

ELEONORE LAPPIN

Der Jude 1916–1928

*Schriftenreihe
wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts*

62

Mohr Siebeck

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen
des Leo Baeck Instituts

62



Eleonore Lappin

Der Jude
1916–1928

Jüdische Moderne zwischen Universalismus
und Partikularismus

Mohr Siebeck

Eleonore Lappin, geboren 1951.

Mitarbeiterin am Institut für Geschichte der Juden in Österreich, St. Pölten.

Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.

Gedruckt mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Lappin, Eleonore:

Der Jude 1916–1928 : jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus / Eleonore Lappin. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2000

(Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts ; 62)

ISBN 3–16–147035–4

eISBN 978–3–16–163589–2 unveränderte eBook–Ausgabe 2024

© 2000 Leo Baeck Institut New York · J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Pfäffingen aus der Bembo–Antiqua gesetzt, von Gulde–Druck in Tübingen auf archivfähigem Werkdruckpapier der Papierfabrik Weissenstein in Pforzheim gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0459–097X

*Meinen geliebten Eltern
Josef und Berta Oher*

Vorwort

Eine der besten Literatur- und Kulturzeitschriften der Weimarer Republik, *Der Jude*, wird besonders mit Martin Buber verbunden, der sowohl das Symbol als auch der *spiritus rector* der Jüdischen Renaissance war, welche in Deutschland seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts erblühte und in den zwanziger Jahren zur vollen Entfaltung gelangte.¹ Die Jüdische Renaissance war ebenso sehr Ausdruck einer neuen Entschlossenheit, seine jüdische Identität zu behaupten, wie eine kulturelle Erneuerungsbewegung. Dieser Wille zur Selbstbehauptung kam zweifellos am trotzigsten im Namen zum Ausdruck, den Buber für seine Zeitschrift wählte. Nur eine Generation zuvor hätte das Wort »Jude« Scham und Verlegenheit hervorgeufen. Als junger Student zögerte Buber selbst, dieses Wort in der Öffentlichkeit auszusprechen, da es in kultivierten Kreisen dieser Zeit als unfein galt.² Es war daher geradezu revolutionär, weniger als zwanzig Jahre später eine Zeitschrift zu publizieren, welche »Der Jude« als Namen trug. Mit ihrem Erscheinen im April 1916, inmitten des Ersten Weltkrieges mit seinem besorgniserregenden Anschwellen des Antisemitismus, war die Zeitschrift Ausdruck eines trotzigsten Stolzes und Zeichen eines radikalen Wandels im deutsch-jüdischen Selbstbewußtsein.³ Wie Arthur A. Cohen in seiner Einleitung zu einem englischsprachigen Band ausgewählter Artikel aus *Der Jude* bemerkt:

»[...] dder Name der Monatsschrift *Der Jude* zu sagt sowohl etwas über seine Publikum als auch über seinen [Herausgeber] aus. Es wäre nur schwer vorstellbar, daß der Postbote so eine Zeitschrift in die Briefkästen amerikanischer Juden werfen sollte. Doch in Berlin, Wien, Prag [...] wurde zwischen April 1916 und 1923

¹ Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven 1996, S. 11–35. Buber scheint der Erste gewesen zu sein, der den Gedanken einer »Jüdischen Renaissance« einführte. Siehe dazu seinen gleichnamigen Aufsatz in *Ost und West* 1 (1901), S. 7–10.

² Robert Weltsch, Einleitung, in: Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, S. XV. Siehe auch Aharon Eliasberg, Aus Martin Bubers Jugendzeit. Erinnerungen, in: *Blätter des Heinebundes*, 1. Jg., Nr. 1 (1. April 1928), S. 4: »Als ich [Buber] kennenlernte [d.h. in 1897], war er noch voll des üblen jüdischen Antisemitismus; den Ausdruck ‚echt jüdisch‘ als Tadel konnte man aus seinem Munde oft vernehmen.«

³ Zum Wandel im deutsch-jüdischen Selbstverständnis, welcher im 20. Jahrhundert, besonders während der Kriegsjahre, erfolgte, siehe: Eva Reichmann, *Der Bewußtseinswandel der deutschen Juden*, in: Werner E. Mosse [Hrsg.], *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution, 1916–1923. Ein Sammelband*, Tübingen 1966, S. 512–613.

monatlich mehr oder weniger pünktlich (danach unregelmäßig), verpackt aber nicht verborgen, die Zeitschrift *Der Jude* zugestellt.«⁴

Dieser Stolz – diese Bereitschaft, als Juden identifiziert zu werden – war ein offener Ausdruck des Trotzes, oder, wie es üblicherweise genannt wurde, des »Trotzjudentums«, ein Judentum des Aufbegehrens, oder, wie es Herzl nannte, des »negativen Stolzes«: jüdische Selbstbehauptung, den Antisemiten zum Trotz. Es war aber auch, wie Eleonore Lappin in ihrer meisterhaften Studie der Zeitschrift zeigt, weit mehr als das.

Bubers Zeitschrift war nicht das erste deutsch-jüdische Organ, das diesen Namen trug. Ein Jahrhundert zuvor gründete der edle Verteidiger jüdischer bürgerlicher Rechte Gabriel Riesser (1806–1863) *Der Jude. Periodische Blätter für Religion und Gewissensfreiheit* (Altona 1831–1833). Riesser wählte diesen Namen, um das Ansehen seiner Glaubensgenossen wieder zu Ehren zu bringen, welche in den lange andauernden, bitteren Debatten über die politische Emanzipation der Juden häufigen Verleumdungen ausgesetzt waren.⁵ Riessers kurzlebige Zeitschrift konnte jedoch nur wenig gegen das Stigma, das dem Wort »Jude« anhing, bewirken. Buber sollte dies neuerlich versuchen.⁶ Der Unterschied zwischen Bubers und Riessers Wahl des Namens »Jude« für ihre Zeitschriften bestand, wie Buber selbst ausführte, darin, daß sich der Begriff für Riesser auf den Juden als Individuum, das die Würde gleicher Rechte und Staatsbürgerschaft anstrebt, bezog, für Buber aber darüberhinaus eine kollektive Bedeutung hatte und das Recht der Ju-

⁴ Arthur A. Cohen, Introduction, in: ders. [Hrsg.], *The Jew. Essays from Martin Buber's Journal, Der Jude, 1916–1928*, Alabama 1980, S. 3.

⁵ Der Name der Zeitschrift war jedoch keineswegs ein Einzelfall. Außer Riessers Zeitschrift gab bereits zwischen 1768 und 1772 Gottfried Selig, ein getaufter Jude, ein Organ gleichen Namens in Leipzig heraus, welches gebildeten Christen Wissen über das Judentum, seine Lehre und seinen Ritus vermitteln wollte. Zwischen 1934 und 1938 existierte in Wien eine zionistische Zeitschrift unter diesem Namen. 1886 kam ein knappes Jahr lang eine deutschsprachige Wochenschrift mit dem Namen *Der Jude* in Ungarn und gleichzeitig eine ebenso betitelte wöchentliche Zeitschrift in New York heraus, die 1895 neuerlich publiziert und später in *Jüdischer Anzeiger* umbenannt wurde. Und ebenfalls in New York erschien zwischen 1823 und 1825 eine englischsprachige, anti-missionarische Zeitschrift *The Jew*. Eine jiddische literarische Zweiwochen- und später Wochenschrift *Der Jid, Zeitschrift fuer alle Jiddische Interessen*, wurde von dem jiddischen Publizisten Yehoshua H. Rawnitzky zwischen 1899 und 1902 in Wien und Krakau herausgegeben. Und in Warschau erschien ab 1917 eine jiddische Tageszeitung genannt *Der Yid* (später *Der Yidische Vort*). Was Bubers Zeitschrift auszeichnete, war ihre hohe Qualität, nicht zuletzt, wie Lappin zeigt, dank ihres hervorragenden jüdischen und nichtjüdischen Mitarbeiterstabes, der durchwegs für seine Hefte gewonnen werden konnte. Auf ihrem Höhepunkt hatte die Zeitschrift übrigens 5000 Abonnenten. Siehe dazu im 1979 erschienenen Nachdruck von *Der Jude* (Vaduz, Liechtenstein) die Einleitung von Erich Gottgetreu »Martin Bubers *Der Jude*. Vom Werden und Wirken einer großen Zeitschrift«, S. 15.

⁶ Bereits 1903 entwickelten Buber und sein Freund (und späterer erster Präsident des Staates Israel) Chaim Weizmann das Konzept der Zeitschrift. Für eine detaillierte Entstehungsgeschichte der Zeitschrift siehe Gottgetreu, ebda. S. 5–24. Siehe auch: Hans Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas*, Köln 1961, S. 45 f. Kohn legt den überaus interessanten Prospekt der Zeitschrift aus dem Jahr 1904 vor. Ebda. S. 296–300.

den, sich auch als Volk – als »Schicksalsgemeinschaft« – mit einer eigenen Kultur zu bestimmen, miteinschloß. In diesem Sinn führte er im Leitartikel des ersten Jahrganges, der den Titel »Die Losung« trug, aus:

»Als Gabriel Riesser im Jahre 1832 eine Zeitschrift ‚für Religion und Gewissensfreiheit‘ herauszugeben begann, nannte er sie: *Der Jude*. Er meinte den einzelnen Juden, für den er die bürgerliche Gleichberechtigung forderte. Wir geben unserem Blatt den gleichen Namen, aber wir meinen nicht den Einzelnen, sondern den Juden als Träger des Volkstums und seiner Aufgabe. Wir fordern nicht Gewissensfreiheit für die Angehörigen eines Glaubens, sondern Lebens- und Arbeitsfreiheit für eine niedergehaltene Volksgemeinschaft, und daß sie, die heute in ihrem größten Teil als ohnmächtiges Objekt der Ereignisse behandelt wird, freies Subjekt ihres Schicksals und ihres Werkes werde, damit sie zur Erfüllung ihres Amtes an der Menschheit heranwache. Diese Freiheit zu erkämpfen ist die Losung unseres Kriegs; die andere aber, die hemmenden Kräfte der Eigensucht und Zersetzung zu bezwingen, die im Judentum selbst der Aufgabe entgegenstehen. Wenn wir erkannt haben, daß es gilt, mit unserem Verhältnis zu unserer Gemeinschaft Ernst zu machen, wenn wir dazu erwacht sind, uns für sie verantwortlich zu fühlen, dann müssen wir alles einsetzen, um sie zu reinigen. Der Jude, der ist, ist für uns nicht Ziel, sondern Ausgangspunkt; wir wollen den Juden, dessen hohes Bild wir im Gedächtnis und in der Hoffnung tragen, verwirklichen.«⁷

»Negativer« Stolz, hervorgerufen durch die moralische Verpflichtung zu jüdischer Solidarität angesichts wachsender Intoleranz, war nicht der einzige Umstand, der Buber zur Gründung der Zeitschrift veranlaßte. Es gab dabei auch »positive« Faktoren.

Als der dynamische, junge Führer der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, Kurt Blumenfeld (1884–1963), erkannte, daß der Drang, sich zu seinem Judentum zu bekennen, auch eine positive Dimension hatte, prägte er 1908 den Begriff »postassimilatorischer Zionismus«.⁸ Dieser zukunftsweisende Ausdruck wurde von seinen Zeitgenossen sofort als programmatischer Slogan aufgegriffen und dahingehend erweitert, daß man nun im allgemeinen von einem »post-assimilatorischen Judentum« sprach. Die israelische Sozialhistorikerin Shulamit Volkov stellte fest, daß diese Entwicklung nicht nur auf einer Ideologie oder dem durch fortbestehende Vorurteile bewirkten Ausschluß beruhte, sondern vielmehr dem Prozeß des Eintritts der deutschen Juden in den modernen Staat und die Gesellschaft strukturell immanent war. Wie sie ausführt, bestand von Anbeginn der modernen Geschichte der deutschen Juden an eine einzigartige dialektische Beziehung zwischen Assimilation und dem, was sie treffend Dissimilation nennt.⁹ Bei der Untersuchung der »inneren Dynamik der Assimilation« macht Volkov unterschiedliche soziale und psychologische Kräfte aus, welche akkulturierte deut-

⁷ Martin Buber, Die Losung, in: *Der Jude*. Eine Monatsschrift, 1. Jg. (1916/1917), S. 3.

⁸ Kurt Blumenfeld, *Erlebte Judenfrage*. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus, Stuttgart 1962, S. 43.

⁹ Shulamit Volkov, *The Dynamics of Dissimilation*, in: Jehuda Reinharz und Walter Schatzberg [Hrsg.], *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover und London 1985, S. 195–211.

sche Juden dazu bewegten, am Rande der völligen Assimilation haltzumachen und ihre Beziehung zum Judentum neuerlich zu überdenken und zu beleben. Ab den 1890er Jahren, bemerkt Volkov, wurde diese Tendenz zu einem deutlichen Trend. Dissimilation war in gewissem Sinn die dialektische Nebenwirkung des Erfolges der Assimilation. Mit besonderer Bezugnahme auf die Generation, welche unmittelbar vor oder während des Ersten Weltkrieges erwachsen wurde, führt Volkov aus:

»Eine Generation von Juden [trat in Erscheinung], die, relativ frei vom Druck des sozialen Aufstiegs, sich der Innenschau zuwandte. [...] Für viele hatte das damit zu tun, daß sie an die Grenzen zur Assimilation gestoßen waren und davor prompt Halt machten. Von diesem Punkt aus konnte man nur mehr zurück und nach innen gehen, indem man eine neue Definition seiner Identität und oft auch neue Selbstachtung suchte.«¹⁰

Die Stimmung dieser Generation fing der Philosoph Ernst Bloch (1885–1977) ein, der, als er 1912 einen Band von Bubers chassidischen Legenden las, jubelte: »Neu erwacht der Stolz, jüdisch zu sein!«¹¹

Sicher ging diese neuerliche Bestätigung des Judeseins oft nicht über das sprunghafte Gefühl des Stolzes hinaus, blieb rein rhetorisch und daher vorübergehend. Indem er auf diese Tendenz hinwies, beklagte der Philosoph Shmuel Hugo Bergmann (1883–1975) in einem Brief an Buber, daß die »sogenannte« deutsche Jüdische Renaissance fast ausschließlich »literarisch« war, ein »Judentum der Reden«, wie er es sarkastisch ausdrückte.¹² Bergmanns Einschätzung war zwar im Kern richtig, aber doch übertrieben. Obwohl zahlenmäßig wenig, wurden doch einige entschlossene Anstrengungen unternommen, über deklamatorische und sentimentale Ausdrucksformen des Judeseins hinauszugehen und jüdisches Wissen zu erwerben. Tatsächlich sah Buber genau darin eine der Hauptaufgaben des *Juden*. Viele seiner Artikel informierten nicht nur über Aspekte des Judentums, sondern ermutigten zu einer Erneuerung der ehrwürdigen Tradition jüdischen Lernens, wiewohl in Übereinstimmung mit dem modernen intellektuellen Bewußtsein. Andere wieder, wie Franz Rosenzweig (1886–1929), der ebenfalls in Bubers Zeitschrift zu Wort kam, versuchten, ein von Glauben und religiöser Praxis bestimmtes jüdisches Leben wieder aufzunehmen.

Nur wenige der Mitarbeiter des *Juden* betrachteten ihre neu bestätigte Zugehörigkeit zum Judentum als Schwächung ihrer Bindung an die allgemeine und europäische Kultur, die sich für deutschsprachige Juden im »Deutschtum« verkör-

¹⁰ Ebda. S. 211.

¹¹ Ernst Bloch, *Symbol: Die Juden* [1912], in: ders., *Durch die Wüste: Frühe kritische Aufsätze*, Frankfurt/Main 1964, S. 122.

¹² Brief Hugo Herrmanns an Martin Buber vom 19. 9. 1919, in: Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, hrsg. von Grete Schaeder, Heidelberg 1973, 2. Bd., S. 58 f. Bergmann beklagte weiters, daß ohne eine gemeinsame Anstrengung, neuerlich Hebräisch zu lernen, also bei weiterem Schreiben über das Judentum »in einer fremden Sprache« – einem »Judentum aus dritter Hand« – die Jüdische Renaissance leer und zum Fehlschlagen verurteilt sei.

perte. Die meisten hätten sicherlich die Worte Rosenzweigs an einen Freund unterschrieben:

»Ich glaube, die Verjudung hat aus mir keinen schlechteren, sondern einen besseren Deutschen gemacht. Ich halte die Generation vor uns [...] wirklich für keine besseren Deutschen als uns.«¹³

Vielleicht die zentrale Leistung von Lappins Studie ist das Herausarbeiten der Spannung zwischen der fortbestehenden Verehrung der europäischen Kultur – angedeutet mit dem Begriff »Universalismus« im Titel ihres Buches – und der neuerlichen Bestätigung des »Partikularismus« einer jüdischen nationalen und kulturellen Identität, welche die Seiten des *Juden* durchzieht. Wie Buber meinte, machte diese Spannung die geistige Besonderheit der Jüdischen Moderne aus, weshalb sie im Mittelpunkt der Zeitschrift stand:

»Wenn wir von dieser Substanz, die den Judenschaften der Erdenländer, der Vielfältigkeit ihrer Artungen und Geschicke und der Zerrissenheit dieses Augenblicks in ihrer mächtigen Einheit gegenübersteht, als von einem lebendigen Volkstum sprechen, wenn wir sie in der Diaspora zu sichern und zu festigen streben, wenn wir ihr eine zentrale Stätte, einen organischen Mittelpunkt in Palästina bereiten wollen, so gehen wir nicht darauf aus, eine Nationalität mehr zu den Nationalitäten zu fügen, die einander in diesem Augenblick bekämpfen oder belauern. Es ist nicht die Sache des Judentums, zur Völkertrennung beizutragen, sondern seine Sache ist, der Völkerverbindung zu dienen.«¹⁴

Ursprünglich eine Doktorarbeit, geschrieben an der Hebräischen Universität unter der Betreuung von Professor *Stéphane Mosès* und mir, erlaubt uns Lappins Studie ein volles und nuanciertes Verständnis des *Juden* als einer monumentalen kulturellen Leistung und als ein geistig belebendes Kapitel deutsch-jüdischen Selbstverständnisses und Selbstdarstellung. Judentum bedeutete nicht mehr nur Abstammung oder religiöse Zugehörigkeit, sondern wurde nun (wie vielfach beschrieben) als verpflichtender Ursprung von persönlicher und kollektiver, ja universeller Bedeutung gesehen.

Paul Mendes-Flohr

Professor für Jüdische Geistesgeschichte
in der Neuen Zeit,
die Hebräische Universität Jerusalem
Leiter des Franz Rosenzweig Forschungszentrums
für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte
an der Hebräische Universität in Jerusalem

¹³ Brief Franz Rosenzweiges an Rudolf Hallo von Ende Januar 1923, in: Franz Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, hrsg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper, Haag 1979, 2. Bd., S. 887.

¹⁴ Martin Buber, *Die Losung, Jude* 1916/1917, S. 3.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort von Paul Mendes-Flohr	VII
Abkürzungsverzeichnis	XVII

1. Kapitel

Der Jude – Geschichte einer Zeitschrift

I. Vorbemerkungen	1
II. Geistige und organisatorische Voraussetzungen für die Gründung der Monatsschrift <i>Der Jude</i>	4
1. Fortsetzung und Überwindung einer Tradition: <i>Der Jude</i> herausgegeben von Gabriel Riesser (1832–1835)	4
2. Ein gescheiterter Versuch: Metamorphosen eines Zeitschriften- projektes der Demokratischen Fraktion (1902/3)	7
3. Eine Revue der »Erneuerungsgruppe« (1912/13)	17
4. Das Zeitschriftenprojekt der Gruppe Jacobson (1913)	22
5. Die Fusionierung	25
III. <i>Der Jude</i> herausgegeben von Martin Buber	30
1. Realisierung des Zeitschriftenprojektes durch Victor Jacobson, Martin Buber und Leo Herrmann	30
2. Politik: Der Beitrag Leo Herrmanns	36
3. Martin Bubers Entwicklung zum politischen Publizisten	38
4. Der Aufbau des Mitarbeiterstabes	42
5. Zensurprobleme	47
6. Redaktionssekretäre	49
7. Die Suche nach einem Redakteur	51
8. Ernst Simon	53
9. Das Ende der Zeitschrift	55
10. Die Zusammenarbeit mit dem R. Löwit Verlag, Wien 1916–1920	56
11. Die Zusammenarbeit mit dem Jüdischen Verlag, Berlin 1920–1928	62

2. Kapitel

Im Wirbel der Geschichte

I. Einleitung	65
II. Juden und Judentum Im Krieg	69
1. Die Losung	69
2. Das jüdische Dilemma	78
III. Jüdische Rechte in der Diaspora	91
1. Ziele und Widerstände	91
2. Grenzsperr	94
3. Das historische Vorbild	99
4. Die jüdische Minderheitenpolitik während des Krieges	106
5. Die jüdische Minderheitenpolitik nach dem Krieg	110
IV. Die Revolutionen	124

3. Kapitel

Begriffe und Wirklichkeit

Jüdischer Nationalismus im deutschsprachigen Raum

I. Zion, der Staat und die Menschheit	134
1. Die »persönliche Judenfrage«	134
2. Ethik und Nationalismus	148
II. Die Zionismusdebatten	167
1. Hintergründe	167
2. Formaler versus geistiger Zionismus	169
3. Bejahung und Verneinung der Galuth	175
4. Westjüdische Dynamik: Kritik	178
5. ... und Würdigung	189
III. Der deutsch-jüdische Dialog	198
1. Jude und Europäer	198
2. Haß und Verachtung	206
3. Deutsche Staatsbürger jüdischer Nationalität	214
IV. Gespräche über Christentum und Judentum	227
1. Apologetisches und neues Denken	227
2. »Judentum und Christentum«	235

4. Kapitel

Zionismus als unendliche Aufgabe

I. Das Recht auf Erez Israel	242
II. Die arabische Frage	254
III. Palästina und die Verwirklichung der Gemeinschaft	274
IV. Jüdische Positionen in Palästina	289

5. Kapitel

Unsere Literaten und die Gemeinschaft
Literatur im Dienst des Volkes

I. Westjüdische Renaissance	300
1. Ist <i>Der Jude</i> eine expressionistische Zeitschrift?	300
2. Die jüdische Moderne in deutscher Sprache	316
II. Die hebräische Moderne	320
1. Hebräische Schriftsteller in Berlin	320
2. Micha Josef Berdyczewski: Der radikale Bruch mit der Galuth	322
3. Schmuël Josef Agnon und Chaim Nachman Bialik: Tradition und Moderne	331
4. Zwischen zwei Sprachen	337

6. Kapitel

Kulturarbeit
Jüdische Kultur zwischen Säkularisierung
und Religiosität

I. Chassidismus	341
1. Chassidische Legenden als Medium jüdischer »Kulturpolitik«	341
2. Beiträge zur Geschichte des Chassidismus	353
II. Jüdische Mystik und Religiosität	357
1. Die Bedeutung der Mystik für die Jüdische Renaissance im Westen	357
2. Übersetzungen mystischer und religiöser Texte	366

III. Religiöses Leben	376
1. Die Bauleute: Franz Rosenzweig und das liberale Judentum	376
2. Gottes Volk: Die Auseinandersetzung mit der Orthodoxie	387
3. Religiöser Sozialismus	396

7. Kapitel

Jüdische Erziehung

I. Erziehung zur Tradition	399
II. Erziehung zur Arbeit	413
III. Erziehung in Palästina	431
IV. Nachbemerkung	434
Quellennachweis	439
Register	451

Abkürzungen

AJC	Amerikanisch-jüdischer Kongreß (American Jewish Congress)
BJC	Bund Jüdischer Corporationen
CV	Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens
CZA	Zionistisches Zentralarchiv, Jerusalem
EAC	Engeres Actions Comité der Zionistischen Weltorganisation
GAC	Größeres Actions-Comité der Zionistischen Weltorganisation
KdfO	Komitée für den Osten
KJV	Kartell jüdischer Verbindungen
LBIB	Leo Baeck Institute Bulletin
LBIYB	Leo Baeck Institute Yearbook
MBA	Martin Buber Archiv der Universitäts- und Nationalbibliothek in Jerusalem
ZVfD	Zionistische Vereinigung für Deutschland
ZWO	Zionistische Weltorganisation

1. Kapitel

Der Jude – Geschichte einer Zeitschrift

I. Vorbemerkungen

Im April 1916 stellte Martin Buber die von ihm redigierte und herausgegebene Monatsschrift *Der Jude* der Öffentlichkeit vor. Dem Erscheinen des ersten Heftes waren monate-, in gewisser Weise jahrelange, gescheiterte Zeitschriftenprojekte, Verhandlungen und Vorbereitungen vorausgegangen. So waren Martin Buber und Victor Jacobson – der zweite bedeutende Initiator des *Juden* – bereits 1903/4 gemeinsam mit Chaim Weizmann und Berthold Feiwel kurz vor der Herausgabe einer Zeitschrift der Demokratischen Fraktion mit dem Namen *Der Jude* gestanden. Dieses Projekt scheiterte letztlich an der mangelnden Anerkennung, welche die damals jungen Vertreter der Opposition innerhalb der Zionistischen Organisation und bei den notwendigen Geldgebern fanden. Nach diesem Fehlschlag zog sich Martin Buber vom Zionismus zurück und machte sich einen Namen als Literat und nicht zuletzt als brillanter Deuter des Chassidismus. Victor Jacobson hingegen machte innerhalb der Zionistischen Weltorganisation (ZWO) Karriere und hatte 1913 als Mitglied des Engeren Actions-Comitées eine führende Stellung inne. Die neuerliche Annäherung und in der Folge jahrelange gute Zusammenarbeit zwischen diesen beiden Männern, die so unterschiedliche persönliche Entwicklungen durchgemacht hatten, war 1913 Leo Herrmann gelungen. Herrmann genoß als Sekretär der ZWO und Redakteur der *Jüdischen Rundschau*, des Zentralorgans der deutschen Zionisten, Jacobsons Vertrauen. Gleichzeitig sah er als Mitglied der Prager zionistischen Studentenvereinigung Bar Kochba in Buber seinen geistigen Mentor. Er gehörte darüber hinaus zu jener jüngeren Generation von Zionisten, welche die Mehrzahl der Mitarbeiter des *Juden* stellten. Während der vielbeschäftigte Funktionär Jacobson die Interessen der Zeitschrift innerhalb der Zionistischen Organisation wahrnahm, sich ansonsten jedoch eher im Hintergrund hielt, prägte Herrmann zusammen mit Buber in der entscheidenden Anfangsphase vor allem die politische Linie des *Juden*.

Nach langwierigen Verhandlungen schien die Gründung des *Juden* im Sommer 1914 gesichert. Der Ausbruch des Krieges machte jedoch sämtlichen Bemühungen ein vorläufiges Ende. Die endliche Realisierung des Projekts im Frühjahr 1916 war den rasanten politischen Veränderungen während des Krieges zu verdanken, welche ein »vornehmes Sprachrohr« für die nationalen Anliegen der Juden notwendig erscheinen ließen. Denn ebenso wie die Vertreter anderer kleiner Nationen strebten nun auch die Zionisten die nationale Anerkennung der jüdi-

schen Minderheit sowie die kulturelle Autonomie in Osteuropa an. Wenn sie in Westeuropa aufgrund der unterschiedlichen demographischen Verhältnisse derartige Forderungen nicht stellen konnten, blieb auch hier die prinzipielle nationale Anerkennung des jüdischen Volkes ein wichtiges Ziel. In Palästina strebte die ZWO das freie Siedlungsrecht der Juden an. Dabei setzten die Zionisten größte Hoffnungen auf eine Einflußnahme Deutschlands und Österreichs auf die mit ihnen verbündete Türkei. Da Deutschland und Österreich auch das Schicksal der Juden in den besetzten Ostgebieten mitbestimmten, erschien die Gründung einer deutschsprachigen Zeitschrift besonders wichtig. *Der Jude* sollte mit sachlichen und informativen Beiträgen diese nationalen Interessen im deutschen Sprachraum sowohl beim jüdischen als auch beim nichtjüdischen Publikum fördern. Darüber hinaus hofften die Proponenten, mit den Beiträgen im *Juden* der zionistischen Ideologie und Politik ein breiteres theoretisches Fundament zu geben.

Trotz dieser eindeutigen politischen Zielsetzungen war *Der Jude* in erster Linie eine Kulturzeitschrift. Als Nationalbewegung benötigte der Zionismus, wie insbesondere breite zionistische, nichtreligiöse Kreise Osteuropas betonten, neben politischen kulturelle Ziele. Diese waren allerdings, wie sich herausstellen sollte, von den politischen und sozialen Lebensbedingungen, insbesondere vom Grad der Integration der Juden in die Gesellschaften der Herkunftsländer der Zionisten geprägt. Der Kulturzionismus osteuropäischer Prägung war nicht zuletzt eine Rebellion der Jugend gegen die jahrhundertalte jüdische Tradition und die Rückständigkeit der vom Glauben getragenen Stetlgesellschaft. Ihr Ziel war die Schaffung einer säkulären Nationalkultur sowie eine allgemeine Modernisierung und Europäisierung des Lebens der Juden.

Als die zionistische Kulturbewegung um die Jahrhundertwende Deutschland und die westlichen Teile des Habsburger Reiches erreichte, fand sie in deren weitgehend assimilierten jüdischen Gemeinschaften völlig andere Gegebenheiten vor. Die deutschsprachigen Zionisten, die um 1880 geboren wurden, also die zweite Generation der zionistischen Bewegung, rebellierten gegen die liberal-assimilatorische Haltung ihrer Eltern. Sie strebten eine Abkehr von der bedingungslosen Assimilation an die deutsche und europäische Kultur sowie eine Rückbesinnung auf die jüdische Tradition und Geschichte an. Trotz dieses neuerwachten Interesses am jüdischen Erbe war ihr Ziel ebenfalls die Schaffung einer modernen Gemeinschaft und Kultur, die auf jüdischen ebenso wie auf europäischen Werten basierte. Dabei erhielten sie vom osteuropäischen Kulturzionismus wichtige Impulse.

Der Jude sollte eine Brücke zwischen den unterschiedlichen Kulturbewegungen schlagen. Er bot Zionisten und Menschen, die einer jüdischen Nationalbewegung Sympathien oder zumindest Interesse entgegenbrachten, eine Möglichkeit des freien Meinungs austausches. Dadurch entstand das Bild eines überaus vielfältigen geistigen, sozialen und politischen Lebens des jüdischen Volkes in der Diaspora sowie in Palästina. Diese Vielfalt untermauerte die Behauptung der Zionisten, daß die Juden nicht nur eine Glaubensgemeinschaft, sondern eine Nation im modernen Sinn dieses Wortes seien. Darin lag, wie Victor Jacobson schon bald erkannte, die eigentliche politische Bedeutung der Zeitschrift.

Das reichhaltige Material zur jüdischen Geschichte sowie zu zeitgenössischen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Ereignissen machen die Zeitschrift *Der Jude* zu einer bedeutenden historischen Quelle. Umso wichtiger erscheint es, die ideologischen Hintergründe aufzuzeigen, welche das Erscheinungsbild des *Juden* prägten und die bei der wissenschaftlichen Auswertung der einzelnen Beiträge der Zeitschrift in der Regel nicht berücksichtigt werden. Ziel dieser Arbeit ist es, sowohl die Ideologie der Zeitschrift und deren wichtigster Mitarbeiter zu untersuchen, als auch das reiche Quellenmaterial darzulegen und beides miteinander in Beziehung zu setzen.

Die vorliegende Arbeit ist bemüht, die wichtigsten Themenschwerpunkte der Zeitschrift aufzuzeigen. Einzelne Aspekte werden dabei in den verschiedenen Kapiteln immer wieder auftauchen. Diese Wiederholungen erscheinen insofern gerechtfertigt, als diese Aspekte im neuen Kontext eine unterschiedliche Bedeutung haben und neu beleuchtet werden. Daher wurde von einem eigenen Kapitel über die Darstellung des Ostjudentums im *Juden* abgesehen. *Der Jude* wurde seiner Aufgabe, eine Brücke zwischen Ost und West zu schlagen, gerecht. Es ist daher nur schwer möglich, die Rezeption des osteuropäischen Judentums im *Juden* getrennt von anderen Themen zu betrachten. Dies lag auch nicht im Sinn des Herausgebers der Zeitschrift.

Diese Arbeit entstand als Dissertation für die Hebräische Universität in Jerusalem. Das Leben in Israel, insbesondere in Jerusalem, bedeutete viel für die Forschungen der Autorin: Es schärfte den Blick und öffnete das Herz.

Besonderer Dank gebührt meinen beiden Doktorvätern, Professor Stéphane Mosès und Professor Paul Mendes-Flohr, die mir halfen, in die geistige Welt des *Juden* einzudringen und eine methodisch solide Dissertation zu schreiben. Bei der Fertigstellung des Manuskripts in Wien waren die Gespräche mit und kritischen Hinweise von Univ. Doz. Dr. John Bunzl von größtem Wert. Dr. Peter Eppel danke ich für die Durchsicht des Manuskripts und jahrelange Ermunterung. Dr. Frank Mecklenburg begleitete die Arbeit in der wichtigen Endphase. Für etwaige Fehler und Unstimmigkeiten trage ich die alleinige Verantwortung. Dem Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung bin ich zu Dank für die großzügige finanzielle Förderung meiner Forschungen wie auch der Drucklegung verpflichtet. Ohne das Verständnis und die Geduld meiner Tochter Miriam wäre die Arbeit nicht entstanden.

Wien, im Juli 1999

II. Geistige und organisatorische Voraussetzungen für die Gründung der Monatsschrift *Der Jude*

1. Fortsetzung und Überwindung einer Tradition:

Der Jude herausgegeben von Gabriel Riesser (1832–1835)

Als Martin Buber (1878–1965) im April 1916 das erste Heft der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Der Jude* vorstellte, leitete er es mit einer »Losung« ein. In einem Nachsatz wies Buber darin auf einen Vorläufer seiner Zeitschrift hin:

»Als Gabriel Riesser im Jahre 1832 eine Zeitschrift »für Religion und Gewissensfreiheit« herauszugeben begann, nannte er sie: *Der Jude*.¹ Er meinte den einzelnen Juden, für den er die bürgerliche Gleichberechtigung forderte. Wir geben unserem Blatt den gleichen Namen, aber wir meinen nicht den Einzelnen, sondern den Juden als Träger des Volkstums und seiner Aufgabe. Wir fordern nicht Gewissensfreiheit für die Angehörigen eines Glaubens, sondern Lebens- und Arbeitsfreiheit für eine niedergehaltene Volksgemeinschaft, und daß sie, die heute in ihrem größten Teil als ohnmächtiges Objekt der Ereignisse behandelt wird, freies Subjekt ihres Schicksals und ihres Werkes werde, damit sie zur Erfüllung ihres Amtes an der Menschheit heranwachse.«²

Die von Riesser (1806–1863) geforderte und im Laufe des 19. Jahrhunderts in Deutschland und Österreich durchgeführte Emanzipation der Juden war, wie Buber und seine zionistischen Gesinnungsgenossen meinten, unvollendet geblieben. Als deren schwerwiegendsten Mangel bezeichneten die Zionisten die damit verbundene Verpflichtung zur Aufgabe der nationalen Aspekte des Judentums, zur Konfessionalisierung. Um loyale Bürger ihrer Heimatstaaten zu werden, betrachteten und bezeichneten sich die Juden nicht mehr als Angehörige eines Volkes, sondern einer Religions-, Stammes- oder Schicksalsgemeinschaft. Dies bedeutete ein Aufgeben oder zumindest einen radikalen Bedeutungswandel eines grundlegenden religiösen Elementes des Judentums, nämlich des messianischen Glaubens an und die Sehnsucht nach einer Rückkehr nach Erez Israel. Am treuesten zu diesem nationalen Element erwies sich, trotz gewisser Zugeständnisse an die Forderungen der Zeit, die Orthodoxie, weshalb säkuläre Zionisten in den streng gesetzestreuen orthodoxen Juden ihre natürlichen Verbündeten sahen. Gabriel Riesser hingegen, der Vorkämpfer der jüdischen Emanzipation in Deutschland, hatte eine Reform der religiösen jüdischen Bräuche befürwortet, um diese der modernen europäischen Kultur anzupassen. Diese Reform betrachteten die orthodoxen so-

¹ Riessers *Der Jude* erschien mit Unterbrechungen von 1832 bis 1835. Siehe zu Riessers Biographie: Moshe Rinott, Gabriel Riesser. Fighter for Jewish Emanzipation, in: Leo Baeck Institute Year Book [im folgenden: LBIYB] 7, 1962, S. 11–38.

² Martin Buber, Die Losung, in: *Der Jude*. Eine Monatsschrift, 1916/1917, S. 1–3, Zitat S. 3.

Den in den Anmerkungen angeführten Erscheinungsjahren entsprechen folgende Jahrgänge des *Juden*: 1. Jahrgang 1916/1917, 2. Jahrgang 1917/1918, 3. Jahrgang 1918/1919, 4. Jahrgang 1919/1920, 5. Jahrgang 1920/1921, 6. Jahrgang 1921/22, 7. Jahrgang 1923, 8. Jahrgang 1924.

wie später die national eingestellten säkulären Juden als Wegbereiterin der Assimilation und des Abfalles vom Judentum.

Angesichts der scharfen Kritik an der Konfessionalisierung des Judentums und der angeblich dadurch bewirkten Assimilation der Juden, wie sie in den Heften des *Juden* zum Ausdruck kam, verwundert es, daß Buber seine Zeitschrift ausdrücklich in die Tradition des Riesserschen Blattes stellte. Doch Buber betrachtete den jüdischen Nationalismus eben nicht als Bruch, sondern als Fortsetzung der Emanzipationsbestrebungen der Juden: Die Emanzipation sollte keineswegs rückgängig gemacht, sondern im Gegenteil erweitert werden. Zusätzlich zu den bürgerlichen Rechten beanspruchten die Zionisten nationale Rechte oder zumindest die Anerkennung der Juden als Nation. Der Inhalt der nationalen Forderungen wurde aufgrund der unterschiedlichen politischen und sozialen Bedingungen, unter denen die jüdischen Gemeinden in Deutschland, Österreich, Osteuropa und Palästina lebten, absichtlich vage gehalten. Sie sollten erst im Laufe der Erscheinungszeit des *Juden*, insbesondere während der letzten Kriegs- und ersten Nachkriegsjahre festere Konturen annehmen, ohne daß sich daraus ein fixes Programm ergab. Bei der Formulierung der Forderungen stand stets das Bemühen im Vordergrund, die bürgerlichen Rechte der Juden, egal wo sie lebten, nicht zu gefährden.³

Die Kontinuität mit Riessers *Juden* kam auch optisch zum Ausdruck: Der Schriftzug *Der Jude* am Titelblatt der Hefte war eine modernisierte Variante des Riesserschen Logos.⁴

Bubers *Jude* war als vornehmes, repräsentatives Organ des jüdischen Volkes konzipiert. Zielgruppe war das an jüdischen Themen interessierte Bildungsbürgertum, eine vorwiegend liberale Gruppe, die dem Zionismus zumeist ablehnend gegenüberstand. Riesser hingegen sprach als Vorkämpfer für die jüdische und die allgemeine Emanzipation sowie die deutsche Einheit genau jene liberalen Juden und Nichtjuden an. Aufgrund seines gemäßigten Liberalismus und seines Bekenntnisses zu Deutschland war er darüber hinaus für konservative deutsche Beamten und Politiker, welche die Zionisten insbesondere für ihre Anliegen in Polen gewinnen wollten, ebenfalls akzeptabel. Die Zionisten waren 1916 im deutschsprachigen Raum nur eine kleine, heiß bekämpfte Minderheit. *Der Jude* sollte nun neue Leserschichten ansprechen und diese für die zionistischen Ziele gewinnen. Das Neue, ja Revolutionäre, das die Zeitschrift propagierte, nämlich der Anspruch auf die Anerkennung der jüdischen Nation, sollte durch diese traditionellen und kontinuierkeitsbezogenen Signale politisch und gesellschaftlich entschärft werden.

³ Siehe dazu insbesondere Siegmund Kaznelsons unter dem Pseudonym Albrecht Hellmann erschienene Beiträge: Die Forderungen des jüdischen Volkes an die Friedenskonferenz, *Jude* 1918/1919, S. 441–449; Nationale Minderheitsrechte der Juden, *Jude* 1919/1920, S. 481–488; Die Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, *Jude* 1920/1921, S. 389–395.

⁴ Der Vorschlag zu diesem optischen Hinweis auf Riessers *Juden* stammte von Salman Schocken (1877–1959). Brief Salman Schockens an Martin Buber vom 18. 1. 1916, Zionistisches Zentralarchiv in Jerusalem [im folgenden: CZA] Z3/1130.

Diesem Ziel, das Schockierende und lange Zeit Verpönte auf eine vornehme Art und Weise zu präsentieren, sodaß es für den deutschen Bildungsbürger wieder akzeptabel wurde, diente nicht zuletzt der Name der Zeitschrift. Die Bezeichnung »Jude« war überaus belastet. Jahrhundertealte Vorurteile hatten den Begriff zum Schimpfwort degradiert. Seit Beginn der Debatte um die Emanzipation der Juden hatte er eine neue, spezifische Bedeutung erhalten. Während diejenigen, die im Judentum lediglich eine Konfession sahen und die Eingliederung der Juden in die europäische Gesellschaft und den Staat befürworteten, von der »Israelitischen Religionsgemeinschaft« und deren Angehörigen als »Israeliten« sprachen, betonte der Begriff »Jude« – sowie seine Benutzer – die Abstammung, deren prägender Einfluß weder durch europäische Bildung noch durch die Taufe aufgehoben wurde. Der rassistische Antisemitismus, der in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts entstand, verschärfte diese Bedeutung noch, obwohl er als Alternative den Begriff »Semit« aufbrachte.⁵

Bereits Gabriel Riesser war, als er 1832 eine Zeitschrift mit dem Namen *Der Jude* herausbrachte, auf Ablehnung gestoßen. Riesser zeigte sich »befremdet« über die Kritik an einem Namen, »den er aus dem einzigen einfachen Grund gewählt, weil er ihm der bestimmteste und kürzeste schien, um seinen Gegenstand zu bezeichnen«.⁶ Eine ähnlich selbstbewußte Aufwertung der Bezeichnung »Jude« unternahmen nach Riesser erst wieder die Zionisten. Sie wollten durch die Betonung der jüdischen Abstammung vor allem das jüdische Nationalgefühl stärken und im Zusammenhang damit dem Judentum und den Juden vermehrtes Ansehen verschaffen. Tatsächlich gelang es ihnen, zumindest ihren Gefolgsleuten ein neues Gefühl der »Würde« zu geben, das dem erstarkenden Antisemitismus den Stachel nahm. Doch auch innerhalb der zionistischen Bewegung setzte sich das offene Bekenntnis zum »Jude-Sein« nur langsam durch. Als 1885 die erste nationaljüdische Studentengruppe im Westen, die Wiener »Kadimah«, unter der Leitung Nathan Birnbaums die Herausgabe einer Zeitschrift plante, stand zunächst der Name *Der Jude* zur Debatte. Da den Herausgebern dieser Name als zu radikal erschien, entschlossen sie sich für *Selbstemanzipation* in Anlehnung an die 1882 erschienene Schrift Leon Pinskens »Autoemanzipation«.⁷ Das erste zionistische Organ in Deutschland trug zunächst den Namen

⁵ Reinhard Rürup und Thomas Nipperdey, Antisemitismus. Entstehung, Funktion und Geschichte eines Begriffs, in: Reinhard Rürup, Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt/Main 1987, S. 120–144. Rürup und Nipperdey schreiben: »Seit Beginn der siebziger Jahre wurde dann der Begriff ›Semit‹ immer häufiger als modisches, halbwissenschaftliches Synonym für ›Jude‹ verwandt. Dieser neue Wortgebrauch blieb im allgemeinen unreflektiert, hatte jedoch eine ganz spezifische Bedeutung. Denn der Begriff ›Semit‹ gab dem neuen Begriff des Juden, der durch die Abstammung bestimmt war, sprachlich Ausdruck. 1879 erklärte z. B. der jüdische Historiker H. Bresslau, daß er, obwohl er den Begriff ›Semit‹ als sachlich falsch und irreführend ablehnen müsse, den Ausdruck Jude nur zur Bezeichnung der Abkunft, nicht der Religion anwenden werde.« Zitat S. 125.

⁶ *Der Jude*. Periodische Blätter für Religion und Gewissensfreiheit, 2. Jg., 1833, S. 2.

⁷ David Vital, *The Origins of Zionism*, Oxford 1980, S. 222.

Israelitische Rundschau. Als Heinrich Loewe 1900 die Herausgeberschaft der Zeitschrift übernahm, bestand er bereits erfolgreich auf deren Umbenennung in *Jüdische Rundschau*. Seine Begründung dafür war: »Gerade weil der Name Jude einen Beigeschmack von Schimpf an sich hat, [...] wollen wir diesen und keinen anderen Namen tragen. Wir nennen uns nicht Israeliten, sondern Juden.« Loewe hatte zunächst eine Umbenennung in *Jüdisches Volksblatt* gewünscht, was den nationalen Aspekt noch mehr unterstrichen hätte.⁸

Als Buber 1916 den Namen *Der Jude* für seine Zeitschrift wählte, wollte er damit ebenfalls die abstammungsmäßige, also nationale Zusammengehörigkeit der Juden unterstreichen. Für breite Kreise der jüdischen Öffentlichkeit wirkte der Name *Der Jude* 1916 noch überaus provokant. Bubers Hinweis darauf, daß der Liberale Gabriel Riesser mit einer Zeitschrift dieses Namens um die Emanzipation der Juden gekämpft hatte, sollte diese Provokation entschärfen.

Gabriel Riessers Zeitschrift *Der Jude* bot sich nicht nur aufgrund der Namensgleichheit als »Vorläufer« an. Denn Riesser war der erste und letzte bedeutende *jüdische* Politiker in Deutschland. Der Höhepunkt von Riessers Karriere war 1848 seine Wahl zum Vizepräsidenten der Frankfurter Nationalversammlung in der Paulskirche. Damit stellte seine Karriere einen Sonderfall dar. Denn Riesser hatte sich sein politisches Ansehen vor allem als Vorkämpfer für die jüdische als unabdingbaren Teil der allgemeinen Emanzipation erworben. Der Glaube an eine Interessensgleichheit von jüdischer und deutscher Politik ging in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich verloren. Während des Ersten Weltkrieges versuchten nun die Zionisten, erneut nachzuweisen, daß eine Interessensgleichheit des jüdischen und deutschen Volkes in Polen und im Orient bestünde, und sich so als politische Partner der Deutschen zu profilieren – eine Politik, die allerdings, wie noch zu zeigen sein wird, für die Zionistische Weltorganisation problematisch war und daher bald modifiziert werden mußte, die jedoch auch ohne große praktische Erfolge blieb.

2. Ein gescheiterter Versuch:

Metamorphosen eines Zeitschriftenprojektes der Demokratischen Fraktion (1902/1903)

Die zionistische Bewegung war in Osteuropa und insbesondere in Rußland entstanden. Die russischen Juden hatten nie Bürgerrechte ähnlich den im Westen verliehenen erhalten. Daher bestand die Möglichkeit der Assimilation nur für eine geringe Zahl von russischen Juden. Die überwiegende Mehrheit der russischen Juden lebte in geschlossenen jüdischen Gemeinschaften. Die Maskilim, die jüdischen Aufklärer, wandten sich der westeuropäischen Kultur und im geringeren Maß russischen intellektuellen Strömungen zu. Dennoch behielten

⁸ Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*, Gerlingen 1987, S. 161. Ursprünglich erschienen in: Heinrich Loewe, »Jude und Israelit«, *Jüdische Rundschau* Nr. 40, 1. 10. 1902, S. 3. Siehe dazu auch: Margaret T. Edelheim-Muehsam, *The Jewish Press in Germany*, in: *LBIYB* 1, 1956, S. 163–176.

ihre Vorstellungen von einer modernen Gesellschaft stets einen ausgeprägt jüdischen Charakter.

Zar Alexander II. hatte eine Reformpolitik eingeleitet, die unter anderen den Juden Hoffnung auf eine rechtliche Besserstellung gab. Als er 1880 einem Attentat zum Opfer fiel, brachte dies erneut die reaktionären Kräfte an die Macht. Die Tatsache, daß an diesem Mordanschlag auch Juden beteiligt waren, löste in den Jahren 1881/82 eine verheerende Pogromwelle in Rußland aus. Diese Entwicklungen sowie die schwierige wirtschaftliche Lage führten zu einer massiven Auswanderung russischer Juden vor allem nach Amerika.

Die Rückschläge in Rußland fielen mit dem Aufkommen des politischen Antisemitismus im Westen zusammen. Nicht zuletzt deshalb sah eine Minderheit der russischen Juden eine wirkliche Lösung der Judenfrage nicht in der Emigration in den Westen, sondern in der Rückkehr in die ursprüngliche Heimat, ins Land Israel. Die traditionelle religiöse »Zionsliebe«, die Sehnsucht nach Erez Israel, hatte zuvor nur eine kleine Gruppe religiöser Juden, die zumeist von Spenden aus der Diaspora lebten, dorthin auswandern lassen. Nun, da die Verschlechterung der Lebensbedingungen in Rußland die Frage nach einer neuen, sicheren Heimat aufwarf, erhielt Palästina eine veränderte Bedeutung. Entscheidend war dabei für die frühen »Zionsfreunde«, die »Chowewe Zion«, nicht zuletzt die Erkenntnis, daß die Emanzipation offensichtlich keine endgültige Lösung für die prekäre Außenseiterrolle der Juden brachte. In mehreren Städten Rußlands und Rumäniens wurden Kolonisationsvereine gegründet, deren Mitglieder die Auswanderung nach Palästina anstrebten. 1884 vereinigten sich diese in Kattowitz zur »Chibat Zion«, zur Bewegung der »Zionsliebe«. Doch die praktischen Erfolge der Zionsfreunde blieben gering. Zwar gründeten sie in Palästina einige Kolonien, doch waren diese wirtschaftlich nicht lebensfähig und sehr bald auf die finanzielle Hilfe des Baron Edmond de Rothschild angewiesen.

Im März 1889 erschien in der St. Petersburger hebräischen Wochenzeitschrift *Hameliz* ein Artikel mit dem vielsagenden Titel »Dies ist nicht der Weg«. Als Autor zeichnete Achad Haam, »Einer aus dem Volk«. Hinter diesem bisher unbekannt Namen stand Ascher Ginzburg (1856–1927), der zwar seit 1884 Mitglied der Chibat Zion war, bisher jedoch weder publizistisch noch organisatorisch sonderlich hervorgetreten war. Nun zeigte er die Ursachen für das Scheitern der Palästinakolonisation auf, die noch vor wenigen Jahren mit so viel Begeisterung begrüßt worden war. Die Kolonisten seien unvorbereitet und unter falschen Voraussetzungen ans Werk gegangen. Die Kolonisation des Landes Israel, die mit so großen Entbehrungen verbunden war, verlange vor allem Hingabe und Liebe zur Gemeinschaft. Statt die Besiedlung Palästinas als ein notwendiges Opfer für das jüdische Volk darzustellen, haben die Zionsfreunde, wie Achad Haam ihnen vorhielt, die Emigration als Lösung für die persönlichen wirtschaftlichen Probleme der Juden propagiert. Sie appellierten also an den Egoismus anstatt an den nationalen Idealismus, was notwendigerweise zu allseitiger Enttäuschung führen müsse. Statt die Kolonisation Palästinas zu forcieren, müsse die jüdische Nationalbewegung zunächst die Herzen der Menschen erwecken, sie zur Opferbereitschaft erziehen und so dem Nationalgedanken eine feste Basis schaffen.

Der Artikel löste bei den Zionsfreunden einen Sturm der Entrüstung aus, da Achad Haam darin nicht nur den Zustand der Chibat Zion, sondern das ganze jüdische Volk kritisierte, dem, wie er meinte, die Fähigkeit zum moralischen und nationalen Aufschwung abhanden gekommen sei.⁹ Gerade diese hohen moralischen Anforderungen sowie die schonungslose Kritik am gegenwärtigen Zustand des Volkes begeisterten jedoch einen großen Teil der national gesinnten, idealistischen russisch-jüdischen Jugend, der die anspruchsvolle Ideologie Achad Haams eher entsprach als die der bürgerlichen Kolonisationsgesellschaften.¹⁰ Obwohl Achad Haam den Traum von der Massenkolonisation in Palästina in Frage stellte, wies er diesen jungen Intellektuellen ein breites Betätigungsfeld: Die Erziehung, die das Volk in der Diaspora erneuern und auf ein Leben im eigenen Land vorbereiten sollte, sowie die Schaffung einer modernen, säkulären jüdischen Kultur, die europäische und jüdische Werte verschmolz.

Achad Haam und seine Schüler hielten die Bereitschaft der westeuropäischen Juden, Konfessionalisierung und Entnationalisierung des Judentums als Preis für die bürgerliche Gleichberechtigung zu bezahlen, für würdelos. Die Existenz der emanzipierten Juden bezeichnete er als »innere Knechtschaft bei äußerer Freiheit«, der er das bedrückte, aber national bewußte jüdische Leben in Osteuropa vorzog. Doch sagte er den osteuropäischen Juden ein ähnliches Schicksal von Emanzipation und Assimilation vorher. Abhilfe dagegen könne nur eine geistig und moralisch hochstehende jüdische Siedlung in Palästina schaffen, deren eigentlicher Wert darin liegen würde, ein geistiges Zentrum zu bilden, das im belebenden Austausch mit der Diaspora stehe.

Die behördlichen Schikanen in Rußland sowie die Faszination mit der europäischen Kultur und den europäischen Universitäten brachten zahlreiche jüdische Studenten aus Rußland ins westliche Ausland. Unter diesen befanden sich als zahlenmäßig kleine, aber überaus aktive Gruppe auch Zionsfreunde. Als der aus dem russischen Pinsk stammende Chaim Weizmann (1874–1952) 1892 sein Chemiestudium in Darmstadt antrat, war er ein begeisterter Vertreter der Ideen Achad Haams.¹¹ 1893 wechselte Weizmann an das Charlottenburger Polytechnikum über. Hier in Berlin fand er im »Russisch-jüdischen wissenschaftlichen Verein« eine Gruppe Gleichgesinnter, von denen viele lebenslange Freunde werden sollten.¹² Angesichts der Bedeutung, welche dessen Mitglieder später für die zionisti-

⁹ Achad Haam, *Nicht dies ist der Weg*, in: Julius H. Schoeps [Hrsg.], *Zionismus. Texte zu seiner Entwicklung*, Dreieich 1983, S. 95–105.

¹⁰ Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews 1862–1917*, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1981, S. 2.

¹¹ Jehuda Reinharz, *Chaim Weizmann. The Making of a Zionist Leader*, New York und Oxford 1985, S. 24. Angaben zu Weizmanns Leben stützen sich weitgehend auf dieses Werk.

¹² Der »Verein«, wie er allgemein genannt wurde, war 1889 von Leo Motzkin (1867–1933) gegründet worden. Zu seinen Mitgliedern zählten Nachman Syrkin (1868–1924), Victor Jacobson (1869–1934), Schmarja Levin (1867–1935) und Josef Lurje (1871–1937). Die Versammlungen und Debatten des Vereines wurden auf Russisch abgehalten. Nicht zuletzt deshalb hatte er nur ein einziges deutsches Mitglied, Heinrich Loewe (1869–1951).

sche Bewegung hatten, nannte Weizmann den Verein in seinen Memoiren nicht zu Unrecht »die Wiege des heutigen Zionismus«. ¹³

Als sich Achad Haam 1896 in Berlin aufhielt, verkehrte Weizmann in seinem Kreis. ¹⁴ Er war von Achad Haams Zurückhaltung gegenüber der Palästinakolonisation enttäuscht. Wie viele junge Zionsfreunde sehnte Weizmann sich nach politischer und praktischer Aktivität, nach mehr als endlosen Diskussionen im Verein. Diese Möglichkeit versprach ihnen der 1897 erstmals von Theodor Herzl einberufene Zionistenkongreß, an dessen Vorbereitung sie aktiv mitwirkten.

Der politische Zionismus Herzls gab den russischen Chowewe Zion die Hoffnung, ihre Träume bald zu verwirklichen. Als die raschen politischen Erfolge Herzls nicht eintraten, erwachte wieder der Wunsch, die frühere Kulturarbeit der Chibat Zion nun innerhalb der Zionistischen Organisation weiterzuführen. Herzl zeigte für diese Bestrebungen kein Verständnis. Jüdische Kultur war ihm kein Anliegen und der vehemente Widerstand der orthodoxen Zionisten gegen säkuläre Kulturarbeit drohte die Organisation zu spalten. Herzl versuchte daher, die so brisante Kulturdebatte zu vermeiden.

Ein weiterer Streitpunkt ergab sich aus dem auf Drängen Herzls angenommenen Kolonisationsverbot für Palästina. Herzl wünschte bis zur Erreichung des Charter, der öffentlich-rechtlichen Garantie und Anerkennung des jüdischen Gemeinwesens, keine »Infiltration« chowewe-zionistischer Gruppen in Erez Israel. Die Kulturdebatte und die Diskussion um die Kolonisation Palästinas waren miteinander verbunden und spalteten die zionistische Bewegung schon bald in »praktische« oppositionelle und »politische« Herzlianische Zionisten. Die praktischen Zionisten standen in der osteuropäischen Tradition der Chibat Zion, während der politische Zionismus den Bedürfnissen der Westjuden entgegenkam, da er kein weitreichendes nationales Bekenntnis forderte. Die Tatsache, daß Herzl bei seinen diplomatischen Verhandlungen zunächst insbesondere auf die Unterstützung des Deutschen Kaisers zählte, gestattete es den deutschen Zionisten, ihre Loyalität zu Deutschland zu betonen. Die Grenzen zwischen den Lagern waren jedoch keineswegs streng geographisch, was schließlich 1901 zur Gründung einer weltanschaulichen Oppositionsgruppe führte, die sich über die landsmannschaftliche Gliederung der Organisation hinwegsetzte. Die treibende Kraft hinter dieser Gruppierung, der »Demokratischen Fraktion«, war Chaim Weizmann, seine engsten Mitarbeiter Berthold Feiwel (1875–1937) und Martin Buber.

Der in Galizien aufgewachsene Buber fühlte sich zu Beginn des Jahrhunderts ebenso dem deutschen Kulturkreis verbunden, wie der aus Mähren stammende Feiwel. ¹⁵ Ihre Zusammenarbeit mit Weizmann war ein wichtiger Brückenschlag

¹³ Chaim Weizmann, Memoiren. Das Werden des Staates Israel, London 1951, S. 60.

¹⁴ Zu diesem Kreis gehörten neben Mitgliedern des Vereines bedeutende hebräische Schriftsteller und Publizisten wie Micha Josef Berdyczewski (1865–1921) und Markus Ehrenpreis (1869–1951). Siehe dazu S. 323 ff.

¹⁵ Feiwel, der aus dem mährischen Pohrlitz stammte, hatte bereits 1896 die nationaljüdische Studentengruppe »Veritas« in Brünn gegründet. 1897 arbeitete er mit Herzl bei der Organisation des Ersten Zionistenkongresses zusammen. 1899 gründete Feiwel zusammen mit Robert Stricker und Max Hickl die *Jüdische Volksstimme* in Brünn sowie die »Jüdische

zwischen Ost und West innerhalb der Zionistischen Organisation. Weizmann, Buber und Feiwel verstanden sich als Vertreter eines säkulären, radikalen Zionismus, der durch Bildung und Aufklärung das Volk auf geistigem, gesellschaftlichem und wirtschaftlichem Gebiet revolutionieren wollte. Sie fanden die Herzl'sche Diplomatie unbefriedigend, da diese den jungen Zionisten keine Aktionsmöglichkeiten bot. Daher propagierten sie nationale Erziehung und Vorbereitung auf das Leben im eigenen Land, um den Zionismus organisatorisch und ideologisch zu stärken und der Jugend die Möglichkeit für ein aktives Engagement zu geben. Ihre Zielgruppe war die junge, jüdische Intelligenz in Ost und West, die sie für den jüdischen Nationalgedanken gewinnen wollten. Mit dem Bemühen um »Gegenwartsarbeit« knüpften sie an die Vorstellungen Achad Haams von einer umfassenden Volkserziehung und kulturellen Erneuerung an, die in der ersten Begeisterung über die Gründung des Zionistenkongresses in den Hintergrund gedrängt worden waren.

Als ersten Schritt zur Verwirklichung ihrer Ziele beriefen einige russische Studenten unmittelbar vor dem Zionistenkongreß eine eigene Jugendkonferenz ein, die zwischen dem 18. und dem 23. Dezember 1901 stattfand und zur Gründung der Demokratischen Fraktion, der ersten oppositionellen Gruppe innerhalb der ZWO, führte. Die Fraktion stellte 37 der 287 Kongreßdelegierten, darunter Chaim Weizmann, Martin Buber, Berthold Feiwel, Leo Motzkin, Davis Trietsch und E. M. Lilien. Diese Gruppe verhinderte, daß die Kulturfrage erneut an den Rand der Kongreßverhandlungen gedrängt wurde. Die vom Kongreß eingesetzte Kulturkommission, der unter anderen Buber und Weizmann angehörten, legte dem Forum schließlich einen umfangreichen Forderungskatalog vor: die Errichtung einer Kulturkommission innerhalb jeder Landesorganisation, die Gründung einer Nationalbibliothek in Jerusalem sowie die Schaffung einer jüdischen Hochschule. Buber war vor allem an einem Darlehen für den Jüdischen Verlag gelegen, den er kurz vor dem Kongreß gemeinsam mit Berthold Feiwel, E. M. Lilien, Leo Motzkin, Alfred Nossig, Davis Trietsch, Chaim Weizmann und anderen gegründet hatte.¹⁶ Der Kongreß bewilligte alle Vorschläge der Kulturkommission mit Ausnahme des Darlehens für den Verlag. Herzl versprach lediglich, »daß der Verlag [...] von jedem Zionisten kräftig unterstützt und empfohlen« würde.¹⁷ Tatsächlich wurde dieser der halboffizielle Verlag der ZWO im deutschen Sprachraum, was seine finanzielle Lage jedoch keineswegs sanierte, da Zionistica sogar unter diesen Umständen wenig lukrativ waren. Selbst als er im Jahr 1907 von der ZWO übernommen wurde, brachte dies keine wesentliche Besserung der Finanzlage. Der Durchbruch zur Rentabilität gelang dem Verlag erst in den zwanziger Jahren unter der Geschäftsführung Siegmund Kaznelsons (1893–1959).¹⁸ Trotz seiner

Lesehalle und Volksbibliothek«. 1900 holte Herzl den begabten jungen Mann als Mitarbeiter nach Wien, im selben Jahr wurde er vom Kongreß ins Größere Actions-Comitée (GAC) gewählt.

¹⁶ Almanach des Jüdischen Verlages 1902–1964, Berlin 1964, S. 9.

¹⁷ Ebd., S. 10.

¹⁸ Die streng wirtschaftliche Führung des Verlages war mit ein Grund für die Einstellung des *Juden* im Jahr 1924.

schweren finanziellen Probleme leistete der Jüdische Verlag einen wichtigen Beitrag zu den kulturellen und propagandistischen Erfolgen der Zionisten im deutschen Sprachraum, wo nicht zuletzt er die Werke der neuhebräischen und jiddischen Literatur einführte.

Weizmann konzentrierte seine Kräfte auf die Vorbereitungsarbeiten für die jüdische Hochschule, bei denen ihn Feiwel unterstützte. Herzl war an dem Projekt so sehr interessiert, daß er bei Sultan Abdul Hamid bezüglich der Möglichkeit der Errichtung einer Hochschule in Palästina vorfühlte. Geldmittel für die vorbereitenden Arbeiten stellte er jedoch nicht zur Verfügung. Dennoch ging man mit Elan an die Sammlung statistischer Unterlagen über die Lebens- und Studienbedingungen osteuropäischer jüdischer Studenten an westlichen Universitäten und holte die von Herzl gewünschten Auskünfte zur Erstellung eines Budgets ein. Weizmann sah in der jüdischen Hochschule kein rein zionistisches Unternehmen. Ihm lag vor allem daran, den jüdischen Studenten aus Osteuropa bessere Ausbildungsmöglichkeiten zu bieten. War es für ihn und seine Altersgenossen noch einfach gewesen, an deutschen und Schweizer Universitäten Aufnahme zu finden, so führte die zunehmende Ausländerfeindlichkeit, die ausgeprägt antisemitische Untertöne hatte, zu Aufnahmeverboten an mehreren medizinischen Fakultäten westlicher Universitäten, die für die russisch-jüdischen Studenten besonders attraktiv waren.

Bei all dieser Betriebsamkeit durfte natürlich die Herausgabe einer Zeitschrift als Organ der Demokratischen Fraktion nicht fehlen. Am 20. April 1902 setzte Weizmann Achad Haam vom Plan in Kenntnis, in Berlin eine Wochenschrift herauszugeben, die neben der Förderung der Ziele der Demokratischen Fraktion vor allem der wissenschaftlichen Fundierung des Zionismus dienen sollte. Als Herausgeber waren Buber, Feiwel und »ein russischer Gesinnungsgenosse« vorgesehen. Weizmann ersuchte Achad Haam nun um Hilfe bei der Aufbringung der dazu nötigen Mittel, doch warnte dieser vor einem finanziell nicht abgesicherten Zeitschriftenprojekt.¹⁹ Da Herzl und damit die ZWO die Herausgabe eines deutschsprachigen Konkurrenzblattes zur *Welt* ablehnten, waren von dort keine Subventionen zu erwarten. Die entscheidenden russischen Gruppen hingegen, die Kulturarbeit prinzipiell guthießen, standen den Unternehmungen der Studenten und Intellektuellen im fernen Westen reserviert und mißtrauisch gegenüber und waren ebenfalls zu keiner finanziellen Unterstützung bereit.

Diesen russischen Widerstand bekam Weizmann auch bei seinem Hochschulprojekt zu spüren. Weizmann war an der möglichst raschen Einrichtung einer jüdischen Hochschule gelegen, da die Aufnahmebedingungen für russische Studenten an den deutschen und anderen europäischen Universitäten zunehmend verschärft wurden. Da Palästina als Standort in absehbarer Zeit nicht in Frage kam, schlug Weizmann als Übergangslösung die Errichtung der Hochschule in der Diaspora vor, wo sie, wie er argumentierte, wesentlich zur Stärkung des Nationalgedankens beitragen könnte. Die russischen Zionisten unter der Führung von

¹⁹ Leonard Stein [Hrsg.], *The Letters and Papers of Chaim Weizmann. Series A, Letters*, vol. 1, Summer 1885 – 29. October 1902, London 1968, S. 256 [im folgenden: WB 1].

Menachem Ussischkin (1863–1941) lehnten dies strikt ab. Ihre Gegenresolution, die Palästina als einzig möglichen Standort der Hochschule festlegte, wurde von der Jahreskonferenz der ZWO im Oktober 1902 in Wien angenommen.²⁰

Gerade diese Außenseiterposition stärkte den Wunsch nach einem Organ, in dem die Fraktion ihren Projekten die nötige Publizität verleihen konnte. Wieder schien die projektierte Zeitschrift als das geeignetste Medium dazu. Der Jüdische Verlag, an dem alle Proponenten beteiligt waren, sollte die Zeitschrift herausbringen, obwohl er selbst in größten finanziellen Nöten war. Trotz der schlechten Erfahrungen beim ersten Versuch, eine Zeitschrift zu gründen, hoffte Weizmann erneut, die nötigen Gelder in Rußland aufzubringen, da er nun das Hochschul- und das Zeitschriftenprojekt gemeinsam präsentierte.²¹ Gedacht war an eine Nullnummer im März 1903 und ein regelmäßiges Erscheinen der Zeitschrift ab Oktober.²² Dazu mußte Weizmann allerdings die russischen Gesinnungsgenossen von der Notwendigkeit überzeugen, das Organ der Demokratischen Fraktion und der Jüdischen Hochschule in deutscher Sprache zu publizieren. Um den Westen zu erobern – dabei dachte Weizmann nicht nur an Deutschland, sondern auch an Westeuropa und Amerika –, war Deutsch besser geeignet als Russisch. Die Arbeit unter den Massen Rußlands stellte Weizmann vorderhand zurück. Er wollte eine geistige Avantgarde bestehend aus ost- und westeuropäischen Intellektuellen schaffen. Projekte wie ein »Elite-Organ, Hochschule und Kunstverlag« sollten eine Brücke zwischen den westlichen und den östlichen Intellektuellen schlagen und, wie er es ausdrückte, »das Ghetto nach Europa und Europa ins Ghetto bringen«. Diese Elite würde der zionistischen Bewegung zu größerer politischer Durchschlagskraft verhelfen. Weizmann war sich des Widerspruches bewußt, daß eine Gruppierung, die sich die Demokratisierung der Zionistischen Organisation zum Ziel gesetzt hatte, sich nicht an die Massen, sondern an die assimilierten Intellektuellen wandte, doch war er über die geringen Erfolge der russischen Kameraden enttäuscht und hielt trotz seiner Kritik an den assimilierten deutschen Juden eine geistige »Blutaufrischung« aus dem Westen für die Voraussetzung einer wirksamen Massenagitation.²³ Diese elitäre, prowestliche Haltung schwächte Weizmanns Position bei den Russen, die ihn – wie auch die anderen russischen Intellektuellen im Westen – zurecht als nicht mehr ganz zu ihnen gehörig betrachteten. Bezeichnend für diese Kluft war, daß lediglich ein in der Schweiz lebender Ölmillionär aus Baku, Samuel Shiro, Weizmann tausend Rubel für die Zeitschrift zusagte.²⁴

Zu den finanziellen Problemen kamen bald Spannungen zwischen den Herausgebern. Vor allem das Verhältnis zwischen Feiwel und Buber verschlechterte sich im Jahr 1903 zusehends. Feiwel traute Buber nicht zu, ein brauchbares Organ

²⁰ WB 1, S. 406.

²¹ Brief Chaim Weizmanns an Davis Trietsch vom 26. 12. 1902, WB 2, S. 212 ff.

²² Brief Chaim Weizmanns an Michael Kroll vom 13. 1. 1903, WB 2, S. 197 f.

²³ Brief Chaim Weizmanns an Abraham Idelson und Michael Kroll vom 17. 2. 1903, WB 2, S. 251 ff.

²⁴ Brief Chaim Weizmanns an Martin Buber vom 4. 2. 1903, WB 2, S. 225 f. sowie Brief Weizmanns an Davis Trietsch vom 4. 2. 1903, WB 2, S. 227.

der Jüdischen Hochschule zu schaffen, an der ihm und Weizmann so viel lag, und war daher bemüht, sich selbst möglichst weitreichende Kompetenzen zu sichern. Buber schwebte eine radikale Zeitschrift vor: sozial progressiv und kulturell modern, ein Aufruf zur Revolutionierung des jüdischen Lebens auf wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und ästhetischer Ebene. Bei einem Treffen in Berlin wurden die Unstimmigkeiten bereinigt. Feiwel und Buber übernahmen die Redaktion. Als Herausgeber firmierte Weizmann, wodurch die enge Verbindung der Zeitschrift mit dem von ihm geleiteten »Bureau der Jüdischen Hochschule« betont wurde.²⁵ Der Erscheinungstermin der Nullnummer wurde von März auf Mai 1903 verschoben.

Als Namen wählte man *Der Jude. Revue der jüdischen Moderne*. Da die Zeitschrift, wie im Prospekt erklärt wurde, ein umfassendes Bild jüdischen Lebens, jüdischer Geschichte und Kultur zu geben beabsichtige, sei der für viele provokante Name gerechtfertigt.²⁶ Die neue Zeitschrift solle eine Plattform für freien Meinungsaustausch zwischen Juden und Nichtjuden sowie unter Juden der verschiedenen weltanschaulichen Lager werden.

Während Weizmann von Berlin aus weiter nach Rußland reiste, um dort die nötige finanzielle Unterstützung für die laufenden Projekte zu sichern, bereiteten Buber, Feiwel und Trietsch das erste Heft der Zeitschrift vor.²⁷ Mitte April übersandte Buber Feiwel das Inhaltsverzeichnis des Heftes, das Feiwel als zu wenig »revolutionär« bezeichnete. Feiwel warf Buber – wie in der Folge noch öfters – vor, bei der Auswahl der Artikel zu selbständig vorgegangen zu sein.

Wie »revolutionär« das geplante Heft tatsächlich war, erfuhren die Redakteure in den kommenden Wochen. Buber plante, in der ersten Nummer Artikel von Berthold Feiwel und Nathan Birnbaum (1864–1937) zu einem Konflikt zu veröffentlichen, der um eine scharfe Kritik Achad Haams an Herzls Roman »Altneuland« ausgebrochen war. Der Roman »Altneuland« war Ende 1902 erschienen. Herzl stellte darin seine Vision eines modernen liberalen, übernationalen Musterstaates in Palästina vor. Nicht nur Juden und Araber lebten bei gegenseitiger Toleranz friedlich miteinander, die jüdischen Einwanderer selbst behielten ihre Muttersprachen und die Kulturen ihrer Heimatländer bei. Achad Haam kritisierte in der hebräischen Zeitschrift *Haschiloach* das Fehlen jeglichen jüdischen Inhaltes in Herzls zionistischer Vision. Max Nordau, der enge Freund und Mitarbeiter Herzls, verfaßte daraufhin einen Artikel, in dem er Achad Haam persönlich an-

²⁵ WB 2, S. 269.

²⁶ Buber hatte diesen Prospekt für das Berliner Treffen mit Weizmann, Feiwel, Trietsch und Lilien Mitte März vorbereitet. Sein Vorschlag wurde offensichtlich ohne größere Änderungen angenommen und ging sogleich in Druck. Brief Chaim Weizmanns an Vera Khatzman vom 15. 3. 1903, WB 2, S. 269. Ein Exemplar dieses Prospektes liegt im Martin Buber Archiv ohne Signatur auf.

²⁷ Dabei war an eine Auflage von 2000 Stück gedacht, gedruckt sollte bei Pass & Geleb werden. Die organisatorische Hauptarbeit leistete Buber, da Feiwel gerade nach Genf übersiedelte. Dennoch legte er, wie er Buber am 14. 4. 1903 schrieb, »besonderen Wert darauf, alles in bezug auf Satz und Inhalt überprüft zu haben, ehe die Nummer gedruckt wird«. Martin Buber Archiv der Universitäts- und Nationalbibliothek in Jerusalem [im folgenden: MBA] 204:29.

griff. Dieser Ton war Achad Haams Verehrern unerträglich, weshalb sie ein Protestschreiben in mehreren hebräischen Zeitschriften veröffentlichten. Als auch Leo Winz in der deutschsprachigen Berliner Zeitschrift *Ost und West* einen persönlichen Angriff auf Nordau publizierte, hielt Herzl dies – unberechtigt – für eine Intrige Bubers. Die Rechtfertigungen von Buber, Weizmann, Feiwel und anderen Zionisten, die Achad Haam verteidigt hatten, fanden bei Herzl, der in der Kritik an sich und Nordau Angriffe auf die zionistische Bewegung sah, kein Gehör. Schließlich entzog Herzl der geplanten Zeitschrift die zugesagte Unterstützung²⁸ und den jungen Redakteuren, in denen er als Anhänger Achad Haams seine persönlichen Gegner vermutete, sein Vertrauen, was diese zwar psychisch erheblich belastete,²⁹ ihre Haltung in diesem Konflikt jedoch nicht beeinflusste. Der Eklat wegen des geplanten Achad Haam-Heftes blieb letztlich deshalb aus, weil das Zeitschriften Projekt scheiterte.³⁰

Weizmanns Hochschul- und Zeitschriftenprojekt hatte in Rußland zunächst Anklang gefunden und Gelder waren zugesagt worden.³¹ Nach den Pogromen von Kischinow am 19. und 20. April 1903 flossen jedoch alle finanziellen Mittel den Opfern zu.³² Die russischen Zionisten sahen in Weizmanns weiteren Versuchen, das Zeitschriftenprojekt zu retten, sogar einen neuerlichen Beweis für dessen Entfremdung von seiner Heimat und den wahren Problemen der dort lebenden Juden.³³

Als im August 1903 der Sechste Zionistenkongreß stattfand, war die Demokratische Fraktion praktisch zerfallen, für die Zeitschrift war kein Geld vorhanden und bezüglich der Hochschule mußte Weizmann sich dem Wunsch der Russen beugen und als Standort Palästina akzeptieren, was deren Gründung vorderhand unmöglich machte. In dieser tristen Situation ergab sich überraschend eine neuerliche Möglichkeit für die Herausgabe einer Zeitschrift. Herzl legte dem Kongreß das Angebot der britischen Regierung vor, das jüdische Gemeinwesen vorläufig in Uganda zu errichten. Gegen diesen Vorschlag formierte sich bald vor allem

²⁸ Brief Theodor Herzls an Martin Buber vom 14. 5. 1903, in: Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Grete Schaeder [Hrsg.], 3 Bde., Heidelberg 1973, [im folgenden: BW], hier Bd. 1, S. 192.

²⁹ Siehe dazu den Briefwechsel zwischen Buber und Herzl vom Mai 1903 in BW 1, S. 192–200.

³⁰ Achad Haam steuerte einen Artikel bei, der schließlich mehr als dreizehn Jahre später im sechsten Heft des ersten Jahrganges des *Juden* erschien, welches ebenfalls Achad Haam gewidmet war: Achad Haam, *Ost und West*. Brief an die Monatsschrift *Der Jude* 1903, *Jude* 1916/17, S. 354–358.

³¹ Brief Chaim Weizmanns an Vera Khatzmann vom 23. 4. 1903, WB 2, S. 289.

³² In Kischinow hatten falsche Ritualmordbeschuldigungen die Volkswut gegen die 50.000 dort lebenden Juden aufgepeitscht. Die Ausschreitungen forderten 49 Menschenleben, 500 Personen wurden verletzt, der Sachschaden war erheblich. Noch verheerender war der Schock, den diese Pogrome in der gesamten jüdischen Welt, insbesondere jedoch in Rußland, auslösten, wo man die Behörden der Kollaboration oder zumindest der schweigenden Duldung der Ausschreitungen beschuldigte.

³³ Brief Michael Krolls an Chaim Weizmann vom 13. 6. 1903 sowie Brief Abraham Idelsons an Chaim Weizmann vom 15. 6. 1903, beide WB 2, S. 395. Siehe auch Brief Victor Jacobsons an Chaim Weizmann vom 5. 5. 1903, WB 2, S. 357.

unter den russischen Zionisten eine oppositionelle Gruppe, die im Ugandaplan einen Verrat am Baseler Programm sahen.³⁴ Zu dieser gehörten Buber und Feiweil sowie, nach kurzem Zögern, auch Weizmann. Unmittelbar anschließend an den Kongreß beschlossen die »Nein-Sager« im Schweizer Beatenberg, den *Juden* zum Sprachrohr des von ihnen dominierten russischen Landes-Comités zu machen. Der Kampf gegen den Ugandaplan schien ihnen die Herausgabe einer Zeitschrift auf Deutsch, der lingua franca der ZWO, zu rechtfertigen. Dieser Gruppe gehörten neben Weizmann, Feiweil und Buber als für die Zeitschrift Verantwortliche bedeutende Mitglieder des russischen Landes-Comités an. Erstmals trat Victor Jacobson als Verbindungsmann zwischen Weizmann und der russischen Gruppe auf.³⁵

Nach Beatenberg schien das Erscheinen der Zeitschrift endlich gesichert.³⁶ Allerdings waren gewisse Änderungen des ursprünglichen Konzeptes notwendig geworden, die vor allem von Buber Kompromisse forderten, da die Kunst nun zugunsten von Fragen der Palästinakolonisation weitgehend in den Hintergrund trat.³⁷ Trotz des vielversprechenden Beginnes verschlechterte sich die Beziehung zwischen Feiweil und Buber, sodaß jener sich vom Projekt zurückzog. Sein Name fehlte im neuen Prospekt, der das Erscheinen der Zeitschrift für Januar 1904 ankündigte. Außerdem erhielt *Der Jude* im Lauf der nächsten Monate Artikel und Unterstützungszusagen, aber kein Geld.³⁸

Insgesamt überwies Jacobson Weizmann 1063 Rubel für Druckpropaganda, die knapp die laufenden Kosten für die Vorbereitungsarbeiten deckten. Im Dezember kündigte Buber entmutigt seinen Ausstieg aus dem Zeitschriftenprojekt an.³⁹ Wie fest Weizmann an ein Gelingen der Zeitschrift geglaubt hatte und wie weit die Vorbereitungsarbeiten dafür bereits gediehen waren, zeigt die Tatsache, daß er das Projekt in seinen Memoiren als realisiert beschrieb:

»In Genf gründeten wir das erste zionistische Verlagsunternehmen, den ›Jüdischen Verlag‹, der eine Zeitschrift ›Der Jude‹ herausbrachte und als Mitarbeiter eine Reihe von Schriftstellern heranzog, die bereits einen Namen hatten oder später bekannt wurden. Zu

³⁴ Das Basler Programm hatte die Errichtung der Heimstätte in Palästina zum Ziel.

³⁵ Für die Zeitschrift waren jährliche Ausgaben von 7000 Rubel veranschlagt. Dies bedeutete, daß sich das Blatt ab 1400 Abonnenten selbst tragen würde. Das Grundkapital und die Gelder für die Zwischenfinanzierung bis zum Zeitpunkt der Rentabilität wollte man durch den Verkauf von Anteilscheinen in Rußland aufbringen, wobei das russische Landes-Comité seine Unterstützung zusagte. Als Gegenleistung erhielt die russische Gruppe weitgehende Kontrollrechte. Die Herausgeber der Zeitschrift, Buber, Feiweil und Weizmann, erklärten sich bereit, jedes Heft vor der Drucklegung einem beauftragten Vertrauensmann der Russen vorzulegen. Siehe dazu: Brief Chaim Weizmann an Schmarja Levin vom 7. 9. 1903, WB 3, S. 6 sowie Projekt der Zeitschrift *Der Jude*, o. D., CZA A 19/2.

³⁶ Brief Chaim Weizmanns an Menachem Ussischkin vom 16. 9. 1903, WB 3, S. 13 sowie Brief Chaim Weizmanns an Berthold Feiweil vom 21. 9. 1903.

³⁷ Projekt der Zeitschrift *Der Jude*, o. D., CZA A 19/2.

³⁸ Briefe Chaim Weizmanns an Martin Buber vom 13. 10. 1903, BW 1, S. 215, sowie vom 16. 10. 1903, WB 3, S. 56.

³⁹ Briefe Martin Bubers an Chaim Weizmann vom 9. 12. 1903, BW 1, S. 222 sowie vom 27. 12. 1903, BW 1, S. 225.

ihnen gehörten Feiwel, Buber, Jechiel Tschlenow, Jakob Lesczynski, Micha Joseph Berdyczewski, der hebräische Schriftsteller, und Abraham Idelson, der Herausgeber von *Raswiet* in Petersburg; sie alle arbeiteten an unserer Zeitschrift mit. Es war das erste kulturelle literarische Unternehmen innerhalb der zionistischen Bewegung; Pate stand die Demokratische Fraktion, die es auch leitete. Es war der unmittelbare Ausdruck einer Überzeugung, daß die diplomatische Geschäftigkeit der westlichen Zionisten allein nicht genügte.⁴⁰

Die Demokratische Fraktion war ebensowenig zu retten wie das Hochschul- und das Zeitschriftenprojekt. Weizmann mußte erkennen, daß ihn die russischen Zionisten als Außenseiter betrachteten, der bestenfalls für Propaganda im Westen, nicht jedoch für ernsthafte Parteiarbeit geeignet war. Im Westen behinderte Weizmann das Stigma seiner Gegnerschaft zu Herzl.

