wurde von den Mitgliedern des „Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden“ unternommen.¹⁹⁾ Diese Männer, die sich im Spätsommer des Jahres 1819 nach der antisemitischen „Hep-Hep-Bewegung“ zusammengefunden hatten, suchten nach Wegen, um ihrem Gefühl von Verlust und Ablehnung positiv zu begegnen, nachdem volle Akzeptanz in der bürgerlichen Gesellschaft sich als weit schwieriger her-

¹⁷⁾ Diese engen Beziehungen zwischen „großen“ und „kleinen“ Traditionen hat auch *Redfield*, *Peasant Society* (wie Anm. 16), 41 f., hervorgehoben. Vgl. auch *Hermann Bausinger*, „Folklore und gesunkenes Kulturgut“, in: *Deutsche Jbb. f. Volkskunde* 1, 1966, 15–25.

¹⁸⁾ Für diese gekürzte Formel s. *Habermas*, *Die Moderne* (wie Anm. 6). Vgl. z. B. *Max Weber*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen 1922/23, 436–473.

¹⁹⁾ Über den Verein s. auch heute noch *Siegfried Ucko*, *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums* (Motive des Kulturvereins vom Jahre 1819), in: *Zs. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland* 5, 1935, 1–34. Vgl. auch *Heinz Moshe Graupe*, *Die Entstehung des modernen Judentums*. *Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942*. 2. Aufl. Hamburg 1977, Kap. 13.

ausgestellt hatte, als sie in den ersten Jahrzehnten der Emanzipation erschienen war. Sie begannen, sich systematisch mit jüdischer Geschichte zu beschäftigen, eine neue theologische Disziplin zu entwerfen, alte jüdische Poesie und Prosa wiederzuentdecken wie auch neue zu schaffen. Aber obgleich sie ihr Projekt im großen Umfang und in verschiedenen wissenschaftlichen Bereichen unternahmen, gingen Eduard Gans, Leopold Zunz, Isaak Marcus Jost und andere Mitglieder des Culturvereins in der *Geschichte* die revolutionärsten Wege.²⁰⁾

Aus der Perspektive der modernen Geschichtsschreibung war die vor-moderne jüdische, religiöse Welt trotz ihres Vertrauens auf eine historische Wiedergabe und zahlreiche historische Symbole eher ahistorisch. Die Konzentration auf die Exegese von religiösen Texten und auf die Pflege einer Anzahl nationaler Mythen schloß jedes wirkliche Interesse an der Geschichte aus.²¹⁾ Eine moderne jüdische Geschichtsschreibung entwickelte sich erst mit der aufkommenden Säkularisierung im Laufe des 19. Jahrhunderts, vorwiegend in Deutschland unter dem Einfluß des romantischen Historismus und der neuen wissenschaftlichen Methoden der modernen deutschen Historiographie. Der Anstoß kam aber nicht nur von außen. Der historische Zugang zum Judentum, der die Autorität der religiösen Gesetze durch den Hinweis auf das konkrete historische Umfeld ihrer Entstehung relativierte, wurde zu einem unverzichtbaren Werkzeug für die Reform.²²⁾ Darüber hinaus mußten sich auch ihre Gegner damit beschäftigen. Seit der Mitte des Jahrhunderts verbreitete sich die Faszination der Geschichte unter gebildeten Juden aller

²⁰⁾ Zu Gans s. *Hanns G. Reissner*, Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz. Tübingen 1965. Zu Zunz: *Nahum N. Glatzer*, Leopold Zunz. Jude – Deutscher – Europäer. Tübingen 1964, und *Luitpold Wallach*, Liberty and Letters. The Thought of Leopold Zunz. London 1959. Zu Jost s. *Reuven Michael*, I. M. Jost und sein Werk, in: Bull. d. Leo Baeck Instituts 3, 1960, 239–258.

²¹⁾ S. vor allem *Yosef Hayim Yerushalmi*, Zachor, Erinnerere Dich. Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin 1988. Dieses Buch erschien zuerst auf englisch, Seattle/London 1982. (Ich habe die hebräische Ausgabe benutzt, Tel Aviv 1988.) Vgl. die Kritik in *Amos Funkenstein*, Collective Memory and Historical Consciousness, in: History and Memory 1, 1989, 5–26. S. auch *Ismar Schorsch*, The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism, in: LBIY 28, 1983, 413–437. S. auch *Rotenstreich*, Tradition and Reality (wie Anm. 5).

²²⁾ S. *Meyer*, Response to Modernity (wie Anm. 14), 84–99. Vgl. die umfassende Einleitung, in: *ders.* (Ed.), Ideas of Jewish History. New York 1974, 1–42.

religiösen Strömungen in Deutschland. Zweifellos war das wichtigste intellektuelle Ereignis im Zusammenhang mit der deutsch-jüdischen Kultur des 19. Jahrhunderts die Veröffentlichung von Heinrich Graetz' „Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart“.²³⁾ Ihre Popularität blieb durch das Jahrhundert hindurch unerreicht. Sie wurde von jüdischen Gelehrten wiederholt besprochen und kommentiert und hatte Einfluß auf die verschiedensten Leute.²⁴⁾ Aber obwohl Graetz' Werk ja ein „bahnbrechendes und heroisches“ Unternehmen war²⁵⁾, repräsentierte es nur die Spitze des Eisbergs. Geschichte war inzwischen zu einem Hauptgebiet jüdischen Interesses geworden. Sie wurde zu einer wahren Leidenschaft.²⁶⁾

Der unvermeidliche Selektionsprozeß, der damit verbunden war, spielte sich deshalb auf einem sehr weiten Feld ab. Grundsätzlich fand er auf zwei Ebenen statt: der inhaltlichen und der methodischen. Inhaltlich bedeutete die Selektion den Vorzug gewisser Zeiträume und Aspekte des vergangenen jüdischen Lebens und die Vernachlässigung anderer. Methodisch ging es darum, eine passende Interpretation und einen überzeugenden Erzählstil zu finden. Es war die erste Art dieser Auswahl, die von Gershom Scholem in einem seiner schärfsten Aufsätze so vehement kritisiert wurde.²⁷⁾

²³⁾ Die erste Auflage wurde zwischen 1853 und 1876 veröffentlicht; von den ersten Bänden erschien bereits ab 1863 eine 2., verb. und ergänzte Auflage.

²⁴⁾ Vgl. z. B. die Bemerkungen in *Gershom Scholem*, Von Berlin nach Jerusalem. Frankfurt am Main 1977, 39–40, oder in *Franz Kafka*, Tagebücher. Frankfurt am Main 1967, 1. November 1911.

²⁵⁾ S. *Shmuel Ettinger*, Judentum und jüdische Geschichte im Denken Graetzens, in: ders. (Hrsg.), *Zvi Graetz – die Wege der jüdischen Geschichte* (hebräisch). Jerusalem 1969, 7.

²⁶⁾ In seinem Buch „Zachor“ (wie Anm. 21), 118–132, beschreibt *Yerushalmi* dagegen die relative Schwäche des historischen Bewußtseins im modernen Judentum. S. auch die interessanten kritischen Hinweise in seinen Anmerkungen, 160–165. Dazu auch *Funkenstein*, *Collective Memory* (wie Anm. 21), und *ders.*, *Reform und Geschichte: Die Modernisierung des deutschen Judentums*, demnächst in: Shulamit Volkov (Hrsg.), *Deutsche Juden und die Moderne*. (Schriften des Historischen Kollegs.) München 1991.

²⁷⁾ Die scharfe Version dieses Aufsatzes wurde nur auf hebräisch veröffentlicht; zum ersten Mal als: Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums in: Luach Ha'Arezt 1945, 94–112, wiederabgedruckt in: Gershom Scholem, *Dvarim Bego*. Bd. 2, Tel Aviv 1976, 385–403. Die Veröffentlichung auf deutsch, basierend auf einem Vortrag im Leo Baeck Institut in London 1957, erschien zuerst als: Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt, in: *Bull. d.*

Scholem sah in der speziellen Selektion, die die verschiedenen Vertreter der *Wissenschaft des Judentums* betrieben, eine Art Selbstzensur. Er sah hier einen Versuch, das Judentum zu einer „rein geistigen, idealen Erscheinung“ zu machen, alle mythischen oder irrationalen Elemente aus ihm auszumerzen. „Man betrachtete nur, worum es sich im Salon, zwischen der Bibel und Luther, zwischen Hermann Cohen und Kant, zwischen Steinthal und Wilhelm von Humboldt handelte.“²⁸⁾ Aber seine Kritik, die zweifellos teilweise zutrifft, ist nicht immer berechtigt. Schließlich ist Auswahl für die Geschichtsschreibung erforderlich, und für Pioniere wie Jost und Zunz war sie sicher unumgänglich. In der damals entstehenden jüdischen Geschichte mußten alle, auch zionistische Historiker, ihre Auswahl treffen, und diese, wie auch Scholem zugeben mußte²⁹⁾, unterschied sich oft kaum von der ihrer liberalen Antagonisten.

So stimmt es tatsächlich, daß zum Beispiel Abraham Geiger, der sogenannte „Vater des Reformjudentums“, der das Ziel eines besonders scharfen Angriffs von Scholem war, vieles aus der mittelalterlichen jüdischen Geschichte ausgelassen hat und daß er die biblische Geschichte, die für die vor-modernen jüdischen Wissenschaftler eher nebensächlich gewesen war, ungewöhnlich stark betonte.³⁰⁾ Aber auch viele Zionisten betrachteten die Erfahrung der mittelalterlichen „Galuth“ mit Verachtung und konzentrierten sich lieber auf die früheren, heroischeren Zeiten. Sie waren sicherlich anderer Meinung als die Reformer, was z. B. die national-historischen Teile des Alten Testaments angeht. Aber als grundsätzlich weltliche Juden neigten auch sie dazu, über die Gesetzesteile des Pentateuch hinwegzugehen und die

Leo Baeck Instituts 9, 1960, 10–20. S. auch *Gershom Scholem*, *Judaica*. Bd. I. Frankfurt am Main 1963, 147–164.

²⁸⁾ *Scholem*, *Wissenschaft vom Judentum* (wie Anm. 27), Zit. 11, 16.

²⁹⁾ Ebd. 16–20. Schärfer noch in der früheren hebräischen Fassung; vgl. *Dvarim Bego* (wie Anm. 27), 403–403.

³⁰⁾ Scholems Angriff befindet sich in der hebräischen Fassung seines oben erwähnten Aufsatzes, in: *Dvarim Bego* (wie Anm. 27), 392–393. Über Abraham Geiger, mit einer Bibliographie, s. jetzt *Jakob J. Petuchowski* (Ed.), *New Perspectives on Abraham Geiger: An HUC-JIR Symposium*. Cincinnati 1975, und *Meyer*, *Response to Modernity* (wie Anm. 14), 89–99. S. auch *Ludwig Geiger* (Hrsg.), *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*. Berlin 1910, und *Max Wiener*, *Abraham Geiger and Liberal Judaism: The Challenge of the Nineteenth Century*. Philadelphia 1962. Vgl. auch *Ismar Schorsch*, *The Emergence of Historical Consciousness in Modern Judaism*, in: *LBIY* 28, 1983, bes. 420–430.

biblischen Propheten, diese eindeutigen Exponenten einer alten jüdischen, sozialen Ethik, ganz besonders hervorzuheben.

Die Affinität ging noch weiter. Die zionistisch eingestellten Historiker hatten, wie fast alle deutsch-jüdischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts, eine besondere Vorliebe für die Geschichte der spanischen Juden. Ismar Schorsch hat dieses Thema vor kurzem in einem Artikel sehr schön dargelegt.³¹⁾ Von den Anfängen der Haskalah an hat die radikale Kritik der bestehenden jüdischen Kultur, so argumentiert er, „viel von ihrer Gültigkeit, wenn nicht sogar von ihrer Inspiration, direkt aus Spanien bezogen“.³²⁾ Das Eintreten für eine weltliche Erziehung, die Einschränkung der talmudischen Exklusivität, das Bedürfnis, jüdische Philosophie und Poesie wiederzubeleben, all das schien aus der Geschichte der spanischen Juden Bestätigung zu erhalten und sprach sowohl Reformers als auch orthodoxe Juden, Liberale wie Zionisten an. Die „Überlegenheit“ der sephardischen über die aschkenasischen Juden, die in talmudische Dispute und jiddische „Dialekte“ vertieft waren, schien ihnen allen ganz selbstverständlich. Die deutschen Juden bauten ihre Synagogen im maurischen Stil, idealisierten die „Marranos Posse“ in ihrer Literatur und feierten die spanischen Juden in ihren historischen Schriften.³³⁾ „Sie ernährten sich nach einer spanischen Diät“, behauptete Schorsch.³⁴⁾ Er hätte hinzufügen können, daß der Zionismus diesem Prozeß die Krone aufgesetzt hat, indem er schließlich die spanische Aussprache für die Wiedergeburt des Hebräischen als eine moderne Sprache wählte.

Auch methodisch hatten Juden verschiedener Strömungen ähnliche Präferenzen. In erster Linie herrschte in der Geschichtsschreibung der Zeit der sogenannte exemplarische Typus vor.³⁵⁾ Seine

³¹⁾ *Ismar Schorsch*, *The Myth of Sephardic Supremacy*, in: *LBIY* 26, 1989, 47–66.

³²⁾ *Ebd.* 49.

³³⁾ Über den berühmtesten Fall s. *Philipp F. Veit*, *Heine: The Marrano Pose*, in: *Monatshefte* 66, 1974, 145–156. Eine zusätzliche Diskussion mit dem Schwerpunkt auf dem spanischen Parallellfall findet sich in *Yosef Hayim Yerushalmi*, *Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models*. (Leo Baeck Memorial Lecture, 26.) New York 1982.