Im März 1904 erhielt Weizmann ein Angebot der Universität Manchester und beschloß, sich verstärkt seinem Beruf, der Chemie, zu widmen. Weizmann machte in England eine glänzende Karriere als Chemiker, ohne sich völlig von der zionistischen Politik zurückzuziehen. In den Jahren 1916 bis 1919 leitete er die Laboratorien der britischen Admiralität und machte sich mit kriegsentscheidenden Erfindungen einen Namen. 1917 war der Erlaß der Balfour-Deklaration der britischen Regierung nicht zuletzt dem Verhandlungsgeschick und Ansehen Weizmanns zu verdanken.

Mit seiner Übersiedlung nach England fand Weizmanns enger Kontakt zu Buber ein Ende, während ihn mit Feiwel eine lebenslange Freundschaft verband. 1919 berief Weizmann Berthold Feiwel als seinen persönlichen politischen und wirtschaftlichen Berater nach London. In den Jahren 1919 und 1920 war Weizmann Vertreter der ZWO bei den Friedensverhandlungen in Paris und San Remo, 1920 bis 1931 sowie 1935 bis 1946 Präsident der ZWO, 1948 wurde er zum ersten Präsidenten des Staates Israel gewählt. Feiwel war einer der ersten Direktoren des 1920 gegründeten Keren Hajessod (Immigrations- und Kolonisationsfonds) und übersiedelte 1933 nach Palästina.

Am 3. Juli 1904 starb Herzl. Der Tod ihres charismatischen Begründers war ein Schock für die zionistische Bewegung, für die nun eine jahrelange Phase der inneren Konsolidierung unter der Führung David Wolffsohns begann.

Martin Buber zog sich 1904 für viele Jahre völlig vom öffentlichen Leben zurück.

3. Eine Revue der »Erneuerungsgruppe«

Buber widmete sich ab dem Jahr 1902 dem Studium jüdisch-religiöser Quellen, in denen er die Seele des jüdischen Volkes zu entdecken hoffte. Die zeitgenössischen religiösen Formen galten ihm als Produkte orthodoxer Erstarrung oder liberaler Angleicherei. Den jüdischen Volksgeist, die wahren schöpferischen Quellen des Judentums vermutete Buber in den alten, volkstümlichen religiösen Schriften, wobei ihn bald der Chassidismus besonders faszinierte.

⁴⁰ Weizmann, Memoiren, S. 108

Die Auseinandersetzung mit dem Chassidismus betrieb Buber ab 1904 in weitgehender Zurückgezogenheit. »Die Geschichten des Rabbi Nachman«,⁴¹ seine erste Sammlung chassidischer Legenden, machten Buber zu einem angesehenen deutschsprachigen Literaten und den Chassidismus in Deutschland salonfähig. Ähnlich erfolgreich war Bubers zweite chassidische Sammlung, »Die Legende des Baalschem«.⁴² Am 14. November 1908 wandte sich der damalige Obmann des Prager »Vereines jüdischer Hochschüler Bar Kochba«, Leo Herrmann (1888–1951), mit der Bitte an den prominenten aber zurückgezogen lebenden Schriftsteller, anlässlich des Festabends zum zehnjährigen Bestehen des Vereines im Januar 1909 eine Rede zu dem Thema zu halten: »Wie setzt sich selbst bei den Westjuden gerade der Rest des jüdischen Wesens in Eigenes um, wie gibt gerade diese Note dem jüdischen Dichter den eigenen Kulturwert?«⁴³

Buber war bereits früher Gastredner des Bar Kochba gewesen.⁴⁴ 1903 hatte er dort über »Die Jüdische Renaissance« gesprochen und war im selben Jahr zum Prager Delegierten beim Zionistenkongreß nominiert worden. In den wenigen Jahren ihrer gemeinsamen politischen Tätigkeit hatten Berthold Feiwel und Martin Buber Prag zu einem westlichen Zentrum des Kulturzionismus gemacht. Obwohl die Gruppe der Prager Zionisten zunächst klein war, errang sie dank des großen Engagements ihrer Mitglieder und deren intellektuellen Fähigkeiten bald Einfluß in der gesamten westösterreichischen zionistischen Bewegung und schließlich der ZWO. 1908 war Leo Herrmann mit den Fortschritten des Zionismus in Prag noch keineswegs zufrieden und bezeichnete die Stellung der Juden innerhalb der Gesellschaft und Kultur Prags als prekär:

»Eine große, alte Judengemeinde – die längste Zeit aufgehend in deutscher Kultur und vermeintlich deutscher Art. Unterdessen ist aber das ganze arische Deutschtum der Tschechisierung unterlegen, die auch viele Juden anzugreifen beginnt. Nur die Juden glauben noch, das Deutschtum verteidigen zu müssen. Da sie aber ohne Berührung mit dem nationalen Deutschtum leben, ist ihr Charakter natürlich zum größten Teile jüdisch. Aber kein Prager merkt es. Und jeder fast wehrt sich gegen das bewußte Judentum.«⁴⁵

Rückblickend meinte der Prager Schriftsteller Max Brod (1884–1968) hingegen, daß sich seine jüdischen Mitbürger ihrer problematischen Lage zwischen zwei

⁴¹ Frankfurt/Main 1906.

⁴² Frankfurt/Main 1908.

⁴³ Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 14. 11. 1908, BW 1, S. 268 f.

⁴⁴ Bereits 1893 war in Prag ein jüdisch-nationaler akademischer Verein »Maccabaea« gegründet worden. Als sich dieser 1896 auflöste, trat an seine Stelle, der zwar bewußt jüdische aber nicht nationale »Verein jüdischer Hochschüler in Prag«. Als Reaktion auf den Ritualmordprozeß in Polna schloß sich dieser Verein 1899 als »Studentenverein Bar Kochba« der zionistischen Bewegung an und wurde bald deren geistiges und agitatorisches Zentrum in Böhmen.

Bar Kochba (Sternensohn) war der messianische Beiname von Bar Koseba, dem Führer des letzten großen – allerdings gescheiterten – Aufstandes der Juden in Palästina gegen die Römer (132–135).

⁴⁵ Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 14. 11. 1908, BW 1, S. 269.

konkurrierenden Nationalbewegungen sehr wohl bewußt gewesen waren, was zur raschen Ausbreitung des Zionismus in dieser Stadt beigetragen habe:

»Ich erlebte es mit, wie die Zionistische Bewegung wuchs und in Prag allmählich eines ihrer Zentren ausbildete. Der Grund für diese Merkwürdigkeit ist wohl darin zu suchen, daß sich in Prag, der Stadt, in der zwei Sprachen gesprochen wurden, Deutsch und Tschechisch, in der zwei Volkstümer in offenem Wettbewerb miteinander lagen, die Fragwürdigkeit der Assimilation jüdischer Eigenart an die Umgebung leichter aufdrängte als in einem einsprachigen Milieu.«⁴⁶

Neben den äußeren Umständen war es vor allem die geistige Beweglichkeit und das undogmatische zionistische Engagement der Mitglieder des Bar Kochba, die diese zu einer kongenialen Zuhörerschaft für Buber machten. In seinen Reden und im persönlichen Gespräch mit den Bar Kochbanern entwickelte Buber eine subjektivistisch-psychologisierende Deutung des Judentums,⁴⁷ die eine Generation mitteleuropäischer Zionisten in ihren Bann zog und ihrer Tradition wieder näherbrachte. Nicht zuletzt der Gedankenaustausch mit den Prager Studenten machte Buber selbst neuerlich zu einem aktiven, wenn auch unkonventionellen Zionisten.

Ausdruck und erstes publizistisches Produkt dieser Prager Auseinandersetzungen mit dem Zionismus war das 1913 vom Verein in enger Zusammenarbeit mit Buber herausgegebene Sammelbuch »Vom Judentum«. Gemäß der weltoffenen Haltung der Gruppe enthielt dieses sowohl Beiträge von Zionisten wie auch von Nichtzionisten. Die für den Bar Kochba bedeutendsten nichtzionistischen Autoren, die in diesem Buch zu Wort kamen, waren Nathan Birnbaum und Bubers engster Freund, Gustav Landauer (1870–1919), der seinen Beitrag offen als »Ketzergedanken« betitelte. »Vom Judentum« fand in zionistischen und nichtzionistischen Kreisen zahlreiche begeisterte Leser. Innerhalb der ZWO stieß es allerdings auf teils sehr heftige Kritik, da es die Grenzen des Parteizionismus ideologisch weit überschritten hatte. Besonders bemängelt wurde dabei die von radikalen osteuropäischen Zionisten inspirierte positive Haltung zum Urchristentum als schöpferischer jüdischer Periode sowie der merkliche Einfluß von Nichtzionisten. Für besonders schädlich hielten die zionistischen Parteipolitiker, daß sich die Bar Kochbaner und ihre Gastautoren in diesem Buch anstatt mit konkreten Fragen zionistischer Politik und Ideologie mit metaphysischen und philosophischen Gedanken zur »jüdischen Erneuerung« befaßten, was dessen agitatorischen Wert für die ZWO weiter verringerte. Während Buber und die Prager Studenten damit der zionistischen Bewegung einen neuen Impuls zu geben glaubten, sah Kurt Blumenfeld (1884–1963), der für die Propaganda der ZWO zuständig war, in dieser Beschäftigung mit Metaphysik eine Vergeudung wertvoller zionistischer Kräfte.⁴⁸

⁴⁶ Max Brod, *Streitbares Leben. Autobiographie 1884–1968*, Frankfurt/Main 1979, S. 50.

⁴⁷ Martin Buber, *Die frühen Reden (1909–1919)*, in: Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum* [im folgenden: JuJu], Köln 1963, S. 4–143.

⁴⁸ Am 16. 1. 1913 schrieb Kurt Blumenfeld an Martin Rosenblüth: »Der Prager Bar

Die parteizionistische Kritik ihrer Ideen sowie der buchhändlerische Erfolg des Sammelbandes bestärkte die Prager Studenten in ihrem Vorhaben, »Vom Judentum« jährlich sowie eine eigene Zeitschrift herauszugeben.⁴⁹ Unterstützt wurde dieses Projekt von Martin Buber und dem Wiener Zionisten Adolf Böhm (1873–1941), die bereits seit einiger Zeit an die Gründung einer zionistischen »Revue« dachten.⁵⁰ Beide sahen in den Bar Kochbanern eine wichtige Stütze ihres Unternehmens. Als sich im Januar 1913 Alfred Wolff vom deutschen »Bund Jüdischer Corporationen« (BJC) dem Projekt anschloß, schien dessen Finanzierung gesichert, da der BJC die Abnahme von 450 Abonnements garantierte und Buber hoffte, ähnliche Zusagen aus Prag und Wien zu erhalten.⁵¹ Einen weiteren möglichen Geldgeber hatte Buber in dem Münchner Zionisten und Diplomaten Isaak Straus gefunden.⁵²

Trotz einiger gemeinsamer Ziele bestanden sowohl auf dem Gebiet der Kulturarbeit als auch bezüglich der Landespolitik wesentliche Unterschiede zwischen der Ideologie des Bar Kochba und des BJC.⁵³ Während die österreichischen Zionisten durch die Vertretung im Reichsrat die nationale Anerkennung der Juden und deren kulturelle Autonomie anstrebten, gaben die deutschen Zionisten das Schlagwort von der politischen Abstinenz, von der größtmöglichen Distanz zum politischen und kulturellen Leben Deutschlands – bei gleichzeitiger Erfüllung aller staatsbürgerlichen Pflichten – aus. Und obwohl die jungen deutschen Zionisten in ihrer Auffassung vom »Judenproblem« ebenfalls von Bubers Prager Reden beeinflusst waren, gaben sie sich zunächst mit dem Bekenntnis zur Palästinaarbeit und zum jüdischen Volk sowie dem propagandistischen Kampf gegen die Assim-

Kochba wird immer unbrauchbarer. Buber, den sie theosophisch fortbilden, ist ihr Rebbe und bringt die Leute aus der Partei und schließlich aus dem Zionismus heraus.« In: Kurt Blumenfeld, *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*, Miriam Sambursky und Jochanan Ginat [Hrsg.], Stuttgart 1976, S. 43.

⁴⁹ Leo Herrmann, *Aus Tagebuchblättern, Jude Sonderheft [im folgenden: SH] 5, 1928, S. 162.*

⁵⁰ 1912 regte Böhm die Gründung einer zionistischen Revue zur Verbreitung des »Erneuerungsgedankens« an. Er dachte dabei zunächst an eine Erweiterung der von ihm und Isidor Margulies 1907 in Wien gegründeten *Jüdischen Zeitung* (Siehe dazu: Brief Adolf Böhms an Robert Weltsch vom 21. 6. 1912, CZA A 167/4). Da die österreichische zionistische Organisation nicht die nötigen finanziellen Mittel für eine eigene Zeitschrift aufbringen konnte, wandte sich Böhm an die ZWO, die jedoch zur Finanzierung des Projektes nicht bereit war: Brief Adolf Böhms an Robert Weltsch vom 19. 9. 1912, CZA A 167/4.

⁵¹ Brief Martin Bubers an Robert Weltsch vom 20. 1. 1913, CZA A 167/3, Brief Martin Bubers an Hans Kohn vom 19. 2. 1913, MBA 376 I:4 sowie Brief Victor Jacobsons an Leo Motzkin vom 27. 10. 1913, CZA Z3/501.

⁵² Brief Martin Bubers an Hans Kohn vom 19. 2. 1913, MBA 376 I:4. Zu Isaak Straus siehe Richard Lichtheim, *Geschichte des deutschen Zionismus*, Jerusalem 1954, S. 209.

⁵³ Der BJC war der Verband der deutschen zionistischen Studentenverbindungen. Kurt Blumenfeld hatte seine Karriere als Ideologe und Propagandist im BJC begonnen und fand dort nach wie vor seine begeistertste Anhängerschaft. Diese jungen deutschen Zionisten vertraten den »postassimilatorischen«, palästinozentrischen Zionismus der zweiten Generation, der in jenen Jahren innerhalb der ZVfD die Oberhand gewann. Siehe dazu: Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jew 1893–1914*, Ann Arbor 1975, S. 152.

lation zufrieden. Statt intensive Kulturarbeit wie der Bar Kochba zu betreiben, übten sich die zionistischen Studenten, die im »Bund jüdischer Corporationen« und im »Kartell jüdischer Verbindungen« (KJV) organisiert waren, so wie ihre deutschen Kommilitonen in Fechten und studentischem Ritual.⁵⁴ Da die Propagierung jüdischer Kulturarbeit ein wesentliches Anliegen der geplanten Zeitschrift sein sollte, standen die Bar Kochbaner der Zusammenarbeit mit Wolff skeptisch gegenüber.⁵⁵ Es war ihnen jedoch klar, daß die Zeitschrift nur dann finanziell überleben konnte, wenn sie die Unterstützung mehrerer zionistischer Landesorganisationen genoß.

Allerdings machte der BJC gerade in diesen Jahren eine Wandlungsprozeß durch, was wohl auch mit ein Grund für sein Interesse an der Teilnahme an der Zeitschrift zusammen mit dem Bar Kochba war. Denn nach Überwindung erheblicher interner Widerstände hatte sich der 10. Kartelltag des BJC 1911 darauf geeinigt, die »Erziehung zum Zionismus« in sein Programm aufzunehmen. Gedacht war dabei an eine »Regeneration der Herzen« und nicht an »parteizionistische Propaganda«, was eine weitere ideologische Brücke zum Bar Kochba darstellte.⁵⁶

Die Mitarbeit Wolffs änderte allerdings wenig daran, daß die geplante Zeitschrift unter der Leitung Bubers und Böhms ein »österreichisches« Gepräge erhalten würde. Dies bedeutete, daß die Kolonisation Palästinas, die Landespolitik sowie die sittliche und metaphysische Erneuerung des Judentums thematisiert werden sollten.⁵⁷ Wie das Weizmann-Buber-Feiwel-Projekt setzte sich die Revue den Brückenschlag zwischen Ost und West zum Ziel. Die osteuropäischen Mitarbeiter würden nicht aus Rußland, sondern aus Galizien kommen. Die Kontakte zu galizischen Zionisten knüpften die Bar Kochbaner nicht zuletzt während ihres Militärdienstes in der Armee des Vielvölkerstaates Österreich an.⁵⁸

Ab Ende März 1913 begann ein intensiver Gedankenaustausch zum inhaltlichen Aufbau der Zeitschrift.⁵⁹ Während Adolf Böhm Palästina im Mittelpunkt stehen sehen wollte,⁶⁰ schwebte Hugo Herrmann, der zusammen mit Wolff als Redakteur der Zeitschrift vorgesehen war, eine ästhetisch-metaphysische Publi-

⁵⁴ Eloni, Zionismus in Deutschland, S. 410 f.

⁵⁵ Brief Martin Bubers an Hans Kohn vom 19. 2. 1913, MBA 376 I:4 sowie Brief Adolf Böhms an Robert Weltsch vom 3. 4. 1913, CZA A 167/4a.

⁵⁶ Eloni, Zionismus in Deutschland, S. 410 f.

⁵⁷ Während Böhm die Themenkreise Kolonisation und Landespolitik unterstanden, wollte Buber die kulturpolitischen und religiösen Aspekte betreuen. Die Bar Kochbaner mit Robert Weltsch als Hauptverantwortlichen übernahmen die Rubrik »Zionistische Bewegung«.

⁵⁸ Was für viele deutsche Zionisten erst während des Ersten Weltkrieges zum erschütternden Erlebnis wurde, gehörte in Österreich zum militärischen Alltag: die Begegnung mit den Ostjuden. Die Bar Kochbaner wußten den Wert dieser Begegnungen für ihre persönliche Entwicklung als Zionisten zu schätzen: »Das Militär vermittelt uns Österreichern doch auch jüdische Werte.« Brief Hugo Herrmanns an Martin Buber vom 2. 8. 1913, MBA 282:6. Siehe auch Brief Hugo Herrmanns an Martin Buber vom 1. 7. 1913, MBA 282:5.

⁵⁹ Leo Herrmann, Aus Tagebuchblättern, Jude SH 5, 1928, S. 162.

⁶⁰ Neben Berichten über das zionistische Aufbauwerk von dort lebenden und wirkenden Fachleuten wie Arthur Ruppin dachte Böhm an Abhandlungen über die Geschichte und die kulturelle Bedeutung des Landes für das jüdische Volk. Daneben sollten allerdings

kation vor, welche die seelischen und künstlerischen Aspekte der Jüdischen Renaissance betonen, soziale und politische Fragen sowie Palästina in den Hintergrund treten lassen sollte.⁶¹ Buber unterstützte dieses Konzept, setzte sich jedoch wie Böhm für eine umfangreiche Palästina-Berichterstattung ein. Der jüdischen Literatur wollte er keinen fixen Platz in der Zeitschrift einräumen, da es seiner Meinung nach nicht genügend niveauvolle Beispiele dafür gäbe.⁶² Buber hatte in seiner Jugend Literatur und Kunst für die Träger der nationalen Erneuerung gehalten. Inzwischen war er zu der Überzeugung gelangt, daß deren Beitrag zur Erneuerung des jüdischen Nationallebens marginal geblieben war. So deutete sich in diesem Revuekonzept von 1913 Bubers Abkehr vom Ästhetizismus der Jahrhundertwende hin zu einer religiös bestimmten Gemeinschaftslehre an. Zur vollen Ausbildung seiner neuen Geisteshaltung gelangte Buber jedoch erst durch das Kriegserlebnis.

Als Verleger zog man Kurt Wolff in Betracht, der bereits das Sammelbuch »Vom Judentum« herausgebracht hatte. Verbindliche Gespräche mit diesem wollte Buber erst nach dem Zionistenkongreß im September 1913 führen.⁶³ Um genug Zeit für Planungen und Verhandlungen zu haben, faßten Buber und Herrmann als Erscheinungsdatum des ersten Heftes Januar oder Februar 1914 ins Auge.⁶⁴

4. Das Zeitschriftenprojekt der Gruppe Jacobson (1913)

Victor Jacobson, der sich bereits 1903 für den *Juden* eingesetzt hatte, führte ebenfalls Verhandlungen zur Herausgabe einer Zeitschrift. Jacobson war zu einem der angesehensten zionistischen Diplomaten avanciert und gehörte seit 1911 dem neugewählten Engeren Actions-Comitée, der zionistischen Exekutive, an. Dieses EAC hatte die politischen Zionisten, die direkten Gefolgsleute Herzls, abgelöst und einen Wandel der zionistischen Politik bewirkt.⁶⁵ Während Herzls unmittelbare Nachfolger dessen diplomatische Bemühungen weiterführten, stellte das neue EAC die Kolonisation Palästinas in den Mittelpunkt ihrer Bemühungen, da

auch Fragen des Diasporanationalismus, der Migration sowie des sozialen Lebens behandelt werden. Brief Adolf Böhms an Robert Weltsch vom 3. 4. 1913, CZA A 167/4a.

⁶¹ Dies zeigte der Entwurf des ersten Heftes, den Herrmann Buber am 1. Juli 1913 schickte:

»Ich denke an vier Leitaufsätze: 1: ein Stück Geschichte. 2: ein Stück Dichtung. 3: Das Judentum als Macht in der einzelnen Seele. 4: Das Judentum als gesellschaftsbildende Macht.« Zitat in: Brief Hugo Herrmanns an Martin Buber vom 1. 7. 1913, MBA 282:5.

⁶² Brief Martin Bubers an Hugo Herrmann vom 8. 8. 1913, CZA Z3/1128.

⁶³ Ebda. Der Kongreß, an dem die Mehrzahl der Initiatoren der Zeitschrift teilnehmen würden, bot die Möglichkeit endgültiger Planungen bezüglich Form und Inhalt der Zeitschrift. Erst danach – also etwa Mitte September – sah Buber sich in der Lage, Kurt Wolff ein fertiges Konzept vorzulegen.

⁶⁴ Brief Hugo Herrmanns an Martin Buber vom 2. 8. 1913, MBA 282:6 sowie Brief Martin Bubers an Hugo Herrmann vom 8. 8. 1913, CZA Z3/1128.

⁶⁵ Der Vorsitzende des EAC war Jechiel Tschlenow, der auch für die Palästina-Agenden zuständig war. Weitere Mitglieder des EAC waren: Otto Warburg (Palästina und Äußeres), Arthur Hantke (Propaganda, Organisation und Finanzen), Victor Jacobson (Politik), Schmarja Levin (Propaganda, Kultur) und Nachum Sokolow (Politik und Presse).

es eine wirtschaftlich und zahlenmäßig starke jüdische Bevölkerung in Palästina als die Voraussetzung für diplomatische Erfolge ansah. Die neue Führung verfolgte daher sowohl die praktische Kolonisationspolitik als auch diplomatische Verhandlungen, den sogenannten »synthetischen« Zionismus.⁶⁶

Jacobson war überzeugt davon, daß diese Revolution innerhalb der Bewegung eine Zeitschrift der Zionistischen Organisation notwendig machte, um deren Ziele einer breiten Öffentlichkeit nahezubringen. Als Diplomat lag ihm, wie Leo Herrmann rückblickend feststellte, »hauptsächlich an einer vornehmen zionistischen Revue, die letzten Endes politischer Wirkung dienen sollte«.⁶⁷ Erste Vorgespräche fanden während des Zionistenkongresses von 1913 statt. Jacobsons aktivste Mitarbeiter waren die deutschen Zionisten Kurt Blumenfeld, der Leiter der Propagandaabteilung der ZWO und Herausgeber der *Welt*, sowie der Sekretär der ZWO, Julius Berger (1884–1948). Sie machten sich mit Hochdruck an die Vorbereitungsarbeiten, denn der Erscheinungstermin des ersten Heftes wurde – wie bei der Buber-Böhmgruppe – mit Januar 1914 festgelegt.⁶⁸

Wie die frühen Entwürfe dieses Zeitschriftprojektes zeigen, übernahm Jacobson teilweise das Konzept des *Juden* von 1903. Unter russischer Leitung sollte eine Zeitschrift zur Förderung »der Wiederbelebung [...], welche das Judentum im Westen zu erfahren beginnt«, geschaffen werden. Andererseits sei – und hier wird der Einfluß der deutschen Zionisten deutlich – ein Brückenschlag zwischen Ost und West nur indirekt durch Hinweise auf »das Gemeinsame unserer Schicksale in Vergangenheit und Gegenwart« möglich. In erster Linie jedoch

»müssen die besonderen Entwicklungsbedingungen für die jüdisch nationale Bewegung im Westen in der geplanten Zeitschrift deutlich zum Ausdruck kommen. Die jüdisch-nationale Bewegung ist zum Teil durch die Assimilation hindurchgegangen. Sie rechnet mit ganz anderen Bildungs- und Kulturtatsachen als der jüdische Nationalismus im Osten. Diesen Umständen muß Rechnung getragen werden.«

Dieses »Exposé« stand im Zeichen der Theorie Blumenfelds vom »postassimilatorischen« Zionismus, die er zunächst in Deutschland und später in anderen westeuropäischen Ländern sehr erfolgreich propagierte. Die Revue sollte seine Theorie untermauern und einem breiteren Personenkreis, insbesondere den assimilierten westeuropäischen Juden, nahebringen. Ein jüdisch-kulturell ausgerichtetes und nicht eindeutig politisch-zionistisches Organ konnte nach Ansicht der Gruppe Jacobson bei dieser Zielgruppe nur wenig bewirken, denn: »Das jüdische Leben, soweit es selbständig jüdisch sein will, ist hier im Westen auf Kampf gestellt, auf bewußten Willen, auf Erreichung notwendig erkannter Zwecke.« Das Exposé trug

⁶⁶ So überzeugte z.B. Arthur Ruppin, der Leiter des Palästinaamtes in Jaffa, welches für die Entwicklung des Jischuw maßgeblich war, den Elften Zionistenkongreß im September 1913 vom nationalen Wert der neuen kollektiven Arbeitersiedlungen, der Kwuzoth. Darüber hinaus beschloß der Kongreß den Erwerb eines Grundstückes am Berg Scopus in Jerusalem zur Errichtung der Hebräischen Universität.

⁶⁷ Leo Herrmann, Aus Tagebuchblättern, Jude SH 5 1928, S. 162.

⁶⁸ Vergleiche hier und im folgenden: Exposé über den Plan einer jüdisch-nationalen Vierteljahresschrift, o.D., o.A., CZA Z3/1127.

weitgehend die Handschrift der radikalen deutschen Zionisten der zweiten Generation und deren Sprecher Kurt Blumenfeld, der wenn nicht der alleinige so sicher ein Mitautor dieser Schrift war. Dennoch waren die Russen nicht bereit, ihren Führungsanspruch in dieser für Westeuropa bestimmten Zeitschrift aufzugeben. Gemäß den Machtverhältnissen in der Leitung der ZWO, der vier russische gegenüber zwei deutschen Zionisten angehörten,⁶⁹ bestanden sie zunächst darauf, »daß der Redakteur nur ein Russe sein könnte, der längere Zeit in Europa gelebt hat.«⁷⁰ Als Vorbild für die neue Zeitschrift schwebte Jacobson das Blatt des revisionistischen Sozialisten Josef Bloch, die *Sozialistischen Monatshefte*, vor. Man wählte daher als Namen der geplanten Zeitschrift *Zionistische Monatshefte*.⁷¹

»Das Prinzip muß sein: freie Diskussion. Der Leitartikel wäre demnach zu entbehren. In jeder Nummer könnte gleichfalls nach dem Muster der *Sozialistischen Monatshefte* auch ein Artikel über künstlerische und literarische Fragen kommen, gelegentlich selbständige Erzählungen oder Gedichte. Im übrigen sollen eben die Spalten der Zeitschrift der Behandlung von Fragen dienen, die im Vordergrund unserer politischen und sozialen Interessen stehen.« Inhaltlich wollte man »drei Fünftel des Raumes etwa den Artikeln zuweisen, ein Fünftel der Bibliographie und Kritik und ein Fünftel der Rundschau«.

Trotz ihrer zionistischen Zielsetzungen sollte die Zeitschrift als von der ZWO unabhängig erscheinen, um auch Nichtzionisten anzusprechen:

»Wenn es gelingt, der Zeitschrift von vornherein einen allgemeinen Charakter zu geben, wenn sie nicht gleich als zionistisches Parteiorgan verschrien wird, dann wäre eine Abonnentenzahl von zweitausend nicht unbedingt ausgeschlossen.«

Der Plan, einen Russen als Redakteur zu gewinnen, ließ sich nicht verwirklichen.⁷² Statt dessen wandten sich die Proponenten an den deutschen Lehrer Moses Calvary (1883–1942). Calvary war Kulturzionist, Schriftsteller und ein wesentlicher Ideologe der deutschjüdischen Jugendbewegung. Buber, Böhm und Herrmann hatten bei ihrem Projekt ebenfalls auf seine Mitarbeit gehofft.⁷³ Ein Herausgeberkollegium, bestehend aus führenden Zionisten wie Leo Motzkin,⁷⁴

⁶⁹ Die russischen Mitglieder waren Jacobson, Tschlenow, Sokolw und Levin, die deutschen Warburg und Hantke.

⁷⁰ Man dachte dabei an Daniel Pasmaniak – den auch Hugo Herrmann für sein Zeitschriftenprojekt gewinnen wollte – oder Salomon Kaplansky-Kaplan.

⁷¹ Aufruf zum Erwerb von Anteilscheinen an den *Zionistischen Monatsheften*, o.D., o.A., CZA Z3/1127.

⁷² Siehe dazu und zum folgenden: Brief Victor Jacobsons an Kurt Blumenfeld vom 1. 10. 1913, CZA Z3/1127.

⁷³ Als *Der Jude* 1916 herauskam, war Calvary einer der produktiveren Mitarbeiter und gehörte darüber hinaus dem Konsortium, dem formellen Eigentümer der Zeitschrift, an, ohne darüber hinaus eine redaktionelle Funktion wahrzunehmen.

⁷⁴ Der Russe Leo Motzkin (1867–1933) war ein Zionist der ersten Stunde. Er setzte sich als Politiker und Journalist vor allem für die Verbesserung der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lage der osteuropäischen Juden ein. Bei der Pariser Friedenskonferenz war Motzkin zunächst Generalsekretär und später Exekutivpräsident des »Comités des delegations juives«.

Berthold Feiwel und Kurt Blumenfeld, sollte Calvary unterstützen und gleichzeitig den Kern des Mitarbeiterstabes bilden.⁷⁵

5. Die Fusionierung

Der Zeitungsgruppe innerhalb des EAC blieb natürlich nicht verborgen, daß Buber, Böhm und der Bar Kochba ebenfalls die Herausgabe einer zionistischen Revue planten. In der ersten Oktoberhälfte 1913 kam es daher zu einer Unterredung zwischen Vertretern der beiden Gruppen, von der Jacobson Calvary berichtete:

»Die Bubersche Zeitschrift soll auch als Monatsschrift erscheinen und soll mehr, als wir vorausgesetzt haben, zionistischen Charakter besitzen. Dr. Buber präziserte das etwa so, daß er sagte, die Herausgeber und Mitarbeiter werden Zionisten sein, und so wird auch die Zeitschrift zionistisch sein.

Nichtsdestoweniger bleibt natürlich – und das wurde allseitig festgestellt – ein prinzipieller Unterschied zwischen seinem und unserem Plan, den Buber ganz richtig dahin deutete, daß man unsere Zeitschrift etwa mit einer sozialdemokratischen, die seine mit einer sozialistischen bezeichnen könnte. In seiner Zeitschrift wird eben das gesamte Streben nach positivem Judentum Platz finden, in unserer Zeitschrift das auf direkt zionistischer Grundlage beruhende neue Judentum. [...] Wir wollen eine Belebung und Vertiefung des zionistischen Parteilebens, er will eine Tribüne für die gesamte positiv-jüdisch gerichtete neue Tendenz.«⁷⁶

Trotz dieser Unterschiede würden die Zeitschriften um dieselbe Leserschaft und dieselben Mitarbeiter konkurrieren und sich so geistig und materiell das Leben erschweren. Buber bot Jacobson daher die Zusammenlegung der Projekte an und erklärte sich bereit, der parteizionistischen Gruppe in seiner Zeitschrift einen gewissen Raum zur freien Gestaltung einzuräumen. Dies genügte Jacobson nicht, denn er sah gerade in der vagen ideologischen Linie der österreichischen Erneuerungsgruppe um Böhm und Buber eine Gefahr für die Zionistische Organisation. Die Umwälzungen der letzten Jahre, die eine neue Generation von Zionisten an die Macht gebracht hatten, bewirkten eine Aufbruchstimmung innerhalb der Organisation – und machten sie für Männer wie Buber wieder interessant –, doch fürchtete Jacobson, daß durch eine Beschäftigung mit philosophischen, ästhetischen und metaphysischen Fragen nach dem Wesen des Judentums wertvolle Kräfte für die politische und kolonisatorische Arbeit verlorengingen:

»Uns brennt es aber unter den Nägeln. Wir müssen den geistigen Strömungen im Zionismus ein Ventil geben, und wir müssen das neue Leben, daß innerhalb der Organisation sich regt, in Formen kleiden und dafür sorgen, daß es sich in Grenzen auslebt, die innerhalb der Organisation liegen. Dabei kann uns eine allgemeine jüdische oder auch allgemeine jüdisch-positive Zeitschrift nichts nützen und, wenn man will, sogar schaden, in-

⁷⁵ Brief Victor Jacobsons an Kurt Blumenfeld vom 1. 10. 1913, CZA Z3/1127.

⁷⁶ Siehe dazu und zum folgenden: Brief Victor Jacobsons an Moses Calvary vom 12. 10. 1913, CZA Z3/1127.

dem sie den Drang nach dem Uferlosen, der sich schon ohnehin bemerkbar macht, kraft ihrer besonderen Gestaltung noch bestärkt.«⁷⁷

Jacobson hielt gerade in einer Zeit des Umbruchs einen klaren ideologischen Grundkonsens innerhalb der Organisation für nötig und ging daher daran, die Finanzierung seiner Zeitschrift zu sichern.⁷⁸ Wenige Tage später machte Adolf Böhm einen neuerlichen Fusionierungsvorschlag. Im Gegensatz zu Jacobson vertrat er die Meinung, daß gerade ein Parteiorgan zum gegenwärtigen Zeitpunkt ohne bestimmte Richtung sein müsse. Die Zionistische Organisation habe keine gefestigte Theorie, sie sei noch nicht einmal

»ein freier Bund von Juden [...], der sich über ein formales Ziel geeinigt hat. [...] Nicht einmal darüber herrscht Einmütigkeit, oder kann Einmütigkeit herrschen, was wir eigentlich mit diesem Ziel erreichen wollen. Die einen denken an das Machtzentrum und die Lösung der nationalen und politischen Judennot, die anderen an die Volksrenaissance, an die Erhaltung und [den] Wiederaufbau nationalen Vollebens etc. Daher kann und wird in der Organisation nie etwas anderes eindeutig bestimmend sein, als einerseits das Bekenntnis zum jüdischen Volkstum, andererseits der Wille zum Aufbau einer Volkszukunft.«⁷⁹

Die derzeitige Vielfalt der Strömungen mache es unmöglich, eine Parteizeitschrift mit einer eindeutigen Linie herauszugeben. Selbst dem Herausgeberkollegium der Gruppe Jacobson gehörten Männer an, die sehr unterschiedliche Anschauungen vertraten. Dem gegenüber vertrete die Erneuerungsgruppe eine klare Linie, was auch in ihrer ideologisch einheitlichen Redaktion zum Ausdruck komme.

Böhm schlug daher vor, *Die Welt*, das Zentralorgan der ZWO, um Beiträge zur zionistischen Theorie zu erweitern, die beiden Zeitschriftenprojekte jedoch unter seiner und Bubers Leitung, die ebenso wie die Redakteure Mitglieder der Zionistischen Organisation seien, zu fusionieren. Böhm setzte den »Preis« für die Fusionierung damit erstaunlich hoch an, war doch seine Gruppe, wie er in seinem Brief an Jacobson offen eingestand, in der weitaus schwächeren Position. Leo Herrmann, der mittlerweile Sekretär der ZWO in Berlin und als solcher über beide Zeitschriftenprojekte bestens informiert war, hielt eine Fusionierung sogar für die einzige Möglichkeit, das österreichische Projekt zu retten.⁸⁰

Wenige Tage später erfolgte die Fusionierung. Dabei machten beide Gruppen Zugeständnisse, doch kamen die Vereinbarungen bezüglich der Redaktion den Vorstellungen der Erneuerungsgruppe um Buber, Böhm und Herrmann entgegen. So wurde ein rein westzionistisches Redaktionskomitee bestehend aus Moses

⁷⁷ Ebda.

⁷⁸ Zur Finanzierung der Zeitschrift verschickte Jacobson ähnlich wie zehn Jahre früher für das Buber-Weizmannsche Projekt Anteilscheine zu 200 Mark an wohlhabende Zionisten. Auf diese Weise sollte ein Garantiefonds von 15.000 Mark, das voraussichtliche Defizit der ersten beiden Jahrgänge, gesichert werden. Ebda. sowie Aufruf zum Erwerb von Anteilscheinen an den *Zionistischen Monatsheften*, o.D., o.A., CZA Z3/1127.

⁷⁹ Siehe dazu und zum folgenden Brief Adolf Böhm an Victor Jacobson vom 15. 10. 1913, CZA Z3/1127.

⁸⁰ Brief Robert Weltschs an Hugo Herrmann vom 17. 10. 1913, CZA Z3/1128.

Calvary, Hugo Herrmann und Alfred Wolff eingesetzt. Dem Aufsichtsrat, dem offiziellen Eigentümer der Zeitschrift, gehörten der Redakteur der *Welt*, Julius Beker, der Leiter des Jüdischen Verlages, Aron Eliasberg, sowie Kurt Blumenfeld, Leo Herrmann und Martin Buber in Berlin, Hans Kohn (1891–1971) und Hugo Bergmann (1883–1975) in Prag sowie Adolf Böhm in Wien an. Auf der Rückseite jedes Heftes sollte die Zeitschrift »als unabhängiges Organ der Förderung und Vertiefung zionistischer Lebensanschauung« ausgewiesen werden, was nicht zuletzt Linientreue garantierte. Als Name wurde *Der Jude* festgelegt.⁸¹

Die Fusionierung war vor allem durch die Annäherung Bubers an den Standpunkt der Zionistischen Organisation möglich geworden.⁸² In seinem »Entwurf eines Programms der Revue«⁸³ ging Buber von seinen früheren Vorstellungen erstaunlich weitgehend ab und schrieb:

»Der Selbsterkenntnis des Judentums will die Zeitschrift dienen, nicht durch Diskussionen über das »Wesen des Judentums«, die, so wichtig sie immer sind, sobald es not tut, sich auf die großen Gesichtspunkte von neuem zu besinnen, als ständige Einrichtung zu einer Verdünnung und Verflüchtigung der Probleme führen mußten [sic!], sondern durch knappe und wohlfundierte, von einem strengen Wahrheitswillen bestimmte Aufsätze über die wesentlichen Gegenstände der historischen und gegenwärtigen, sozialen und kulturellen jüdischen Wirklichkeit; wobei als wesentlich das gilt, was für die Erfassung der Art, des Geistes, des Schicksals und der Möglichkeiten unseres Volkstums in Sinne seiner Erneuerung von Bedeutung ist.«

Die Bubergruppe hatte die »Erneuerungs-idee« im Sinne Böhms gerettet, doch mußte sie ihrem Interesse an der Metaphysik programmatisch abschwören und Selbstkritik üben. An die Stelle der Untersuchung des »Wesens des Judentums« trat nun, gemäß den Plänen der Jacobsongruppe, »eine wahrhaftige, auf den Grund der Dinge gehende, historisch-soziologische *Darstellung*«.

Nach erfolgreichem Abschluß der Verhandlungen begab sich Jacobson am 28. Oktober 1913 nach Rußland.⁸⁴ In der Folge zeigten sich die Nachteile der engen Verbindung der Zeitschrift mit dem EAC: Angesichts der vielen dringlichen Arbeiten fanden Jacobson und seine Mitarbeiter keine Zeit für das Projekt.⁸⁵ Die Vorbereitungsarbeiten für die Zeitschrift ruhten bis Anfang Mai 1914.

⁸¹ Brief Leo Herrmanns an Kurt Wolff vom 22. 10. 1913, CZA Z3/1128 sowie Brief Victor Jacobsons an Leo Motzkin vom 27. 10. 1913, CZA Z3/501. Folgende Personen waren bei diesem Treffen anwesend: Martin Buber, Hugo Herrmann, Leo Herrmann, Alfred Wolff, Kurt Blumenfeld, Moses Calvary, Victor Jacobson, Julius Becker, Schmarja Levin, Aron Eliasberg sowie Julius Berger.

⁸² Brief Victor Jacobsons an Leo Motzkin vom 27. 10. 1913, CZA Z3/501.

⁸³ CZA Z3/1128, o.D.

⁸⁴ Leo Herrmann, Aus Tagebuchblättern, *Jude* SH 5 1928, S. 162.

⁸⁵ Politische Ereignisse wie der monatelange Streit um die Unterrichtssprache am Hai-faer Technikum und in den Schulen des deutschen »Hilfsvereins« in Palästina, der einen wichtigen Schritt zur Förderung der Hebraisierung des Jischuw andererseits jedoch eine Belastung der Beziehungen zu Deutschland bedeutete, bedurften der vollen Kraft der zionistischen Funktionäre und Beamten.

Inzwischen waren die Verhandlungen mit dem Kurt Wolff Verlag an der Finanzierung.⁸⁶ Kurt Wolff hatte der Bubergruppe Mitte Oktober einen günstigen Kostenvorschlag vorgelegt.⁸⁷ Dies geschah unter der Annahme, daß die Zeitschrift gemäß dem ursprünglichen, sehr allgemeinen Konzept der Erneuerungsgruppe erscheinen würde, welches, wie das Sammelbuch »Vom Judentum« bewiesen hatte, einen buchhändlerischen Erfolg versprach. Nun war die Fusionierung der beiden Proponentengruppen unter der Voraussetzung erfolgt, daß die Zeitschrift zwar als »unabhängig« gelten, gleichzeitig jedoch »der Förderung und Vertiefung zionistischer Lebensanschauung« dienen sollte.⁸⁸ Der Verleger bezweifelte, daß eine deklariert zionistische Zeitschrift ein breites Lesepublikum ansprechen werde, und legte, nachdem er von der Fusionierung informiert worden war, einen wesentlich höheren Kostenvoranschlag vor, der sich insbesondere auf den Preis der Zeitschrift auswirkte.⁸⁹ Buber und Hugo Herrmann hielten diesen angesichts der Tatsache, daß die ZWO die Zeitschrift fördern würde, für überhöht.⁹⁰ Trotz seiner Erfahrungen im Verlagswesen überschätzte Buber, wie sich bald zeigen sollte, die Absatzchancen einer deklariert zionistischen Zeitschrift. Als anstelle Kurt Wolffs sich im Frühjahr 1914 der Münchner Verleger und Zionist Raphael Straus, der Bruder Isaak Straus', für den Verlag der Zeitschrift interessierte, stellte er ähnliche Forderungen wie Wolff. Er hielt eine von der Partei abhängige Zeitschrift für wirtschaftlich nicht existenzfähig.⁹¹ Daher regte er an, auch Nichtzionisten für das geplante Unterstützungskomitee für die Zeitschrift zu gewinnen.⁹² Arthur Hantke hingegen, der die Verwaltung der Finanzen innerhalb des EAC überhatte, setzte sich für die Übergabe der Zeitschrift an den Jüdischen Verlag ein, was die Prager für den organisatorischen Todesstoß für das Projekt hielten.⁹³ Angesichts dieser Probleme schlug Buber schließlich vor, die Verhandlungen mit Verlegern erst dann fortzuführen, wenn der nötige Garantiefonds von 20.000 Mark gesichert war.⁹⁴

Bei dieser Diskussion ging es jedoch weniger um den Verlag als um die Frage der Kontrolle der Zeitschrift durch die Zionistische Organisation. Während die Prager die Vorschläge Straus', die Zeitschrift möglichst unabhängig zu halten, verständlicherweise begrüßten,⁹⁵ zeigten sich Tschlenow und Hantke vom, wie sie meinten, übergroßen Einfluß der Bubergruppe beunruhigt.⁹⁶ Da das EAC auf der Mehrheit im Herausgeberkomitee bestand, war die Fusionierung Ende Mai 1914

⁸⁶ Brief Hugo Herrmanns an Alfred Wolff vom 12. 12. 1913, CZA Z3/1128, Brief Hugo Herrmanns an Kurt Wolff vom 1. 12. 1913, CZA Z3/1128 sowie Brief Kurt Wolffs an Hugo Herrmann vom 5. 12. 1913, CZA Z3/1128.

⁸⁷ Kostenvorschlag vom 17. 10. 1913, CZA Z3/1128.

⁸⁸ Brief Leo Herrmanns an Kurt Wolff vom 22. 10. 1913, CZA Z3/1128.

⁸⁹ Brief Leo Herrmanns an Alfred Wolff vom 12. 11. 1913, CZA Z3/1128.

⁹⁰ Brief Leo Herrmanns an Kurt Wolff vom 1. 12. 1913, CZA Z3/1128.

⁹¹ Brief Raphael Straus' an Leo Herrmann vom 22. 5. 1914, CZA Z3/1128.

⁹² Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 13. 5. 1914, CZA Z3/1128.

⁹³ Brief Robert Weltschs an Hugo Herrmann vom 17. 10. 1913, CZA Z3/1128.

⁹⁴ Protokoll der Sitzung des vorbereitenden Komittees für die Gründung der Revue vom 18. 6. 1914, CZA Z3/1128.

⁹⁵ Brief Leo Herrmanns an Hugo Herrmann vom 27. 5. 1914, CZA Z3/1128.

⁹⁶ Brief Hugo Herrmanns an Victor Jacobson vom 28. 5. 1914, CZA Z3/1128. Ur-

ernsthaft gefährdet. Hugo Herrmann löste die Frage des personellen Anteils der verschiedenen Gruppierungen am Herausgeberkomitee durch den Kompromißvorschlag, »ohne Rücksicht auf Gruppen bestimmte Personen in das Herausgeberkomitee zu wählen, woraufhin man sich auf folgende Liste einigte: Dr. Jacobson, Dr. Buber, Adolf Böhm, Dr. Isaak Straus, Hugo Bergmann, Leo Motzkin, Bernhard [sic!] Feiwel, S. Schokken [sic!] jr., Kurt Blumenfeld.«⁹⁷

Mit Salman Schocken (1877–1959) war ein bisher Unbekannter zum Herausgeberkomitee gestoßen, der in der Folge für das Zeitschriftenprojekt von entscheidender Bedeutung werden sollte. Schocken versprach etwa dreitausend Mark für den Garantiefonds,⁹⁸ was ihn neben Isaak Straus, der sechs- bis siebentausend Mark für das Projekt aufbringen wollte, zum wichtigsten einzelnen Geldgeber für die Zeitschrift machte.⁹⁹ Ab Mitte Juni 1914 ging man an die endgültige Planung und finanzielle Absicherung der Zeitschrift, die im Laufe des Juli abgeschlossen wurden.¹⁰⁰ Am 28. Juli 1914 teilte Leo Herrmann Schocken sehr zuversichtlich mit: »Ich hoffe, daß die Sache nun in Fluß kommen wird.«¹⁰¹ Wenige Tage später brach der Erste Weltkrieg aus, der das vorläufige Ende auch dieses Projektes bedeutete.

sprünglich war beschlossen worden: »In das Herausgeberkomitee sollen zunächst Vertreter der Initiatoren der Zeitschrift kommen, und zwar zwei Vertrauensmänner des EAC, zwei Vertreter des Bundes Jüdischer Corporationen, zwei Vertreter des Bar Kochba in Prag, außerdem als Einzelpersonen Dr. Isaak Straus, Dr. Martin Buber und Adolf Böhm, eventuell S. Schocken jun. aus Zwickau und Raphael Straus für den Verlag.« Protokoll der Sitzung zur Vorbereitung der Monatsschrift vom 7. 5. 1914, CZA Z3/1128.

⁹⁷ Protokoll der Sitzung des vorbereitenden Komitèes für die Gründung der Revue vom 18. 6. 1914, CZA Z3/1128.

⁹⁸ Er zeichnete schließlich zehn Anteilscheine im Wert von je 200 Mark. Brief Schockens an das Zionistische Centralbüro vom 8. 7. 1914, CZA Z3/1128.

⁹⁹ Schocken war 1877 in Margonin in Posen als zehntes und jüngstes Kind eines Ladenbesitzers geboren. Er wuchs in einer traditionellen jüdischen Umgebung auf. Mit vierzehn Jahren begann er seine Handelslehre. 1901 lud ihn sein älterer Bruder Simon ein, mit ihm ein Kaufhaus in Zwickau zu eröffnen. Bis 1929 gründeten die Brüder Schocken sechzehn weitere vorbildliche, moderne Kaufhäuser zunächst in der Provinz, später auch in Großstädten. Sein rasch wachsendes Vermögen ermöglichte Schocken den Erwerb wertvoller Bücher, Autographen und Graphiken. Mit seinem Eintritt in Lehre und Beruf hatte sich Schocken vom Judentum entfremdet. Die Lektüre von Bubers chassidischen Legenden brachten ihn erneut dem Judentum, der hebräischen und jüdischen Literatur sowie dem Zionismus nahe. 1911 gründete Schocken eine zionistische Ortsgruppe in Zwickau. Er war ein typischer Zionist der zweiten Generation. Wie Blumenfeld hatte ihn gerade seine intensive Auseinandersetzung mit der deutschen Literatur und Kultur von der grundlegenden Wesensverschiedenheit von Deutschen und Juden überzeugt. Schocken hielt die Assimilation der Juden in Deutschland für gescheitert. Wie die Mehrzahl der deutschen Zionisten trat er für eine Distanz zur deutschen Gesellschaft, Kultur und Politik ein, ohne deshalb an eine baldige Übersiedlung der Juden nach Palästina zu glauben. Schockens zentrale Mitarbeit am *Juden* war sein erstes publizistisches Engagement, das über seine Tätigkeit im 1916 gegründeten »Hauptausschuß für jüdische Kulturarbeit« zur Gründung seines eigenen Verlages im Jahr 1931 führte. Siehe dazu: Volker Dahm, *Das jüdische Buch im Dritten Reich*, 2. Teil: Salman Schocken und sein Verlag, Frankfurt/Main 1982, S. 337 ff.

¹⁰⁰ Brief E. Raphaels an Leo Herrmann vom 28. 7. 1914, CZA Z3/1128.

¹⁰¹ Brief Leo Herrmanns an Salman Schocken vom 28. 7. 1914, CZA Z3/1128.

III. *Der Jude* herausgegeben von Martin Buber

1. Die Realisierung des Revueprojektes durch Victor Jacobson, Martin Buber und Leo Herrmann

Als der Erste Weltkrieg ausbrach, eilten viele der deutschen und österreichischen Zionisten mit Begeisterung zu den Fahnen.¹⁰² Die Tatsache, daß der Krieg gegen Rußland, das Land der größten Unterdrückung und der schwersten Verfolgungen der Juden und gegen seine – durch die militärische Allianz – Komplizen England und Frankreich geführt wurde, half über die Tatsache hinweg, daß in den verschiedenen Armeen Juden gegen Juden kämpften. Das Ziel, die russischen und polnischen Juden vom zaristischen Joch zu befreien, wog dieses moralische Dilemma für die meisten deutschen und österreichischen Zionisten ebenso auf wie deren Patriotismus.

Da Buber für den Wehrdienst untauglich war, suchte er ein anderes Betätigungsfeld, um seinen Beitrag zur Befreiung der Juden Polens zu leisten.¹⁰³ Leo Herrmann beschrieb diese Aktivitäten, an denen er selbst mitbeteiligt war, im letzten Heft des *Juden*:

»Er (Buber) gehörte zu den Mitbegründern des Jüdischen Nationalkomitees, das wir schon im Oktober 1914 schufen, und zu dessen Exekutive zunächst Nathan Birnbaum, Buber, Oskar Cohn, M. d. R., Dr. Josef Bloch, der Herausgeber der *Sozialistischen Monatshefte*, Kurt Blumenfeld, Julius Kaliski und Davis Trietsch gehörten. [...] Dieses Komitee ist nach außen wenig in Erscheinung getreten, doch war ihm viel zu danken. In erster Reihe die Interessierung wichtiger Kräfte in der Sozialistischen Partei Deutschlands für die nationaljüdische Sache, die Sicherung wertvoller Sympathien, Hilfe im Kampf gegen die Vergewaltigung der Juden im Osten durch die Okkupationsbehörden und, in der Richtung auf Palästina, die Vorbereitung einer Stimmung, aus der schon während des Krieges ein Pro-Palästina-Komitee erwuchs.

Aus den Beratungen dieses Jüdischen Nationalkomitees wurde auch der Entschluß geboren, mit der Schaffung einer Monatsschrift Ernst zu machen.«¹⁰⁴

Bekannter als das Jüdische Nationalkomitee war das »Komitee zur Befreiung der russischen Juden«, dem Buber sich zusammen mit führenden deutschen Zionisten ebenfalls anschloß. Ziel des Komitees war neben der bürgerlichen Gleichberechtigung die kulturelle Autonomie der osteuropäischen Juden sowie die Besserung von deren wirtschaftlicher Lage. Diese Ziele gehörten zu den Hauptanliegen der ZWO. Die prononciert prodeutsche Linie des Komitees stand jedoch im eklatanten Widerspruch zu deren erklärter Neutralitätspolitik gegenüber allen kriegsführenden Parteien. Nach scharfen Protesten ausländischer Zionisten zogen sich die führenden zionistischen Politiker Arthur Hantke, Nachum Sokolow (1860–1957) und Leo Motzkin aus dem Komitee zurück. Buber folgte diesem Schritt etwas später. Andere, gemäßigtere Zionisten blieben im Komitee, das neben politischen

¹⁰² Siehe dazu S. 69 ff.

¹⁰³ Brief Martin Bubers an Hans Kohn vom 30. 9. 1914, BW 1, S. 371.

¹⁰⁴ Leo Herrmann, Aus Tagebuchblättern, *Jude* SH 5 1928, S. 163.

Verhandlungen wichtige materielle Hilfe für die durch die Kriegsgeschehnisse völlig verarmten osteuropäischen Juden leistete. Um den Verbleib von Zionisten zu ermöglichen, erhielt das Komitee im Spätherbst 1914 den unverfänglicheren Namen »Komitee für den Osten« (KfdO).

Das Komitee stand unter der Führung von Max Bodenheimer, Franz Oppenheimer und Adolf Friedemann, also von Zionisten der ersten Generation. Ihnen gelang das zweifellose diplomatische Kunststück, führende liberale Juden für die Mitarbeit zu gewinnen, wobei sich der allmähliche Rückzug der radikaleren Zionisten aus dem Komitee als vorteilhaft erwies.¹⁰⁵ Diese breite Allianz deutscher Juden verschiedenster Weltanschauungen war durch den prononcierten deutschen Patriotismus des KfdO sowie die klare Unterscheidung zwischen den Zielen der jüdischen Politik in Polen und Deutschland möglich geworden: Politische Rechte, die für die national empfindenden osteuropäischen Juden gefordert wurden, kamen – wie man betonte – für die rein »ethnischen« Westjuden nicht in Betracht. Im Osten hingegen würde die Autonomie der Juden den politischen Interessen Deutschlands und Österreichs dienen.

Während die deutsche Regierung in den ersten Kriegsjahren ihre Entscheidungsfreiheit in Osteuropa nicht durch vorschnelle Zusagen an einzelne Gruppen beschränken wollte, stand die österreichische in der militärisch kritischen Lage zu Kriegsbeginn den Vorschlägen des Komitees scheinbar positiv gegenüber. Dies änderte sich bald:

»Nachdem im Sommer 1915 ganz Kongreßpolen von den Mittelmächten erobert worden war, und Bethmann Hollweg im August zum ersten Mal eine bedingte Zustimmung zum Anschluß Kongreßpolens an Galizien geäußert hatte, wurden für die Wiener Regierung wie für die österreichischen Polen die Gründe hinfällig, die sie zum Entgegenkommen gegenüber den Juden veranlaßt hatten.«¹⁰⁶

Im Juli 1915 weilte Jacobson in seiner Funktion als Leiter des Kopenhagener Büros zu Besprechungen mit den österreichischen Zionisten in Wien,¹⁰⁷ wo er vom schweren Los der Juden Galiziens, das die österreichische Armee erst kürzlich

¹⁰⁵ Dem KfdO gehörten der Vorsitzende des »Centralvereines deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens«, Eugen Fuchs, der Vorsitzende des »Verbandes deutscher Juden«, Maximilian Horwitz, der Präsident der deutschen »Bnai Brith-Logen«, Berthold Timendorfer, sowie der Vorsitzende des »Deutsch-Israelitischen Gemeindebunds«, Moritz Sobernheim, an. Siehe dazu: Steven Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison, Wisconsin 1982, S. 157 ff.

¹⁰⁶ Egmont Zechlin, *Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg*, Göttingen 1969, S. 152 f.

¹⁰⁷ Der Krieg hatte eine teilweise Dislozierung der Zentrale der ZWO aus Berlin nötig gemacht. Die Deutschen Hantke und Warburg waren dort verblieben, während die Russen Sokolow nach London, Levin nach Amerika und Tschlenow nach Rußland übersiedelten. Im neutralen Kopenhagen wurde eine Verbindungsstelle zwischen den verschiedenen zionistischen Organisationen – das »Kopenhagener Büro« – eingerichtet. Obwohl Victor Jacobson russischer Staatsbürger war, gestanden ihm die Behörden der Mittelmächte auch während des Krieges Reisefreiheit auf ihren Territorien zu.

wieder von den Russen zurückerobert hatte, erfuhr. Erschüttert schrieb er Berthold Feiwel:

»Die Lage ist ganz furchtbar und es läßt sich gar nicht sagen, was sich dort ereignet hat. Das Schlimme ist, daß die polnischen Machthaber in Galizien es verstanden haben, trotz ihrer notorisch feindseligen und verräterischen Haltung gegenüber Österreich sich doch wieder in die Gunst zu setzen, und wenn auch die Akten noch nicht geschlossen sind, so liegen die Verhältnisse doch augenblicklich so, daß die unglücklichen Juden Galiziens, die eben erst den Russen entronnen sind, nunmehr von den Polen weiter unterdrückt und zur Verzweiflung gebracht werden. Es ist unbedingt nötig, daß etwas Durchgreifendes geschieht, um sowohl gegen die Mißstände sofort einzuschreiten, als auch systematisch und dauernd auf die Öffentlichkeit aufklärend einzuwirken, sie über die tatsächlichen Verhältnisse zu unterrichten u.s.w. [...] Unsere Freunde in Wien drängen schon seit langem auf die Herausgabe einer jüdischen Tageszeitung in deutscher Sprache.«¹⁰⁸

Die geplante Tageszeitung sollte in erster Linie die jüdischen Rechte in Galizien verteidigen, indem sie nachwies, daß die Juden loyaler gegenüber der Donaumonarchie waren als die Polen. Das geplante Zeitschriftenprojekt scheiterte, da es Jacobson und Feiwel nicht gelang, für derartig enggesteckte Ziele im Ausland Geld aufzutreiben. Denn die ZWO verfolgte während der Kriegsjahre zwei Ziele, die sie auf der erwarteten Friedenskonferenz durchsetzen wollte: die kulturelle und personale Autonomie und bürgerliche Gleichberechtigung aller osteuropäischen Juden einerseits sowie das Recht der Juden auf die Besiedlung Palästinas andererseits. Beide Ziele hatten die nationale Anerkennung des jüdischen Volkes zur Voraussetzung.

Ab dem Frühjahr 1915 bemühten sich prominente Zionisten wie Kurt Blumenfeld aber auch Martin Buber durch persönliche Gespräche, führende Persönlichkeiten des deutschen öffentlichen Lebens und der Presse für die zionistischen Ziele in Osteuropa und Palästina zu gewinnen. Anstatt alle propagandistischen Bemühungen auf die Beeinflussung des Auswärtigen Amtes zu konzentrieren, versuchten die Zionisten nun, bei einer breiteren Öffentlichkeit eine positive Stimmung für ihre Ziele zu erzeugen. Denn außer den Zionisten bestürmten nichtzionistische und antinationale Gruppierungen deutscher Juden das Auswärtige Amt mit Papieren über ihre Vorstellungen von einer Neuordnung im Osten. Die Argumente der verschiedenen Gruppierungen widersprachen einander. Man bezichtigte sich gegenseitig der Bedeutungslosigkeit. Die deutschen Behörden berücksichtigten die jüdischen Argumente immer weniger, tendierten jedoch in Richtung der orthodoxen und assimilationistischen Gruppierungen. Die Zionisten versuchten, die deutsche Öffentlichkeit zu überzeugen, daß sie zwar eine zahlenmäßig kleine aber dennoch politisch einflußreiche Gruppe seien, da die Berliner Zentrale der ZWO die Juden in aller Welt zu beeinflussen vermochte. Die ersten wichtigen Erfolge erzielten sie dabei unter Sozialdemokraten, doch versuchten sie, auch in andere politische Lager vorzustoßen.

¹⁰⁸ Brief Victor Jacobsons an Berthold Feiwel vom 30. Juli 1915, CZA Z3/382.

Trotz aller persönlichen und publizistischen Interventionen wurde die Haltung deutscher Politiker, Journalisten und Verwaltungsbeamten gegenüber den unter ihrer Herrschaft befindlichen polnischen Juden zunehmend feindseliger. Die jüdische – und auch die zionistische – Propaganda, die die sprachliche und kulturelle Ähnlichkeit der polnischen Juden mit den Deutschen übermäßig betont hatte, führte bei den ersten wirklichen Begegnungen zwischen Deutschen und Juden zu Enttäuschungen. Gerade weil die deutschen Soldaten kulturelle Ähnlichkeiten erwarteten, erschienen ihnen Lebensstil und Erwerbsleben der polnischen Juden umso fremder und abstoßender und boten dem wachsenden Antisemitismus neue Nahrung. Das neue Motto der zionistischen Propaganda lautete daher: objektive, gründliche Information, um herrschende Vorurteile abzubauen und dem Entstehen neuer entgegenzuwirken.

Victor Jacobson hatte im Sommer 1915 in Wien erkannt, daß eine Zeitung das brauchbarste Mittel zur Beeinflussung von Regierung und Öffentlichkeit wäre. Das Scheitern des Wiener Projektes hatte ihm jedoch gezeigt, daß ein antipolnisches Kampfblatt wenig finanzielle Unterstützung finden würde.¹⁰⁹ Darüber hinaus wachte die deutsche und mittlerweile auch die österreichische Zensur darüber, daß bei der Berichterstattung aus Polen die polnischen Gefühle nicht beleidigt wurden. Jacobson und seine Mitarbeiter in der Berliner Zentrale der ZWO dachten daher an die Schaffung einer Revue, die »ohne jeden offiziellen Charakter uns die Möglichkeit gibt, alle unsere Fragen, und nicht nur die polnisch-jüdische, in einer vornehmen und interessierenden Weise für die Öffentlichkeit zu bringen«.¹¹⁰ Dabei erschien es zweckmäßig, an das Revueprojekt, das vor Ausbruch des Krieges schon fast bis zur Verwirklichung gediehen war, anzuknüpfen. Es ist anzunehmen, daß Leo Herrmann, der als Sekretär der ZWO eng mit Jacobson zusammenarbeitete, diesem von Bubers und seinen Plänen berichtete, im Rahmen des Jüdischen Nationalkomitees eine Zeitschrift herauszugeben, welche sowohl die politischen, sozialen und kulturellen Anliegen der osteuropäischen Juden als auch die zionistischen Ziele in Palästina vertrat.¹¹¹ Im Oktober 1915 lud Leo Herrmann schließlich offiziell im Auftrag Jacobsons und der ZWO Buber ein, an einer Revue der Zionistischen Organisation mitzuarbeiten.¹¹² Buber hatte mit der Gründung einer Zeitschrift bislang gezögert, da er bezweifelte, genügend kompetente Autoren für ein niveaivolles Blatt zu finden. Auch jetzt wollte er dem Unternehmen nur dann nähertreten, »wenn er sich überzeugt hatte, daß wirklich eine starke Gruppe geistig führender Männer mitgehen werde«.¹¹³ Diese Bedingung schien durch die Zusammenarbeit mit Jacobson und führenden Zionisten erfüllt. Denn Buber hatte sich, wie Herrmann wußte, zunehmend dem Standpunkt der Parteizionisten genähert. Er erklärte sich daher gern bereit, seine

¹⁰⁹ Brief Berthold Feiwels an Victor Jacobson vom 25. 8. 1915, CZA Z3/382.

¹¹⁰ Brief Victor Jacobsons an Elias Straus vom 22. 10. 1915, CZA Z3/1129.

¹¹¹ Leo Herrmann, Aus Tagebuchblättern, *Jude* SH 5 1928, S. 163.

¹¹² Siehe dazu und zum folgenden: Brief Julius Bergers an Julius Simon vom 15. 10. 1915, CZA Z3/1129.

¹¹³ Ebda.

Dienste »im weitesten Umfang« für die Revue zur Verfügung zu stellen. Allerdings forderte er die alleinige Verantwortung für die redaktionelle Gestaltung der Zeitschrift, da »man bei seiner ganzen Stellung doch ihn in erster Linie als für die Zeitung maßgebend und verantwortlich ansehen würde«. ¹¹⁴ Buber wollte seinen literarisch erstklassigen Namen nur für ein wirklich gutes Blatt hergeben, bei dessen Gestaltung er maßgeblich mitwirkte. Auf den zwar ehrenwerten, jedoch mit weniger praktischem Einfluß verbundenen Titel des Herausgebers war er bereit zu verzichten. Als Redaktionssekretär erbat sich Buber – was weiter nicht überrascht – Leo Herrmann, seinen Mitarbeiter im Jüdischen Nationalkomitee und Redakteur der *Jüdischen Rundschau*.

Bubers Interessen hatten sich im Laufe des ersten Kriegsjahres gewandelt. Seine Mitarbeit in den Hilfskomitees für die polnischen und russischen Juden sowie in der Zionistischen Organisation hatten ihn davon überzeugt, daß zu diesem Zeitpunkt politische Arbeit vordringlicher war als die Förderung der geistigen Erneuerung. Dies machte ihn zum idealen Verantwortlichen für die geplante Zeitschrift: Sein Name würde weitere Kreise von Mitarbeitern und Lesern ansprechen als der eines Parteizionisten und die Unabhängigkeit des Blattes betonen. Andererseits signalisierte Buber Übereinstimmung mit der Politik der ZWO. Bei aller Eigenständigkeit wollte er, wie er betonte, die Zeitschrift in enger Zusammenarbeit mit den führenden Zionisten gestalten. Leo Herrmann war als Parteisekretär der gegebene Verbindungsmann zwischen Buber und dem EAC. Dies war wohl entscheidend dafür, daß die Zionistische Organisation Buber schließlich neben der alleinigen Verantwortung für die Redaktion auch die Herausgeberschaft übertrug.

Angesichts der großen Möglichkeiten und Gefahren, die sich durch die kriegsbedingten politischen Veränderungen für die jüdische Nationalbewegung ergaben, war Buber bereit, seine kulturellen Interessen hintanzustellen und sich für die Dauer des Krieges ganz in den Dienst der zionistischen Politik zu stellen, wie er Adolf Böhm erläuterte:

»So wichtig es mir vor dem Krieg schien, ein Organ für eine neu[e] religiös-kulturelle Aktion im Judentum zu schaffen, so haben mich doch die Ereignisse davon überzeugt, daß wir die Arbeit daran in diesem Augenblick zurückstellen müssen, um eine andere, von dem Augenblick geforderte in Angriff zu nehmen: die Schaffung einer Zeitschrift, die dazu beitragen soll, die jüdischen Interessen und Postulate zum Ausdruck und zur Geltung zu bringen, insbesondere diejenigen sich aus der Lage der östlichen Juden und der voraussichtlichen Neuordnung ihrer Verhältnisse ergeben.« ¹¹⁵

Nach dem Krieg, wenn der Zionistischen Organisation wieder alle Kräfte zur Verfügung stehen würden, plante er, die Zeitschrift an andere abzugeben und »neben ihr ein Organ für die dann zulässige, ja notwendige rückhaltlose und radikale Äußerung der Erneuerungssache zu schaffen«. ¹¹⁶ Vorderhand werde seine Zeit-

¹¹⁴ Ebda.

¹¹⁵ Brief Martin Bubers an Adolf Böhm vom 11. 11. 1915, CZA Z3/1137.

¹¹⁶ Ebda. sowie Brief Leo Herrmanns an Adolf Böhm vom 5. 11. 1915, CZA Z3/1129.

schrift die Hauptziele der ZWO vertreten: »das ostjüdische und das palästinensische Problem, kulturelle Themen nur insofern, als sie in diese Komplexe hineingehören und zu ihrer vollständigen Darlegung nötig sind«. Ohne auf interne Kontroversen einzugehen, werde die Zeitschrift ein breites Spektrum jüdischer Meinungen präsentieren. Sie werde weder ein parteizionistisches noch ein »kulturell sonderbündlerisches Blatt« sein.¹¹⁷

Buber betrachtete die Herausgabe der Zeitschrift als seinen persönlichen Beitrag zur Förderung der nationaljüdischen Ziele.

»Dr. Buber verlangt übrigens für seine Tätigkeit keinerlei Honorar, obwohl er sich klar darüber ist, daß er seine ganze Arbeitskraft der Zeitschrift widmen müssen. Er sieht darin wohl auch die äußere Form, um sein Gefühl der Verpflichtung, an dieser politischen Arbeit mitzuwirken, zum Ausdruck zu bringen.«¹¹⁸

Buber war nicht in der Lage, dieses Angebot während der auch in materieller Hinsicht schwierigen Kriegsjahre aufrechtzuerhalten. Bereits ein Monat nachdem Buber sich zur Übernahme der Redaktion bereit erklärt hatte, erhielt er von Salman Schocken, der dem Zeitschriftenprojekt von Anfang an seine finanzielle und persönliche Hilfe angedeihen ließ, eine erste Bezahlung von zweihundert Mark zur Finanzierung der vorbereitenden Arbeiten am *Juden*.¹¹⁹ Wie weit dabei bereits eine Entschädigung für den geleisteten Arbeitsaufwand und nicht nur für die aufgelaufenen Spesen enthalten war, ist unklar. Am 14. Februar 1916 sandte Salman Schocken Buber einen Einjahresvertrag für seine Tätigkeit als Herausgeber der Zeitschrift: »Als Entschädigung erhalten Sie zunächst den Betrag von dreihundert Mark ab April [1916] monatlich zuzüglich eines Betrages von fünfhundert Mark für die vorbereitende Arbeit.«¹²⁰ Eine Erhöhung dieses niedrigen Gehalts wurde für den Fall in Aussicht gestellt, daß die Zeitschrift Gewinn abwarf. Dieser Fall trat jedoch nie ein.¹²¹

In den folgenden Jahren nahm die Arbeit für den *Juden* einen Großteil von Bubers Arbeitskraft in Anspruch. Dies brachte es mit sich, daß Buber die Arbeit an den chassidischen Legenden und später an »Ich und Du« nicht im gewünschten Maß betreiben konnte, was ihn zunehmend belastete. Buber bemühte

¹¹⁷ Brief Martin Bubers an Adolf Böhm vom 11. 11. 1915, CZA Z3/1137.

¹¹⁸ Brief Julius Bergers an Julius Simon vom 15. 10. 1915, CZA Z3/1129.

¹¹⁹ Brief Salman Schockens an Martin Buber vom 27. 11. 1915, Schocken Archiv 312, in: Dahm, Buch, 2. Teil, S. 423.

¹²⁰ Brief Salman Schockens an Martin Buber vom 14. 2. 1916, CZA Z3/1130.

¹²¹ Im Jahr 1924 gab sich Buber nach wie vor mit einem Gehalt von 300 Mark zufrieden, das auch seine leitende Mitarbeit beim Jüdischen Verlag abdeckte. Zu diesem Zeitpunkt war jedoch bereits Ernst Simon (1899–1988) als Redakteur des *Juden* beschäftigt und bezog 220 Mark. Wie groß die finanziellen Opfer waren, die Buber der Zeitschrift brachte, geht aus der Tatsache hervor, daß er zwischen Januar 1924 und März 1925 von der finanziellen Unterstützung Salman Schockens abhängig war, der ihm monatlich 500 Mark überwies. Brief Martin Bubers an Salman Schocken vom 5. 1. 1924, Schocken Archiv 321 und Brief Salman Schockens an Martin Buber vom 30. 1. 1924, MBA 705:44 sowie Dahm, Buch, 2. Teil, S. 423 f. sowie Brief Siegmund Kaznelsons an Ernst Simon vom 13. 8. 1924, MBA 730: 41.

sich jahrelang vergeblich um eine qualifizierte redaktionelle Hilfskraft, die es ihm zumindest ermöglicht hätte, einen mehrwöchigen Urlaub zu machen. Sieben Jahre lang mußte Buber auch darauf verzichten.¹²²

2. Politik: *Der Beitrag Leo Herrmanns*

Leo Herrmann hatte während der Kriegsjahre, in denen der Stab der zionistischen Zentrale durch die Einberufung der Mitarbeiter zum Militärdienst geschrumpft und ständigen Schwankungen unterworfen war, eine Fülle von Aufgaben zu bewältigen. Er war Sekretär der ZWO und Redakteur der *Jüdischen Rundschau*, die sich nach der Einstellung der *Welt* zu Kriegsbeginn zur wichtigsten zionistischen Publikation in deutscher Sprache entwickelt hatte. Daneben unterstützte er Buber als Redaktionssekretär des *Juden*. Er versorgte Buber mit wichtigen politischen Informationen sowie der einschlägigen Presse und bemühte sich vor allem um politische Beiträge für den *Juden*, indem er die Korrespondenz mit Palästina sowie mit ausländischen zionistischen Landesorganisationen besorgte.

Wie eng die Zusammenarbeit Bubers und Herrmanns in der schwierigen Anfangsphase der Zeitschrift war, geht aus der Tatsache hervor, daß Herrmann den Text des Prospektes für den *Juden* verfaßte. Darin legte er präzise und sachlich die Ziele der Zeitschrift dar:

»Die Zeitschrift *Der Jude* wird darzustellen versuchen, was an lebendiger Kraft, politischer Bedeutung, wirtschaftlichem Wert, kultureller Leistung, religiöser Inbrunst im Judentum, und vornehmlich im Ostjudentum ruht. Sie will von dem gesamten ostjüdischen Leben Zeugnis ablegen. Sie will in Gegenwarts- und Zukunftsfragen sein Anwalt vor der Öffentlichkeit werden. Als eine in Deutschland, von deutschen Juden herausgegebene Zeitschrift wird sie berufen sein, mitzuarbeiten an der Bewältigung der Krisen, in denen die Juden in Polen, Litauen und Kurland stehen.«¹²³

Der Jude hat nie den angestrebten politischen Einfluß erlangt, wie die Erfolge der zionistischen Politik in Osteuropa überhaupt hinter ihren hochfliegenden Zielen weit zurückblieben. Die Zeitschrift wurde jedoch zu einem wertvollen historischen Dokument für eben diese Bemühungen und deren ideologische Grundlagen. Die Linie der Zeitschrift war dabei nicht eng zionistisch, sondern nationaljüdisch. Gerade auf dem Gebiet der Verteidigung der osteuropäischen Juden gegen deutsche Vorurteile stammten die eindrucksvollsten Artikel von Nichtzionisten wie Fritz Mordechai Kaufmann, Hermann Cohen und Gustav Landauer.

Die Osteuropaberichterstattung des *Juden* betonte die nationale, soziale und kulturelle Vitalität und Eigenständigkeit der osteuropäischen Juden. Die »polnischen Juden« waren hier nicht bloß die Nutznießer deutschjüdischer Hilfsaktionen, son-

¹²² Brief Martin Bubers an Ernst Simon vom 20. 4. 1923, MBA 730–I:18. Buber stellte seine eigenen Bedürfnisse stets hinter jenen der Zeitschrift zurück. So erklärte er sich 1917 bereit, auf die ihm bereits zugesagte Sekretärin zu verzichten, um so eine möglicherweise qualitätsmindernde Herabsetzung der Mitarbeiterhonorare zu vermeiden. Brief Martin Bubers an Salman Schocken vom 18. 1. 1917, MBA 705 I:32.

¹²³ Prospekt für das erste Heft des *Juden*, o.D., CZA Z3/1133.

den Träger einer eigenen Kultur und eines dynamischen Soziallebens. Damit vollzog *Der Jude* die von den radikalen deutschen und den ausländischen Zionisten geforderte Abkoppelung der jüdischen von der deutschen Politik und ging auf Konfrontationskurs zu den anderen deutschjüdischen Hilfsorganisationen.

Im Oktober 1916, ein halbes Jahr nach dem Erscheinen des *Juden*, gründeten gemäßigte Zionisten wie Friedemann und Oppenheimer zusammen mit Vertretern »assimilatorischer« Gruppierungen wie dem »Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« und bedeutenden liberalen Juden wie dem deutschen Philosophen Herrmann Cohen ein Konkurrenzblatt, die *Neuen jüdischen Monatshefte*. Diese ebenfalls niveauvolle Zeitschrift bildete ein liberales, prodeutsches Gegenstück zum radikaleren nationaljüdischen *Juden*. Allerdings bewirkte erst das Erscheinen der *Neuen jüdischen Monatshefte*, daß *Der Jude* ein eindeutiges zionistisches Profil erhielt. Dies ging vor allem auf die Bemühungen Leo Herrmanns zurück. Während die Zionistische Organisation offiziell keine Stellungnahme zu der neugegründeten Zeitschrift, an der immerhin führende deutsche Zionisten mitarbeiteten, abgab und deren weitere Entwicklung abwarten wollte, forderte Herrmann die wichtigsten Mitarbeiter des *Juden* in Deutschland, Österreich und Palästina in privaten Briefen auf, Distanz zu den *Jüdischen Monatsheften* zu halten und sich nicht als Autoren anwerben zu lassen. Es ging ihm dabei um mehr als die Sicherung der Existenz des *Juden*:

»Gerade jetzt sind viele Leute – und jene, auf die wir Wert legen müssen – bereit, sich mehr als je dem ganzen Zionismus und der schweren Forderung hinzugeben. Gerade der Radikalismus in geistiger Beziehung, mit dem wir bisher aufgetreten sind, und die Art, mit der wir in einer verwirrten Zeit unseren Standpunkt vertreten haben, hat uns große Sympathien erworben und uns manche Kreise nahegebracht, die vielleicht zu den letzten Schritten gebracht werden könnten. Wir haben während des Krieges in unserer Arbeit immer wieder solche Erfahrungen gemacht. Und da kommt nun das neue Organ und will dem *Juden* und seinem ganzen Gedankenkreis das Wasser abgraben!«¹²⁴

Gleichzeitig riet Herrmann Buber, mehr Parteizionisten zur Mitarbeit am *Juden* einzuladen, da diese sonst beleidigt zu den *Neuen jüdischen Monatsheften* gehen würden. Buber verfolgte eine völlig eigenständige Politik bei der Wahl der Mitarbeiter und ließ sich dabei nicht von parteipolitischen Erwägungen leiten. Er zog im Gegenteil unbekannte Autoren, die glaubhafte, persönliche Stellungnahmen zum Zeitgeschehen sowie zum Judentum lieferten, den bewährten zionistischen Publizisten vor. Auffallend war dabei die zunehmende Distanz, die Buber zu den österreichischen – mit Ausnahme der Prager – Zionisten einnahm, die er bis auf wenige Ausnahmen nicht zur Mitarbeit einlud. Obwohl Jacobson, Herrmann und Berger Buber öfters auf mögliche Mitarbeiter hinwiesen, respektierten sie letztlich seine Entscheidungen, da die Zeitschrift insbesondere bei der Osteuropaberichterstattung die gewünschte Linie vertrat. Die klare nationaljüdische Redaktionslinie scheint dem *Juden* geholfen zu haben, der Konkurrenz der *Neuen jüdi-*

¹²⁴ Brief Leo Herrmanns an Hugo Bergmann vom 29. 8. 1916, CZA Z3/1688. Siehe auch Brief Leo Herrmanns an Adolf Böhm vom 18. 9. 1916, CZA Z3/1133.

schen Monatshefte standzuhalten, da diese in der Redaktion des *Juden* bald kein Thema mehr waren.¹²⁵

Leo Herrmann war ein kritischer und selbstbewußter Redaktionssekretär, der nicht nur im Fall der *Neuen Jüdischen Monatshefte* resolut auf die Einhaltung der zionistischen Parteilinie pochte. Er war für die zionistischen Gründer der Zeitschrift, die von Bubers Gesinnungstreue zunächst nicht völlig überzeugt waren, der Garant für die gewünschte Tendenz der Zeitschrift. Da Jacobson sich nicht im anfangs erhofften Ausmaß selbst um die Gestaltung der Zeitschrift kümmern konnte, übernahm Leo Herrmann die Aufgabe, Buber bei der Auswahl der politischen Beiträge zu beraten und wohl auch im Auftrag der ZWO zu überwachen. Die Zusammenarbeit war von Anfang an problemlos, wie Herrmann Jacobson berichtete: »Ich erhalte von allen Beiträgen zur selben Zeit wie Buber Korrekturabzüge, und Buber läßt sich von mir raten, sodaß ich auch auf weiteres gutes Einvernehmen sicher rechne.«¹²⁶

Das Einvernehmen zwischen Buber und Herrmann blieb lange Zeit ein sehr gutes. Buber besprach sich regelmäßig mit Herrmann bezüglich der politischen Artikel, die er im *Juden* veröffentlichte, und wurde von diesem mit den nötigen parteiinternen Informationen versorgt.¹²⁷ Als Herrmann 1919 in die zionistische Zentrale nach London übersiedelte, erklärte sich Julius Berger zwar bereit, seine Position beim *Juden* zu übernehmen, doch wurde Bubers Zusammenarbeit mit dem Berliner Büro der Zionistischen Organisation lockerer. Robert Weltsch (1891–1982), der Herrmanns Nachfolge als Redakteur der *Jüdischen Rundschau* nicht aber als Sekretär der ZWO antrat, wurde nun Bubers enger politischer Berater, ohne jedoch den Einfluß und die Kompetenzen Herrmanns zu erreichen. Denn im Laufe seiner Tätigkeit als Herausgeber des *Juden* hatte sich der Kulturpublizist Buber zu einem selbstbewußten politischen Journalisten gewandelt, der seine Zeitschrift zum Sprachrohr seiner oppositionellen zionistischen Politik machte. Robert Weltsch war dabei Bubers wichtigster Mitstreiter.

3. Martin Bubers Entwicklung zum politischen Publizisten

Buber fühlte sich zu Beginn seiner Tätigkeit als Herausgeber auf dem Gebiet des politischen Journalismus unsicher. Er hatte sich bisher vornehmlich zu kulturellen und philosophischen Fragen geäußert und traute sich zunächst Stellungnahmen zur Tagespolitik nicht zu.¹²⁸ Buber schrieb seine frühen politischen Beiträge schließlich nur deshalb selbst, weil ihm von anderer Seite keine zukamen. Führende Zionisten wie Kurt Blumenfeld bemängelten zwar vom ersten Heft an, daß *Der Jude* zu wenig politische Beiträge enthalte, fanden jedoch selbst keine Zeit und

¹²⁵ Die *Monatshefte* wurden 1920 aus finanziellen Gründen eingestellt. Ihr geistiger Nachfolger, *Der Morgen*, erschien erst wieder 1925, als *Der Jude* nur mehr als unregelmäßig erscheinende Vierteljahresschrift herauskam. Siehe dazu: Margaret T. Edelheim-Muehsam, *The Jewish Press in Germany*, LBIYB 1, 1956, S. 171.