³⁴⁾ *Schorsch*, *The Myth* (wie Anm. 31), 59.

³⁵⁾ Diese Terminologie habe ich von *Jörn Rüsen*. S. zuletzt seine „Typologie der Geschichtsschreibung“ in: *ders.*, *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik*. III: Formen und Funktionen des historischen Wissens. Göttingen 1989, 45–49. S. auch *ders.*, *The Development of Narrative Competence*

didaktische Zweckmäßigkeit war unwiderstehlich. Hier werden auch die Verbindungen zwischen der „großen“ und der „kleinen“ jüdischen Tradition sofort sichtbar. Jüdische Geschichte wurde in dieser Aufmachung zu einer wirklichen „Magistra Vitae“, die eine wichtige erzieherische Aufgabe erfüllen mußte.³⁶⁾ Der wachsenden jüdischen Leserschaft wurde eine Galerie ausgewählter jüdischer Persönlichkeiten präsentiert: aufgeklärte Rabbiner, hochgebildete Marannos, spanisch-jüdische Literaten, Philosophen und einflußreiche Männer der Politik. Auch eine Auswahl „herausragender jüdischer Frauen“ fehlte nie.³⁷⁾ Die anspruchsvolleren historischen Arbeiten wagten sich gelegentlich auch in andere Formen der Geschichtsschreibung vor. Nicht unbekannt war z. B. der „gegnerische Typus, in dem sich, durchaus zutreffend, Muster verändern, um, paradoxerweise, ihr Fortbestehen zu sichern.“³⁸⁾ In allen Werken war jedoch eine klare, kontinuierliche Geschichtserzählung unverzichtbar. Diese war notwendig, um die Parameter der neugeschaffenen Tradition festzusetzen, und entscheidend, um dem modernen Judentum als Ganzem Sinn zu verleihen.

Aus dieser Perspektive war die jüdische Ethik, die zu der Zeit nicht weniger intensiv ausgearbeitet wurde, ebenso wichtig. Über den Idealismus der liberalen Juden des 19. Jahrhunderts wurde viel geschrieben.³⁹⁾ Es ist aber vielleicht nützlich zu wiederholen, daß diese philosophischen, rein ethischen Interpretationen des Judentums, genau wie die historische, völlig neu waren. Sie entstanden in Historical Learning – An Ontogenetic Hypothesis Concerning Moral Consciouness, in: History and Memory 1, 1989, 35–59.

³⁶⁾ Vgl. *Reinhard Koselleck*, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 1979, 38–66.

³⁷⁾ Vgl. zum Beispiel *M. Ehrentheil*, *Jüdisches Familienbuch. 160 Lebens- und Charakterbilder der vorzüglichsten Gestalten der jüdischen Geschichte aus allen Zeitperioden u. Staaten*. Budapest 1881. Ähnliche Bücher wurden jährlich in den jüdischen Periodika rezensiert und oft auch empfohlen.

³⁸⁾ *Rüsen*, *Development* (wie Anm. 35), 49.

³⁹⁾ S. vor allem *Uriel Tal*, *German-Jewish Social Thought in the Mid-Nineteenth Century*, in: Werner E. Mosse u. a. (Eds.), *Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History*. Tübingen 1981, 299–328, und *ders.*, *Theologische Debatte um das ‚Wesen‘ des Judentums*, in: Werner E. Mosse (Hrsg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*. Tübingen 1976, 599–632. Dort auch *Pinchas E. Rosenblüth*, *Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit, 549–598*. Für eine nützliche Zusammenfassung siehe *Graupe*, *Entstehung* (wie Anm. 19), Kap. 18 u. 19.

aus dem Bestreben von Männern wie Moritz Lazarus, Hermann Cohen oder Leo Baeck, dem Judentum eine Bedeutung zu geben, die es für moderne Menschen akzeptabler machen konnte. Sie waren Neufassungen, die dem Judentum intellektuell und auch sozial innerhalb der deutschen bürgerlichen Gesellschaft Anerkennung verschaffen sollten. Auch hier waren natürlich Selektion und eine Reihe neuer Akzentuierungen entscheidend, während die didaktischen Absichten und die Verbindung zur „kleinen“ Tradition sogar noch deutlicher waren.

In diesem Zusammenhang kann es lehrreich sein, von der großen zur kleinen Tradition weiterzugehen; die erste Garnitur zugunsten der zweiten, vielleicht sogar der dritten oder vierten, zu vernachlässigen. Hinter dem Werk der großen jüdischen Historiker und mehr noch hinter den überragenden Philosophen und Literaten entdeckt man einen großen Bereich populärer jüdischer Kultur, die praktisch vergessen ist. Eine ganze Armee von Traditionsschaffenden war dabei, die anspruchsvolleren Denker populär zu machen und ihre Botschaft neu zu formulieren, zu erklären und zu verbreiten. Es wurde eine gänzlich neue Öffentlichkeit geschaffen, um diese Aufgabe zu meistern. Das Vakuum, daß durch weitgehende Verweltlichung, durch Apathie und die Attraktivität der nichtjüdischen Kultur entstanden war, versuchte man so eifrig zu füllen.

IV.

In Kurt Koszyks maßgeblichem Handbuch über die deutsche Presse des 19. Jahrhunderts findet sich kein Hinweis auf den Umfang der jüdischen Zeitungs- und Zeitschriftenproduktion in dieser Zeit.⁴⁰⁾ Mehr als 200 jüdische periodische Schriften erschienen während dieses Jahrhunderts, und obwohl viele nur kurzlebig und unbedeutend waren, gelang es einigen, über Jahrzehnte hinweg kontinuierlich zu erscheinen und beachtlichen Einfluß zu erreichen.⁴¹⁾ Zwar

⁴⁰⁾ Kurt Koszyk, *Geschichte der deutschen Presse*. Bd. 2: *Deutsche Presse im 19. Jahrhundert*. Berlin 1966. Vgl. Barbara Suchy, *Die jüdische Presse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*. Stuttgart 1989, 167–192.

⁴¹⁾ Es gibt keine umfassende Untersuchung der jüdischen Presse in Deutschland. Man benutzt immer noch Margaret T. Edelheim-Mühsam, *The Jewish Press in Germany*, in: *LBIY* 1, 1956, 163–176, und den von ihr verfaßten Ar-

schätzte man zu Ende des Jahrhunderts die Auflage der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“, sicher die bedeutendste deutsch-jüdische Wochenzeitung und die am längsten erscheinende, auf nur ungefähr 3000.⁴²⁾ Und am Vorabend des Ersten Weltkrieges erreichte die orthodoxe „Jüdische Presse“, ein sogenanntes „Organ für die gesamten Interessen des Judentums“, auch noch ähnliche Zahlen.⁴³⁾ Aber den Lesegewohnheiten der Zeit entsprechend, haben zweifellos mehr Menschen die Möglichkeit gehabt, etwas aus diesen Zeitungen zu lesen. Zu jener Zeit erreichte das „Hamburger Israelitische Familienblatt“, ein unabhängiges „Unterhaltungsorgan“, schon eine Auflagenhöhe von 12300, und zahllose lokale Blätter und Flugschriften wurden dann auch für eine ausschließlich jüdische Leserschaft publiziert.⁴⁴⁾ „Im Deutschen Reich“, die Veröffentlichung des „Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, des sogenannten CV, die ab 1895 erschien, erreichte 1912 eine Auflagenhöhe von 11000; sie wurde aber sicherlich von mehr, wenn nicht von allen der 40000 Vereinsmitglieder vor dem Ersten Weltkrieg, gelesen.⁴⁵⁾ Auch die zionistische Presse, die für ihre journalistische und literarische Qualität bekannt war, wurde sicher von mehr Menschen als nur ihren eigentlichen Abonnenten gelesen. Das Pressefieber der deutschen Juden war für eine Bevölkerungsgruppe von knapp über einer halben Million beachtlich.

Darüber hinaus ist das fast ausschließliche Interesse dieser Presse für jüdische Anliegen auffallend. Offenbar gab es eine begie-

tikel „Presse, jüdische“ im Jüdischen Lexikon. Bd. 4/1. Berlin 1930, 1102–1110. Eine vollkommene Beschreibung der jüdischen Presse in Österreich aber haben wir bei *Jacob Toury*. Die Jüdische Presse im österreichischen Kaiserreich 1802–1918. Tübingen 1983. Er hat auch einige Aufsätze zur deutsch-jüdischen Presse geschrieben. S. *ders.*, Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland, in: Bull. d. Leo Baeck Instituts 38/39, 1967, 93–123, und *ders.*, Das Phänomen der jüdischen Presse in Deutschland, in: Quesher, Journalism Studies, Tel Aviv University, Sonderheft: Jüdische Zeitungen und Journalisten in Deutschland, Mai 1989, 4–13.

⁴²⁾ S. Adressbuch der deutschen Zeitschriften und der hervorragenden politischen Tagesblätter. Hand- und Jahrbuch der deutschen Presse 36, 1895. Hrsg. v. *H. O. Sperling*. Stuttgart 1895, 163.

⁴³⁾ *Suchy*. Jüdische Presse (wie Anm. 40), 174.

⁴⁴⁾ Ebd. 176.

⁴⁵⁾ Ebd. 177. Für Mitgliederzahlen des CV siehe *Arnold Paucker*, Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft, in: Mosse (Hrsg.), Juden in Wilhelminischen Deutschland (wie Anm. 39), 489–493.

rige Leserschaft für solche Themen, und eine umfangreiche literarische Produktion hat es sich zum Ziel gemacht, dieses Verlangen zu befriedigen. Der Judaica-Katalog der Stadtbibliothek Frankfurt am Main verzeichnet Tausende von deutschen Titeln, meist vor 1914 erschienen, die sich mit diversen jüdischen Themen beschäftigen.⁴⁶⁾ Darunter sind Veröffentlichungen zur Bibelkritik und Forschungen über die verschiedensten jüdischen Texte; Arbeiten zu Geschichte und Erziehung, Medizin und Theologie, Naturwissenschaft und Literatur. Am beeindruckendsten sind das Verzeichnis von etwa 120 Predigtsammlungen und die Titel unter der Überschrift „Erbauungsliteratur“. Solch ein Verzeichnis vermittelt natürlich nur eine allgemeine Vorstellung vom Umfang dieses kulturellen Projekts; ein Projekt, das zweifellos eine große Bedeutung für die gesamte Entwicklung der allgemeinen, modernen jüdischen Kultur in Deutschland haben mußte.

Peter Gay hat einmal vorgeschlagen, „eine historische und soziologische Studie des dummen Juden durchzuführen“.⁴⁷⁾ Das ist vielleicht überflüssig und auch nicht so einfach, wie er meinte. Aber es ist sicher hilfreich, daran zu erinnern, daß das deutsche Judentum zwar weder einen Bauernstand noch ein nennenswertes Proletariat hatte, aber selbst im späten 19. Jahrhundert meistens noch den unteren Mittelschichten angehörte. Werner Mosse hat im ganzen 19. Jahrhundert bis in die Weimarer Republik eine jüdische wirtschaftliche Elite von nur wenigen Dutzend Familien ausfindig machen können, zu denen er noch etwas über einhundert Vertreter einer ‚Sub-Elite‘ dazuzählte.⁴⁸⁾ Avraham Barkai zeigte in einer neuen Studie, daß noch am Ende des 19. Jahrhunderts viele städtische Juden zu den unteren Gruppen der Steuerzahler gehörten.⁴⁹⁾ Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein waren die Juden vorwiegend im Handel beschäftigt und führten, da sie die Selbständigkeit vorzogen, in ih-

⁴⁶⁾ Stadtbibliothek Frankfurt am Main, Katalog der Judaica und Hebraica. Bd. 1: Judaica. Frankfurt am Main 1932.

⁴⁷⁾ *Peter Gay*, Begegnung mit der Moderne. Deutsche Juden in der deutschen Kultur, in: Mosse (Hrsg.), Juden im Wilhelminischen Deutschland (wie Anm. 39), 247.

⁴⁸⁾ *Werner E. Mosse*, Jews in the German Economy. The German-Jewish Economic Élite 1820–1935. Oxford 1987, 87–95.

⁴⁹⁾ *Avraham Barkai*, Jüdische Minderheit und Industrialisierung. Demographie, Berufe und Einkommen der Juden in Westdeutschland 1850–1914. Tübingen 1988, 62–70, 136–165.

rer Mehrheit kleine Einmann- oder Familienbetriebe.⁵⁰⁾ Der massive Eintritt der Juden in die akademischen Berufe vollzog sich erst seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, und selbst dann erreichte ihr Anteil an der jüdischen arbeitenden Bevölkerung keine zehn Prozent; nicht einmal in Berlin.⁵¹⁾ Für unser Thema vielleicht noch relevanter ist die weitere Tatsache, daß, obwohl jüdische Kinder an den humanistischen Gymnasien auffallend überrepräsentiert waren, die Hälfte von ihnen sogar in dieser späten Zeit nicht mehr als ein Minimum an Grundschulbildung erhielt.⁵²⁾ Juden waren zwar im Durchschnitt deutlich wohlhabender und durchweg gebildeter als ihre nichtjüdischen Mitbürger, eine beachtliche Gruppe unter ihnen aber zählte zu den potentiellen Konsumenten kultureller Massenprodukte. Sie waren die Leser der verschiedenen Familienblätter, die Abonnenten der Unterhaltungspresse, ja die schenkenden Verwandten, die diverse jüdische Kalender und Almanache – diese Sammlungen von „Instant-Kultur“ – untereinander austauschten.