¹²⁶ Brief Leo Herrmanns an Victor Jacobson vom 6. 5. 1916, CZA L6/49 II.

¹²⁷ Brief Julius Bergers an Martin Buber vom 2. 9. 1919, CZA Z3/1136.

¹²⁸ Brief Martin Bubers an Victor Jacobson vom 19. 5. 1917, BW 1, S. 498.

Gelegenheit, solche zu liefern.¹²⁹ Victor Jacobson riet Buber daher, das Zeitgeschehen in Form einer Rundschau festzuhalten, was dieser in der Abteilung »Daten und Materialien« ausführte.¹³⁰

Victor Jacobson war jene Persönlichkeit, auf deren Meinung Buber am meisten Wert legte. *Der Jude* war ihre gemeinsame Schöpfung und Buber bemühte sich daher stets um einen Grundkonsens. Obwohl Jacobson den Großteil seiner Zeit in Kopenhagen verbrachte, ließ er sich durch Buber und Herrmann über die Zeitschrift auf dem laufenden halten. Wenn er dazu eine Möglichkeit hatte, sah Jacobson bereits die Korrekturfahnen der Zeitschrift durch. Jacobson sparte weder mit Lob noch mit Tadel. So schrieb er Buber anlässlich des Erscheinens des ersten Heftes aus Kopenhagen: »Wenn Sie hier wären, hätte ich mir erlaubt, Sie nach östlicher Sitte zu umarmen; jetzt aber muß ich Ihnen mit ein paar kalten Worten für den schönen Erfolg gratulieren.«¹³¹

Jacobson erkannte schon bald, daß *Der Jude* ein weniger politisches Gepräge hatte, als ursprünglich geplant worden war, doch sah er keine Möglichkeit, diesen Mangel zu beheben, da es an kompetenten politischen Kommentatoren fehlte. Dennoch überzeugten ihn insbesondere die Rezensionen, die die Zeitschrift erhielt, davon, daß *Der Jude* auch in seiner gegenwärtigen Form seine politische Wirkung auf die deutsche Öffentlichkeit nicht verfehlte:

»Gerade jetzt, wo wir von allen Seiten hören, wie die Flut der Angriffe und der Beschimpfungen jüdischen Namens immer höher steigt, ist es eine unbedingte Notwendigkeit, in einer würdevollen, kräftigen, männlichen Form auch unser Wort zu sagen. In diesem Sinn ist ja der *Jude* die einzig anständige Form einer richtigen Abwehr des Antisemitismus.«¹³²

Ebenso fand Jacobson sich mit dem bisweilen sehr emphatischen Stil der Zeitschrift und insbesondere der Beiträge Bubers ab:

»Buber kann nun einmal nicht anders, ebenso wohl auch viele andere. Das schadet auch nichts, denn die schönen und starken Buberschen Worte wirken sogar auf mich, obwohl ich daran im allgemeinen keinen Geschmack finde.«¹³³

Zu Beginn des zweiten Jahrganges kam es zu einer ernsten Meinungsverschiedenheit zwischen Buber und Jacobson. In einem Nachsatz zum Leitartikel dieses Jahrganges hatte Buber zur russischen Märzrevolution Stellung bezogen.¹³⁴ Der Russe Jacobson fand darin lediglich schöne Worte statt einer fundierten Würdigung des Ereignisses und forderte Buber zu mehr Sachlichkeit und Einfachheit der Sprache auf.¹³⁵ Buber verteidigte seinen Stil: »Sie können meinen Stil nur mit

¹²⁹ Siehe z. B.: Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 25. 5. 1916, BW 1, S. 438 f.

¹³⁰ Ebda. S. 439.

¹³¹ Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 30. 4. 1916, CZA Z3/1131.

¹³² Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 25. 5. 1916, BW 1, S. 438.

¹³³ Brief Victor Jacobsons an Kurt Blumenfeld vom 26. 5. 1916, CZA Z3/385.

¹³⁴ Martin Buber, Unser Nationalismus, *Jude* 1917/18, S. 1–3, insbesondere S. 2 f.

¹³⁵ Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 14. 5. 1917, BW 1, S. 495.

mir zusammen loswerden – er ist von mir unzertrennlich und von meinem Willen unabhängig.«¹³⁶ Die inhaltliche Kritik Jacobsons traf Buber härter. In seinem Kommentar zur russischen Märzrevolution hatte Buber die Juden aufgerufen, diese nicht bloß nach ihrem Wert für die Juden, sondern für die ganze Menschheit zu beurteilen, da sie allen unterdrückten Völkern des Zarenreiches die Freiheit gebracht habe. Buber hatte damit seinen Glauben an jenen humanistischen Nationalismus, der neben den Interessen des eigenen Volkes auch die der gesamten Menschheit förderte, ausgesprochen, den er in den folgenden Jahren engagiert im *Juden* und innerhalb der Zionistischen Organisation vertreten sollte. Der Gedanke, sein politisches Credo unzulänglich ausgedrückt zu haben, bedrückte Buber und er versprach daher, das Versäumte »in der Form einer politischen Rundschau« nachzuholen, »ein Wagnis für einen so unpolitischen Schriftsteller wie ich«.¹³⁷

Buber unternahm das Wagnis diesmal noch nicht. Leo Herrmann verfaßte die Rundschau über die Entwicklungen in Amerika, Polen, Palästina, Deutschland und Rußland.¹³⁸ Doch Buber wollte es nicht bei diesem einen Kommentar zum bewegten Weltgeschehen belassen, sondern derartige Beiträge zum festen Bestandteil der Zeitschrift machen.

»Es ist von Wichtigkeit,« schrieb er Herrmann, »daß wir den im *Juden* durch Ihre Rundschau einsetzenden intensiven gesamtpolitischen Ton nicht abbrechen lassen. Ich lege daher besonderen Wert darauf, im übernächsten Heft [...] wieder an leitender Stelle auf die Bedeutung des Augenblicks hinzuweisen.«¹³⁹

Buber bestand darauf, daß *Der Jude* die Entwicklungen in und um Palästina kommentieren müsse. Dies war Mitte 1917 ein überaus sensibles Unterfangen. Eine deutsche Zeitschrift konnte unmöglich über die antizionistischen Übergriffe der türkischen Machthaber in Palästina berichten. Noch schwieriger war es für eine zionistische Zeitschrift in Deutschland, auf die immer deutlicheren Sympathieerklärungen Großbritanniens und Amerikas für das zionistische Projekt einzugehen. Denn schon wurden erste Anschuldigungen laut, der Zionismus sei entente-freundlich. Angesichts des wachsenden Antisemitismus in Deutschland und Österreich und insbesondere in der deutschen Armee war dies eine überaus gefährliche Anschuldigung. Während Leo Herrmann, der eine englische Unterstützung des Zionismus als Chance begrüßte, eine politische Palästina-Berichterstattung unter den gegebenen Umständen für untunlich hielt und die weitere Entwicklung abwarten wollte, drängte Buber darauf, das Schweigen zu brechen.¹⁴⁰ Er ersuchte auch Jacobson, ihm zumindest den Entwurf eines Beitrages zu schicken, den er dann zu einem Leitartikel ausbauen würde. Der Entwurf kam nicht, statt

¹³⁶ Brief Martin Bubers an Victor Jacobson vom 19. 5. 1917, BW 1, S. 497.

¹³⁷ Ebd. S. 498.

¹³⁸ Leo Herrmann, Aktivierung, *Jude* 1917/18, S. 217–223. Herrmann hatte zunächst Kurt Blumenfeld um diesen Beitrag ersucht. Brief Leo Herrmanns an Kurt Blumenfeld vom 22. 5. 1917, CZA Z3/1134.

¹³⁹ Brief Martin Bubers an Leo Herrmann vom 19. 6. 1917, CZA Z3/1135.

¹⁴⁰ Ebd.

dessen verfaßte Buber selbst den Artikel »Ein politischer Faktor«.¹⁴¹ Dabei stellte sich heraus, daß Buber im Gegensatz zu Herrmann und – wie sich zeigen sollte auch Jacobson – im englischen Engagement für den Zionismus eine Gefahr sah. Daher wollte er die weiteren politischen Entwicklungen nicht abwarten, sondern die Zionisten vor einer Parteinahme für die Entente warnen. Mit diesem Loyalitätsbeweis sollte wohl auch den antijüdischen Anschuldigungen der Wind aus den Segeln genommen werden, doch war dies lediglich eine erfreuliche Nebenerscheinung. Buber hielt es für überaus gefährlich für den Zionismus, sich ins Ränkespiel der kriegsführenden Nationen verwickeln zu lassen. Er fürchtete eine Korrumpierung des zionistischen Gedankens durch den Anschluß an den britischen Imperialismus und hoffte noch immer auf Verhandlungserfolge mit den Türken.

Mit dem Beitrag »Ein politischer Faktor« schlug Buber im *Juden* eine politische Richtung ein, die er in den nächsten Jahren unter veränderten politischen Umständen weiterführte. Er hatte seinen politischen Standpunkt gefunden, den er auch beibehielt, nachdem sich seine Überzeugung, daß Palästina türkisch bleiben würde, als falsch erwiesen hatte und das britische Mandat zur Realität geworden war. *Der Jude* erhielt mit diesen Entwicklungen für Buber eine neue, politische Bedeutung. In seinem Kampf gegen den »Ungeist im Zionismus« wurde die Zeitschrift zu seiner wichtigsten Waffe.¹⁴² Dies bewog ihn, auch nach dem Krieg die Redaktion der Zeitschrift weiterzuführen.¹⁴³

Als Buber 1917 erkannte, daß Jacobson seine politischen Ansichten nicht teilte, dachte er zunächst daran, seine Mitarbeit am *Juden* zu beenden. Die Wende in der zionistischen Politik und die Gefahren, die er darin sah, hatten Buber zu einem engagierten politischen Publizisten gemacht, der an keine ihm nicht entsprechende Parteilinie gebunden sein wollte. Andererseits lag ihm daran, daß sich Jacobson weiterhin als geistiger Mentor der Zeitschrift fühlen konnte.¹⁴⁴ Es war dies der Beginn der politischen Entfremdung zwischen Buber und Jacobson. Während Jacobson mit der Balfour-Deklaration und den Friedensverhandlungen eine Chance für die Errichtung eines jüdischen Staates und die Massenbesiedlung Palästinas gekommen sah, warnte Buber *Jude* vor einem geistigen und moralischen Ausverkauf des Zionismus an die Realpolitik, die Macht an die Stelle des Strebens nach einem friedlichen Zusammenleben mit der arabischen Bevölkerung Palästinas setzte. Die weiterhin offen geführten Diskussionen konnten diese gesinnungsmäßige Kluft zwischen Buber und Jacobson nicht mehr schließen. So berichtete Buber 1918 Hugo Bergmann von einer solchen Besprechung:

¹⁴¹ *Jude* 1917/18, S. 289–291.

¹⁴² Anfang 1918 gründete Buber zu diesem Zweck den Bund »Zwat« (Zange). Geplant war die Herausgabe einer Sammelschrift und eines Palästinaabuches. Dieses Vorhaben wurde nicht realisiert. Die bereits verfaßten Beiträge erschienen tw. im 3. und 4. Jahrgang des *Juden*. Zur Gründung des »Zwat« siehe: Briefe Martin Bubers an Arnold Zweig vom 27. 12. 1917, BW 1, S. 520 und an Hugo Bergmann vom 3./4. 2. 1918, BW 1, S. 526 f.

¹⁴³ Brief Martin Bubers an Victor Jacobson vom 29. 7. 1917, CZA L6/49 III.

¹⁴⁴ Brief Martin Bubers an Victor Jacobson vom 9. 8. 1917, CZA L6/49 III.

»[...] nach ihrem Abschluß war ich der Schwermut nahe. »Wir müssen so schnell wie möglich, also mit allen Mitteln, eine Majorität im Lande schaffen« – ein Argument, bei dem einem das Herz stillsteht; und was kann man darauf auf *dieser* Ebene antworten? Wir dürfen uns nicht darüber täuschen, daß die meisten führenden (und wohl auch die meisten geführten) Zionisten heute durchaus hemmungslose Nationalisten (nach europäischem Muster), Imperialisten und Erfolgsanbeter sind. Sie reden Wiedergeburt und meinen Unternehmen. Wenn es uns nicht gelingt, eine autoritative Gegenmacht aufzurichten, wird die Seele der Bewegung verdorben werden, vielleicht für immer. Ich bin jedenfalls entschlossen, mich hier bis aufs letzte einzusetzen, wenn meine Lebenspläne auch dadurch beeinträchtigt werden müßten.«¹⁴⁵

Bubers wichtigstes Instrument in diesem Kampf um die Moral des Zionismus war *Der Jude*. Jacobson akzeptierte diese Entwicklung und nahm trotzdem weiter reges Interesse an der Zeitschrift. Leo Herrmann blieb ebenfalls bis zu seiner Übersiedlung nach London Bubers »politischer Berater«, doch schrieb er bald keine Beiträge mehr. Der Grund dafür lag vor allem in Bubers Entscheidung, den jungen Nachum Goldmann (1895–1982) zum politischen Berichtersteller des *Juden* zu machen. Wie Buber Herrmann und Jacobson offen mitteilte, gefiel ihm der persönliche Stil Goldmanns, der nichts »Parteihafte« an sich hatte. Jacobson und Herrmann sahen darin zurecht eine Absage an ihre eigene Schreibweise, umso mehr, als sie Goldmanns politische Beiträge für oberflächlich und politisch schädlich hielten.¹⁴⁶ Diese Differenzen brachten den kritischen Gedankenaustausch zwischen Buber, Jacobson und Herrmann über die Gestaltung des *Juden* sowie die aktive Mitarbeit Herrmanns nicht sofort zum Erliegen, doch baute sich Buber im Laufe der Jahre seinen eigenen Stab von politischen Kommentatoren auf: Obwohl diese zumeist aktive Parteizionisten und zionistische Beamte waren, entsprach ihre Linie nicht unbedingt jener der Londoner Zentrale. Neben Goldmann vertraten unter anderen Hans Kohn, Robert Weltsch und Markus Reiner (1886–1976) die Linie Bubers. Das politische Gegengewicht zu ihnen stellte der von Buber überaus geschätzte Siegmund Kaznelson dar, der ebenfalls häufig für den *Juden* schrieb.

4. Der Aufbau des Mitarbeiterstabes

Bei der so gelungenen kulturpolitischen Gestaltung der Zeitschrift erhielt Buber wertvolle Unterstützung von dem Prager Schriftsteller Max Brod. Dieser hatte sich in den Jahren 1909 bis 1911 langsam dem Zionismus angenähert, um diesem dann mit umso größerem Eifer anzuhängen. Dreierlei Einflüsse hatten diese Entwicklung bewirkt: die ostjüdische Schauspielertruppe, für die ihn sein Freund Kafka begeistert hatte, die Reden Bubers, die Brod noch als »Gast und Opponent« im Vereinslokal des Bar Kochba gehört hatte, und die Diskussionen mit Hugo Bergmann. Unter Bergmanns Anleitung las er später die Schriften Herzls und

¹⁴⁵ Brief Martin Bubers an Hugo Bergmann vom 3./4. 2. 1918, BW 1, S. 526.

¹⁴⁶ Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 13. 2. 1918, CZA Z3/391.

Achad Haams, wobei ihn letzterer, ähnlich wie seine Freunde vom Bar Kochba, wesentlich beeinflusste.¹⁴⁷

Aktiver zionistischer Politiker wurde Brod erst nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Als sich die Reihen der Zionisten bedingt durch den Kriegsdienst lichteten, trat Brod ins böhmische Distriktskomitée ein.¹⁴⁸ Neben dieser politischen Arbeit widmete er sich der Flüchtlingshilfe. In Prag fanden während des Krieges tausende galizische Flüchtlinge Zuflucht. Brod versuchte nach Kräften, die materielle und geistige Not dieser Menschen zu lindern. Unter anderem unterrichtete der Jurist Brod in seiner Freizeit an einer Flüchtlingschule für Mädchen. Brods Bericht über diese Tätigkeit war der erste Beitrag, den Buber für seine Zeitschrift erhielt.¹⁴⁹ Brod hatte darin den richtigen Ton für die Zeitschrift gefunden. »Ihr Aufsatz im *Juden* wird von allen Seiten gelobt« schrieb ihm Leo Herrmann. »Ich finde ihn selbst auch ganz ausgezeichnet und lebendig. Er ist fast der stärkste Aufsatz im ersten Heft.«¹⁵⁰

Brod setzte sich nach Kräften für den *Juden* ein. Er verfaßte zahlreiche Beiträge und half Buber beim Aufbau eines Mitarbeiterstabes. Als ersten schlug Brod seinen Freund Franz Kafka vor, bei dem er schriftstellerisch eine Wendung hin zum Judentum wahrzunehmen glaubte.¹⁵¹ Buber wandte sich tatsächlich an Kafka und bat ihn um ein eindeutiges Bekenntnis zum jüdischen Volk.¹⁵² Damit war der zurückhaltende, in jüdischen Belangen so überaus ambivalente Kafka, wie er Buber in seiner Absage mitteilte, überfordert:

»Ihre freundliche Einladung ehrt mich sehr, aber ich kann ihr nicht entsprechen; ich bin – irgendeine Hoffnung sagt natürlich: noch – viel zu bedrückt und unsicher, als daß ich in dieser Gemeinschaft auch nur mit der geringsten Stimme reden dürfte.«¹⁵³

¹⁴⁷ Brod, *Leben*, S. 47 ff.

¹⁴⁸ Im Oktober 1918 wurde Brod in Anerkennung seiner Verdienste zum Vizepräsidenten des neugegründeten Jüdischen Nationalrates in Prag gewählt und war einer der wichtigsten Teilnehmer an den Verhandlungen mit der tschechoslowakischen Regierung, die schließlich zur konstitutionellen Anerkennung der jüdischen Nation führten. Siehe dazu: Claus-Ekkehard Bärsch, *Max Brod im Kampf um das Judentum: zum Leben und Werk eines deutsch-jüdischen Dichters aus Prag*, Wien 1992, S. 56 f.

¹⁴⁹ So schrieb Brod an Buber: »Ihre freundliche Einladung hat einem Aufsatz, den ich schon lange im Kopfe trage, das Signal zur letzten Gestaltung gegeben. Schon neulich schrieb ich an Leo Herrmann, daß ich über meine Erfahrungen an der jüdischen Flüchtlingschule für seine »Jüdischen Nachrichten« [richtig: Jüdische Rundschau] berichten möchte. – Nun sende ich Ihnen den kleinen Bericht, der Ihnen hoffentlich paßt.« (Brief Max Brods an Martin Buber vom 17. 11. 1915, MBA 140:23) Der erweiterte Bericht Brods erschien im ersten Heft des *Juden*. (Max Brod, *Erfahrungen im ostjüdischen Schulwerk* (Nach Tagebuchnotizen), *Jude* 1916/1917, S. 32–36)

¹⁵⁰ Brief Leo Herrmanns an Max Brod vom 17. 5. 1916, CZA Z3/1684. Kurt Blumenfeld, dem das erste Heft der Zeitschrift nicht gefiel, schrieb an Hantke: »Hervorragend ist nur der Artikel von Brod, der durchaus echt und erlebt wirkt und auf jeden gesund empfindenden Menschen einen tiefen und starken Eindruck machen muß.« Brief Kurt Blumenfelds an Arthur Hantke vom 16. 5. 1916, in: Blumenfeld, *Kampf*, S. 55.

¹⁵¹ Brief Max Brods an Martin Buber vom 17. 11. 1915, MBA 140:23.

¹⁵² Brief Martin Bubers an Franz Kafka vom 22. 11. 1915, CZA Z3/1137.

¹⁵³ Brief Franz Kafkas an Martin Buber vom 29. 11. 1915, BW 1, S. 409.

Erst als Buber, wiederum unter dem Einfluß Brods,¹⁵⁴ begann, literarische Werke im *Juden* zu veröffentlichen, steuerte Kafka »Zwei Tiergeschichten« bei.¹⁵⁵

Kafka war nicht der einzige deutschjüdische Schriftsteller, dem ein unliterarisches, plakatives Bekenntnis zum Judentum unmöglich war. Als Buber versuchte, Franz Werfel zu einer Mitarbeit zu bewegen, entwickelte sich die diesbezügliche Korrespondenz geradezu zu einem Kampf um Worfels jüdische Seele.¹⁵⁶ Auch Werfel kam schließlich im *Juden* nicht mit einem Bekenntnis zum Judentum, sondern als Dichter zu Wort.¹⁵⁷

Von jüdischen Schriftstellern, die bereits in der Vergangenheit Interesse am Zionismus bekundet hatten, erbat sich Buber ein offenes Eintreten für die polnischen und russischen Juden. Buber wandte sich an Richard Beer-Hofmann, Jakob Wassermann und Arthur Schnitzler.¹⁵⁸ Doch diese waren zu einer offenen Solidarisierung mit den osteuropäischen Juden nicht bereit und schickten keine Beiträge. Nur Stefan Zweig zeigte sich an einer Mitarbeit interessiert. Er regte eine Umfrage unter jüdischen Autoren über deren Einstellung zum Judentum an.¹⁵⁹ Max Brod riet Buber von dieser Enquête ab:

»Dem Judentum kann durch Bekenntnisse nicht Genüge getan werden, nur durch Taten. Wie oft hat sich Wassermann, Salten, Schnitzler, die ganze ältere Wiener Generation (die mir unsympathisch ist – auch Zweig gehört zu ihr!) zum Zionismus bekannt – und welche Konsequenzen haben sie gezogen? Gar keine!«¹⁶⁰

Neben diesem Vorschlag bot Zweig Buber eine Teilveröffentlichung seines pazifistischen Dramas »Jeremias« an. Doch Buber konnte sich mit Zweigs übernationaler Haltung zum Judentum nicht identifizieren. Er brachte lediglich eine von Zweig vermittelte Rezension des Werkes von Romain Rolland.¹⁶¹ Stefan Zweigs Mitarbeit am *Juden* scheiterte letztlich an seiner distanzierten Haltung zum jüdischen Nationalismus.

Die von Buber angestrebte Mitarbeit Walter Benjamins (1892–1940) kam ebenfalls nicht zustande. Ähnlich wie Kafka rang Benjamin »innerlich schwer mit dem Judentum«, wie sein Freund Gershom Scholem Buber nach einem Gespräch bezüglich einer möglichen Mitarbeit schrieb.¹⁶² Darüber hinaus hegte Benjamin Vorbehalte gegen das Zeitschriftenprojekt.

¹⁵⁴ Siehe dazu S. 311 f. und S. 316 f.

¹⁵⁵ Franz Kafka, Schakale und Araber, *Jude* 1917/1818, S. 488–490 sowie Bericht für eine Akademie, *Jude* 1917/1818, S. 559–565.

¹⁵⁶ Siehe dazu S. 308 ff.

¹⁵⁷ Franz Werfel, Aus: »Der Gerichtstag«, *Jude* 1917/1818, S. 112–122.

¹⁵⁸ Briefe Martin Bubers an Richard Beer-Hofmann vom 8. 11. 1915, Jakob Wassermann vom 8. 11. 1915 und Arthur Schnitzler vom 11. 11. 1915, alle: CZA Z3/1137.

¹⁵⁹ Brief Stefan Zweigs an Martin Buber vom 8. 5. 1916, BW 1, S. 430 f.

¹⁶⁰ Brief Max Brods an Martin Buber vom 12. 2. 1917, BW 1, S. 471.

¹⁶¹ Romain Rolland, *Vox clamantis*, *Jude* 1917/1918, S. 775.

¹⁶² Brief Gerhard Scholems an Martin Buber vom 25. 6. 1916, BW 1, S. 441.

»Schon der Gedanke ›Zeitschrift‹ schlechthin erscheint als verwerflich, speziell aber die Förderung des lebendigen Judentums durch eine solche erweist sich von hier aus als undenkbar und unbegreiflich.«¹⁶³

Neben seiner prinzipiellen Abneigung gegen den Gebrauch der Sprache zu Propagandazwecken war es vor allem das erste Heft des *Juden*, das Benjamin endgültig gegen eine Mitarbeit an der Zeitschrift einnahm. Benjamin war schockiert über die dort zum Ausdruck gebrachte Kriegsbegeisterung Martin Bubers und Hugo Bergmanns. Obwohl Buber bald zu einer kritischeren Einstellung gegenüber dem Krieg gelangte und dieser Wandel im *Juden* zum Ausdruck kam, konnte dies Benjamin nicht mehr versöhnen. Seine ambivalente Haltung zum Judentum dürfte dabei allerdings eine ebenso große Rolle gespielt haben, wie seine Kritik an der Publikation.

Die aktiven Mitarbeiter des *Juden* waren junge Zionisten wie Benjamins Freund Scholem, die enttäuscht vom wachsenden Antisemitismus die Assimilation und den Liberalismus für gescheitert hielten und versuchten, eine politische und kulturelle Alternative dazu innerhalb der zionistischen Bewegung aufzubauen. Als Schriftsteller und Intellektuelle fanden sie im politischen Zionismus keine Befriedigung und interessierten sich vornehmlich für kulturelle, philosophische und soziale Aspekte der jüdischen Nationalbewegung. Ihre Versuche einer »zionistischen Kulturarbeit im Westen« prägten den *Juden*, der zur publizistischen Plattform ihrer Bestrebungen wurde. So diente *Der Jude*, der 1916 als politische Zeitschrift gegründet worden war, letztlich doch in erster Linie dem »Erneuerungsgedanken«. Allerdings war dieser »Erneuerungsgedanke« aufgrund des Kriegsergebnisses und der geänderten politischen Lage nach dem Krieg konkreter geworden. Die Balfour-Deklaration und das britische Mandat hatten Palästina für Touristen und Auswanderer geöffnet. Erez Israel wurde für eine wachsende Zahl von Zionisten von einer Idee zur Realität. Außerdem trat nach dem Krieg bei einer breiteren Öffentlichkeit, die sich keineswegs auf zionistische Kreise beschränkte, an die Stelle einer vagen, schwärmerischen Suche nach dem jüdischen »Wesen« echtes Interesse an jüdischem Lernen und Wissen. Die Nachkriegsjahre waren aber auch eine Zeit der hochfliegenden Träume und sozialreformerischen Projekte, die in den *Juden* Eingang fanden. Die Tatsache, daß *Der Jude* von jungen, suchenden Menschen gestaltet wurde, anstatt Sympathiebekenntnisse von Prominenten zu bringen, machte ihn zweifellos interessanter und vielschichtiger. Das schönste und bedeutendste Lob der jungen Mitarbeiter kam von Achad Haam:

»Unter uns gesagt habe ich beim Lesen so mancher Artikel eine große moralische Befriedigung empfunden, indem ich sah, daß die Jungen mit Begriffen operieren, ohne zu ahnen, wieviel Mühe es gekostet hat und welche Kämpfe man durchführen mußte vor zehn bis zwölf Jahren, um diese Begriffe ins Bewußtsein sogar der Zionisten selbst hineinzutragen. Umsonst war also doch die Arbeit nicht!«¹⁶⁴

¹⁶³ Ebda.

¹⁶⁴ Brief Achad Haams an Victor Jacobson vom 4. 8. 1916, CZA Z3/1132.

Die meisten jener jungen Männer, mit deren Mitarbeit Buber fest gerechnet hatte, als er die Herausgabe der Zeitschrift übernahm, befanden sich Kriegseinsatz. Hans Kohn fiel als Autor auf Jahre hinweg aus, da er in russischer Kriegsgefangenschaft war. Ab seiner Rückkehr im Jahr 1919 gehörte er allerdings zu den produktivsten und engagiertesten Mitarbeitern der Zeitschrift. Doch auch die anderen Freunde Bubers bezweifelten zunächst, daß es ihnen gelingen könnte, aus dem Schützengraben Beiträge für den *Juden* zu schreiben. Robert Weltsch schilderte seine geistige und physische Lage:

»Was mich selbst betrifft: Es ist mir sehr schwer, Klarheit zu bekommen, was von all den meist trüben Gedanken Wirklichkeit und was nur oberflächlicher Eindruck ist. Gerade weil ich so sehr mitten drin stehe und weder Distanz noch Zeit zur Verdauung des Erlebten und Gesehenen gewinnen kann. Schon darum weiß ich nicht, ob mir eine irgendwie wertvolle Äußerung gelingen würde. Dazu kommen aber noch die Schwierigkeiten rein technischer Natur: Wie soll ich hier in der Kälte in einem Sandloch beim selbstgebauten Ofen liegend, in den schweren Mantel gehüllt, ohne auch nur eine rechte Sitzgelegenheit (nur die Füllfeder rettete ich aus der alten Welt herüber) – wie soll ich hier etwas schreiben?«¹⁶⁵

Dennoch lieferte Weltsch einen Beitrag für das Novemberheft des ersten Jahrganges¹⁶⁶ und arbeitete ab dem zweiten Jahrgang regelmäßig an der Zeitschrift mit.

Das Kriegserlebnis erschütterte bei vielen Soldaten den Glauben an die Gültigkeit ihre früheren Ideale und die Wirksamkeit des geschriebenen Wortes. Hugo Bergmann, den sein Militärdienst in eine tiefe geistige Krise stürzte, »zweifelte [...] an der Wirksamkeit von Zeitschriften und Ideen«.¹⁶⁷ Buber bemühte sich einerseits, diese Zweifel zu zerstreuen, andererseits appellierte er an Bergmanns Pflichtgefühl: »Mit wem soll ich sie [die Zeitschrift] machen, wenn sich Menschen wie Sie ihr versagen?«¹⁶⁸ Bergmann lieferte bereits im Februar 1916 seinen Beitrag für das erste Heft des *Juden*, in dem er sich mit seinen persönlichen Zweifeln über Form und Zukunft des Zionismus befaßte.¹⁶⁹

Indem Buber auf die persönlichen Nöte seiner Mitarbeiter einging und ihnen Mut machte, sich dazu zu äußern, erhielt er authentische Berichte vom Kriegserlebnis der deutschen und österreichischen Juden. Trotz strenger Zensurbestimmungen äußerten sich die Autoren oft erstaunlich kritisch zum Krieg. So brachte Buber einen Essay seines jungen Wiener Freundes Ernst Elijah Rapoport (1889–1952),¹⁷⁰ der so prononciert pazifistisch war, daß Jacobson von seiner Publikation abriet:

¹⁶⁵ Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 23. 11. 1915, BW 1, S. 405.

¹⁶⁶ Robert Weltsch, Ein Feldpostbrief aus dem Osten, *Jude* 1916/1917, S. 529–534.

¹⁶⁷ BW 1, S. 408, Anm. 1.

¹⁶⁸ Brief Martin Bubers an Hugo Bergmann vom 25. 11. 1916, BW 1, S. 408.

¹⁶⁹ Hugo Bergmann, Der jüdischen Nationalismus nach dem Kriege, *Jude* 1916/1917, S. 7–13.

¹⁷⁰ Rapoport gehörte zu den guten Freunden der Familie Buber. Er wanderte bereits 1920 nach Palästina aus, wo er unter großen Entbehrungen für sich und seine Familie als Landarbeiter und Schuster in Gemeinschaftssiedlungen arbeitete. Er fand schließlich im Beruf des Geigenbauers in Palästina die ihm gemäße Lebensform.

»Man braucht eigentlich kein Antisemit zu sein, um sich zu sagen, daß mit einem solchen Geist auch bei einem Teil der jüdischen Offiziere der österreichischen Armee eine Niederlage unausbleiblich ist.«¹⁷¹

Buber nahm das Risiko auf sich. Der Artikel passierte unbeanstandet die Zensur.

Im Juli 1916 sandte der junge Gerhard (Gershom) Scholem (1897–1982) Buber eine vernichtende Kritik an der Kriegbegeisterung der deutschjüdischen Jugendbewegung ein, die er auf eine dort herrschende tiefe »Verwirrung« zurückführte.¹⁷² Ohne Buber beim Namen zu nennen, machte er diesen als Vertreter der »Erlebnismystik« und geistigen Mentor der Jugendbewegung dafür verantwortlich.¹⁷³ Trotz dieser Kritik, die Scholem in seinem Begleitbrief weniger verklausuliert zum Ausdruck brachte, zeigte Buber großes Interesse an dem jungen Autor. Die Angriffe Scholems auf die Kriegsbegeisterung der deutschen Zionisten mußten allerdings aus Rücksicht auf die Zensur abgeschwächt werden. Buber scheute keine Mühe, den jungen Autor von der Notwendigkeit der Streichungen zu überzeugen, bevor er diese vornahm, obwohl dies erhebliche Überredungskünste erforderte.¹⁷⁴ Die Kritik an seinen eigenen Ideen druckte Buber kommentarlos ab.¹⁷⁵

5. Zensurprobleme

Die Unerschrockenheit gegenüber der Zensur, die Buber bei den Beiträgen Rappaports und Scholems zeigte, überrascht angesichts der Tatsache, daß ein erheblicher Teil des ersten Heftes der Zeitschrift nach dem Druck dem Zensor zum Opfer gefallen war. Zunächst bestand die österreichische Zensur auf der Herausnahme eines Artikels »Polen und Juden«, der auch später nicht mehr erschien.¹⁷⁶ Problematischer waren die Verdächtigungen, welche die Leipziger Polizei Buber gegenüber hegte. Ihr war ein Hinweis auf Bubers »sozialdemokratische Tendenz« zugegangen, was höchstes Mißtrauen erregte.¹⁷⁷ Bubers Nähe zu deutschen Sozialdemokraten z.B. innerhalb des Jüdischen Nationalkomitées war ein ebenso bekanntes Faktum wie seine enge Freundschaft mit dem Anarchisten Gustav Landauer. Der Zensor der Leipziger Polizei bemühte sich daher redlich, staatsfeindliche Tendenzen im *Juden* zu entdecken. Wie zu erwarten war, stürzte er sich zunächst auf Landauers Artikel »Ostjuden und Deutsches Reich«.¹⁷⁸ Landauer kritisierte

¹⁷¹ Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 2. 10. 1916, CZA Z3/1133.

¹⁷² Gerhard Scholem, *Jüdische Jugendbewegung*, *Jude* 1916/1917, S. 822–825.

¹⁷³ Die »unnationale« Haltung, die in diesem Artikel zum Ausdruck kam, hatten bereits zu Scholems Relegation vom Gymnasium geführt, was ihn jedoch keineswegs zum Einlenken bewegte.

Brief Gerhard Scholems an Martin Buber vom 10. 7. 1916, BW 1, S. 445 ff.

¹⁷⁴ Briefe Martin Bubers an Gerhard Scholem vom 1. 7. 1916, MBA 709:2 und vom 25. 7. 1916, BW 1, S. 448, Brief Gerhard Scholems an Martin Buber vom 10. 7. 1916, BW 1, S. 445 ff.

¹⁷⁵ Zu Scholems »Jüdische Jugendbewegung« siehe S. 74 ff.

¹⁷⁶ Brief Martin Bubers an Salman Schocken vom 8. 4. 1916, MBA 705 I:19.

¹⁷⁷ Brief Julius Bergers an Salman Schocken vom 10. 4. 1916, CZA Z3/1131.

¹⁷⁸ *Jude* 1916/1917, S.433–439.

darin scharf die deutsche Politik gegenüber Fremden und insbesondere ostjüdischen Flüchtlingen.¹⁷⁹ Julius Berger berichtete Buber von seiner Intervention bei der Leipziger Polizei:

»Die Herren haben wiederholt gesagt, daß Ihr Artikel ›Die Losung‹ einwandfrei sei, daß der Artikel aber offenbar sehr geschickt Tendenzen verhülle, die zum Beispiel in dem Artikel von Landauer deutlich zu Tage treten.«¹⁸⁰

Ihm selbst sei es schwer geworden, Landauers Beitrag vor den Zensurbehörden zu verteidigen. Weiters strich der Zensor einen Beitrag über die Poale Zion, die zionistischen Sozialdemokraten, und eine Glosse von Leo Herrmann durfte wegen ihres polemischen Tons nicht erscheinen. Berger gelang es zwar, die Ängste der Behörde bezüglich der Staatsgefährlichkeit des *Juden* zu zerstreuen, dennoch entschloß man sich, den Verlagsort von Leipzig nach Berlin zu verlegen, wo man weniger Schwierigkeiten mit der Zensur erwartete. Das erste Heft der Zeitschrift, das am 4. April 1916 fertig geworden war, kam schließlich in der dritten Aprilwoche, auf vier Bögen gekürzt, heraus.

Die Verlegung der Zeitschrift nach Berlin machte Buber wieder neuen Mut. Er bemühte sich sogleich, die beanstandeten Artikel für die Veröffentlichung freizubekommen. Herrmanns Glosse »Interessenten« erschien bereits im zweiten Heft.¹⁸¹ Viel schwieriger war es, von der Zensur die Erlaubnis für die Publikation des Artikels Landauers zu bekommen. Erst nach zahlreichen Urganzen beim Oberkommando in den Marken, die Herrmann auf Bubers Drängen hin durchführte, und einer Prüfung von Artikel und Zeitschrift durch das Königlich-Preussische Ministerium des Inneren erfolgte am 21. August 1916 die Freigabe. Nach kleinen Streichungen konnte der Artikel schließlich im Oktoberheft des ersten Jahrganges erscheinen. Er war ein mutiges und menschliches Plädoyer für eine liberale Flüchtlingspolitik.

Nach diesen Anfangsschwierigkeiten genoß die Zeitschrift relativ weitgehende redaktionelle Freiheiten. Die Zensur richtete ihr Augenmerk nicht auf die Erlebnisberichte der Kriegsteilnehmer, sondern auf die außenpolitisch brisantere Berichterstattung aus Polen und Palästina. Bei der Auswahl derartiger Artikel wurde Buber von Herrmann, Jacobson und Berger fachmännisch beraten und unterstützt.

Als weiterhin problematisch da unberechenbar erwies sich die Postzensur. Diese zog unwillkommene Druckwerke und Manuskripte kommentarlos ein. So verschwanden kritische Hefte, die den Soldaten direkt an ihren Einsatzort in Polen nachgeschickt wurden, am Postweg.¹⁸² Es kam auch vor, daß die österreichische Postzensur Manuskripte zur polnischen Judenfrage nicht nach Deutschland weiterleitete.¹⁸³ Leo Herrmann lernte daraus: Im Januar 1917 bestellte er bei Appoli-

¹⁷⁹ Grenzsperr, *Jude* 1916/1917, S. 71–76.

¹⁸⁰ Brief Julius Bergers an Martin Buber vom 12. 4. 1916, CZA Z3/1131.

¹⁸¹ *Jude* 1916/1917, S. 123.

¹⁸² Brief Leo Herrmanns an Julius Berger vom 23. 1. 1917, CZA Z3/717.

¹⁸³ Brief Martin Bubers an Julius Berger vom 20. 4. 1916, CZA Z3/1131.

nar Hartglas (1883–1953) in Warschau ein »Hochzeitsgeschenk«, das von einem gemeinsamen Bekannten nach Berlin gebracht werden sollte. Das »Hochzeitsgeschenk« war ein Beitrag von Hartglas, in dem dieser den polnischen Juden riet, die Unabhängigkeitsbestrebungen ihrer Landsleute zu unterstützen.¹⁸⁴ Er trat dafür ein, daß die politische Neugestaltung des Ostens den dort lebenden Völkern überlassen würde. Die Berliner Zensur ließ den Beitrag im *Juden* erscheinen, die strenge Postzensur hätte das Manuskript möglicherweise nicht zur Redaktion weiterbefördert.

Der Artikel von Hartglas reflektierte einen Wandel der zionistischen Politik und deren Anpassung an die politische Realität. Insbesondere Julius Berger hatte bei seinen zahlreichen Aufenthalten in Polen festgestellt, daß die Juden von der deutschen und österreichischen Besatzungsmacht wenig zu erhoffen hatten. Daher hielt er eine politische Zusammenarbeit mit den Polen und die gemeinsame Forderung des Selbstbestimmungsrechtes der Völker für ratsam.

Trotz kritischer Töne waren die deutschen Behörden mit der Vertretung der deutschen Interessen im *Juden* zufrieden. Als Buber im Juni 1918 zum Militärdienst einberufen wurde, erhielt Herrmann bei seiner Reklamation des Herausgebers des *Juden* die Unterstützung des Auswärtigen Amtes.¹⁸⁵

6. RedaktionssekretärInnen

Die Gestaltung des *Juden* erforderte von Buber größere Anstrengungen, als er ursprünglich erwartet hatte.¹⁸⁶ Leo Herrmann und Julius Berger waren bei allem Engagement mit anderen Arbeiten überlastet und konnten dem *Juden* praktisch nur ihre Freizeit widmen.¹⁸⁷ Buber erkannte bald, daß er für die aufwendige Leitung der Zeitschrift, die neben den technischen und redaktionellen Arbeiten eine intensive Betreuung der Mitarbeiter und große Mengen von Leserbriefen mit sich brachte, eine qualifizierte Person brauchte, die ihn in allen Bereichen helfen und ersetzen konnte. Nur dann durfte er hoffen, die nötige Zeit und Kraft für seine eigenen literarischen Arbeiten zu finden.¹⁸⁸ Bubers Wunschkandidat als Redaktionssekretär war Siegmund Kaznelson, an dem er vor allem den politischen Journalisten schätzte. Kaznelson zog eine Zusammenarbeit mit Buber ernsthaft in Erwägung. Im Oktober 1917 entschloß er sich jedoch, den Posten des Sekretärs der österreichischen Kongreßbewegung, deren Schaffung er gegen beträchtliche innerzionistische Widerstände durchgesetzt hatte, anzunehmen.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Appolinar Hartglas, Die Krise des polnischen Judentums, *Jude* 1917/1918, S. 16–23.

¹⁸⁵ Brief Martin Bubers an Leo Herrmann vom 21. 6. 1918, Gesuch Leo Herrmanns an das Auswärtige Amt vom 25. 6. 1918, Schreiben des Auswärtigen Amtes an das Zionistische Zentralbüro in Berlin vom 3. 7. 1918, alle CZA Z3/1136.

¹⁸⁶ Brief Martin Bubers an Victor Jacobson vom 18. 10. 1916, CZA Z3/387.

¹⁸⁷ Siehe zum Beispiel Brief Julius Bergers an Martin Buber vom 27. 3. 1917, CZA Z3/1134 sowie Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 5. 7. 1917, CZA Z3/1135.

¹⁸⁸ Brief Martin Bubers an Salman Schocken vom 4. 10. 1917, BW 1, S. 508 f.

¹⁸⁹ Zur Kongreßbewegung siehe Albrecht Hellmanns [i.e. Siegmund Kaznelson] Beiträge im *Juden*: Ein jüdischer Kongreß in Österreich, *Jude* 1917/1918, S. 268, Nationale Min-

Salman Schocken fand schließlich eine Lösung, die sowohl für Buber akzeptabel als auch für den Verleger wirtschaftlich vertretbar war. Ab 1. Januar 1918 arbeitete Helene Hanna Cohn (1886–1954) als Sekretärin des Hauptausschusses für jüdische Kulturarbeit¹⁹⁰ sowie des *Juden* bei Buber in Heppenheim. Cohn hatte als Sekretärin des Palästinaamtes in Jaffa wertvolle praktische Kenntnisse und Einblicke in das dortige Leben gewonnen, was ausschlaggebend für ihre Berufung nach Heppenheim war.¹⁹¹ Sie war Soziologin und Journalistin und die einzige Frau, die regelmäßig für den *Juden* schrieb. Ihre Interessen lagen allerdings nicht auf dem Gebiet der Politik, sondern der Erziehung, der Kultur sowie insbesondere der Stellung der Frau innerhalb der zionistischen Bewegung und der neuen Gesellschaft in Palästina.¹⁹² In ihren Arbeiten zeigte Cohn einen Hang zum Ästhetizismus der Jahrhundertwende, weshalb sie den sozialrevolutionären Entwicklungen des Jischuw kritisch gegenüberstand.¹⁹³ Sie war eine treue Mitarbeiterin und Verehrerin Bubers, doch fehlte ihr das »politische Ingenium« und das journalistische Format Kaznelsons. Buber trat daher erneut an diesen heran und Kaznelson erklärte sich bereit, ab 1. April 1919 Cohns Stellung in Heppenheim zu übernehmen.¹⁹⁴

Der Plan scheiterte am Einspruch des Wiener Verlegers, Mayer Präger, der darauf bestand, daß Kaznelson nach Wien kommen und von dort aus die Redaktionsgeschäfte des *Juden* betreuen sollte.¹⁹⁵

Ende 1919 beschlossen Präger und das Konsortium, die Eigentümer der Zeitschrift, das Kapital des *Juden* aufzustocken, die Zeitschrift inhaltlich zu erweitern und einen wirkungsvollen Vertrieb in Deutschland zu installieren. Auf diese Weise hoffte man, die gesunkenen Abonnentenzahlen so weit zu erhöhen, daß die

derheitenrechte der Juden, *Jude* 1919/1920, S. 481–488, Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, *Jude* 1919/1920, S. 204–214, S. 389–395 sowie S. 634–645.

¹⁹⁰ Der »Hauptausschuß für jüdische Kulturarbeit« war 1916 auf die Anregung Salman Schockens hin gegründet worden. Am zionistischen Delegiertentag von 1916 hatte Schocken die Gründung eines Verlages für wissenschaftliche Werke, deren Publikation keinen Profit versprachen, gefordert. Der von Schocken geleitete »Kulturausschuß« brachte in den folgenden 10 Jahren 8 Kinderbücher, ein Hebräischlehrbuch sowie Volkslieder beim Jüdischen Verlag heraus, womit er die in ihn gesetzten Erwartungen keineswegs erfüllte. 1931 gründete Salman Schocken daher einen eigenen Verlag. Schockens Mitarbeiter im Kulturausschuß waren u. a. Martin Buber, Max Brod, Hugo Bergmann, Moses Calvary und Kurt Blumenfeld. Der Vorgänger Cohns als Sekretär des Hauptausschusses war Moses Calvary. Siehe dazu: Dahm, Buch, 2. Teil, S. 411; Siegfried Moses, Salman Schocken – Wirtschaftsführer und Zionist, in: Robert Weltsch [Hrsg.], Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. Gestalten, Ideen, Werke. Vierzehn Monographien, Stuttgart 1963, S. 162 ff. sowie Stephen M. Poppel, Salman Schocken and the Schocken Verlag, in: LBIYB XVII, 1972, S. 93–116.

¹⁹¹ Brief Helene Hanna Cohns an Victor Jacobson vom 6. 1. 1918, CZA Z3/390.

¹⁹² 1921 erschien ihr Buch »Frauenfragen in Palästina« beim Jüdischen Verlag.

¹⁹³ Siehe S. 298.

¹⁹⁴ Brief Martin Bubers an Leo Herrmann vom 25. 6. 1918, CZA Z3/1136.

¹⁹⁵ Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 24. 9. 1919, MBA 880:65. Präger wollte damit einerseits seinen Einfluß auf die Zeitschrift verstärken, andererseits die teure Arbeitskraft Kaznelsons für seinen Verlag nutzen. Der deutschen Gruppe hingegen war an einer engen Einbindung Kaznelsons in die zionistische Organisation in Deutschland gelegen.

Zeitschrift aus den roten Zahlen kam.¹⁹⁶ Zur redaktionellen Unterstützung Bubers sowie zur Betreuung des Vertriebes in Deutschland sollte Kaznelson nun endgültig am 20. Februar 1920 nach Berlin kommen.¹⁹⁷ Doch im Februar 1920 legte Mayer Präger überraschend die Herausgabe des *Juden* zurück. Die Zeitschrift ging an den Jüdischen Verlag über, der sich zu diesem Zeitpunkt in der Phase der Reorganisation befand. Buber übernahm die literarische Leitung des Verlages, was für ihn Mehrarbeit bedeutete, und Kaznelson die organisatorischen und finanziellen Agenden des *Juden* im Jüdischen Verlag. Für die redaktionelle Unterstützung Bubers blieb ihm nur wenig Zeit. 1921 trat Victor Jacobson als Leiter des Verlages zurück und bestimmte Kaznelson zu seinem Nachfolger.

Ernst Müller (1880–1954), einer der vielseitigsten und originellsten Mitarbeiter des *Juden*, konnte sich nicht entschließen, von Wien nach Heppenheim zu übersiedeln, um Buber zu unterstützen.¹⁹⁸ Mitte August 1920 trat schließlich ein anderer Wiener, Siegfried Bernfeld (1892–1953), die Stelle als Bubers Sekretär an.¹⁹⁹ Aufgrund häufiger Krankheiten war er jedoch keine kontinuierliche Entlastung für Buber.²⁰⁰ Das Arbeitsverhältnis fand ein Ende, als der sechste Jahrgang des *Juden* aus finanziellen Gründen zwischen April und September 1921 ausgesetzt werden mußte. Bernfeld kehrte nach Wien zurück, wo er sich eine Praxis als Psychoanalytiker aufbaute²⁰¹ sowie als Verfasser wissenschaftlicher Artikel und Vortragender hervortrat.

7. Die Suche nach einem Redakteur

Im Mai 1922, als Buber intensiv mit der Abfassung von »Ich und Du« beschäftigt war, reifte sein Entschluß:

»[...] übrigens – dies vorerst nur im Vertrauen – habe ich vor, den Jüdischen Verlag und auch den *Juden* so bald als möglich loszuwerden; [...] Ich will mir die nächsten Jahre von meiner eigentlichen Arbeit bestimmen lassen, neben der nur noch solche bestehen dürfte, die sich ihr unterordnet.«²⁰²

¹⁹⁶ Nachtrag zum Vertrag vom 15. 2. 1916 vom 15. 12. 1919, CZA A/167/12.

¹⁹⁷ Brief Martin Bubers an Hugo Bergmann vom 8. 12. 1919, MBA 91–I:27, Brief Julius Bergers an Otto Warburg vom 8. 2. 1920, CZA Z3/1136.

¹⁹⁸ Brief Martin Bubers an Julius Berger vom 7. 3. 1920, CZA Z3/721.

¹⁹⁹ Brief Martin Bubers an Max Brod vom 12. 9. 1920, MBA 140:160, Brief Siegfried Bernfelds an Martin Buber vom 18. 8. 1921, MBA 90:21. Bernfeld hatte vom August 1919 bis zum April 1920 in Wien-Baumgarten ein Heim für ostjüdische Flüchtlingskinder geleitet. Die Organisationen, welche die finanziellen Mittel für das Heim zur Verfügung stellten, lehnten jedoch Bernfelds reformpädagogischen Ansatz ab und stellten die Finanzierung ein. Siehe: Bernfelds Bericht »Aus einem jüdischen Kinderheim«, *Jude* 1920/1921, S. 309–317. Angesichts des Scheiterns dieses Projektes nahm Bernfeld die Stellung bei Buber an.

²⁰⁰ Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 2. 1. 1921, MBA 880:67a sowie Brief Paula Bubers an Ernst Eljahu Rapoport vom 2. 1. 1921, 2, S. 69.

²⁰¹ Brief Siegfried Bernfelds an Martin Buber vom 18. 8. 1921, MBA 90:21.

²⁰² Brief Martin Bubers an Ludwig Strauss vom 20. 5. 1922, 2, S. 100.

Buber wollte die Redaktionsgeschäfte im Oktober 1922 zurücklegen.²⁰³ Er hatte während des Krieges und der ersten Nachkriegsjahre intensiv an der zionistischen Politik anteilgenommen, wobei es ihm um die Rettung der »Seele« der Bewegung gegangen war. Der Zionismus sollte das lebendige Beispiel für die Machbarkeit einer moralischen und gerechten Politik werden. Die Einstellung zur arabischen Bevölkerung Palästinas war für ihn Prüfstein der Moral und damit des Wertes der zionistischen Bewegung. Im September 1921 legte Buber am Zwölften Zionistenkongreß in Karlsbad eine von ihm und Robert Weltsch ausgearbeitete Resolution vor, worin sich die Zionisten zur Verständigungspolitik mit den Arabern und zum gemeinsamen Aufbau des Landes bekannten. Die Resolution wurde – mit der Zustimmung Bubers – abgeschwächt und nur in dieser verwässerten Form angenommen, sodaß sie schließlich wenig mehr als ein Lippenbekenntnis ohne konkrete Zusagen und Verpflichtungen war. Buber sah darin sein persönliches Versagen und »fühlte: meine Rolle als »Politiker«, d.h. als jemand, der an der politischen Aktivität einer Gruppe teilnimmt, war ausgespielt.«²⁰⁴

Mit seinen politischen Hoffnungen erlosch Bubers Interesse am *Juden* als Sprachrohr der von ihm und seinen Freunden vertretenen Politik. Darüber hinaus hatten seine religionsphilosophischen Studien in Buber den Wunsch verstärkt, zu allen Menschen und über allgemeinere Themen zu sprechen. Mit »Ich und Du« hatte er einen wichtigen Schritt hin zum Dialog mit Nichtzionisten und Nichtjuden gemacht. *Der Jude* war ihm inzwischen zu partikulär geworden.²⁰⁵

Hans Kohn, der als Beamter der Zionistischen Exekutive in London beobachtete, wie die radikale Opposition gegen Weizmanns Verständigungspolitik erstarkte, hielt die drohende Einstellung des *Juden*, der das wichtigste Organ zur Propagierung friedlicher arabisch-jüdischer Koexistenz war, zu diesem Zeitpunkt für eine Katastrophe:

»*Der Jude* war Ihr Medium der Anteilnahme am öffentlichen und jüdischen Leben, von Ihnen geschaffen, und müßte auch in dieser Zeit des Übergangs von Ihnen gehalten werden. [...]

Sollten Sie an Ihrem Entschluß festhalten, so glaube ich ehrlich, daß nur Robert [Weltsch] oder ich den *Juden* völlig in unserer Linie weiterführen könnten.«²⁰⁶

Buber zog aus verschiedenen Gründen Robert Weltsch als seinen Nachfolger vor.²⁰⁷ Bei aller Sympathie und Wertschätzung hielt Buber Kohn für »zu akademisch«, um die Zeitschrift erfolgreich zu leiten, während Weltsch ein angesehener Journalist war. Außerdem lebte Weltsch als Redakteur der *Jüdischen Rundschau* in Berlin, während Kohn in London für den Keren Hajessod²⁰⁸ arbeitete. Kohns Hoffnung, in Westeuropa neue Mitarbeiter werben und so den Horizont der

²⁰³ Brief Martin Bubers an Ernst Simon vom 30. 6. 1922, 2, S. 102.

²⁰⁴ Brief Martin Buber an Judah L. Magnes vom Juli 1947, 3, S. 134.

²⁰⁵ Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 20. 7. 1922, 2, S. 105.

²⁰⁶ Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 12. 7. 1922, 2, S. 103.

²⁰⁷ Brief Martin Bubers an Hugo Bergmann vom 23. 8. 1922, MBA 91 I:30.

²⁰⁸ Immigrations- und Kolonisationsfonds; Abteilung der Zionistischen Organisation, welche die finanziellen Aspekte des Palästinaaufbaues regelte.

Zeitschrift erweitern zu können,²⁰⁹ wog den Nachteil seiner örtlichen Entfernung von Deutschland nicht auf. Weltsch bezweifelte, daß er das Niveau der Zeitschrift nach dem Ausscheiden Bubers halten können würde. Darüber hinaus erschien es ihm als eine bedenkliche »Kumulierung von Ämtern«, gleich zwei bedeutende zionistische Zeitschriften zu redigieren.²¹⁰ Angesichts der niedrigen Entlohnung, die die leitenden Mitarbeiter des *Juden* erhielten, konnte Weltsch die einträglichere Redaktion der *Jüdischen Rundschau* nicht aufgeben. Erst als Hans Kohn seine – übrigens kostenlose – Mithilfe bei der Redaktion anbot, begann Weltsch an diesem Gedanken Gefallen zu finden.²¹¹ Doch Weltsch mußte für mehrere Monate nach Palästina reisen und Kohn war weiterhin von London un-abkömmlich, wodurch sich eine längere Übergangsperiode zwischen Bubers Ausscheiden im Oktober 1922 und der Übernahme der Agenden durch die neue Redaktion ergeben hätte, in welcher *Der Jude* nicht erschienen wäre.²¹² Dies bewog Buber schließlich, eine andere Lösung zu suchen.

8. Ernst Simon

Buber entschied sich schließlich zur Überraschung aller Beteiligten im November 1922, die Redaktion Ernst Simon (1899–1988) zu übertragen und selbst Herausgeber der Zeitschrift zu bleiben.²¹³ Dieser rasche Entschluß ermöglichte das weitere Erscheinen der Zeitschrift ab dem Januarheft 1923, was eine relativ kurze Unterbrechung von zwei Monaten bedeutete.

Hans Kohn war sichtlich enttäuscht von dieser Entscheidung, versicherte jedoch Buber seine weitere Mitarbeit bei »dem *Juden*, der unter Ihrer Leitung bleibt«. ²¹⁴ Kohns Wunsch war es gewesen, die Zeitschrift unter seiner Leitung noch deutlicher in den Dienst jüdisch-arabischer Verständigung zu stellen und sie zum überzeugenden Sprachrohr jener Zionisten zu machen, die keinen jüdischen Staat in Palästina anstrebten.²¹⁵ Daneben wollte Kohn dem Inhalt wie dem Mitarbeiterstab der Zeitschrift ein westeuropäischeres Gepräge geben. Er sah darin das von Buber gewünschte Abgehen vom zionistischen Partikularismus sowie eine Erweiterung des geistigen Horizontes der Zeitschrift. Buber hatte jedoch andere Vorstellungen, die bei der Wahl Simons zum Redakteur ausschlaggebend waren.

Simon gehörte zu den jüngsten Mitarbeitern der Zeitschrift, doch hatte er Buber bald von seiner Lernbereitschaft und -fähigkeit überzeugt. Als Theodor Herzls Tagebücher erschienen, rezensierte sie Simon im *Juden*.²¹⁶ Er verfaßte seinen Ar-

²⁰⁹ Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 12. 8. 1922, MBA 736:97.

²¹⁰ Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 15. 7. 1922, MBA 880:81.

²¹¹ Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 21. 7. 1922, MBA 880:83.

²¹² Brief Martin Bubers an Gerhard Scholem vom 23. 9. 1922, MBA 709–I:48.

²¹³ Brief Martin Bubers an Hugo Bergmann vom 16. 11. 1922, MBA 91–I:33.

²¹⁴ Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 20. 11. 1922, MBA 376:106.

²¹⁵ Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 9. 8. 1922, MBA 376:96. Siehe auch Kohns Beitrag im *Juden*: Wandlungen im Osten, *Jude* 1921/1922, S. 585–588, der zu dieser Zeit verfaßt wurde. Kohn publizierte auch in den späteren Jahrgängen Beiträge zu diesem Thema.

²¹⁶ Ernst Simon, Theodor Herzls Tagebücher, *Jude* 1921/1922, S. 649–659. Buber er-

tikel allerdings erst, nachdem er sich mit Buber beraten hatte. Simon wies darin auf Herzls Schwächen wie sein mangelndes Gefühl und Verständnis für die jüdische Religion, Kultur und die sozialen Probleme im Osten sowie auf die Tatsache hin, daß Herzl dem assimilatorischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts stets verbunden blieb. Allerdings würdigte Simon die Taten und Leistungen Herzls als Begründer der Zionistischen Organisation und schloß den Beitrag mit den Worten:

»Vor und nach ihm [Herzl] sind Bessere und Größere in der jüdischen Bewegung aufgetreten – sein Wirken erst hat ihr vergangenes Sein historisch gerechtfertigt, ihr künftiges Leben ermöglicht. Er war kein großer Mensch. Aber er war der Führer, denn er hatte ein großes Amt.«²¹⁷

Vielen Parteizionisten galt Simon aufgrund dieser Einschätzung Herzls als »Ketzer«.²¹⁸

Ernst Simon, der aus einer assimilierten Berliner Familie stammte, war nicht nur Zionist, sondern auch praktizierender Jude, ohne dem orthodoxen Flügel anzugehören. Er war beeinflusst von dem orthodoxen Rabbiner Nehemia A. Nobel (1871–1922), der seine zionistische Weltanschauung mit großer Liebe zu Goethe verband. Simons zweiter bedeutender Lehrer war der Religionsphilosoph Franz Rosenzweig (1886–1929), ein liberaler Jude und Nichtzionist. Simon gehörte aufgrund dieser Einflüsse und seines wachen, kritischen Geistes zu keinem der üblichen weltanschaulichen oder religiösen Lager, was ihn vielen Zionisten suspekt machte.

Bubers Wahl Simons als Redakteur des *Juden* war ein deutliches Zeichen seines Abrückens von der zionistischen Politik hin zu einer Auseinandersetzung mit der jüdischen Geschichte, Kultur und Bestimmung, bei der das religiöse Element eine zunehmend größere Bedeutung erhielt. Kohn und Weltsch hingegen hätten den *Juden* verstärkt in den Dienst der zionistischen Oppositionspolitik gestellt.²¹⁹ Simon war ein ebenso überzeugter wie kritischer Zionist,²²⁰ doch stand er Bubers neuen religiösen und philosophischen Interessen näher. Diese hatten sich nicht zuletzt wegen dessen Freundschaft mit Franz Rosenzweig und der Tätigkeit am

suchte zunächst Berthold Feiwel, diese Besprechung zu verfassen, da dieser ein prominenter Zionist war, der Herzl persönlich gekannt hatte. Ernst Simon, der sich sofort um diese Aufgabe bemüht hatte, hielt Buber für zu unreif. Erst nachdem Feiwel abgesagt hatte, überließ er ihm die Besprechung.

²¹⁷ Briefe Martin Bubers an Ernst Simon vom 30. 6. 1922, BW 2, S. 101 f., und vom 3. 8. 1922, MBA 730–I:4, sowie vom 1. 9. 1922, MBA–I:5; Briefe Ernst Simons an Martin Buber vom 23. 6. 1922, MBA 730:67, und vom 30. 8. 1922, MBA 730:73. Siehe auch: Ernst Simon, Theodor Herzls Tagebücher, Jude 1921/1922, S. 649–659.

²¹⁸ Michael Bühler, *Erziehung zur Tradition – Erziehung zum Widerstand*. Ernst Simon und die jüdische Erwachsenenbildung in Deutschland, Berlin 1986, S. 78.

²¹⁹ Weltsch trat nur für eine Erweiterung der Rubriken der Umschau ein, da ein zu allgemein gehaltener *Jude*, wie er meinte, von Material überschwemmt würde. Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 4. 8. 1922, MBA 880:85.

²²⁰ Simon wanderte 1928 nach Palästina aus. Er nahm die schlechtbezahlte Position als Redakteur des *Juden* nicht zuletzt deshalb an, weil diese ihm genügend Zeit zur Vertiefung seines jüdischen Wissens und seiner Kenntnisse der hebräischen Sprache ließ.

Frankfurter Freien Jüdischen Lehrhaus verstärkt. Rosenzweig erreichte im Lehrhaus durch seine sorgfältige Auswahl der Vortragenden und Themen eben jenen offenen Zugang zum Judentum, der Buber vorschwebte. Menschen der verschiedensten weltanschaulichen Richtungen nahmen hier zu jüdischen Themen Stellung, wobei das Spektrum vom Studium des Talmuds bis hin zur allgemeinen Lebenshilfe reichte.²²¹ Der ehrgeizige, intelligente Simon, der im Dezember 1922 sein Geschichtsstudium abschloß, gehörte zu den Vortragenden des Lehrhauses. Er war Zionist, praktizierender Jude und Weltbürger. Die örtliche Nähe Frankfurts zu Heppenheim erleichterte die Zusammenarbeit zwischen Redakteur und Herausgeber. Allerdings konnte Buber dem jungen, unerfahrenen Simon die Redaktionsagenden nicht so weitgehend anvertrauen, wie es bei Weltsch oder Kohn möglich gewesen wäre. Der redaktionelle Briefwechsel zeigt Buber als taktvollen, geduldrigen und doch unerbittlichen Kritiker seines jungen Redakteurs. Die Tatsache, daß Simons Einarbeitungsphase länger als erwartet dauerte, was Bubers Arbeitslast erhöhte, trübte seine Wertschätzung des jungen Freundes nicht.²²²

Der Einfluß des Lehrhauses war in den beiden von Simon redigierten Jahrgängen offensichtlich. Dies entsprach sowohl Simons als auch Bubers Interessen, verwischte jedoch die zionistische Linie des *Juden*. Dadurch stieg zwar die Beliebtheit der Zeitschrift bei Nichtzionisten, die etwa vierzig Prozent der für deren Überleben dennoch zu wenigen Leser stellten, verärgerte aber die zionistischen Gründer. Diese waren überzeugt davon, daß der Verlust der klaren redaktionellen Linie die Ursache für den existenzbedrohenden Abonnentenschwund war. Die Schuld daran gab man dem jungen Redakteur. Angesichts der engen Zusammenarbeit zwischen Buber und Simon war dieses Urteil nur zum Teil gerechtfertigt. Buber bestimmte die Linie der Zeitschrift mindestens ebenso sehr wie Simon, nur wagte niemand, ihn deswegen anzugreifen. Ein gewisser Qualitätsabfall war allerdings nach der Übergabe des *Juden* in jüngere, unerfahrenere Hände unvermeidlich.

9. Das Ende der Zeitschrift

Das Ende der schwer defizitären Zeitschrift schien bereits 1923 gekommen, da sich der Verleger, Siegmund Kaznelson, außerstande sah, diese über das Septemberheft hinaus erscheinen zu lassen. Eine großangelegte Propagandaaktion, die vor allem von Simon und Weltsch durchgeführt wurde, rettete den *Juden* für ein weiteres Jahr. 1924 schien eine erhebliche finanzielle Unterstützung der Zionistischen Organisation der einzige Ausweg aus der Krise. Die Londoner Zentrale der ZWO zeigte nur geringes Interesse am Weiterbestehen einer deutschsprachigen Zeitschrift. Berlin war schon seit Jahren nicht mehr der Mittelpunkt der Bewegung und Deutsch hatte seine Bedeutung als lingua franca des Zionismus verloren. Die kritische Haltung des *Juden* gegenüber der Londoner Exekutive dürfte bei der dortigen Entscheidung, die Zeitschrift nicht finanziell sondern lediglich propa-

²²¹ Siehe dazu S. 410 ff.

²²² Siehe dazu den Briefwechsel zwischen Buber und Simon aus den Jahren 1922–1925, MBA 730.

gandistisch innerhalb der Landesorganisationen zu unterstützen, ebenfalls eine Rolle gespielt haben.

Daher ventilierte die Zionistische Vereinigung für Deutschland (ZVfD), den *Juden* zu übernehmen. Die deutschen Zionisten wollten der Zeitschrift eine eindeutig zionistische Linie geben, weshalb Robert Weltsch Ernst Simon als Redakteur ablösen sollte.²²³ Robert Weltsch gelang es, auch unter diesen geänderten Voraussetzungen ein interessantes Konzept für den neugestalteten *Juden* zu erarbeiten. *Der Jude* würde weiterhin nichtzionistischen Autoren offenstehen und dem Meinungsaustausch zwischen verschiedenen Gruppen und Weltanschauungen dienen. Lediglich in der Rubrik »Bemerkungen« müßte eine klare, zionistische Linie vertreten werden.²²⁴ Als die ZVfD weiterhin zögerte, den *Juden* zu übernehmen, zog sich Buber im März 1925 endgültig von diesem Projekt zurück. Damit verlor auch Weltsch jegliches Interesse an einer Herausgabe des *Juden*.²²⁵

Siegmund Kaznelson, der Direktor des Jüdischen Verlages, versuchte daraufhin, den *Juden* als Vierteljahresschrift herauszugeben. Zwischen Dezember 1925 und Mai 1927 kamen vier Sonderhefte als 9. Jahrgang des *Juden* heraus. Diese Sonderhefte waren den Themen »Antisemitismus und jüdisches Volkstum«, »Erziehung«, »Judentum und Deutschtum« sowie »Judentum und Christentum« gewidmet. Obwohl diese Sonderhefte ein respektables Niveau aufwiesen, konnte *Der Jude* dadurch nicht wieder belebt werden. Hauptgrund dafür war das mangelnde Interesse der Zionistischen Organisation, auf deren finanzielle und propagandistische Hilfe die Zeitschrift angewiesen war.

Das schönste Sonderheft stellte Robert Weltsch 1928 anlässlich des 50. Geburtstages von Martin Buber zusammen.²²⁶ Er begann angesichts der erfolgreichen Arbeit an diesem Heft wieder an die Lebensfähigkeit des *Juden* zu glauben, doch gelang es ihm nicht, Geldgeber für das Projekt zu finden.²²⁷

10. Die Zusammenarbeit mit dem R. Löwit Verlag, Wien 1916–1920

Kurz nachdem Buber im Oktober 1915 seine Mitarbeit an der Zeitschrift *Der Jude* zugesagt hatte, trat Jacobson an Salman Schocken heran, den er erst bei dieser Gelegenheit persönlich kennen- und sogleich schätzen lernte. Schocken erklärte sich bereit, für die Zeitschrift zweitausend Mark beizusteuern, sein Bruder Simon tausend.²²⁸

²²³ Brief Kurt Blumenfelds an Martin Buber vom 5. 1. 1925, CZA A 222/68.

²²⁴ ZVfD an die Mitglieder des Landesvorstands, Memorandum der Organisationskommission von Robert Weltsch vom 2. 3. 1925, CZA F4/117.

²²⁵ Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 24. 3. 1925, MBA 880:101.

²²⁶ Hans Kohn hatte zunächst geplant, einen zweiten Band der Sammelschrift »Vom Judentum« herauszubringen, doch entschied man sich schließlich für ein Sonderheft des *Juden*, der ja nicht zuletzt aus jenem früheren Projekt hervorgegangen war. Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 26. 8. 1928, BW 2, S. 266 f.

²²⁷ Briefe Robert Weltschs an Martin Buber vom 12. 3. 1928, MBA 880:121, 22. 3. 1928, MBA 880:122, und vom 24. 3. 1928, MBA 880:123.

²²⁸ Brief Julius Bergers an Julius Simon vom 15. 10. 1915, CZA Z3/1129.

Raphael Straus, der Besitzer des Holbein Verlages, zeigte wie bereits vor dem Krieg Interesse an der Zeitschrift.²²⁹ Als vorsichtig kalkulierender Verleger forderte er einen Garantiefonds von fünfzehn- bis zwanzigtausend Mark, von dem ein Teil im voraus erlegt werden sollte.²³⁰ Dies ließ die Initiatoren an einen Eigenverlag der Zeitschrift denken, da hier zumindest die Vorschußzahlungen weggefallen wären,²³¹ doch gelang es Straus schließlich, sie sowohl vom Nutzen seiner verlegerischen Erfahrungen,²³² als auch von seiner geschäftlichen Integrität zu überzeugen.²³³ Dabei kam ihm zugute, daß der Verlag Rütten & Loening, mit dem Buber verhandelt hatte, in »beiderseitigem Interesse« von dem Vorhaben, die Zeitschrift zu publizieren, zurücktrat.²³⁴ Dennoch entschied man sich letztlich gegen eine Übergabe des Verlages an Straus, da dieser im wehrfähigen Alter war und jederzeit zum Militärdienst einberufen werden konnte.²³⁵ Straus war zutiefst enttäuscht.²³⁶ Die Bedenken des EAC waren jedoch gerechtfertigt: Raphael Straus erhielt seine Einberufung um die Jahreswende 1915/1916, also in der entscheidenden Vorbereitungsphase der Zeitschrift.²³⁷

Inzwischen trugen die Bemühungen Bergers und Jacobsons, die nötigen Mittel für die Zeitschrift aufzubringen, Früchte. Am 15. November 1915 hatte die zionistische Zentrale tatsächlich das minimale Startkapital von zehntausend Mark aufgebracht und rechneten nun damit, die Zeitschrift ab Januar 1916 herauszubringen.²³⁸

Die geschäftlichen Aussichten der Zeitschrift waren – selbst im Fall eines publizistischen Erfolges – während des Krieges denkbar schlecht, weshalb die Geldgeber bereit sein mußten, die Summen »au fond perdu« zu geben. Jacobson suchte, wie er es ausdrückte »Opfer« der Liebe zum jüdischen Volk.²³⁹

²²⁹ Briefe Raphael Straus' an Leo Herrmann vom 22. 5. und vom 16. 6. 1914, CZA Z3/1128 sowie Brief Raphael Straus' an Victor Jacobson vom 25. 10. 1915, CZA Z3/1129.

²³⁰ Brief Raphael Straus' an Victor Jacobson vom 25. 10. 1915, CZA Z3/1129. Straus forderte für sich ein Mitspracherecht bei der Redaktion der Zeitschrift, von dem er jedoch nur für den Fall von Bubers Ausscheiden Gebrauch machen wollte.

²³¹ Brief Victor Jacobsons an Raphael Straus vom 3. 11. 1915, CZA Z3/1129.

²³² Brief Raphael Straus' an Victor Jacobson vom 5. 11. 1915, CZA Z3/1129 sowie Brief Julius Bergers an Julius Simon vom 9. 11. 1916, CZA Z3/1129.

²³³ Brief Raphael Straus' an Julius Berger vom 13. 11. 1915, CZA Z3/1129.

²³⁴ Briefe Arthur Hantkes an Julius Berger vom 10. und 15. 11. 1915, CZA Z3/1129.

²³⁵ Brief Julius Bergers an Raphael Straus von Ende November 1915, CZA Z3/1123.

²³⁶ Postkarte von Elias Straus an Julius Berger, o. D., CZA Z3/1129.

²³⁷ Brief Elias Straus' an Leo Herrmann vom 13. 3. 1916, CZA Z3/1131.

²³⁸ Brief Julius Bergers an Jakob Klatzkin vom 15. 11. 1915, CZA Z3/1129. Als Geldgeber nannte Berger die Gebrüder Schocken (3000 Mark), Julius Simon (2000 Mark), Salzmann (1000 Mark), Siegfried Hirsch (1000 Mark) Elias Straus und einige andere Beiträge à 500 Mark. Berger und Jacobson hatten ebenfalls Beiträge geleistet.

Die Werbung um Geldgeber war schwierig, da dafür nur wohlhabende und überzeugte Zionisten in Frage kamen, die das Geld ohne jegliche Sicherheit und ohne Mitspracherecht an der Zeitschrift zur Verfügung stellten. Die Verhandlungen mit den möglichen Spendern führten Berger und Jacobson mit größter Diskretion, da weder das Engagement des EAC an der Zeitschrift noch die Namen derer, die sich trotz der schwierigen Wirtschaftslage während des Krieges mit doch erheblichen Beträgen beteiligten, publik werden durften. Brief Julius Bergers an Jakob Klatzkin vom 15. 11. 1915, CZA Z3/1129.

²³⁹ Brief Victor Jacobsons an Julius Simon vom 4. 11. 1915, CZA Z3/1129.

Victor Jacobson war die treibende Kraft hinter dem Zeitschriftenprojekt. Während seiner häufigen Reisen übernahm Julius Berger die organisatorische Hauptlast, wie die zahlreichen Briefe, die er im Namen Jacobsons schrieb, zeigen. Unterstützt wurde er dabei von Leo Herrmann, während Martin Buber mit unzähligen persönlichen Briefen den Aufbau eines Mitarbeiterstabes vorantrieb.

Die Aufbringung der nötigen Mittel über die ersten zehntausend Mark hinaus erwies sich als überaus schwierig. So sah sich der Wiener Fabrikant Adolf Böhm, der aufgrund seines jahrelangen Interesses am Zeitschriftenprojekt als die österreichische Stütze des Unternehmens gegolten hatte, angesichts der herrschenden wirtschaftlichen Unsicherheit außerstande, während des Krieges in den Garantiefonds einzuzahlen.²⁴⁰ Als Mitte Dezember 1915 der Wiener R. Löwit Verlag sein Interesse an der Zeitschrift anmeldete, zog Leo Herrmann daher sofort Erkundigungen bezüglich der Bonität des Unternehmens ein. Die Auskünfte waren zufriedenstellend.²⁴¹ Trotz seiner »verhältnismäßig bescheidenen« Mittel war der junge Wiener Verleger Mayer Präger (1889 – 1942) bereit, die Hälfte des notwendigen Kapitals für die Zeitschrift beizusteuern.²⁴² Dies war entscheidend für den Entschluß, ihm die Zeitschrift zu übergeben.

Der in Stryj in Galizien geborene Mayer Präger war promovierter Germanist und gelernter Buchhändler. In den Löwit Verlag trat er 1914 als zweiter Gesellschafter und Geschäftsführer ein.²⁴³ Präger versuchte erfolgreich, aus der Verlagsbuchhandlung Löwit ein Wiener Gegenstück zum Berliner Jüdischen Verlag zu machen.²⁴⁴ Bereits 1913 hatte er namens des R. Löwit Verleges, bei dem er schon damals eine leitende Position innegehabt haben muß, Interesse am damaligen Zeitschriftenprojekt des Bar Kochba bekundet. Sein Vorschlag lautete damals auf die Auflage von Anteilscheinen im Wert von zehntausend Kronen, die er selbst verkaufen wollte. An eigenem Kapital standen ihm damals lediglich fünftausend Kronen zur Verfügung, weshalb Hugo Herrmann dieses Angebot als unzureichend ablehnte. Der Bar Kochbaner Willi Stein,²⁴⁵ der Prägers Angebot überbrachte, hielt die Verlagsbuchhandlung Löwit überdies für wenig leistungsfähig. Präger wollte daraufhin selbst eine zionistische Zeitschrift herausbringen, wobei er sich fälschlich auf eine Unterstützung durch die den Prager Zionisten nahestehende westösterreichische Kulturkommission berufen haben soll.²⁴⁶ Seitdem genoß Präger – zurecht oder zu Unrecht – in Prag keinen guten Namen.

²⁴⁰ Brief Adolf Böhms an Victor Jacobson vom 26. 10. 1915, CZA Z3/1129.

²⁴¹ Telegramm Dr. Otto Abeles' an Leo Herrmann vom 15. 12. 1915, CZA Z3/1129, Schreiben der Auskunftsei Schimmelpfeng, Wien, an Verlag »Die Welt«, Berlin, CZA Z3/1123 sowie Brief Robert Strickers an Leo Herrmann vom 4. 1. 1916, CZA Z3/1130.

²⁴² Brief Julius Bergers an Theodor Zlocisti vom 10. 1. 1916, CZA Z3/1130.

²⁴³ Auskunftsei Schimmelpfeng Wien, an Verlag »Die Welt« Berlin, CZA Z3/1123 sowie Murray G. Hall, Österreichische Verlagsgeschichte, 2 Bde., 1. Bd. Geschichte des Österreichischen Verlagswesens, Wien, Köln, Graz 1985, S. 253.

²⁴⁴ Die dort verlegten Werke sind »entweder von Juden verfaßt worden und/oder befassen sich mit dem Judentum bzw. dem Judenproblem«. Hall, Verlagsgeschichte, 1. Bd. S. 258.

²⁴⁵ Stein war 1910/11 Obmann des Bar Kochba.

²⁴⁶ Hall, Verlagsgeschichte, S. 253 sowie Brief Hugo Herrmanns an Adolf Böhm vom 27. 3. 1914, CZA Z3/1128.

Der R. Löwit Verlag gab während des Krieges zahlreiche Aufklärungs- und Informationsbroschüren zur Frage der ostjüdischen Flüchtlinge in Österreich heraus, die sicher keinen Ertrag für den Verlag abwarfen.²⁴⁷ Präger entschloß sich zur Übernahme des *Juden* zweifellos aufgrund seiner zionistischen Gesinnung und seines Engagements für die Ostjuden. Auf finanziellen Profit konnte er bei diesem Unternehmen nicht hoffen, wohl aber auf eine Profilierung seines Verlages. Die Tatsache, daß der Wiener Löwit Verlag den *Juden* herausbrachte, was dem bekannteren Jüdischen Verlag aufgrund finanzieller und organisatorischer Schwächen nicht möglich war,²⁴⁸ spricht ebenso für Prägers verlegerische Tüchtigkeit wie sein sachliches Engagement. Der R. Löwit Verlag konnte im Gegensatz zum Jüdischen Verlag trotz seiner Spezialisierung auf zionistische Literatur Gewinne erwirtschaften, weil er als zweites Standbein ebenso populäre wie lukrative Humorstika verlegte.²⁴⁹

Nach der grundsätzlichen Einigung mit Präger hoffte man, das erste Heft des *Juden* noch im Laufe des Januar 1916 herausbringen zu können,²⁵⁰ tatsächlich erschien das erste Heft dann im April. In Berlin übernahmen Leo Herrmann, Julius Berger und Salman Schocken die technischen Vorarbeiten. Schocken war dabei vor allem eine gediegene Ausstattung und ein elegantes Erscheinungsbild der Zeitschrift ein Anliegen.²⁵¹ Daher bemühte er sich selbst in Zeiten kriegsbedingter Mangelwirtschaft, nicht nur ausreichende Mengen, sondern möglichst gutes Papier zu beschaffen.²⁵²

Bei den Verhandlungen mit Mayer Präger erwies sich Schocken als überaus geschickt. Die Berliner Zentrale der ZWO war zwar daran interessiert, den *Juden* einem unabhängigen Verlag zu übergeben, wollte jedoch die Kontrolle über die Zeitschrift möglichst weitgehend behalten. Dies führte häufig zu Reibereien und Eifersüchteleien zwischen Wien und Berlin und verursachte wegen einer in der ersten Zeit doppelgleisigen Verwaltung Mehrkosten. Um sich eine möglichst weitgehende Kontrolle der Geschäfte zu sichern, bestand die Berliner Zentrale

²⁴⁷ Hall, Verlagsgeschichte, 1. Bd., S. 258.

²⁴⁸ Die Tatsache, daß das EAC den Jüdischen Verlag als zionistischen Parteiverlag für ungeeignet für die Herausgabe des »parteilosen« *Juden* hielt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Verlag damit überfordert gewesen wäre. Die massiven finanziellen Probleme des *Juden*, die schließlich zu seiner Einstellung führten, begannen mit dessen Übergang in den Jüdischen Verlag. Siehe S. 62 ff.

²⁴⁹ Hall, Verlagsgeschichte, 1. Bd., S. 258 f. Max Mayer Präger führte den Verlag erfolgreich bis zur Machtübernahme der Nationalsozialisten in Österreich. Am 16. 9. 1938 wurde der Lyriker und Maler Erich Langrebe (1908–1979) als kommissarischer Leiter des Verlages eingesetzt. Präger kam im Januar 1939 ins KZ Buchenwald. 1942 wurde er ins KZ Auschwitz überstellt, wo er am 3. 11. 1942 ums Leben kam. Murray Hall, Verlagsgeschichte, 1. Bd., S. 253 ff. und S. 400 sowie Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, Deportationskartei.

²⁵⁰ Brief Mayer Prägers an das »Vorbereitende Komitee für die Zeitschrift *Der Jude* vom 13. 1. 1916, CZA Z3/1123.

²⁵¹ Brief des Vorbereitenden Komitees an Salman Schocken vom 16. 1. 1916, CZA Z3/1130.