In Rudolf Schendas wegweisendem Buch „Volk ohne Buch“⁵³⁾ wurden uns zum ersten Mal das Ausmaß und die Bedeutung der Lesestoffe für die unteren sozialen Schichten der deutschen Gesellschaft zwischen 1770 und 1910 vor Augen geführt. In ähnlicher Weise entwickelte auch das deutsche Judentum seine „kleine“ Tradition und die Organe, die sie vermittelt und verbreitet haben. Zusätzlich zur periodischen Presse entdeckt man schnell auch den jüdi-

⁵⁰⁾ S. jetzt vor allem *Arthur Prinz*, Juden im deutschen Wirtschaftsleben. Soziale und wirtschaftliche Struktur im Wandel 1850–1914. Bearb. u. hrsg. v. Avraham Barkai. Tübingen 1984, 166–168, 172–176, und *Barkai*, Jüdische Minderheit (wie Anm. 49), 36–44. Vgl. noch immer *Jakob Segall*, Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland. Berlin 1912.

⁵¹⁾ Vgl. *Segall*, Berufliche und Soziale Verhältnisse (wie Anm. 50), 45ff.; *Jakob Lestschinsky*, Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums. Berlin 1932, 101; *Uriel Schmelz*, Die demographische Entwicklung der Juden in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1933, in: Zs. f. Bevölkerungswiss. 8, 1982, 64. Vgl. auch *Barkai*, Jüdische Minderheit (wie Anm. 49), 48–51, und *Prinz*, Juden im deutschen Wirtschaftsleben (wie Anm. 49), 138–140, 184–186.

⁵²⁾ S. *Jakob Thon*, Der Anteil der Juden am Unterrichtswesen in Preußen. Berlin 1905. Nach seinen Angaben gelangten 1886 nur 46,5% und 1901 56,3% der jüdischen Jungen über die Volksschule hinaus. Bei Nichtjuden allerdings stieg der Prozentsatz von 6,3% auf 7,3%. Vgl. ebd. 23–25.

⁵³⁾ *Rudolf Schenda*, Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770–1910. 2. Aufl. München 1977.

schen „hinkenden Boten“, um Schendas Terminologie zu benutzen.⁵⁴⁾ Bescheidene Jahrbücher, Kalender und Almanache aller Art beinhalteten Informationen über jüdische (und nichtjüdische) Feiertage, Listen spezieller Markttag und ähnliche nützliche Dinge. Sie lieferten aber auch eine ausgewogene Mischung des neuen „Judentums“. Man kann dort immer ein paar historische Aufsätze finden: Porträts wichtiger jüdischer Persönlichkeiten oder Nachrufe auf gerade verstorbene Berühmtheiten; eine kurze Geschichte der einen oder anderen jüdischen Gemeinde in Deutschland; ein paar Gedichte, gelegentlich in hebräisch, aber immer mit angefügter deutscher Übersetzung; eine kurze historische Erzählung, normalerweise über ein spanisch-jüdisches Thema oder eines aus dem Ghettomilieu; usw. Das Muster ist immer dasselbe.⁵⁵⁾ Verglichen mit der allgemeinen deutschen Produktion von Populärliteratur war die jüdische Auswahl vielleicht etwas anspruchsvoller. Sie zeigte etwas weniger Interesse an der sogenannten „Trivilliteratur“ und dafür mehr an populärer Sachliteratur – Geschichte, Philosophie und Sozialethik. Trotzdem war dies sicher ein paralleles Phänomen: eine jüdische Version der deutschen Mittelstandskultur. Zwar schenkte sie immer wieder einigen der bekanntesten deutschen Schriftsteller ihre Anerkennung und schloß solche Berühmtheiten wie Lessing oder Schiller mit ein. Aber insgesamt war sie ein jüdisches Unternehmen – eine Antwort auf die Nachfrage nach einer modernen, volkstümlichen Tradition.⁵⁶⁾

Der fleißigste Produzent dieser Tradition war ohne Zweifel Ludwig Philippson, der Gründer und langjährige Herausgeber der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“.⁵⁷⁾ Mit seinen zahllosen Arti-

⁵⁴⁾ Ebd. 279–287.

⁵⁵⁾ Vgl. z. B. Kalender u. Jahrbuch für Israeliten, Wien 1843/44–1847/48, seit 1854/55 hrsg. v. *J. Wertheimer*; außerdem *J. W. Pacheles*, Illustrierter israelit. Volkskalender, Prag 1865; oder *J. K. Buchner*, Jahrbuch für Israeliten, 21. Jg. Leipzig 1863.

⁵⁶⁾ Die besten Beispiele findet man wieder in der Allgemeinen Zeitung des Judentums. Vgl. hierzu *Hans Otto Horsch*, Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ (1837–1922). Frankfurt am Main 1985. Für die Behandlung der deutschen Klassiker siehe besonders Kapitel III.

⁵⁷⁾ Es gibt keine moderne Biographie von Philippson. S. aber *Meyer Kayserling*, Ludwig Philippson. Eine Biographie. Leipzig 1898; und *Johanna Philippson*, The Philippsons, a German-Jewish Family 1775–1933, in: *LBIY* 7, 1962, 95–118; auch *dies.*, Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung

keln über historische Fragen, philosophischen und ethischen Gedankenspielen, Porträts jüdischer Persönlichkeiten, Gedichten und Erzählungen, politischen Äußerungen und öffentlichen Appellen, dominierte Philippson jahrelang die volkstümliche, jüdische, literarische Szene. Zwischen den späten 1830er Jahren und seinem Tod 1889 verfaßte er eine erstaunliche Anzahl von Schriften und setzte sich unermüdlich für alle nur denkbaren jüdischen Angelegenheiten ein.⁵⁸⁾ Mehr als jeder andere bestimmte Philippson die kulturelle Kost des durchschnittlichen deutschen Juden in dieser Zeit. Sein Buch „an den israelitischen Konfirmanden und die israelitische Konfirmandin“ (letzteres war selbst eine Kreation des modernen deutschen Judentums), das unter dem Titel „Der Rath des Heils“⁵⁹⁾ erschien, veranschaulicht sein Anliegen am deutlichsten. Es ist ein Glaubensbekenntnis der neuen Tradition. „Fühlst du dich glücklich, ein Israelit zu sein?“ lautet der Titel des ersten Kapitels dieses elegant aufgemachten Buches. Danach folgen zwei historische Kapitel, die in eine Geschichte der Religion und eine des „Stammes“ aufgeteilt sind, und eine ausführliche Darstellung der spirituellen und ethischen Bedeutung der religiösen Bräuche, der Gebote, Feiertage, des Sabbaths usw. In den letzten Kapiteln werden schließlich die praktischen Auswirkungen des Judentums auf ein geregeltes berufliches und gesellschaftliches Leben in der bürgerlichen deutschen Gesellschaft dargestellt.

Philippson war ein erklärter Anhänger des Reformjudentums, aber auch Samson Raphael Hirsch, der Führer der jüdischen Neo-Orthodoxie, hätte die Dinge nicht überzeugender ausdrücken können. Hirschs Lehre, seine *Torah im Derech-Eretz*, mag in mancher Hinsicht von seinen Anhängern eine strengere Befolgung der reli-

des Judentums, in: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker (Hrsg.), *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850*. Tübingen 1977, 243–291.

⁵⁸⁾ Das Folgende ist eine Auswahl von Philippsons separat gedruckten oder neu gedruckten Schriften: *Ludwig Philippson*, Saron. *Gesammelte Dichtungen in metrischer und prosaischer Form*. 5 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1855–1870; *ders.*, *An den Strömen, durch drei Jahrtausende*. Erzählungen. Leipzig 1872; *ders.*, *Weltbewegende Fragen in Politik und Religion*. Aus den letzten dreißig Jahren. Leipzig 1868; *ders.*, *Gesammelte Abhandlungen*. 2 Bde. Leipzig 1911.

⁵⁹⁾ *Ludwig Philippson*, *Eine Mitgabe für das ganze Leben an den israelitischen Konfirmanden (Barmitzva) und die israelitische Konfirmandin oder beim Austritt aus der Schule*. 3. Aufl. Leipzig 1870.

giösen Gebote verlangt haben⁶⁰), aber die Botschaften des liberalen Judentums à la Philippson und der Neo-Orthodoxie à la Hirsch sind für uns heute überraschend ähnlich. Beide repräsentierten eine Art gezähmter Version des modernen Judentums, in der das Familienleben und eine etwas abstrakte Verantwortung für die gesamte jüdische Gemeinschaft betont wurde. Sie brachten ein vielfältiges, aber eher rudimentäres historisches Interesse und eine allgemeine moralische, ja moralistische Haltung zum Ausdruck – kurz: eine angepaßte Mischung für gesetzestreue Bürger, die gleichzeitig patriotische Deutsche und loyale Juden sein wollten.

In einer hervorragenden Studie über die Neo-Orthodoxie hat Mordechai Breuer vor kurzem die Stärken und Schwächen dieser Bewegung geschildert. Die Neo-Orthodoxie entsprach, so Breuer, den Bedürfnissen einer speziellen sozialen Gruppe zu einem speziellen historischen Zeitpunkt. Deshalb konnte sie sich nie über ihre ursprüngliche, begrenzte Anhängerschaft hinaus ausdehnen und die Veränderungen, die in ihrem Umfeld vor sich gingen, nicht überleben.⁶¹) Liberale deutsche Juden standen in der Tat vor demselben Dilemma. Beide beteiligten sich an der Erfindung einer neuen Tradition, aber beide konnten die immanenten Schwächen dieses Vorhabens nicht überwinden. Trotz eines Netzes von Organisationen, speziellen Schulen, Rabbinerseminaren, aktiven Vereinen für jüdische Geschichte und Literatur, Bnei-Brith-Logen und ähnlichem blieb die neue jüdische Tradition in ihrer populären Version ein im Grunde unbefriedigendes kulturelles Projekt.

⁶⁰) Über Hirsch und die Neo-Orthodoxie s. jetzt vor allem *Mordechai Breuer*, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*. Frankfurt am Main 1986. Über sein früheres Leben und Werk: *David Sorkin*, *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*. New York 1987, bes. Kap. 8; und *Robert Liberles*, *Religious Conflict in Social Context. The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838–1877*. Westport 1985, bes. Kap. 4. Zu seinem Denken: *N. Rosenbloom*, *Tradition in an Age of Reform. The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*. Philadelphia 1976. Für die Schriften Hirschs siehe seine „Gesammelten Schriften“. 6 Bde. Frankfurt am Main 1902.

⁶¹) *Breuer*, *Jüdische Orthodoxie* (wie Anm. 60), 351–358.

V.

Innerhalb der allgemeinen deutschen Kultur litt dieses Projekt ständig unter einer fundamentalen Ungleichzeitigkeit. Es vertrat die Ideale der Aufklärung, als diese überall in Deutschland heftig angegriffen wurden. Es verehrte Lessing und Schiller, als die deutschen Literaten sich bemühten, das expressionistische Theater zu verstehen. Und es spielte noch mit einer Art des Nationalismus aus dem frühen 19. Jahrhundert, als sich dieser bereits in einer bedrohlichen Version zeigte, verbunden mit Rassismus und frühen Formen des Nationalsozialismus. Aber am schlimmsten war vielleicht, daß diese Volkskultur es zu oft nicht geschafft hat, für eine neue Generation hochgebildeter und idealistischer junger Menschen attraktiv genug zu werden. Sicher, die deutsche Volkskultur jener Zeit war nicht viel besser. Sie strebte vielleicht stärker nach Unterhaltung und war weniger auffallend didaktisch, aber ihr allgemeines Niveau war, wenn überhaupt, noch erbärmlicher. Trotzdem hatte das jüdische Kultursystem zusätzliche Schwierigkeiten, vor allem deshalb, weil es von Anfang an und immer wieder seine besten Kräfte an die umgebende Kultur verlor. Es war dazu bestimmt, unvollendet zu sein, in Wirklichkeit kopflos zu bleiben.

Dafür war besonders eine Tatsache verantwortlich: Schon sehr früh verließ sich die moderne jüdische Kultur in Deutschland vollständig auf die deutsche Sprache. Aber die Entscheidung für Deutsch war in der Zeit der Aufklärung keineswegs selbstverständlich. Noch 1750 unternahm Moses Mendelssohn einen journalistischen Versuch, mit dem er den kulturellen Horizont der Juden erweitern wollte, und begann die Veröffentlichung einer hebräischen Wochenschrift.⁶²) Es war etwas später „Hameassef“ – „der Sammler“ –, eine hebräische Monatsschrift für den aufgeklärten Juden,

⁶²) Die Zeitschrift, „Kohélet Musar“, von der nur einige Nummern erschienen, ist wiedergegeben in *Moses Mendelssohn*, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Hrsg. v. I. Elbogen, J. Guttman u. E. Mittwoch. Berlin/Breslau 1929–1938, Bd. 14, 1–21. Über Mendelssohns hebräische Schriften und seine Bemühungen um die Wiederbelebung der hebräischen Sprache s. *Alexander Altmann*, Moses Mendelssohn. A Biographical Study. London 1973, 83, 90–91, 420; *Moshe Pelli*, Revival of Hebrew and Revival of the People: The Attitude of the First Maskilim toward the Hebrew Language, in: ders., The Age of Haskalah. Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany. Leiden 1979, 73–90.

die danach strebte, diese Unternehmen fortzusetzen.⁶³⁾ Zu Beginn war tatsächlich die Aufklärung unter Juden eindeutig mit der Erneuerung des Hebräischen verknüpft. Sie erhielt sogar einen speziellen hebräischen Namen: die „Haskalah“. Aber die Sprachenfrage wurde schon bald anders entschieden. 1806 begann eine deutschsprachige jüdische Monatsschrift unter dem biblisch-hebräischen Titel „Sulamith“ in Dessau zu erscheinen und erreichte schnell beachtliche Popularität.⁶⁴⁾ Auch anderswo plädierten liberale, aufgeklärte Juden zunehmend für den Gebrauch der deutschen Sprache. Sie konnten so besser von den allgemeinen kulturellen Gütern Gebrauch machen und ihre Standpunkte besser den nicht-jüdischen Lesern, Freunden und Feinden gleichermaßen, vermitteln.