²⁵² Brief Salman Schockens an Martin Buber vom 7. 2. 1916, CZA Z3/1130.

der ZWO darauf, die deutschen Abonnenten selbst zu betreuen. Zu diesem Zweck wurde die »Berliner Administration« errichtet. Allerdings wies diese von Anbeginn an gravierende Mängel auf, da sie auf die Unterstützung von Mitarbeitern des Jüdischen Verlages angewiesen war, die wenig Interesse hatten, für das Wiener Konkurrenzunternehmen zu arbeiten. Da die Berliner Administration ihre Aufgabe nur mangelhaft erfüllte, wurde sie auf Drängen Prägers hin schließlich Ende Oktober 1917 geschlossen. Der Löwit Verlag übernahm nun den Großteil der Verwaltung des *Juden*. Redaktion und Druck blieben in Deutschland. Salman Schocken fiel dabei die koordinierende Kontrolle des Unternehmens zu,²⁵³ wobei er immer wieder ausgleichend und vermittelnd eingreifen mußte. Seine Meinung wurde offenbar von beiden Seiten akzeptiert.

Als offizieller Inhaber der Zeitschrift und Partner Prägers fungierte ein sogenanntes »Konsortium«. Dieses war aus Zionisten zusammengesetzt, die das Vertrauen der Organisation genossen, ohne in der Öffentlichkeit als Funktionäre abgestempelt zu sein. Diese Vorgangsweise ließ den *Juden* nach außen hin als unabhängige Publikation erscheinen. Zu Mitgliedern des Konsortiums wurden Schocken und Calvary gewählt.²⁵⁴ Während Calvary keinerlei weitere Verpflichtungen aus diesem Amt erwuchsen, führte hauptsächlich Schocken die Verhandlungen mit Präger und löste immer wieder organisatorische und wirtschaftliche Probleme der Zeitschrift.²⁵⁵

Trotz einer, wie Buber klagte,²⁵⁶ mangelhaften Propagandaarbeit führte sich der *Jude* beim Publikum rasch und gut ein. Am 6. Mai 1916, etwa zwei Wochen nachdem das erste Heft erschienen war, verzeichnete die Berliner Administration in Deutschland 275 Abonnenten,²⁵⁷ noch im ersten Quartal stieg deren Zahl auf 2277.²⁵⁸ Die Zahl der zusätzlich abgesetzten Einzelhefte belief sich in diesem

²⁵³ Brief Julius Bergers an Salman Schocken vom 21. 3. 1916, CZA Z3/1131, Brief Mayer Prägers an Salman Schocken vom 27. 6. 1917, CZA Z3/1135, Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 5. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Salman Schockens an Mayer Präger vom 7. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Mayer Prägers an Salman Schocken vom 10. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Leo Herrmanns an Salman Schocken vom 20. 7. 1917, Brief Julius Bergers an Salman Schocken vom 20. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Mayer Prägers an Arthur Hantke vom 16. 10. 1917, CZA Z3/1135 sowie Brief Salman Schockens an Leo Herrmann vom 4. 7. 1918, CZA Z3/1136.

²⁵⁴ Brief Julius Bergers an Moses Calvary vom 20. 1. 1916, CZA Z3/1130.

²⁵⁵ Brief Mayer Prägers an Salman Schocken vom 27. 6. 1917, CZA Z3/1135, Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 5. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Salman Schockens an Mayer Präger vom 7. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Mayer Prägers an Salman Schocken vom 10. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Salman Schockens an Leo Herrmann vom 10. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Leo Herrmanns an Salman Schocken vom 20. 7. 1917, CZA Z3/1135, Brief Julius Bergers an Salman Schocken vom 20. 7. 1917, Z3/1135 sowie Brief Mayer Prägers an Arthur Hantke vom 16. 10. 1917, CZA Z3/1135.

²⁵⁶ Brief Martin Bubers an Julius Berger vom 4. 4. 1917, CZA Z3/1134, Brief Salman Schockens an Julius Berger vom 30. 3. 1917, CZA Z3/1134, Briefe Martin Bubers an Leo Herrmann vom 3. 2. 1917, CZA Z3/1134, vom 24. 3. 1917, CZA Z3/1134, vom 7. 4. 1917, CZA Z3/1134, vom 20. 4. 1917, CZA Z3/1134, vom 28. 4. 1917, CZA Z3/1134.

²⁵⁷ Brief Hulda Zlocistis an Mayer Präger vom 6. 5. 1916, CZA Z3/1131.

²⁵⁸ Auch Schocken stellte fest, daß der Zeitschrift eine Person fehlte, die sich dieser stän-

Zeitraum auf achthundert Stück.²⁵⁹ Im zweiten Quartal waren die Abonnentenzahlen vor allem in Österreich leicht rückläufig und betrug insgesamt 2140 Bestellungen.²⁶⁰ Das bedeutete, daß die ersten Hefte des *Juden*, der zunächst in einer Auflage von dreitausend Exemplaren erschien, bald vergriffen waren. Als sehr gut verkäuflich erwiesen sich in der Folge alte Hefte sowie gebundene Jahrgänge, sodaß die Auflage aber auch der endgültige Absatz der Zeitschrift die aktuellen Verkaufszahlen stets merklich überschritten.²⁶¹ Dies spricht einerseits für die hohe Qualität der Zeitschrift, weist aber gleichzeitig auf ihren wesentlichsten Mangel hin: *Der Jude* wurde nicht wegen seiner aktuellen politischen Berichterstattung gelesen, sondern wegen seiner zeitloseren, kulturellen Beiträge.

Obwohl dreitausend verkaufte Exemplare ein beachtlicher Erfolg waren, die sowohl die Erwartungen Prägers als auch der deutschen Gruppe voll erfüllten,²⁶² reichten sie nicht aus, um die Zeitschrift rentabel zu machen.²⁶³ Der Grund dafür war nicht mangelndes Publikumsinteresse. In den ersten Erscheinungsjahren scheiterten die Versuche, rentable Verkaufszahlen zu erreichen am zu geringen Papierkontingent, das der Höhe der Auflage Grenzen setzte. Die mögliche Auflage von 3500 Stück konnte 1917 die Nachfrage nicht befriedigen. Als Anfang 1918 mehr Papier vorhanden war, dachten Schocken und Präger sogar an eine Erhöhung der Auflage um tausend Exemplare, von denen ein großer Teil für die gut verkäuflichen gebundenen Jahrgänge bestimmt war. Buber, der das vorhandene Papier lieber für eine Erweiterung des Umfangs der Zeitschrift verwenden wollte, hielt eine Auflage von viertausend Stück für ausreichend.²⁶⁴

Mit dieser Zahl hatte *Der Jude* seinen geschäftlichen Höhepunkt erreicht und bald überschritten. Bereits Mitte 1918 nahm die Zahl der Abonnenten in bedenklicher Weise ab. Die schlechte Papierversorgung hatte dazu geführt, daß die Monatsschrift immer unregelmäßiger erschien.²⁶⁵ Dies wirkte sich fatal auf die aktuelle Berichterstattung und damit auf das Interesse der Leser aus.²⁶⁶ Gerade während der letzten Kriegs- und ersten Nachkriegsmonate waren die politischen Berichte und Kommentare zum Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung bereits hoffnungslos überholt. Die engen Mitarbeiter Bubers wußten keine Lösung für dieses Problem, sondern gaben ihm widersprüchliche Ratschläge. Julius Berger riet Buber Mitte Dezember 1918 der Zeitschrift eine neue Linie geben:

dig und »mit Liebe« angenommen hätte. Brief Salman Schockens an Julius Berger vom 30. 3. 1917, CZA Z3/1134 sowie Ungefähre Bilanz-Zahlen der Firma R. Löwit Verlag, Abteilung *Der Jude* vom 30. 9. 1916, CZA Z3/1133.

²⁵⁹ Brief Leo Herrmanns an Julius Berger vom 23. 7. 1916, CZA Z3/716.

²⁶⁰ 1009 Abonnements in Deutschland, 702 in Österreich, 188 im Ausland sowie 241 sogenannte »Feldadressen«. Ungefähre Bilanz-Zahlen der Firma R. Löwit Verlag, Abteilung *Der Jude* vom 30. 9. 1916, CZA Z3/1133.

²⁶¹ Brief Leo Herrmanns an Julius Berger vom 23. 7. 1916, CZA Z3/716, Brief Mayer Prägers an Leo Herrmann vom 16. 8. 1917, CZA Z3/1185.

²⁶² Brief Leo Herrmanns an Julius Berger vom 23. 7. 1916, CZA Z3/716.

²⁶³ Der Verlust des ersten Halbjahres betrug 2704.32 Kronen. Ungefähre Bilanz-Zahlen der Firma R. Löwit Verlag, Abteilung *Der Jude* vom 30. 9. 1916, CZA Z3/1133.

²⁶⁴ Brief Martin Bubers an Salman Schocken vom 7. 2. 1918, MBA 705-I:118.

²⁶⁵ Brief Martin Bubers an Leo Herrmann vom 16. 7. 1918, CZA Z3/1136.

»Das unregelmäßige und sehr verspätete Erscheinen des *Juden* – ich habe vor drei Tagen das Oktoberheft erhalten – macht ihn, wie mir scheint, ganz ungeeignet für aktuelle Artikel. Er muß unter diesen Umständen ganz darauf verzichten, aktuell zu werden und einer anderen, vielleicht größeren Aufgabe gerecht werden, die großen Gesichtspunkte, die über der Tagespolitik stehen und von ihr unabhängig sind, herauszuarbeiten.«²⁶⁷

Genau diese Linie, die Buber durch Fortsetzungsreihen zur Geschichte des Zionismus sowie zu kulturellen und religiösen Themen bereits eingeschlagen hatte, lehnte Leo Herrmann ab: »*Der Jude* bekommt durch solche Arbeiten den Charakter eines Archivs, und wir müssen uns dann durchaus damit abfinden, daß ein großer Teil der Leser und Abonnenten verloren geht.«²⁶⁸ Sobald ein regelmäßigeres Erscheinen der Zeitschrift wieder möglich war, reduzierte Buber die Zahl der Fortsetzungsreihen.

11. *Der Jude* beim Jüdischen Verlag 1920–1928

Ende 1919 schloß das Konsortium, vertreten durch Salman Schocken und Arthur Hantke, mit dem Löwit Verlag einen Nachtrags-Vertrag ab, der eine Aufstockung des Betriebskapitals von dreißigtausend auf hunderttausend Mark vorsah. Zur Förderung des Absatzes in Deutschland war neuerlich die Einrichtung einer Berliner Administration unter der Leitung von Siegmund Kaznelson, der Buber gleichzeitig bei den Redaktionsgeschäften unterstützen sollte, geplant.²⁶⁹ Diese Pläne und Abkommen erwiesen sich bald als illusorisch: Anfang 1920 kündigte Mayer Präger seinen Vertrag mit dem Konsortium.²⁷⁰ Prägers Gesellschafter, Erwin Engel, trat – offenbar überraschend – per 5. März 1920 aus der Firma aus und entzog dieser dadurch auch seinen Kapitalanteil.²⁷¹ Als nunmehriger Alleininhaber konnte Präger die für den weiteren Verlag des *Juden* notwendigen Mittel wohl nicht mehr aufbringen. Es war wieder der ebenso geschäftstüchtige wie diplomatische Salman Schocken, der die zum Teil schwierigen Verhandlungen mit Präger zu einem raschen, befriedigenden Ende führte. Unterstützt wurde er dabei von Julius Berger in Berlin und Adolf Böhm in Wien.²⁷²

Gleichzeitig bemühte sich Victor Jacobson um finanzielle Mittel für eine Aufstockung des Kapitals des Jüdischen Verlages.²⁷³ Jacobsons erfolgreiche Verhand-

²⁶⁶ Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 16. 7. 1918, CZA Z3/1136.

²⁶⁷ Brief Julius Bergers an Martin Buber vom 15. 12. 1918, CZA Z3/1136.

²⁶⁸ Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 16. 7. 1918, CZA Z3/1136.

²⁶⁹ Der Budgetentwurf für das Jahr 1920 sah eine Auflage von 4000 Stück vor. 2000 davon waren für Abonnenten, 2000 für den Einzelabsatz und für gebundene Jahrgänge gedacht. Das Erreichen der früheren hohen Absatzzahlen schien also in Kürze möglich. Nachtrag zum Vertrag vom 15. 2. 1916 vom 15. 12. 1919, CZA A/167/12.

²⁷⁰ Brief Mayer Prägers an Salman Schocken vom 16. 2. 1920, CZA Z3/1136.

²⁷¹ Eintragung des Wiener Handelsregisters Reg. A 26,92.

²⁷² Siehe dazu die Korrespondenz zwischen Berger, Schocken und Präger vom Februar und März 1920, CZA Z3/1136.

²⁷³ Es gelang Jacobson in England Anteilscheine von etwa einer Million Mark zu verkaufen. Die ZWO selbst war mit 160.000 Mark beteiligt, 80.000 Mark investierten Buber,

lungen in London ermöglichten es dem Jüdischen Verlag, den *Juden* von Löwit zu übernehmen.²⁷⁴ Fortan waren Aron Eliasberg für alle technischen Angelegenheiten der Zeitschrift – auch die Papierbeschaffung als nach wie vor größtes Problem –, Siegmund Kaznelson für den Vertrieb und die Administration sowie Martin Buber selbstverständlich für die Redaktion zuständig.²⁷⁵ Der Übergang des *Juden* an den Jüdischen Verlag brachte keineswegs den erhofften Aufschwung. Von Anfang an standen dem *Juden* weder die notwendigen personellen Kräfte noch ausreichende finanzielle Mittel für eine intensive Propagandaarbeit zur Verfügung.²⁷⁶ Buber, überanstrengt von der Umorganisation des Verlages und immer wieder ohne Hilfe bei der redaktionellen Arbeit für den *Juden*, zeigte Ermüdungserscheinungen. Dazu kam, daß er an »Ich und Du« arbeitete und sich nach freier Schaffenszeit sehnte. Josef Bloch, der vielgeachtete Herausgeber der *Sozialistischen Monatshefte*, glaubte gegen Ende des fünften Jahrganges, »in der letzten Zeit bei der Redaktion eine gewisse Mattigkeit zu spüren«.²⁷⁷ Letztlich waren wohl weniger die aufgetretenen Mängel der Zeitschrift als die katastrophale wirtschaftliche Lage Mitteleuropas dafür verantwortlich, daß die notwendige Steigerung der Absatzzahlen nicht gelang. Zu Beginn des sechsten Jahrganges, im Frühjahr 1921, war die Finanzlage von Verlag und Zeitschrift so schlecht, daß *Der Jude* ein halbes Jahr lang nicht erscheinen konnte. Das drohende Ende des *Juden* löste allseits Betroffenheit sowie Bemühungen zu seiner Rettung aus. So warb Hans Kohn neue Abonnenten in Frankreich,²⁷⁸ Josef Bloch pries ungeachtet seiner Kritik in seinen *Sozialistischen Monatsheften* die Bedeutung der Zeitschrift.²⁷⁹ Am 23. Juli 1921 kündigte Buber schließlich Gershom Scholem an, daß *Der Jude* ab Oktober wieder erscheinen werde.²⁸⁰ Doch bereits im Sommer 1923 steckte die Zeitschrift neuerlich in einer tiefen finanziellen Krise, die laut Kaznelson, dem nunmehrigen Direktor des Jüdischen Verlages, nur durch eine Steigerung der Zahl der Auslandsabonnenten, die in harter Währung zahlten, überwunden werden konnte. Noch einmal gelang es Ernst Simon und Robert Weltsch, mittels einer internationalen Propagandaaktion die nötigen 1500 Dollar an Unterstützungsgeldern im In- und Ausland aufzutreiben.²⁸¹

Im Jahr 1924 besserte sich die wirtschaftliche Lage in Deutschland. Die Propaganda des Jahres 1923 führte zu einem leichten Anstieg der Abonnentenzahl im

Jacobson und andere Privatpersonen in Deutschland. Brief Victor Jacobsons an Julius Berger vom 1. 3. 1920, CZA Z3/1136.

²⁷⁴ Siehe dazu auch Briefe Julius Bergers an Salman Schocken und Martin Buber vom 3. 3. 1920, CZA Z3/1136 sowie Almanach, S. 15 f.

²⁷⁵ Brief Julius Bergers an Martin Buber vom 3. 3. 1920, CZA Z3/1136 sowie Brief Victor Jacobsons an Julius Berger vom 1. 3. 1920, CZA Z3/1136.

²⁷⁶ Materiell belasteten vor allem die steigenden Papierkosten die Zeitschrift. Brief Julius Bergers an Martin Buber vom 11. 3. 1920, CZA Z3/721.

²⁷⁷ Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 26. 4. 1921, MBA 325:13.

²⁷⁸ Brief Hans Kohns an Martin Buber vom 6. 5. 1921, MBA 378:80.

²⁷⁹ Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 26. 4. 1921, MBA 325:13.

²⁸⁰ Brief Martin Bubers an Gerhard Scholem vom 23. 7. 1921, MBA 709–I:35.

²⁸¹ Robert Weltsch regte an, vor allem die Mitarbeiter, »die ja auch mit dem Eingehen des *Juden* am meisten verlieren würden«, um ihre tätige Mithilfe zu bitten. Dieser Plan be-

Frühjahr 1924.²⁸² Dennoch blieb *Der Jude* eine schwere Belastung für den Jüdischen Verlag, der selbst mit finanziellen Problemen zu kämpfen hatte.²⁸³ Schließlich schlug Kaznelson vor, einen neuerlichen Garantiefonds in der Höhe von achttausend Mark zu errichten und den *Juden* zunächst als Vierteljahresschrift erscheinen zu lassen, um die Arbeitskraft Ernst Simons einzusparen.²⁸⁴ Kurt Blumenfeld machte die Übernahme der Zeitschrift durch die ZVfD ebenfalls vom Ausscheiden Simons aus der Redaktion abhängig, wogegen Buber sich aus Loyalität gegenüber seinem jungen Freund lange sträubte.²⁸⁵ Auch wollte er nicht wieder die gesamte Arbeitslast alleine tragen und ventilerte den Wechsel zu einem leistungsfähigeren Verlag. Dem wollte Kaznelson allerdings nur unter der Bedingung einer ausreichenden Entschädigung des Jüdischen Verlages zustimmen.²⁸⁶ Daraus ergaben sich ernsthafte Differenzen zwischen ihm und Buber, so daß er schließlich beschloß, die Zeitschrift ohne Buber weiterzuführen. Er schlug vor, den *Juden* mit dem Untertitel »Begründet von Martin Buber« weitererscheinen zu lassen. Diese Vorgangsweise kam bei den Sonderheften tatsächlich zur Anwendung, wobei Buber ein Mitspracherecht bezüglich der Redaktion zukam.²⁸⁷ Die Differenzen um die Weiterführung des *Juden* verschlechterten das Arbeitsklima zwischen Buber und Kaznelson, obwohl diese – nicht zuletzt über Vermittlung Schockens – die aufgetretenen Mißverständnisse immer wieder bereinigten.

Kaznelsons Versuch, den *Juden* zunächst als Vierteljahresschrift weiterzuführen, scheiterte, wie oben gezeigt, letztlich am mangelnden Interesse der Zionistischen Organisation.²⁸⁸

Adolf Böhm bezeichnete das Eingehen des *Juden* als »ein weiteres Zeichen dafür [...], daß in jener Periode die Geistigkeit in der Bewegung verfiel.«²⁸⁹ Robert Weltsch vermutete 1928 wohl zurecht, daß die intensivierete Palästinaarbeit das Interesse an den kulturellen Aktivitäten in der Diaspora erlahmen lassen hatte.²⁹⁰

währte sich. Die Mitarbeiter waren »die treuesten Stützen dieser Aktion«. Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 2. 10. 1923, MBA 880:89.

²⁸² Brief Ernst Simons an Martin Buber vom 1. 4. 1924, MBA 730:29.

²⁸³ Die Abonnentenzahl, die seit der Übernahme der Zeitschrift durch den Jüdischen Verlag nie mehr als 2000 betragen hatte, war inzwischen auf 1600 gesunken. *Der Jude* hatte 1100 Abonnenten in Deutschland und fünfhundert im Ausland. Dazu kamen noch 120 Einzel- und Kommissionslieferungen. Zu ihrer Rettung hätte die Zeitschrift 600 neue Abonnenten gebraucht. Bericht Siegmund Kaznelsons an den Landesverband der ZVfD, Berlin, am 3. 10. 1923, CZA Z4/2362, Brief Siegmund Kaznelsons an Martin Buber vom 20. 11. 1924, MBA 730:8.

²⁸⁴ Brief Siegmund Kaznelsons an Martin Buber vom 2. 11. 1924, MBA 360:6.

²⁸⁵ Brief Kurt Blumenfelds an Martin Buber vom 5. 1. 1925, CZA A 222/68 sowie Brief Martin Bubers an Ernst Simon vom 22. 1. 1925, MBA 730-I:64.

²⁸⁶ Brief Siegmund Kaznelsons an Martin Buber vom 17. 11. 1924, MBA 360:7.

²⁸⁷ Brief Martin Bubers an Ernst Simon vom 24. 4. 1925, MBA 730-I:65.

²⁸⁸ Organisations Department, London an Siegmund Kaznelson vom 29. 12. 1925, CZA Z4/2362.

²⁸⁹ Adolf Böhm, *Die zionistische Bewegung*, 2. Bd., 2. erweiterte Auflage, Tel Aviv 1935, S. 302.

²⁹⁰ Brief Robert Weltschs an Martin Buber vom 12. 3. 1928, MBA 880:121.

2. Kapitel

Im Wirbel der Geschichte

I. Einleitung

Der Jude verdankte seine endgültige Form und Gründung dem Weltkrieg. Das Aufbrechen des Nationalitätenproblems, dessen Lösung als Voraussetzung für eine Befriedung Europas erkannt wurde, ließ auch die Zionisten hoffen, die nationale Anerkennung des jüdischen Volkes durchzusetzen. Im von den Mittelmächten besetzten Osteuropa strebten sie neben den Bürgerrechten auch Minderheitenrechte für die Juden an. Um ihre Ziele zu erreichen, traten die Zionisten aktiv in die Politik in der Diaspora ein, sie hielten die Zeit für gekommen, daß auch die Juden ihr nationales Schicksal wieder mitgestalteten. Diese Ziele und das damit verbundene Selbstbewußtsein prägten das Erscheinungsbild des *Juden*: Durch die Darstellung der verschiedensten Aspekte des jüdischen Lebens sollte der Nachweis erbracht werden, daß die Juden keine Religionsgemeinschaft, sondern ein Volk mit eigener und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seien.

Die Juden sahen sich wieder als Akteure in der europäischen Geschichte. In der Darstellung des *Juden* geschah dies auf drei Ebenen, von denen allerdings eine in diesem Abschnitt nicht behandelt wird. Dem Aufbau des Jischuw, des jüdischen Gemeinwesens in Palästina, ist ein eigenes Kapitel zugeordnet.¹ Die zweite Ebene zeigte die Juden noch als tief verstrickt in die Geschichte und das Schicksal fremder Völker, nämlich als Kriegsteilnehmer. Auf der dritten Ebene aber, beim Kampf um die nationale Anerkennung und die Minderheitenrechte in Osteuropa, versuchten die jüdischen Politiker eine eigenständige Gestaltung ihres nationalen Geschicks, welches eng verflochten mit dem Verlauf des Krieges war. Die Kriegereignisse und das Kriegserlebnis wurden daher nicht nur von der persönlichen, sondern in erster Linie von der nationalen Warte aus beschrieben und beurteilt. So ergab sich für manche Zionisten das moralische Dilemma, daß sie gegen Juden in den feindlichen Armeen kämpften. Gerechtfertigt wurde dies sowohl mit den Pflichten gegenüber dem Heimatland als auch mit dem Ziel, die Juden Osteuropas durch einen Sieg über Rußland zu befreien. Als Soldaten begegneten zahlreiche junge, assimilierte deutsche Juden erstmals ihren verarmten polnischen Brüdern, die noch an Traditionen festhielten, die sie nicht mehr kannten. Bei einem Teil von ihnen bewirkte dies ein jüdisches Erwachen, andere fühlten sich durch

¹ Siehe 4. Kapitel.

diese »Verwandtschaft« beschämt, nur wenige standen dieser Begegnung gleichgültig gegenüber.

Die Befreiung der Ostjuden vom zaristischen Joch durch die militärischen Erfolge der Zentralmächte erweckte ungeheure Hoffnungen bei den Juden im Westen, besonders aber bei den Betroffenen selbst. Bestärkt wurden diese Hoffnungen zunächst durch Erlässe der deutschen Regierung, die den Juden bürgerliche Rechte und nationale Anerkennung versprachen. So schien neben der bürgerlichen die nationale Gleichstellung der Juden innerhalb der Nationalitätenstaaten in greifbare Nähe gerückt. Nationale Gleichstellung bedeutete für die polnischen Juden, die in national gemischten Gebieten als zum Teil zahlenmäßig sehr starke Minderheiten lebten und so ihre kulturelle und soziale Eigenart bewahrt hatten, nationale oder national-kulturelle Autonomie. Der Zionismus, der sich als Repräsentant des gesamten jüdischen Volkes verstand, konnte angesichts dieser Entwicklungen nicht beiseite stehen und mußte sich nun intensiv der politischen Diasporaarbeit widmen, die zumindest von den westlichen Organisationen bisher weitgehend abgelehnt worden war, um nicht das eigentliche Ziel, die Rückkehr nach Erez Israel, zu verwässern.

Die Zionistische Vereinigung für Deutschland (ZVfD), die zu Kriegsbeginn zwei der sechs Mitglieder der zionistischen Exekutive stellte, entwickelte nun beachtliche Aktivitäten auf politischer und philanthropischer Ebene. Ihr erster Schritt bestand darin, die deutschen Juden zur freiwilligen Teilnahme am Krieg aufzurufen. Hatte ihr Vorkriegsmotto »Distanz« zur deutschen Politik gelautet, so hieß es nun, »Loyalität« und persönlichen Mut zu beweisen, einerseits um den deutschen Staat und die deutsche Kultur zu verteidigen, andererseits um den Zarrismus, den Erzfeind der Juden, sowie dessen Verbündete zu besiegen. Der vom Kaiser proklamierte »Burgfrieden« versprach darüber hinaus, die gesellschaftliche Integration der deutschen Juden endgültig zu besiegeln.

Dennoch unterwanderte die Kriegsbegeisterung, die durch mehr als nur rationale, nationaljüdische Erwägungen hervorgerufen wurde, das jüdische Nationalgefühl, da sich die deutschen Zionisten ebenso wie die assimilatordisch eingestellten Juden mehr denn je eins mit dem deutschen Volk fühlten. Selbst bei radikalen, linken Nationaljuden wie Ludwig Strauss (1892–1953) überwog die emotionelle Bindung an den deutschen Staat das Zugehörigkeitsgefühl zum jüdischen Volk.² Der virulente Antisemitismus im deutschen Heer erinnerte die Juden nur zu bald an ihre »Sonderstellung« und zerstörte den Traum von der deutsch-jüdischen Verbrüderung. Dennoch wies die Schwächung des jüdischen Nationalgefühls zu Kriegsbeginn auf die Notwendigkeit hin, die jüdische Sonderart positiv zu definieren und damit vom Anschwellen und Abklingen des Antisemitismus unabhängig zu machen.

Die Aufgabe, den notleidenden Juden des osteuropäischen Kriegsgebietes materielle und soziale Hilfe zu leisten, vereinigte die meisten deutschjüdischen Organisationen, die neben den eigenen auch die amerikanischen Spendengelder für Polen verwalteten. Eine weitere wichtige Aufgabe sahen sie in der Beeinflussung

² Brief Ludwig Strauss' an Martin Buber vom 30. 9. 1914, BW 1, S. 372.

der deutschen Regierung zugunsten der jüdischen Bevölkerung in den neuerobernten Ostgebieten. Hier zeigte sich jedoch bald die innere Gespaltenheit und der Mangel an politischer Erfahrung der deutschen Juden. Trotz größter Bemühungen, zu denen unter anderem die Gründung des *Juden* gehörte, gelang es selbst den Zionisten nicht, die nationale Anerkennung der polnischen Juden seitens der deutschen Regierung durchzusetzen. Daran war keineswegs nur das politische Ungeschick der untereinander zerstrittenen jüdischen Organisationen schuld, welche die verantwortlichen deutschen Beamten mit zum Teil widersprüchlichen Forderungen und Argumenten zu beeinflussen suchten. Die Deutschen und bald auch die Österreicher hielten es vielmehr für politisch ratsam, den nationalen Ambitionen der Polen als der zahlenmäßig stärksten Gruppe in den Ostgebieten entgegenzukommen. Da die Polen die nationale Anerkennung der Juden ablehnten, wurden diese durch die Besatzungsmächte erneut als konfessionelle und nicht als nationale Gruppe organisiert – eine Entscheidung, welche die Mehrzahl der deutschen Juden zum Unterschied von den Zionisten billigte.

Der Sieg der Ententemächte schien den nationalen Bestrebungen der Juden neue Möglichkeiten zu eröffnen, hatten diese doch die Regelung der Minderheitenfrage mit Wilsons Vierzehn-Punkte-Programm zum Kriegsziel erklärt. Dennoch gelang es den jüdischen Politikern nicht, ihre Forderungen nach nationalkultureller Autonomie in Osteuropa auf der Pariser Friedenskonferenz durchzusetzen. Das erreichte Recht auf Minderheitenschutz bedeutete allerdings die de facto Anerkennung der jüdischen Nation. Die Balfour-Deklaration wurde 1920 auf der Konferenz von San Remo durch das britische Mandat über Palästina international bestätigt.³ Damit schien der rasche Aufbau der jüdischen Heimstätte gesichert. Das Recht auf Minderheitenschutz und das britische Mandat stellten bedeutende Erfolge der nationaljüdischen Politik dar. Diese Errungenschaften gingen vor allem auf das Verhandlungsgeschick der englischen und amerikanischen Juden zurück. Die Politik der deutschen Juden und insbesondere der deutschen Zionisten hatte nicht nur in Polen versagt. Aufgrund der Kriegsallianz zwischen Deutschland, Österreich und der Türkei hatten die deutschen Zionisten gehofft, mit Hilfe ihrer Regierung türkische Zugeständnisse für die jüdische Besiedlung Palästinas zu erwirken. Doch die Deutschen hatten auf diesem Gebiet erst späte und halbherzige Schritte gesetzt. Allerdings hatten die deutschen Interventionen bei ihren türkischen Verbündeten bisweilen den Härten der türkischen Repressalien gegen den Jischuw, die jüdische Gemeinschaft in Palästina, die Spitze gebrochen. Im großen und ganzen blieb die deutsche Judenpolitik halbherzig. Der Sieg der Ententemächte machte die politischen Bemühungen der deutschen Zionisten schließlich illusorisch. Bei der Pariser Friedenskonferenz wurde das amerikanische Judentum, dessen Organisationen in der Kongreßbewegung geeint waren, zur ausschlaggebenden Kraft. Die Vormachtstellung des deutschen Zionismus war durch das vermehrte Engagement der amerikanischen Zionisten, durch die deut-

³ Die Konferenz von San Remo beschloß, das britische Mandat über Palästina in den Friedensvertrag mit der Türkei aufzunehmen. 1924 trat der Vertrag von Lausanne in Kraft, der den Status Palästinas als Völkerbundmandat legalisierte.

sche Niederlage im Krieg sowie die Eroberung Palästinas durch die Briten gebrochen. Dies bewirkte eine Verlagerung der zionistischen Interessen nach Westen. Mit Kriegsende stellten das Berliner Zentralbüro der Zionistischen Weltorganisation (ZWO) sowie das Kopenhagener Büro ihre Tätigkeit ein. Bereits 1917 war in London unter der Leitung Nachum Sokolows und Jechiel Tschlenows ein Provisorisches Büro der ZWO eröffnet worden, das im Februar 1919 die erste Konferenz des Engeren Aktionskomitees (EAC), der zionistischen Exekutive, dorthin einberief und damit die Übersiedlung der zionistischen Verwaltung nach London einleitete.

Von großer Bedeutung für die weitere Entwicklung des Zionismus war die Russische Revolution, die im März 1917 unter vielversprechenden Vorzeichen für die Juden begann. Der Sieg des Bolschewismus machte indes eine weitere Beteiligung der bisher so entscheidenden russischen Juden am zionistischen Projekt und insbesondere am Aufbau des Jischuws unmöglich. Gerade der Palästinaaufbau rückte nach Kriegsende wieder in den Mittelpunkt des Interesses der ZWO, während die Diasporaarbeit lediglich als Mittel zu seiner Förderung den Jüdischen Nationalräten, bzw. den Landesorganisationen unterstellt wurde.

Der Krieg und die Friedenskonferenz bedeuteten einen langen Lern- und Reifeprozess für den Zionismus. Das Verhältnis Palästinas zur Diaspora sowie das der Juden zu ihrer Umwelt mußte neu überdacht werden. Dies bewirkte eine ideologische Differenzierung des jüdischen Nationalismus. *Der Jude* strebte einen jüdischen Nationalismus an, der im Gegensatz zum Chauvinismus anderer Völker keine Machtansprüche stellte. Die jüdische Politik sollte sich daher von der Korruptheit der modernen Real- und Interessenpolitik fernhalten. Diese Forderung wurde zu einem Zeitpunkt gestellt, da der jüdische Nationalismus und insbesondere der Zionismus endlich eine nennbare Position innerhalb der Weltpolitik erungen hatten. Es ist daher verständlich, daß *Der Jude* damit keineswegs die zionistische Mehrheitspolitik vertrat.

Die Deutsche und die Russische Revolution brachten große Enttäuschungen insbesondere für die fortschrittlich eingestellten Nationaljuden. Die Entwicklungen der Kriegs- und Nachkriegsjahre bestärkten die Überzeugung der innerzionistischen Kritiker, daß der Eintritt des jüdischen Volkes in die internationale Politik zum Ausverkauf der jüdischen Werte führen könnte. Als Alternative dazu dachten sie nicht an den Rückfall in die Passivität und Isolation der Vergangenheit, sondern an die Suche nach einem neuen, beispielgebenden Weg im Sinn der jüdischen Überlieferung und historischen Sonderart. Die Besiedlung Palästinas wurde nicht nur mit der politischen und sozialen Notwendigkeit zur Befreiung und Erhaltung des jüdischen Volkes begründet. *Der Jude* propagierte den Aufbau einer gerechteren Gesellschaft und modernen, authentisch jüdischen Kultur als ihren eigentlichen Sinn, da dadurch die Erfüllung der Mission des Judentums, Förderer des Weltfriedens zu sein, ermöglicht würde.

II. Juden und Judentum im Krieg

1. Die Losung

»Die Losung«,⁴ die Martin Buber (1878–1965) dem ersten Heft der von ihm herausgegebenen Zeitschrift voranstellte, war bereits zur Zeit ihres Erscheinens umstritten. Dem modernen Leser, der eher mit Bubers späteren Anschauungen vertraut ist, erscheint sie erstaunlich. Ähnliche Gedanken hatte Buber jedoch seit Kriegsbeginn auch in anderen Reden und Schriften geäußert, sodaß »Die Losung« als Zusammenfassung des Buberschen Denkens über Krieg und Nationalismus bis zum Frühjahr 1916 anzusehen ist.⁵

Buber befaßte sich darin zunächst mit der Bedeutung des Krieges für die Juden und behauptete, daß diese »nicht aus Zwang, sondern aus Gefühl der übermächtigen Pflicht« am Krieg teilnehmen, was selbst für die jüdischen Soldaten in der russischen Armee gelte. Den Grund dafür sah er im Drang der Juden, sich zu bewähren.

»Mannhaftigkeit und Bewährung, Gemeinschaft und Hingabe – der Ruf zu dem sich die Völker im Frieden nicht aufrafften, ist nun zum Krieg ergangen, und mit den anderen sind ihm die Juden gefolgt, aus dem leidenschaftlichen Verlangen, die Schicksalstunde Europas als ein Stück, nein, als Stücke Europas mitzuerleben.«⁶

Buber sah den eigentlichen Wert des Krieges im Hintanstellen des persönlichen Interesses gegenüber dem höheren Interesse der Gemeinschaft. Der Krieg sei der notwendige »Durchgang durch das Chaos«, aus dem die Völker in einer durch den neuentwickelten Gemeinschaftssinn gefestigten Gestalt hervorgehen würden, alle Völker, und somit auch die Juden. Nicht der Friede, sondern der Krieg habe die Völker zu Gemeinschaften verschmolzen. Waren vor dem Krieg sogar jene Völker innerlich zerfallen, die auf eigenem Territorium ihr Schicksal selbst bestimmen konnten, so galt dies in noch höherem Maße für die Juden und insbesondere für die des Westens, die in der Assimilation »Luftwurzeln« entwickelt hätten, die sie dem Judentum entfremdeten, ohne sie wirklich in eine andere Gemeinschaft zu integrieren. Der Krieg habe auch den Juden zum Gemeinschaftserlebnis verholfen, allerdings innerhalb fremder Gemeinschaften, welche ihrer Unterstützung im Kampf bedurften. In Friedenszeiten werde dieses einmal gehabte Gemeinschaftserlebnis bei den Juden ein verstärktes Interesse an der eigenen Gemeinschaft bewirken. Buber behauptete, daß die Briefe jüdischer Soldaten diese seine Überzeugung bestätigten.

Damit vereinfachte Buber die jüdischen Reaktionen auf das Kriegserlebnis, die sich zwischen August 1914 und April 1916 erheblich gewandelt hatten. 1914 wur-

⁴ Martin Buber, Die Losung, Jude 1916/17, S. 1–3.

⁵ In seinem rückblickenden Bericht über die Entstehung der Monatsschrift schrieb Leo Herrmann, daß »Buber sich vorbehielt, das Programm, das er als Herausgeber persönlich verfolgen werde, als »Die Losung« an die Spitze des ersten Heftes zu setzen.« Siehe: Leo Herrmann, Aus Tagbuchblättern, Jude SH 5 1928, S. 158–164, Zitat S. 163.

⁶ Martin Buber, Die Losung, Jude 1916/17, S. 1–3, Zitat S. 1.

den viele Juden vom Rausch der Kriegsbegeisterung mitgerissen. Und tatsächlich war Bubers These von den gemeinschaftsbildenden Kräften des Krieges wörtlich einer Rede aus dieser Zeit entnommen. Inzwischen waren eineinhalb Kriegsjahre vergangen. Zahlreiche jüdische Soldaten waren sich in der Tat ihrer jüdischen Sonderart bewußt geworden. Dies war keineswegs das Resultat eines überwältigenden Gemeinschaftsgefühls mit den deutschen Waffenbrüdern, sondern des wachsenden Antisemitismus in der deutschen Armee. Diese Tatsache ließ Buber hier unerwähnt, obwohl sie ein knappes halbes Jahr später im »Judenzählungserlaß« des deutschen Heeres einen traurigen Höhepunkt und ihre amtliche Bestätigung finden sollte.⁷ Die Reaktionen der jüdischen Soldaten auf den Krieg waren wesentlich vielfältiger und komplizierter als Buber dies in der »Losung« darstellte.

Bedenklicher als diese Vereinfachung ist Bubers Rechtfertigung des Krieges als Mittel zur Nationalisierung der Juden: Der Krieg ansich sei zwar ablehnenswert, doch erfülle er nun einen wichtigen Zweck. Dieses Denken, daß der Zweck die Mittel heilige, sollte Buber sehr bald, und dann umso konsequenter, innerhalb der zionistischen Bewegung bekämpfen. 1916 hoffte Buber noch auf die kathartische Wirkung des mächtigen Erlebnisses, des Aufbrechens der Stagnation des modernen, zivilisierten Lebens und des Hervorbrechens der unterdrückten Instinkte. Dabei negierte er die gewalttätigen und imhumanen Gefühle und Instinkte, die durch den Krieg freigesetzt wurden, was von einer gefährlichen Wirklichkeitsferne zeugte. Nur diese erlaubte es ihm, den kathartischen Effekt des Krieges zu dessen Rechtfertigung zu machen, ja einen solchen überhaupt zu erwarten. Buber sah im Krieg den notwendigen »Durchgang durch das Chaos«, der letztendlich sich selbst überwinden würde.

Noch widersprüchlicher war Bubers Darstellung von der Position des Judentums im Krieg. Im Gegensatz zu den kämpfenden Juden sei dieses dem Krieg

»entrückt und unzugänglich. Die Juden sind Mittel, hüben und drüben, aber das Judentum ist unverbrüchlicher Selbstzweck, dienstbar nur dem Durchbruch des Menschentums. Es ist nicht Assurs gegen Mizraim und nicht Mizraims gegen Assur, es ist sein eigen und für die Menschheit.«⁸

Der Krieg werde, so implizierte Buber hier, den Juden den Weg zum Judentum und damit zu einer höheren Moral weisen. Gerade das Mitmachen am fremden Krieg würde es den Juden erlauben, ihr eigenes von den kriegerischen, fremden Volkstümern abzugrenzen. Der Krieg werde der »Klärung des Blicks und Festi-

⁷ Die Judenzählung sollte den Anteil der Juden in der deutschen Armee, insbesondere aber unter den Frontsoldaten statistisch erheben. Der Erlaß war das Resultat antisemitischer Propaganda, welche die Juden der »Drückebergerei« und des »Kriegsgewinnlertums« bezichtigte. Die Tatsache, daß die Armeeführung die Judenzählung überhaupt anordnete, gab dieser Propaganda weiteren Auftrieb und wurde von den Juden als beleidigend empfunden. Das Ergebnis der Erhebung zeigte, daß die Kriegsbeteiligung der Juden in etwa proportional zu ihrem Bevölkerungsanteil und ihrer beruflichen Schichtung war. Es wurde allerdings während des Krieges nicht veröffentlicht. Siehe dazu: Saul Friedländer, Die politischen Veränderungen der Kriegszeit, in: Werner E. Mosse [Hrsg.], Deutsches Judentum in Krieg und Revolution, Tübingen 1971, S. 37–39, bs. Anm. 28, S. 37.

⁸ Martin Buber, Die Losung, Jude 1916/1917, S. 1–3, Zitat S. 3.

gung des Willens« dienen, um ein Volkstum zu verwirklichen, das sein Ziel nicht darin sehen werde, »zur Völkertrennung beizutragen, sondern [...] der Völkerverbindung zu dienen.«⁹ Die Juden hätten bereits in der Vergangenheit erste Schritte zur Völkerverbindung unternommen, allerdings in der falschen Form der internationalen jüdischen Kapitals sowie des sozialistischen Internationalismus, dem viele Juden anhängen. Wirklich völkerverbindend werde erst das national geeinte jüdische Volk sein, das eine Vermittlerrolle zwischen den Heimatländern der Juden erfüllen könne. Um dieses Ziel zu erreichen müßten die Juden den Prozeß der Entnationalisierung, welcher der Preis für die Verleihung der bürgerlichen Emanzipation gewesen war, rückgängig machen. Und so lautete Bubers politisches Programm, im erklärten Gegensatz zu dem seines publizistischen Vorläufers Riesser:

»Wir fordern nicht Gewissensfreiheit für die Angehörigen eines Glaubens, sondern Lebens- und Arbeitsfreiheit für eine niedergehaltene Volksgemeinschaft, und daß sie, die heute in ihrem größten Teile als ohnmächtiges Objekt der Ereignisse behandelt wird, freies Subjekt ihres Schicksals und ihres Werkes werde, damit sie zur Erfüllung ihres Amtes an der Menschheit heranwache.«¹⁰

Bubers Freund Ernst Elijahu Rappeport betonte im selben Heft, daß die Anerkennung der nationalen Eigenständigkeit und Eigenart der Juden die Voraussetzung für ein friedliches Zusammenleben zwischen Juden und Nichtjuden sei:

»Aug im Auge, Wort im Wort müssen Judentum und Abendland einmal kommen und ihre Gemeinsamkeit in eine Gemeinschaft wandeln, ihre Grenzen gegeneinander scharf machen. Nicht um Freundschaft oder Haß, die daraus erwachsen, bange; hängend am eigenen Wesen, von ihm ausgehend, muß jeder zum anderen soweit kommen, daß sie einander abgrenzen. Denn solcherart ist das wahrhafte Wort, daß Gemeinsamkeit Fluch ist, wo sie verschwiegen die Eigenart verunreint, doch zum Heil, zum Sakrament der Gemeinschaft wird, wo das erlösende Wort ertönt.«¹¹

Rappeport trat für friedliche Koexistenz innerhalb anerkannter Grenzen ein, die nicht nur territorial, sondern in erster Linie geistig und kulturell gedacht waren. Einen Nationalismus, der das Eigene förderte und das Fremde respektierte und sich mit diesem vorurteilslos auseinandersetzte, hielten die zionistischen Mitarbeiter des Juden für den besten Garant des inneren und äußeren Friedens. Der Krieg war, wie Rappeport meinte, das Resultat der Sprachlosigkeit zwischen den Völkern. Daher gelte es, im Frieden eine gemeinsame Gesprächsbasis zu entwickeln.

Andere Mitarbeiter auferlegten den Juden bereits während des Krieges die Aufgabe, den Frieden zu fördern, indem sie ihre Lehre der Gewaltlosigkeit, die sie in der Diaspora entwickelt hatten, der europäischen Macht- und Kriegspolitik entgegensetzten. Der Schriftsteller und Publizist Arnold Zweig (1887–1968) kri-

⁹ Ebda.

¹⁰ Ebda. Zu Riesser siehe S. 4 ff.

¹¹ Ernst Elijahu Rappeport, Das wahre Wort zwischen den Völkern (Aus dem Felde), Jude 1916/1917, S. 52.

tisierte in seinem Beitrag den kriegerischen europäischen Menschen, dem die Juden ihre moralische Lehre solange verkünden müßten, bis sie schließlich Gehör finden würden. In der Propagierung dieser Lehre des Geistes und der Gerechtigkeit bereits während des Krieges liege der tiefere Sinn des Bekenntnisses zum jüdischen Volk und dessen Sonderart:

»Der tief optimistische Glaube des Juden an den Menschen, seine ganze Zukünftigkeit erweist sich darin, daß er erhobenen Angesichts unter den Kämpfenden steht und aussagt, daß er ist und wie er ist, und wartet, daß man ihn höre, und ebenso gewiß wie seines eigenen Daseins der Erwartung ist, daß man ihn eines Tages hören wird. Der Glaube an den Geist bezeugt, daß im Juden, während alles, was in Europa noch Mittelalter ist, sich an ihm ausläßt und entsetzlich sichtbar wird, der Mensch reiner, menschlicher, sittlicher vorgebildet ist als im Europäer, der ihn heute noch überhört. Wenn ihm einmal die Ohren aufgehen werden für die Stimme des Juden, dann wird eine Scham ohnegleichen die Seele läutern.«¹²

Diese ebenso scharfe wie selbstbewußte Kritik an der europäischen Gesellschaft und am Krieg war für die Zensur wohl nur deshalb akzeptabel, da Zweig zwar forderte, daß der Jude inmitten des Völkermordens den gewaltfreien Weg zur Selbstbestimmung anstreben und propagieren sollte, ohne gleichzeitig zum Austritt der Juden aus dem Krieg aufzurufen. Dies entsprach der Linie der Zeitschrift, die die Überlegenheit der jüdischen Lehre darin sah, daß sie einen neuen Weg menschlichen Zusammenlebens weise, sich jedoch gleichzeitig mit der Teilnahme der Juden am Krieg aus Notwendigkeit abfand und die Loyalität der jüdischen Soldaten betonte. Daher blieb der innere Widerspruch zwischen der moralischen Aufgabe des Judentums, die hier zur Basis der nationalen Ansprüche gemacht wurde, und der Kriegsbeteiligung der Juden ungelöst.

Gustav Landauer, der überzeugter Pazifist war, erschien diese widersprüchliche Einstellung zum Krieg unerträglich. Er beschuldigte seinen Freund Buber, diese Linie nur aus Rücksicht auf die deutsch-österreichische Kriegspolitik zu vertreten. Wie bereits im vorigen Kapitel gezeigt, war selbst der Leipziger Zensur bei der Überprüfung des ersten Heftes des *Juden* dieser Widerspruch aufgefallen. Diese hatte daher den Verdacht gehegt, daß Bubers loyale »Losung« versteckt dieselben staatsfeindlichen Gedanken enthalte wie ein ebenfalls für dieses Heft vorgesehener Artikel Landauers, dessen Veröffentlichung sie vorübergehend verbot.¹³ Landauer hielt diese Vermutung für durchaus logisch:

»Der Mann von der Zensur hat Ihnen gewaltig Unrecht getan, aber er ist nicht dumm, und seine Eindeutigkeit lag verführerisch nahe; wie könnte er herausbringen, daß Ihnen das eine und das andere, das was Sie vom Juden, und das Umgekehrte, das Sie vom Judentum sagen, gleich ernst ist!«¹⁴

¹² Arnold Zweig, *Das Mittel des Geistes*, Jude 1916/1917, S. 52–53, Zitat S. 52.

¹³ Gustav Landauer, *Ostjuden und Deutsches Reich*, Jude 1916/1917, S. 433–439.

¹⁴ Brief Gustav Landauers an Martin Buber vom 12. 5. 1916, BW 1, S. 433–438, Zitat S. 435.

Den Versuch, beides auf einen Nenner zu bringen, bezeichnete Landauer als »Ästhetizismus und Formalismus«, welche Bubers Beurteilung der Realität trübten. Deshalb schrieb Landauer Buber in aller Offenheit,

»daß Sie – sich selbst gegenüber – kein Recht haben, über politische Ereignisse der Gegenwart, die man den Weltkrieg nennt, öffentlich mitzureden und diese Wirrnisse in Ihre schönen und weisen Allgemeinheit einzuordnen: es kommt völlig Unzulängliches und Empörendes heraus.«¹⁵

Besonders empörte Landauer Bubers Behauptung, daß *alle* Juden nicht aus Zwang, sondern aus Pflichtgefühl am Krieg teilnahmen. Der überzeugte Pazifist Landauer fühlte sich dadurch »persönlich verleugnet«, und mehr noch:

»Ich fühle aber auch die Tausende und Zehntausende armer Kerle verleugnet, die ihrer nicht eine Aufgabe wissen, sondern die allerdings aus übermächtiger Pflicht (zu leben nämlich!) sich dem Zwang fügen, weil sie so eher hoffen können, mit dem Leben davonzukommen. Buber, Sie liefern an dieser Stelle eine Beschreibung der Durchschnittsjuden, und in dieser Ihrer Psychologie gibt es keinen einzigen gewöhnlichen Menschen? Nein, in den Dumpfen, von denen Sie sprechen, lebt allermeist aber, was Sie vom Judentum davon sagen, also das krause Zeug, was den »bewußtesten« Juden erfüllen soll, das Gefühl nämlich, daß dieser Wahnsinn sie nichts angeht, und daß sie erschossen werden, wenn sie sich nicht fügen, das Gefühl, daß es diesen Krieg zu überleben gilt, um dann weiter zu hausieren oder sonst Handel zu treiben und mit Frau und Kindern zu leben.«¹⁶

Landauer sprach Buber die Fähigkeit zu genau der Arbeit ab, die dieser mit der Herausgabe des *Juden* auf sich genommen hatte: Die Gestaltung einer politischen Zeitschrift, in der die jüdische Wirklichkeit dargestellt, kommentiert und dadurch beeinflußt werden sollte. Er meinte, daß Buber sowohl der Blick für das wahre Weltgeschehen als auch für die realen Juden und deren Bedürfnisse fehlte. Für die Zeit nach dem Abflauen der Kriegsbegeisterung sagte Landauer seinem Freund eben jenes Gefühl der Scham voraus, das Zweig von den durch jüdisches Vorbild geläuterten Europäern erwartete: »Sie werden um Ihrer selbst willen auszulegen, hinzuzufügen, einzuschränken, zurückzunehmen und zu bedauern haben.«¹⁷ Landauer behielt recht. Buber und seine Zeitschrift machten sehr bald einen merklichen Wandel durch, der nicht zuletzt Landauers Einfluß zu verdanken war.¹⁸ Landauer warnte Buber, daß die Gedanken der »Losung« keineswegs, wie behauptet, das Gefühl der jüdischen Jugend wiedergaben. Buber sei damit vielmehr breiten Kreisen zur Enttäuschung und zum Verräter geworden. Dieser Vorwurf Landauers fand bald seine Bestätigung.

¹⁵ Ebda. S. 434.

¹⁶ Ebda. S. 435 f.

¹⁷ Ebda. S. 437.

¹⁸ Für eine ausführliche Darstellung dieses Konfliktes und seiner Bedeutung für Bubers weitere geistige Entwicklung siehe: Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«*, Königsstein/Ts 1979, S. 13–14 sowie S. 135–164.

Das erste Heft des *Juden* bewog den jungen Zionisten Gerhard Scholem zu einem kritischen Aufsatz über das Versagen der deutschen zionistischen Jugendbewegung, deren Mitglieder der allgemeinen Kriegsbegeisterung widerstandslos verfallen seien.¹⁹ Besonders empörte Scholem, daß dies der offiziellen Linie der ZVfD entsprach, die ihre Mitglieder zur Loyalität gegenüber Deutschland und zum freiwilligen Militärdienst aufrief. Scholem stand damals ebenso sehr unter dem Einfluß von Bubers »Reden über das Judentum« wie unter Landauers »Aufruf zum Sozialismus«. Er war radikaler Zionist und Pazifist. In Landauers anarchistischem Sozialismus sah er die ideale Ergänzung seiner zionistischen Überzeugungen, insbesondere in bezug auf den Aufbau der jüdischen Gemeinschaft in Palästina.²⁰ Wie zuvor Landauer kritisierte der junge Scholem die Widersprüchlichkeit von Bubers Argumenten. Wenn der Krieg, wie behauptet wurde, dem Judentum fremd sei, so gebe es, wie er meinte, nur eine Konsequenz für die Zionisten: engagierten und aktiven Pazifismus. Tatsächlich gelang es Scholem, mittels eines ärztlichen Attests einer Nervenkrankheit den Militärdienst zu umgehen.

Scholems Aufsatz war offen pazifistisch und kritisierte eben jene Erlebnismystik und Rechtfertigung des Krieges, die Buber vertrat. Daher war er sich, wie er Buber schrieb, keineswegs sicher, daß sein Beitrag für den *Juden* geeignet wäre.²¹ Während Scholem Buber in seinem Artikel nicht offen kritisierte, drückte er seine Enttäuschung über dessen Haltung zum Krieg in der privaten Korrespondenz unumwunden aus:

»Aus Ihrem Buch²² habe ich die Überzeugung gewonnen, daß Sie in Ihrer Jugend mutatis mutandis auch so gestanden haben wie wir; aber plötzlich, in der jüngsten Zeit, ist ein Riß da, den ich noch nicht ganz begreife.«²³

Scholem betonte, nicht nur für sich selbst, sondern für eine ganze Gruppe zionistischer Jugendlicher zu sprechen. Buber nahm die Kritik Landauers und Scholems ernst und fand sie wohl in Briefen und Artikeln seiner Mitarbeiter bestätigt, sodaß *Der Jude* bald eine kritischere Haltung gegenüber dem Krieg einnahm. Zu einer Aussprache mit Scholem bezüglich des »Risses« zwischen ihm und der Jugend war Buber nicht bereit.

Buber beschloß, Scholems Artikel zu veröffentlichen, obwohl er Schwierigkeiten mit der Zensur befürchtete.²⁴ Sein Interesse, vor allem die Mitarbeit der Jugend für den *Juden* zu gewinnen, mag ein gewichtiger Grund dafür gewesen sein,

¹⁹ Gerhard Scholem, *Jüdische Jugendbewegung, Jude 1916/1917*, S. 822–825.

²⁰ Ders., *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/Main 1975, S. 14.

²¹ Brief Gerhard Scholems an Martin Buber vom 25. 6. 1916, BW 1, S. 441.

²² Martin Buber, *Die Jüdische Bewegung*, Berlin 1916.

²³ Brief Gerhard Scholems an Martin Buber vom 10. 7. 1916, BW 1, S. 445. Bald erkannte Scholem die von Buber vor dem Krieg sehr erfolgreich propagierte Erlebnismystik als Ursache für diesen Riß. Gerade im *Juden* kämpfte er sehr hitzig gegen diese modische Strömung an, wobei er jedoch stets nur Schüler Bubers, nicht aber diesen selbst kritisierte. Siehe dazu S. 357 f., 360, 366 ff.

²⁴ Brief Martin Bubers an Gerhard Scholem vom 25. 7. 1916, BW 1, S. 448.

daß Buber in einer umfangreichen Korrespondenz mit Scholem um die unbedingt nötig erscheinenden Streichungen rang, die allein eine Publikation des Artikels während des Krieges möglich machten. Dazu kam jedoch, daß Buber Scholem überaus schätzte. Zeit des Erscheinens des *Juden* zog er den jungen Mann immer wieder für Beiträge oder Übersetzungen heran, die neben großem Kampfgeist bei der Vertretung seiner Überzeugungen ein bedeutendes intellektuelles und wissenschaftliches Niveau aufwiesen. Scholems Beitrag über die Jugendbewegung, den Buber bereits im Juli 1916 akzeptiert hatte, erschien allerdings aus den obengenannten Gründen mit großer Verspätung erst im März 1917.²⁵ Angesichts der doch wachsamten Kriegszensur war der Artikel selbst in der gemilderten Fassung gewagt.

Scholem bestritt die Existenz einer jüdischen Jugendbewegung, die diesen Namen – nämlich »Bewegung« zu sein – verdiene. Denn die bestehenden Organisationen hätten es nicht verstanden, sich den ständig wandelnden Gegebenheiten der Zeit geistig anzupassen. So habe die deutsche zionistische Jugendbewegung seit Herzl keine neuen geistigen Inhalte entwickelt. Daraus resultiere eben jene »Verwirrung«, welche die jüdische Jugend zum Opfer der Kriegsbegeisterung habe werden lassen. Allerdings habe der Krieg eine Sehnsucht nach neuen Werten in der Jugend erweckt. Nun gelte es, diese Sehnsucht in die Tat umzusetzen. In Anlehnung an Bubers »Reden« forderte Scholem von der Jugend »Ganzheit« statt »Verwirrtheit«. Ganzheit aber bedeute, »uns in Ganzheit auf Palästina hin zu bewegen«.²⁶ Die Jugend zögere aus Bequemlichkeit, die nötige Wahl zwischen Berlin und Jerusalem zu treffen. Als Grund führe sie Rücksicht auf die »Anderen«, die Nichtjuden, sowie die noch nicht vom Zionismus überzeugten Juden an, die nicht abgeschreckt werden sollten. Scholem lehnte derartige Rücksichtnahmen, wie jegliche sich daraus ergebenden deutsch-jüdischen Synthesen ab: Zion müsse stets das übergeordnete Ziel sein, der Weg dorthin führe über die Hebraisierung der Bewegung. Hebraisierung bedeutete mehr als das Erlernen der hebräischen Sprache, sie beinhaltete die Forderung des möglichst weitgehenden Rückzugs aus der deutschen Politik, Kultur und Gesellschaft. Scholems Vorstellung von nationaler Besinnung ging damit über die Zweigs und Rappeports hinaus. Sie entsprach der Posener Erklärung, welche die ZVfD 1912 zu ihrem Programm erhoben hatte, die jedoch während des Krieges in den Hintergrund gedrängt worden war.

Die weit verbreitete Unterscheidung zwischen Juden und Judentum lehnte Scholem ebenso wie Landauer ab. Während der Nichtzionist Landauer betonte, daß viele Juden zum Militärdienst gezwungen wurden und sich nach nichts sehnten als nach ihrer armseligen Normalität, sprach Scholem von der Sehnsucht der Jugend nach einem radikal anderen Leben. Diese Sehnsucht hatte sie fehlgeleitet und in den Krieg getrieben. Nun gelte es, sich der zionistischen Alternative zu besinnen, sich von Deutschland ab- und Zion zuzuwenden. Tatsächlich gehörte Scholem zu den frühesten deutschen Auswanderern nach Palästina. Er verließ Deutschland bereits 1923, allerdings immer noch drei Jahre nach jenem Mann,

²⁵ Gerhard Scholem, *Jüdische Jugendbewegung, Jude 1916/1917*, S. 822–825.

²⁶ Ebd. S. 824.

den sowohl er als auch Landauer 1916 als das Paradebeispiel eines »Verwirrten« bezeichneten: Hugo Bergmann.²⁷

Das Kriegserlebnis hatte Bergmann, wie er Buber brieflich mitteilte, in der Tat in eine tiefe geistige Krise gestürzt.²⁸ Der Prager Bergmann hatte bereits vor dem Krieg durch intensive Kulturarbeit versucht, den Zionismus von einem Bekenntnis zu einer Lebensform zu machen. Von der zionistischen Bewegung – auch den westlich geprägten Organisationen wie der böhmischen, der er selbst angehörte – hatte er gefordert, ihren Mitgliedern ein jüdisches Leben bereits in der Diaspora zu ermöglichen. Um dies zu erreichen, propagierte er, wie später Scholem, das Erlernen der hebräischen Sprache sowie eine intensive Auseinandersetzung mit der jüdischen Geschichte und Gegenwart. Bergmann sah darin eine notwendige Interimslösung, da er in der nächsten Zukunft eine Übersiedlung nach Palästina für unmöglich hielt. So führte Bergmann 1913 am Böhmisches Distriktstag aus:

»Niemand von uns glaubt mehr an die plötzliche Millionenübersiedlung nach Palästina [...] Aus dieser Überzeugung müssen wir Konsequenzen ziehen: Die zionistische moralische Forderung: Jüdisches Gemeinschaftsleben! – gilt für uns [in der Diaspora] nicht minder wie für Palästina. [...] Wir müssen uns [...] mit allem Ernste daran machen, aus dem zionistischen Geiste heraus das Leben der Juden Böhmens in allen seinen Formen und Betätigungen zu erneuern.«²⁹

Nur wenige deutschsprachige Zionisten griffen dieses Programm auf. 1916 hatte das Kriegserlebnis Bergmanns Glauben an den Wert des jüdischen Nationalismus erschüttert. Sein Militärdienst in der österreichisch-ungarischen Armee hatte in ihm das Zugehörigkeitsgefühl zur deutschen Nation und deutschen Kultur, für die er nun sein Leben riskierte, verstärkt, während sein jüdisches Nationalgefühl weitgehend verblaßt war.³⁰ Daraus ergab sich für ihn die Frage, ob der jüdische Nationalismus, den das Zugehörigkeitsgefühl zum Deutschtum so leicht zu verdrängen vermochte, überhaupt eine Existenzberechtigung besaß? Diese Zweifel sprach Bergmann auch in seinem ersten Beitrag für den *Juden* aus:

»[...] gibt es keine wirklichen eigenen Bedürfnisse der jüdischen Menschen als solchen [sic!] oder haben wir nicht die Fähigkeit, sie hier auch nur teilweise zu befriedigen, dann existieren die Juden als Gemeinschaft gar nicht mehr, die Scheidung von Juden und Nichtjuden ist eine künstliche und wie jede künstliche Scheidung von Menschen verwerflich. Dann aber haben wir kein Recht, den schon eingetretenen Assimilierungsprozeß durch unsere zionistische Agitation zu stören. Nur wirkliche jüdische Volksarbeit,

²⁷ Hugo Bergmann verhalf Scholem 1923 zu seiner Anstellung an der Jerusalemer Nationalbibliothek, wo er selbst beschäftigt war. Siehe dazu: Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Frankfurt/Main 1977, S. 203–207.

²⁸ Brief Hugo Bergmanns an Martin Buber vom 11. 5. 1915, BW 1, S. 388 f.

²⁹ Adolf Gaisbauer, *Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882–1918*, Wien, Köln, Graz 1988, S. 339.

³⁰ Brief Hugo Bergmanns an Martin Buber vom 11. 5. 1915, BW 1, S. 388 f.

die sich nicht mit dem Formel-Nationalen begnügt, sondern alles umfaßt, was jüdische Menschen angeht, vermag letztlich auch die zionistische Arbeit im Galuth sittlich zu rechtfertigen.«³¹

Buber hatte bereits in der Korrespondenz mit Bergmann, die der Abfassung dieses Artikels voranging, versucht, derartige Zweifel zu zerstreuen, indem er Bergmann zur Geduld aufrief:

»Der echte Idealismus ist die Wirklichkeit der kommenden Geschlechter, und er ist es, weil er nicht ›Führung nimmt‹ mit der Wirklichkeit, sondern sie bewältigt.[...] Der Idealismus, der mit der Wirklichkeit Führung nimmt, d.h. sie berücksichtigt, statt sie zu bewältigen, ist ebenso falsch und zukunftslos wie jener, der die Wirklichkeit nicht erkennt [...] und in erhabenen Worten schwelgt; dieser weicht der Aufgabe aus, jener vertritt sie, dieser führt zu Phrasen, jener zum Kompromiß.«³²

In diesem ethischen Idealismus, der die Wirklichkeit zwar erkennt, deren Bedeutung aber als bloßes Durchgangsstadium zum künftigen Ziel unterschätzt, liegt wohl der Schlüssel zu jener Realitätsferne, die Landauer seinem Freund Buber bei dessen Beurteilung des Krieges vorwarf. Bergmann versuchte, in seinem Aufsatz, Bubers Ratschlag zu befolgen und tastend der Realität ein konkretes, realisierbares Sollen gegenüberzustellen, um so ein sinnvolles jüdisches Leben auch in der Diaspora zu schaffen. Der Zionismus, schrieb er, müsse in den Juden den Sinn für überindividuelle Verantwortung stärken. Denn nach wie vor beweinten die jüdischen Soldaten das im Krieg vergossene jüdische Blut, ohne sich des übergeordneten Sinnes, der Befreiung der russischen Juden, bewußt zu sein. An diesem Argument nahm Landauer besonderen Anstoß. Seiner Ansicht nach konnte kein übergeordneter Sinn den Tod eines Soldaten rechtfertigen, solange dieser nicht selbst wisse, wofür er sterbe. Das Argument, daß die Juden moralisch verpflichtet seien, sich dieses Sinnes bewußt zu sein, lehnte Landauer ab.

Bergmann hingegen sah im mangelnden Einblick in die historischen Zusammenhänge und somit am fehlenden jüdischen Gemeinschaftssinn ein Versagen des Zionismus, der selbst im Leben seiner Anhänger marginal geblieben sei. Realität besitze dieser lediglich in Palästina, wo es dabei weniger um Ideen als um die Bewältigung des Lebens gehe. Bergmann erkannte, daß sich mit der von ihm bisher betriebenen Kulturarbeit kein jüdisches Gemeinschaftsleben aufbauen lasse, besonders da die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse assimilatorisch wirkten. Er zog schon bald nach dem Krieg die Konsequenzen aus diesem Dilemma und wanderte 1920 nach Palästina aus.

Bergmann nannte das Hauptproblem der zionistischen Diasporaarbeit im Westen beim Namen. Aufgrund der demographischen Lage hatten in Mittel- und Westeuropa selbst überzeugte Zionisten den Mittelpunkt ihrer Lebensinteressen

³¹ Hugo Bergmann, Der jüdische Nationalismus nach dem Krieg, Jude 1916/1917, S. 7–13, Zitat S. 10.

³² Brief Martin Bubers an Hugo Bergmann vom 25. 11. 1915, BW 1, S. 408.

außerhalb der jüdischen Gemeinschaft. Ein vollentwickeltes nationales jüdisches Leben war nur in Palästina möglich. Insofern war es daher nur folgerichtig, wenn die ZVfD nach dem Krieg sehr bald die Palästinaarbeit wieder zum Mittelpunkt ihrer Bemühungen machten.

2. Das jüdische Dilemma

Die bisher besprochenen Artikel und Briefe zeigten bereits eines deutlich: Die eindeutigsten Antworten auf die Frage nach Sinn und Berechtigung, bzw. Warnungen vor einer Beteiligung der Juden am Krieg wurden im Hinterland gefunden. Sowohl Bubers kriegsbejahender Optimismus als auch Scholems pazifistischer Zionismus entsprachen nicht der Stimmung der jüdischen Soldaten, soweit man von einer eindeutigen Stimmung überhaupt reden kann. Buber forderte seine Mitarbeiter zwar auf, Persönliches aus dem Feld zu schreiben, doch sollte dieses Persönliche mit den politischen Zielen des Zionismus in Einklang stehen. Aber nicht nur Bergmann fühlte sich durch den Soldatenalltag vom Zionismus entfremdet. Die meisten jüdischen Soldaten beschäftigte während ihres Kriegseinsatzes, wie Landauer es sehr schön ausgedrückt hatte, in erster Linie das Überleben. Dennoch wußten die Mitarbeiter, die Berichte für den neugegründeten *Juden* einsandten, was von ihnen erwartet wurde, nämlich Stellungnahmen zum Krieg, die eine nationaljüdische Überzeugung zum Ausdruck brachten. So bestätigten Zweig und Rappeport Bubers These, daß wohl die Juden, nicht jedoch das Judentum in diesen Krieg verwickelt seien und das Judentum eine friedliche Alternative zum kriegerischen Geist Europas darstelle. Indem sie jedoch vom Judentum schrieben, gingen sie bereits nicht mehr auf ihre persönliche Situation als Juden ein. Ihre Beiträge waren daher eher ideologische Grundsatzserklärungen als persönliche Berichte. Dennoch brachten sie darin Gedanken zum Ausdruck, die sie in den Friedensjahren weiterentwickeln sollten. Die Unterscheidung zwischen Jude und Europäer wurde zum Kern von Arnold Zweigs scharfsinnigen Arbeiten über den deutschen Antisemitismus, während Rappeports sehr persönliche, mystische Erlösungssehnsucht, die ihn bald nach dem Krieg nach Palästina führen sollte, bereits hier zum Ausdruck kommt. So entsprang die Grundaussage der beiden Artikel, nämlich die innere Distanz der Autoren zum deutschen bzw. österreichischen Krieg, sicher ihrem ehrlichen Empfinden.

Die Beiträge über das Kriegserlebnis blieben im *Juden* spärlich. Dafür gab es eine Reihe von Gründen. Wie schon erwähnt, fiel es den Soldaten schwer, ihren Erlebnissen unter Feldbedingungen eine angemessene literarische Form zu geben. Auch waren diese Erlebnisse noch zu frisch und verwirrend, um sich in allgemeingültigen Gedanken oder Worten ausdrücken zu lassen. Außerdem bot dieses Thema erheblichen Zündstoff im jüdischen wie im deutschen Lager, sollte hier doch vor allem die jüdische Sonderart gezeigt werden. Nach Meinung der Autoren bestand diese im deutlichen Gegensatz zum kriegerischen »Deutschtum« und »Europäertum«, eine Interpretation, die bei vielen Deutschen und Juden auf Kritik stoßen mußte und den Ärger der Zensurbehörden erregen konnte.

Den wohl vielschichtigsten Beitrag über die Einstellung des jüdischen Soldaten zum Krieg schrieb Ernst Elijah Rappeport.³³ Die Veröffentlichung dieses Essays zeigte, wie weit *Der Jude* trotz Zensur bei der Diskussion um die Frage der jüdischen Kriegsteilnahme gehen konnte. Rappeport kommentierte den Krieg aus der Sicht eines jüdischen Offiziers der österreichisch-ungarischen Armee, wie er selbst einer war. Daß hier ein Offizier der k. u. k. Armee offene Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Krieges zum Ausdruck brachte, erweckte bei Victor Jacobson, dem Mitbegründer der Zeitschrift, ernstes Unbehagen.³⁴ Allerdings verfaßte Rappeport die »Ketzerworte des A. A. Rieser« nicht als persönlichen Erlebnisbericht oder Kommentar zum Kriegsgeschehen, sondern als Erzählung. Es war dies das einzige literarische Werk eines westjüdischen Autors, das im ersten Jahrgang des *Juden* erschien.³⁵ Diese Ausnahme erschien insofern gerechtfertigt, als erst die literarische Form es Rappeport ermöglichte, seine zwiespältige Haltung zum Krieg offen darzulegen. Doch bereits der Titel wies darauf hin, daß es sich hier um einen leicht verfremdeten autobiographischen Essay handelte. Die Initialen des Namens des Protagonisten spielen auf den Namen des Autors an, indem sie nur leicht abgewandelt A. A. R. statt E. E. R. lauten. Der Name Rieser weist auf Gabriel Riesser, den Vorkämpfer für jüdische bürgerliche Rechte und Gewissensfreiheit in Deutschland hin.

Gewissensfreiheit ist auch das Hauptthema des Textes. So wie Rappeport dies in seinem Beitrag im ersten Heft gefordert hatte,³⁶ versucht der »Nationaljude« A. A. Rieser – er trägt das Davidszeichen auf seiner Offizierskappe – auf die von der jüdischen Ethik geprägte Stimme seines Gewissens zu hören, wenn er seine Männer in den Kampf schickt. Übermannt von der Sinnlosigkeit des Tötens während eines Scheinangriffes flüstert er seinem besten Schützen, einem strenggläubigen ungarischen Juden, das göttliche Verbot des Vergießens von Menschenblut zu: »Wer Menschenblut vergießt, vom Menschen wird sein Blut vergossen werden, denn in der Älohijm Bild³⁷ hat Er den Menschen gemacht.«³⁸ Der Hinweis auf

³³ E. E. Rappeport, Ketzerworte des Dr. A. A. Rieser, *Jude* 1916/1917, S. 544–556.

³⁴ Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 2. 10. 1916, CZA Z3/1133. Siehe dazu auch S. 46 f.

³⁵ Weitere belletristische Beiträge westjüdischer Autoren brachte Buber erst ab dem zweiten Jahrgang. Siehe dazu S. 311 f. und 316 f.

³⁶ E. E. Rappeport, Ketzerworte des Dr. A. A. Rieser, *Jude* 1916/1917, S. 544–556.

³⁷ Man beachte die Beibehaltung der Mehrzahlform für die Bezeichnung Gottes (die Älohijm) im Deutschen, was zwar grammatikalisch richtig, im Sinn des Judentums jedoch eine bewußte Ketzerei ist, da dadurch die Einheit Gottes in Frage gestellt wird. Dies entsprach Rappeports sehr freier jüdischer Religiosität. Er betonte, wie aus anderen Beiträgen hervorgeht, die naturmythischen Aspekte des Judentums, bzw. deren Spuren in den kanonischen Schriften. Der Naturmythos, das »dionysische« Element im Judentum war für viele Nationaljuden als Gegengewicht zum abstrakt-geistigen Charakter, der das bekannte Bild des Judentums prägte, bedeutsam. Im Gegensatz zu den Hauptvertretern dieser jüdischen Geistesrichtung, wie z.B. Micha Josef Berdyczewski, war Rappeport jedoch kein Anhänger von Nietzsches Vitalismus oder eines »Judentums des Schwertes«, sondern vertrat einen ethischen Humanismus, der in den »Ketzerworten« sehr deutlich zum Ausdruck kommt.

³⁸ E. E. Rappeport, Ketzerworte des Dr. A. A. Rieser, *Jude* 1916/1917, S. 544–556, Zitat S. 547.

den Widerspruch zwischen profanem und religiösem Gesetz verunmöglicht es dem frommen Schützen weiterzukämpfen. Rieser beurlaubt ihn, da er ein schlechtes Gewissen wegen seiner »mutwilligen Worte« hat, die den unkomplizierten Frommen erst auf das jüdische Dilemma im Krieg aufmerksam gemacht hatten. Dabei beneidet Rieser den orthodoxen Juden, dem es gelingt, seine Soldatenpflichten mit seinem jüdischen Glauben zu vereinbaren:

»Sonderbar,« sagte sich Adam Rieser, »dieser Mann trägt kein Davidszeichen an der Kappe und keine Judenprobleme im Kopf und doch ist er mir in so vielem als Jude überlegen!«³⁹

Rieser, der skeptische Intellektuelle und säkuläre Nationaljude hinterfragt sowohl das göttliche wie auch das profane Gesetz. Da er sich im Gegensatz zu seinem Schützen vom Gewissen und nicht vom Gottvertrauen leiten läßt, erkennt er den Konflikt zwischen der jüdischen Ethik und den soldatischen Pflichten. Doch auch der wahrhaft fromme Jude kann sein Judentum nur so lange getrennt und unberührt vom Krieg sehen, bis sein kritisches Bewußtsein geweckt ist. Dann siegen bei ihm seine jüdischen Werte und sein Glaube bleibt, wie Rappeport zeigt, unerschüttert. Dennoch widerlegt Rappeport mit dieser Szene die gängige zionistische These, daß das Judentum nicht vom Verhalten der jüdischen Kriegsteilnehmer berührt werde. Der Gegensatz zwischen bürgerlicher und religiöser Pflicht stürzte, wie er zeigte, nicht zuletzt die säkulären Nationaljuden, die das Judentum als ethische Lehre und Aufgabe auffaßten, in ein unlösbares Dilemma. Indem er Rieser den Pazifismus des Judentums während einer sinnlosen Kampfhandlung in die Tat umsetzen ließ, zog Rappeport die Konsequenz aus dem propagierten immanenten Pazifismus des Judentums. Logisch zu Ende gedacht dieser, wie der Autor zeigte, die Loyalität der jüdischen Soldaten in der österreichischen Armee in Frage stellen. Ebenso wie Rieser den frommen Schützen »mutwillig« auf dessen Übertretung des Tötungsverbots hinwies, führte Rappeport den zionistischen Theoretikern die tiefe Kluft vor Augen, die zwischen deren politischen Erklärungen – wie er sie selbst erst vor kurzem im *Juden* abgegeben hatte – und der soldatischen Wirklichkeit bestand.

Dennoch trieb Rappeport die Konsequenzen aus diesem inneren Konflikt der Kriegsteilnehmer nicht auf die Spitze. Denn sein Offizier Rieser bekannte sich prinzipiell zur soldatischen Pflichterfüllung, ja er fühlte sich dabei, wie aus einem kontrapunktischen Gespräch mit säkulären jüdischen Kameraden hervorging, sogar recht wohl in seiner Lage. Dies machte Rieser, wenn es notwendig war, zu einem guten Kämpfer. Rieser entsprach somit dem Bild, das auch andere Autoren wiederholt vom jüdischen Soldaten entwarfen: Er mußte als Jude zwar starke innere Widerstände gegen das Töten überwinden, doch war dies keine Feigheit, sondern eine moralische Stärke, die ihn im entscheidenden Augenblick zu einem verlässlichen Offizier machte. Rappeport warnte die jüdischen Soldaten jedoch davor, sich durch die Freude am elementaren Leben im Krieg über dessen Problematik hinwegzutäuschen. Der jüdische Soldat müsse sich der Gefahr, der Schuld

³⁹ Ebda.

und des Verbrechens bewußt bleiben. Somit war die dumpfe Akzeptanz des gottgegebenen Schicksals, die der gesetzestreue Schütze Grosz zeigte, keineswegs das Ideal. Dieses lag für Rappeport vielmehr in der bewußten Freude über das gottgegebene Leben mit allen seinen moralischen Widersprüchen. Und so forderte Rieser-Rappeport von den Soldaten und deren Angehörigen:

»Nein, nicht bloß trotz Tod und Leid des Nächsten sei dein Sinn gelenkt auf meine Lehre: Heilige die Welt in deiner Freude. Mehr noch und alles. Bis zum letzten ... Bis ihr rufen könnt, wie Haschem in seiner Freude rief, da er sich selbst in der Dingwelt zerrissen hatte: Es ist gut so.«⁴⁰

Rappeport fand in der jüdischen Mystik und nicht in einer politischen Ideologie eine sehr persönliche Antwort auf die ethischen und menschlichen Probleme des Krieges. Er war nicht der einzige Autor, der im Angesicht der Lebensgefahr Trost in der jüdischen Religion suchte. Siegfried Lehmann (1892–1958) beschäftigte sich ebenfalls mit der Frage, wie weit die jüdische Religion dem in Todesgefahr befindlichen Soldaten Trost gebe.⁴¹ Da die Bibel und die jüdische religiöse Literatur nur das Volk als ewig darstellten, bieten sie, wie Lehmann bedauerte, den weitgehend assimilierten, aus dem Volksverband gelösten westlichen Juden nur wenig Trost. Daher behalf sich Lehmann ähnlich wie Rappeport mit einer persönlichen Deutung der Tradition: Im Judentum drücke sich eine so hohe Wertschätzung des Menschen aus, daß dies ein Weiterleben nach dem Tod vermuten lasse.

Lehmans wie auch Rappeports Glaube war eingestandenermaßen vom Christentum beeinflusst. Um das Judentum zu erneuern, griffen säkuläre, assimilierte Nationaljuden auf das Urchristentum zurück, das sie zu einer bedeutenden jüdischen Geistesschöpfung erklärten, wie dies auch Buber tat. Der Rückgriff auf das Urchristentum erleichterte den in einer christlichen Umwelt erzogenen Juden, den Zugang zum ihnen bereits fremd gewordenen Judentum zu finden und dieses in der Folge erneut vom Christentum abzugrenzen. Der Krieg erweckte bei vielen Juden das Bedürfnis nach einer Vertiefung ihres Glaubens. Ein Teil von ihnen wandte sich der orthodoxen Religionspraxis zu. Im *Juden* kamen diejenigen zu Wort, die sich einer mystischen jüdischen »Religiosität« zuwandten, die im Gegensatz zu der von ihnen als erstarrt und institutionalisiert empfundenen Religion stand.

Ein weitere Gewissensfrage, die Rappeport in seinem Essay thematisierte, war die der Loyalität zum Staat, welche den jüdischen Soldat zwingt, Juden in der feindlichen Armee zu bekämpfen. Auch hier trieb Rappeport das Dilemma auf die Spitze, indem er der Frage nachging, wie weit selbst der unterdrückte russische Jude seinem Staat zur Treue verpflichtet sei. Rappeports Antwort war radikal zionistisch und politisch nicht unproblematisch: Der Jude sei dem Staat, in dem er lebe, so lange zur Treue verpflichtet, bis ihn sein »alter Herr«, Erez Israel, rufe. Zion war das übergeordnete Ideal, die Treue der Zionisten zum Heimatstaat nur vorläufig.

⁴⁰ Ebd. S. 556.

⁴¹ Siegfried Lehmann, Gedanken aus dem Feld über Tod und Religion, *Jude* 1917/1918, S. 451–456.

Rappeport näherte sich damit der Linie Scholems, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, daß er den Waffendienst für das Land, das *noch* seine Heimat war, nicht ablehnte, auch wenn der europäische Krieg den jüdischen Soldaten »wesensfremd« blieb, ja, angesichts der jüdischen Lehre, fremd bleiben sollte. Anders als Bergmann sah Rappeport selbst im Kampf gegen den Zarismus keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Krieges, da ja auch russische Juden ihr Leben für ihre Heimat opferten.

Im Gegensatz zu den anderen Mitarbeitern des *Juden* plädierte Abraham Schwadron (1878–1957) noch 1918 begeistert für die jüdische Kriegsbeteiligung.⁴² Da er um möglichst große Überzeugungskraft bemüht war, präsentierte er seine Gedanken in Form von Briefen. Diese strotzten allerdings vor ideologischem Bekenntnis und politischer Propaganda. Dies widersprach keineswegs der Redaktionspolitik des *Juden*, dessen Ziel die politische Beeinflussung war. Neben faktischen und dokumentarischen Berichten galten auch propagandistische Aufrufe als wichtige da wirksame Instrumente zur Förderung der zionistischen Ziele.

Schwadron bezeichnete die Beteiligung der Juden am deutschen Krieg als eine Ehrenpflicht gegenüber den deutschen Kameraden. Außerdem lerne der von seinen Instinkten entfremdete, vergeistigte Jude im Krieg wieder, seinen Willen durchzusetzen. Diese Lehre werde – wie Schwadron hoffte – später dem Palästinaaufbau zugute kommen. Denn auch dabei gehe es nicht um die Verwirklichung geistiger Ziele, sondern einzig und allein um die Durchsetzung des nationalen Willens:

»Was für ein Glücksgefühl wäre in unserem Volke, wenn es seinen nationalen Willen, seinen Palästinawillen durchsetzte! So ganz ohne Hinsicht auf Mission und Menschheitsaufgabe und Geist des ... oder des ..., so ganz abgesehen von jedem Um und Damit, sondern rein darum, weil es wollte, und gerade weil es gegen tausend ungeheure Schwierigkeiten, innere und äußere, seine Freiheit erränge, gerade weil es ein unglaublich Gigantisches wäre.«⁴³

Dieser Aufruf zum vitalen Volksleben, »selbst wenn [...] die Gefahr möglich werden sollte, daß wir einmal gebrochen würden«, d.h. den »Volkstod« erlitten,⁴⁴ entsprach allerdings nicht mehr der Redaktionslinie des *Juden*. Schwadrons Beitrag hatte im selben Heft ein korrigierendes Gegenstück: Bubers Ansprache »Zion und die Jugend«, die als Leitartikel erschien.⁴⁵ Auch Buber rief die Jugend zur Entscheidung für Palästina und zum Willen zur Tat und zur Freiheit auf. Gleichzeitig warnte er jedoch vor eben dem blinden Willen, den Schwadron propagierte. Denn nicht irgendein Gemeinwesen sollte in Palästina errichtet werden, sondern ein echt jüdisches:

»Ein wahrhaft jüdisches Gemeinwesen aber kann kein anderes sein als eines, in dem die Gebote Moses für den Ausgleich des Besitzes, die Aufrufe der Propheten zur sozialen Ge-

⁴² Abraham Schwadron, Zwei Briefe aus dem Felde, *Jude* 1918/1919, S. 111–115.

⁴³ Ebda. S. 113.

⁴⁴ Ebda.

⁴⁵ Martin Buber, Zion und die Jugend, *Jude* 1918/1919, S. 99–106.

rechtigkeit in einer die Wirtschaftsverhältnisse unsrer Zeit einbeziehenden und meistern- den Form zur Wirklichkeit werden. Unser erstes Werk auf freier Erde muß sein, daß wir mit dem immanenten Gemeinschaftsideal des Judentums ernstmachen [...] Wir tragen diese Überlieferung und diese Erinnerung nicht in unsrer Bibel allein, sondern als unaus- löschliche Mahnung in unseren Herzen. [...] Wir wollen Ernst machen und mit unsrem Ernstmachen das der Menschheit beginnen.«⁴⁶

Mission, Menschheitsaufgabe und jüdischer Geist sollten den Palästinaaufbau lei- ten und die jüdische Siedlung in Erez Israel prägen. Nicht nur Schwieriges und Gigantisches sollte vollbracht werden, wie Schwadron meinte. Die Rückkehr nach Palästina besaß nach Buber nationale, soziale und religiöse Bedeutung, wobei er den religiösen Aspekt, die Verkündung einer sozialen Heilswahrheit an die Menschheit, für den bedeutsamsten hielt. Bubers Rede wandte sich bewußt gegen den blinden Voluntarismus, der besonders in der jüdischen Jugendbewegung, der ursprünglichen Zuhörerschaft dieser Rede, weit verbreitet war. Zwar rief Buber nach wie vor pathetisch zur unbedingten Tat auf, doch brauchte diese, wie er die Jugend nun gleichzeitig warnte, eine moralische Ausrichtung. Das Ideal der Durchsetzung des Willens werde einem verstärkten sozialen Bewußtsein weichen: »Der Irrwahn des vergangenen Zeitalters mit seinen Parolen von Persönlichkeit, Machtwillen und Kultur ist zerstoßen.«⁴⁷ Schwadrons Ansichten waren unter Zionisten weit verbreitet, die eine Stärkung des nationalen Willens der Juden als ihre vordringliche propagandistische Aufgabe sahen. Bubers Rede hingegen zeigt eine neue sozialreformerische Ausrichtung zionistischer Politik, wie sie unter dem Eindruck der Greuel des Krieges vor allem von jungen Zionisten in der Nachkriegszeit vertreten wurde. Die Gegenüberstellung dieser beiden Beiträge zeigt die innere Komposition der Zeitschrift, die sich trotz einer erkennbaren re- daktionellen Linie als Plattform des innerzionistischen Gedankenaustauschs ver- stand. Sie weist aber auch auf die neuen Tendenzen innerhalb des deutschen Zio- nismus und des *Juden* hin, die gegen Ende des Krieges deutlichere Formen annah- men.

Eingeleitet wurde diese Neuorientierung durch die Beiträge, in denen die Au- toren ihr Unbehagen an der Kriegsteilnahme ausdrückten. Was die Antisemiten als jüdische »Drückebergerei« bezeichneten, interpretierten die Autoren des *Juden* als Zeichen einer höher entwickelten Moralität. So fragte M. A. bereits im ersten Heft der Zeitschrift:

»Müssen wir uns wirklich schämen, aus der Zucht einer dreitausendjährigen Organisation der Seelen so hervorgegangen zu sein, daß ›wir die Welt nicht mehr verstehen‹, wenn sie Krieg führt. Und ›genügt‹ es nicht, daß wir unsern Willen, unsern eisernen jüdischen Willen zur Hilfe nehmen, um uns der Welt, die wir nicht verstehen – da sie vorläufig nun einmal nicht anders kann und durch das Furchtbare durchmuß – nicht vorzuenthalten?«⁴⁸

⁴⁶ Ebda. S. 103.

⁴⁷ Ebda. S. 100.

⁴⁸ M. A., Helden und Drückeberger, Jude 1916/1917, S. 54. Der Name des Autors konnte nicht eruiert werden.

Im Gegensatz zu Schwadron bedauerte M.A., daß der Jude gezwungen sei, unter Anspannung seines Willens seine Scheu vor dem Blutvergießen zu überwinden. Doch dürfe er sich seinen Mitmenschen in deren Not nicht vorenthalten. Dieselbe Forderung wurde im *Juden* an den jüdischen Nationalismus gestellt. Dieser dürfe nicht nur Mittel zur Renaissance des jüdischen Volkes sein, er müsse die jüdische Lehre beispielgebend für die ganze Menschheit verwirklichen. Anlässlich der nationalsozialistischen Unruhen des Jahres 1923 berief sich Ernst Simon in gewandelter Form auf dieses Postulat. Er forderte die Juden auf, ihre Augen nicht vor der Not der Deutschen zu verschließen und sich sozial und menschlich abzuschließen. Diese Forderung gelte in noch höherem Maße für das jüdische Gemeinwesen in Palästina:⁴⁹

»Möge es [das jüdische Volk] in keiner Höhle leben, auch in der zu Machpela nicht, sondern in den Zelten Jakobs, unseres Vaters, der zwar im fremden Lande starb, aber noch sehen durfte, wie Joseph, sein Sohn, den hungernden Ägyptern das Brot reichete.«⁵⁰

Die jüdische Humanität dürfe sich nicht auf das eigene Gemeinwesen oder die eigene Gemeinschaft beschränken, sie müsse sich gerade in einer feindseligen Umwelt bewähren.⁵¹

Daß das loyale Mitmachen und Durchmachen der Krisen der Umwelt im vollen Eingedenken der jüdischen Sonderart geschehen konnte, zeigte Markus Reiner (1886–1976) in einer schönen Glosse zum Thema »Mut«.⁵² Er unterscheidet darin zwischen dem vital-wertfreien »Kampfesmut«, wie ihn etwa der Löwe besitze, und dem ethischen »Opfermut«. Eine zweitausendjährige Erziehung habe den Juden ihre Angriffstriebkräfte weitgehend genommen, ihre Leidenschaft jedoch gestärkt. Leiden und sich opfern könne der Jude aber nur für eine Idee, und so hatte Reiner für all jene Juden Verständnis, die nicht bereit waren, in diesem Krieg mitzukämpfen: »Es heißt nicht feige sein, wenn die Idee nicht wirkt.«⁵³

Reiner, der diese Glosse während seines Militärdienstes schrieb, lehnte nicht die Kriegsbeteiligung ansich, wohl aber die Teilnehmer ab, die damit beweisen wollten, daß die Juden so seien wie andere Völker. »Solche Juden gleichen dem Antialkoholiker, der in trinkender Gesellschaft mittrinkt, um auch als ›Mann‹ zu gelten.«⁵⁴ Denn die jüdische Abscheu vor dem Krieg sei nicht Feigheit, sondern Produkt einer höheren kulturellen Entwicklung, der Abbau der Aggressionstriebkräfte nicht Schwäche, sondern ethisches Verhalten, von dem zu bezweifeln sei, daß es die europäischen Völker jemals erlernen würden.

Martin Buber spann den Gedanken vom Wesen des wahren jüdischen Heldentums, das von einer Idee geleitet war, weiter. Er fand dieses nicht auf den europäi-

⁴⁹ Ernst Simon, *Im Chaos, Jude 1923*, S. 655–656.

⁵⁰ Ebda. S. 656.

⁵¹ Wie Ernst Simon betonte, hatte diese Forderung nichts mit christlicher Feindesliebe zu tun, sondern mit der »Fähigkeit aus einer – selbst feindlichen! – Masse den Hilfsbedürftigen und also liebenswerten Einzelnen herauszuerkennen.« (Ebda.)

⁵² *Jude 1916/1917*, S. 483–484.

⁵³ Ebda. S. 484.

⁵⁴ Ebda.

schen Schlachtfeldern, sondern unter den Arbeitern und Wächtern Palästinas.⁵⁵ Bubers jüdischer Held war ein Kämpfer, der zum Unterschied von den europäischen Soldaten freiwillig und ohne äußeren Zwang »das Äußerste wagt, tut, erleidet«. Während der europäische Soldat im Dienst einer »irdischen Macht« stehe, kämpfe der jüdische Soldat um den Geist und gegen die Gewalt.

Bubers und Reiners Artikel reagierten auf den wachsenden antisemitischen Druck in der deutschen Armee, der zur »Judenählung«, einer statistischen Erhebung führte, die überprüfen sollte, ob die deutschen Juden einen ausreichenden Beitrag zu den Kriegsanstrengungen leisteten.⁵⁶ Dennoch stellt »Jiskor« einen problematischen Rückfall in die »schönen und weisen Allgemeinheiten« der »Lösung« dar, die Landauer so sehr erzürnt hatten. Denn Buber stellt nicht klar, worin sich die jüdischen »Helden« von den europäischen Soldaten unterschieden, die ebenfalls freiwillig in den Krieg gezogen waren, um ihre Heimat zu verteidigen. Bubers jüdischer Held kämpft – angeblich im Gegensatz zum europäischen Soldaten – um den »Geist« und nicht um die Macht. Doch tausende deutsche und deutschjüdische Soldaten waren mit der Überzeugung in den Krieg gezogen, ihr, wie man ihnen sagte, gefährdetes deutsches Kulturerbe zu schützen. Buber übertrug in »Jiskor« diese altbekannten Rechtfertigungen des europäischen Krieges auf Palästina. Wie Reiner warnte er zwar davor, die »Idee« vom »Machtstreben« verunreinigen zu lassen. Doch obwohl sie Buber ehrlich meinte, klingen diese Ermahnungen angesichts seines verschwommenen nationalen Pathos wenig überzeugend.

»Jiskor« ist eine frühe und noch sehr vereinfachende Auseinandersetzung mit einem jüdischen Dilemma, das Buber in den kommenden Jahren vermehrt beschäftigen sollte: Es ging hier um die Rechtfertigung der Tatsache, daß die Juden nicht als Herolde des Friedens, sondern als Kämpfer in ihre alte Heimat Palästina zurückkehrten. Dieser Kampf mußte mit den hohen moralischen und religiösen Ansprüchen, die Buber an das jüdische Gemeinwesen stellte, vereinbart werden. Vorläufig rechtfertigte Buber diesen Kampf mit der Hingabe an das Ideal des Aufbaus des Landes Israel. Das Dilemma, daß gerade die Rückkehr nach Palästina den radikalsten Bruch mit der friedlichen Tradition der zweitausendjährigen Diasporageschichte darstellte, wurde dadurch nicht gelöst. Erst nach dem Krieg stellte Buber die Suche nach einer friedlichen Lösung des Konflikts mit der arabischen Bevölkerung Palästinas in den Mittelpunkt seines Interesses.

In Zweitem Jahrgang des *Juden* untersuchte Arnold Zweig die Gründe für die Judenverachtung. Auch er stand unter dem Eindruck antisemitischer Vorwürfe der jüdischen »Drückebergerei« und des »Kriegsgewinnlertums«. Hier wie in späteren Arbeiten war der konservative Max Hildebert Böhm trotz oder gerade wegen seiner antisemitischen Vorurteile Zweigs bevorzugter Gesprächspartner.⁵⁷ Böhms Schriften gaben Zweig Denkanstöße für die Entwicklung einer Theorie

⁵⁵ Martin Buber, *Jiskor*, *Jude* 1916/1917, S. 641–642.

⁵⁶ Siehe dazu Anm. 7 sowie B[uber], *Judenählung*, *Jude* 1916/1917, S. 564.

⁵⁷ Arnold Zweig, *Jude und Europäer*. Entgegnung an Max Hildebert Böhm, *Jude* 1917/1918, S. 21–28.

vom Wesen des Antisemitismus. Zweig führte den Judenhaß auf das Ressentiment des deutschen »Ritters« gegen den jüdischen »Krämer« zurück. Böhm sei ein »Ritter«, der die Juden verachte, da diese, wie er behauptete, die materiellen über die vitalen Werte stellen. Indem er sich weigere, die geistigen Werte des Judentums überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, fühle er sich vom jüdischen Überlegenheitsgefühl provoziert. Zweig lieferte nun den Nachweis von der Existenz einer jüdischen »Geistigkeit« gemäß den Kriterien der völkischen Denker seiner Zeit, indem er auf die Werke Martin Bubers und Micha Josef Bin Gorions hinwies.⁵⁸ Deren mythische Deutungen des Judentums widerlegten die völkische Behauptung, daß dieses »flach« rationalistisch und daher kulturell und geistig minderwertig sei.

Gemäß dem antisemitisch-völkischen Denken ging der Rationalismus stets Hand in Hand mit dem Materialismus, der angeblichen Wesensart des jüdischen »Krämers«. Geistigkeit galt als die Voraussetzung für Idealismus und echte, tiefe Menschlichkeit, welche dem »Krämer« daher fehlte. Zweig versuchte nun den Nachweis, daß Juden auch gemäß den völkischen Kriterien fähig zu »Geistigkeit« und »Moralität« seien, selbst wenn sich diese vom deutschen »Geist« und deutscher »Moral« unterschieden. So konnte er die jüdische Abscheu vor Krieg und Blutvergießen als moralischen Vorzug interpretieren.

Da bei der Kritik an der Assimilation und der durch diese verursachten »Gefahren« und Nachteile für die nichtjüdische Gesellschaft weitgehende Einigkeit zwischen Zionisten und Deutschnationalen herrschte, hegten jene die, wie sich bald zeigen sollte, trügerische Hoffnung, daß auf dieser Basis eine Akzeptanz des jüdischen Nationalismus entwickelt werden könnte. Das erstaunlich geduldige Ringen um eine Verständigung mit antisemitischen Deutschnationalen, das so gar nicht dem zionistischen Streben nach jüdischer »Würde« entsprach, ist im Rahmen der Bemühungen um die nationale Anerkennung des jüdischen Volkes zu sehen.

Da die Zionisten antisemitischen Anschuldigen so oft ihre höhere Moral entgegenhielten, waren sie besonders empfindlich gegenüber Zeichen des sittlichen Niederganges innerhalb ihres Volkes. Das kriegsbedingte Elend zerrüttete die jüdische Gesellschaft in Osteuropa und führte zu unerfreulichen sozialen Erscheinungen wie unlautere Geschäftspraktiken seitens der kleinen, polnischjüdischen Händler sowie Prostitution. In seinem »Feldpostbrief aus dem Osten« zeigte sich Robert Weltsch entsetzt über den moralischen Verfall, den er als Soldat bei den ostjüdischen Mädchen festgestellt hatte.⁵⁹ Für Weltsch war dies »das größte nationale Unglück, das uns betroffen hat«, besonders da auch die Eltern, die als Händler und Wirte von den Soldaten abhängig seien, diesem Treiben nur wenig Widerstand entgegensetzten. Der Ernst der Lage verbiete hier Apologetik. Sämtliche jüdische Organisationen müßten ihren Einfluß geltend machen, um die Moralität in Polen wieder zu heben. Anhand des sittenstrengen Verhaltens einer Gruppe

⁵⁸ Künstlernamen von Micha Josef Berdyczewski.

⁵⁹ Jude 1916/1917, S. 529–534.

junger Zionistinnen zeigte Weltsch, wo er die Lösung dieses Problems sah: Im Zionismus, welcher der ostjüdischen Jugend Selbstbewußtsein und Ideale gebe.

Weltschs Bericht blieb nicht unwidersprochen. In einem ausführlichen und vielbeachteten Artikel über die Lage in Polen äußerte sich Julius Berger ebenfalls zum Problem der Prostitution.⁶⁰ Während Weltsch die moralisch gefestigten Zionistinnen als verschwindend kleine Minderheit geschildert hatte, zeichnete Berger ein fast konträres Bild vom jüdischen Volksleben in Polen. Es gebe Prostitution unter polnischen Jüdinnen, doch erreiche diese bei weitem nicht die Ausmaße, die in Deutschland kolportiert würden. Und:

»In Deutschland erzählt man nur von der Prostitution, aber nichts davon, wie sich die polnischen Juden ihrer zu erwehren suchen. Nicht durch Kontrolle und nicht durch Reglement, aber durch Schulen. Nie sind in Polen so viele Schulen gegründet worden, nie so viele Lesehallen und Bibliotheken, wie gerade jetzt, mitten im Kriege.«⁶¹

Berger bezichtigte die »jüdischen Schlachtenbummler« eines eklatanten Mangels an Verständnis für die Problematik des ostjüdischen Lebens. Weil sie fürchteten, mit den östlichen Brüdern gleichgesetzt zu werden, reagierten die jüdischen Soldaten auf Prostitution und hohe Preise der jüdischen Händler empfindlicher und ungerechter als der deutsche Durchschnittsoldat. Dies schwäche die jüdischen Bemühungen, die deutsche Politik in Polen positiv zu beeinflussen, und arbeite der antijüdischen Hetzpropaganda in die Hände.

Es ist bemerkenswert, daß im *Juden* das Treffen zwischen Ost- und Westjuden in Polen im wesentlichen als problematisch dargestellt wurde. Von einem jüdischen Erwachen infolge dieser Begegnung ist so gut wie nie die Rede. Wenn persönliche Kontakte zwischen Ost und West dargestellt wurden, so fanden diese fast ausschließlich im Rahmen der Flüchtlingshilfe im Hinterland statt. Davon wird an anderer Stelle noch die Rede sein. Die Auslese der Beiträge für den *Juden* mag vom Zufall bestimmt gewesen sein, wahrscheinlicher ist jedoch, daß Buber vor allem Artikel publizierte, die die Bedeutung des Zionismus für die polnischen Juden unterstrichen, auch wenn sie dabei ein sehr unterschiedliches Bild der dortigen Gesellschaft zeichneten. Den zionistischen Zielen diene sowohl der Artikel Weltschs, der den Zionismus als Bollwerk gegen den moralischen Verfall im Osten darstellte, wie auch der Bergers, der das nationale Erwachen der polnischen Juden schilderte und deshalb eine Abkehr von der philanthropisch-bevormundenden Politik ihnen gegenüber forderte.

Robert Weltsch machte moralischen Verfall nicht nur im verarmten Osten aus. Er befaßte sich ebenso kritisch mit moralischen Defiziten unter westlichen, im konkreten Fall österreichischen Juden.⁶² Anlässlich eines Prozesses gegen jüdische »Kriegsgewinnler« stellte er fest, daß diese nicht, wie behauptet wird, skrupellose Geschäftsleute seien, weil sie Juden seien, sondern vielmehr, weil sie sich vom jüdischen Volk entfernt haben. Den kapitalistischen Glauben an Erfolg und Geld

⁶⁰ Julius Berger, Deutsche Juden und polnische Juden, Jude 1916/1917, S. 137–149.

⁶¹ Ebda. S. 147.

⁶² Robert Weltsch, Der Prozeß Kranz, Jude 1917/1918, S. 203–204.

bezeichnete Weltsch als »unjüdisch«, weshalb ihm gerade assimilierte Juden verfielen. Daher sei es eine nationale Aufgabe der Zionisten, bei den Juden eine Abkehr vom kapitalistischen Denken und damit eine Hebung der Moralität zu bewirken.

Und in beiden Beiträgen kritisierte Weltsch moralisch bedenkliche Praktiken von Juden, die auf eine Abkehr von den jüdischen Werten aufgrund des Vorbilds und Assimilationsdrucks der Umwelt zurückführte. Als sozialdemokratischer Zionist hielt er die jüdische Nationalbewegung für verpflichtet, den Kapitalismus zu überwinden und den wahren jüdischen Werten zum Durchbruch zu verhelfen.

Weltsch distanzierte sich entschieden von den jüdischen Verbrechern und bezeichnete diese als außerhalb der Volksgemeinschaft stehend. Dem widersprach Markus Reiner und reklamierte für die Juden »Das Recht auf den Verbrecher«. ⁶³ Niemand dürfe von den Juden verlangen, ein »Volk von Heiligen [zu] sein«. Denn trotz aller Schwächen seien die Juden den Europäern moralisch überlegen, da die jüdischen Wirtschaftsverbrechen weit weniger gefährlich seien als der unter Christen verbreitete Raubmord.

Arnold Zweig lehnte es ebenso wie Reiner ab, in den jüdischen Verbrechern oder in der assimilatorischen Mehrheit »verlorene Söhne« zu sehen und sich als Nationaljude von diesen zu distanzieren. ⁶⁴ Die Frage der Einstellung gegenüber den sogenannten »Assimilanten« ⁶⁵ war für die zionistische Bewegung problematisch. Die Zionisten bezeichneten sich als Vertreter des gesamten jüdischen Volkes, obwohl sie zahlenmäßig nur eine Minderheit darstellten. Sie verstanden sich daher als Avantgarde des sozial und kulturell erneuerten, jüdischeren und daher moralisch besseren Volkes. Angesichts antisemitischer Angriffe sahen sie sich gezwungen, das Wesen des Judentums von häufigen »Entartungen« der jüdischen Gemeinschaft abzugrenzen und es so zu verteidigen. Die Versuchung, sich von Assimilanten und mehr noch von Verbrechern zu distanzieren, lag daher nahe. Zweig schloß die Assimilanten nicht aus der Volksgemeinschaft aus und kritisierte ihre Anpassung insofern, als er betonte, daß die Aufgabe des Judentums gerade im Kampf gegen den europäischen Ungeist liege. Den Juden sei aufgegeben, den europäischen Agressionstrieb und damit den Machtstaat zu bekämpfen und nach einer gerechteren Form des Zusammenlebens zu streben. Da Europa für diese Ideen offensichtlich nicht reif sei, könne dieses Ziel einer gerechten Gesellschaft vorläufig nur in Palästina verwirklicht werden. Die Juden würden sich Europa, das sie ablehne, nicht weiter aufdrängen. Zwar seien die Juden bereit, den »Geistigen« in aller Welt beizustehen, doch nur »wenn sie es wollen«. ⁶⁶ Sollte dies nicht der Fall sein, so bleibe noch immer die Hoffnung, daß die Völker unabhängig von einander den richtigen Weg finden würden, um sich später »am gemeinsamen Ort der Menschen zu treffen«.

⁶³ Jude 1916/17, S. 632.

⁶⁴ Arnold Zweig, Jude und Europäer, Jude 1917/1918, S. 21–28.

⁶⁵ Die von den Zionisten negativ besetzten Begriffe »assimilatorisch« und »Assimilanten« werden in dieser Arbeit wertfrei als damals übliche Gruppenbeschreibung bzw. -bezeichnung benutzt. E.L.

⁶⁶ Arnold Zweig, Juden und Deutsche, Jude 1917/1918, S. 207.

Der Rückzug aus Europa fiel den Zionisten nicht leicht. Die Enttäuschung über die allgemeine Unwilligkeit, sie im Kampf für den Frieden als Vorreiter anzuerkennen, ist im *Juden* nicht zu überhören. Daher wurden Stimmen aus dem nichtzionistischen Lager, die diese Bedeutung der Juden betonten, besonders freudig begrüßt. 1917 erschien Eduard Bernsteins Buch »Von den Aufgaben der Juden im Weltkrieg«,⁶⁷ das die Juden zur tätigen Völkerverbindung aufrief. Bernstein (1850–1932) bekannte sich zwar zum Judentum, doch sah er, wie er im *Juden* feststellte, »in der Sozialistischen Internationale die erlösende Macht«. ⁶⁸ Als jüdischer Internationalist erachtete er die Zerstreung der Juden als Chance, nicht dem Chauvinismus zu verfallen. Gerade die nicht völlig assimilierten Juden könnten ihre internationalen Beziehungen untereinander nützen, um dem Völkerverständnis zu dienen. Sie wüßten zwischen »Stammes«- und »Landespatriotismus« zu unterscheiden und könnten die Vorläufer eines »weltbürgerlichen Patriotismus« werden, da sie den Zusammenhang der Völker stärker empfänden als andere.

Bernsteins Buch wurde im *Juden* sehr positiv aufgenommen.⁶⁹ Der Rezensent, Siegfried Bernfeld, teilte Bernsteins Ansicht, daß die Assimilation zu Chauvinismus für das Volk, an das sich der Jude angeschlossen habe, führe, anstatt wahres Weltbürgertum darzustellen.⁷⁰ Als zionistischer Sozialist fühlte er sich von Bernstein bestätigt. Bernstein bekräftigte die zionistische These, daß der Zionismus die einzige Internationale sei, die durch den Krieg weder aufgesplittert noch zerstört worden sei. Denn sowohl in seinem Buch wie auch in seinem Artikel für den *Juden* schrieb Bernstein, daß sich die ZWO während des Krieges ihre Neutralität bewahrt habe, während die Sozialistische Internationale durch den Chauvinismus der einzelnen Arbeiterbewegungen arg angeschlagen, wenn auch nicht zerstört worden sei. Die Anerkennung der jüdischen Politik durch einen prominenten Sozialdemokraten war ein bedeutender Erfolg für den Zionismus.

Bernstein stand mit seiner Anerkennung der zionistischen Politik nicht allein. 1917 wurde die Poale Zion, die sozialdemokratische zionistische Arbeiterbewegung, nach langen Bemühungen als palästinensische Landespartei in die Sozialistische Internationale aufgenommen. Davon erhofften sich die Zionisten einen größeren Einfluß auf die sozialistischen Parteien Europas sowie die baldige Anerkennung des jüdischen Volkes durch die Sozialistische Internationale.

Da Sozialdemokraten insbesondere in Österreich aber auch in Deutschland wichtige theoretische Beiträge zur Lösung des Nationalitätenproblems verfaßt hatten, die auch Eingang in die zionistische Nationalitätentheorie fanden, galten sie als wichtige Bündnispartner. Die österreichischen Sozialdemokraten Otto Bauer und Karl Renner bezeichneten die Lösung der Nationalitätenfrage als ersten Schritt zur nationalen Befriedung und damit als Voraussetzung für den Klas-

⁶⁷ Berlin 1917.

⁶⁸ Eduard Bernstein, *Wie ich als Jude in der Diaspora aufwuchs*, *Jude* 1917/1918, S. 186–195, Zitat S. 195.

⁶⁹ Siegfried Bernfeld, *Die Aufgabe*, *Jude* 1917/1918, S. 416–418.

⁷⁰ Siehe dazu auch: Ders., *Assimilation um der Menschheit willen*, *Jude* 1917/1918, S. 32–46.

senkampf. Die linken Zionisten forderten ihre nationale Anerkennung als Grundbedingung für ihre völkerverbindende Mission ein. Bernstein ging in seinem Buch nicht so weit. Er hielt wie die Mehrzahl der westlichen, nicht nationalen Juden, deren Extraterritorialität der Juden für eine ausreichende Basis für die Erfüllung dieser Aufgabe. Der Zionist Bernfeld gab sich damit nicht zufrieden. Nicht die Situation des jüdischen Volkes, sondern das Wesen des Judentums prädestiniere dieses zur Mittlerrolle in der Welt, wobei das Streben nach Gerechtigkeit und die Ablehnung des Machtstrebens die Grundvoraussetzung bildeten. Wahrem Weltbürgertum müsse daher jüdische Selbstbesinnung vorausgehen, denn nur diese könne die Juden vor den Fehlern der anderen Völker bewahren.

Je länger der Krieg dauerte, desto mehr erschien die jüdische Beteiligung daran als eine unselige Verstrickung. Die allgemeine Kriegsmüdigkeit und Enttäuschung fand in der Zeitschrift einen deutlichen Niederschlag. Die erfolgreich bewahrte Neutralität der jüdischen Politik galt zuletzt als die bedeutendste Leistung der Juden im Krieg.⁷¹ Am Vorabend der Friedensverhandlungen ging Ernst Müller (1880–1954) – selbst ein Soldat – noch einen Schritt weiter und bezeichnete die jüdische Kriegsbeteiligung als Sünde.

»Ist der Krieg im menschlichen Sinne Sünde, so ist er Sünde aller. Und desjenigen Volkes, das nur aus nationaler Schwäche einfach mittun mußte, vielleicht noch mehr als die irgendeines anderen teils naiven, teils seines Ringens um ein partielles Recht bewußten Volkstums, weil hier Handeln und Wissen in abgründigem Zwiespalt sind.«⁷²

Obwohl die europäische Machtpolitik den Juden fremd geblieben sei, seien diese durch ihre Kriegsbeteiligung mitschuldig geworden. Nun sei die Zeit gekommen, diese Schuld abzutragen. Die Möglichkeit dazu sah Müller in einem Neubeginn in Palästina, das, wie er meinte, fernab von der europäischen Politik lag.

Der Krieg hatte bei den Mitarbeitern des *Juden* ein tiefes Mißtrauen gegen die europäische Politik erweckt. Dem bevorstehenden Frieden brachte man nun weniger Vertrauen entgegen als vier Jahre zuvor dem Krieg. Der Rückzug aus der europäischen Politik wurde im *Juden* nicht zuletzt mit einer scharfen Kritik der europäischen kapitalistischen Gesellschaft begründet. Man traute diesem Europa nicht zu, sich moralisch reinigen zu können, und konzentrierte daher alle Hoffnungen auf die noch unerschlossene und daher noch nicht korrumpierte altneue Heimat. Zu einem Zeitpunkt, da die Bemühungen um nationale Minderheitenrechte in der Diaspora ihren Höhepunkt erreichten, wurde immer deutlicher die Überzeugung ausgesprochen, daß eine wahre Verwirklichung des Judentums nur in Erez Israel möglich sein werde.

Die ersten Friedensmonate und nicht zuletzt die harten Friedensbedingungen, denen Deutschland und Österreich unterworfen wurden, verstärkten diese Stimmung bei den deutschsprachigen Zionisten. So betitelte Siegmund Kaznelson ei-

⁷¹ Amitai, Chronik, Jude 1918/1919, S. 197–202. Amitai war das Pseudonym von Leo Herrmann.

⁷² Ernst Müller, Am Vorabend, Jude 1918/1919, S. 297–298, Zitat S. 297.

nen 1919 erschienenen Beitrag bezeichnend »Verzweiflung und Besinnung«. ⁷³ Darin meinte er zu den Friedensverträgen:

»Das Unrecht ist damit verewigt, die Kriege werden immer wieder kommen, denn dieser letzte hat sich gelohnt. Bei nächster Gelegenheit wird jeder Staat das Geschäft wieder versuchen, bei dem sich das hineingesteckte Kapital der Nation so gut verzinst hat: die verlorenen Menschenleiber und die weggeschossenen und abgesägten Gliedmaßen bedecken, aneinandergereiht, noch nicht die Fläche des gewonnenen Landes. Nationalökonomisch gesprochen, erhielten die der Konkurrenz überlegenen Unternehmer für das verwendete ›flüssige‹ Kapital weit mehr ›festes‹, dauerndes zurück. Das ist in Wahrheit die ›Bilanz‹ dieser fünf Jahre. Die größte Möglichkeit eines dauernden Friedens ist vertan, die Gewalt triumphiert wie zuvor, die Millionen *aller* Völker sind umsonst gestorben.« ⁷⁴

Kaznelson betrachtete die Neuordnung Europas als Sieg des Staates über die Nation, den der Macht über das Recht. Die neugegründeten Staaten würden, wie er befürchtete, die Völker weder befriedigen noch befrieden. Der Idealismus von Wilsons Vierzehn Punkten sei der Realpolitik zum Opfer gefallen, was den Autor zu dem Schluß führte: »Es gibt keine geistige Anstrengung, die trotz ihrer ursprünglich reinen und auf das Gute gerichteten Intention nicht letzten Endes dem Bösen dienen muß.« ⁷⁵ So gab auch Kaznelson Europa verloren. Was blieb, war die Flucht nach vorne, nach Palästina.

Der neue Friede war nicht nur für Deutschland und Österreich hart. Für die Juden waren die Nachkriegsentwicklungen in Osteuropa katastrophal. Unter den Augen der Friedenskonferenz ereigneten sich dort grausame Pogrome. Die Erfolge der jüdischen Minderheitenpolitik blieben hinter den Erwartungen zurück. Die Lage der Juden in der Diaspora war 1919 politisch und sozial labiler und wirtschaftlich schlechter als vor dem Krieg. Die Russische Revolution hatte nicht den Sieg der Demokratie gebracht, sondern das russische Judentum isoliert. Das jüdische Volk war zwar national anerkannt worden, gleichzeitig empfanden die Juden vermehrt ihre Schwäche und Fremdheit in einem zunehmend antisemitischen Europa.

III. Jüdische Rechte in der Diaspora

1. Ziele und Widerstände

Ziel der zionistischen Diasporapolitik war die Anerkennung der Juden als Nation und die sich daraus ergebenden Rechte auf Minderheitenschutz. Diese Anerkennung durfte jedoch keinesfalls die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden in Frage stellen. Auf diesen Prinzipien basierten alle Forderungen, die während und

⁷³ Albrecht Hellmann, *Verzweiflung und Besinnung*, Jude 1919/1920, S. 289–296. Albrecht Hellmann war das Pseudonym für Siegmund Kaznelson.

⁷⁴ Ebd. S. 290.

⁷⁵ Ebd. S. 293.

nach dem Krieg an die verschiedenen Staaten und auf den internationalen Konferenzen gestellt wurden. Parallel dazu liefen die Bemühungen um das Recht auf die unbeschränkte Besiedlung Palästinas. Diese werden im vorliegenden Kapitel nur insofern behandelt, als sie mit der Diasporapolitik eine Einheit bildeten.

Der Diasporanationalismus der Zionisten sah sich einem Komplex von Problemen gegenüber, wobei die inneren ideologischen fast ebenso schwer lösbar erschienen wie die äußeren Widerstände gegen die jüdische Politik. Zunächst stellte sich die Frage: »Nationale Rechte für wen?« Es war klar, daß diese nur von den osteuropäischen Juden, die in Nationalitätenstaaten lebten und ein einigermaßen geschlossenes Gemeinschaftsleben führten, nicht aber von den in zahlenmäßig kleinen, weit zerstreuten Gemeinden lebenden assimilierten Juden der westlichen Nationalstaaten angestrebt wurden. Daher mußten die nationalen Forderungen den Gegebenheiten des jeweiligen Heimatstaates angepaßt werden. In dem in einigen Staaten teilweise erreichten Minderheitenstatus sowie dem Recht auf die Errichtung einer Heimstätte in Palästina sahen die Zionisten die *de facto* Anerkennung des jüdischen Volkes, ohne daß diese ausgesprochen wurde. Diese Vorgangsweise trug sowohl der staatsbürgerlichen Stellung der Juden in den verschiedenen Staaten, wie auch deren keineswegs einheitlicher Einstellung zum jüdischen Nationalismus Rechnung.

Ein zweites bedeutsames Problem stellte die Frage nach der internationalen Repräsentation der Juden dar. Die Zionistische Weltorganisation schien sich dazu anzubieten, da sie die einzige internationale Plattform nationaler jüdischer Interessen war. Doch stieß die intensive Diasporaarbeit auf Widerstände innerhalb der ZWO, da sie das Primat Palästinas gefährden konnte. Martin Buber hatte bereits 1901 den Begriff der »Gegenwartsarbeit« geprägt, worunter er eine national-erzieherische Tätigkeit in der Galuth als Vorbereitung für den Palästinaaufbau verstand.⁷⁶ Die Jüdische Renaissance mußte, wie er meinte, bereits in der Diaspora einsetzen, das jüdische Volk bereits hier moralisch und kulturell verbessert werden, um eine erfolgreiche Kolonisation Palästinas zu ermöglichen. Dem stand Herzls »Verelendungstheorie« gegenüber, die besagte, daß wirtschaftlicher Verfall und Antisemitismus den Verbleib der Juden in der Diaspora unmöglich machen würden, weshalb der Charter die einzig notwendige Voraussetzung für den jüdischen Exodus sei. Die Vertreter der Gegenwartsarbeit erwarteten einen langsamen Aufbau Palästinas, der von einem wirtschaftlich und sozial gesunden Diasporajudentum getragen werden müßte. Die Verelendung der Galuth hielten sie für den möglichen Todesstoß für die Palästinaarbeit. Dennoch propagierten sie Palästina als den Ort, wo die Judenfrage endgültig gelöst werden würde, da eine vollkommene nationale Existenz nur im eigenen Land möglich sei. Selbst die größten nationalen Erfolge in der Diaspora dürften von dieser Überzeugung nicht ablenken.

Aufgrund der unterschiedlichen Lebenssituation und politischen Stellung der Juden in den verschiedenen Ländern war jeder Versuch einer einheitlichen Diasporapolitik zum Scheitern verurteilt. Die Gegenwartsarbeit mußte den jeweiligen Gegebenheiten angepaßt werden. Daher wurden diese Fragen von den

⁷⁶ Siehe zum folgenden: Böhm, *Bewegung*, 1. Bd., S. 324–349, S. 559–593.

einzelnen Landesorganisationen behandelt, während sich die ZWO und die Zionistenkongresse auf Palästina konzentrierten. So entsandten die Zionisten bereits 1906 fünf Abgeordnete in die russische Duma. 1907 traten Zionisten in das politische Leben der Habsburgermonarchie ein. In beiden Fällen geschah dies allerdings ohne ein ausgearbeitetes Programm, was die Durchschlagskraft dieser Fraktionen schwächte. Sie hatten einen schweren Stand gegenüber anderen jüdischen Parteien wie z.B. dem »Bund«, die sich völlig auf die gegenwärtigen Bedürfnisse ihrer Wählerschaft einstellten, ohne auf die Zukunftsvision Palästinas Rücksicht nehmen zu müssen. Dieses Dilemma trug zu der von Hugo Bergmann so schmerzlich empfundenen »Lebensfremdheit« der zionistischen Diasporapolitik bei.⁷⁷ Als Deutschland im Krieg große Teile Polens eroberte und damit das Schicksal der polnischen Juden entscheidend beeinflussen konnte, rückte der Diasporanationalismus auch ins Zentrum des Interesses der palästinozentrisch ausgerichteten deutschen Zionisten. Aber auch die anationalen liberalen Juden fühlten sich für das Schicksal ihrer polnischen Glaubensgenossen verantwortlich.

Daher schlossen Zionisten und Liberale zu Kriegsbeginn einen »Burgfrieden«, der eine Zusammenarbeit auf dem Gebiet der sogenannten »Osthilfe« ermöglichte. Aus dieser Zusammenarbeit erwachsen jedoch bald Probleme für die internationale zionistische Politik. Denn die ZWO konnte nur dann während des Krieges handlungsfähig bleiben, wenn sie eine strenge und überzeugende Neutralitätspolitik verfolgte. Das »Komitée für den Osten« (KfdO) hingegen verfolgte unter zionistischer Leitung eine prodeutsche Politik, was die Neutralität der Zionistischen Organisation in Frage stellte.

Zu diesen außenpolitischen Erwägungen, welche die führenden deutschen Zionisten schon bald zum Rückzug aus dem Komitée für den Osten bewogen, kamen interne Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Ziele der jüdischen Politik in Polen. Die Zionisten traten für die national-kulturelle Autonomie der polnischen Juden ein, während den liberalen Juden diese nationalen Forderungen zu weit gingen. Jede jüdische Gruppe versuchte, die deutschen Behörden in ihrem Sinn zu beeinflussen. Aufgabe des *Juden* war es, eine mit Fakten untermauerte, glaubwürdige Propaganda für die zionistischen Ziele in Polen zu machen. Gleichzeitig zeigen die Diskussionen in der Zeitschrift, daß erst während des Krieges damit begonnen wurde, eine kohärente nationaljüdische Politik zu erarbeiten. *Der Jude* dokumentierte damit die Entwicklung der zionistischen Diasporapolitik im deutschsprachigen Raum während des Krieges und der Friedensverhandlungen. Dabei ist nicht verwunderlich, daß die stärksten Impulse aus Böhmen bzw. der späteren Tschechoslowakei kamen, wo eine derartige Politik tatsächlich die einzigen Erfolge verzeichnete.

Eines der wichtigsten zionistischen Argumente für eine jüdische Beteiligung am Krieg war die Befreiung der russischen Juden vom Zarismus. Von der deutschen Besetzung Polens erhoffte man sich eine wesentliche Verbesserung der Lebenssituation der dortigen Juden. Tatsächlich warben die Deutschen zu Kriegsbe-

⁷⁷ Siehe dazu besonders: Hugo Bergmann, *Der jüdische Nationalismus nach dem Krieg*, *Jude* 1916/1917, S. 7–13.

ginn mit Versprechen sehr weitgehender Rechte um die Gunst der russischen Juden. Die Zionisten deuteten die Versprechen dahingehend, daß den Juden neben bürgerlichen auch nationale Rechte verliehen werden würden. Nach der Okkupation Polens durch die Mittelmächte und dem Wegfall der zaristischen Beschränkungen kam es dort zu einer Blüte des organisierten jüdischen Lebens und damit zu einer Stärkung des Nationalbewußtseins. Diese Entwicklung wurde weiters durch die chauvinistisch aufgeheizte Stimmung, welche die Hoffnungen auf eine politische Neuordnung hervorgerufen hatten, gefördert. Das Mißtrauen gegen die Polen ließ einen möglichst weitgehenden Minderheitenschutz für die Juden notwendig erscheinen. Aufgrund der Erfahrungen der Judenhetze und des Judenboykotts von 1912 waren die Hoffnungen auf Assimilation und Integration der Juden in die polnische Gesellschaft gering.

Die Polen hingegen vertraten eine aggressive Polonisierungspolitik und lehnten die nationalen Forderungen der Juden strikt ab. Andererseits gehörte die polnische Gesellschaft zu den antisemitischsten Europas, was diesen Polonisierungstendenzen zuwiderlief. Die Juden bemühten sich daher um eine möglichst weitgehende Selbstverwaltung innerjüdischer Angelegenheiten, die sie durch internationale Verträge abgesichert sehen wollten. Dabei schlossen sie sich den Forderungen anderer Minderheiten an, um keinen Vorwand für eine gesetzliche Sonderstellung der Juden zu geben.

Bereits zu Beginn des Krieges war klar, daß ein unabhängiges Polen wiedererrichtet würde. Offen war nur die Frage nach dem Ausmaß seiner Souveränität. Eine Formulierung der zionistischen Diasporapolitik erschien daher dringend nötig, die bisher geleisteten theoretischen Vorarbeiten waren jedoch unzulänglich. Den größten Einfluß übten dabei die Schriften Otto Bauers und Karl Renners aus. Als Renner sein System während des Krieges verfeinerte, bewirkte dies eine baldige Anpassung seitens der Zionisten. *Der Jude* bemühte sich, die Rechtmäßigkeit der nationalen Forderungen insbesondere gemäß der Kriterien der sozialdemokratischen Nationalitätentheorie zu beweisen. Er beleuchtete dieses Thema von all seinen Aspekten, den politischen, wirtschaftlichen, kulturellen wie auch religiösen.

»Ostjudenpolitik« betraf auch die deutsche Innenpolitik und die jüdischen Organisationen im Hinterland. Die Kriegseignisse sowie der Arbeitskräftemangel hatten zu einer bedeutenden Zuwanderung jüdischer Arbeiter aus den okkupierten Gebieten geführt, welche in Deutschland den Ruf nach gesetzlicher Regelung laut werden ließ, eine Forderung die offenkundig antisemitisch motiviert war.

2. Grenzsperr

Durch die Eroberung Polens kamen bedeutende Teile des zahlenmäßig starken, kulturell eigenartigen und verarmten östlichen Judentums unter deutsche Oberherrschaft. Angesichts der ungeheuren Not, in der diese Menschen lebten, wuchs in Deutschland die Angst vor einer Flüchtlingsschwemme. Die Antisemiten, die in der Öffentlichkeit und in der Regierung eine wahre Hetzkampagne starteten,

fanden weites Gehör. Obwohl Tausende dieser Menschen von den deutschen Behörden im eroberten Polen angeworben wurden, um die kriegsbedingte große Arbeitskräfteknappheit zu entschärfen, sprachen die antisemitischen Hetzer von einer Gefahr für die Heimat. Die Bedingungen, unter denen die polnischen Arbeiter – Juden und Nichtjuden – in Deutschland lebten und arbeiteten, waren so schlecht, daß ihre Beschäftigung einer Zwangsarbeit nahekam. Die antisemitischen Motive der Kampagne gegen polnische Arbeiter kamen insofern klar zum Ausdruck, als sie sich lediglich gegen jüdische Polen wandte. Ab dem Herbst 1915 forderten die Antisemiten vehement ein Einreiseverbot für polnische Juden, da diese angeblich Flecktyphus einschleppten. Diese Anschuldigung konnte durch keine Fakten erhärtet werden. Dennoch verhängte die deutsche Regierung am 23. April 1918 eine Grenzsperr für jüdischpolnische Arbeiter, die erst wieder Anfang 1919 aufgehoben wurde.⁷⁸

Angesichts des wachsenden Antisemitismus fühlten sich auch deutsche Juden durch die polnischjüdische Zuwanderung von Arbeitern und Flüchtlingen in ihrer gesellschaftlichen Stellung bedroht. Sie blieben jedoch in der Minderzahl. Die meisten jüdischen Organisationen, die während des Krieges in der aktiven Hilfeleistung für die bedrängten Juden Polens eine ihrer Hauptaufgaben sahen, bekämpften diese restriktiven Maßnahmen. Auch *Der Jude* setzte sich vom ersten Heft an engagiert für die polnischjüdischen Arbeiter in Deutschland ein, war doch die Vertretung der Interessen der polnischen Juden eine seiner Hauptaufgaben. Dabei war Buber besonders daran gelegen, Unterstützung aus nichtjüdischen Kreisen zu bekommen. Diese Beiträge enthielten auch weitergehende Stellungnahmen zur Position der Juden in Deutschland.

Alfons Paquet (1881–1944) bezeichnete im ersten Heft des *Juden* die Angst vor einer polnischjüdischen Flüchtlingsschwemme nach Deutschland als unbegründet, weil Polen nach dem Krieg ausreichenden Unterhalt für seine nichtjüdische und jüdische Bevölkerung bieten werde.⁷⁹ Einen etwaigen jüdischen Bevölkerungsüberschuß in Polen werde Palästina aufnehmen können. Paquet traute dem Zionismus nicht nur die Lösung des polnischjüdischen Flüchtlingsproblems zu. Er gestand, »daß mir unter den Juden die Orthodoxen und die Zionisten am liebsten sind, daß sie mich als Deutschen und Christen dem Judentum überhaupt verbinden.«⁸⁰ Die Assimilanten beurteilte Paquet negativ. Er befürwortete die zionistische Forderung nach Abgrenzung der Juden von der deutschen Gesellschaft und bestätigte die zionistische These, daß gerade die, wie sie behaupteten, »unklare« Haltung der deutschen Assimilanten zu Deutschtum wie Judentum den Antisemitismus anheize. Die Zionisten schlossen sich damit dem judenfeindlichen Argument an, daß die assimilationswilligen Juden ein wurzelloses, zersetzendes oder zumindest störendes Element in Deutschland seien. Paquet lehnte die Integration

⁷⁸ S. Adler-Rudel, Ostjuden in Deutschland 1880–1940. Zugleich eine Geschichte der Organisationen, die sie betreuten. Mit einem Vorwort von Siegfried Moses, Tübingen 1959, S. 34–47.

⁷⁹ Alfons Paquet, Gedanken zum jetzigen Problem, *Jude* 1916/1917, S. 22–25.

⁸⁰ Ebd. S. 25.

der Juden in die deutsche Gesellschaft und Kultur ab, ohne deshalb in den deutschen oder polnischen Juden eine wirtschaftliche oder politische Gefahr zu sehen. Den Zionismus beurteilte er ebenfalls als eine Nationalbewegung ohne politische Machtbestrebungen in Palästina. Das osmanische Reich könne den Juden daher bedenkenlos das Siedlungsrecht zugestehen. Ziel des Zionismus sei die Verteidigung eines »geistigen Reiches«, auch wenn dieses in Palästina reale politische Formen annehme. Für Europa erwartete sich Paquet davon eine deutliche Entschärfung der Judenfrage. Paquet unterstützte damit die Bemühungen der deutschen Zionisten, die Ängste der türkischen Regierung vor den politischen Ambitionen der jüdischen Einwanderer nach Palästina zu zerstreuen. Der Jischuw werde, wie sie versicherten, die türkische Oberherrschaft über Palästina nicht in Frage stellen. Paquets Beitrag unterstützte somit neben der Aufnahme ostjüdischer Arbeiter und Flüchtlinge in Deutschland die zionistische Politik in Palästina, für welche die ZVfD die Fürsprache der deutschen Regierung bei den Türken erhoffte. Diese Schützenhilfe eines deutschen Nichtjuden war daher ein bedeutender propagandistischer Erfolg.

Die klügste Untersuchung zur Frage der Grenzsperrung stammte aus der Feder Gustav Landauers.⁸¹ Seine ebenso klarsichtige wie scharfe Kritik am Vorgehen der deutschen Behörden, die von keinerlei politischen Rücksichtnahmen gemildert war, fiel zunächst der Leipziger Zensur zum Opfer, welche das Erscheinen dieses Beitrags monatelang verhinderte.⁸²

Zunächst untersuchte Landauer kritisch die Ursachen für die Forderung nach einer Grenzsperrung gegen »proletarische jüdische Flüchtlinge«. Hier würden Sondergesetze gefordert, obwohl diese Fremden aufgrund mangelnder Fremdenetze ohnehin der Willkür der deutschen Behörden ausgeliefert seien. Sondergesetze würden diesen Zustand der Rechtlosigkeit weiterhin verfestigen und nicht beheben. Derartige Gesetze seien Ausdruck einer unmenschlichen staatlichen Willkür- und Machtpolitik und ein Verstoß gegen die grundlegendsten Menschenrechte. Denn der Grund für die Furcht vor einem Flüchtlingsstrom liege in der Erkenntnis der Notlage, in welcher sich die polnischen Juden befänden. Statt diese zu beheben, würden nun Maßnahmen gegen die Notleidenden ergriffen. Deshalb habe ein selbstbewußter Jude mit deutschen Politikern, die eine derartige Politik vertreten, nichts mehr zu reden.

Landauer wandte sich im folgenden daher ausschließlich an die deutschen Juden und wies diese auf das hoffnungsvolle Potential der Ostjuden hin. Denn die Ostjuden seien noch fremd in Westeuropa, ihr Judentum sei noch unverbildet. Landauer hoffte daher, daß diese armen Zuwanderer die Träger der proletarischen Revolution in Deutschland würden: »Es wäre nicht zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit, daß Ausgesetzte und Flüchtlinge zu Pionieren, daß Davonläufer zu Vorläufern geworden sind.«⁸³ Darüber hinaus wünschte sich Landauer

⁸¹ Gustav Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, Jude 1916/1917, S. 433–439.

⁸² Siehe dazu S. 47 f.

⁸³ Gustav Landauer, Ostjuden und Deutsches Reich, Jude 1916/1917, S. 433–439, Zitat S. 439.

er, daß sich die Westjuden ebenfalls wieder als Ausgestoßene fühlen könnten. Ohne Zionist zu sein, lieferte Landauer somit Argumente zum Rückzug aus der europäischen Gesellschaft, Politik und Kultur, die in abgewandelter Form in der Nachkriegszeit immer wieder im *Juden* zum Ausdruck kamen und in Palästina erheblichen Einfluß gewannen. Doch während sich die Zionisten politisch, kulturell und physisch aus Europa nach Palästina zurückziehen wollten, erhoffte sich Landauer von dieser geistigen Distanz einen Beitrag zur revolutionären Veränderung der Zustände in Deutschland.

Die Radikalität seiner Hoffnungen darf nicht über die politische Klarsicht von Landauers Analyse der deutschen Judenpolitik hinwegtäuschen. Dies beweisen die Kommentare im *Juden* anläßlich der tatsächlichen Einführung des »Grenzschutzes« im April 1918. Der Sozialdemokrat Hermann Kranold (1888–1942) rief seine Partei, wie Landauer vor ihm, im Namen der Menschlichkeit zum Schutz der ostjüdischen Proletarier auf, die als Arbeitskräfte nicht zuletzt der deutschen Wirtschaft zugute kämen.⁸⁴ Theodor Behr bezeichnete die Tatsache, daß die deutschen Behörden die Grenzen lediglich für polnischjüdische Arbeiter sperrten, während sie weiterhin nichtjüdische polnische Arbeiter anwarben als offen antisemitisch.⁸⁵ Das Argument der Fleckfiebergefahr entbehre jeder Glaubwürdigkeit, da davon jüdische wie nichtjüdische Arbeiter gleichermaßen bedroht seien.

Landauers Behauptung, daß sich die deutschen Behörden insbesondere vor den jüdischen Proletariern fürchteten, hatte sich somit ebenso als richtig erwiesen, wie seine Anschuldigung, Deutschland betreibe eine antijüdische Willkürpolitik. 1919 wurden die deutschen Grenzen wieder für osteuropäische Juden geöffnet. Ein Fremdenrecht besaß Deutschland jedoch auch 1920 noch nicht. Im selben Jahr wurde nach langwierigen Verhandlungen das »Arbeiterfürsorgeamt der jüdischen Organisationen Deutschlands« gegründet. Dieses war nicht nur eine zentrale Stelle zur sozialen, wirtschaftlichen und juristischen Unterstützung der ostjüdischen Arbeiter und deren Familien. Es diente darüber hinaus als eine Art jüdischer Konsularbehörde in Deutschland und erfüllte somit eine unter den deutschen Juden nicht unumstrittene politische Rolle.⁸⁶ Der Zionist Werner Senator (1896–1953), der das Arbeiterfürsorgeamt ab 1921 leitete, bezeichnete 1920 im *Juden* die soziale Hilfe für die ostjüdischen Flüchtlinge als wichtige politische Aufgabe der deutschen Juden.⁸⁷ Politisch war diese Aufgabe insofern, als sich hier jüdische Organisationen für *Rechte* ihrer Brüder aus dem Osten einsetzten, anstatt ihnen rein karitative Hilfe zu leisten. Denn nur eine sichere Rechtslage erlaube, wie Senator ausführte, die »Produktivierung« der verarmten Massen, also deren Eingliederung in den Arbeitsprozeß in Deutschland. Dies sei insofern wichtig, als ein Zuwachs von 55 bis 60.000 Juden in Deutschland zwar keine Flüchtlingsschwemme darstelle,

⁸⁴ Hermann Kranold, Das Interesse der deutschen Sozialisten am Zionismus, *Jude* 1918/1919, S. 251–260.

⁸⁵ Theodor Behr, Grenzschutz, *Jude* 1918/1919, S. 247–251.

⁸⁶ Adler-Rudel, Ostjuden, S. 70–77.

⁸⁷ Werner Senator, Sozialpolitik für die Ostjuden in Deutschland, *Jude* 1921/1922, S. 73–76.

mit den üblichen Methoden der Philantropie jedoch nicht zu bewältigen sei. Wirtschaftliche und soziale Umschichtung gehörten zu den Hauptanliegen der Zionisten im Osten. Nun habe dieses Problem mit den ostjüdischen Flüchtlingen Deutschland erreicht und sollte die deutschen Juden von der Richtigkeit dieser nationalen Forderungen und Thesen überzeugen. Die berufliche Umschichtung der Flüchtlinge von Händlern, Kleingewerbetreibenden und »Luftmenschen« zu Proletariern galt in zionistischen Kreisen als wichtiger Schritt zur wirtschaftlichen und sozialen Gesundung des jüdischen Volkes. Der Proletarier war die Hoffnung der Zionisten. Sie sahen in ihm das Element, das die jüdische Gesellschaft revolutionieren, d.h. radikal verändern werde. Diese Veränderung wurde nicht durch einen Umsturz, sondern durch die Überführung der Massen vom Handel in die produktiven Berufe angestrebt.

Max Eschelbacher (1880–1964) erwartete sich von den ostjüdischen Einwanderern in Deutschland wichtige kulturelle Impulse.⁸⁸ Er teilte Landauers Hoffnung auf die kreative Kraft von Außenseitern und zeigte anhand von Beispielen aus der jüdischen und allgemeinen Geschichte, daß viele wichtige, erneuernde Beiträge zur Entwicklung von Wissenschaft und Kultur gerade von Außenseitern geleistet wurden.

Der Jude sah im Eintreten für die Anliegen der osteuropäischen Juden ein so gewichtiges Ziel, daß er dazu 1916 einen Beitrag des Antizionisten Fritz Mordechai Kaufmanns (1888–1921), eines der engagiertesten Propagandisten ostjüdischer Kultur in Deutschland, publizierte.⁸⁹ Kaufmann gehörte der »Alljüdischen Bewegung« an, die eine Erneuerung des Judentums in der Diaspora anstrebte und diese bereits beim Ostjudentum feststellte. Dem Zionismus warf Kaufmann im *Juden* vor, »über einen Kolonisationsplan und anderer Liebhaberei das lebendige Volk zu vergessen«.⁹⁰ Dennoch entsprach sein Beitrag der Tendenz des *Juden* insofern, als er positive Informationen über Ostjuden gab und von anderen vermehrt einforderte.

Kaufmann führte den Ruf nach Grenzsperrung auf den geringen Wissensstand über ostjüdisches Leben zurück. Wie Paquet bezeichnete er die Angst vor der Flüchtlingsschwemme als unbegründet, da sich durch ihre berufliche Umschichtung eine Besserung der wirtschaftlichen und sozialen Lage der Juden in Polen abzeichne. Durch die Produktivierung nehme die Konzentration von Juden in kleineren und größeren Städten zu, wo es entsprechende Arbeitsmöglichkeiten gebe. Den dennoch vorhandenen Bevölkerungsüberschuß wollte Kaufmann nicht nach Palästina kanalisieren, sondern sah Amerika als das geeignete Einwanderungsgebiet. Dort bestehe bereits eine jüdische Infrastruktur, die es in Deutschland nicht gebe, weshalb der Anreiz für Flüchtlinge, sich hier niederzulassen, fehle. Vorderhand seien noch keine Anzeichen bemerkbar, daß die für Juden attraktiven

⁸⁸ Max Eschelbacher, *Die Zünftigen und die Draußenstehenden*, *Jude* 1921/1922, S. 76–90.

⁸⁹ Fritz Mordechai Kaufmann, *Grenzsperrung. Ein Kapitel vom Versagen der deutschen Judäologie*, *Jude* 1916/1917, S. 13–23.

⁹⁰ Ebd. S. 14.

Einwanderungsländer ihre Pforten für diese schließen könnten. Deutschland werde daher auch in Zukunft ein Durchzugsland auf dem Weg nach Amerika bleiben. Da Kaufmann fest an die Kraft des Ostjudentums, sich proletarisch zu erneuern, glaubte, lehnte er die Verelendungstheorien der Zionisten und jüdenfeindlichen Deutschen ab. Den weitverbreiteten Vorurteilen, daß die Ostjuden ein Volk von Schnorrern und Luftmenschen seien, hielt Kaufmann die eindrucksvollen Fortschritte bei deren Proletarisierung entgegen. Eine Besserung der politischen Lage im Osten werde den Flüchtlingsstrom vollends zum Versiegen bringen.

Die Beiträge Paquets, Landauers und Kaufmanns waren für das erste Heft der Zeitschrift bestimmt gewesen. Landauers Artikel fiel jedoch zunächst der Zensur zum Opfer. Konzentriert wäre die Wirkung der Beiträge sicher größer gewesen. Die gemeinsame Veröffentlichung von Kaufmanns und Landauers Artikeln hätten dem ersten Heft – und somit möglicherweise der Zeitschrift – allerdings einen deutlichen sozialrevolutionären Anstrich gegeben. So aber hielten die moderaten Ausführungen Paquets, der die religiösen und traditionellen Aspekte des jüdischen Nationalismus betonte, den revolutionären Kaufmanns die Waage.

Die Beiträge über die »Grenzsperre« behandelten die deutsche Judenfrage *in nuce*. Denn die jüdischen Zuwanderer aus Osteuropa repräsentierten die jüdische Fremdheit in Deutschland, die die deutschen Juden vor noch nicht allzu langer Zeit überwunden zu haben glaubten. Für die neuen Zuwanderer war von ihren Verteidigern ein anderer Weg vorgesehen. Sie sollten sich nicht dem Bürgertum, sondern dem Proletariat anschließen. Diese Forderung war bei den Zionisten sowie bei den Alljuden von deren Vorstellung von wirtschaftlicher und sozialer »Gesundung« des jüdischen Volkes bestimmt, das durch das Erstarken des Proletariats eine »normale« Sozialstruktur erhalten sollte. Landauer verband damit jedoch Hoffnungen auf eine allgemeine proletarische Revolution. Diese Hoffnungen schienen vor den Entwicklungen um die deutsche Revolution von 1919 mit den zionistischen Auffassungen von der jüdischen Aufgabe, Vorreiter einer sozial gerechten Gesellschaftsordnung zu werden, vereinbar. Die Einstellung zu den ostjüdischen Proletariern wurde im *Juden* nicht zuletzt zum Prüfstein von Wert und Unwert der europäischen Zivilisation sowie der Lebenskraft des jüdischen Volkes. Beeindruckend ist bei den Beiträgen, wie weitgehend die gängige Apologetik hier vermieden wurde, an deren Stelle faktische Information sowie – und das war angesichts des Erscheinungsdatums erstaunlich – eine radikale Infragestellung der bürgerlichen Assimilation traten. Die Beiträge zeigten auch die Vielfalt der nationaljüdischen Theorien in Deutschland.

3. Das historische Vorbild

Der Jude setzte sich ebenso engagiert für die Rechte der osteuropäischen Juden in ihren Heimatländern ein. Um die nationale Anerkennung zu erreichen, mußte im Osten wie im Westen das Nationalgefühl der Juden gestärkt werden. Solidarität mit dem Ostjudentum bot sich dabei als erster Schritt zur Nationalisierung der deutschen Juden an. Das lebendige Volkstum des Ostens wurde als positives Gegenstück zum entnationalisierten Westjudentum propagiert. Damit wurde festge-

stellt, daß das jüdische Leben in Polen mit dem in Deutschland nicht vergleichbar sei. Als Hauptfehler der deutschjüdischen Politik bezeichneten die Zionisten die während des Krieges sehr populären Versuche, die polnischen Juden als Mitglieder des deutschen Kulturkreises darzustellen. Dies liefere den deutschen Behörden den Vorwand, diese nicht als eigenständige ethnische Gruppe, sondern wie in Deutschland als Religionsgemeinschaft zu behandeln. *Der Jude* ging somit von der Zusammengehörigkeit und Gemeinbürgerschaft aller Juden aus, stellte die Ostjuden jedoch als kulturell und sozial völlig unterschiedlich von den deutschen Juden dar. Die Westjuden sollten vom authentischen Judentum des Ostens lernen, was jedoch, wie immer betont wurde, keine Rückkehr ins Stetl bedeuten, sondern dem historischen Werdegang des westlichen Judentums sowie der Assimilation an Europa auch in Zukunft Rechnung tragen müsse.

Die unterschiedliche Entwicklung wurde zurecht auf die unterschiedliche politische und soziale Lebenssituation der Juden in Ost und West zurückgeführt. Diese mußte auch in Zukunft berücksichtigt werden. Während die Westjuden in Nationalstaaten mit einer weitgehend homogenen Bevölkerung lebten, stellten die Ostjuden in ihrer Heimat eine starke Minderheit in einem Nationalitätenstaat dar. Die jüdischen Minderheitenschutzprogramme trugen dieser Tatsache insofern Rechnung, als sie nationale Rechte nur dort forderten, wo gleichartige Forderungen von seiten anderer Nationalitäten bestanden bzw. bereits anerkannt worden waren. Doch standen diese Forderungen insofern auf schwachen Beinen, als die Juden zum Unterschied von anderen Minderheiten weder ein eigenes Land besaßen, noch auf eine Periode staatlicher oder nationaler Unabhängigkeit in der Galuth hinweisen konnten, die ein brauchbares »historisches Vorbild« dafür geboten hätte. Die Balfour-Deklaration, die Palästina als Heimstätte der Juden anerkannte, änderte diese Lage schlagartig, weshalb es ratsam erschien, die jüdische Politik fortan in der Diaspora und in Palästina als Einheit vorzutragen. Doch erwies sich dies politisch als undurchführbar, da die Verhandlungsaussichten bezüglich des Rechtes auf die Besiedlung Palästinas so viel günstiger waren als auf Minderheitenrechte in Europa. Auch liefen die politischen Argumentationslinien des Diasporanationalismus fast konträr zu denen in Palästina. Denn während in Erez Israel historische Rechte auf ein Territorium angemeldet wurden, das seit fast zweitausend Jahren nur sehr wenige Juden beherbergt hatte, basierten die nationalen Forderungen in der Diaspora auf der sozialistischen Nationalitätentheorie, die historische Territorialansprüche ablehnte und statt dessen Nationalitätenrechte von der tatsächlichen, gegenwärtigen ethnischen Zusammensetzung der Gebiete abhängig machte. Die Geltendmachung historischer Rechte, die den gegenwärtigen ethnischen Verteilungen nicht mehr entsprachen, bezeichnete Karl Renner als nationalen Imperialismus.⁹¹ Gerade vor diesem Problem standen die Zionisten in Palästina. Denn hier mußten sie ein Recht auf *Rückkehr* geltend machen, das es ihnen erst erlauben würde, eine jüdische Bevölkerung dort anzusiedeln, die wiederum einen Rechtsanspruch auf das Land erheben könnte. Buber und andere

⁹¹ Karl Renner, »Was ist die nationale Frage und Erläuterung der Grundsätze des nationalen Programms der Sozial-Demokratie«, Wien 1913.

Linkszionisten warnten daher im *Juden* stets davor, Palästina auf diplomatischem Weg unter Berufung auf historische Rechte erobern zu wollen, und traten dafür ein, sich das Recht auf das Land durch Arbeit und Besiedlung zu erwerben. Auch sie standen jedoch vor dem Problem, daß sie dazu das Recht auf Rückkehr fordern und begründen mußten, was sie zum Hinweis auf die Bedeutung von Erez Israel in der jüdischen Tradition und Entwicklung – jedoch nicht Gegenwart – zwang.

In Europa stellte die sozialdemokratische Nationalitätentheorie die einzig brauchbare Basis für den jüdischen Diasporanationalismus dar. Die pragmatischen Sozialisten sahen in der Lösung der Nationalitätenkonflikte lediglich die nötige Klärung der Atmosphäre, welche einen Klassenkampf erst ermöglichen werde, da sie nationale und soziale Unterdrückungsmechanismen unterscheidbar mache. Für die Zionisten war die nationale Anerkennung in der Diaspora ebenfalls nur ein Etappenziel auf dem Weg nach Palästina. Wie die Sozialisten argumentierten auch sie vor allem mit sozialen und wirtschaftlichen Vorteilen, welche der Nationalitätenstatus der Juden den jeweiligen Heimatländern bringen würde. Selbst das Ziel der Diasporapolitik, die national-kulturelle Autonomie, wodurch der Machtanspruch des Staates unangetastet blieb, übernahmen die Zionisten von den Sozialdemokraten. Diese griffen bei der Definition der Nationalitäten auf deren historische Traditionen zurück und definierten sie als Schicksalsgemeinschaften. Die Tradition, aus der heraus die Nation entstanden war, mußte allerdings nicht territorial begründet sein. Es oblag daher den Juden, ebenfalls auf eine historische Entwicklung in der Diaspora hinzuweisen, die sie als gewachsene Kulturgemeinschaft zeigte, vor allem aber den Prozeß der Nationswerdung hier erläuterte. Im Westen bot sich selbst im längst zerfallenen Ghetto kein derartiges Paradigma an. In Polen und in der Ukraine hingegen hatten die Juden vom 16. bis zum 18. Jahrhundert in der »Vierländersynode« eine politische Vertretung nach außen und weitgehende religiöse und wirtschaftliche – und damit kulturelle – Autonomie nach innen besessen. Diese Organisationsform bezeichneten die jüdischen Nationalisten als »nationale Autonomie«. Die kulturelle Eigenständigkeit der Ostjuden führten sie nicht zuletzt auf diese Autonomie zurück, die 1764 mit dem wirtschaftlichen und politischen Verfall sowie der schließlichen Teilung Polens ein Ende gefunden hatte. Die Parallelen zwischen der jüdischen und der polnischen nationalen Entwicklung – beide Gruppen verloren ihre Selbständigkeit im Zuge derselben politischen Entwicklungen – wurden betont, um die Rückkehr zum früheren, für beide Gruppen wünschenswerten Zustand zu fordern. Denn die Periode der Vierländersynode sei nicht nur eine der Blüte der jüdischen Kultur sondern auch des harmonischen Zusammenlebens von Juden und Polen gewesen. Daher wurden die nationalen Forderungen in Polen im *Juden* durch zahlreiche historische Studien untermauert. Dabei kann man grob zwei Tendenzen unterscheiden: Die eine, optimistische, verfolgte die Wurzeln des polnisch-jüdischen Verhältnisses bis zur Zeit der zweihundertjährigen jüdischen Selbstverwaltung zurück und betonte die Nützlichkeit der Wiederbelebung dieser Tradition für beide Völker. Die zweite Gruppe historischer Untersuchungen konzentrierte sich auf die nachstaatliche Entwicklung Polens, die von Chauvinismus und Judenhaß

geprägt war. Als Ursache dafür sah man zwar die Unterdrückung des polnischen Volkes an, doch schien die judenfeindliche Tradition zu tief verwurzelt, als daß sie mit der neuerlichen Eigenstaatlichkeit Polens sogleich schwinden würde. In diesen Beiträgen wurde daher an die Polen appelliert einzusehen, daß der kommende Aufbau des Staates die aktive Mitarbeit jedes Bürgers, also auch des jüdischen, bedürfe. Die Fähigkeit der Polen, sich immer dann mit den Juden zu arrangieren, wenn sie deren Unterstützung brauchten, wurde ebenfalls teils kritisch teils optimistisch im *Juden* dokumentiert. Dennoch zeigten die Studien des polnischen Antisemitismus, daß die Juden ohne internationalen Minderheitenschutz keine gerechte Behandlung in Polen erwarten durften.

Die Schlüsse, welche die Autoren aufgrund des historischen Vorbilds zogen, waren also unterschiedlich. Einigkeit herrschte lediglich bezüglich der Forderung nach bürgerlichen und nationalen Rechten sowie nach Minderheitenschutz. Zielgruppe dieser Aufklärungskampagne waren einerseits die deutschen Juden, die auf ihre Regierung erheblichen, jedoch weitgehend uneinheitlichen Einfluß bezüglich der Behandlung der polnischen Juden nahmen, andererseits die deutschen und österreichischen Entscheidungsträger selbst. Die Frage, wie weit die Juden Polens ihre nationale Eigenart weiterentwickeln können würden, stand im Mittelpunkt des Interesses der deutschen Zionisten. Denn dort, in den jüdischen Massen, lag das hauptsächlich menschliche Potential der Bewegung. Julius Berger beschrieb 1917 die große Bedeutung der polnischen Entwicklungen für die Zukunft des jüdischen Volkes:

»Die Entwicklung, die der Zionismus in Polen jetzt durchmacht, ist für uns deutsche Juden von ganz besonderem Interesse und verdient wohl eine eingehende Behandlung. Denn dort entwickeln sich jetzt schon greifbar nahe für uns und so, daß wir es miterleben können, die Probleme, die nach dem Kriege für die Verhältnisse in den Ländern der jüdischen Massen bestimmend sein werden und bestimmend auch für die Stellung, die dem Zionismus im Leben des jüdischen Volkes zukommt.«⁹²

Von Minoritätenrechten, wie die Minderheitenrechte im *Juden* genannt wurden, erwarteten sich die Zionisten eine Stärkung der Bewegung im Osten. Die historische Untersuchung ging allerdings auch der Frage nach, ob nicht gerade die Besserstellung der Juden in der Galuth deren Willen zur Auswanderung nach Palästina schwächen werde, ob das Mittel nicht schließlich doch zum Endziel zu werden drohe. Ein propagandistisches Meisterstück unter den historischen Studien stellte ein Beitrag von Salman Rubaschow dar.⁹³ Er forderte die Juden auf, Polen nicht »aufgrund seiner nachstaatlichen Epoche« zu verurteilen. Das unabhängige Polen sei wohl nicht vom Judenhaß jedoch vom Chauvinismus frei gewesen und habe sich die Vorteile einer freien Entfaltung seiner Minoritäten, der Litauer, der Deutschen und der Juden nutzbar gemacht. Die Politik der Polonisierung habe erst nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit begonnen:

⁹² Julius Berger, Zionismus in Polen, Jude 1917/1918, S. 291–299, Zitat S. 291.

⁹³ R. Salman, Die jüdische Selbstverwaltung im polnischen Staate, Versuch einer historischen Orientierung, Jude 1916/1917, S. 72–79. R. Salman ist das Pseudonym für Salman Rubaschow.

»Verdrängung oder Aufsaugung, Boykott oder Polonisierung, das sind die einzigen Alternativen, die das *geknechtete* Polen für die Juden hatte. So spricht – mit der Terminologie der jüdischen Geschichte gesagt – das Galuth-Polentum.«⁹⁴

Rubaschow betonte, daß die Juden nicht nur nationale Rechte forderten, sondern auch bereit waren, die damit verbundenen Pflichten zu erfüllen, wie dies zur Zeit der Vierländersynode der Fall gewesen sei. Damals habe die jüdische Führung nicht nur auf die pünktliche Bezahlung der Steuern geachtet, sie habe auch im jüdisch-polnischen Konkurrenzkampf stets zugunsten der friedlichen Koexistenz eingegriffen, indem sie die Juden zum Rückzug aus jenen Wirtschaftszweigen angehalten habe, an denen die Polen interessiert gewesen seien. Dieses Argument war durch Ereignisse des 20. Jahrhunderts bedingt. Im russischen Kongreßpolen hatte nicht zuletzt die Industrialisierung zu einem scharfen Konflikt zwischen dem sich entwickelnden polnischen Mittelstand und den Juden geführt, der neben den wirtschaftlichen auch nationalistische und antisemitische Züge trug. 1912 organisierte Roman Dmowski, Führer der Nationaldemokratischen Bewegung (Endek), einen Boykott gegen jüdische Geschäfte.⁹⁵ Obwohl die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen in den restlichen Teilen Polens anders gelagert waren, befürchteten die Zionisten, daß diese Spannungen auch das Zusammenleben zwischen Juden und Polen nach dem Krieg prägen würden. Denn schließlich lebte die Mehrheit der polnischen Juden in Kongreßpolen und tatsächlich war die Nationaldemokratische Bewegung die stärkste Partei Nachkriegspolens. Rubaschow war daher nicht der einzige Kommentator des *Juden*, der versicherte, daß nicht nur bürgerliche Loyalität, sondern auch weitestgehende Konzessionsbereitschaft auf wirtschaftlichem Gebiet die selbstverständliche Folge der nationalen Autonomie sein würde. Wie er weiters ausführte, werde die Entfaltung des eigenen Volkstums den jüdischen »Staatspatriotismus« stärken, da allein der Staat Minderheitenschutz garantieren könne.

Die Beschreibung der historischen Selbstverwaltung definierte somit das Ausmaß der angestrebten jüdischen Rechte nach außen und nach innen. Wichtig war dabei, diese frühere Autonomie nicht als religiöse, sondern als nationale darzustellen. So wies Rubaschow darauf hin, daß auch im früheren Waad Haarazoth, in der Vierländersynode, die Leitung weltlich war, während den Rabbinern nur eine beratende Funktion zugekommen sei. Dies habe zu keinem Verfall des religiösen Lebens geführt, im Gegenteil:

»Der Ruhm der Rabbiner, die Popularität der Jeschiwoth und die moralische Autorität des Waads kannten keine Reichsgrenzen. [...] Es gab keine einzige bedeutende religiöse, literarische oder gesellschaftliche Strömung im gesamten Judentum, die nicht Schutz und Stütze beim *Waad* suchte.«⁹⁶

⁹⁴ Ebda. S. 79.

⁹⁵ Ezra Mendelsohn, *The Jews of Central and Eastern Europe*, Bloomington, Indiana, 1983, S. 21.

⁹⁶ Ebda. S. 77.

Dieser Hinweis auf die religiöse Blüte sollte die polnischjüdische Orthodoxie befriedigen, die zu den erbittertesten Gegnern der säkulären national-kulturellen Autonomie gehörte. Sie genoß bei den deutschen Besatzungsbehörden, die gewohnt waren, die Juden als Religionsgemeinschaft zu sehen, erheblichen Einfluß. Tatsächlich organisierten die Deutschen die polnischen Juden in der Folge nicht als nationale, sondern als Religionsgemeinschaft.

Das historische Vorbild überzeugte Rubaschow aber auch von der Bedeutung der Entwicklungen in Polen für das gesamte jüdische Volk. Das polnische Judentum sei zu seiner Blütezeit ein »geistiges Zentrum« der Diaspora gewesen, wohin sich alle jüdischen Gemeinden um Rat wandten. Ein starkes Zentrum habe und werde den inneren Zusammenhalt der unterschiedlichen Gemeinden gewährleisten. Dies sollte jedoch keineswegs das Primat Palästinas antasten. Denn auch die »Zionssehnsucht« sowie die Palästinaarbeit in Form von reichlichen Spenden habe zur Zeit der Selbstverwaltung größte Ausmaße erreicht und eine beträchtliche Auswanderung nach Erez Israel bewirkt. Selbst in der Verehrung des Pseudomessias Sabbatai Zwi sah Rubaschow keine religiöse Verirrung, sondern Ausdruck der übergroßen messianischen Hoffnungen. Aus diesen sei am Ausgang der Waad-Epoche der Chassidismus entstanden. Dieser galt den Kulturzionisten als einer der Herolde der jüdischen Erneuerung, welche die jüdische Nationalbewegung erst möglich gemacht hatten.

Rubaschow hielt die nationale Absonderung für die Voraussetzung jeder jüdischen Kreativität in der Diaspora. Die jüdische Selbstverwaltung sei den Juden nicht aufgezwungen worden, sondern war deren Wunsch gewesen. Andererseits habe nur ein starkes, gut organisiertes Judentum Aussicht auf Minderheitenrechte, da dem betreffenden Staat nur so Vorteile winkten. Bemerkenswert an Rubaschows Ausführungen ist seine Verwendung organischer Metaphern. Absonderung und Selbstbestimmung bezeichnete er als der Natur und den Instinkten des Volkes entsprechend. Die Unterdrückung nationaler Kräfte führe zu »Entartungserscheinungen« wie Chauvinismus, Machttrieb und Fremdenhaß. Terminologisch verließ Rubaschow hier die sozialdemokratische Argumentation, da er das Volk nicht nur als Schicksals-, sondern als Bluts- und Instinktgemeinschaft interpretierte. Anders als die sozialdemokratischen Theoretiker begründete er die Notwendigkeit der Autonomie nicht nur mit wirtschaftlichen und sozialen Argumenten, sondern vertrat auch die völkischen Überzeugungen, daß nationale Absonderung dem menschlichen Instinktleben entspreche und gerade deshalb der Garant für Frieden sei. Kein Nationalismus konnte auf derartige Irrationalismen verzichten, da er sich als die Befreiung der Menschen vom emotionell unbefriedigenden da entwurzelten Staatsbürgerdasein verstand. Auch die sozialistischen Zionisten vertraten die Auffassung, daß ihr Nationalismus tiefe menschliche Sehnsüchte zu erfüllen vermochte, welche die Assimilation unbefriedigt ließ. Die nationale Organisation der Juden galt nicht zuletzt die Voraussetzung zur Erfüllung dieser seelischen Bedürfnisse.

Rubaschows Argumente tauchten im selben Heft noch einmal ohne historische Verbrämung auf. Hermann Glenn (1884 – zuletzt 1933) betonte, daß Polen die Juden zum wirtschaftlichen Aufbau brauchen werde. Die nationale Autono-

mie werde diese zu loyalen, kooperativen Bürgern erziehen, den Ausfall der jüdischen Minderheit werde sich Polen nicht leisten können.⁹⁷ 1916 hoffte Glenn noch, daß die Vernunft der Polen deren Antisemitismus besiegen werde. Als er 1918 die polnische Pogromwelle kommentierte, äußerte er sich entsprechend kritischer. Zwar hielt er den Polen zugute, daß sie nach wie vor nicht völlig frei waren und ihre nationalen Instinkte nicht ausleben konnten, doch mußte er zugeben, daß sich die Lage der Juden mit zunehmender Unabhängigkeit der Polen verschlechtert habe.

»Die Judenhetze blieb noch immer das einzige Feld restloser politischer ›Macht‹auslösung [...] solange unblutig, als die okkupierenden Fremdeheere noch für Ordnung sorgten. [...] Auf einmal sind nun die Fesseln, alle, in weltgeschichtlicher Entscheidung gesprengt, das Volk ist frei, die so lange aufgepeitschten Instinkte überfluten die geborstenen Dämme – und jüdisches Blut fließt unter ruchlosen Waffen.«⁹⁸

Noch hoffte er, daß dies nur eine vorübergehende Erscheinung sei und daß der Westen, von dem der junge polnische Staat abhängig war, diese Ausschreitungen nicht dulden werde. Die jüdische Politik hoffte auf die moralische Reife der Menschen und Völker und bezeichnete die Behandlung der Juden als deren Prüfstein. Da die Juden keinerlei Machtmittel besaßen, mußten sie an das Gerechtigkeitsgefühl der Welt appellieren. Daher interpretierten die jüdischen Politiker internationale Entscheidungen zu Ungunsten der Juden als Beweis für den moralischen Tiefstand der europäischen Politik, wo nach wie vor das Gesetz des Stärkeren herrsche. Widerstände gegen jüdische Aspirationen wurden auf sittliche Mängel und nicht auf politische Notwendigkeiten und Kompromisse zurückgeführt. Die politischen Enttäuschungen der Nachkriegszeit bewogen die deutschen Zionisten, die diese Ideologie vertraten, sich bald und möglichst weitgehend aus der »schmutzigen« Politik zurückzuziehen. Dieser Rückzug wurde im *Juden* mit der Aufgabe verquickt, im jüdischen Gemeinwesen jenseits von großer Politik eine kulturelle und soziale Alternativgemeinschaft zu Europa aufzubauen.