Die Kontroverse über die Rolle des Hebräischen flammte später wieder auf, als die Reformjuden versuchten, deutsche Gebete in den Ritus einzuführen.⁶⁵⁾ Noch 1844 brach Zacharias Frankel – ein moderater Reformler, der als Gründer des sogenannten historisch-positivistischen Judentums betrachtet wird, ein Vorläufer der heutigen Konservativen Strömung in den USA – hauptsächlich wegen dieser Frage mit seinen Reformfreunden.⁶⁶⁾ Aber während er hartnäckig auf hebräischen Gebeten bestand, wurden seine wissenschaftlichen Arbeiten auf deutsch veröffentlicht, vor allem die Zeitschrift, die er über Jahrzehnte hinweg herausgab: die „Monats-

⁶³⁾ Zu Hameassef (1784–1812) s. jetzt *Tsemach Tsamrion*. Hameassef (Hebräisch). Tel Aviv 1988; auf deutsch *Jakob Toury*, Anfänge des jüdischen Zeitungswesens (wie Anm. 40). Die Zeitschrift ist kurz erwähnt in *Günter Stemberger*, Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung. München 1977, 177–178. Vgl. auch *Walter Röhl*, The Kassel „Ha-Meassef“ of 1799. An Unknown Contribution to the Haskalah, in: Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg (Eds.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*. Hanover/London 1985, 32–50.

⁶⁴⁾ S. *Siegfried Stein*, Die Zeitschrift „Sulamith“, in: *Zs. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland* 7, 1937, 89–99. Jetzt auch *Sorkin*, *The Transformation* (wie Anm. 60), 81–82 u. passim.

⁶⁵⁾ Für die frühen Versuche in dieser Richtung s. *Meyer*, *Response to Modernity* (wie Anm. 14), 40–61. Für die spätere und ausführlichere, zeitgenössische Diskussion dieser Frage vgl. die Protokolle der ersten Rabbiner Versammlung. Braunschweig 1844, und Protokolle und Aktenstücke der Zweiten Rabbiner Versammlung. Frankfurt am Main 1845.

⁶⁶⁾ Für seine Meinung s. Protokolle und Aktenstücke (wie Anm. 66), 18–22, 30–36, 86–90. Über Frankel vgl. vor allem *Ismar Schorsch*, *Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism*, in: *Judaism* 30, 1981, 344–354.

schrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“.) Auch einige der mehr orthodoxen Gelehrten begegneten diesem Dilemma. Besonders interessant war das zweifache Projekt Jacob Ettlingers aus Altona, eines der am höchsten verehrten Rabbiner des 19. Jahrhunderts: Er begann im Sommer 1845 ein deutsches Monatsblatt herauszugeben, „Der treue Zionswächter“, der bald danach durch ein direktes hebräisches Gegenstück, den „Shomer Zion Ha-Neeman“ ergänzt wurde. Die hebräische Zeitschrift sollte die gelehrtere von beiden sein, aber didaktisch und politisch spielte die Hauptrolle eindeutig die dynamische und vielseitige deutschsprachige Publikation.⁶⁸⁾ Eine ähnliche zweisprachige Unternehmung begann später Samson Raphael Hirsch.⁶⁹⁾ Aber zu dieser Zeit konnte niemand mehr übersehen, daß Hebräisch als Kommunikationsmittel unter den deutschen Juden ineffektiv war. Hirschs „Israelit“ war dann auch eine deutsche Zeitschrift.

So verließ sich die moderne jüdische Kultur in Deutschland vollständig auf die deutsche Sprache. Sie war die einzige Sprache ihrer erfundenen, geschriebenen Tradition; eine Tatsache, die für Liberale und Neo-Orthodoxe, für Orthodoxe und Zionisten, unwiderruflich blieb. Aber was sich zunächst als Stärke erwies, wurde später zu einer immanenten Schwäche. Ein Vergleich mit dem russisch-jüdischen Gegenstück kann diese Entwicklung erläutern. Denn die Bialiks und die Mendeles, wie frühere und spätere jüdische Schriftsteller, waren von ihrem allgemeinen kulturellen und sprachlichen Milieu in Rußland stark beeinflußt – und wahrscheinlich auch viel mehr als sie selbst ahnten –, mußten aber innerhalb ihres eigenen, speziellen jüdischen Bereiches bleiben. Schließlich schrieben sie Jiddisch oder Hebräisch, manchmal auch beides, und dadurch wurde ihr Umfeld umgrenzt.⁷⁰⁾ Die Heines und die Wassermanns wollten dagegen immer darüber hinaus.

Dies war schon von Anfang an offensichtlich. Die Versuche, bereits in den 1820er Jahren im „Culturverein“, ein neues Judentum zu schaffen, überzeugten nicht einmal die eigenen Mitglieder. Durch das 19. Jahrhundert hindurch suchten sich die besseren

⁶⁷⁾ Veröffentlicht ununterbrochen von 1851 bis 1939.

⁶⁸⁾ S. *Judith Bleich*, The Emergence of an Orthodox Press in Germany, in: *Jewish Social Stud.* 42, 1980, 323–344. Über Ettlinger ebd. 325–335.

⁶⁹⁾ Vgl. *Breuer*, Jüdische Orthodoxie (wie Anm. 60), 154–160.

⁷⁰⁾ S. *Itamar Even-Zohar*, Russian and Hebrew: The Case of a Dependent Poly-system, in: ders., *Papers in Historical Poetics*. Tel Aviv 1978, 63–74.

Köpfe ihre Anregungen anderswo. Auch den Zionisten des frühen 20. Jahrhunderts blieb dieses Problem nicht erspart. In Scholems autobiographischen Schriften drückt sich exemplarisch die Sehnsucht danach aus, die intellektuellen Grenzen des bestehenden jüdischen Milieus überwinden zu können, ohne es dabei zu verlassen.⁷¹⁾ Diese Überwindung jedoch gelang zu jener Zeit und unter den damaligen Umständen nur wenigen, und die Zionisten hatten in dieser Hinsicht nicht viel mehr Erfolg als ihre Gegner.