Im Gegensatz zu den zionistischen Autoren hielt Moses Schorr (1874–1941) die nationalen Rechte nicht für das Allheilmittel der polnischjüdischen Misere. Zurecht wies er auf den unerbittlichen Konkurrenzkampf des polnischen Bürgertums gegen die Juden hin, der zur Verarmung der jüdischen Gemeinden geführt und in den »Judenboykotten« des 20. Jahrhunderts gegipfelt habe, ohne daß ein Abschwellen bemerkbar sei.⁹⁹ Als die größten Errungenschaften der jüdischen Autonomie bezeichnete Schorr das einheitliche Schulsystem, die sozialen und philanthropischen Selbsthilfeorganisationen sowie die Regelung des Flüchtlingsproblems, welche den Flüchtlingen half, ohne die bestehenden Gemeinden übermäßig zu belasten. Reste dieser Institutionen beständen nach wie vor. Es gelte

⁹⁷ H. G., Problem des Ostens, *Jude* 1916/1917, S.127–129. H. G. sind die Initialen von Hermann Glenn, eigentlich Hermann Müntz.

⁹⁸ Ders., Polen, *Jude* 1918/1919, S. 437–440, Zitat S. 437.

⁹⁹ Moses Schorr, Rechtsstellung und innere Verfassung der Juden in Polen. Ein geschichtlicher Rundblick, *Jude* 1917/1918, S. 51–58.

nun, auf dieser Basis ein stärkeres jüdisches Gemeindeleben aufzubauen. Doch auch Schorr erhoffte sich eine Rückbesinnung auf die alte Tradition der Koexistenz, die dem neuen Staat die Loyalität und Mitarbeit seiner jüdischen Bürger sichern würde.

Der Sozialist und österreichische Theoretiker der jüdischen Nationalitätenpolitik, Max Rosenfeld (1884–1919), konstatierte ebenfalls den harten Konkurrenzkampf, mit dem das erstarkte polnische Bürgertum die als Mittler überflüssig gewordenen Juden zu verdrängen suchte.¹⁰⁰ Die Polen bezeichneten diesen Konflikt fälschlich als nationalen. Ihre wahren Interessen zeigten sich darin, daß sie in der vorgesehenen Gleichberechtigung den Juden zwar nationale, nicht aber wirtschaftliche und gesellschaftliche Eingliederung ermöglichten. Gemäß der sozialistischen Nationalitätentheorie trat Rosenfeld für die neuerliche staatliche Eigenständigkeit Polens innerhalb seiner gegenwärtigen ethnischen und nicht seiner historischen Grenzen ein. Den immer noch auf seinem Territorium verbleibenden Angehörigen anderer Nationalitäten – also auch den Juden – müsse angesichts des polnischen Chauvinismus Minderheitenschutz gewährt werden. Eine Sondergesetzgebung für Juden lehnte Rosenfeld als möglichen Vorwand für Diskriminierungen strikt ab. Die jüdische Frage müsse im Rahmen des »Selbstbestimmungsrechtes der Völker« von einer polnischen zu einer weltpolitischen Angelegenheit gemacht werden. Rosenfeld sah nicht mehr in den Mittelmächten, sondern in internationalen Gremien die berufenen Sachwalter der nationalen Interessen der polnischen Juden.

4. Die jüdische Minderheitenpolitik während des Krieges

Während des Krieges schien die Lösung der jüdischen Frage im Osten die längste Zeit in Deutschlands Händen zu liegen. Den deutschen Juden erwuchs daraus die Pflicht, zwischen ihrer Regierung und ihren östlichen Brüdern zu vermitteln. Allerdings besaßen sie, wie besonders die Zionisten heftig kritisierten, zu geringe Kenntnisse von den Lebensumständen, Bedürfnissen und Wünschen der polnischen Juden, deren Zukunft sie aktiv mitbestimmten. Angesichts der sehr unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen, unter denen die Juden im zwischen Deutschland, Österreich und Rußland aufgeteilten Polen lebten, war dies nicht weiter verwunderlich. Doch war eine differenzierte Darstellung des polnischen Judentums nicht eigentliches Ziel der Redaktion des *Juden*. Ihr ging es vielmehr darum, die polnischen Juden als nationale Minderheit zu präsentieren. Das Herausarbeiten der regionalen, religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede innerhalb dieser Gruppe hätte die Stoßrichtung der politischen Argumente abgeschwächt. Doch trotz dieser ideologisch und politisch bedingten Beschränkungen leistete die Zeitschrift wichtige Aufklärungsarbeit während und nach dem Ersten Weltkrieg. Denn die Kritik der Zionisten, daß

¹⁰⁰ Max Rosenfeld, Die europäische Polenfrage und die polnische Judenfrage, *Jude* 1917/18, S. 642–654.

der Großteil der Berichte und Darstellungen aus Polen während des Krieges, egal ob diese nun von deutschen Juden oder Nichtjuden verfaßt wurden, unbefriedigend, entstellend und vorurteilsbeladen waren, war berechtigt. Ziel des *Juden* war es, mit seiner Berichterstattung eine vernünftigeren jüdische Politik in Polen zu fördern. Als vom zionistischen Standpunkt aus besonders gelungen galt dabei ein umfangreicher Beitrag des Parteisekretärs der ZWO, Julius Berger, der die Zustände in Polen vor Ort gründlich untersucht hatte.¹⁰¹

Berger forderte die deutschen Juden auf, ihre Politik von Grund auf zu ändern und ihre paternalistische Einstellung gegenüber den Ostjuden aufzugeben. Vor allem müsse das System der Bevormundung der polnischen Juden durch ihre deutschen Helfer ein Ende finden. Nicht die deutschen, sondern die polnischen Juden müßten darüber entscheiden, wie die Spenden am zweckdienlichsten verwendet werden sollten. Nur so könnten bleibende Institutionen geschaffen und Vergeudung vermieden werden. Das Hauptaufgabengebiet der deutschen Juden sah Berger innerhalb der deutschen Verwaltungsbehörden in Polen. Hier konnten sie die Behandlung der polnischen Juden durch die deutsche Besatzungsmacht positiv beeinflussen und würden darüber hinaus den notwendigen Einblick in die polnischen Zustände erhalten. Für katastrophal hielt Berger die direkte Einmischung der deutschen Juden in die jüdische Politik in Polen. Nur die polnischen Juden selbst könnten ihre Forderungen wirkungsvoll und klug vortragen. Bis jetzt geschehe das genaue Gegenteil. Deutsche Juden nahmen die Ähnlichkeiten zwischen Deutsch und Jiddisch als Vorwand, um eine Verbundenheit der polnischen Juden mit der deutschen Kultur zu behaupten. Statt also deren kulturelle Eigenständigkeit zu betonen, überzeugten sie die Deutschen nachgerade vom Gegenteil. Gleichzeitig schürten sie so das Mißtrauen der Polen gegenüber der jüdischen Bevölkerung. Die Zukunft der polnischen Juden hänge jedoch mehr von den Polen als von den Deutschen ab. Um ein friedliches Zusammenleben zwischen Polen und Juden zu gewährleisten, müßten die bestehenden Vorurteile und gegenseitigen Vorbehalte abgebaut anstatt vertieft werden.

Berger faßte hier die zionistische Kritik an der deutschjüdischen Politik in Polen zusammen: Vorurteile und Unwissenheit, aber auch mangelndes Engagement führten, wie man meinte, zu Versagen auf allen Linien. Für die enttäuschende Haltung der deutschen Behörden gegenüber den nationalen Forderungen der Juden machten die Zionisten deren mangelndes Wissen über das Ostjudentum, aber vor allem die politische Ungeschicklichkeit der deutschen Juden verantwortlich. Als die Wiedererrichtung Polens näherrückte, verstärkten die Zionisten ihre Appelle an die deutsche Regierung. Die Fronten in Polen hatten sich verhärtet. Die polnischen Juden, so wurde festgestellt, strebten vereint nationale Rechte an, die Polen hingegen lehnten jede Art von Minoritätenrechten ab.¹⁰² Deutschland aber beuge sich vor der polnischen Macht. Als Deutschland den polnischen Juden schließlich tatsächlich den Minderheitenstatus vorenthielt und diese lediglich als Reli-

¹⁰¹ Julius Berger, *Deutsche Juden und polnische Juden*, Jude 1916/1917, S. 137–159.

¹⁰² *** [vermutlich: Julius Berger], *Juden-Polen-Deutsche*, Jude 1916/1917, S. 569–577.

gionsgemeinschaft organisierte, wurde das im *Juden* als Zugeständnis an den polnischen Widerstand gesehen. Gleichzeitig konnte die politische Vertretung der Juden im Warschauer Stadtrat diskriminierende Aktionen der polnischen Behörden nicht verhindern, da es unter den Beamten keine Juden gab. Diese Erfahrungen zeigten, daß die bürgerliche Gleichberechtigung allein keinen ausreichenden Schutz jüdischer Interessen bot. Die Zionisten betonten immer wieder, daß ohne die Anerkennung der nationalen Rechte der Juden Polen nicht werde befriedet werden können. Der Frieden in Polen aber sei sowohl für Deutschland als auch für ganz Europa von Bedeutung.

Die Zionisten mußten erkennen, daß die jüdischen Maximalforderungen keine Aussicht auf Erfolg hatten. Da die Deutschen nicht bereit waren, die Juden als Minderheit anzuerkennen, riet Max Rosenfeld, zunächst die bereits gegebenen Möglichkeiten zur Nationalisierung auszuschöpfen, anstatt weitergehende Forderungen zu stellen.¹⁰³ Er sah in der neuen Verfassung der jüdischen Gemeinden ein brauchbares Instrument, diese zu einer sozialen und nationalen Institution zu erweitern. Im Gegensatz zu den anderen Kritikern der Gemeindeverfassung hielt Rosenfeld dieses Gesetzeswerk trotz aller Mängel für eine brauchbare Basis für eine Demokratisierung der jüdischen Gemeinden. Rosenfelds Argument, daß die Autonomie durch die innere Stärkung der Juden vorbereitet werden müsse und nicht von außen verliehen werden könne, war von der Nationalitätentheorie des österreichischen Sozialdemokraten Karl Renner beeinflusst. Die Sozialdemokraten machten die Zuerkennung nationaler Rechte von den tatsächlichen demographischen, kulturellen und sozialen Gegebenheiten in einem Gebiet abhängig. So schrieb Karl Renner:

»Selbst die verstreuteste Minderheit darf nicht ganz recht- und schutzlos sein; auch ein Kind ist das nicht. Aber nur jene Minderheiten, welche in sich die Kraft des öffentlichen Lebens haben, das ist jene, die sich selbst zu verwalten stark genug sind, können das Recht der nationalen Eigenpersönlichkeit in Anspruch nehmen.«¹⁰⁴

Den jüdischen Nationalismus lehnten die meisten Sozialdemokraten ab, da sie ihn weder für notwendig noch für die Ziele des jüdischen Proletariats für nützlich hielten.¹⁰⁵ Rosenfeld, der ebenfalls Sozialdemokrat war, riet den Juden zu einem Mittelweg: den Aufbau nationaler Institutionen innerhalb der bestehenden Gemeindestrukturen als Vorstufe zur Erlangung der nationalen Anerkennung. Der Österreicher Engelbert Pernerstorfer (1850–1918), der aufgrund seiner nationalistischen Haltung zu den wenigen sozialdemokratischen Befürwortern der Wei-

¹⁰³ Max Rosenfeld, *Jüdische Gemeindeverfassung in Polen*, Jude 1916/1917, S. 578–583.

¹⁰⁴ Renner, *Nationale Frage*, S. 32.

¹⁰⁵ Siehe dazu Otto Bauer, *Nationale Autonomie der Juden?* in: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien 1907, S. 318–331. Bauer erkannte hier die Existenz einer jüdischen Nation in Osteuropa an, sah diese allerdings durch die Entwicklung des Kapitalismus und den kulturellen Aufschwung der »geschichtslosen« Nationen zum Untergang verurteilt. Die Assimilation betrachtete er als die einzige Möglichkeit zur Linderung der Not der jüdischen Arbeiter.

terexistenz der jüdischen Nation in der Diaspora gehörte, riet den Juden ebenfalls, sich angesichts des massiven Widerstandes der Polen vorläufig mit einer nationalen Organisation innerhalb der Religionsgemeinden zu begnügen.¹⁰⁶ Im allgemeinen hofften die Sozialisten auf eine durch die wirtschaftliche Integration bewirkte Assimilation der Juden als Lösung der Judenfrage. Auch die Zionisten erwarteten, daß eine Beruhigung der politischen und wirtschaftlichen Lage in Osteuropa einen Assimilationsschub unter den Juden bewirken würde, wobei sie diesen im Gegensatz zu den Sozialdemokraten negativ beurteilten. Daher bestanden sie darauf, daß die nationale Stärke der osteuropäischen Juden den Kriterien zur Erlangung des nationalen Minderheitenstatus bereits entsprach und dieser der beste Weg zur Lösung von deren wirtschaftlichen und sozialen Problemen sei. Da die Sozialdemokratie als einzige Bewegung ein extraterritoriales Nationalitätenprogramm entworfen hatte, waren die Zionisten bemüht, die unter Sozialdemokraten weitverbreitete Ablehnung des jüdischen Nationalismus zu überwinden. Wichtiger noch als die Sympathien der Sozialdemokraten wäre für die Zionisten allerdings die Unterstützung ihrer Politik durch die Regierungen der Mittelmächte gewesen. An diesem Punkt scheiterten sie jedoch.

Die amerikanischen Sympathiekundgebungen für den Zionismus sowie die englische Balfour-Deklaration zeigten, daß die jüdischen Belange bei den Ententemächten in besseren Händen lagen als in Deutschland und Österreich. Die deutschen und österreichischen Zionisten begannen nun, vorsichtigen Druck auf ihre Regierungen auszuüben in der Hoffnung, entweder eine der Balfour-Deklaration vergleichbare Erklärung seitens ihrer sowie der türkischen Regierung oder nationale Rechte in Polen zu erwirken. Die Kommentare im *Juden* richteten sich allerdings ausschließlich an die deutsche Regierung, was auf die Zusammensetzung der Redaktion – Buber und Herrmann – sowie des Mitarbeiterstabes zurückzuführen war. Theodor Behr riet Deutschland, sich die internationalen Verbindungen der jüdischen Nationalbewegung zunutze zu machen, um seine politische Isolation zu durchbrechen. Deutschland

»müßte [...] darauf bedacht sein, sich die Sympathien nicht zu verscherzen, die sich zu erhalten ausschließlich bei ihm selbst liegt. Es wäre ein unverzeihlicher Fehler der deutschen Politik, wenn sie es endgültig unterließe, das Wenige zu erfüllen, was die Juden von Deutschland erwarten. Das ist, um es noch einmal kurz zusammenzufassen: die Anerkennung der jüdischen Nation als eines eigenen Volkes mit nationalen Rechten in den Ländern des Ostens, wo die Juden in Massen gesiedelt sind, sowie die Anerkennung der jüdischen Forderung auf Schaffung eines jüdisch-nationalen Zentrums in Palästina.«¹⁰⁷

Die Weigerung Deutschlands, seine Politik gegenüber den Juden zu überdenken, stellte die Neutralität der ZVfD, wie *Der Jude* offen zugab, auf eine harte Zerreißprobe. Man beeilte sich jedoch festzustellen, daß man die Entente nicht für moralisch überlegen, sondern bloß für politisch geschickter und weitblickender als die Mittelmächte hielt. Darüber hinaus wurde die politische Neutralität als Zug des

¹⁰⁶ Engelbert Pernerstorfer, Zur Judenfrage, *Jude* 1916/1917, S. 307–315.

¹⁰⁷ Theodor Behr, Deutschlands Judenpolitik, *Jude* 1917/1918, S. 576–586, Zitat S. 586.

jüdischen Wesens dargestellt. Leo Herrmann drückte das jüdische politische Dilemma sehr treffend aus:

»Niemand bedauert dies [die Gefährdung der Neutralität] mehr als das jüdische Volk, denn nichts will es stärker, intensiver, als neutral sein zu können, weil ihm sein innerer nationaler Instinkt sagt, daß es neutral sein muß. Und nichts empfindet es schmerzlicher, tragischer, als daß es sich durch eben denselben nationalen Instinkt genötigt sieht, das Gleichgewicht seiner neutralen Haltung zu verschieben.«¹⁰⁸

Doch selbst wenn die Zentralmächte die Juden enttäuschen sollten,

»wird die innere Neutralität des jüdischen Volkes gewahrt bleiben, weil sie ein inneres Postulat unserer Geschichte bleibt. Wahrhaft mit seiner Seele Partei nehmen wird das jüdische Volk im Kriege nicht; schon darum nicht, weil es das ganze System der heutigen Politik haßt, weil es nicht von der Politik des Tages seine Befreiung erwartet, weil es seine Hoffnung setzt auf die innere Wandlung der europäischen Völker und der europäischen Politik, auf den Sieg der Gerechtigkeit und Menschlichkeit auch im Völkerleben.«¹⁰⁹

Die Versuche, auf Deutschland Druck auszuüben, ohne sich den Anschein der Illoyalität zu geben, die angesichts der politischen Entwicklungen nur zu verständlich gewesen wäre, klangen notwendig gewunden. Um die deutsche Politik nicht offen zu kritisieren, zeigte man sich von der gesamten europäischen Politik enttäuscht. Wie zuvor im Krieg verstärkte sich nun tatsächlich bei vielen Autoren des *Juden* auch auf politischem Gebiet die Überzeugung, daß das Judentum der europäischen Zivilisation überlegen sei und daß man die jüdischen politischen Prinzipien nur bei weitgehender Unabhängigkeit und Zurückgezogenheit, eben in Palästina, verwirklichen könne. Denn nicht nur Deutschland, sondern auch die Entente gab dem polnischen Druck zu Ungunsten der Juden nach.

5. Die jüdische Minderheitenpolitik nach dem Krieg

Das Jahr 1918 machte viele Hoffnungen des Vorjahres wieder zunichte. Rumänien und Polen waren bald nicht die einzigen Staaten mit judenfeindlichen Regimen. Auch in Litauen, Rußland und der Ukraine erstarkte der Antisemitismus und bewirkte eine neuerliche Beschränkung der jüdischen Rechte. Der Zerfall Rußlands und die Gründung der Nachfolgestaaten spaltete durch die neuen Grenzen das osteuropäische Judentum und schwächte den nationalen Zusammenhalt.¹¹⁰ Der Verlauf der Russischen Revolution stellte die Zionisten vor ähnliche Probleme wie die Restauration Polens: Sie begrüßten und befürworteten beides prinzipiell als positive historische Entwicklungen. Der Untergang des Zarenreiches wurde als historisches Ereignis von weltpolitischer Bedeutung erkannt, die staatliche Eigenständigkeit Polens als Notwendigkeit zur Sicherung des Frie-

¹⁰⁸ Amitai [Leo Herrmann], *Chronik, Jude 1918/1919*, S. 197–202, Zitat S. 201.

¹⁰⁹ Ebd. S. 202.

¹¹⁰ Amitai [Leo Herrmann], *Chronik, Jude 1918/1919*, S. 55–61 sowie *Jude 1918/19*, S. 261–266.

dens in Europa und als Behebung eines völkerrechtlichen Mißstandes bezeichnete. Für die Juden aber erwiesen sich beide Entwicklungen als nachteilig. Die Auslieferung großer jüdischer Massen an den polnischen Antisemitismus wurde im *Juden* ebenso als nationales Unglück gewertet wie die Aufteilung des russischen Judentums an mehrere Nachfolgestaaten, da damit dessen politische Stoßkraft vermindert und der nationale Zusammenhalt geschwächt wurde. Die Schlußfolgerung aus diesen Entwicklungen war die neuerliche Betonung des Primats Palästinas.¹¹¹ Der baldige Rückzug der Zionistischen Organisation, wenn auch nicht der Zionisten, aus der Diasporapolitik schien daher richtiger denn je. Dies brachte den Nachteil mit sich, daß das zionistische Diasporaprogramm für die Pariser Friedenskonferenz vage blieb. Die Ereignisse überstürzten sich und stellten die Politiker täglich vor neue Gegebenheiten. Nach Rußland zerfiel die Donaumonarchie und mit ihr das ohnehin in sich gesplante österreichische Judentum. Die Nachfolgestaaten tendierten dazu, sich als National- und nicht als Nationalitätenstaaten zu konstituieren.¹¹² In dieser nationalistischen Stimmung wurden die Juden Osteuropas von Pogromwellen heimgesucht, während die Friedensverhandlungen in Paris ihren Verlauf nahmen. Die Zionisten standen vor der immer dringlicher werdenden Frage nach einer verlässlichen Schutzmacht für die osteuropäischen Juden. Siegmund Kaznelson zog daraus den Schluß, daß nur ein starkes Zentrum in Palästina die Minderheitenrechte in der Diaspora garantieren und schützen könnte.¹¹³ Ein extraterritoriales Volk könne, wie der gelernte Jurist feststellte, durch keine Form von internationalem Abkommen Sicherheit erlangen, da jedes Recht zu seiner Durchsetzung der Macht bedürfe. Der Expansionstrieb der herrschenden Nation im Nationalitätenstaat, wie er besonders bei den neu entstandenen Staaten in Erscheinung trat, mache einen wirkungsvollen Schutz der Minderheiten notwendig, wie ihn keine fremde Macht, wohl aber die Regierung des eigenen Volkes gewährleisten konnte. In diesem Sinn werde ein jüdisches Palästina als Schutzmacht auch die »Totallösung für die Diaspora« bringen. Palästina sei mehr als nur ein Hort für Flüchtlinge und Auswanderungswillige, es mache das Leben in der Diaspora überhaupt erst möglich. Das Recht auf die Besiedlung Palästinas werde somit völkerrechtlich die de facto Anerkennung des jüdischen Volkes sowie der Garant für seine zukünftige Weiterexistenz in der Diaspora sein. Doch gerade die guten Fortschritte bei den Verhandlungen um Palästina führten dazu, daß diese von der Frage der Minderheitenrechte in der Diaspora abgekoppelt wurden, was, wie im *Juden* bedauernd festgestellt wurde, die Stoßkraft der Diasporapolitik wesentlich schwächte.¹¹⁴ *Der Jude* war stets für eine einheitliche nationaljüdische Politik eingetreten und kritisierte die angeblich mangelhafte Vorbereitung der jüdischen Politiker auf die Friedenskonferenz. Da jedoch die

¹¹¹ Ebda. S. 266.

¹¹² Robert Weltsch, *Österreichische Revolutionschronik*, Jude 1918/19, S. 350–358.

¹¹³ Albrecht Hellmann [Siegmund Kaznelson], *Die Forderungen des jüdischen Volkes an die Friedenskonferenz*, Jude 1918/1919, S. 441–449.

¹¹⁴ Theodor Behr, *Unsere nationalen Forderungen an die Friedenskonferenz*, Jude 1919/1920, S. 1–5.

Argumente für den Anspruch auf die Rückkehr nach Palästina und die Forderung nach Minderheitenstatus in der Diaspora, wie oben gezeigt, konträr waren und die politische Lage in Europa erheblich komplizierter als in Palästina, war eine einheitliche jüdische Politik wohl unmöglich. Daher unternahm auch lediglich ein Autor, Hermann Glenn, den Versuch, ein derartiges Programm zu formulieren.¹¹⁵ Dieses war zu kompliziert, um politisch durchsetzbar zu sein, und zeigte gerade deshalb die Unmöglichkeit einer realistischen jüdischen Politik, die allen Forderungen gerecht würde. Dennoch meinte Glenn:

»Unser Programm ist klar: einerseits die völkerrechtliche Anerkennung der jüdischen Nation und Gründung einer zentralen jüdischen Staatsgemeinschaft in Palästina, andererseits die bürgerliche Gleichberechtigung und Gewährung der nationalen Autonomie in allen sonstigen Staaten. Dieser letzte Punkt darf aber nicht als spezifisch jüdische Forderung aufgestellt werden, wodurch ihm, zu Unrecht, nur ein ganz begrenztes Gewicht zukommen würde. Vielmehr muß er sich aus allgemeinen Prinzipien des Völkerbundes ergeben [...] Man darf nicht vergessen, daß vielleicht post festum einige Staaten des jetzt balkanisierten europäischen Ostens Versuche unternehmen werden, uns diese vor Welt und Gott unwiderruflichen Rechte mit allen erdenklichen Mitteln zu schmälern – völkerrechtliche Sicherungen gegen Anschläge dieser Art sind unumgänglich.«¹¹⁶

Die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina, des besten Garants für die Minderheitenrechte in der Diaspora, mußte, wie Glenn erkannte, vorläufig am geringen Anteil, den die Juden an der Bevölkerung Palästinas stellten, scheitern. Er versuchte, dieses Problem durch eigene Wahlrechts- und Staatsbürgerschaftsbestimmungen zu lösen: Demnach sollten die Juden die Möglichkeit erhalten, sich nicht nur zur jüdischen Nation, sondern auch zum jüdischen Staat zu bekennen, ohne dort leben zu müssen. Aufgrund dieses Bekenntnisses sollte ihnen in Palästina das Wahlrecht verliehen werden, womit eine jüdische Mehrheit im Nationalrat Palästinas gesichert wäre. In ihrem Wohnland sollten die Juden durch ein umfassendes, völkerrechtlich gesichertes Fremdenrecht, das sogar Schadenersatz im Fall von Diskriminierung vorsah, gesetzlich geschützt werden.

Glenns Programm widersprach der im *Juden* vertretenen und von den Zionisten allgemein akzeptierten Minderheitenpolitik, die darauf abzielte, die Juden trotz nationaler Rechte nicht zu Fremden in ihren Wohnländern zu machen, sondern nur in Nationalitätenstaaten als Minderheit unter Minderheiten zu konstituieren. Glenn hingegen forderte Minderheitenrechte für Juden nicht nur in Nationalitätenstaaten, sondern auch in westlichen Nationalstaaten, was den allseits abgelehnten Sondergesetzen für Juden gleichgekommen wäre.

Obwohl Glenn, wie die meisten zionistischen Autoren des *Juden*, die Meinung vertrat, daß sich die Juden in erster Linie auf ihre eigene politische Stärke verlassen müßten, hielt er zusätzlich den Schutz des Völkerbundes für notwendig. Dieser sollte die Garantie für die physische Sicherheit der Minderheiten übernehmen,

¹¹⁵ Hermann Glenn, Zur Friedenskonferenz, Jude 1918/1919, S. 347–350.

¹¹⁶ Ebd. S. 347.

ein Vorschlag, der, wie die zionistischen Politiker wußten, völkerrechtlich undurchführbar war.

Angesichts der enormen Aufgabe der Neuordnung Mittel- und Osteuropas spielten die jüdischen nationalen Forderungen bei den Friedensverhandlungen eine untergeordnete Rolle. Leo Herrmann stellte daher ähnlich wie Behr die bange Frage, ob nicht die Westmächte die Juden genauso enttäuschen würden wie vor ihnen die Deutschen.¹¹⁷ Er fand Trost in den guten Fortschritten bei den Verhandlungen um Palästina. Theodor Behr hielt dem das Standardargument der jüdischen Galuthpolitiker entgegen, daß die Heimstätte ohne eine starke Diaspora nicht aufgebaut werden könne.¹¹⁸

Die Trennung der beiden nationalen Programme der Juden bei der Friedenskonferenz zeigte die tiefe Kluft, die nach wie vor zwischen der Palästina- und der Diasporapolitik bestand. Die zionistische Ideologie hatte die theoretischen Widersprüche zwischen den Programmen noch nicht gelöst, als diese sich bereits in der Arena der internationalen Politik zu bewähren hatten. Die Rückschläge auf dem Gebiet der Diasporapolitik ließen die zionistischen Erfolge in Palästina zweifelhaft erscheinen. Das Vertrauen in die Westmächte war schwer erschüttert. Aber auch der immer noch beträchtliche deutsche Patriotismus sowie die sozialistische Tendenz des *Juden* führten zu einem immer deutlicher ausgesprochenen Mißtrauen gegenüber dem »britischen Imperialismus«, die neue Schutzmacht des Zionismus. Die Warnungen, daß das Palästina Mandat nur ein Vorwand für die britische Machtpolitik sei, daß dadurch der Aufbau der Heimstätte von Anfang an moralisch kontaminiert werde, nahmen zu, entsprachen sie doch der innersten Überzeugung des Herausgebers der Zeitschrift, Martin Buber.

Aber auch Wilsons Vierzehn-Punkte-Programm ließ sich nicht so rasch und geradlinig verwirklichen wie erhofft, hatte es doch nicht zuletzt dem Chauvinismus der »erwachenden« Nationen Auftrieb gegeben und den Wunsch nach deren nationalstaatlicher Konstituierung verstärkt. Für die Siegermächte wurde es angesichts dieser Aspirationen immer schwieriger, die Rechte der Minderheiten abzusichern. Vor allem mußte auf die erhoffte einheitliche Lösung dieser Frage verzichtet und statt dessen Einzelabkommen mit den betreffenden Staaten abgeschlossen werden. Der internationalen Kontrolle dieser Abkommen wurden insofern Hindernisse in den Weg gestellt, als nur Staaten und nicht einzelne Volksgruppen beim Völkerbund interpellieren konnten. Dies bedeutete, daß sich in ihren Rechten verkürzte Minderheiten an fremde Schutzmächte um Hilfe wenden mußten, was ihre Stellung innerhalb ihres Heimatstaates noch prekärer machte. So mehrte sich die Kritik an den »Staatsgründungen«, die mit dem »Geschichtemachen« und »Länderzuschneiden« des Wiener Kongresses verglichen wurden. 1919 verurteilte M. Sagorin die Beteiligung der Juden an dieser Politik scharf und schrieb:

¹¹⁷ Siehe dazu z.B.: Amitai [Leo Herrmann], Zur Lösung der rumänischen Judenfrage, *Jude* 1918/1919, S. 51–58.

¹¹⁸ Theodor Behr, Unsere nationalen Forderungen an die Friedenskonferenz, *Jude* 1919/1920, S. 1–5.

»Ehemals schlossen wir mit den Machthabern keine Bündnisse und keine Freundschaften, sondern flehten sie an, wie der Gefolterte seine Peiniger, wie der Gefangene seinen Feind. Heutzutage haben wir es so weit gebracht, daß man uns an den Tisch lädt, an dem die Beute verteilt wird, zur Schändung der Weltgeschichte.«¹¹⁹

Die Beteiligung an der Weltpolitik galt Sagorin als Sünde wider den jüdischen Geist:

»Wie verstockt ist unser Herz geworden, wie abgestumpft unser jüdisches Empfinden! Als die große Reklame für Gerechtigkeit ins Werk gesetzt wurde, fand sie begreiflicher Weise Gläubige unter den Völkern, war es doch für sie etwas Neues, hatten sie doch noch keinen Prüfstein, um die Echtheit der Sache zu erproben. Das jüdische Volk aber, der Vater dieses Gedankens, das um seinetwillen jahrhundertlang gemartert wurde, wie fühlte es nicht den falschen Ton dieser Reklame heraus, wie unterschied es nicht zwischen seiner eigenen Prägung, der echten Prägung seiner Propheten und Meister und der Kriegsmünze der anderen [...] Ja, wir halfen noch den Heuchlern und Scheinheiligen, ihre eigenen und die gegnerischen Völker irrezuführen.«¹²⁰

Allerdings mußte auch Sagorin die existentielle Notwendigkeit der Teilnahme an der Friedenskonferenz zugeben. Er warnte jedoch davor, dies zur Politik der Zukunft zu machen. Sagorins Verurteilung der jüdischen Teilnahme an den Friedensverhandlungen stellten das Gegenstück zu Glens Überbewertung der Macht des Völkerbundes dar. Die Mehrzahl der politischen Autoren des *Juden* begann sich in weniger radikaler Form gegen die zu erwartenden Enttäuschungen zu wappnen. Hoffnung setzten sie trotz aller Kritik am britischen Mandat in die neue Heimstätte in Palästina, wo man die wahre jüdische Zukunftspolitik in Angriff nehmen wollte. Gleichzeitig war die Not der Juden in Osteuropa so groß, daß, wie Kaznelson meinte, vorläufig keinerlei moralische Skrupel den Rückzug aus der europäischen Politik rechtfertigen konnten.¹²¹ Die von ihm vertretene Diasporapolitik wurde von der Frage bestimmt: »Wie ist ein Judentum in der Diaspora möglich?«¹²² Es ging ihm dabei um die Lösung der Probleme der Gegenwart. Auf Zukunftsdeutungen, ob die Galuth nun »ewig« sein werde oder nicht, ließ er sich dabei dezidiert nicht ein, sondern spezifizierte seinen Leitsatz: »Was ist zu tun, damit das Galuthjudentum, das selbst bei Verwirklichung der kühnsten zionistischen Hoffnungen die überwiegende Majorität des jüdischen Volkes bilden wird, erhalten bleibt?«¹²³ Die Religion sei dafür schon lange kein Garant mehr, da die wirtschaftliche Notwendigkeit selbst die Orthodoxen zwingt, sich kulturell, d.h. sprachlich und bildungsmäßig zu assimilieren. Im Westen sei diese wirtschaftlich bedingte Assimilation bereits vollzogen, für den Osten zu erwarten. Als neues

¹¹⁹ M. Sagorin, Randbemerkungen, *Jude* 1919/20, S. 241–242, Zitat S. 241.

¹²⁰ Ebda. S. 241.

¹²¹ Albrecht Hellmann [Siegmond Kaznelson], Nationale Minderheitenrechte der Juden, *Jude* 1919/1920, S. 481–488 sowie Die Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, *Jude* 1920/21, S. 204–214, S. 389–395, S. 634–645, S. 685–696.

¹²² Albrecht Hellmann [Siegmond Kaznelson], Nationale Minderheitenrechte der Juden, *Jude* 1919/1920, S. 481–488, Zitat S. 485.

¹²³ Ebda. S. 486.

Bollwerk gegen die Assimilation biete sich allein die nationale Idee an: »So ist die heute in allen Völkern noch einzig mächtige nationale Idee auch für das jüdische Volk nunmehr die alleinige Möglichkeit seiner Bewahrung und Wiedererweckung.«¹²⁴ Kaznelsons Programm konnte die wirtschaftliche Abhängigkeit der Juden von ihrer Umwelt nicht aufheben. Er war Pragmatiker genug, um zu wissen, daß eine wirtschaftliche Autonomie nicht in Frage kam. Es ging ihm daher um die geistige Unabhängigkeit der Juden, d.h. um die Bewahrung ihrer kulturellen Sonderart trotz aller Verflechtungen mit dem Leben der Nichtjuden. Gerade dies könne die Religion nicht bewirken, da sie die menschliche Seele nicht mehr an sich feßle. An ihre Stelle sei der Nationalismus getreten:

»Ohne die allgemein sittliche und menschheitliche Bedeutung des Nationalgedankens zu berücksichtigen, kann schon aus der Geschichte der letzten Jahrzehnte und den Erfahrungen des Weltkriegs, ja auch dieser ersten Friedenszeit, trotz des vielfach prophezeiten Bankrotts der nationalen Ideologien festgestellt werden, daß heute die nationale Idee die einzige ist, welche über die Seele des Menschen noch eine überragende Macht hat und die selbst die heute ausschlaggebenden ökonomischen Interessen zu überwinden vermag.«¹²⁵

In der Überwindung des materialistischen Nurtzdenkens sah Kaznelson den sittlichen Wert des Nationalgedankens. Seine Stärke habe dieser zu Kriegsende gezeigt, als die Völker auf die materiellen Vorteile des großen Wirtschaftsraumes der Vielvölkerstaaten zugunsten eigener Staaten verzichteten. Der Hinweis auf diese Entwicklung sollte die sozialistische Nationalitätentheorie entkräften, welche die Assimilation als beste Lösung der Judenfrage propagierte.¹²⁶ Ein derartiges materialistisches Zweckdenken lehnte Kaznelson ab, da er überzeugt war, daß so weder der innere noch den äußere Friede gesichert werden könne. Nur der Nationalismus arbeite auf einen echten Interessenausgleich hin und sei insofern sittlich. Darüber hinaus – und hierin liege seine wahre Kraft – befriedige der Nationalismus die seelischen Bedürfnisse der Menschen, wie dies weder die Religion noch die materialistisch-rationalen Wirtschaftstheorien vermochten. Dieser grundlegende Irrationalismus mußte, wie auch Kaznelson zugab, durch ethische Prinzipien gesteuert werden. Denn Imperialismus und Chauvinismus waren die negativen Auswüchse des ungehemmten nationalen Instinktes.

Die Kritik an der zeitgenössischen Politik hatte somit zwei Stoßrichtungen. Sowohl die »seelenlose Interessenspolitik« und der kapitalistische Imperialismus der westlichen Mächte, als auch der Chauvinismus und der daraus resultierende »nationale Imperialismus« im Osten wurden als Gegenpole zur jüdischen Politik gesehen und verurteilt. Daraus ergab sich die Ablehnung des Primates des Staates über die Nation. Der Staat sei ein »Zweckverband«, der unter seinen Bürgern kein

¹²⁴ Ebda.

¹²⁵ Ebda. S. 485.

¹²⁶ Einer der Hauptgründe für die sozialdemokratischen Versuche, in Österreich eine befriedigende Lösung der Nationalitätenfrage herbeizuführen, waren eben diese wirtschaftlichen Überlegungen. Der Zerfall der Donaumonarchie, den Kaznelson in Prag miterlebte, widerlegte für ihn die sozialistische Nationalitätentheorie.

wahres Zusammengehörigkeitsgefühl stiften könne. Dazu sei nur der Nationalgedanke imstande.

Kaznelson hielt den Nationalismus auch dem Internationalismus überlegen, der sich aus dem Naturrecht herleite.¹²⁷ Als rationalistischer Begriff gehe das Naturrecht von der Gleichheit aller Menschen aus, ohne die vielfältigen Unterschiede der menschlichen Individualität zu berücksichtigen. Dies sei eine Abstraktion, die der Wirklichkeit widerspreche. Der politische Internationalismus erweitere diese Abstraktion noch, denn er »statuiert nicht nur grundsätzlich die Gleichheit aller Menschen, sondern auch die der Völker«.¹²⁸ Der Nationalismus hingegen, der »aus dem konkreten Gefühl, aus seelischem Irrationalismus, aus Liebe und Glauben geboren« sei, werde der Realität gerecht. Der Nationalismus besaß für Kaznelson moralische und emotionale Aspekte, er war eine Ersatzreligion.

»Im Nationalismus ist es vor allem die im Grunde durchaus religiöse und unpolitische Sehnsucht nach Totalität, die ihm sein wesentliches Merkmal und seinen charakteristischen Schwung gibt. Er entdeckt den Menschen nicht als letzte Einheit für den Aufbau des politischen Organismus und der Menschheit, sondern als unvergleichliche und unwiederholbare Ganzheit.«¹²⁹

Individuum und Volk streben beide nach Totalität, wobei letzteres zwar »eine eigene Persönlichkeit höherer Ordnung und ein vollkommen selbständiges Subjekt eigenen Willens, aber gleichzeitig Ziel des Individuums ist«. Daher setze der Nationalismus dem individuellen Totalitätsstreben sittliche Grenzen. Die jüdische Lehre aber verhindere die Vergötzung der Nation. Dieses Regulans war, wie Kaznelson ausführte, notwendig, da das nationale Streben zwei Aspekte habe:

»Es gibt eine edle, religiös gefärbte und eine grobe, politisch gerichtete Form dieser nationalen Sehnsucht. Die edle gibt sich beispielsweise in der Vorstellung von der Weltsendung des nationalen Geistes kund, die gemeinere im imperialistischen Streben und territorialer Eroberungssucht.«¹³⁰

Diese Differenzierung erlaubte es Kaznelson, auch in einer Zeit nationalistischer Exzesse an die prinzipiell ordnende Kraft des Nationalismus zu glauben. Obwohl der Kampf um die Anerkennung der jüdischen Nation und deren Rechte auf politischer Ebene ausgefochten wurde, lag die Verwirklichung des Nationalismus, wie nicht nur Kaznelson, sondern die Mehrzahl der Mitarbeiter des *Juden* überzeugt waren, auf dem Gebiet des Geistes und somit in einer »reineren Sphäre«. Jüdische Politik konnte, wie er ausführte, lediglich die Basis für die Verwirklichung des Nationalismus legen. Dieser müsse trachten, sich möglichst rasch von den niedrigen Aspekten dieses Hilfsmittels zu befreien, bzw. stets die hohen moralischen Ansprüche des Judentums im Sinn behalten. Obwohl Kaznelson hier ein

¹²⁷ Albrecht Hellmann [Siegmond Kaznelson], *Die Juden in der Weltpolitik*, Jude 1918/1919, S. 7–15.

¹²⁸ Ebda.

¹²⁹ Ebda. S. 9.

¹³⁰ Ebda.

Plädoyer für den Nationalismus schrieb, war er sich dessen realer Schattenseiten bewußt und wollte den jüdischen Nationalismus davon unberührt sehen.

Dieser moralisch bewußte Nationalismus war für Kaznelson die mögliche Basis für einen friedentiftenden jüdischen Internationalismus. Weil das jüdische Volk während des Krieges einen Prozeß der Nationalisierung durchgemacht und sich sein innerer Zusammenhalt über Grenzen hinweg gefestigt habe, könne es nun einen Beitrag zum Weltfrieden leisten, indem nationalgesinnte Juden untereinander die nötigen weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Beziehungen aufbauten. Die jüdische Internationalität stelle keine Gefahr für die Heimatländer dar, da »die wesentlichen Ziele der jüdischen Nationalpolitik mit den Bestrebungen keines anderen Volkes im Widerspruch stehen«. Ziel der »jüdischen« wie auch der »zionistischen« Politik sei, »daß Recht Macht erlange«. ¹³¹

Der Hinweis auf die mögliche internationale Bedeutung des jüdischen Nationalismus, den Buber bereits in seiner »Losung« vorgebracht hatte, ¹³² sollte diesen nicht zuletzt für die westlichen, liberalen Juden akzeptabel machen. Denn das liberale Judentum vertrat die Ansicht, daß die Juden eine religiöse Mission innerhalb der Völker zu erfüllen hätten, wobei Friedensstiftung eine bedeutende Rolle spielte. Außerdem gehörten gerade zu dieser Gruppe Personen, welche die wirtschaftliche und soziale Stellung innehatten, die es ihnen ermöglichte, auf die in Kaznelsons Beitrag beschriebene eine Weise international zu wirken. Kaznelson behauptete nun, daß sie diese Rolle innerhalb der jüdischen Nationalbewegung wirkungsvoller spielen könnten als innerhalb einer Religionsgemeinschaft.

Kaznelsons Ausführungen zum jüdischen Nationalismus und zu den Prinzipien der jüdischen Politik waren das Resultat seiner aktiven Mitarbeit an der Gründung eines jüdischen Kongresses in Österreich, wie er in den USA bereits bestand. Der jüdische Kongreß sollte die nationalen Interessen der Juden vor allem in der Diaspora vertreten. So sah die während des Ersten Weltkrieges geschaffene amerikanische Kongreßbewegung – das Vorbild für die europäischen Kongresse – ihre Hauptaufgabe in Spendensammlungen für die durch den Krieg verwüsteten osteuropäischen jüdischen Gemeinden sowie deren Wiederaufbau. Dabei legte man jedoch Wert darauf, daß nicht bloß Spenden verteilt, sondern bleibende jüdische Organisationen geschaffen wurden, welche die ostjüdischen Gemeinden auch in Zukunft nach innen und außen stärken würden. Diese Abkehr von der reinen Philantropie entsprach, wie die Beiträge von Julius Berger zeigten, der zionistischen Auffassung von Hilfe zur Selbsthilfe. ¹³³ Auch auf dem Gebiet der Flüchtlingshilfe verzeichnete der AJC bemerkenswerte Erfolge. Sein politisches Programm hatte die bürgerliche Gleichberechtigung für alle Juden sowie nationale Rechte für die Juden jener Staaten zum Ziel, die solche auch anderen Minderheiten zugestanden. Weiters wurde – vergeblich – eine Verbesserung und Vereinheitlichung des Fremdenrechtes angestrebt. Aufgrund seiner Aktivitäten und Zielset-

¹³¹ Ebd.

¹³² Martin Buber, Die Losung, Jude 1916/1917, S. 1–3.

¹³³ Julius Berger, Deutsche Juden und polnische Juden, Jude 1916/1917, S. 137–159 sowie *** [vermutlich: Julius Berger], Juden-Polen-Deutsche, Jude 1916/1917, S. 569–577.

zungen war der Amerikanisch-jüdische Kongreß der ideale Partner für die zionistische Bewegung: Während der JC eine Diasporapolitik betrieb, die mit den zionistischen Grundsätzen übereinstimmte, konnte sich die ZWO wieder völlig dem Palästinaaufbau widmen. Die amerikanischen Juden setzten diese Aufteilung der politischen Agenden bei der Friedenskonferenz von Paris um: Die Vertreter des Amerikanisch-jüdischen Kongresses verhandelten die jüdische Minderheitenpolitik, während sich die Zionisten auf Palästina konzentrierten. Da sich die Kongreßbewegung in Europa nicht so rasch durchsetzte, war hier eine derartige klare Abgrenzung zwischen Palästina- und Diasporapolitik nicht möglich und wurde, wie oben gezeigt, von breiten nationaljüdischen Kreisen auch nicht gutgeheißen.

In Österreich scheiterte die Gründung eines gesamtösterreichischen jüdischen Kongresses an inneren sowie äußeren Widerständen. Die Juden der Habsburgermonarchie lebten in Gemeinden östlichen und westlichen Typus. Dementsprechend unterschiedlich waren ihre Einstellungen zu den nationalen Forderungen. Der Zerfall Österreich-Ungarns machte diese innere Spaltung zur politischen Tatsache. Das Programm, das Kaznelson im Laufe seiner Bemühungen um einen gesamtösterreichischen Kongreß entwickelt hatte, fand später bei den Verhandlungen mit der tschechoslowakischen Regierung Verwendung.¹³⁴ Da auch die tschechoslowakischen Juden eine heterogene Gemeinschaft waren und so die Problematik der gesamtösterreichischen Bewegung widerspiegelten, stellte dieses Programm eine brauchbare Minimalforderung dar, welche eine breite Zustimmung erhielt. Diese Minimalforderung konnte nur in der Tschechoslowakei durchgesetzt werden, da diese der einzige Nationalitätenstaat mit einer westlich-liberalen Regierung war – eine optimale politische Konstellation für die Durchsetzung der nationalen Forderungen der Juden. Darüberhinaus lag die Verleihung nationaler Rechte an die Juden im Interesse der tschechischen Majorität, da dadurch die deutsche Volksgruppe, zu der sich viele Juden bekannten, geschwächt wurde. Die tschechoslowakischen Juden erhielten Minderheitenrechte, die über den Grad ihrer tatsächlichen Nationalisierung hinausgingen. Die Gründung eines jüdischen Kongresses unterblieb allerdings, da dessen Funktion von den jüdischen Nationalräten wahrgenommen wurde.

Der Versuch, das Modell des Amerikanisch-jüdischen Kongresses auf Europa zu übertragen, scheiterte auch in anderen Ländern an der politischen Lage der Juden. Den amerikanischen Zionisten war es bereits 1917 gelungen, einen jüdischen Kongreß zu schaffen, dem praktisch alle jüdischen Organisationen Amerikas angehörten.¹³⁵ Diese Einigung der amerikanischen Juden erfolgte aus der Sorge um die Juden Osteuropas heraus. Viele der vor nicht allzu langer Zeit nach Amerika eingewanderten osteuropäischen Juden fanden damit eine Möglichkeit, sich für ihre in der alten Heimat zurückgebliebenen Angehörigen einzusetzen. Aufgrund ihrer Herkunft hatten die amerikanischen Juden trotz der geographischen Entfer-

¹³⁴ Albrecht Hellmann [Sigmund Kaznelson], Die Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, Jude 1920/1921, S. 204–214.

¹³⁵ Zur Entwicklung der amerikanischen Kongreßbewegung siehe: Leo Chasanowitsch, Der jüdische Kongreß, Jude 1917/1918, S. 3–16.

nung mehr Verständnis für die Probleme Osteuropas als die deutschen Juden. Die große Distanz zum Schauplatz der Ereignisse, auf die man Einfluß nehmen wollte, machte die Kongreßbewegung auch für die westlich geprägten amerikanischen Juden attraktiv. Denn die fernen amerikanischen Juden konnten für Europa und Palästina nationale und politische Rechte fordern, ohne selbst ein nationales Bekenntnis abzulegen. In Mittel- und Osteuropa aber hätte der Kongreß für eigene Rechte eintreten sowie die eigene politische und nationale Zugehörigkeit definieren müssen. Dies erschwerte einen Kompromiß mit den nichtnationalen jüdischen Gruppierungen wesentlich.¹³⁶ Ein weiteres Problem bei der Gründung eines Europäisch-jüdischen Kongresses waren die sehr unterschiedlichen politischen Ziele der Juden in Ost- und Westeuropa.

Denn während in Osteuropa eine nationale Politik aufgrund der demographischen und allgemeinen politischen Lage notwendig erschien, empfanden die westjüdischen Gemeinden kein Bedürfnis nach einer nationalen Sonderstellung, ja, fürchteten diese als rechtlichen und politischen Rückschritt. Aber auch die innenpolitischen Voraussetzungen waren in Amerika für die Kongreßbewegung wesentlich günstiger als in Europa, konnte sie doch ganz im Sinn ihrer Regierung für das »Selbstbestimmungsrecht der Völker« eintreten, ohne die leidige Loyalitätsfrage aufzuwerfen. Zum Unterschied von Mitteleuropa ging der amerikanische Zionismus gestärkt aus dem Krieg hervor und gewann erheblichen Einfluß innerhalb der ZWO. In Louis Brandeis, der Mitglied des Obersten Gerichtshofes in Washington war, besaßen die Zionisten einen Vorsitzenden von höchstem Ansehen, besten politischen Beziehungen bis ins Weiße Haus sowie bemerkenswertem juristischen Geschick, das besonders bei der Ausarbeitung von Kompromißformeln bedeutsam war. Brandeis gehörte dem westjüdischen Establishment an und hatte sich erst spät dem Zionismus angeschlossen. Er hatte die zionistische Bewegung dadurch in den USA »salonfähig« gemacht. Gleichzeitig gaben gerade diese Eigenschaften bald Anlaß zu innerzionistischer Kritik an seiner pragmatischen Vorstellung vom Zionismus, die auch im *Juden* vehement geäußert wurde, und waren damit der Keim für zukünftige Spannungen. 1920 zog Brandeis sich deshalb von der aktiven zionistischen Politik zurück. Bis dahin hatte er allerdings den amerikanischen Juden die ihrer zahlenmäßigen Größe und wirtschaftlichen sowie politischen Bedeutung gemäße Rolle innerhalb der ZWO gesichert, die speziell durch die Isolation der russischen Juden noch gestärkt wurde. Die europäische Kongreßbewegung hingegen wurde durch diese Isolation noch weiter geschwächt, da sie zuvor in Rußland die besten Fortschritte gemacht hatte.

Den geringsten Widerhall fand der Kongreßgedanke in Deutschland, was im *Juden* als Zeichen der nationalen Schwäche scharf kritisiert wurde, ohne die mit der Verleihung nationaler Rechte an die Juden in Deutschland verbundenen politischen Probleme, zu berücksichtigen. Zu Unrecht wurde auch die Tatsache, daß der deutsche Zionismus während und nach dem Krieg seine große politische Be-

¹³⁶ Zur inneren Problematik der österreichischen Kongreßbewegung siehe: Albrecht Hellmann [Siegmond Kaznelson], Die Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, Jude 1920/1921, S. 204–214.

deutung verlor, mit dem Scheitern des Kongreßgedankens in Verbindung gebracht.¹³⁷ Eine deutsche Kongreßbewegung hätte diese Entwicklung, die das Resultat sowohl der internationalen, als auch der innerzionistischen Veränderungen war, keinesfalls verhindern können.

Auf der Friedenskonferenz oblag es den Abgeordneten des AJC gemeinsam mit den europäischen Delegierten, die jüdischen Interessen zu vertreten. Die Amerikaner strebten für Palästina das Recht auf freie Besiedlung unter der Aufsicht einer Schutzmacht an. Minderheitenrechte sollten nur dort gefordert werden, wo auch andere Volksgruppen in deren Genuß kamen. Dieses Programm stellte die Basis des jüdischen Forderungskataloges auf der Friedenskonferenz dar, wo die Amerikaner ihren Einfluß insbesondere auf dem Gebiet der Diasporapolitik geltend machten.¹³⁸ Die Zionisten wünschten sich, daß eine starke internationale Kongreßbewegung sie von der leidigen Diasporapolitik befreien würde. Der Kongreß sollte die weltweite Vertretung der Juden übernehmen, sodaß die zionistische Bewegung eine rein palästinozentrische Unterströmung werden konnte. Erst wenn dies geschehen sei, werde der Zionismus, wie Leo Herrmann schrieb, »den widerspruchsvollen Doppelaspekt seiner gegenwärtigen Struktur überwunden haben«.¹³⁹

Wie Salman Rubaschow bereits ein Jahr zuvor vorhergesagt hatte, erfüllte die Kongreßbewegung in Europa diese Erwartungen nicht.¹⁴⁰ Ihre anfänglichen Erfolge gingen auf eine kriegsbedingte Hausse des Zionismus und nicht auf eine nachhaltige Nationalisierung der jüdischen Diaspora zurück. Bereits bei der Friedenskonferenz standen der amerikanischen Kongreßbewegung lediglich die jüdischen Nationalräte Ost- und Mitteleuropas sowie Vertreter der englischen Juden zur Seite. Die Aufgabenteilung in »jüdische« und »zionistische« Verhandlungen rief heftige Kritik hervor, da man befürchtete, daß die politischen Erfolge um Palästina die nationalen Forderungen in Osteuropa in den Hintergrund drängen würden.¹⁴¹ So blieb die Diasporapolitik auch weiterhin der Zankapfel innerhalb der zionistischen Bewegung, besonders da die jüdischen Nationalräte die in sie gesetzten Hoffnungen ebenfalls nicht erfüllten und die zionistische Bewegung in der Diaspora somit nicht hinlänglich entlasteten.¹⁴²

Das zionistische Engagement in der Galuth blieb halbherzig. 1923 bemängelte Oskar Karbach (1897–1973), daß der Zionismus noch immer keine Antwort auf den Antisemitismus gefunden habe.¹⁴³ Während die Ziele der Palästinaarbeit klar umrissen seien, wisse niemand, was in Europa geschehen solle. Allerdings brachte

¹³⁷ Egon Rosenberg, Ein Kongreß der deutschen Juden, *Jude* 1917/1918, S. 587–591.

¹³⁸ Siehe dazu: Leon Reich, Das Comité der jüdischen Delegationen in Paris, *Jude* 1920/21, S. 439–448.

¹³⁹ Amitai [Leo Herrmann], *Chronik*, *Jude* 1918/1919, S. 546–549.

¹⁴⁰ R. Salman [Salman Rubaschow], Ein Bekenntnis, *Jude* 1917/1918, S. 414.

¹⁴¹ Siehe z.B.: Nachum Goldmann, Zionismus und nationale Bewegung, *Jude* 1920/1921, S. 423–425.

¹⁴² Chaim Tartakower, Einiges zum Kapitel Landespolitik, *Jude* 1920/1921, S. 543–544.

¹⁴³ Oskar Karbach, Der größere Zionismus, *Jude* 1923, S. 405–415. Siehe dazu auch ders., Eine neue Phase zionistischer Erkenntnis, *Jude* 1923, S. 295–297.

auch Karbach keine neuen Lösungsvorschläge ein, sondern wiederholte lediglich die alten zionistischen Forderungen wie Rückzug aus der Politik, Wirtschaft und Kultur des Heimatlandes, berufliche Umschichtung und Propaganda.

Trotz des britischen Mandats in Palästina und trotz wachsenden antisemitischen Drucks in Europa war eine Massenauswanderung nach Palästina auch in den zwanziger Jahren noch keine realistische Alternative zur Diaspora. Den Grund dafür sahen die kritischen Kommentatoren vor allem im mangelnden Vertrauen in die Lebensmöglichkeiten in der Heimstätte, ohne die tatsächlichen wirtschaftlichen und bald auch politischen Hindernisse zu würdigen, die einem rascheren Aufbau des Jischuw, des jüdischen Sektors in Palästina, entgegenstanden. Zweifellos war die Tatsache, daß die dynamischen russischen Zionisten an diesem Aufbau nicht mehr mitwirken konnten, ein wesentlicher Rückschlag. Wichtiger noch waren die Beschränkungen, welche die britischen Mandatsbehörden angesichts des erstarkenden arabischen Widerstandes einer jüdischen Masseneinwanderung auferlegten. Diese vielfachen Verflechtungen führten dazu, daß die Kommentare im *Juden* denkbar vielschichtig und uneinheitlich waren, ohne klare Lösungsmodelle anzubieten.

Dennoch sah Kaznelson 1920 im britischen Palästinamandat die Sicherung des *physischen* Weiterbestehens des jüdischen Volkes. Die Aufgabe der zionistischen Politik in der Diaspora liege in der Garantie des *kulturellen* Überlebens der dortigen Gemeinden. Dazu erschienen ihm zwei Voraussetzungen ausreichend: das Recht auf das nationale Bekenntnis, das jedoch keine ausgrenzende Verpflichtung zur Zugehörigkeit zum jüdischen Volk sein dürfe, sowie ein nationales Schulwesen.¹⁴⁴ Weitergehende Forderungen wollte Kaznelson vom Status der anderen Minderheiten des betreffenden Wohnlandes abhängig machen, wobei die Juden stets weniger Rechte als die anderen Nationalitäten beanspruchen sollten. Nur ein derartiges Minimalprogramm könne für alle Juden, gleichgültig ob sie nun in Nationalstaaten oder Nationalitätenstaaten lebten, gültig sein, ohne neuerliche Gefahren der Diskriminierung heraufzubeschwören:

¹⁴⁴ Den Verzicht auf die prinzipielle Anerkennung der jüdischen Nationalität begründete Kaznelson wie folgt: »Die unmittelbare Rechtsfolge der Anerkennung als Nation ist die rechtlich verbürgte Möglichkeit für jeden Nationsgenossen, sich zu ihr zu *bekennen*; die Möglichkeit, aber nicht immer die Freiheit. Denn nicht ausgesprochen mit der bloßen Anerkennung ist, ob es sich um Freiheit oder einen Zwang zum Bekenntnis handelt. Anders ausgedrückt: es ist damit nicht festgestellt, wer zu der betreffenden Nation gehört, bzw. gehören oder nicht gehören darf. Vollständige Freiheit wäre dann gegeben, wenn etwa ausgesprochen würde, daß niemand gezwungen werden könne, sich zu einer anderen Nation zu bekennen, als zu der er sich zu bekennen wünsche. Vollständiger Zwang, wenn die Kriterien möglichst genau gesetzlich umschrieben würden, auf Grund deren bestimmte Staatsbürger *ipso jure* einer Nation angehören, ohne daß es demnach eines rechtserzeugenden Bekenntnisses überhaupt bedarf. – Mehr als dieses subjektive Grundrecht des nationalen Bekenntnisses für jedes Individuum ergibt sich aus der bloßen gesetzlichen Anerkennung des Nation nicht.« Albrecht Hellmann [Siegmond Kaznelson], *Die Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, Jude 1920/1921*, S. 389–395, Zitat S. 391)

»Die nationalen Minderheitsrechte der Juden haben stets eine Funktion der anderen in einem Staate gewährleisteten Minderheitsrechte zu bilden [...] Anerkennt man diese *These der Relativität der national-jüdischen Autonomieforderungen*, die gegenüber den andersnationalen Postulaten quantitativ stets zurückstehen sollen, und lehnt man eine Beeinträchtigung der Gleichberechtigung durch Gewährung einer Mehrberechtigung, die im Grunde für das jüdische Volk nur eine Minderberechtigung sein kann, ab, dann ist damit der Grund gefunden, warum in einem reinen Nationalstaate die Gewährung nationaler Rechte an die Juden zu verwerfen ist.«¹⁴⁵

Angesichts der vorherrschenden Stimmung nationaler Intoleranz in den neu entstandenen Staaten Osteuropas war dort selbst ein nationales Minimalprogramm nur schwer durchzusetzen. Kaznelson warnte daher nicht nur die Juden, sondern auch die anderen Minderheiten vor zu weitgehenden nationalen Forderungen. Er vertrat die These von der »Unmöglichkeit der Abgrenzung der Abgrenzung«, wonach jede nationale Autonomie zur Nationalstaatlichkeit tendiere.¹⁴⁶ Ein zu konsequent verfochtenes Autonomieprinzip führe daher wieder zu nationalem Konkurrenzkampf und Unfrieden. Obwohl Kaznelson auf dem Primat der Nation bestand, warnte er davor, den Staat als übergeordnetes Ordnungsprinzip zu schwächen, sonst sei seine Auflösung unvermeidlich. Prinzipielle Forderungen nach nationaler und national-kultureller Autonomie lehnte Kaznelson als vage und mißverständlich ab. Eine »Aufzählung der zu fordernden Rechte«, die an die politischen Möglichkeiten des jeweiligen Staates angepaßt würden, sei dem vorzuziehen.¹⁴⁷

Die Zionisten waren ohne festes Programm in die Nationalitätenpolitik hineingedrängt worden. Die rasanten Entwicklungen zwangen sie immer wieder, ihre Postulate neu zu überdenken. Die Rückschläge waren daher nicht, wie im *Juden* behauptet wurde, allein auf die Planlosigkeit der zionistischen Politik, sondern auch auf die Unmöglichkeit vor auszuplanen zurückzuführen. So hatten die Zionisten gelernt, daß nur der Staat Minderheitenschutz gewähren und garantieren konnte. Der Zerfall Österreichs und selbst Rußlands hatte gezeigt, wie negativ sich die Auflösung des Staates auf das Schicksal der Juden auswirken konnte. Als positives Beispiel schwebte Kaznelson die Tschechoslowakei vor, wo die Regierung Masaryk erkannt hatte, daß die nationale Selbständigkeit der Juden das nationale Gleichgewicht im Staat eher sicherte als der Assimilationsdruck seitens der einzelnen Nationalitäten. Die Tatsache, daß die Anerkennung der jüdischen Nation die deutsche Volksgruppe schwächen würde, spielte bei den tschechischen Überlegungen zweifellos eine Rolle. Das Eingeständnis, daß die Juden notwendig eine zentralisierende Kraft im Staat seien, stand in Verbindung mit der Behauptung

¹⁴⁵ Albrecht Hellmann [Siegmond Kaznelson], *Die Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, Jude 1920/1921*, S. 634–645, Zitat S. 642 f.

¹⁴⁶ Diese These stand im Widerspruch zur sozialdemokratischen Nationalitätentheorie und wurde von Renner als »nationalistisch« verworfen. Siehe: Renner, *Nationale Frage*, S. 29.

¹⁴⁷ Albrecht Hellmann [Siegmond Kaznelson], *Die Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, Jude 1920/1921*, S. 634–645, Zitat S. 685–696, Zitat S. 693 f.

tung von der völkerverbindenden Internationalität der Juden, die sich sowohl zwischenstaatlich als auch auf die Beziehungen der verschiedenen Minderheiten innerhalb eines Staates positiv auswirken konnte. Wie gezeigt traute Kaznelson eine derartige Funktion nur den nationalbewußten Juden zu. Der jüdische Nationalismus wurde, gerade weil er assimilationshemmend war, als »staatstragendes« Element im Nationalitätenstaat gepriesen. Dennoch herrschte in den meisten Staaten Osteuropas keine günstige Stimmung gegenüber den Juden, denen nur beschränkte Rechte und wenig wirtschaftliche und gesellschaftliche Sicherheit geboten wurde. Leon Reich (1879–1929), der seit 1918 Präsident des Jüdischen Nationalrates für Ostgalizien und als Vorsitzender der Allgemeinen Zionisten Mitglied des Comité des délégations juives bei der Pariser Friedenskonferenz war, zeigte sich von deren Ergebnissen trotz aller Mängel befriedigt.¹⁴⁸

»Wie immer jedoch die Sache gedreht und gewendet werden sollte, unzweifelhaft bleibt es, daß schon allein die Schaffung und der Bestand des Minoritäten-Schutzes eine für die Juden nicht zu unterschätzende politische Errungenschaft darstellt. Es geschah zum ersten Male in der Geschichte der Weltkongresse, daß man der jüdischen Frage *als Weltfrage* ein gutes Stück Arbeit und Energie widmete.«¹⁴⁹

Früher habe man dieses Problem durch »Gleichstellung« der jüdischen Bürger lösen wollen, während in Paris die »Eigenartigkeit« des jüdischen Charakters als »Kulturfaktor von internationaler Bedeutung anerkannt« worden sei. Man beachte, wie sich bei Reich der Schwerpunkt von politischer auf kulturelle Anerkennung verschoben hatte. Was die Kontrolle des Minderheitenschutzes betraf, so sah Reich im Völkerbund die verantwortliche Instanz, dem er allerdings richtig mehr moralische als faktische Macht zubilligte. Kaznelson zog 1923 ebenfalls eine positive Bilanz der Verhandlungen.¹⁵⁰ Immerhin sei der Schutz der Juden in der Tschechoslowakei, Rumänien, Polen und Litauen gesetzlich verankert worden:

»Somit kann nicht nur vom Recht des jüdischen Volkes auf sein Land, sondern auch von demjenigen auf sein Volkstum und dessen ungehinderte Pflege in den wichtigsten Ländern jüdischer Massensiedlung gesagt werden, daß es heute schon kodifiziertes Recht ist. Nachdem nun der Sieg des nationalen Gedankens über die Assimilation endgültig besiegelt scheint, bleibt es doppelt erfreulich, daß trotz der neuen Wahlrechts- (oder Unrechts-) Bestimmungen das nationale Judentum in Polen bei den letzten Parlamentswahlen einen so großen Erfolg verzeichnet hatte.«¹⁵¹

Dieser Wahlsieg war das Resultat eines Minoritätenblocks, also des Zusammenschlusses verschiedener Volksgruppen, und somit eine späte Bestätigung der jüdischen Minderheitenpolitik, die den jüdischen stets als Teil des allgemeinen Kampfes um Minderheitenrechte bezeichnet hatte.

¹⁴⁸ Leon Reich, Das Comité der jüdischen Delegationen in Paris, Jude 1920/21, S. 439–448.

¹⁴⁹ Ebda. S. 444.

¹⁵⁰ Siegmund Kaznelson, Politik, Jude 1923, S. 107–111.

¹⁵¹ Ebda. S. 111.

Die politischen Erfolge auf dem Gebiet der kulturellen Autonomie waren trotz aller Rückschläge beachtlich. Die Zwischenkriegszeit währte allerdings nicht lange genug, um zu erproben, wie weit diese ausgereicht hätten, um der Assimilation wirksam vorzubeugen. Tatsächlich wurde in dieser Periode ein eindrucksvolles nationales und religiöses Schulwerk geschaffen. Nicht erreicht wurde damit eine innere Vereinheitlichung der jüdischen Gemeinden, die nach wie vor ein buntes Spektrum religiöser, politischer und kultureller Gruppierungen und Ansichten aufwies. Die westzionistischen Mitarbeiter des *Juden*, darunter nicht zuletzt Kaznelson, begrüßten diesen jüdischen Pluralismus,¹⁵² den andere Autoren als Zeichen der inneren Gespaltenheit ablehnten. Trotz der Fortschritte auf national-kulturellem Gebiet nahmen die Assimilation und vor allem die kulturelle Anpassung der osteuropäischen Juden zu. Das wesentlichste Manko der Diasporapolitik war jedoch deren Unfähigkeit, den Antisemitismus sowie die Pauperisierung der osteuropäischen Juden einzudämmen. Und der palästinensische Jischuw war weder politisch noch wirtschaftlich stark genug, um bereits eine »Totallösung« der Judenfrage durch Auswanderung oder Sicherung des Minderheitenschutzes bieten zu können.¹⁵³

IV. Die Revolutionen

Die Russische Revolution erregte im *Juden* größte Anteilnahme, bedeutete sie doch eine einschneidende Veränderung der Lebensverhältnisse der größten und kulturell wie politisch einflußreichsten jüdischen Gemeinschaft. Der verhaßte Zarismus war gestürzt und einige Monate lang schien Rußland auf dem Weg zu einem demokratisch-föderativen Staat zu sein, in dem den Juden bürgerliche und nationale Rechte winkten.

In seinem Leitartikel zum zweiten Jahrgang des *Juden* begrüßte Buber die Russische Märzrevolution rückhaltlos als Jude und als Mensch.¹⁵⁴ Die uneingeschränkte Unterstützung der Russischen Revolution sei Prüfstein des jüdischen Nationalismus, der zwischen jüdischen und allgemeinen Interessen keinen Unterschied machen dürfe. Unabhängig davon, welche Auswirkungen sie auf die Juden haben werde, sei sie ein positives Ereignis der Menschheitsentwicklung. Trotz dieser Einschränkung ging aus Bubers Kommentar klar hervor, daß er sich eine wesentliche Verbesserung der Lage der russischen Juden erwartete. Er bezeichnete die russische Revolution als einen Akt der Selbstbefreiung der Juden, da diese nicht nur am revolutionären Geschehen selbst beteiligt waren, sondern in der Folge sofort ihre nationalen Forderungen stellten. Dieses Vorgehen versprach, daß das emanzipierte russische Judentum nicht der Assimilation zum Opfer fallen würde wie seinerzeit das befreite Westjudentum. J. Beham schloß aufgrund von Berich-

¹⁵² Siehe dazu S. 403.

¹⁵³ Für eine ausführliche Behandlung dieser Entwicklungen bis hin zum Zweiten Weltkrieg siehe: Mendelsohn, *The Jews of Central and Eastern Europe*.

¹⁵⁴ Martin Buber, *Unser Nationalismus, Jude 1917/1918*, S. 1–3.

ten aus der vorrevolutionären Zeit, daß die russischen Juden sowohl die Kraft wie auch das organisatorische Geschick für eine wirksame Selbsthilfe besaßen, die man in Polen bisweilen vermisste.¹⁵⁵ Während die Diasporapolitiker in der Regel die Juden als staatstragendes Element darstellten, war man bezüglich der Russischen Revolution stolz, feststellen zu können, daß der jüdische Anteil daran überdurchschnittlich hoch war.¹⁵⁶ Denn die Revolution kämpfte um Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie gegen den Zaren, den Feind Deutschlands sowie der Juden. Deshalb war eine positive Beurteilung der russischen Vorgänge auch während des Krieges möglich.

Nicht alle Zionisten teilten Bubers Zuversicht, daß die neue Freiheit der russischen Juden nicht die Bedeutung Palästinas mindern werde. So rief Baruch Krupnik ebenfalls im ersten Heft des zweiten Jahrganges die Leser auf, über die Freude, daß nun so gut wie alle Juden bürgerlich frei seien, nicht zu vergessen, daß die wahre Selbsterlösung nur in Palästina möglich sein werde.¹⁵⁷

Im *Juden* standen derartige Warnungen 1917 nicht im Vordergrund, begannen doch gleichzeitig mit der Russischen Revolution die intensiven Bemühungen um die Gründung einer mitteleuropäischen Kongreßbewegung, die sich intensiv der Diasporapolitik widmen sollte.¹⁵⁸ Die Minderheitenrechte hatten zu diesem Zeitpunkt Vorrang vor Palästina und standen im Mittelpunkt der Berichterstattung.¹⁵⁹ Buber erwartete das Kriegsende im Frühjahr 1917 und damit den Beginn der

¹⁵⁵ J. Beham, Flüchtlinge und Helfer, *Jude* 1917/1918, S. 428–432.

¹⁵⁶ Leo Rosenberg, Der Anteil der Juden an der revolutionären Bewegung in Rußland, *Jude* 1917/1918, S. 215–216.

¹⁵⁷ Baruch Krupnik, Perspektiven, *Jude* 1917/1918, S. 125–126.

¹⁵⁸ Im selben Heft erschien Leo Chasanowitschs großer Bericht über den AJC (Ein jüdischer Kongreß, *Jude* 1917/18, S. 3–16). Chasanowitsch (1882–1925) war ein führender Poale-Zionist, der sich insbesondere für die jüdischen Arbeiter in der Diaspora einsetzte. 1920 verließ Chasanowitsch die Zionistische Organisation und arbeitete für ORT für die berufliche Ausbildung jüdischer Bauern in der Karpathenukraine.

¹⁵⁹ Brief Arthur Hantkes an Robert Stricker vom 8. 2. 1917, CZA Z3/1134. Darin schrieb Hantke über die vom *Juden* verfolgte Linie bezüglich der österreichischen Kongreßbewegung, die auch für die Osteuropaberichterstattung repräsentativ war: »Es handelt sich nun u. a. darum, daß der Beweis geliefert wird, daß die Juden in Polen, Galizien und in der Bukowina die nationale Anerkennung verlangen. Man hat sich nämlich bei den Vorverhandlungen über die Einberufung des Kongresses dahin geeinigt, daß die nationalen Rechte für diejenigen Juden verlangt werden, die dies selbst wünschen. Die Gegner der nationalen Forderung haben nämlich angenommen, daß die jüdische Bevölkerung in diesen Gebieten tatsächlich keine nationale Forderung erheben wird. Im Zusammenhang damit ist es besonders wichtig, daß abgesehen von den verschiedenen Resolutionen [...] eine Reihe bestimmter Aufsätze lanciert wird.« Am 15. 5. 1917 griff auch Buber diesen Gedanken Hantkes auf und schrieb an Leo Herrmann (CZA Z3/1134): »Wie denken Sie über die Ventilierung eines jüdischen Kongresses der Zentralmächte im *Juden*? Kaznelson will mir eine Glosse darüber schicken [Albrecht Hellmann, Ein jüdischer Kongreß in Österreich, *Jude* 1917/18, S. 268–274], aber die Frage würde wohl einen Artikel verdienen. [...] Meines Erachtens wäre es gut, wenn unsererseits den Konferenzvorschlägen (Apfel u. a.) eine demokratische Formel und Plattform gegenübergestellt würde. Gerade *Der Jude* wäre das richtige Organ für diese Initiative.« Siehe dazu S. 117–124.

Friedensverhandlungen für den kommenden Herbst.¹⁶⁰ Deshalb betonte sein Kommentar zur Märzrevolution besonders die diasporanationalen Aspekte. In der neuen nationalen Freiheit der russischen Juden erblickte er einen günstigen Vorboten der künftigen Entwicklung der jüdischen Politik. Sowohl die Juden als auch die Freiheit seien reif geworden. Deshalb würden die russischen Juden weder ihr Menschtum (als Revolutionäre und Demokraten) noch ihr Judentum (als jüdische Nationalisten) verfehlen, wie dies im Westen geschehen war. Bubers Kommentar zur russischen Märzrevolution war somit ein Aufruf zu einem universalistischen, humanistischen Nationalismus. Nach Ansicht der führenden Zionisten blieb er jedoch eine Würdigung der Bedeutung der Ereignisse für die konkrete jüdische Politik schuldig. So klagte Leo Herrmann Kurt Blumenfeld:

»Buber hat keinen Aufsatz über die Revolution gebracht. Was er schrieb, war, wie er selbst sagt, eigentlich nur in der Not des letzten Augenblicks entstanden und wird von ihm auch als unzulänglich empfunden. Unsere [Leo Herrmanns und Victor Jacobsons] Vorstellungen aber, daß er doch etwas Großes und Schönes über die Revolution bringen müsse, beantwortete er verzweifelt, wir hätten keinen politischen Schriftsteller und er wisse nicht, wer ihm den Aufsatz schreiben könne.«¹⁶¹

Schließlich schrieb Herrmann den gewünschten Beitrag.¹⁶² Seine Rundschau über die Ereignisse der letzten Monate war der letzte Versuch einer allgemeinen Standortbestimmung der jüdischen Politik angesichts der sich überstürzenden Ereignisse. Bubers Wunsch, diese Art der Berichterstattung, die zugleich Information und ein Aufruf zur Teilnahme an der jüdischen Politik war, regelmäßig fortzuführen, konnte nicht realisiert werden.¹⁶³

Herrmann behandelte in seinem Beitrag alle Anzeichen einer nationalen »Aktivierung« der Juden, die er in den letzten Monaten ausgemacht hatte. Zunächst haben die russischen Juden während und nach der Revolution ihre Stärke bewiesen und seien so für den Westen beispielgebend geblieben. Herrmann erwartete daher, daß die Russen auch im zukünftigen Jüdischen Weltkongreß eine führende Rolle spielen würden. Anzeichen für ein Interesse an einem derartigen Kongreß seien nicht nur in Rußland und Amerika, sondern auch in Deutschland und Österreich zu erkennen. Sowohl die Revolution wie auch die Kongreßbewegung zeigten die Juden auf dem Weg zur inneren Demokratisierung. Mit diesem Hinweis wurde Herrmann der von Buber deklarierten Redaktionspolitik gerecht, die den *Juden* zur Plattform einer »Demokratischen Fraktion« machen und unter diesem Motto die Bemühungen um eine jüdische Kongreßbewegung in Mitteleuro-

¹⁶⁰ In diesem Zusammenhang schrieb Buber an Herrmann (Brief vom 6. 5. 1917, CZA Z3/1134): »Da ich mir, ich weiß nicht warum, in den Kopf gesetzt habe, die Friedensverhandlungen würden im September beginnen, möchte ich für jeden Fall ein Friedenskonferenz-Sonderheft zusammenstellen.« Das geplante Heft kam nicht zustande. Eine intensive Auseinandersetzung mit der Friedenskonferenz erfolgte erst im vierten Jahrgang.

¹⁶¹ Brief Leo Herrmanns an Kurt Blumenfeld vom 22. 5. 1917, CZA Z3/1134. Siehe dazu auch S. 39 f.

¹⁶² Leo Herrmann, Aktivierung. Politische Rundschau, Jude 1917/1918, S. 215–223.

¹⁶³ Brief Martin Bubers an Leo Herrmann vom 19. 6. 1917, CZA Z3/1135.

pa fördern sollte. Angesichts der sich überschlagenden Ereignisse im dritten Kriegsjahr konnte auch Herrmann wenig mehr als eine momentane Standortbestimmung der jüdischen Politik versuchen. Tiefer gehende Analysen der Russischen Revolution folgten erst, als dort die Lage ruhiger wurde und sich die zukünftige Entwicklung klarer abzeichnen begann.¹⁶⁴ Zu Beginn der Revolution zeigten sich die Kommentatoren im *Juden* überrascht und enttäuscht, wie gering der Einfluß der Ereignisse in Rußland auf die benachbarten Staaten war. Allerdings mußte noch im selben Jahr die national-demokratische Regierung in Rußland den Bolschewisten weichen.

Nur allzu bald machten sich die Nachteile des revolutionären Geschehens in Rußland bemerkbar. Im Frieden von Brest-Litowsk, der am 3. März 1918 zwischen der revolutionären Sowjetregierung und den Mittelmächten unterzeichnet wurde, erhielten die Mittelmächte Estland, Lettland, Litauen und Polen. Finnland und die Ukraine wurden selbständige Staaten, Bessarabien wurde Rumänien zugesprochen, die Gebiete von Erdehan, Kars und Batum der Türkei. Leo Herrmann bedauerte den Zerfall des Zarenreichs, der das russische Judentum aufgespalten und diesem mit der Einheit die politische Stoßkraft und den wirksamsten Schutz gegen die Assimilation genommen habe. Sein Artikel zog gleichzeitig die Lehre der letzten Jahre:

»Es wiederholt sich hier die typische Erscheinung der modernen jüdischen Geschichte. Die nationale Differenzierung der Völker, allgemein historisch ein Fortschritt, war und ist für uns zumeist ein Schaden: eine Gefährdung unserer Einheit, eine Zersplitterung der Gesamtheit.«¹⁶⁵

Herrmann wollte diesen Zerfall zwar noch nicht als endgültig ansehen, betrachtete die Lage der Juden jedoch als so schlecht,

»daß man nur mit quälender Furcht in die Zukunft sehen müßte, würde nicht zu eben derselben Zeit, da im Osten der Block des russischen Judentums zertrümmert und das jüdische Volk des stärksten Fundaments seiner gegenwärtigen Existenz beraubt wird, in der alten Heimat die Dämmerung einer neuen jüdischen Zukunft aufgehen.«¹⁶⁶

Die nationalen Hoffnungen, die in die revolutionären Geschehnisse im Osten gesetzt worden waren, hatten sich nicht erfüllt. Das durch die Revolution geschwächte Rußland schien der kriegerischen Beutegier, wie Herrmann es für einen deutschen Journalisten erstaunlich offen ausdrückte, zum Opfer zu fallen. Einziger Lichtblick blieb die Balfour-Deklaration. Herrmann hatte damit noch während des Krieges die jüdischen und insbesondere die zionistischen Hoffnungen von den Mittelmächten auf die Entente verlagert. Es ist erstaunlich, daß dies von der deutschen Zensur nicht beanstandet wurde.

¹⁶⁴ David Koigen, Im Wirbel der Geschichte. Lose Tagebuchblätter, *Jude* 1921/1922, S. 9–16, S. 90–101, S. 150–159, S. 271–283, S. 330–337, S. 475–495 sowie Im Lande der Seligen, *Jude* 1923, S. 13–32, Auszug, *Jude* 1923, S. 77–90, S. 158–170 und Wiederkunft des Gleichen, *Jude* 1923, S. 206–213.

¹⁶⁵ Amitai [Leo Herrmann], Chronik, *Jude* 1918/1919, S. 55–61, Zitat S. 58.

¹⁶⁶ Ebda. S. 61.

Jakob Klatzkin (1882–1948) riet angesichts der Umwälzungen der letzten Jahre, sich nicht zu sehr auf die Zusicherungen irgendwelcher Regierungen zu verlassen, deren Tage gezählt sein könnten.¹⁶⁷ Richtiger sei der Weg der Poale Zion, der sozialdemokratischen zionistischen Arbeiterbewegung, welche sich die Sympathien der wahren Zukunftsmächte zu sichern verstünden, nämlich der Sozialistischen Internationale.

Obwohl der Marxismus im *Juden* als Zukunftsmacht ernst genommen wurde, war er doch der Kritik jener linken Mitarbeiter der Zeitschrift ausgesetzt, die den nichtmarxistischen Sozialismus des Hapoel Hazair¹⁶⁸ vertraten. Diese sahen in »Macht« oder »Politik« nicht die wahrhaft erneuernden Kräfte der zukünftigen Weltrevolution. Ihrer Ansicht nach sollte diese vielmehr neue soziale, kulturelle, seelische und geistige Werte schaffen. Politik hingegen könne nicht wirklich schöpferisch sein. Dennoch wandte sich gerade die Jugend in Ost und West, die eine Alternative zum kapitalistisch-bürgerlichen Leben ihrer Eltern suchte, dem marxistischen Sozialismus zu. Chaim Weizmann hatte bereits in der Frühzeit des Zionismus im Sozialismus den mächtigsten Gegner des jüdischen Nationalismus im Kampf um die Herzen der jüdischen Jugend erkannt, spürte er doch selbst die Attraktivität dieser Lehre, die er jedoch wegen des von ihr ausgeübten Assimilationsdrucks ablehnte.¹⁶⁹ Nach dem Krieg, in einer Zeit revolutionärer Umbrüche stellte sich dieses Problem dringlicher denn je. Robert Weltsch stellte 1919 bedauernd fest, daß seit der Russischen Revolution das gesamte Leben politisiert sei.¹⁷⁰ Er suchte einen ethischen Ausweg aus der Verstrickung in die schmutzige Politik, und fand diesen in der Synthese zwischen dem Sozialismus und dem Nationalismus:

»Wir müssen über die grundlegende Form des Zusammenlebens, der Beziehung von Mensch zu Mensch, Klarheit gewinnen: ob wir ein aus dem Geist inniger Verbundenheit, wahrer menschlicher Gemeinschaft, brüderlicher Hilfe und aus Anerkennung höherer, zielbindender Werte strömendes Leben wollen, oder ob wir dem aus materialistischer Gesinnung notwendig folgenden, zerstörenden Egoismus, dem Kampf aller gegen alle, der im Wirtschaftsleben unvermeidlich allen Jammer der kapitalistischen Knechtschaft erzeugen muß, ein neues Heim bereiten wollen, etwa um den Preis schnellerer Entwicklung zu nationaler Höhe. In diesem Stadium muß gerade für den Nationalisten, der den Nationalismus als eine Tatsache von Größe und Heiligkeit erlebt hat und nicht etwa nur vom Präsentierbrett des politischen Parteiwesens übernahm, mit voller Konsequenz ein Bekenntnis zum Sozialismus folgen. Dieser Sozialismus hat beinahe die gleichen Wurzeln wie der Nationalismus: er entsprang dem Bedürfnis nach *wirklicher* Menschengemeinschaft, wie dieser dem Bedürfnis nach *gedanklicher* Einordnung in eine Gemeinschaft entsprach.«¹⁷¹

¹⁶⁷ Jakob Klatzkin, Realpolitik – Zukunftspolitik, *Jude* 1918/1919, S. 192–193.

¹⁶⁸ Hebr. der junge Arbeiter.

¹⁶⁹ Jehuda Reinharz, Chaim Weizmann, S. 55 ff.

¹⁷⁰ Robert Weltsch, Nationalismus und Sozialismus, *Jude* 1919/1920, S. 193–199.

¹⁷¹ Ebd. S. 196.

Dieses Zitat könnte als das Credo des *Juden* gelten. Die Diskussion um die Minderheitenrechte und den Diasporanationalismus war von Siegmund Kaznelson dominiert, sodaß die sozialistische Grundausrichtung der Zeitschrift davon in den Hintergrund gerückt wurde. Auch in den folgenden Jahren stellten Kaznelsons Beiträge insbesondere bei den Zionismusdebatten ein Gegengewicht zu den nichtmarxistisch linksorientierten Ansichten Bubers, Kohns, Weltschs und anderer dar.

Nach dem Krieg trat diese Orientierung der Zeitschrift stärker hervor. Dabei wurden beim Sozialismus jene Elemente betont, die sich aus der jüdischen Lehre ableiten ließen, wie z.B. die soziale Gerechtigkeit, der Eigentumsausgleich u. dgl. Die arabische Frage wurde dabei immer mehr zum Prüfstein, wie weit der Zionismus ein so verstandenes Judentum in Palästina verwirklichen konnte, wie weit er sich von einer kapitalistischen und imperialistischen Kontamination freizuhalten vermochte.

Angesichts dieser hohen Anforderungen an den Zionismus wurde das Abwandern der revolutionären jüdischen Jugend zum Sozialismus besonders bedauert, hatte man doch das Gefühl, daß damit der jüdischen Nationalbewegung die wertvollsten Menschen verloren gingen. Arnold Zweig zeigte, daß gerade die jüdische Soziallehre die gebildete ostjüdische Jugend fast notwendig zum Sozialismus führte, da sie den bürgerlichen Kapitalismus so schal erscheinen lasse.¹⁷² Dennoch schloß er seinen Bericht vorsichtig optimistisch: Auch im nachrevolutionären Rußland sei ein jüdisches Erwachen bemerkbar.

Dennoch stand fest: Die revolutionären Bewegungen in Rußland aber auch in Deutschland bedeuteten einen menschlichen Aderlaß für die Nationalbewegung. Als Hauptgrund wurde die Extraterritorialität des jüdischen Volkes bezeichnet, welche die jüdische Jugend häufig zwingt, sich für fremde Völker einzusetzen. Mehr und mehr setzte sich jedoch im *Juden* die Erkenntnis durch, daß auch die zionistische Ideologie eine Mitschuld an dieser Erscheinung treffe. Bisher habe sich die Renaissancebewegung als einziger Erwecker und Förderer jüdischer Schöpferkraft gesehen, während man von der Assimilation annahm, daß sie notwendig zur schöpferischen Sterilität führen müsse. Die deutsche Revolution machte nun ein Umdenken notwendig. Sie wurde von einer Reihe von assimilierten Juden getragen, an deren moralischer, intellektueller und geistiger Integrität kein Zweifel bestehen konnte, und die sich selbst in ihrer Niederlage noch als im Sinne des *Juden* schöpferische Menschen erwiesen. Vielleicht, so fragten sich die Kommentatoren, war die nationaljüdische Ideologie genauso falsch oder unvollständig wie die der Assimilation, wenn sie z.B. einen Mann wie Gustav Landauer nicht überzeugte? Angeregt von diesen Zweifeln untersuchte Paul Amann (1884–1958) die »Westjüdische Dynamik«.¹⁷³ Der Zionismus habe, wie Amann schrieb, das jüdische Bürgertum bisher unterschätzt und sich so wertvolles menschliches Potential entgehen lassen:

¹⁷² Arnold Zweig, Die revolutionäre Jugend des Ostens, *Jude* 1919/1920, S. 193–199.

¹⁷³ *Jude* 1919/1920, S. 145–151.

»Unser zionistisches Nationaljudentum wuchs zunächst auf Kosten eines jüdischen Bürgerstandes, und unser schweres Mißverständnis rührt schon daher, daß wir im Rausch des erfolgreichen Kampfes auch einer Art Machtwahn verfielen, uns mehr auf den Beweis der Kraft als des Geistes stützten, die offenbare Mattheit und Schlappeit, hämische Ideenarmut dieser jüdischen Bürger, die uns gegenüberstanden, weit mehr der Schwäche ihres *Judentums* als dem damaligen Gesamtzustande ihrer sozialen Schicht zuschrieben, [...] die gar nichts spezifisch Jüdisches ist und andererseits nur zu oft die Bekehrung zum Nationaljudentum überdauert hat.«¹⁷⁴

Der Zionismus sei, so wurde hier angedeutet, selbst zu bürgerlich, um als Heilmittel gegen die Schwächen der Bourgeoisie wirken zu können. Andererseits wies Amann auf die enormen kulturschöpferischen Kräfte hin, die gerade in der jüdischen im Gegensatz zur deutschen Bourgeoisie schlummerten. Die Nationaljuden müßten dieses Potential erkennen und es sich nutzbar machen.

Arnold Zweig stimmte mit Amann bezüglich der Bewertung der schöpferischen Kräfte des jüdischen Bürgertums überein und wies darauf hin, daß diese innerhalb der deutschen Gesellschaft nie voll eingesetzt werden könnten. Die Ereignisse der Kriegs- und Nachkriegszeit zeigten, wie Zweig ausführte, daß die Juden meist den Parteien, denen sie sich anschlossen, trotz ihrer unbestreitbaren Fähigkeiten schadeten, da die jüdische Teilnahme bei den Deutschen einen »Differenzaffekt« erwecke und die Partei als »verjudet« unattraktiv erscheinen lasse.¹⁷⁵ Die Morde an Gustav Landauer, Kurt Eisner, Rosa Luxemburg und Walter Rathenau bezeugten die tiefe Tragik, die in dieser westjüdischen Dynamik liege. Der Nationalismus müsse gerade diese fähigsten Menschen davon überzeugen, daß er ihnen das einzig sinnvolle Betätigungsfeld biete.

Aber auch in Rußland war der Antisemitismus nicht ausgerottet. Wie zuvor in Polen erwies er sich nicht bloß als Produkt zaristischer Hetze. Moses Beilinson (1890–1936) machte die Juden dafür mitverantwortlich, da sie noch keine gemeinsame Sprache mit den Russen gefunden hätten.¹⁷⁶

Die Revolutionen boten der nationalen Ideologie wichtige Denkanstöße, gerade weil sie die nationalen Bestrebungen keineswegs förderten. In Rußland verboten die Bolschewisten die Zionistische Organisation und nahmen viele ihrer führenden Persönlichkeiten fest. In Deutschland führte der Fall Preußens, der letzten »antisemitischen Macht«, zur verstärkten Teilnahme der Juden am deutschen Kulturleben, anstatt der jüdischen Nationalbewegung zum Durchbruch zu verhelfen.¹⁷⁷ Dem stand ein virulenter Antisemitismus gegenüber, der die Juden zu immer neuen Loyalitätsbeweisen zwang.

Dennoch fiel die Bewertung der Revolutionen im *Juden* positiv aus. Buber sah in den politischen Entwicklungen Mittel- und Osteuropas das Ende des Nationalismus als bloßer Idee. Nun sei die Zeit der Bewährung für die Nationen angebro-

¹⁷⁴ Ebda. S. 146. Siehe dazu auch S. 189–198.

¹⁷⁵ Arnold Zweig, *Der heutige deutsche Antisemitismus*, Jude 1920/1921, S. 557–564.

¹⁷⁶ Moses Beilinson, *Von den russisch-jüdischen Beziehungen*, Jude 1920/1921, S. 722–728.

¹⁷⁷ Amitai [Leo Herrmann], *Chronik*, Jude 1919/1920, S. 448–452.

chen.¹⁷⁸ Die Revolution habe die soziale Umschichtung nur eingeleitet, die nun weiter vorangetrieben werden müsse. Wie Weltsch schwebte auch Buber eine Synthese zwischen Nationalismus und Sozialismus vor. Für den gewandelten Buber lag Bewährung auf sozialem Gebiet und nicht mehr in Krieg und Kampf. Was zählte, war nun nicht nur das Gemeinschaftsleben ansich, sondern die gerechte Gemeinschaft.¹⁷⁹

Dennoch fehlte lange die Auseinandersetzung mit der Russischen Revolution als historischem Ereignis. Diese lieferte der russische Soziologe und Philosoph David Koigen (1879–1933) in einer umfangreichen Serie von Erlebnisberichten aus dieser Zeit, die im sechsten und siebenten Jahrgang erschien.¹⁸⁰ Die Ursache für die Revolution sah Koigen in der Abneigung des Volkes gegen den alles Talent usurpierenden, kulturfeindlichen und allmächtigen Staat. Die Revolution sei nicht zu vermeiden gewesen, doch hätte sie ohne den Einfluß des Krieges wohl kein sozialrevolutionäres, sondern ein religiöses Gepräge angenommen. So habe der Krieg den Sieg der Bolschewisten erst möglich gemacht, der nichts anderes als ein neuerlicher Sieg des Staatsgedankens sei. Das Volk, das nun das Gefühl habe, im »eigenen« Staat zu leben, ertrage diesen geduldiger denn je. Dennoch bezeichnete Koigen die Revolution gemäß ihres Potentials als »christlich-revolutionär«. Sie sei mit einem Januskopf behaftet, der einerseits einen friedfertigen Galiläer andererseits den grausamen Prätorianer zeige. »Christliche Demütigung und sozialer Aufruhr – da haben Sie die Paradoxe historischen Tuns unserer Tage.«¹⁸¹ Wie Koigen meinte, war das Zarenreich letztlich an seiner Kulturarmut gescheitert, die aus einem »Übermaß an nationaler Demokratie«, das stets niedrige Kulturen auf Kosten der höheren assimiliert habe, resultierte. Darin liege auch die Ursache für den Judenhaß, da die jüdische Kultur zu den höchstentwickelten des Zarenreiches zählte. An dieser Tradition der kulturfeindlichen Assimilation sei auch die demokratische Märzrevolution gescheitert, die versucht habe, die nationale Abgrenzung erneut herzustellen. Sie schlug fehl, da sie nicht vom Volk, sondern von einer dünnen kultivierten Oberschicht getragen war, welche die Kraft, die im Volk schlummerte, unterschätzte. Rückblickend warnte Koigen, »daß es unerlaubt ist, mit der Revolution Hoffnungen auf Kultur- und Menschenentwicklung zu setzen.«¹⁸² Insbesondere die Juden sollten sich von elementaren historischen Ereignissen wie Krieg und Revolution nicht faszinieren lassen. Die historische Dynamik sei letztlich unmoralisch und kulturfeindlich. Daher kam Koigen zu dem pessimistischen Schluß, daß der jüdische Eintritt in die Geschichte sowohl physische wie auch moralische Gefahren mit sich bringe:

¹⁷⁸ Martin Buber, *Die Revolution und wir*, Jude 1918/1919, S. 345–347.

¹⁷⁹ Siehe dazu z.B. Hans Kohn, *Perspektiven*, Jude 1919/1920, S. 488–492.

¹⁸⁰ David Koigen, *Im Wirbel der Geschichte*. Lose Tagebuchblätter, Jude 1921/1922, S. 9–16, S. 90–101, S. 150–159, S. 271–283, S. 330–337, S. 475–495 sowie *Im Lande der Seligen*, Jude 1923, S. 13–32, *Auszug*, Jude 1923, S. 77–90, S. 158–170 und *Wiederkunft des Gleichen*, Jude 1923, S. 206–213.

¹⁸¹ Ders., *Im Wirbel der Geschichte*. Lose Tagebuchblätter, Jude 1921/22, S. 90–101, Zitat S. 95.

¹⁸² Ebd. S. 98.

»Vom Subjekt der Geschichte werden wir [die Juden] leicht zu ihrem Sündenbock. Gerade unsere anomale Stellung in der Welt und die daraus erwachsende Sehnsucht nötigte uns, den Leidensweg fremder Geschichte bis zu Ende auszukosten [...] Für uns birgt sowohl der Krieg wie die Revolution [...] nicht nur ein historisches, sondern auch ein moralisches Problem in sich. Außerhalb der historischen gibt es noch eine moralische Dialektik. Ich fürchte, der Hochflug der Geschichte könnte uns den Willen zur Geschichte selbst auf lange Zeit hinaus nehmen.«¹⁸³

Dies faßt die Reaktion des *Juden* auf die Kriegs- und Nachkriegszeit treffend zusammen. Der Eintritt der Juden in die Geschichte konfrontierte sie mit einem moralischen Dilemma, welches das Gefühl der Fremdheit in Europa bestärkte. Palästina erschien schließlich als der letzte Zufluchtsort vor der europäischen Geschichte, doch war die Rückkehr dorthin ebenfalls ein historischer, daher eng mit Politik verflochtener und für die meisten Kommentatoren im *Juden* problematischer Akt. Da aber der Rückzug aus der Geschichte auch auf moralischer Ebene nicht zu rechtfertigen war – schließlich faßte man die Verwirklichung der nationalen Ziele als sittliche Aufgabe auf –, selbst wenn dies realistisch möglich gewesen wäre, blieb der »Wille zur Geschichte« und damit die Teilnahme an der Weltpolitik weiterhin bestehen.

Und doch hatte man das Gefühl, dazugelernt zu haben und sich in Zukunft nicht so leicht täuschen und enttäuschen zu lassen. Nachdem die historisch-politischen Mächte versagt hatten, mußten die kulturschöpferischen Kräfte gefördert werden. Dies bedeutete nicht unbedingt die radikale Abkehr von der Anteilnahme an historischen Prozessen, denn: »So ist gar nicht die Menschennatur, so ist vielmehr die Natur der gegenwärtigen »europäischen« Geschichte.«¹⁸⁴ Und selbst diese berge ein friedentiftendes Prinzip in sich. Daher lautete Koigens Schlußfolgerung:

»Abrüsten, historisch abrüsten – muß unser Schlachtruf werden, damit wir wieder zu einem *Minimum* in historischen Angelegenheiten und einem *Maximum* im Kulturleben gelangen [...] Laßt uns, wie ein alter, weiser Dichter es uns anempfohlen hat, unsern Acker aufs Neue bebauen.«¹⁸⁵

Letztere Aufforderung an die Juden erging in der Zeitschrift im übertragenen wie im wörtlichen Sinn. Friedliche Kultur- und Gemeinschaftsarbeit hatte als Ideal das Gemeinschaftserlebnis der Kriegszeit abgelöst. Und auch der historische Instinkt wurde nicht mehr als eindeutig positive Kraft gesehen. Daneben betrachtete man die landwirtschaftliche Arbeit in der Diaspora, besonders aber in Palästina als einen wichtigen Schritt zur nationalen Regeneration.¹⁸⁶ Gerade der nichtmarxistische Hapoel Hazair, der die Ideologie des *Juden* wesentlich beeinflusste, sah in

¹⁸³ David Koigen, Im Wirbel der Geschichte. Lose Tagebuchblätter, Jude 1921/1922, S. 9–16, Zitat S. 13.

¹⁸⁴ Ders., Wiederkunft des Gleichen, Jude 1923, S. 206–213, Zitat S. 212.

¹⁸⁵ Ebda. S. 213.

¹⁸⁶ Bezion Rubinstein, Die ökonomische Lage der Juden in der Ukraine und ihre Perspektiven, Jude 1921/1922, S. 524–544.

der Konzentration auf den Aufbau des Landes Israel durch die Fruchtbarmachung seines Bodens – und nicht in der diplomatischen oder gar kriegerischen Eroberung des Landes – das wirksamste Mittel zur Erhaltung des sozialen und nationalen Friedens.¹⁸⁷ Den eigenen Acker zu bebauen sollte aber nicht zu einer Verengung des Zionismus führen, denn die Judenfrage mußte zum Wohl der gesamten Menschheit gelöst werden. Vorderhand hatte sich die politische Lage in Asien wesentlich verändert. Ein arabischer Nationalismus war entstanden, der sich den zionistischen Bestrebungen erbittert widersetzte. Der deutsche Zionismus, dem die Schattenseiten der europäischen Politik nur zu bewußt waren, hielt sich trotz dieser Entwicklungen im Orient für ausersehen, die Brücke zwischen Ost und West zu schlagen und mit seiner Rückkehr in die alte Heimat ein echtes Novum zu schaffen.

¹⁸⁷ Aharon David Gordon, *Arbeit*, Jude 1916/1917, S. 37–43, *Briefe aus Palästina*, Jude 1916/17, S. 728–736 sowie Martin Buber, *Frage und Antwort*, Jude 1921/1922, S. 713. Siehe auch 4. Kapitel S. 242–254.

3. Kapitel

Begriffe und Wirklichkeit Jüdischer Nationalismus im deutschsprachigen Raum

I. Zion, der Staat und die Menschheit

1. Die »persönliche Judenfrage«

Im November 1908 lud der Prager »Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba« Martin Buber ein, der dortigen »assimilatorischen Öffentlichkeit [...] vom Judentum zu erzählen«.¹ Leo Herrmann, der als damaliger Obmann die Einladung schrieb, umriß außer den Tendenzen des Vereines – »neben dem politischen Zionismus vornehmlich kulturelle« – auch die spezifische Problematik der Prager jüdischen Gemeinde, die zu berücksichtigen er Buber bat. Diese Gemeinde sei assimiliert, gleichzeitig jedoch zwischen der deutschen und der tschechischen Kultur eingebettet und daher besonders jüdisch. »Aber kein Prager merkt es. Und jeder fast wehrt sich gegen das bewußte Judentum.« Buber solle diesen Menschen den Weg zur Selbsterkenntnis weisen und ihnen helfen, die Frage zu beantworten: »Wie setzt sich selbst bei den Westjuden gerade der Rest des jüdischen Wesens in Eigenes um, wie gibt gerade diese Note dem jüdischen Dichter den eigenen Kulturwert?« Wie diese Fragestellung zeigt, faßten die jungen Prager die Judenfrage als persönliches, kulturelles und ästhetisches Problem auf. Dennoch standen Kunst sowie Kultur im engeren Sinn nicht im Mittelpunkt ihres Interesses. Sie strebten nach einem sinnerfüllten Leben, nach der *Erlösung* von einer materialistischen, bürgerlichen Welt. Paul Mendes-Flohr bezeichnet diese Haltung treffend als »geistesaristokratische Kulturpolitik«, die aus der Zivilisationskritik des *fin de siècle* entstanden war. »Kultur« galt dabei als das positive Gegenstück zur zweck- und nutzenorientierten bürgerlichen »Zivilisation« welcher Materialismus, soziales Unrecht und Militarismus ebenso vorgeworfen wurden wie mangelnde ästhetische und geistige Sensibilität.² Unter dem Einfluß der »Kulturpolitik« stehend erwarteten die Prager jüdischen Studenten auch vom jüdischen Nationalismus, eine

¹ Brief Leo Herrmanns an Martin Buber vom 14. 11. 1908, BW 1, S. 268 f.

² Siehe dazu: Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, S. 83–92. Für Mendes-Flohr ist die von Martin Buber in den Jahren 1906–1912 herausgegebene Reihe von Monographien »Die Gesellschaft« ebenfalls ein Beispiel für »Kulturpolitik«. Zum Einfluß, den Georg Simmel und Ferdinand Tönnies auf Bubers Denken ausübten siehe: Ebda. S. 25–82.

moralische und geistige Alternative zum Leben ihrer Eltern zu sein. An die Stelle individualistischer Zweckorientiertheit sollten neue, gemeinschaftsorientierte Ideale treten. Diese Ideale sollten jüdisch sein, da die jungen Zionisten in der Assimilation einen moralischen und geistigen Mangel, ein Zugeständnis an den materialistischen Zeitgeist sahen. Eine bloße Wiederaufnahme der religiösen Praxis bedeutete für sie keine Lösung, da ihnen der religiöse Kultus als erstarrt erschien und ihnen aufgrund ihrer Erziehung fremd war. Buber wies sie in seinen »Reden über das Judentum«, welche er ab dem Jahre 1909 in Prag hielt, auf das in ihnen schlummernde Judentum hin, das ihnen gefühlsmäßig, »von innen«, den Weg zur nationalen und ethischen jüdischen Erneuerung weisen würde. Er ermunterte sie, ihr jüdisches Erbe in ihrem Innersten zu erfühlen und sich stolz dazu zu bekennen, ohne sich deshalb vom Rest der Menschheit und insbesondere von der europäischen Kultur abzukapseln. 1922 beschrieb der ehemalige Bar Kochbaner Hans Kohn dieses Weltgefühl im *Juden*:

»Dem ›offiziellen‹ Nationalismus wurde hier ein ›unterirdischer‹ gegenübergestellt [...] Der jüdische Nationalismus wurde vor den Richterthron der moralischen Worte, der Ewigkeit gestellt; als Glied der Welterlösung fand er seine Berechtigung. Er war hier nicht Deckmantel für Staatsbedürfnisse und Kollektivmachtstreben; nur die seelische Not trieb: was der einsamste, alleinige Mensch einer Rasse auf weiter Insel empfindet und leidet und sehnt, ist die nationale Frage. Mit unerbittlichem Schritze wird hier alles Politische, Staatliche, Wirtschaftliche losgelöst. Nur die ›Frage, die wir in uns selbst finden, in uns selbst klären und in uns selbst entscheiden müssen‹, gilt. Und dieses Persönlichste kennt keinen Gegensatz mehr zum Menschlichen.«³

In seiner 1929 veröffentlichten Buber-Biographie beschrieb Kohn die inspirierende Wirkung des unter dem Einfluß der »geistesaristokratischen Kulturpolitik« stehenden Kulturzionismus westlicher Prägung:

»Dieser Nationalismus der Innerlichkeit ist beglückende Selbsterkenntnis und Selbstbestätigung. Neue Werte, neue Werke schaffen, aus der Tiefe seiner uralten Eigenart heraus, die Denkmale seines Wesens schaffen, eine neue Gestaltung der Möglichkeiten vor die Augen der Unendlichkeit hinstellen.«⁴

Selbsterkenntnis bedeutete die Wiederentdeckung des durch die Assimilation verschütteten jüdischen Wesens und war daher die Voraussetzung für eine jüdische Form der Wirklichkeitsgestaltung. Denn die Bar Kochbaner wollten das Judentum wieder zum integralen Bestandteil ihres Lebens machen und sahen darin eine der Hauptaufgaben der zionistischen Bewegung. So forderte Hugo Bergmann 1916 im *Juden* von den Zionisten: »Alles Menschliche muß bei uns heimisch werden, alles Jüdische durchpulst sein vom lebendigen Blute gelebten Mensch-

³ Nationalismus, Jude 1921/1922, S. 674–686, Zitat S. 683 f. Ebenfalls erschienen in: Hans Kohn, Nationalismus, Wien 1922, S. 124 f. Die »Drei Reden über das Judentum« wurden in den Jahren 1909–1911 in Prag gehalten und 1911 in Frankfurt/Main veröffentlicht.

⁴ Hans Kohn, Martin Buber, S. 50 f.

tums«. ⁵ Der Nationalismus Bubers und des Bar Kochba war trotz aller Betonung des Emotionalen humanistisch und auf die Verwirklichung ethischer Werte im persönlichen, nationalen und sozialen Leben ausgerichtet. Er hatte zwar die Wiederentdeckung des eigenen, jüdischen Wesens als Ausgangspunkt, war aber insofern universalistisch, als er von der jüdischen Erneuerung eine Vorbildwirkung für die gesamte Menschheit erhoffte, von der sich die jüdischen Nationalisten also keineswegs abschotteten. Der Einstieg in die europäische Kultur sollte keineswegs rückgängig-, sondern im Gegenteil für die jüdische Erneuerung fruchtbar gemacht werden. Daher war Buber unter dem Einfluß des geistigen Vaters des östlichen Kulturzionismus, Achad Haam, überzeugt, daß die kulturelle und moralische Erneuerung in der Diaspora einsetzen müsse:

»Das wovon ich das Absolute erwarte, die Umkehr und die Umwandlung, den Umschwung aller Elemente, wird es [das Leben in Palästina] nicht bewirken können. Ja, es will mir scheinen, daß für die Erschütterung von Grund aus, die ihm vorangehen muß, die ungeheure Zerissenheit, die schrankenlose Verzweiflung, die unendliche Sehnsucht, das pathetische Chaos vieler heutigen Juden ein günstigerer Boden sind als das normale und zuversichtliche Dasein des Siedlers im eigenen Lande.« ⁶

Buber bekannte sich zwar zu einem *zukünftigen* Leben in Palästina, doch schmeckte ihm und seinen jungen, idealistischen Prager Freunden das »normale und zuversichtliche Dasein des Siedlers« zu sehr nach jener philisterhaften Selbstzufriedenheit, gegen die sie mit ihrem zionistischen Engagement revoltierten. Zionismus sollte, wie sie hofften, der jüdische Ausweg aus der bürgerlichen Banalität sein. Daher lehnten sie den politischen Zionismus als zweckorientiert, bürgerlich, etabliert – mit einem Wort: als »Organisation« im Gegensatz zu einer wahren »Bewegung« – ab. ⁷ Daran änderte sich auch nichts, als 1911 der Führungswechsel innerhalb der ZVfD die junge, radikale Garde ans Ruder brachte, welche die Organisation auf ein zukünftiges Leben in Palästina einschwor. So sehr dies die älteren Zionisten erschreckte, die Palästina eher als Heimat der verfolgten osteuropäischen Juden gesehen hatten und nun um ihre deutschen Bürgerrechte bangten, stellte dies für den Buber-Kreis noch lange nicht den ersehnten »Umschwung« dar. ⁸ Denn das Leben der deutschsprachigen Zionisten blieb von dieser ideologischen Neuorientierung, die wieder nur einen Zukunftswunsch postulierte, unberührt. Die Bar Kochbaner versuchten, ihrem Leben durch verstärkte Kulturarbeit jüdische Inhalte zu geben. Den ersehnten »Umschwung« brachte jedoch erst der Ausbruch des Ersten Weltkrieges.

»Über das Persönliche hinaus aber bin ich von dem, was geschieht, wie kaum zuvor im Leben erschüttert«, gestand Buber im August 1914 seinem Freund Ernst

⁵ Hugo Bergmann, Der jüdische Nationalismus nach dem Krieg, Jude 1916/1917, S. 7–13, Zitat S. 13.

⁶ Martin Buber, Die Erneuerung des Judentums, in: Reden über das Judentum, Berlin 1932, S. 35–67, Zitat S. 43 f.

⁷ Leo Herrmann, Aus Tagebuchblättern, Jude SH 5 1928, S. 158–164, Zitat S. 158.

⁸ Zur Entwicklung des deutschen Zionismus siehe: Reinharz, Fatherland.

Elijahu Rappeport.⁹ Dieser erlebte mittlerweile in Wien regelrechte »Kaffeehaus-extasen« – eine extreme, wenn auch nicht untypische Reaktion eines Studenten von künstlerisch-philosophischer Veranlagung auf den Kriegsausbruch:

»Wenn ich im Caffeehaus sitze, dann fühle ich manchmal, wie ich nichts von der Welt mehr höre und nichts von mir weiß, als daß ich bis in den letzten Nerv erregt und ergriffen bin, ohne zu wissen wovon.«¹⁰

Buber war klar, was ihm die Kriegserklärung bedeutete. Eine Woche nach Kriegsausbruch schrieb er an Ludwig Strauss: »[...] zum ersten Mal sind die Völker ganz real in mein Leben getreten, und ich muß Rede stehen.«¹¹ Dies bedeutete für ihn eine aktive Teilnahme am Krieg. Nachdem Buber als für den Dienst mit der Waffe untauglich befunden worden war, schloß er sich einer Gruppe jüdischer Sozialisten an, um die Anliegen der Juden in den von Deutschland okkupierten Gebieten Rußlands zu fördern.¹² Die Zionistische Vereinigung für Deutschland (ZVfD) vertrat damals ebenfalls die Linie, daß die Juden sowohl aus Loyalität zu Deutschland, als auch zu den unterdrückten Brüdern in Rußland freiwillig zu den Waffen eilen mußten. Deutsche und jüdische Interesse schienen in diesem Krieg zunächst zu konvergieren. Angesichts des virulenten Antisemitismus in der deutschen Armee entstand jedoch bei vielen jüdischen Soldaten bald ein neuerliches Gefühl der Fremdheit gegenüber den deutschen Kameraden. 1912 hatte Buber in seiner Rede »Der Geist des Orients und das Judentum«¹³ den jüdischen Menschen als Orientalen von seiner europäischen Umwelt abgegrenzt. Er hatte damit dem durch die antisemitische Ausgrenzung bedingten Gefühl der »Fremdheit«, unter dem viele junge Juden litten, eine positive Begründung gegeben. Dieses Bekenntnis zum orientalischen Wesen bedeutete nicht, daß die Juden nicht auch europäische Kultur erworben hätten. Beide Einflüsse seien in ihnen lebendig und machen sie daher zu idealen Vermittlern zwischen Orient und Okzident. Als diese Rede 1916 erstmals gedruckt erschien, bezeichnete Buber darin Deutschland als den besten Partner der Juden bei der Erfüllung dieser Aufgabe: »Das Volk [...], dessen Leben im Geiste und dessen metaphysische Schöpfung einzig im modernen Europa denen der großen orientalischen Völker verwandt [...sind, ist] das deutsche Volk.«¹⁴

Buber, der vor dem Krieg als Antwort auf den Antisemitismus so selbstbewußt auf die jüdische Sonderart in Europa hingewiesen hatte, betonte nun, da es galt die Kriegsbeteiligung der deutschen Juden zu rechtfertigen, allen negativen Erschei-

⁹ Brief Martin Bubers an Ernst Elijahu Rappeport vom 10. 8. 1914, BW 1, S. 364.

¹⁰ Brief Ernst Elijahu Rappeports an Martin Buber vom 18. 9. 1914, BW 1, S. 366.

¹¹ Brief Martin Bubers an Ludwig Strauß vom 8. 9. 1914, BW 1, S. 364.

¹² Brief Martin Bubers an Hans Kohn vom 30. 9. 1914, BW 1, S. 372. Siehe auch S. 30, 32 f.

¹³ Abgedruckt in einer leicht veränderten Fassung in: Vom Geist des Judentums, Leipzig 1916, S. 9–48.

¹⁴ Ebda. S. 46. Zur Ablehnung, auf die diese prodeutsche Haltung während des Krieges unter jungen, radikalen Zionisten aber auch bei Bubers Freund Gustav Landauer stieß, siehe S. 46 f. und S. 72–76.

nungen zum Trotz, eine tiefe geistige Verwandtschaft zwischen Deutschen und Juden:

»Unter allen Nationen Europas hat die deutsche am stärksten auf den wandernden Juden eingewirkt, sie hat seine Sprache und seine Lebensformen dauernd beeinflusst, unverlierbar gehört ihr seine Liebe; und unter allen Nationen Europas hat die deutsche die stärksten Eindrücke vom Judentum empfangen: die Bibel ist einzig in Deutschland, durch Luthers unerhörtes Werk, wie ein autochthones Buch angenommen worden.«¹⁵

Buber war wie viele deutsche Intellektuelle überzeugt, daß es in diesem Krieg, den sie sonst nur schwer vor sich selbst rechtfertigen hätten können, um die Verteidigung höchster Kulturwerte ging. Die jüdische Kriegsbeteiligung verteidigte er mit dem Hinweis auf ein gemeinsames deutsch-jüdisches Kulturerbe sowie eine gemeinsame Aufgabe im Orient.

Im Laufe des Krieges wurden sich die jüdischen Nationalisten der Spannungen zwischen dem Staat, den sie verteidigten, und der Nation, zu der sie sich bekannten, zunehmend bewußt. Im nationalistisch und antisemitisch aufgeheizten Klima während des Ersten Weltkrieges mehrten sich in der deutschen Presse Aufrufe an die deutschen Juden, ihre Zugehörigkeit zum deutschen Staat entweder durch Taufe oder zumindest durch eine weitere Aufgabe von Glaubenssätzen, welche nationale Aspekte des Judentums betrafen, zu beweisen. Obwohl es hier scheinbar um Glaubensfragen ging, war diese Diskussion eine nationale. Die Gegner der Juden bestritten deren Zugehörigkeit zur deutschen Nation, die sie als christliche ansahen, und stellten damit deren Anspruch auf bürgerliche Gleichberechtigung im deutschen Staat in Frage.

Neben anderen Mitarbeitern des *Juden*¹⁶ befaßte sich schließlich auch Martin Buber mit diesen Forderungen. Karl Scheffler hatte in der angesehenen *Neuen Rundschau* die Juden aufgefordert, als Preis für die »vollkommene Gleichberechtigung« alle jene religiösen Gefühle aufzugeben, »die den jüdischen Menschen mit einer mystischen Bedeutung umgeben«.¹⁷ Damit meinte er vor allem die Abkehr vom Glauben an die Auserwähltheit des jüdischen Volkes. In einem Leitartikel zum achten Heft des zweiten Jahrganges des *Juden* betonte Buber die Bedeutung, die dieser Glaube für den jüdischen Menschen besitze: Der Verzicht auf die nationalen Aspekte würde die Aufgabe der messianischen Hoffnung bedeuten und den jüdischen Glauben seines Sinnes berauben. Dieser Sinn verbinde den einzelnen Juden mit seiner Vergangenheit und Zukunft sowie mit der ganzen, erlösungsbedürftigen Menschheit. Die deutschen Juden hätten sich bereits weitgehend konfessionalisiert. Die Ursache dafür, daß viele deutsche Mitbürger selbst

¹⁵ Buber, *Geist*, S. 47.

¹⁶ Moses Calvary, *Die Probe*, *Jude* 1916/1917, S. 54–56, Gustav Landauer, *Ernsthafter Fall und kuriose Geschichte*, *Jude* 1917/1918, S. 420–422; Hermann Glenn, *Pro Confessione* (Ein Brief), *Jude* 1917/1918, S. 422–425.

¹⁷ Zitiert in Martin Bubers *Erwiderung »Der Preis«*, *Jude* 1917/1918, S. 505–510, Zitat S. 507. Schefflers Artikel erschien unter dem Titel »Glaubenspolitik« im Oktober 1917 in der *Neuen Rundschau*.

den rudimentären Nationalismus des Judentums nicht tolerieren wollten, sah Buber in einem falschen Konzept des Nationalstaates:

»Der Grundirrtum Schefflers besteht in der – freilich noch immer weithin beliebten – Verquickung der Begriffe von Staat und Nation. Die vollkommene Gleichberechtigung gebührt allen rechtschaffenen Bürgern des Staates, nicht aber darf sie von der »ganz unbedingten« Zugehörigkeit zu der im Staate herrschenden Nation gemacht werden.«¹⁸

Trotz seines Hinweises auf Glaubensinhalte faßte Buber den Konflikt als einen nationalen zwischen Deutschen und Juden und nicht zwischen Christen und Juden auf. Er wies darauf hin, daß selbst im sogenannten »Nationalstaat« Deutschland nationale Minderheiten lebten, daß die deutsche lediglich die herrschende und nicht die einzige Nation sei. Buber stellte damit einerseits den »Mythos vom Nationalstaat« in Frage und postulierte andererseits die Existenz der jüdischen Nation, deren Anerkennung die Zionisten während des Ersten Weltkrieges anstrebten.¹⁹ Er benutzte die Debatte mit Scheffler auch für die innerjüdische nationale Propaganda. Sie diente ihm als Beweis dafür, daß sich die Deutschen der Existenz der jüdischen nationalen Sonderart stärker bewußt waren, als dies die assimilatorisch eingestellten Juden wahrhaben wollten. Selbst wenn sich die Juden lediglich als Konfession verstanden, warfen ihnen die Deutschen die sinngebenden nationalen Aspekte ihres Glaubens vor. Vor diesem scheinbar unlösbaren Dilemma standen die deutschen Juden vom Anbeginn ihres Strebens nach bürgerlicher Gleichstellung im 18. und 19. Jahrhundert an: Der Glaube an die Auserwähltheit und an die Mission des jüdischen Volkes war die sinnstiftende Grundfeste des Judentums. Aufgrund dieses Glaubens galten die Juden jedoch häufig als potentiell illoyale Staatsbürger. Selbst die assimilatorischen deutschen Juden, die zu sehr weitgehenden Reformen des Ritus und der Gebete bereit waren, kamen um dieses Kernproblem des jüdischen messianischen Glaubens nicht herum. Daher postulierte auch der bedeutendste zeitgenössische Denker der liberalen Juden Deutschlands, Hermann Cohen (1842–1918), den Glauben an die messianische Hoffnung und Mission. Dennoch gelangte Cohen zu einer Schlußfolgerung, die sich von der Bubers wesentlich unterschied: Während Buber das Aufgehen der Völker in der geeinten Menschheit erst im messianischen Zeitalter für möglich hielt – und dies als einen wesentlichen Aspekt der *erlösten* Menschheit bezeichnete –, sah Cohen den Zeitpunkt für eine deutsch-jüdische Symbiose bereits gekommen und lehnte den Zionismus ab.

¹⁸ Martin Buber, »Der Preis«, Jude 1917/1918, S. 505–510, Zitat S. 506.

¹⁹ Richard Lichtheim erachtete rückblickend die nationalen Ansprüche der 1911 an die Macht gekommenen Führung der ZVfD für äußerst radikal: »Wenn man heute, nach den Erfahrungen der letzten Dezennien, auf jene Debatten zurückblickt, so muß man zugeben, daß der Blumenfeldsche nationale Idealismus nur in einer Zeit möglich war, in der die liberale Staatsauffassung noch einen solchen gedanklichen Radikalismus duldet, ohne daraus Konsequenzen zu ziehen, die das Dasein der Juden als Staatsbürger gefährden mußten. Heute erlaubt die totalitäre Tendenz, die sich überall, sogar in den relativ freiesten und tolerantesten Staaten bemerkbar macht, nicht mehr das Bekenntnis zu einer Nation, die nicht die Staatsnation ist.« Richard Lichtheim, Geschichte des deutschen Zionismus, Jerusalem 1954, S. 167 f.

Bubers Entgegnung an Scheffler ist somit im Zusammenhang mit der wichtigeren innerjüdischen Debatte um die Schriften Hermann Cohens insbesondere um dessen 1915 erschienen Aufsatz »Deutschtum und Judentum« zu sehen. Die Tatsache, daß gleich mehrere Mitarbeiter des *Juden* sowohl im ersten wie auch im zweiten Jahrgang Entgegnungen zu diesem veröffentlichten, unterstreicht dessen Bedeutung. Doch auch die anderen philosophischen Werke Cohens wurden einer bisweilen sehr polemischen Kritik unterzogen. Denn Cohen prägte und repräsentierte die Meinung der liberalen Mehrheit der deutschen Juden, welche für den Zionismus und die von diesem verfolgte nationale Politik in Deutschland und in Polen gewonnen werden sollten.

Cohens Einstellung gegenüber Mischehen sowie der Einhaltung des jüdischen Gesetzes war strikter als die Bubers. Daß er dennoch »wir Deutsche« sagen konnte, lag an seiner Haltung gegenüber dem Staat. Denn für Cohen war nicht die Nation sondern der Staat die höchste sittliche Aufgabe des Menschen. Cohens assimilatorische Ideologie basierte somit ebenso wie die zionistische Bubers auf ethischen Überzeugungen und hatte auch die geeinte messianische Menschheit zum erklärten Ziel. Der ethische Zionismus des Buber-Kreises und Cohens von Kant beeinflusste Interpretation des liberalen Judentums beriefen sich auf die Lehre der Propheten und sahen im Sozialismus eine säkularisierte jüdische Lehre, die sie daher idealistisch und nicht materialistisch interpretierten. Eine weitere Gemeinsamkeit war die Hochschätzung der Ostjuden, für die sich beide einsetzten.²⁰ Trotz seines Patriotismus und seines Interesses an der Befreiung der russischen Juden war Cohen dem Weltkrieg zunächst skeptischer gegenübergestanden als viele Zionisten, wie sein Schüler Franz Rosenzweig (1886–1929) schildert:

»In den Tagen unmittelbar vor dem Ausbruch [des Krieges] war er, alter Sozialist und Demokrat, noch zurückhaltend und voller Bedenken. Die Veröffentlichung des Telegrammwechsels zwischen Kaiser und Zar warf ihn dann um.²¹ Nun war der eigene Staat vor dem Forum der Sittlichkeit gerechtfertigt.«²²

Im Laufe des Krieges, dessen Ende er nicht mehr erlebte, seien Cohen erneut Zweifel an der moralischen Überlegenheit des deutschen Staates gekommen. Während der ersten Kriegsjahre rief Cohen jedoch die Juden in aller Welt zur Unterstützung Deutschlands auf.²³ Den größten Widerhall erweckte seine 1915 publizierte Schrift »Deutschtum und Judentum«.²⁴ Sie stieß vor allem seitens der

²⁰ Siehe dazu Hermann Cohen, *Der polnische Jude, Jude 1916/1917*, S. 149–156.

²¹ Im Juli 1914, nach der Ermordung des österreichischen Thronfolgers in Sarajewo, waren noch internationale diplomatische Versuche unternommen worden, den Weltfrieden zu retten. Rußland hatte sich dabei gegenüber Deutschland geweigert, im Kriegsfall das Bündnis mit Serbien aufzukündigen.

²² Franz Rosenzweig, Einleitung, in: Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, Berlin 1924, 1. Bd., S. LVIII.

²³ Seine erste, kürzere Schrift, »Du sollst nicht einhergehen als Verleumder«. Ein Appell an die Juden Amerikas« war 1914 in den USA erschienen. Siehe dazu Rosenzweig, Einleitung, in: Cohen, *Schriften*, 1. Bd., S. LVIII.

²⁴ Cohen, *Schriften*, 2. Bd.

Zionisten auf erbitterte Ablehnung. Dabei basierte Cohens These zum Teil auf denselben Argumenten, die Buber im kommenden Jahr in seiner Schrift »Der Geist des Orients und das Judentum« publizieren sollte.

Cohen berief sich auf die kulturellen Bande, welche die Juden in aller Welt mit Deutschland durch die jiddische Sprache und die Lutherbibel verbänden. Die überwiegende Mehrheit innerhalb der ZWO, aber auch viele, vor allem jüngere Zionisten lehnten es ab, ein kulturelles Naheverhältnis zwischen Deutschen und vor allem Ostjuden herbeizuarargumentieren, und betonten stattdessen die nationale und kulturelle Eigenständigkeit der Juden.²⁵ Buber schloß sich dieser Meinung mit gewissen patriotischen Einschränkungen an, wie der bereits erwähnte Deutschland verherrlichende Nachsatz zum »Geist des Orients« aus dem Jahr 1916 zeigte. Darin billigte Buber Deutschland eine »metaphysische Nähe« zum asiatischen Denken zu, die wahren Vertreter des »Geistes des Orients« in Europa blieben jedoch die Juden, was eine klare Abgrenzung der beiden Völker bedeutete. Cohen hingegen sah bereits erste Anzeichen einer deutsch-jüdischen Symbiose, was im eklatanten Widerspruch zur zionistischen These von der Unmöglichkeit der Assimilation stand. Daher hob auch Buber die Wesensunterschiede zwischen Deutschen und Juden nie ganz auf. Wenn er von einer gemeinsamen, kulturellen Vermittlerrolle von Deutschen und Juden im Orient sprach, so basierte diese darauf, daß die Deutschen von allen europäischen Völkern dem asiatischen Denken am nächsten standen, während die Juden den europäischen Geist als orientalisches Volk internalisiert hatten.

In »Deutschtum und Judentum« belegte Cohen seine These von der deutsch-jüdischen Symbiose unter anderem mit der »Verwandtschaft der messianischen Idee mit der Kantianischen Ethik«.²⁶ Judentum und Deutschtum verband demnach dieselbe moralische Grundhaltung. Im Gegensatz zur zionistischen Kritik des liberalen, assimilatorischen deutschen Judentums behauptete Cohen allerdings, daß die messianische Hoffnung den Juden unter dem Druck des Ghettos abhanden gekommen sei, bis

»ihnen der Messias im deutschen Geist wieder[erstand]. Der Völkerfrühlung, den Herder heraufführte, gab ihnen ihr eigenstes wieder, den Messias ihrer Propheten in der Humanität der Völker, in der Menschheit der deutschen Ethik.«²⁷

Das Judentum sei erst unter dem Einfluß der deutschen Juden wieder zur »Weltreligion« geworden. Die in Deutschland entstandene »Wissenschaft des Judentums« wirke über die Grenzen Europas hinaus bis nach Amerika, wo sie die jüdischen Gemeinden geprägt habe. Dies sei vor allem der zahlenmäßig starken deutschjüdischen Emigration zu verdanken. Die deutsche Herkunft sowie die Beeinflussung durch den deutschen Geist verpflichten nun die gesamte Westjudentheit im Krieg zur Pietät gegenüber Deutschland, die ihnen auch von ihren Heimatstaaten zugestanden werden müsse. Cohen, der das Primat der Nation über

²⁵ Siehe S. 49 und S. 107.

²⁶ Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum*, in: Cohen, *Schriften*, 2. Bd., S. 266.

²⁷ Ebd. S. 267.

den Staat ablehnte, stellte mit seinem Appell an die »Pietät« gegenüber Deutschland eine Forderung, die der moralischen Rechtfertigung des jüdischen Nationalismus nicht unähnlich war. Denn Cohen sah in Deutschland »das Mutterland der Seele« der Juden, von dem die entscheidende Erneuerung bereits ausgegangen sei. In dieser unter liberalen Juden häufigen Abkehr von der Hoffnung auf die Rückkehr nach Erez Israel lag die wesentlichste Differenz zu den Zionisten, die darin die Voraussetzung zur Erfüllung der messianischen Hoffnung sahen.

Ein scheinbar schwieriger zu widerlegendes Argument Cohens war das sprachliche. Er behauptete, daß die Juden über die deutsche Sprache, die sie sich im Jiddisch in Osteuropa erhalten hätten, vom deutschen Geist beeinflußt worden seien. Nun betrachteten gerade die Zionisten die Sprache als die eigentliche Trägerin des Geistes eines Volkes, weshalb sie vehement für die Hebraisierung der Juden als Voraussetzung für die Jüdische Renaissance eintraten. Die sogenannten »formalen« Zionisten wie Jakob Klatzkin – der übrigens ein Schüler Cohens war – sahen in Land und Sprache sogar die einzigen gültigen nationalen Attribute eines Volkes. Daher bemühte sich der überaus kritische Cohenschüler Klatzkin, die Behauptung seines Lehrers, die deutsche Sprache habe den Geist der Juden beeinflußt, im *Juden* zu widerlegen. Er leugnete den prinzipiellen Zusammenhang zwischen Sprache und Denken nicht, sondern wies gerade dadurch die unüberbrückbare Wesensverschiedenheit von Deutschen und Juden nach, da »nicht einmal der mächtige Einfluß der Sprache imstande war, uns auch im mindesten im Denken und Fühlen zu germanisieren«. Vielmehr hätten die Juden die deutsche Sprache judaisiert, »sie heißt auch: Jüdisch«.²⁸

Auf noch stärkeren Widerspruch seitens der Nationalisten stieß Cohens Hörschätzung des Staates als moralischer Willensgemeinschaft über der Nation, die er als bloß naturgegebenes, vom moralischen Willensakt unabhängiges Faktum ansah. Cohen stand damit nicht nur zu den Zionisten, sondern auch zu den Deutschnationalen im Gegensatz, die beide seine Argumentation als »rationalistisch« ablehnten. Innerhalb der neoromantischen Werteskala der Nationalisten war dies ein vernichtendes Urteil. Der Neokantianer Cohen war allerdings tatsächlich dem ethischen Rationalismus verpflichtet. Für ihn war die geeinte Menschheit ein ethisch-soziales Gebilde, vorzustellen als globaler Staatenbund, welcher der »Gipfelpunkt der Staatsidee« sein werde.²⁹ Als wirksamstes Mittel zur Erhaltung des Friedens und zur Förderung der Völkervereinigung bezeichnete Cohen daher die soziale und nicht die nationale Erziehung.³⁰ Cohens Ziel war das Aufgehen des nationalen Ichs im sozialen, wobei er sich auf Fichte berief, der »den latenten *Sozialismus* Kants zur ausdrücklichen Entfaltung gebracht hat. [...]

²⁸ Jakob Klatzkin, *Deutschtum und Judentum. Eine Besprechung*, *Jude* 1917/1918, S. 358–370, Zitat S. 364.

²⁹ Cohen, *Deutschtum und Judentum*, in: Cohen, *Schriften*, 2. Bd., S. 286.

³⁰ Hermann Cohen, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten*, *Jude* 1923, S. 618–636. Cohens idealistischer Sozialismus sollte hingegen von größtem Einfluß auf die linke Intelligenz Deutschlands der Zwischenkriegszeit werden. Siehe dazu: George Mosse, *Germans and Jews*, New York 1971, S. 171–228.

Das nationale Ich seiner Deutschheit ist die wahrhaft ethisch-soziale Realisierung des Idealismus der Menschheit.«³¹ Wie Hugo Bergmann in seinen Briefen aus dem Krieg wiederholt feststellte, war Fichte auch der geistige Vater des ethischen Zionismus der Bar Kochbaner. Deren sozialer und ethischer Nationalismus war jedoch im Gegensatz zur Lehre Cohens antirationalistisch. Sie wollten mittels des Nationalismus die Seelenarmut und Lebensferne des Rationalismus überwinden. Ihr Ziel war eine Verbindung von Sozialismus und Nationalismus: eine sozial gerechte, organisch (also national) verbundene Gemeinschaft. Die Tatsache, daß gerade Cohens soziales Bildungskonzept 1923 im *Juden* erschien, zeigt allerdings, daß hier zumindest eine teilweise Übereinstimmung bestand.³² Der konservative Deutschnationale Max Hildebert Böhm zeigte sich hingegen entrüstet,

»daß ihm [Hermann Cohen] der Kantianismus zugleich das Bindeglied zwischen dem jüdischen und dem deutschen Geist bedeutet. Darin äußert sich einerseits eine gänzlich unstatthafte Übersteigerung des Kantianismus in seiner Funktion als Repräsentation des deutschen Geistes, darin äußert sich andererseits eine ebenso unstatthafte Annäherung von Kantianismus und Judentum und von Judentum und Protestantismus.«³³

Deutsche konservative Denker vom Schlag Böhms sahen in Kant und Fichte keineswegs den Gipfel und die Essenz deutschen Denkens, wie dies bei vielen Juden der Fall war. Sie fühlten sich eher zur Mystik des Mittelalters und der Renaissance, zu den »dämmrigen Klosterräumen der schwäbischen Stifte, in denen die empfängliche Knabenseele der Hölderlin, Schelling und Hegel ihre ersten bestimmenden Bildungseinwirkungen erfuhren«,³⁴ hingezogen. Dies hinderte Böhm nicht daran, Kant vor der Vereinnahmung durch einen jüdischen Denker »schützen« zu wollen. Noch schärfer war Böhms Kritik an Sozialismus, der ihm als Schöpfung »des Juden Marx« verdächtig und wegen Tendenzen wie Internationalismus und Materialismus verwerflich erschien. Auch bei Cohen erkannte Böhm ausgeprägt »jüdischen Geist«, was selbstverständlich ein negatives Werturteil bedeutete:

»Scheinbare Imponderabilien, durchgeschlüpfte Vergleiche und eingestreute Werturteile werfen manchmal ein helles Licht. Vom Rechenschaftsablegen, das Plato zur Aufgabe der Vernunft macht, ist die Rede und von Ehrlichkeit, zu der das Denken erzogen wird »in schlichter Nachahmung der wirtschaftlichen Buchführung«. Ich weiß nicht, ob man ein Deutscher sein muß, um das Erniedrigende zu fühlen, das in der Herabsetzung des Denkers zum geistigen Buchhalter liegt, oder ob man sich dazu nicht nur etwas von der von Cohen belächelten vormärzlichen Naivität, oder vielleicht von einer noch atavistischeren vorkapitalistischen Naivität gerettet haben muß.«³⁵

³¹ Cohen, *Deutschtum und Judentum*, in: Cohen, *Schriften*, 2. Bd., S. 282 f.

³² Ders., *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten, Jude 1923*, S. 618–636.

³³ Max Hildebert Böhm, *Vom jüdischen Geist*, in: *Preußische Jahrbücher*, 162. Bd., 1915, S. 405.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. S. 408.

Antisemitische Vorurteile ließen Böhm im idealistischen, ethischen Sozialisten Cohen einen Vertreter des jüdischen kapitalistischen, materialistischen und vor allem korrupten Geistes, der das Deutschtum zu unterwandern suchte, fürchten. Denn, wie Böhm gegen Ende seiner Schrift ausführte, sah er als Deutscher seinen

»Gegner in jenem stark jüdisch durchsetzten Europäertum, das den stetigen Fortschritt der Rationalisierung in Wissenschaft und Leben für den Weg zur echten Humanität nahm, das für alle gründigen Regungen des Lebens taub, für all seinen Reichtum blind war.«³⁶

Nicht die Juden, sondern die Verjudung sei demgemäß die Gefahr. Deshalb konnte Böhm in Nationaljuden wie den Mitgliedern des Bar Kochba, die der Abgrenzung zwischen Deutschtum und Judentum zustimmten, mögliche Verbündete sehen. Er begrüßte ihr Bekenntnis zum Irrationalismus sowie ihre Ablehnung jeder »Anbiederung« an das Deutschtum:

»Der Geist Cohenscher Gedankenführung und der dieser jungen Juden: es ist der Geist zweier verschiedener Zeitalter: Zweier deutscher oder vielmehr europäischer Zeitalter freilich. Denn die junge Bewegung weiß sich sehr wohl als romantisch und damit im Gegensatz zur humanitären Aufklärung Cohens. Und das macht, daß wir *jungen* deutschen Menschen uns diesen selbstbewußt sich abscheidenden Juden in einer Hinsicht – vielleicht formaler Art – verwandter fühlen als dem ›Deutschjuden Cohen.«³⁷

In einem schwer nachvollziehbaren Gedankensprung hielt Böhm nun gerade diese selbstbewußten, jungen Juden für reif für eine positive Assimilation an Deutschland. Denn der Krieg habe sie Europa nähergebracht, sodaß sie nun alles Jüdische bewußt abstreifen, und sich Europa bzw. Deutschland völlig anschließen könnten. »Dieser Jude wäre groß in der Assimilation, wie der andere [unassimi-lierte] in der Selbstbehauptung«,³⁸ schwärmte Böhm. So widersprüchlich Böhms Argumentation erscheint, hatte er tatsächlich einen wunden Punkt so manches deutschen Zionisten getroffen. Das Kriegserlebnis ließ die deutschen Zionisten ihr »orientalisches Wesen« wenn überhaupt so nur noch undeutlich und ihre Zugehörigkeit zum deutschen Kulturkreis umso stärker empfinden. Dieser Liebe zur deutschen Kultur, die sie ja angeblich im Krieg verteidigten, konnte selbst der Antisemitismus der Deutschen nichts anhaben.

Doch auch dabei gab es Ausnahmen. Eugen Hoeflich (1891–1965) war während des Krieges als österreichischer Offizier in Jerusalem stationiert. Was er dort sah, überzeugte ihn nicht nur vom immanenten Orientalismus der Juden, sondern erfüllte ihn mit höchstem Stolz:

»Ich spreche hier von den jüdischen Kolonisten, die Werte und eine beginnende Kultur neuer Art geschaffen haben, welche zum Prächtigen gehören, das man sich vorstellen kann. [...] Auch hier fand ich Gelegenheit zur Kritik und hielt mit ihr keineswegs zurück, aber es ist so viel hier, das zum Erhabenen im Kantschen Sinn gerechnet werden kann, daß

³⁶ Ebda. S. 420.

³⁷ Ebda. S. 419 f.

³⁸ Ebda. S. 420.

sich jeder, der es miterlebt hat und der auf einer gewissen geistigen Stufe steht und gewisse Erfahrungen hinter sich hat, sagen muß, daß es besser ist, ein fröhlicher Asiate zu sein, als ein verbitterter Europäer.«³⁹

Bei diesem rapsodischen Bericht fällt auf, daß Hoeflich seine Liebe für den Orient mit europäischen Wertvorstellungen begründete. Andere Autoren wie Arnold Zweig gaben in ihren Beiträgen offen zu, daß ihnen die Wahl zwischen der europäischen Kultur und dem Judentum schwer gefallen war: Die Ablehnung, welche die europäische Umwelt den Juden entgegenbrachte, sei letztlich der entscheidende Grund dafür gewesen, sich für das Judentum zu entscheiden.⁴⁰

Hugo Bergmann hingegen – der jedoch in der wesentlich weniger antisemitischen Armee des österreichisch-ungarischen Vielvölkerstaates diente – bekannte, daß sich seine emotionelle Bindung zum Deutschtum durch den Militärdienst verstärkt habe:

»Und jetzt, seitdem wir für die deutsche Kultur gekämpft haben, fühlen wir mehr als je, was sie uns ist und wie wir doch mit unserm ganzen Wesen in ihr stehen. Ich kann mir nicht denken, daß unserer Generation, die doch nur künstlich gewonnenen Beziehungen zum biblischen, zum chassidischen Judentum usw. so natürlich werden könnten, wie die zu Fichte [...] Nur weil wir Fichte hatten, fanden wir die entsprechenden Strömungen der jüdischen Kultur, verstanden wir erst das Judentum.«⁴¹

Der Mangel an Jüdischem im Denken und Fühlen der Zionisten wurde während des Krieges mit neuer Intensität spürbar. Buber bemühte sich daher, eine Entgegnung auf Cohens »Deutschtum und Judentum«, dessen Aussagen der zionistischen Parteilinie zuwiderliefen und dennoch teilweise genau das aussprachen, was viele zionistische Kriegsteilnehmer dachten und empfanden, bereits für das erste Heft seiner Zeitschrift zu erhalten. Dieser Beitrag sollte neben einer Kritik Cohens eine positive Darstellung des jüdischen Nationalismus enthalten. Zunächst wandte sich Buber am 8. November 1915 an Moses Calvary, der als bedeutender Ideologe der jüdischen Jugendbewegung mit der problematischen Koexistenz deutscher und jüdischer Einflüsse in der Seele der Zionisten wohl vertraut war.⁴² Calvary verfaßte daraufhin eine Glosse, die unter dem Titel »Die Probe« im ersten Heft des *Juden*, im April 1916, erschien.⁴³ Darin setzte er sich sowohl mit der von Böhm vorhergesagten Assimilation der Juden an Europa als auch mit Cohens Einschätzung des Staates auseinander, wobei er den Prinzipien des letzteren erstaunlich viel abgewinnen konnte, ohne damit dem jüdischen Nationalismus untreu zu werden. Calvary warnte vor einem vereinfachenden jungjüdischen »Orientalismus«, der nur zu leicht zu einer »Bequemlichkeit des Geistes« führe, denn:

³⁹ Eugen Hoeflich, Brief an einen Mißtrauischen, *Jude* 1917/1918, S. 419–420, Zitat S. 419.

⁴⁰ Arnold Zweig, *Juden und Deutsche*, *Jude* 1917/1918, S. 204–207, *Der heutige deutsche Antisemitismus*, *Jude* 1920/1921, S. 619–633.

⁴¹ Brief Hugo Bergmanns an Martin Buber vom 11. 5. 1916, *BW* 1, S. 388 f.

⁴² CZA Z3/191137.

⁴³ *Jude* 1916/1917, S. 54–56.

»[...] es ist so persönlichkeitsstärkend, seine Umwelt zu negieren. [...] Aber niemand will ernsthaft behaupten, daß die Juden als orientalisches Rudiment in der Mitte Europas lagern; in die Bestimmtheit unserer Rasse, die sich zudem schon früh von der Gesinnung Inner-Asiens unterschied, hat eine Entwicklung von Jahrtausenden nicht nur äußerliches Europäertum hineingemischt, und wer vermöchte das Ergebnis eindeutig zu bestimmen! Gewiß ist, daß wir uns vom deutschen Wesen unterscheiden, ebenso gewiß, daß wir mit jüdisch bestimmten, jüdisch gewollten Organen als Erben Europas abendländische Wert aufnehmen und weiterschaffen.«⁴⁴

Daher verteidigten die Juden im Krieg die auch ihnen teure deutsche Kultur. Dennoch hielt Calvary die jüdische Opferbereitschaft für den deutschen Staat für erklärungsbedürftig:

»[...] es bleibt zu erörtern, wie es denn möglich war, daß rein menschliche Beziehungen in einem Verbandsverbande, den wir gewohnt waren, rein als Staatsverband, gleichsam als eine juristische Bindung zu sehen, so stark wirken konnten.«⁴⁵

Angesichts der Vertiefung der emotionalen Beziehung des jüdischen Bürgers zu seinem Staat hielt Calvary es für möglich, daß sich die Juden tatsächlich dem von Cohen postulierten Staatsgefühl verschreiben könnten:

»Daß der Staatsbürger dem Staatsbürger jetzt wie Mensch zu Mensch gegenüberstand, auch der Jude mit der Unmittelbarkeit des Empfindens dazuzugehören, ist vielleicht der Anfang eines solchen Staatsgefühls. Es dürfte zwischen diesen beiden Kräften, Staat und Nation, ein schweres Ringen beginnen. Nicht eigentlich ein Ringen um die Macht. Der organisierte Staat ist wohl der Stärkere. Aber ein Ringen um die Seele des Einzelnen.«⁴⁶

Die Liebe zur deutschen Kultur hatte bei den Juden die Liebe zum deutschen Staat hervorgerufen. Doch gerade diese tiefempfundene Loyalität gegenüber dem deutschen Staat gebe den jüdischen Bürgern das Recht auf ihr Bekenntnis zur jüdischen Nation. Hier trennte sich Calvarys Argumentation von der Cohens und Böhms: Die Deutschland verbundenen, loyalen Nationaljuden hielten an einer Trennung von Staats- und Nationalbewußtsein weiterhin fest, sie seien keine Kandidaten für eine Assimilation an das deutsche Volk oder den deutschen Staat unter Abstreifen alles Jüdischen.

Calvary war nicht der einzige, den Buber um eine Erwiderung auf Cohen gebeten hatte. Er wandte sich mit diesem Anliegen auch an den Cohenschüler Jakob Klatzkin.⁴⁷ Klatzkins oben erwähnte zweiteilige Abhandlung erschien allerdings erst 1917, im zweiten Jahrgang der Zeitschrift.⁴⁸ Max Brod, der in der Anfangs-

⁴⁴ Ebda. S. 55.

⁴⁵ Ebda.

⁴⁶ Ebda.

⁴⁷ Brief Martin Bubers an Jakob Klatzkin vom 6. 3. 1916, CZA Z3/1137.

⁴⁸ Jakob Klatzkin, *Deutschtum und Judentum. Eine Besprechung, Jude 1917/1918*, S. 245–252 sowie S. 358–370.

phase so überaus fleißig für die Zeitschrift schrieb, kam Bubers Einladung, eine Erwiderung auf »Deutschtum und Judentum« zu verfassen, nicht nach.⁴⁹

Dank dieser nicht ganz freiwilligen Zurückhaltung im ersten Heft des *Juden* gestattete Hermann Cohen die Publikation seines sehr sympathischen Beitrages über die polnischen Juden.⁵⁰ Abschließend bezeichnete er darin die religiöse Reformbewegung als einziges Mittel gegen den unter der ostjüdischen Jugend grassierenden Nihilismus. Die Redaktion des *Juden* bemerkte dazu lakonisch, »daß wir insbesondere über das Wesen eines lebendigen Judentums und über die Mittel zu seiner Erhaltung ganz anders denken als Hermann Cohen«. Aber: »Wir sind verbunden in der Anerkennung des ungeheuren Reservoirs geistiger, sittlicher und sozialer Energie, das die Ostjuden darstellen.«⁵¹

Dieser scheinbare innerjüdische »Burgfrieden« wurde vom *Juden* nur zu bald gebrochen. Denn die Zionisten sahen ihre Politik in Polen gerade durch Artikel wie »Deutschtum und Judentum« gefährdet, welche die nationale Eigenständigkeit der polnischen Juden herunterspielten, um diese als Verbündete der deutschen Besatzer darzustellen. Das Hilfswerk des »Komitees für den Osten« (KfdO), das aus dem Zusammenschluß der deutschjüdischen Organisationen hervorgegangen war, kritisierten die Zionisten als philanthropisch und bevormundend, die prodeutsche Politik als kontraproduktiv. Der Beitrag, in dem Julius Berger, Sekretär der ZWO und der ZVfD, diese Kritik und die daraus entstehenden Nachteile für die polnischen Juden deutlich formulierte, stieß bei den radikaleren Zionisten auf breite Zustimmung.⁵² Berger hatte damit dem Großteil der deutschjüdischen Organisationen den Fehdehandschuh hingeworfen und eine radikale nationaljüdische Politik eingefordert, die dem Selbstverständnis der meisten deutschen Juden, ja selbst der gemäßigten Zionisten zuwiderlief. Andererseits fühlten sich jedoch auch nichtzionistische Juden wie Franz Rosenzweig von diesem neuen Ton angesprochen.⁵³

Julius Berger hatte in seinem Artikel die zionistische Polenpolitik klar dargelegt und begründet. Martin Buber fiel die Aufgabe zu, den jüdischen Nationalismus an sich ebenso überzeugend als die einzig richtige Antwort auf die moderne Judenfrage zu präsentieren. Er tat dies in einer groß angelegten publizistischen Debatte mit Hermann Cohen. Diese war insofern wichtig, als hier eine klare Abgrenzung zwischen dem jüdischen Nationalismus und der liberalen Lehre von der jüdischen Mission in der Diaspora erfolgte. Die liberale ethische Missionstheorie war der

⁴⁹ Brief Max Brods an Martin Buber vom 30. 3. 1916, MBA 140:30.

⁵⁰ Am 11. 4. 1916 teilte Hermann Cohen Buber die Fertigstellung seines Beitrages mit, wollte jedoch vor der Einsendung noch das erste Heft des *Juden* abwarten. Er müsse sich erst versichern, daß sein Artikel in der neuen Zeitschrift keinen Anstoß erregen werde. MBA 158:2. Siehe: Hermann Cohen, Der polnische Jude, *Jude* 1916/1917, S. 149–156.

⁵¹ Nachbemerkung der Redaktion zu: Hermann Cohen, Der polnische Jude, *Jude* 1916/1917, S. 156.

⁵² Julius Berger, Deutsche Juden und polnische Juden, *Jude* 1916/1917, S. 107 f.

⁵³ Brief Franz Rosenzweigs an seine Eltern vom 3. 11. 1916, in: Franz Rosenzweig, Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig, Berlin 1935 [im folgenden RB], S. 135.

geistige Gegenpol zum ethischen Zionismus im deutschsprachigen Raum, an dem sich dieser auch dann maß, wenn es nicht um eine Debatte mit den liberalen »Assimilanten«, sondern um die Formulierung des eigenen Standpunktes ging. Denn die deutsche Reformbewegung hatte das Judentum zu einer ethischen Lehre uminterpretiert. Die deutschsprachigen Zionisten, standen insofern in derselben geistigen Tradition wie die Liberalen, als sie ebenfalls besonders die ethische Lehre des Judentums schätzten und bemüht waren, ihren Nationalismus dieser anzupassen. Sie machten dies nicht aus politischem Kalkül, sondern aus innerster Überzeugung heraus, wie nicht zuletzt die innerzionistischen Debatten zeigen. Die eindrucksvollsten Beiträge zu diesen – der zwischen Liberalen und Zionisten ebenso wie der innerzionistischen – Diskussionen lieferten Hermann Cohen und Martin Buber.

2. Ethik und Nationalismus

Ende Juni 1916 erfuhr Buber von Hermann Badt, daß Hermann Cohen beabsichtige, einen Artikel gegen den Zionismus zu veröffentlichen.⁵⁴ Der Beitrag sollte im Juli in den *K. C. Blättern*, dem Organ des »Centralvereines deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« (CV), der größten Vereinigung deutscher Juden, erscheinen. Diese Ausgabe der *K. C. Blätter* war, wie Badt Buber mitteilte, als Propagandanummer gedacht und sollte daher in erhöhter Auflage erscheinen, ein Sonderdruck allen jüdischen Soldaten und führenden jüdischen Persönlichkeiten zugehen.⁵⁵ Badt spielte Buber bald darauf die Korrekturabzüge von Cohens Beitrag zu, sodaß dieser seine geplante Entgegnung für den *Juden* in Muße verfassen konnte.

Der Name Cohens versprach, daß die Debatte auch in antizionistischen Kreisen, die *Der Jude* normalerweise nur schwer erreichen konnte, reges Interesse finden würde. Die Leser der *K. C. Blätter* stellten jene akademische Elite des deutsch-jüdischen Lesepublikums dar, an der *Der Jude* interessiert war, ohne ein Akademikerblatt zu sein.⁵⁶

Cohen sah voraus, daß sein Artikel »Religion und Zionismus« weitere Diskussionen entfachen würde, wollte jedoch, wie er einleitend feststellte, jede Polemik vermeiden: »[...] die publizistische Polemik ist nicht meine Sache. Mein Handwerk ist die Wissenschaft. Und für geistige Fragen ist und bleibt das beste Kampfmittel die positive Darlegung des gedanklichen Gegensatzes.«⁵⁷

Auch Hermann Badt ersuchte Buber, Cohen »schonend zu behandeln«, da dieser in dem Artikel seine ehrliche Überzeugung zum Ausdruck bringe. Badt hielt

⁵⁴ Brief Hermann Badts an Martin Buber vom 26. 6. 1916, MBA 74:1. Siehe auch Brief Martin Bubers an Leo Herrmann vom 30. 6. 1916, CZA Z3/191132.

⁵⁵ Brief Hermann Badts an Martin Buber, vom 4. 7. 1916, MBA 74:4. Siehe auch Brief Martin Bubers an Leo Herrmann vom 4. 7. 1916, CZA Z3/191132.

⁵⁶ Siehe dazu: Ernst Simon, Nationalismus, Zionismus und der jüdisch-arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit, Leo Baeck Institute Bulletin (LBIB), 1963, S. 43. Zum Interesse der Initiatoren des *Juden* an der Leserschaft der *K. C. Blätter* siehe Brief Mayer Prägers an Leo Herrmann vom 16. 8. 1916, CZA Z3/191688.

⁵⁷ Hermann Cohen, Religion und Zionismus. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdi-

eine Verständigung zwischen Buber und Cohen für möglich, was der eigentliche Grund dafür gewesen sein dürfte, daß er Buber die Korrekturabzüge des Beitrages verschafft hatte. Wie er Buber schrieb, habe er Cohen einmal vorgehalten, daß dieser einen

»von ihm selbst konstruierten Zionismus bekämpft habe, – da wurde er doch recht nachdenklich und meinte schließlich, wenn dem wirklich so sei, dann würde er mit Freude seine Gegnerschaft aufgeben.«⁵⁸

Tatsächlich blieb Cohen im Zuge der Kontroverse streng sachlich, obwohl dies seine Position gegenüber dem kampflustigen, jüngeren Buber schwächte. Denn Buber wollte sich trotz Badts Hinweis auf eine Verständigungsmöglichkeit eine propagandistisch wichtige Möglichkeit nicht entgehen lassen, den jüdischen Nationalismus klar und radikal von der liberalen Auffassung abzugrenzen. Als Vertreter einer bekämpften Minderheit scheute er dabei auch vor Polemik nicht zurück, obwohl er sich im allgemeinen auf die von Cohen gewünschte »positive Darlegung des gedanklichen Gegensatzes« beschränkte. Cohen hingegen ließ sich sogar dann nicht zu persönlichen Attacken hinreißen, als Buber ihn dazu herausforderte und selbst absolut angreifbar war.⁵⁹ Er drückte in seinen beiden Aufsätzen gegen den Zionismus das Credo seines Alters aus und wollte die Diskussion daher nicht von der prinzipiellen zu einer persönlichen über das Werk Bubers machen. Bisweilen schwächte Cohen seine Position allerdings, indem er an Buber vorbeierargumentierte, sei es nun, daß er diesen einer Auffassung von Zionismus bezichtigte, die dieser nicht vertrat,⁶⁰ sei es, daß er tatsächlich, wie ihm sein Schüler Klatzkin vorwarf, in veralteten Positionen verfangen war, die auf einem »inneren Widerspruch« fußten und von Buber leicht widerlegt werden konnten.⁶¹ Möglicherweise beruhten die oft erstaunlichen Fehlinterpretationen der Argumente Bubers tatsächlich auf jenem sprachlichen Mangel, den Rosenzweig bei seinem verehrten Lehrer feststellte, nämlich auf

»einem nicht ganz natürlichen Verhältnis zur deutschen Sprache, infolgedessen es ihm gelegentlich passiert, einen einzelnen Satz irgendwie in der Richtung der rechtverstandenen Haupttendenz aber dennoch völlig unsinnig, wie ein Ausländer zu verstehen.«⁶²

Es ist anzunehmen, daß Buber nicht nur an einer wirkungsvollen Klärung der Positionen, sondern auch an einer Annäherung Cohens an seine zionistische Überzeugung, wie Badt dies vorhergesagt hatte, interessiert war. Denn wie Jehuda Melber richtig schreibt, hätte eine zumindest teilweise Akzeptanz des jüdischen

schen Glaubens in: Cohen, Schriften, 2. Bd., S. 319–327, Zitat S. 319. Erstmals erschienen: Sonderdruck aus der 11. Kriegsausgabe der *K.C. Blätter*, Juli 1916.

⁵⁸ Brief Hermann Badts an Martin Buber, vom 4. 7. 1916, MBA 74:4.

⁵⁹ Cohen beschuldigte den Zionismus, pantheistische Anschauungen zu vertreten, woraufhin Buber ihn aufforderte, derartige Schriften zu nennen. Cohen hätte Bubers auf »Drei Reden« hinweisen können, doch enthielt er sich dieses persönlichen Angriffes.

⁶⁰ Rosenzweig, Einleitung, in: Cohen, Schriften, 1. Bd. S. LIX.

⁶¹ Jakob Klatzkin, Hermann Cohen, *Jude* 1918/1919, S. 33–41, Zitat S. 34.

⁶² Brief Franz Rosenzweigs an seine Eltern vom 24. 3. 1917, RB, S. 177.

Nationalismus durch Cohen die Position der Zionistischen Organisation in Deutschland wesentlich gestärkt.⁶³ Cohen stand einer Diskussion mit dem Zionisten positiv gegenüber. Obwohl ihn Bubers Entgegnung, »Begriffe und Wirklichkeit«,⁶⁴ die ihm ebenfalls vor Erscheinen der Zeitschrift zugestellt wurde, betroffen machte, erklärte er sich bereit, seine Antwort darauf im *Juden* erscheinen zu lassen.⁶⁵ Dies hätte einen großen Erfolg für die noch immer junge Zeitschrift sowie für den deutschen Zionismus bedeutet. Denn Cohens Stimme besaß nicht nur bei den liberalen deutschen Juden Gewicht. Aufgrund seiner sympathischen Haltung verehrten Cohen auch die osteuropäischen Juden, die dem Zionismus und jüdischen Nationalismus wesentlich positiver gegenüberstanden. Doch als im selben Heft des *Juden* zusätzlich zu Bubers Beitrag noch eine scharfe Polemik Rafael Seligmanns (1875–1943) gegen Cohens Philosophie und das liberale Judentum erschien,⁶⁷ zog dieser seine Zusage zurück.⁶⁸

Der deutsche Antisemitismus beunruhigte Cohen ebenso wie die Zionisten. Er entschuldigte diesen mit der schwierigen Lage des Vaterlandes und verlangte von den Juden Geduld. Deshalb verurteilte er den Zionismus, der aus dieser Notlage politisches Kapital schlage. Außerdem liefere der Zionismus dem Antisemitismus Argumente, indem er die jüdische Sonderart betone und die liberalen Juden als unehrliche Assimilanten kritisiere. Tatsächlich stimmten Zionisten in diesem Punkt häufig mit rabiaten Antisemiten überein. Cohen sah aber noch eine weitere Gefahr in der zionistischen Propaganda: Sie könne den unbeabsichtigten Effekt haben, Juden, denen ihre Lage in Deutschland als aussichtslos erschien, zur Taufe zu treiben, um dem jüdischen »Unglücksgefühl« zu entgehen. Die Mehrzahl der Zionisten hätte Cohen darauf wohl geantwortet, daß gerade sie das jüdische Selbstbewußtsein stärken und den Juden damit die Kraft gaben, dem Antisemitismus entgegenzutreten, während die liberalen Juden eine ehrlose Politik des »Anbiederns« betrieben. Doch gab es auch andere zionistische Stimmen. So vertrat Jakob Klatzkin tatsächlich die Meinung, daß der Zionismus die Juden vor die Wahl zwischen Assimilation oder nationalem Leben im eigenen Staat stellen werde:

⁶³ Jehuda Melber, Hermann Cohens Philosophy of Judaism, New York 1968, S. 319.

⁶⁴ *Jude* 1916/1917, S. 281–289.

⁶⁵ Brief Mayer Prägers an Leo Herrmann vom 4. 9. 1916, CZA Z3/191133. Darin teilte Präger Herrmann mit, daß Cohen Buber seine »Antwort« für den *Juden* angekündigt habe.

⁶⁶ Ebda.

⁶⁷ Rafael Seligmann, Einige Worte über Herrmann Cohen, *Jude* 1916/1917, S. 316–331.

⁶⁸ Brief Herrmann Cohens an Martin Buber vom 13. 9. 1916, MBA 158:8 sowie Brief Martin Bubers an Mayer Präger vom 14. 9. 1916, CZA Z3/191133. Hermann Cohens zweite Schrift erschien in den *K.C. Blättern* und trug den Titel: »Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen« wieder abgedruckt in: Cohen, Schriften, 2. Bd., S. 328–340. Cohen nahm hier gegen die im *Juden* erschienen Artikel Stellung: »Meine Begriffe sollen als leere Abstraktionen, die der Wirklichkeit nicht gewachsen seien, nachgewiesen werden. Vollends aufgedeckt wird diese Tendenz aber durch die »Bemerkungen über Hermann Cohen«, welche dasselbe Heft des *Juden* enthält. In diesen Bemerkungen wird nichts Geringeres versucht als ein Todesstoß gegen mein System der Philosophie, das in der Fälschung Kants seine Grundlage habe.« Zitat S. 328.

»Das Fehlen eines wahrhaft nationalen Judentums, eines von den elementaren Attributen nationaler Wirklichkeit – wie Territorium und Sprache – bestimmten Judeseins, beeinträchtigt unsere Assimilierbarkeit. Die Wiedergeburt eines national geformten Judentums in Palästina wird die endgültige Einordnung der assimilierten Exiljuden in den nationalen Organismus der Wirtsvölker wesentlich erleichtern.«⁶⁹

Klatzkin bedauerte diese Entwicklung nicht, sondern hielt sie für einen notwendigen Prozeß der Selbstreinigung:

»Sie [die Assimilanten] sind aus dem jüdischen Volke entwurzelt. Seine Sprache ist ihnen fremd, sein Nationalgut nicht teuer; sie leben nicht seinen Geist, sein Ethos, sind seiner Gegenwart entrückt und wirken nicht für seine Zukunft. Warum heißen sie noch immer Juden?«⁷⁰

Klatzkins radikale Ansichten wurden von vielen Zionisten vor allem in Osteuropa und Palästina geteilt. Cohens Anschuldigung, der Zionismus stelle die Juden vor die Wahl zwischen Nationalismus und Assimilation war somit teilweise gerechtfertigt. Buber und die meisten deutschen Zionisten stimmten Klatzkins Auffassung allerdings keineswegs zu, auch wenn diese im *Juden* erschien. Dies zeigt, wie schwierig es für Cohen war gegen *den* Zionismus zu argumentieren.

Cohen behauptete zurecht, daß die Zionisten den von ihm propagierten Mittelweg, als frommer Jude ein treuer, überzeugter Deutscher zu sein, verunglimpften. Seine Kritik, daß die Zionisten Religion und Nationalismus gleichsetzten und damit die jüdische Religion unterwanderten, indem sie diese zum leeren Ritus erniedrigten, war ebenfalls keineswegs unberechtigt. Viele Zionisten sahen im Nationalismus eine Ersatzreligion, in der religiösen Praxis bloß ein Mittel zur Erhaltung der Nation.⁷¹ Bubers Nationalismus aber, sowie der anderer Mitarbeiter, war religiös orientiert, wobei der Religiosität ein höherer Wert als dem Nationalismus zukam. Allerdings stand diese freie Religiosität der jüdischen Gesetzestreue ebenfalls kritisch gegenüber.⁷²

Herrmann Cohen hatte stets um volle Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Juden in Deutschland gekämpft. Er sah dieses Lebenswerk durch den Zionismus gefährdet. Cohen war ehrlich überzeugt davon, daß die gegenseitige geistige Beeinflussung von Deutschen und Juden der jüdischen Weltmission entspreche. Während die Zionisten nicht müde wurden, die geistige Not der assimilierten Juden anzuprangern, sah Cohen in der deutschen Reformation und in der jüdischen Reformbewegung, um nur zwei Beispiele zu nennen, erste Anzeichen der messianischen Entwicklung. Demgegenüber hielt Buber das Urchristentum für eine schöpferische jüdische Bewegung, die verdarb, als sie Erez Israel verließ. Buber maß dem jüdischen Einfluß auf das Christentum daher nicht wie Cohen

⁶⁹ Jakob Klatzkin, Grundlagen des Nationaljudentums, *Jude* 1916/1917, S. 825–833, Zitat S. 826.

⁷⁰ Ebda. S. 827.

⁷¹ Im *Juden* vertrat unter anderen Siegmund Kaznelson diese Meinung. Siehe dazu: Siegmund Kaznelson, Erziehung zum Freigeist, *Jude* SH 2 1926, S. 118–126.

⁷² Siehe dazu S. 357–366.

messianische Bedeutung bei. Das Urchristentum war ihm im Gegenteil ein eindrucksvoller Beweis dafür, daß der schöpferische jüdische Geist der heimatlichen Erde des Landes Israel bedurfte, um die zukünftige messianische Entwicklung einzuleiten.