So werden zum Beispiel die Grenzen von Martin Bubers Versuch, die deutschen Juden für den osteuropäischen Chassidismus zu interessieren – damals so hochgeschätzt – bei näherem Hinsehen deutlich. Zwar wurde Bubers Auffassung des Chassidismus schon von Scholem selbst streng kritisiert⁷²⁾, aber in einer neuen hebräischen Ausgabe der Legenden des Baal Shem, eine Sammlung chassidischer Geschichten, erhebt der Herausgeber gegen Buber andere Einwände, dieselben, die Scholem früher gegen die liberal-reformerschen Gelehrten der alten Wissenschaft des Judentums erhoben hatte.⁷³⁾ Buber habe, und zwar ganz bewußt, kommentiert Pinhas Sadeh, den chassidischen Geschichten ihr inneres Leben genommen. Er wollte „die ursprünglichen Texte und das Bild des Baal Shem verbessern, seine schlammigen Stiefel mit eleganten Schuhen vertauschen und diesen natürlichen, lebendigen, ekstatischen, manchmal auch brutalen Charakter in einen angesehenen Intellektuellen verwandeln“.⁷⁴⁾ Vor allem die systematische Auslassung der Geschichten, die von Dämonen und Geistern, von Hexen und Verrückten, von den Mächten der Nacht handeln, verärgert ihn. Für Sadeh repräsentiert Buber die konstruierte deutsch-jüdische Tradition nicht weniger als Zunz oder Hermann Cohen.

Der problematische Charakter der neuen jüdischen Tradition in Deutschland war bereits lange vor der nationalsozialistischen

⁷¹⁾ *Scholem*, Von Berlin nach Jerusalem (wie Anm. 24), bes. Kap. 3.

⁷²⁾ Eine ausführliche Kritik erschien zuerst 1963 auf hebräisch. Neu gedruckt in *Scholem*, *Dvarim Bego* (wie Anm. 27), 361–382. Vgl. auch *ders.*, Martin Bubers Deutung des Chassidismus, in: *ders.*, *Judaica*, (wie Anm. 27), Bd. 1, 165–206.

⁷³⁾ *Pinhas Sadeh*, *Tales of the Baal Shem* (to which are appended some of his propositions concerning the Divinity, the purpose and substance of life, its sorrows and its joys), Jerusalem 1987, 177–181. Vgl. jetzt auch auf deutsch *ders.*, König Salomos Honigurteil. Märchen und Legenden der Juden. München 1989.

⁷⁴⁾ Ebd. 181.

Machtergreifung sichtbar. Das jüdische Projekt der Moderne hatte jedoch nirgendwo in Europa Zeit genug, mit den Schwierigkeiten fertig zu werden, seine eigene Lebensfähigkeit zu testen und sein Potential voll zu entwickeln. Es ist heute auch noch fraglich, ob das Projekt in seinen zwei wichtigsten modernen Ausführungen, in Israel und in den USA, dauerhafte und treue Erben gefunden hat. Trotz der beeindruckenden Entwicklung einer hebräischen Literatur in Israel und des vielfältigen kulturellen Lebens dort kann man angesichts des neuen religiösen Nationalismus die Schwäche der früheren zionistischen Alternative nicht länger leugnen. Die bewußt und radikal säkulare jüdische Kultur, die aus Europa nach Palästina gebracht wurde und dann in Israel zu wachsen schien, ist heute sehr deutlich geschrumpft. In Amerika geht die Abwendung vom Judentum, so modern und reformiert es auch ist, vielleicht langsamer vor sich, als die meisten Pessimisten erwartet hatten, aber sie wurde sicher nicht gestoppt, nicht einmal richtig gebremst. Unter gänzlich neuen Bedingungen scheint es immer noch notwendig, ein modernes Judentum zu erfinden. Das Werk ist noch lange nicht vollendet.

Zusammenfassung

Die Erfindung der Tradition war das einzige, jedoch äußerst wichtige jüdische „Projekt der Moderne“. Es bedeutete die Schaffung einer kohärenten jüdischen Geschichte, die Formulierung moderner jüdischer Ethik und das Wiederaufleben jüdischer Literatur. Dieses dreifache Bestreben offenbarte sich in der „großen“ wie in der „kleinen“ Tradition. Am wichtigsten, und völlig vergessen, ist die „kleine“ Tradition. Sie entwickelte sich parallel mit der allgemeinen deutschen Kultur, erschien in einer Vielfalt von Publikationen in Zeitschriften, Jahrbüchern, Kalendern usw. Trotz der großen Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen jüdischen Gruppen in Deutschland – Orthodoxen und Reformjuden, Liberalen und Zionisten – nahmen sie alle teil daran, diese neue Tradition zu gestalten, und alle erzeugten – auf dem komplexen Weg der Auswahl und Interpretation – sehr ähnliche Versionen dieser Tradition.

Machtergreifung sichtbar. Das jüdische Projekt der Moderne hatte jedoch nirgendwo in Europa Zeit genug, mit den Schwierigkeiten fertig zu werden, seine eigene Lebensfähigkeit zu testen und sein Potential voll zu entwickeln. Es ist heute auch noch fraglich, ob das Projekt in seinen zwei wichtigsten modernen Ausführungen, in Israel und in den USA, dauerhafte und treue Erben gefunden hat. Trotz der beeindruckenden Entwicklung einer hebräischen Literatur in Israel und des vielfältigen kulturellen Lebens dort kann man angesichts des neuen religiösen Nationalismus die Schwäche der früheren zionistischen Alternative nicht länger leugnen. Die bewußt und radikal säkulare jüdische Kultur, die aus Europa nach Palästina gebracht wurde und dann in Israel zu wachsen schien, ist heute sehr deutlich geschrumpft. In Amerika geht die Abwendung vom Judentum, so modern und reformiert es auch ist, vielleicht langsamer vor sich, als die meisten Pessimisten erwartet hatten, aber sie wurde sicher nicht gestoppt, nicht einmal richtig gebremst. Unter gänzlich neuen Bedingungen scheint es immer noch notwendig, ein modernes Judentum zu erfinden. Das Werk ist noch lange nicht vollendet.

Zusammenfassung

Die Erfindung der Tradition war das einzige, jedoch äußerst wichtige jüdische „Projekt der Moderne“. Es bedeutete die Schaffung einer kohärenten jüdischen Geschichte, die Formulierung moderner jüdischer Ethik und das Wiederaufleben jüdischer Literatur. Dieses dreifache Bestreben offenbarte sich in der „großen“ wie in der „kleinen“ Tradition. Am wichtigsten, und völlig vergessen, ist die „kleine“ Tradition. Sie entwickelte sich parallel mit der allgemeinen deutschen Kultur, erschien in einer Vielfalt von Publikationen in Zeitschriften, Jahrbüchern, Kalendern usw. Trotz der großen Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen jüdischen Gruppen in Deutschland – Orthodoxen und Reformjuden, Liberalen und Zionisten – nahmen sie alle teil daran, diese neue Tradition zu gestalten, und alle erzeugten – auf dem komplexen Weg der Auswahl und Interpretation – sehr ähnliche Versionen dieser Tradition.