Berechtigt war Cohens Vorwurf, daß viele Zionisten pantheistische Anschauungen vertraten. Selbst Buber hatte in seinen »Reden über das Judentum« z.B. von der Erlösung Gottes durch die Kreatur und von der Vereinigung Gottes mit sich selbst durch die Überwindung der Zweiheit in der individuellen Seele gesprochen.⁷³ Auch die unter Zionisten sehr weit verbreitete Spinozaverehrung bestätigte diese These. Cohen unterließ eine konkrete Untermauerung seiner Kritik und ersparte Buber damit eine eindeutige Stellungnahme. Diese wäre insofern von Interesse gewesen, als Buber sich während des Krieges von seinem mystisch-pantheistischen Weltbild abzuwenden begann. Eine klare Distanzierung von der »Zweideutigkeit« seiner Begriffe in den »Reden« publizierte Buber allerdings erst 1923.⁷⁴ Franz Rosenzweig zufolge stand Buber bereits 1916 kurz vor der Entwicklung eines neuen Gottesbegriffes, der mit seinem Grundwort »Beziehung« Cohens Begriff der »Korrelation« sehr nahekam.⁷⁵ In der Debatte mit Cohen ließ Buber eine derartige gedanklich Nähe allerdings nicht durchblicken.

Zentral war beiden Diskutanten die Frage nach dem Stellenwert der Nationalität im Judentum. Cohen schrieb dazu: »Wenn nun der Zionismus Religion und Nationalismus gleichsetzt, so erheben wir [die liberalen Juden] zunächst den Einspruch, daß wir keineswegs die Religion außer Verbindung setzen mit der Nationalität.«⁷⁶

Für Cohen war die Nation das Mittel zur Fortpflanzung der Religion. Zwischen Religion und Nationalität bestehe ebensowenig Identität wie zwischen Nationalität, Nation und Staat. Der Staat vereinige die Nationalitäten und begründe daraus die Nation, mit der er sich gleichsetze. Selbst ein Antisemit müsse daher zugeben, daß das Fortbestehen der jüdischen Nationalität nicht im Widerspruch zur Zugehörigkeit der Juden zur deutschen Nation stehe. Der Zionismus hingegen habe kein Recht, an der Aufrichtigkeit des deutschen Nationalgefühls der Juden zu zweifeln, genauso wenig wie er die Religiosität der liberalen Juden in Frage stellen dürfe. Von einer jüdischen Nation könne dem entsprechend nur der sprechen, der einen jüdischen Staat anstrebe. Und auch das erklärte Ziel des Zionismus, die Errichtung einer »öffentlich-rechtlichen Heimstätte für die Juden« müsse eingeschränkt werden: Diese solle nur für jene Juden geschaffen werden, »die anoch einer solchen entbehren«, nicht aber für die Juden, die sich in anderen Staaten heimisch fühlten. Solange diese Zweideutigkeit im zionistischen Programm bestehe, erscheine ihm der Zionismus als »unbegreifliche Unwahrheit«.⁷⁷ Für Cohen war das Bekenntnis zu einem Staat ein sittlicher Akt, bei dem es keinerlei Zweideutigkeiten geben durfte.

⁷³ Buber, Reden, S. 26 f.

⁷⁴ Martin Buber, Eine Vorrede, Jude 1923, S. 129–133.

⁷⁵ Rosenzweig, Einleitung, in: Cohen, Schriften, 1. Bd. S. LIX.

⁷⁶ Cohen, Religion, in: Cohen, Schriften, 2. Bd., S. 321 f.

⁷⁷ Ebda. S. 323.

Buber und Seligmann warfen Cohen vor, mit leeren Abstraktionen zu arbeiten und das Leben über dem System zu vergessen. Denn seine Auffassung vom Staat als Produkt der freien sittlichen Entscheidung der Bürger entspreche nicht der Realität. Cohen war sich der Mängel des zeitgenössischen Staates bewußt, doch hielt er diesen für besserungs- und entwicklungsfähig, da seine Grundform der gegenseitigen Rechte und Pflichten von Staat und Bürger schon heute dem sittlichen Ziel entspreche. Daher sei der Staat selbst der Religion ethisch gleichwertig:

»So zentral uns modernen Menschen die Religion ist im Gesamtproblem der Geschichte, so gilt sie uns doch nur als eine der konzentrischen Spezialitäten innerhalb der Einheit der sittlichen Kultur. Den Schwerpunkt aller Menschenkultur bildet uns der Staat. [...] Der Staat allein bildet den Mittelpunkt, und von ihm aus werden alle Kulturfragen geordnet. [...] somit wird die Idee des Staates zur Quintessenz der Ethik. Die Realisierung der Sittlichkeit auf Erden vollzieht demgemäß der Staat, als Symbol des Staatenbundes.

Es schwindet für uns demzufolge der Gegensatz zwischen Staat und Religion.«⁷⁸

Der Staatenbund war das angestrebte Ziel dieser Staatsethik. Er war die Organisationsform der sittlich geeinten Menschheit, erreichbar durch die ständige Verbesserung des Staates. Buber stellte dieser klaren ethischen Menschheitsaufgabe eine subjektivistische, mystisch-religiöse Gemeinschaftslehre entgegen. Er sah im »Einheitsstreben« ein wesentliches Merkmal jüdischen Wesens. Dieses werde es den Zionisten in Erez Israel erlauben, etwas völlig Neues und deshalb noch Undefiniertes auf beispielhafte Weise zu verwirklichen: eine auf der prophetischen Lehre fußende Mustergemeinschaft. Buber sprach damit die irrationale Sehnsucht einer Jugend nach intensivem Leben fern jedes »Gesellschaftsvertrages« an. Sein Aufruf zur unbedingten Tat in Palästina, zur Umkehr, zur Verwirklichung des absolut Neuen erschien dieser Jugend wesentlich lebensnäher als die von Cohen geforderte geduldige Arbeit an der sittlichen Verbesserung des Staates und seiner Bürger. Daher konnte Cohens großartige Verschmelzung der Philosophie des Idealismus mit dem Geist des Judentums die jüdische Erneuerungsbewegung nicht beeinflussen, die sich dem Irrationalismus verschrieben hatte. So kritisierte Felix Weltsch (1884–1964):

»Im Zentrum aller Cohenschen Philosophie liegt der Begriff der ›Reinheit‹ [...] Diese ›Reinheit‹ ist Ausdruck seines radikalen Rationalismus, sie bedeutet: Freiheit von aller nichtgeistigen Beeinflussung und Vermischung, Freiheit vor allem von nicht geistigem Material, von nichtgeistigem Ursprung; Selbsterzeugung des Geistes [...] Wirklichkeit ist also das Resultat eines rein geistigen Prozesses. Eine andere Wirklichkeit gibt es nicht.«⁷⁹

Damit vernachlässige Cohen die meisten Lebensgegebenheiten. Demgegenüber versuche die Jüdische Renaissance den Idealismus mit eben diesen Lebensgegebenheiten zu verbinden. Weltsch bezeichnete diese Philosophie als »Irrationalismus des Werdens« im Gegensatz zu Cohens »Seins-Philosophie«. Da die Errei-

⁷⁸ Cohen, Antwort, in: Cohen, Schriften, 2. Bd., S. 331 f.

⁷⁹ Felix Weltsch, Die jüdische Renaissance und die Ethik des reinen Willens, Jude 1920/1921, S. 220–227, Zitat S. 223.

chung von Cohens Ideal verbürgt sei, stelle dieses bereits ein geistiges Sein dar. Die Vitalkräften werden somit den reinen Geisteskräften geopfert. Die Renaissancebewegung hingegen trage diesen Vitalkräften Rechnung. »Gewiß darf man der Natur nicht einfach folgen«, gab Weltsch zu; »aber man darf sie auch nicht vernachlässigen oder sie prinzipiell unterdrücken wollen; es bleibt nur eins: sie zu erobern.«⁸⁰ Die Jüdische Renaissance sei vom Glauben durchdrungen, »daß der sittliche Wille sich zur Fähigkeit aufschwingen könne, die Natur umzuschaffen [...] wie die einfach-schöne jüdische Formulierung lautet: ›aus dem bösen Trieb einen Wagen für Gott machen.«⁸¹

Ein sittlich richtiger Nationsbegriff dürfe daher nicht von der Seinsfrage ausgehen: Was ist die Nation?, sondern müsse fragen: Wie soll sie sein? Auch Weltsch vertrat keinen reinen Vitalismus, sondern stellte ethische Anforderungen an die Nation. Damit suchte einen Ausgleich zwischen sittlicher Geistigkeit und amoralischem Naturalismus.

Cohen lehnte diesen ethischen Subjektivismus ab. Ethik befasse sich mit allgemein gültigen Normen. Daher sei der Staat die »Quintessenz der Ethik«, denn hier folge die gute Tat dem guten Willen. Das Individuum solle hier seinen sittlichen Willen verwirklichen. Während die sittlichen Forderungen der Nationalität an eine Naturgegebenheit – die Abstammung – gebunden seien, bleibe der Wille im Staat völlig frei. Der Staat müsse seine Bürger gleich behandeln, da die ethischen Normen universelle Gültigkeit haben, und auch die Bürger müssen gleichmäßig an der Erfüllung dieser Normen arbeiten. Toleranz gegenüber den Nationalitäten bezeichnete Cohen als eine Hauptaufgabe des Staates, der ja auf einem freiwilligen Zusammenschluß basiere. Der jüdischen Nationalität falle dabei die Aufgabe zu, den prophetischen Messianismus zu bewahren und der Menschheit zu vermitteln. Die Sonderstellung der Juden sei daher eher eine religiöse als eine nationale.

Cohens Staatsphilosophie war von einem ausgeprägten Demokratiebewußtsein getragen. Weiters vertrat er einen Sozialismus, der auf Kants kategorischem Imperativ sowie auf dem Begriff der Brüderschaft der Menschheit basierte. Auf der Tatsache, daß Deutschland die Heimat Kants und die Wiege des Sozialismus war, beruhe seine Vorrangstellung in Europa. Da Cohen in der deutschen Wirklichkeit bereits Anzeichen der Verwirklichung des messianischen Ideals ausmachte, war er ein glühender deutscher Patriot. Weiters sah er sowohl in der Reformation als auch bei Kant Einflüsse jüdischen Geistes, was, wie er meinte, beweise, wie wichtig die jüdische Präsenz in Deutschland sei. Er schloß jedoch nicht aus, daß gewisse Juden, wohl jene Osteuropas, tatsächlich eines eigenen Staates bedurften.

Die Zugehörigkeit zu einem Staat hing von einer freien Willensentscheidung des Bürgers ab, die neben Rechten Pflichten mit sich brachte. Doch auch die Nation besaß moralischen Wert, wie Cohens Überzeugung von der Erhaltenswürdigkeit des jüdischen Volkes beweist. Da die Nationalität allerdings eine Naturtatsache sei, reiche sie zur Sicherung der jüdischen Existenz nicht aus, sondern bedürfe einer religiösen Basis. Das Judentum aber müsse im Rahmen der *allgemeinen*

⁸⁰ Ebd. S. 225.

⁸¹ Ebd.

sittlichen Werte verwirklicht werden. Diesen entscheidenden Schritt der Erneuerung habe die Reformbewegung vollzogen.⁸² Da das Judentum dem Universalismus zustrebe, werde es von deutschen und europäischen Einflüssen bereichert und nicht erschüttert. Der jüdische Partikularismus der Orthodoxie und der Nationalisten behindere die Erfüllung der messianischen Idee der geeinten Menschheit.

Auch den Bestrebungen, Hebräisch zur profanen Umgangssprache der Juden zu machen, widersetzte sich Cohen. Hebräisch dürfe nur zum Verständnis der Bibel und der Gebete gelernt werden. Zu diesem Zweck müsse es Teil der jüdischen Erziehung sein. So sei die Belebung des Interesses am Hebräischen den Zionisten zwar hoch anzurechnen, ihre Versuche, die Sprache des Heiligtums zu profanisieren, jedoch abzulehnen. Cohen begrüßte somit alles, was der jüdischen Religion diene, ohne den nationalen Partikularismus zu stärken.

Sein vehementester Kritiker im *Juden* war in diesem Punkt sein Schüler Klatzkin. Jakob Klatzkin anerkannte die universalistischen Tendenzen im Judentum, hielt sie jedoch für existenzgefährdend. Um die Weiterexistenz des jüdischen Volkes zu sichern, sollten sie durch die Förderung der eigenen Sprache und das Leben im eigenen Land zurückgedrängt werden. Klatzkin führte aus:

»[...] als Idee hat das Judentum seinen Grund nicht in den Individual-Elementen des Gefühls und der Phantasie, die die schöpferische Kraft des Mythos bilden, sondern in den Universalelementen einer rationalen Sittlichkeit, die allgemein-menschliche Geltung beanspruchen; diese Idee kann daher kein nationales Kriterium bedeuten, weil sie rational universal gerichtet und kein nationales Differenzierungsmoment ist. [...] Wahrung und Förderung des Geistes des Judentums, des Monotheismus, des Messianismus [...] bedeuten noch nicht eine Wahrung und Förderung unseres nationalen Seins; gar oft ist das Wohl dieses ›Geistes‹ das Weh unseres Seins.«⁸³

Klatzkin wandte sich hier nicht nur gegen das liberale Judentum, sondern auch gegen den von Achad Haam beeinflussten Kulturzionismus. Da der jüdische Messianismus, die geistige Basis der jüdischen Sonderart, eine universalistische Lehre war, meinte Klatzkin, daß nicht der Geist, sondern allein äußere Formen wie Sprache und Land national erhaltende Kriterien seien, wobei deren Förderung mit der universalen Ethik und der Religionslehre sogar in Widerspruch geraten könnte. Denn Moral und Konfession »sind die anationalen Tendenzen in der Geschichte der Menschheit«.⁸⁴

Während Klatzkin den Nationalismus und in der Folge das Volk von allen anationalen, geistigen Tendenzen säubern wollte, sprach Buber in seiner Auseinandersetzung mit Cohen der Nation selbst eine geistige Bedeutung zu, indem er sie mit der jüdischen Geschichte und Religion in Beziehung setzte. Die Na-

⁸² Die Zionisten sahen in der Reformbewegung eine Verfälschung der jüdischen Tradition.

⁸³ Jakob Klatzkin, Grundlagen des Nationaljudentums, Jude 1916/1917, S. 534–544, Zitat S. 541 f.

⁸⁴ Ebda. S. 543.

tionalität sei nicht nur eine Naturtatsache, sondern eine historische und damit geistige Kategorie. Als historische Erscheinung unterliege die Nationalität einem ständigen Wandel und brauche daher keine eindeutigen, starren nationalen Kriterien wie Land und Sprache, um ihre Eigenart herauszubilden. Cohens Behauptung, daß die jüdische Nation eine reine Naturtatsache sei, schien Buber wichtigen jüdischen Glaubensprinzipien zu widersprechen:

»Allerdings betonen Sie, daß Sie in der Nationalität, die wir als *historische* Kategorie aufzufassen gewohnt sind, nur eine ›Naturtatsache‹ sehen; [...] Aber wie vermögen Sie, von Ihrem Standpunkt des strengen altjüdischen Monotheismus, die Abstammung als eine ›Naturtatsache‹ zu behandeln? Das jüdische Urwort ›Samen‹, das nirgends fehlt, wo Gott mit Abraham und Abrahams Geschlecht seinen Bund schließt und erneuert [...] dieses Prinzip des Bundes wäre nicht in der Geschichte wirkender Gotteswille und Gottessinn, sondern eine Naturtatsache?«⁸⁵

Dies bewog Cohen, seine Auffassung von der sittlichen Bedeutung der Nationalität zu präzisieren:

»Wenn ich daher die Erhaltung der jüdischen Nationalität für den Fortbestand der Religion zur Forderung erhebe, so erhebe ich sie damit zu einem geschichtlichen Faktor von unzweideutigem Werte. In der neuen Auflage meines ›Deutschtum und Judentum‹ fordere ich sogar eine Reform des Völkerrechts zur Sicherung der Nationalität im Falle der Naturalisierung. So unbedingt respektiere ich den sittlichen Charakter der Nationalität, auch gegenüber dem Problem des neuen Staates, der in freier Handlung gewählt wird. Und nur eben der sittlichen Freiheit gegenüber, durch die das Staatsbewußtsein bedingt wird, bezeichne ich die Abstammung als Naturtatsache.«⁸⁶

Gerade hier, wo sich die Ansichten Cohens und Bubers zu nähern scheinen, zeigen sich die Unterschiede am deutlichsten. Auch die Zionisten unterschieden zwischen Patriotismus, also dem Pflichtbewußtsein dem Heimatstaat gegenüber, und dem Nationalgefühl. Für sie war letzteres allerdings wertvoller, eben weil es nicht nur rational und ethisch bedingt war, sondern den Menschen emotionell in die Generationenfolge eingliederte und damit seinen tiefsten psychischen Bedürfnissen entgegenkam. An dieser Stelle wurde die Diskussion daher zu einem Disput zwischen der Lebensphilosophie und dem Neokantianismus. Der Vergleich mit Klatzkin veranschaulicht, daß der von Buber und Felix Weltsch im *Juden* vertretene Nationalismus ebenfalls idealistische, sittliche und religiöse Aspekte umfaßte. Die jüdische Nation wurde somit der Kristallisationspunkt von Ethik, Religion und Gefühl. Der Staat hingegen war für Buber ein reines Zweckgebilde, weshalb für ihn das Primat der Nation bestehen blieb.

Buber erkannte in der Geschichte der jüdischen Nation den »wirkenden Gotteswillen«. Diese mystische Urkraft, welche die jüdische Geschichte bestimme, und nicht die sittliche Autonomie des Menschen war für ihn der höchste Wert. Diese Kraft drohe in der Diaspora unter den fremden Einflüssen zu ersticken, d.h.

⁸⁵ Martin Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, Jude 1916/1917, S. 281–289, Zitat S. 283.

⁸⁶ Cohen, *Antwort*, in: *Cohen, Schriften*, 2. Bd. S. 329.

daß die Juden die Fähigkeit verloren, Gottes Stimme zu hören. Der moderne Jude müsse seine Wurzeln in der Geschichte, in der Tradition, in der Bibel, vor allem aber in seinem Innersten wiederentdecken. Buber stellte der geschwächten Orthodoxie, der assimilatorischen Reform sowie dem Atheismus seine national-religiöse Mystik gegenüber, die durch ihre gemeinschaftsbildende Kraft erneut ein Leben im Angesicht Gottes ermöglichen werde. Momentan gab es für ihn daher nur zwei Formen lebendigen Judentums: das »des begeisterten, gesetzestreuen Juden«, der selbst den erstarrten orthodoxen Glauben mit echtem Gefühl belebe, und das des Zionismus, »der allein zu einem neuen, ganzen Judentum führen kann«, welches sich »erst in Palästina vollenden werde«.⁸⁷ Trotz seiner Ablehnung des Rationalismus zugunsten einer nationalen Mystik vertrat Buber einen ethischen, sozialrevolutionären und humanistischen Zionismus, dessen Bedeutung darin lag, den Menschen den Weg zu neuem religiösem Empfinden zu weisen. Denn wie Cohen interpretierte Buber das Judentum letztlich auch als eine universalistische, ethische Soziallehre.

Cohen erfüllte die Tatsache, daß das Judentum als ethische Gesetzesreligion sowohl mit Kants kategorischem Imperativ als auch mit dem Naturrecht vereinbar war, mit Stolz. »Das Gesetz Gottes ist das tiefste Fundament der Sittlichkeit, vor allem das des Rechts und des Staates«, stellte er in »Deutschtum und Judentum« fest.⁸⁸ Cohen interpretiert das Judentum als ethische Weltreligion, was gegenüber der orthodoxen Lehre eine ebenso große Erneuerung darstellte wie Bubers national-mystische Deutung. Cohens Interpretation erschien nur deshalb nicht als revolutionär, weil sie der Geisteshaltung der liberalen Mehrheit des jüdischen Bürgertums in Deutschland entsprach. Da Cohen über die Nation vom Standpunkt der philosophischen Ethik aus schrieb, konnte er seine Liebe zum jüdischen Volk nicht in einer ähnlich glühenden Sprache ausdrücken wie Buber. Dieser Rationalismus verdeckte Cohens tiefes religiöses Empfinden, welches dieser nur im privaten Gespräch temperamentvoll und naiv zum Ausdruck brachte. Bei seinen philosophischen Arbeiten war Cohen bewußt bemüht, sich nicht von seinen Emotionen, sondern nur von der Ratio leiten zu lassen.⁸⁹ Doch auch im persönlichen Leben setzte Cohen die Religion in Verbindung mit allgemeinen sittlichen Verpflichtungen. Sein messianischer Glaube fungierte hierbei als Bindeglied. Der Jude müsse seine Religion leben und bewahren, da sie die Lehre beinhalte, die einst zur Einheit der Menschheit führen werde, zur Erkenntnis des einzigen Gottes. Diese Einheit könne jedoch nicht allein durch die Religion erreicht werden, sie bedürfe der Unterstützung durch die Ethik. Hier erfolgte nun die Verknüpfung des kantianischen Menschheits- und des modernen Staatsbegriffes mit dem Judentum.

Als ethische Naturtatsache war die Nationalität unabhängig von der Religion, deren Träger sie war. Sie diene als natürliches Mittel der Fortpflanzung und Be-

⁸⁷ Martin Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, Jude 1916/1917, S. 281–289, Zitat S. 288.

⁸⁸ Cohen, *Deutschtum*, in: Cohen, *Schriften*, 2. Bd., S. 245 f.

⁸⁹ Rosenzweig, *Einleitung*, in: Cohen, *Schriften*, 1. Bd., S. XXV.

wahrung und war deshalb eine sittliche Notwendigkeit, da sie die autonome Entscheidung zur Religion und Ethik erst ermöglichte.

Der Sinn der Religion und damit auch der Nationalität lag, wie Cohen überzeugt war, in der Versittlichung der Menschheit und keineswegs im menschlichen Glücksstreben. Das Ziel der Zionisten, die schwierige Diasporaexistenz, in der er die Voraussetzung für die Erfüllung der jüdischen Mission sah, zugunsten eines normalen Lebens im eigenen Staat aufzugeben, führte Cohen auf ein derartiges illegitimes Glücksstreben zurück. Daher sah Rosenzweig den wahren Grund für Cohens streitbare Ablehnung des Zionismus in der Feststellung zusammengefaßt: »Die Kerls wollen glücklich sein.«⁹⁰

In Bubers frühen Schriften war von Zerrissenheit und innerem Chaos, welche die Seele der assimilierten Juden plagten, und nicht von Ethik die Rede. Als Befreiung von diesem seelischen Druck propagierte er ein eindeutiges Bekenntnis zum Judentum. Dennoch faßten die treuesten Schüler Bubers, die Prager Bar Kochbaner, die Jüdische Renaissance vor allem als sittliche Erneuerung auf, da die Selbsterkenntnis mit der Wiederbelebung jüdischer Werte einhergehen würde. Nichtsdestoweniger brachte ihnen ihr zionistisches Engagement zunächst eine beglückende Befreiung von ihren geistigen und seelischen Nöten. Buber war im Gegensatz zu Cohen nie um philosophische Systematik bemüht, die dem Leben eine äußerliche Ordnung aufzwingt. Daher fielen seine Argumente eher in die Gebiete der Psychologie, der Ästhetik und der Geschichte, nicht aber der Ethik. Dennoch waren viele Zionisten und nicht zuletzt der Buber-Kreis überzeugt, daß der Zionismus gerade das Hintanstellen des persönlichen Glücksstrebens fordere. Der von ihnen hochverehrte Achad Haam hatte bereits vor dem Auftreten Herzls betont, daß die Kolonisation Palästinas nur dann Erfolg haben könne, wenn die Kolonisten dort nicht in erster Linie die Lösung ihrer persönlichen Zwangslage suchten, sondern bereit wären, ein persönliches Opfer für das jüdische Volk zu bringen.⁹¹ Ähnlich wie Cohen verdammt Achad Haam daher den politischen Zionismus, der eine Lösung der »Judennot«, also eine Besserung der Situation der Juden, und nicht der »Judentumsnot«, eben die sittliche Erneuerung, propagierte. *Der Jude*, der unter dem geistigen Einfluß Achad Haams stand, forderte ebenfalls immer wieder eine sittliche Alternative zum bürgerlichen Leben, das dem »Geschäft und dem Vergnügen« verschrieben sei. Im Rahmen der Diskussion um die Minderheitenrechte der Juden in der Diaspora stellte Siegmund Kaznelson die Bedürfnisse der Nation über die des Einzelindividuums, wobei er allerdings wußte, daß auch den individuellen Wünschen und Zielen Rechnung getragen werden mußte.⁹² Kaznelson legte dabei eine individuelle Demarkationslinie, welche die Ansprüche von Nation und Individuum gegenseitig abgrenzte, fest: Der Nationa-

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Achad Haam, Nicht dies ist der Weg, erstmals veröffentlicht auf Hebräisch in *Hame-liz*, 15. 3. 1889, deutsch in: Julius H. Schoeps [Hrsg.], *Zionismus. Texte zu seiner Entwicklung*, Wiesbaden, 2. Auflage 1983, S. 95–105.

⁹² Albrecht Hellmann [Siegmund Kaznelson], *Die Geschichte der österreichischen Kongreßbewegung, Jude 1920/1921*, S. 634–645 sowie S. 685–696.

lismus stelle eine sittliche Anforderung an das Individuum, fordere jedoch keine völlige Unterordnung. Ebenso wenig – und hier kam wieder der universalistische Aspekt von Kaznelsons zionistischer Überzeugung zum Tragen – dürfe die persönliche Sittlichkeit den nationalen Forderungen geopfert werden. Daher stellte sich den Zionisten unweigerlich die Frage, wie weit der jüdische Nationalismus ideell und pragmatisch in der Diaspora verwirklicht werden könne. Dabei wurde ein möglichst befriedigender Ausgleich zwischen individuellen und nationalen Bedürfnissen sowie zwischen den Pflichten gegenüber der jüdischen Nation und dem Heimatstaat gesucht. Hierbei sollte, trotz gewisser Einschränkungen, das Primat der Nation gelten. Der Jude müsse bereit sein, für seine Nation persönliche Opfer zu bringen, fand Oskar Karbach 1923 angesichts des wachsenden Antisemitismus.⁹³ Karbach berief sich dabei auf Forderungen, die Hans Kohn an die jüdische Politik in Palästina gestellt hatte. Um dort eine friedliche Koexistenz mit den Arabern zu garantieren, hatte Kohn eine »universalistische Unterordnung« der Juden unter die Wünsche der Araber angeregt. Denn der Zionismus sei keine »Versicherungsanstalt des einzelnen für seine glückliche Zukunft«.⁹⁴ Ähnliches schwebte Karbach für die Diaspora vor. Bei der Bekämpfung des Antisemitismus gehe das Wohl des Volkes vor das des einzelnen Juden. Daher sollten sich die Juden so weit aus der deutschen Politik, Kultur und Gesellschaft zurückziehen, wie dies die Deutschen wünschten.⁹⁵ Dieser Teil des zionistischen Programmes wurde in Deutschland nie realisiert und konnte es wohl auch nicht werden. Das eigentliche Feld für die Erprobung des ethischen Zionismus blieb daher Palästina.

Eine sehr schöne Darstellung des Zionismus als ethischer Idee gab Robert Weltsch.⁹⁶ Er vertrat einen Nationalismus, der sittlich-religiöse Ziele verfolgte. Dieser Zionismus müsse allerdings zunächst von einer Avantgarde ethischer Idealisten ins Volk getragen werden. So schrieb Weltsch:

»Der Zionismus ist *nicht* das jüdische Volk. Er ist die Gruppe jener Menschen im Volke, welche das Gute *über* das Soziale, das Sittengesetz *über* das Gemeinschaftsgesetz, das Wollen *über* das Werden, den Geist *über* die Materie, die Idee *über* die Wirklichkeit stellt.«⁹⁷

Der Zionismus war für Weltsch das ethische Regulans des jüdischen Nationalismus, das »nicht einen neuen Fetisch der Gemeinschaft mit dem uns anderswo bekannten Apparat militaristischer Disziplin aufrichten« dürfe, sondern stets ein Gegengewicht zum »bösen Trieb« im Volk sein müsse. Diese Lehre zog Weltsch aus den Folgen von Kriegsbegeisterung und Chauvinismus. Er mißtraute den Politikern ebenso wie den von diesen verblendeten Massen und warnte daher die Zio-

⁹³ Oskar Karbach, Eine neue Phase zionistischer Erkenntnis, Jude 1923, S. 295–297.

⁹⁴ Ebda. S. 296. Die Zitate Karbachs stammten aus dem Buch: Hans Kohn, Nationalismus, Wien 1922.

⁹⁵ Oskar Karbach, Der größere Zionismus, Jude 1923, S. 705–715.

⁹⁶ Robert Weltsch, Volk oder Partei, Jude 1917/1918, S. 510–517.

⁹⁷ Ebda. S. 517. Der Gedanke, daß der Zionismus einer moralischen Elite bedürfe, die das Volk erziehe, geht auf Achad Haam zurück, der mit den Bne Mosche bereits 1889 einen derartigen halbgeheimen Orden schuf.

nisten: »Ein Ringen um das Gute wird es immer geben; auch in Zion wird es Zionismus geben, den Kampf gegen Machthaber, die ›Zion mit Blut bauen wollen und Jerusalem mit Unrecht«, – die Partei des reinen wahren Zion.«⁹⁸ Daher müsse die Jüdische Renaissance religiös und dürfe nicht rein national sein. »Vox populi ist nur dann vox Dei, wenn dieser Gott in den Herzen wohnt.«⁹⁹

Weltschs Definition des Zionismus erinnert an Cohens Staatsidee. Beide Begriffe postulieren ein übergeordnetes sittliches Ideal über der natürlichen Realität des Volkes, zu dem sich die Menschen frei entscheiden müßten und dessen vollkommene Erfüllung eine ewige Aufgabe ist. Für den Zionisten Robert Weltsch war jedoch die Nationalität eine fragwürdigere Naturtatsache als für Cohen, da die Natur, wie dies schon Felix Weltsch definiert hatte, erst moralisch »erobert« werden mußte. Erschwerend kam hier noch dazu, daß für die Zionisten im Gegensatz zu Cohen weder das sittliche Ziel feststand, noch die Versittlichung garantiert erschien. Denn, wie Siegmund Kaznelson an anderer Stelle schrieb: Die Natur war dem modernen Menschen fragwürdig geworden.¹⁰⁰ Der Glaube an eine natürliche Ordnung war zusammengebrochen, die Sittlichkeit mußte daher durch eine Anstrengung des Willens erreicht und stets neu erkämpft werden. Politik, Demokratie und Sozialismus müßten daher, um wahrhaft ethisch zu sein, im Zeichen eines metaphysischen, sprich: religiösen Ideals stehen, wie Robert Weltsch dies prägnant ausdrückte:

»Der Zionismus hat sich die Formel der Demokratie zu eigen gemacht; wir sind aber noch weit von dem Zustand entfernt, wo die Demokratie allein die Bürgerschaft des rechten Weges ist. Aber daß sie verlangt, daß jedes Glied des Volkes überhaupt einen Willen bekunde, daß es sich als verantwortliches Individuum erkenne [...], das ist eine erschütternde Wirkung, die wenigstens Hoffnung gibt.«¹⁰¹

Der ethische Optimismus Hermann Cohens erschien den jüngeren Zionisten weltfremd, obwohl auch sie die geeinte Menschheit zu ihrem Endziel erklärten, wie Robert Weltsch schrieb:

»Nicht, daß das Volk in Palästina lebe und hebräisch spreche, nicht dies allein, was uns auf dem Friedenskongreß geschenkt werden kann, ist unser Ziel, sondern nur was wir einzig selbst erreichen können: daß dieses neugeborene Volk auch im tiefsten Sinne der Propheten neugeboren werde, daß es anders und besser lebe als die andern Völker. Es genügt auch nicht, daß die Menschen als Volk leben und die Zwecke der Gemeinschaft fördern, so hoch speziell wir Juden einen derartigen Zustand gegenüber dem jetzigen der auseinanderstrebenden egoistischen Zwecke schätzen müßten. Vielmehr müßte jeder Einzelne sich seiner Verantwortung nicht nur vor dem Volk oder Staat, sondern vor der Ewigkeit bewußt sein. Hier sind deutliche Grenzen der Gemeinschaft, die zu übersehen unser Verhängnis sein könnte.«¹⁰²

⁹⁸ Ebda.

⁹⁹ Ebda. S. 514.

¹⁰⁰ Albrecht Hellmann [Siegmund Kaznelson], Die Juden in der Weltpolitik, Jude 1918/1919, S. 7–15, Zitat S. 8.

¹⁰¹ Robert Weltsch, Volk oder Partei, Jude 1917/1918, S. 510–517, Zitat S. 514.

¹⁰² Ebda. S. 515.

Weltsch deutete hier bereits Ende 1917 das 1921 von ihm und Buber für Palästina entwickelte Konzept einer notwendigen »Demarkation« im nationalen Leben an,

»eine jeweilige Abgrenzung des eignen gegen das fremde Recht, für die keine ein für allemal gültigen Regeln aufgestellt werden können: nur im Geheimnis des stündlichen Verantwortungsaktes wird die zulängliche Demarkation vollzogen.«¹⁰³

Das Ziel dieses ethischen Zionismus war es, einen friedlichen Ausgleich zwischen den Ansprüchen der Völker – im konkreten Fall des jüdischen und des arabischen Volkes – zu finden. Gerechtigkeit ging vor die nationalen Interessen. Dieser Nationalismus hatte, wie Buber 1917 ausführte, einen Bund der »Nationalisten aller Völker« zum Ziel.¹⁰⁴ Dieser Bund unterschied sich insofern von Cohens Staatenbund, als Buber nicht die Weiterentwicklung, sondern die Überwindung des bestehenden Staates anstrebte.

Ähnlich qualifizierend wie zum Nationalismus war Robert Weltschs Einstellung zum Sozialismus. Zwar sah er, ebenso wie Cohen, im Sozialismus eine vom jüdischen Geist durchdrungene Lehre, eine Vorstufe zur messianischen Gerechtigkeit. Cohen betrachtete konkret den Sozialstaat sowie die staatstragende deutsche Sozialdemokratie bereits als einen bedeutenden Fortschritt auf dem Weg zur Erlösung.¹⁰⁵ Robert Weltsch hingegen, der sich wie viele Intellektuelle seiner Zeit als unpolitischen Denker einstuft, warnte im *Juden* davor, im Parteisozialismus das Allheilmittel gegen alle Übel der Zeit zu sehen:

»Aus dem heutigen Tiefstand kann nur durch tiefgreifende, *wirkliche* Revolution neues, kulturschaffendes Leben entstehen. Was aber heute unter dem Schlagwort ›Weltrevolution‹ begriffen wird, erschöpft sich im ökonomischen Klassenkampf, der zwar auf das gerechte Ziel der Aufhebung aller traditionellen Vorrechte und der Zerstörung der vom Bürgertum zur Festigung seiner Herrschaft geschaffenen Einrichtungen ausgeht, dabei aber doch ahnungslos und blind an dem Wesentlichen vorübergeht. Der politische Sozialismus aller Schattierungen ist selbst in der Verblendung der Zeit, im Organisations- und Machtwahn befangen; und daher können auch seine Erfolge die Verwirklichung seines richtigen und gerechten Programmes nicht verbürgen, vermögen nicht, die sozialistische Weltordnung zu begründen.«¹⁰⁶

Organisations- und Machtwahn der Politiker galten als die Grundübel des modernen Staates, als Gefahr für die kulturelle und religiöse Schöpferkraft der Menschen. Obwohl Weltsch das Unbehagen der Jugend an der bürgerlichen Zivilisation teilte, hielt er deren Anschluß an eine politische Partei, und sei es auch die Sozialdemokratie, nicht für die geeignete Antwort: »Es ist offenbar, daß hier ein

¹⁰³ Nationalismus. Rede in Karlsbad anlässlich des XII. Zionisten Kongresses (1921), in: Paul Mendes-Flohr [Hrsg.], Martin Buber, Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage, Frankfurt/19Main 1983, S. 70–83, Zitat S. 73.

¹⁰⁴ Martin Buber, Unser Nationalismus, *Jude* 1917/1918, S. 1–3, Zitat S. 3.

¹⁰⁵ Cohen, *Deutschtum und Judentum*, in: Cohen, *Schriften*, 2. Bd., S. 269.

¹⁰⁶ Robert Weltsch, Nationalismus und Sozialismus. Eine unpolitische Betrachtung politischer Gegenstände, *Jude* 1919/1920, S. 193–199, Zitat S. 193.

seelischer Zustand in politische Form umgesetzt wird, der seinem Wesen nach nicht politischen Ursprungs ist.«¹⁰⁷

Hier zeigt sich sowohl der Einfluß der »Kulturpolitik«, als auch des Anarchisten Gustav Landauers, dessen Andenken Weltsch diesen Artikel widmete. In diesem Sinn war Weltsch überzeugt davon, daß der Zionismus zwar gegen den Kapitalismus auftreten müsse, allerdings ohne sich an eine bestimmte Partei anzuschließen. Und auch der Nationalismus dürfe nicht dem »politischen Betrieb« anheimfallen und müsse sich vom Stigma der Bürgerlichkeit befreien. Der Ausweg aus diesem Dilemma von Zwang zur Parteinahme und Korruption der Idee durch die politische Organisation liege in einer »Metapolitik«, darin »den Wert der Mittel an dem Wert der Idee, die Geltung der Begriffe an der Wirklichkeit des Lebens nachzuprüfen.«¹⁰⁸ Diese Metapolitik bestand für Weltsch in einer Synthese von Nationalismus und Sozialismus. Dies galt insbesondere für den Aufbau des palästinensischen Gemeinwesens, dem sich nach dem Krieg neue Möglichkeiten eröffneten:

»In diesem Stadium muß gerade für den Nationalisten, der den Nationalismus als Tatsache von Größe und Heiligkeit erlebt hat und nicht etwa nur vom Präsentierbrett des politischen Parteiwesens übernahm, mit voller Konsequenz ein *Bekenntnis zum Sozialismus* folgen. Dieser Sozialismus hat beinahe die gleichen Wurzeln wie der Nationalismus: er entspringt dem Bedürfnis nach *wirklicher* Menschengemeinschaft, wie dieser dem Bedürfnis nach *gedanklicher* Einordnung in die Gemeinschaft entsprach.«¹⁰⁹

Nur diese Verbindung garantiere echtes menschliches Zusammenleben, das sich von der Lüge und Abstraktion politischer Theorien freihalte. Sie konnte die Überwindung des Machtstaates herbeiführen: »Denn nicht die Macht steht seinem Wesen nach im Brennpunkt des Nationalismus, sondern der Mensch.«¹¹⁰ Dieser Nationalismus verpflichtete den Juden zu einer moralischen und sozialen Lebensführung:

»Es darf, sofern nicht der ganze Sinn des jüdischen Nationalismus verrauchen soll, nicht der geringste Zweifel bestehen, daß der Wucherer und der Kaffeehauspieler und der aufgeblasene Nichtstuer und Wichtigtuer in unserem Tempel nichts zu suchen haben; daß wir niemand von der Verpflichtung entheben, das Heiligtum unserer nationalen Gemeinschaft rein zu halten; [...] daß der jüdische Nationalist sich nicht in der Politik bewährt, sondern in der Gemeinschaft des Lebens; daß, wer jüdisch-national ist, notwendig auch Sozialist sein muß.«¹¹¹

Persönliche Rechtschaffenheit war die Grundvoraussetzung, um wahrer Zionist zu sein. Diese Ethik wurde auf politischem Gebiet von Hans Kohn zum »Konsensusprinzip«, von Buber zur moralischen »Demarkationslinie« entwickelt, wobei privater und öffentlicher Anstand als Einheit galten. Was diese ethischen Zionisten

¹⁰⁷ Ebda. S. 194.

¹⁰⁸ Ebda. S. 195.

¹⁰⁹ Ebda. S. 196.

¹¹⁰ Ebda. S. 198.

¹¹¹ Ebda.

von Cohen unterschied, war keineswegs die Konsequenz, mit der sie ihre sittlichen Forderungen stellten, und auch nicht die Auffassung von der jüdischen Mission, sondern das Bewußtsein der moralischen Zweideutigkeit menschlicher Entscheidungen. Noch konnte das absolut Gute nicht erkannt, das Böse nur durch ständige Selbstkritik minimiert und die sittliche Vollkommenheit, deren Wesen nicht feststand, angestrebt werden. Diese Anschauung untermauerte Rabbiner Leo Baeck (1873–1956), neben Hermann Cohen der bedeutendste Vertreter des liberalen Judentums, der im *Juden* publizierte, exegetisch. In seinem Beitrag befaßte sich Baeck mit der Bedeutung des Wortes »nicht« für die Bibel:

»In ihm besitzt die Thorah, die alte wie die jüngere, ihre sichere pädagogische Kunst. Alle Erziehung besteht vorerst darin, man möchte sagen, das Gefühl für das Saubere, für das körperlich und seelisch Reine zu wecken. [...] Dieses Nicht ist das Deutliche, das erste Bestimmte der Pädagogik, ihr Greifbares, es ist das, was unser altes Wort ›Gottesfurcht‹ meint. »Zum Menschen spricht er: Siehe die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und das Böse meiden, das ist Vernunft.«¹¹²

Auch Baeck betonte den Weg, das Werden, das religiöse Streben ohne verbürgtes Ziel. Die sittliche Erziehung durch das religiöse Gesetz diene der Reinhaltung der stets gefährdeten menschlichen Natur. Aus dieser Erkenntnis der Zwiespältigkeit der Natur folgte Bubers vehemente Ablehnung von Cohens Definition der Nationalität als einer Naturtatsache.

»Die Nationalität [...] ist eine geschichtliche Wirklichkeit und eine sittliche Aufgabe. Gewiß hat auch sie ihre Wurzeln im Naturhaften. Aber auch unser Menschtum hat seine Wurzeln im Naturhaften, und doch kann es uns in dessen Grenzen sein Wesen nicht erschließen, sondern erst im Geisteskampf der Menschheit, in dem unendlichen Streben, *die Idee des Menschen zu erfüllen*.«¹¹³

Das Naturhafte an der Nationalität mußte daher vervollkommnet werden. Doch im Gegensatz zu Cohen war für Buber die Nationalität mehr als nur »Naturtatsache«. Sie besitze auch mystische Kräfte der Erneuerung, die allerdings einer moralischen und religiösen »Richtung« bedurften. Ebenso müsse die jüdische Religiosität die Richtung des Zionismus bestimmen und diese wiederum sei »die oberste Funktion des mächtigen jüdischen Volkstums [...], die aus seinem Blute lebendig, aus seinen Kräften stark, aus seinem Willen wirksam ist.«¹¹⁴ Da der menschliche Wille bereits in der Nationalität zum Ausdruck komme, lehnte Buber auch die Cohensche Unterscheidung von Nation und Nationalität ab und meinte, daß dieser damit die Nationalität vom Geistigen ablöse. Cohen stellte in seiner »Antwort« klar, daß er die Nationalität nicht vom Geist, wohl aber vom Willen ablöse, doch befriedigte auch dies Buber nicht. Denn für Buber war die Nationalität – das Volk – sowohl eine sittliche Aufgabe als auch eine metaphysische Persönlichkeit eigenen Willens. Daher stellte er fest, daß zwar nicht alle Ju-

¹¹² Leo Baeck, *Lebensgrund und Lebensgehalt*, Jude 1917/1918, S. 78–86, Zitat S. 79.

¹¹³ Martin Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, Jude 1916/1917, S. 281–289, Zitat S. 283.

¹¹⁴ Ebd. S. 283 f.

den, wohl aber das jüdische Volk einer Heimstätte bedurfte. Das sei das Ziel des Zionismus. Und nur in Palästina werde das jüdische Volk seine Mission erfüllen können.

»In der *messianischen* Menschheit mag das Judentum dereinst aufgehen mit ihr verschmelzen; nicht aber vermögen wir einzusehen, daß das jüdische Volk in der *heutigen* Menschheit untergehen müsse, damit die messianische erstehe: vielmehr muß es eben darum mitten in ihr, ja mitten in dieser heutigen Menschheit verharren, aber nicht als eine stetig abbröckelnde Naturtatsache im Verein mit einer immer breiter konfessionalisierten Religion, sondern als ein sein Ideal um dieser Menschheit willen und ihr gegenüber frei und ungehindert verwirklichendes Volkstum. [...] Das Streben nach der »Heimstätte« ist ein nationales; ihr eigenes Streben, das Streben des jüdischen Gemeinwesens in Palästina wird ein übernationales sein müssen. Wir wollen Palästina nicht »für die Juden«, wir wollen es für die Menschheit, denn wir wollen es für die Verwirklichung des Judentums.«¹¹⁵

Palästina war somit die Voraussetzung für die Überwindung des jüdischen Nationalismus: Denn Buber war überzeugt, daß das Leben im eigenen Land die messianischen Kräfte im Judentum erneut erwecken würde. Damit konnte es zum Vorbild für die Menschheit werden und seine einigende Mission erfüllen. In der Diaspora aber bröckeln die einzelnen Teile des Volkes immer mehr ab oder erstarren. Der universalistische Geist des Judentums bedürfe für seine Erhaltung eines gefestigten Volkstums. Deshalb bedeute jedes Aufgeben des Volkstums zugunsten des Staates und der Umwelt das Aufgeben der jüdischen Seele und Mission.

Immer wieder zeigte sich, daß die Tatsache, daß der Rationalist Cohen und der Irrationalist Buber von völlig unterschiedlichen Prämissen ausgingen, eine Verständigung auch dort verunmöglichte, wo die Meinungsunterschiede nicht allzu groß waren. Cohen und Buber sprachen von der Bedeutung der »Tat«. Doch während Cohen schlicht zur sittlichen Tat aufrief, sprach Buber vager von der »absoluten jüdischen Tat«, die den Aufbau einer gerechten Gemeinschaft in Palästina zum Ziel habe, die ansatzweise jedoch auch in der Diaspora verwirklicht werden könne. Die Tatsache, daß beiden eine moralische Verbesserung der Menschen im Sinn der jüdischen Lehre und des Sozialismus vorschwebte, kam hier nicht zum Ausdruck. Ähnlich stellte sich die Auffassung vom Judentum dar. Cohens Judentum war von der Tradition fest umrissen. Buber rief zur Erneuerung durch eine Neuinterpretation von Geschichte und Tradition auf, zum Überkommen des »fiktiven« und Wiederfinden des »verschütteten« Judentums. Der Systematiker Cohen konnte Buber nicht verstehen, Buber wiederum lehnte Cohens System ab. Und so kam es gerade da zu Mißverständnissen, wo sich die beiden Anschauungen beinahe berührten. Beide Denker betrachteten das Streben nach der messianischen Menschheit als einen ewigen Prozeß. Doch wenn Buber in diesem Sinn schrieb: »Jeder Zionist ist im innerlichsten Sinn unterwegs«, faßte Cohen dies streng örtlich auf.¹¹⁶

¹¹⁵ Ebda. S. 287.

¹¹⁶ Victor Jacobson lehnte Bubers Ausdruck des »Unterwegsseins« ebenfalls ab: »In dieser allgemeinen Form ausgesprochen als kategorischer Imperativ, der *praktisch* das ganze Leben eines jeden guten Zionisten regeln soll, ist dieses Prinzip mit der richtigen bürgerlichen

Der wichtigste Unterschied zwischen der zionistischen und der liberalen Auffassung der Menschheitsmission der Juden lag in der Frage nach dem Ort ihrer Erfüllung. Wie oben gezeigt, hielt Buber eine Entwicklung der universalistischen Tendenzen des Judentums nur in Palästina für möglich. Der Messianismus würde daher von Palästina ausgehen. Cohen hingegen glaubte, daß dieser erst die Juden dorthin zurückführen würde. Dies bedeutete natürlich eine völlig unterschiedliche Beurteilung des Zionismus. Beide Diskutanten beriefen sich bei ihrer Argumentation auf die Lehre der Propheten. So schrieb Cohen:

»Es ist unser stolzes Bewußtsein, als göttlicher Tau *inmitten* der Völker fortzuleben, und unter ihnen und für sie fruchtbar zu bleiben. Die Propheten alle versetzen uns in diese Mitte der Völker hinein. Die Weltmission des ›Restes Israels‹ ist ihre einheitliche Perspektive. Und nur von dieser Perspektive aus darf der natürliche Gedanke vor der Heimkehr des Restes verstanden werden. Denn fast niemals soll der Rest allein heimkehren, sondern beinahe immer sind es ›viele‹ und ›alle Völker‹, die zu dem Lichte Gottes strömen werden, zu dem Lichte, als das die Propheten selbst für alle Völker sich von Gott eingesetzt fühlen.«¹¹⁷

Buber entgegnete darauf im *Juden*:

»Und auch von der Weissagung der Propheten haben wir die entgegengesetzte Lehre empfangen. [...] Wenn [...] Cohen die Worte der Propheten, ganz einsammeln wolle Gott den Überrest Israels, dahin umdeutet, die Völker würden mit Israel zu dem Licht Gottes, d.h. zu der Lehre der Propheten strömen, so finden wir dies in Wahrheit in den prophetischen Büchern einzig im Sinn der Verkündung, daß die Völker ›auf Rossen und Wagen, auf Sänften, auf Maultieren und Dromedaren‹ dem *wiederhergestellten Zion* zuströmen werden als dem ›heiligen Berge‹, dem ›Hause des Gottes Jakobs‹; ›denn mein Haus wird genannt werden ein Bethaus für alle Völker‹.«¹¹⁸

Die rein profane, nationale Rückkehr nach Palästina war die Voraussetzung zur Erfüllung der prophetischen Lehre und der göttlichen Gebote. Denn, schrieb Buber:

»Die neue Menschheit braucht uns. Aber sie braucht uns nicht zerstreut und auseinanderstrebend, sondern gesammelt und geeint, [...] nicht Gott bekennd mit unserem Wort und Gott verrätend mit unserem Leben, sondern Gott getreu dienend durch *die Bildung einer Menschengemeinschaft nach seinem Sinn*.«¹¹⁹

Gesinnung nicht vereinbar. Und die Aufstellung eines solchen Prinzips muß den Zionismus in einen Gegensatz zu jedem Staat bringen, muß einen Konflikt zwischen Zionisten und allen übrigen Angehörigen des von den Zionisten bewohnten Staates ausdrücken.« Jacobson hielt Bubers überaus scharfe Kritik am Staat für nicht im Sinn der zionistischen Politik der Kriegsjahre, die sich zwar als neutral, die Zionisten selbst jedoch als loyale Bürger definierte. Siehe: Brief Victor Jacobsons an Martin Buber vom 2. 10. 1916, CZA Z3/1133.

¹¹⁷ Cohen, Antwort, in: Cohen, Schriften, 2. Bd., S. 335.

¹¹⁸ Martin Buber, *Zion, der Staat und die Menschheit*, Jude 1916/1917, S. 425–433, Zitat S. 431.

¹¹⁹ Ebda.

Cohen hingegen sah im Zionismus eine nationale Verengung des Judentums und damit das Aufgeben der Weltmission:

»Während der Zionist nur durch das volle, uneingeschränkte jüdische Volkstum das Judentum erhalten zu können glaubt, sind wir der entgegengesetzten Ansicht, daß durchaus nur das universell menschheitliche Judentum die jüdische Religion zu erhalten vermag. [...] Beide Parteien glühen für unseren religiösen Fortbestand. [...] Für diesen aber fordere ich zwar unbedingt die Erhaltung der Nationalität, aber ebenso unbedingt fordere ich das Aufgehen in den modernen Nationalstaat. Sonst müßte ich fürchten, daß wir in den modernen Staaten untergingen. Das politische Aufgehen bedingt und sichert uns den religiösen Fortbestand.«¹²⁰

Cohen sah für das Judentum nur eine religiöse Zukunft und beurteilte daher den Zionismus vom religiösen Standpunkt aus. Denn das Streben nach einem jüdischen Staat sei nur religiös zu rechtfertigen. Die Debatte spitzte sich hier zum eigentlichen Kernproblem zu, nämlich der Stellung des Staates zur Religion. Cohen sah im Staat die sittlich höchststehende Form menschlichen Zusammenlebens, da diese durch die freie Willensentscheidung der Bürger gestiftet sei. Die Juden seien als religiöse Gruppe ins allgemeine Staatsgefüge integrierbar, Judentum und Staatsbürgertum stehen also in keinem Gegensatz zueinander. Auch Buber erkannte die vorläufige Notwendigkeit des Staates als Ordnungsprinzip an. Ziel war jedoch nicht dessen Stärkung, sondern die Freimachung der schöpferischen Kräfte der Nation durch einen Ausgleich zwischen Staat und Nation, der schließlich im messianischen »Königreich Gottes« zu einer Verschmelzung führen würde. Bis dahin aber würde der Staat als das ordnende Prinzip stets der Nation als dem schaffenden Prinzip gegenüberstehen. Das eigentliche messianische Ziel sei weder das Volk noch der Staat, sondern einzig die Gemeinschaft. Als, wenn auch unvollkommene, Gemeinschaft könne der Staat bereits jetzt sittliche Anforderungen an seine Bürger stellen. Keine Macht aber dürfe er sich über die Seele der Menschen anmaßen. Auch bei dieser Einschränkung berief sich Buber auf die Propheten:

»[...] jener Männer ganzes Gefühlswesen war nicht in ihrem Staatsbewußtsein, sondern in ihrem Gottesbewußtsein konzentriert, und wenn der Staat von Gott abfiel, führten sie Gottes Sache gegen den Staat.«¹²¹

Buber verlieh seinem Anarchismus durch die Lehre der Propheten eine religiöse Basis. Denn wie Robert Weltsch fühlte auch Buber sich als religiöser Jude berufen, ein ethisch-humanes Gegenbild zum modernen Staat zu schaffen:

»Ich empfinde meine Pflichten gegen die Staatsgemeinschaft, in der ich lebe, mit allem Ernst und in aller Strenge, als die oberste dieser Pflichten aber habe ich diese erkannt, die jedes aus Gott lebenden Menschen Pflicht ist: dem Staat das Bild der wahren Menschheit vorzuhalten, so oft er sich dagegen verfehlt. Denn die Menschheit – das, Herr Professor Cohen, auszusprechen, ist in diesen Tagen mehr als je die Pflicht jedes aus Gott lebenden

¹²⁰ Cohen, Antwort, in: Cohen, Schriften, 2. Bd., S. 336.

¹²¹ Martin Buber, Zion, der Staat und die Menschheit, Jude 1916/1917, S. 425–433, Zitat S. 428.

Menschen – die Menschheit ist ein Größeres als der Staat. Nicht die gestrige »europäische« Scheinmenschheit, die unfähig war, die Staaten aus ihrer Verstrickung in den unsichtbaren Krieg aller gegen alle zu lösen, sondern die werdende, die durch das Rote Meer gegangen ist, die erwachte, in der sich die künftige, um den lebendigen Gott gesammelte bereitet, deren Organe die Völker und deren Werkzeuge die Staaten sein werden.«¹²²

Obwohl Buber in den Staaten die möglichen »Werkzeuge« zur Einigung der Menschheit sah, sollte in Palästina kein »europäischer Staat«, sondern eine jüdische, gerechte Gemeinschaft entstehen. Die Entscheidung, welche Position die »richtigere« war, hing vom Weltbild des Lesers ab. Zweifellos hatte Buber den »jüngeren«, dem Zeitgeist entsprechenderen Standpunkt vertreten. Franz Rosenzweig, der Hermann Cohen als Schüler nahe- und dem Mystiker Buber damals noch reserviert gegenüberstand, bezeichnete dessen zweite Replik auf Cohen, »Zion, der Staat und die Menschheit«, als »das Beste [...], was Buber geschrieben hat und vielleicht seit Jehuda Halevi überhaupt das beste, was über dieses Thema geschrieben ist«.¹²³ Die Vorgänge in Deutschland während des Krieges riefen bei Cohen ebenfalls Zweifel am deutschen Staat hervor, wie Rosenzweig berichtete:

»Der Verlauf des Krieges hat ihn dann doch schwer bedrückt; der immer zunehmende, in der »Judenählung« vom Staat selbst aufgenommene Antisemitismus hat ihn, der im Kampf gegen Rußland gleich der ganzen deutschen Judenheit auch einen Kampf für das vom Zarismus mißachtete Menschenrecht gesehen hatte, tief erschreckt. Doch [...] das Ende hat er nicht erlebt.«¹²⁴

Für die ethischen Zionisten begann nach dem Krieg die Zeit der Bewährung ihrer Ideale in der politischen und sozialen Welt. Die Konfrontation mit den neuen Möglichkeiten und politischen Gegebenheiten insbesondere in Palästina machten dabei ein häufiges Überdenken ihrer Positionen notwendig und brachte neben Fortschritten beim Aufbau des Jischuw ebenfalls ernsthafte Enttäuschungen und Zweifel mit sich.¹²⁵

II. Die Zionismusdebatten

1. Hintergründe

Buber und Cohen rechtfertigten die Weiterexistenz des jüdischen Volkes mit dessen menschheitlich-universalistischer Mission. Buber, wie die meisten Zionisten, betrachtete Cohens Philosophie des Judentums als »assimilatorisch«, da hier das Wirken der Juden als ein religiöses *inmitten* der Völker propagiert wurde. Die rein nationalen Aspekte spielten dabei eine nur untergeordnete Rolle. Das Judentum sollte als ethisch-religiöse und nicht als nationale Gemeinschaft erhalten werden.

¹²² Ebd.

¹²³ Brief Franz Rosenzweigs an seine Eltern vom 3. 11. 1916, RB, S. 134.

¹²⁴ Rosenzweig, Einleitung, in: Cohen, Schriften, 1. Bd., S. LVIII f.

¹²⁵ Siehe dazu 4. Kapitel.

Für die säkulären Zionisten waren jedoch gerade die nationalen Aspekte am bedeutsamsten. Ihr Ziel war die Nationalisierung der Juden und deren möglichst weitreichender Rückzug aus der Diaspora, der den zionistischen Theoretikern als notwendig für das geistige, physische oder wirtschaftliche Überleben des jüdischen Volkes erschien. Herzl führte seine »Verelendungstheorie« auf den Antisemitismus zurück, der die wahre Integration und Assimilation der Juden stets verhindern würde. Viele Mitarbeiter des *Juden* ließen diese Theorie nur modifiziert gelten. Man nahm die Möglichkeit der Assimilation als Alternative zur Treue zum jüdischen Volk und in der Folge zum Judentum absolut ernst, auch wenn man ein rasches oder völliges Aufgehen in den Völkern ausschloß. Nicht zuletzt aufgrund des Antisemitismus führe dieser Prozeß der Assimilation allerdings meist zu diversen »Entartungen« des »jüdischen Wesens«, die man auf kulturellem, seelischen und gesellschaftlichen Gebiet ausmache. Zionismus und jüdische Selbstbesinnung galten als Mittel, die jüdische Seele, den Volkskörper und den Geist zu heilen, wobei sie ihre wohltuende Wirkung bereits in der Diaspora entfalten konnten. »Nationale Hygiene« und »nationaler Stolz« ließen den Zionisten einen möglichst weitgehenden Rückzug in die eigene Gruppe ratsam erscheinen. Das liberale Judentum, das nach außen wie nach innen eine deutsch-jüdische Symbiose anstrebte, war nicht nur der Hauptgegner der Zionisten, sondern ihr ideologisches Gegenbild. Hermann Cohen beschrieb diese Einstellung der Zionisten gegenüber den Liberalen:

»Erbarmungslos schreitet der Zionist [...] über das liberale Judentum hinweg, das in den Kulturländern eine Heimstätte zu besitzen sich einbilde. Dieser persönlichen Illusion wird die Heimatlosigkeit des jüdischen Volkes entgegengestellt. Und nur dieses heimatlose jüdische Volk soll die jüdische Wirklichkeit bilden. Wir Scheinjuden dagegen werden daher mit Fug und Recht vom jüdischen Volke abgetrennt.

So wird nach dem vorgefaßten Begriffe die jüdische Wirklichkeit zugeschnitten. Und das Phänomen dieser Wirklichkeit wird immer exklusiver: nur in Palästina, nur im jüdischen Staate könne das »verschüttete«, das »fiktive« Judentum überwunden und beseitigt werden.¹²⁶ Die ganze bisherige Geschichte des Judentums wird hier zur bloßen Ideologie entstellt. Das Ghettobewußtsein ist nicht das Gespenst, sondern der wahre Geist des Judentums, des wirklichen. Alle Kulturbestrebungen der jüdischen Geschichte verfallen diesem Verdikt: sie ackern nur Begriffe, erzeugen aber keine Wirklichkeit. Und die moderne liberale Entwicklung ist nur die Fortbildung jener früheren, falschen Wirklichkeiten. Sie müssen allesamt entwurzelt werden.

Probleme und Schwierigkeiten, geschweige denn Konflikte des modernen Kulturlebens gibt es für die Enge dieses Nationalismus nicht.«¹²⁷

Cohen wurde ausführlicher zitiert, da er hier die liberale Kritik am Zionismus zusammenfaßte und tatsächlich auf eine Reihe von zionistischen Schlagworten einging. Im folgenden soll gezeigt werden, daß *Der Jude* keine so vereinfachende

¹²⁶ Dieser Satz stellte eine von Buber zurecht beanstandete Mißinterpretation seiner Lehre dar. Buber forderte auf, das »verschüttete« Judentum zu entdecken und neu zu beleben und gerade dadurch das »fiktive« Judentum zu überwinden.

¹²⁷ Cohen, Antwort, in: Cohen, Schriften, 2. Bd., S. 333 f.

Einstellung zu Palästina, zur Galuth und zur jüdischen Geschichte vertrat. Man war sich der Gefahr der Schlagworte und der einfachen Lösungen bewußt und »Konflikte des modernen Kulturlebens« gab es in der innerzionistischen Debatte zur Genüge. Einigkeit bestand jedoch darin, daß das Ghettobewußtsein *nicht* wiederbelebt, sondern im Gegenteil überwunden werden sollte. Die Diasporadebatten, die hier zunächst behandelt werden sollen, zeigen die ideologischen und geistigen Spannungen innerhalb der Bewegung auf. Sie ermöglichten daher weder eindeutige Schlußfolgerungen noch die Formulierung einer einheitlichen Ideologie. Während des Krieges und der darauffolgenden Friedensverhandlungen erhielt diese Problematik besondere Brisanz, da die Zionistische Organisation sowohl um das Siedlungsrecht der Juden in Palästina als auch den Minderheitenschutz in der Diaspora kämpfte. Doch auch danach blieb die Frage nach der richtigen Einstellung zur Diaspora ungelöst, da die Zionisten zunehmend erkannten, daß diese noch sehr lange weiter existieren und der Aufbau Palästinas gerade von ihrer Hilfe abhängen würde. Deshalb beschloß die ZWO schließlich 1929, sich in der Jewish Agency, der öffentlichen Vertretung der Juden gegenüber der britischen Mandatsregierung in Palästina, zum Zweck des Aufbaus von Erez Israel mit Nichtzionisten zusammenzuschließen. Vorläufig blieb der Zionismus eine Minderheitsbewegung innerhalb der Juden und konnte nicht umhin, nach den Gründen für seine geringe Überzeugungskraft und Attraktivität zu forschen. Dazu gehörte auch eine Neudefinition der Beziehung zu jüdischen Nicht- und Antizionisten. Die Assimilationsgefahr sowie die Notwendigkeit, breitere Kreise anzusprechen, standen daher im Mittelpunkt der Zionismus- und Nationalismusdebatten, während dem Antisemitismus nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dieser galt den Zionisten als ewiges, unüberwindliches Phänomen, als Argument für die Richtigkeit ihrer Theorie und nur selten weiterer Auseinandersetzungen wert.

2. *Formaler versus geistiger Zionismus*

Rafael Seligmann bezeichnete Cohens Philosophie als Fehlinterpretation Kants, da sie das Denken von den Lebensgegebenheiten loslöse.¹²⁸ Dieser Mangel mache Cohen zum Hauptrepräsentanten des entwurzelten, assimilatorischen deutschen Judentums, denn:

»Konnte eine Gemeinschaft, die ihren Bestand auf der Vergangenheit entnommene Symbolen gründet und an diesen ihr Genüge findet, sich eine passendere gedankliche Überhöhung, als die philosophischen Konstruktionen eines Cohen wählen, die nicht unmittelbar mit den Dingen, sondern bloß mit deren Symbolen zu tun haben wollen? Statt einer Welt von konkreten Gegenständen eine solche von lauter Beziehungspunkten – ist es nicht der Denkweise einer Vermittlerklasse genau angepaßt?«¹²⁹

¹²⁸ Rafael Seligmann, Einige Worte über Hermann Cohen, *Jude* 1916/1917, S. 316–319.

¹²⁹ Ebda. S. 317.

Wie vor ihm der antisemitische Konservative M. H. Böhm machte nun Seligmann Cohen zum Repräsentanten des angeblich parasitären, kapitalistischen, jüdischen Bürgertums in Deutschland. Dies war eine ebenso vulgäre wie gefährliche Fehlinterpretation, welche zusammen mit Cohen die überwiegende Mehrzahl der deutschen Juden verunglimpfte. Seligmanns Hauptkritik richtete sich jedoch gegen die Bereitschaft der liberalen Juden, das Judentum zu einer bloßen Konfession zu reduzieren. Durch die rationalistische Verleugnung des nationalen Mythos der Bibel habe Cohen den jüdischen Geist enteelt.

Positiver beurteilte Jakob Klatzkin Cohen, dem er als seinem Lehrer trotz aller Meinungsverschiedenheiten Respekt zollte. Zwar fand auch er, Cohen habe »den schwankenden Gedanken der Assimilation im Namen des Judentums und für es zu einem System erhoben«,¹³⁰ doch sah er darin keinen intellektuellen oder gar philosophischen Mangel, sondern

»hier zeigte sich die Unzulänglichkeit einer veralteten Position, die, auf innerem Widerspruch fußend, zu einem System ausgebaut und mit erhabenen Gedanken über Menschheit und Messianismus vielfältig verbunden wurde.«¹³¹

Cohen sei selbst das Opfer der durch die Assimilation bedingten falschen Beurteilung der Wirklichkeit. Hauptfehler dieser Position war der Glaube, sich gleichzeitig assimilieren und an der Auserwähltheit festhalten zu können. Dieser führe zu einer ambivalenten Einschätzung der Rolle des jüdischen Volkes unter den Völkern: »Indem sie den Geist des Judentums rechtfertigen wollen, waren sie gezwungen, den Geist der Völker herabzusetzen; aus apologetischen Gründen mußten sie uns als Wegweiser der Völker der Welt hinstellen.«¹³² Dieser innere Widerspruch der Missionstheorie war auch christlichen Kritikern wie Karl Scheffler nicht entgangen. M. H. Böhm hatte bei Cohen ebenfalls einen »jüdischen Krypto-Chauvinismus« entdeckt.¹³³ Bei der diesbezüglichen Verurteilung des liberalen Judentums herrschte also Einhelligkeit zwischen Zionisten und judenfeindlichen Deutschen. Deutsche wie jüdische Nationalisten waren um die exaktere Abgrenzung ihrer Positionen bemüht, wobei die Seele, der Instinkt und das Gefühl wichtiger waren als die Vernunft. Klatzkin verurteilte daher nicht nur Cohens Glauben an eine jüdische Weltmission, sondern auch den der Kulturzionisten. Diesem »geistigen Zionismus«, der die Verwirklichung des universellen, ethischen Kerns des Judentums als Ziel seines Nationalismus betrachtete, hielt er den von ihm vertretenen »formalen« entgegen.

Jakob Klatzkins Artikelserie »Grundlagen des Nationaljudentums« stellten in gewisser Weise eine radikal-zionistische Uminterpretation der Lehre Cohens dar.¹³⁴ Der Kulturzionist Felix Weltsch wies auf Mängel hin, die er in beiden Systemen entdeckt hatte:

¹³⁰ Jakob Klatzkin, Hermann Cohen, Jude 1918/1919, S. 33–41, Zitat S. 34.

¹³¹ Ebda. S. 34.

¹³² Ebda. S. 40.

¹³³ Max Hildebert Böhm, Vom jüdischen Geist, in: Preußische Jahrbücher, 162. Bd., 1915, S. 412.

¹³⁴ Jude 1916/1917, S. 534–544, S. 609–618, S. 677–684, S. 825–833.

»Das sittliche Wesen der Nation ist weder vom reinen Naturstandpunkt [Klatzkins] noch vom reinen Geiststandpunkt [Cohens] faßbar, sondern ist in jener, gar nicht reinen, aber umso wirkungsvolleren, schöpferischen Verschlingung von Natur und Geist zu finden, deren volle Würdigung dem Rationalismus Cohens ebensowenig gelingen konnte, wie dem Formalismus Klatzkins. [...]

Klatzkin ist hier seinem Lehrer im Rationalismus und vor allem in der Vernachlässigung des Psychisch-Lebendigen gegenüber dem rein Formalen zu weit gefolgt.«¹³⁵

Während der Kulturzionist Felix Weltsch in den religiösen Werten des Judentums den lebendigen Kern des jüdischen Nationalismus sah, ging Klatzkin von der Frage aus: Was sichert die Existenz der jüdischen Nation? Was schützt sie vor Assimilation und garantiert ihr Weiterbestehen? Ethik und Messianismus seien nationale Werte, die keineswegs national abschirmend und erhaltend wirkten. Und Klatzkin ging es um die Erhaltung des Judentums und nicht um dessen Mission. Daher zog er den von Buber kritisierten starren Rabbinismus der universalistischen Lehre der Propheten vor. Denn nicht die religiösen Ideale, sondern einzig die religiösen Gesetze seien die »Zäune« gewesen, welche das Wunder der Erhaltung des Judentums in der Diaspora zustande gebracht hätten. Nach dem Zerfall des Ghettos, das Klatzkin als selbstgewählten »jüdischen Staat in Miniatur« bezeichnete, brauche das Judentum neue, ebenso eindeutige, begrenzende Kriterien, um auch weiterhin als Volk zu überleben. Dazu boten sich einzig Land und Sprache an. Nur wer sich zu diesen bekenne, dürfe sich als Mitglied des jüdischen Volkes bezeichnen, auf alle anderen Juden müsse der jüdische Nationalismus verzichten. Dies verlange sowohl die nationale Hygiene als auch der nationale Stolz, der Widersprüche und Ehrlosigkeiten wie »assimilierte Juden« nicht länger dulden könne.

Klatzkins Theorie, welche die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk von zwei bestimmten, äußerlichen Kriterien abhängig machte, bestätigte damit Cohens Vorwurf »der nationalen Enge«. Gleichzeitig teilte Klatzkin Cohens Auffassung vom Judentum als rationalistischer Gesetzesreligion. Doch im Gegensatz zu Cohen sah er darin den Schutz vor Anpassung an die Umwelt. »Das Joch des Gesetzes hat der Religiosität Abbruch getan. Umso vorteilhafter war es für die nationale Enge eines extraterritorialen und mithin universalen Volkes.«¹³⁶

Ein geistiges Zentrum in Palästina wäre kein wirksamer Ersatz für das jüdische Gesetz und würde nicht für eine Erhaltung, geschweige denn eine Regenerierung der Diaspora ausreichen. Die Verwirklichung der nationalen Kriterien – das Leben im eigenen Land und der Gebrauch des Hebräisch als Nationalsprache – werde im Gegenteil eine klare Trennung zwischen den nationalen und den assimilationistischen Juden schaffen. Durch die Möglichkeit der Wahl zwischen diesen Optionen werde die Assimilation der Diasporajuden erst wirklich möglich werden. Zur Taufe werde die Möglichkeit des »nationalen Übertritts« hinzukommen. Ein-

¹³⁵ Felix Weltsch, Die jüdische Renaissance und die Ethik des reinen Willens, Jude 1920/1921, S. 220–227, Zitat S. 227.

¹³⁶ Jakob Klatzkin, Grundlagen des Nationaljudentums, Jude 1916/1917, S. 609–619, Zitat S. 614 f.

zig dem »Jargonjudentum« gestand Klatzkin eine gewisse Überlebenschance zu, allerdings als ein von den palästinensischen Juden getrenntes Volk. »Es gibt schlechterdings keine Brücke zwischen Palästina und Galuth, zwischen Zentrum und Peripherie.«¹³⁷

Klatzkin lehnte den geistigen Zionismus ab, da er ein Bekenntnis zu bestimmten Idealen fordere und nicht von objektiven Kriterien bestimmt sei. Dem stellte er seine durch bestimmte, festumrissene Lebensformen konkrete Vision jüdischen Nationallebens gegenüber. Die historische Entwicklung scheint Klatzkin in vielem rechtzugeben. Tatsächlich erfolgte die Entwicklung der israelischen Gesellschaft entlang der von ihm vorgegebenen nationalen und nicht gemäß ethisch-religiösen Kriterien. Aber auch der »nationale Übertritt« der Diasporajuden zu ihren Heimatländern ist durch deren Nichtannahme der israelischen Staatsbürgerschaft weitgehend vollzogen. Klatzkin selbst lebte und starb 1948 in der Diaspora.

Als Klatzkin seine Artikelserie für den *Juden* schrieb, wußte er, daß seine Thesen erst in Zukunft realisiert würden und daß somit eine Übergangslösung für die Gegenwart notwendig war:

»[...] unser Land ist nicht unser, unsere Sprache nicht Volkssprache. Freilich, sie sind Antizipationen einer nationalen Forderung und nur in Vorwegnahme der erstrebten Zukunft und Verneinung der Galuth-Gegenwart legitimieren wir uns als Nation. Ohne die Richtung auf eine nationale Zukunft unseres Landes und unserer Sprache, ohne diese Korrelation, ohne die Orientierung an diesem Seinsollen, das noch kein Sein darstellt, können wir für das Judentum in der Diaspora den Begriff einer Nation nicht in beanspruchen.«¹³⁸

Klatzkin lehnte das Diasporajudentum ab, und doch war dieses der einzig mögliche Träger seines Nationalismus. Seine Suche nach konkreten Kriterien führte ihn neuerlich zu Zielen und Hoffnungen, deren Erfüllung in vorläufig noch un-absehbarer Zukunft lag. Deshalb spielte der nationale Wille gerade bei nationalen Theorien, welche eine revolutionäre »Normalisierung« des jüdischen Volkes anstrebten, eine entscheidende Rolle. So schrieb Abraham Schwadron:

»Da ich nun die Ewigkeit der Galuth negiere, habe ich also die feste Überzeugung und Zuversicht, daß alle vierzehn Millionen, sowie auch die werdende fünfzehnte, sechzehnte Million Juden aus der Galuth hinaus werden?

Nein, fest überzeugt bin ich davon nicht, das ist auch nicht nötig – aber, daß wir es fest *wollen*, daß unsere ganze Seele danach schreie, das tut not!«¹³⁹

Die Kritik der sogenannten »geistigen« Zionisten an den »formalen« Theorien setzte an genau diesem Punkt der vorläufigen Irrealität und Undurchführbarkeit der Forderungen ein. Sie stimmten mit den formalen Zionisten darin überein, daß

¹³⁷ Jakob Klatzkin, Grundlagen des Nationaljudentums, Jude 1916/1917, S. 825–833, Zitat S. 832.

¹³⁸ Ders., Grundlagen des Nationaljudentums, Jude 1916/1917, S. 534–544, Zitat S. 542.

¹³⁹ Abraham Schwadron, Das Dogma der ewigen Galuth, Jude 1919/1920, S. 103–109, Zitat S. 108.

der nationale Wille erweckt und gestärkt werden müsse. Um dies zu bewirken, müsse eine eindeutige und befriedigende Antwort auf die Sinnfrage des jüdischen Nationalismus gefunden werden. Für die formalen Zionismus stand der Sinn der Überlebens nie zur Debatte. Abraham Schlesinger (1883–1961) hingegen, der im *Juden* die Abgrenzung des geistigen vom formalen Zionismus vornahm, sah gerade darin die Zukunftsfrage des jüdischen Volkes.¹⁴⁰ Klatzkins Vision bestand laut Schlesinger darin, daß das jüdische »zu einem normal lebenden und schaffenden, modern-weltlichen Kulturvolk« werden solle, denn einzig »in seiner Eigenproduktivität bestehe sein Sinn«.¹⁴¹ Schlesinger hingegen fragte:

»Wer verbürgt, daß das neue, säkularisierte Judentum irgendwelche kulturelle Bedeutung erlangt, irgendwelche geistigen, sozialen oder sonstigen Werte zu schaffen vermag? [...] Wenn das jüdische Volk nur ein armseliges ›Balkanvölkchen‹ wird? Verlohnte es sich wirklich, dafür die schwersten Opfer zu bringen?«¹⁴²

Und mehr noch: ein derartiges Völkchen wäre der totale Bruch mit der jüdischen Geschichtskontinuität, die dem Judentum stets einen bestimmten Sinn zugesprochen hatte. Der messianische Glaube des Judentums schlug die Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. Er war der eigentliche Grund, warum die Assimilation bekämpft wurde. Da Schlesinger an die Mission des jüdischen Volkes glaubte, war für ihn das Judentum eine »Unendlichkeitsaufgabe«.

»Die geschichtliche Existenzbesonderheit Israels war es immer, ›Gottes Volk‹ zu sein, d.h. eine Menschengemeinschaft, welche die organische Einheit der ›religiösen‹ und der ›weltlichen‹ Momente darstellt, in welcher die beiden Momente sich derart durchdringen, daß die jüdische ›Welt‹ ein Gottesreich der Gerechtigkeit und Menschlichkeit bildet.«¹⁴³

Obwohl der geistige Zionismus auf dem religiösen Judentum aufbaute, verstand er sich als säkuläre Bewegung. Die jüdische Tradition war hier Teil der allgemeinen Kultur. Diese Kultur bezeichnete Achad Haam als Objektivierung des jüdischen Geistes. Und auch seine Schüler akzeptierten die jüdische Religion als nationales Erbe und nicht unbedingt als Glauben. Denn der Nationalist müsse das Judentum in seiner Totalität akzeptieren, eine Scheidung in »Formen« und »Inhalte« sei daher widersinnig. Land, Sprache, Ethik und Messianismus bilden eine Einheit, der universale Kern werde durch die partikuläre Schale national gebunden. So erklärte Schlesinger:

»Die Idee der absoluten Gerechtigkeit z.B. steht im historischen Judentum in Verbindung mit der von Israels ›Auserwähltheit‹, d.h. mit dem Gedanken, daß die jüdische Nation eine Bestimmung hat oder, modernisiert ausgedrückt, die geschichtliche Disposition,

¹⁴⁰ Abraham Schlesinger, Zur materialen und formalen Bestimmung des Judentums, *Jude* 1919/1920, S. 151–169 sowie Die Frage nach dem Sinn des Judentums, *Jude* 1923, S. 269–281.

¹⁴¹ Ebda. S. 278.

¹⁴² Ebda.

¹⁴³ Ebda. S. 277.

oder das selbstgewollte Seinsziel u. dergl., gerade als Sondernation durch ein besonderes nationales Leben jene Gerechtigkeitsidee zu verwirklichen. Das messianische Ideal des ewigen Friedens steht im engsten Zusammenhang mit den nationalen Eigenhoffnungen Israels für ›das Ende der Tage‹.¹⁴⁴

Schlesinger grenzte damit den geistigen Zionismus sowohl vom formalen als auch von der liberalen Missionstheorie ab. Im Gegensatz zu Klatzkin, der einen »nationalen Instinkt« im jüdischen Volk wirksam sah, welcher trotz einiger Fehlentwicklungen stets zur Erhaltung des Judentums beigetragen habe, erinnerte Schlesinger an die moralische Verpflichtung, die jüdischen Werte weiterhin zu erhalten und zu fördern. Dieser Sinn des Judentums sei sowohl national als auch religiös, partikular und universell, traditionsbewußt und zukunftsgläubig. Dabei sollte das Judentum jedoch in seinem Eigenwert und nicht nur in seiner Bedeutung für die Umwelt bestätigt werden, wie dies die Missionstheorie tat. Nur eine derartige nationale Totalität verspreche die Schaffung eines neuen »höheren Menschen- und Menschheitstypus«.

Die Lehre der Propheten diene als historisches Vorbild für den geistigen Zionismus. Diese Lehre wurde nicht wie bei den Liberalen kosmopolitisch, sondern »internationalistisch« ausgelegt. Es galt einen Ausgleich zwischen den Nationen zu finden, um den Grundstein für die geeinte Menschheit zu legen, denn »auch die alten jüdischen Propheten ließen bei all ihrer internationalen Gesinnung ein tiefes nationales Empfinden nie vermissen«, stellte Rafael Seligmann fest und fügte unter Anspielung auf die liberale Missionstheorie hinzu: »freilich galt es keinem fremden, sondern ihrem eigenen Volke, in dessen Namen sie sprachen.«¹⁴⁵

Der zionistische Sozialist Siegfried Bernfeld warnte ebenfalls vor der Illusion, daß es eine »Assimilation um der Menschheit willen« gebe.¹⁴⁶ Er schrieb:

»Die Menschheit ist nicht, sie soll erst werden. Aber eins ist gewiß, sie wird nicht aus einer homogenen Masse von Menschen bestehen, sondern irgendwie aus einem Bau natürlicher Gruppen. [...] Und also denkt jeder an Menschheit, als an eine Organisation von Menschengruppen. Wenn aber Menschengruppen, dann gewiß Nationen.«¹⁴⁷

Die Nation als natürliches Integrationsprinzip werde zunächst die Einheit der Menschen fördern und sie später bewahren. »Denn worauf es einzig ankommt, ist, daß die Gruppen sich auf den Weg zur Menschheit machen. Von der Bestialität führt kein Weg zur Humanität als durch die Nationalität«, ¹⁴⁸ wandelte Bernfeld das berühmte antinationalistische Diktum Grillparzers ab. Bernfeld formte sozialistisch-internationalistisches Gedankengut zionistisch um. Dem Zionismus maß der Pädagoge und Schüler Freuds vor allem eine große seelische Bedeutung zu. Er

¹⁴⁴ Abraham Schlesinger, Zur materialen und formalen Bestimmung des Nationaljudentums, *Jude* 1919/191920, S. 151–169, Zitat S. 161.

¹⁴⁵ Rafael Seligmann, Zur Frage des Prophetismus, *Jude* 1918/1919, S. 43–48, Zitat S. 44.

¹⁴⁶ *Jude* 1917/1918, S. 32–46.

¹⁴⁷ Ebda. S. 36.

¹⁴⁸ Ebda. S. 39 f.

sah, daß der Wille zur Assimilation unter den Juden stärker war, als die Bereitschaft der Umwelt, die Juden zu assimilieren. Diese Situation stelle eine schwere psychische Belastung für die Juden und insbesondere für die jüdische Jugend dar, die zu Krankheitssymptomen wie Selbsthaß führe. Aber auch die Überzeugung, daß der jüdische Nationalismus der Menschheitseinigung entgegenstehe, hielt Bernfeld für ein Krankheitssymptom. Als Zionist, Sozialist und Pädagoge forderte er daher die Rückbesinnung auf das eigenständig Jüdische und dadurch vermehrten Nationalstolz, sowie eine möglichst weitgehende wirtschaftliche und geistige Unabhängigkeit von der nichtjüdischen Umwelt. Dieses Ziel sollte bereits in der Diaspora angestrebt werden. Für Bernfeld führte der Weg zum universalistischen Kern des jüdischen Nationalismus vorläufig zu einem radikalen Partikularismus auf wirtschaftlichem, gesellschaftlichem und kulturellem Gebiet. Die Lebensumstände in der Diaspora ließen diesen Partikularismus notwendig erscheinen.

Im Gegensatz zu vielen Zionisten, welche das Leben in der Galuth für eine vorübergehende und daher wenig interessierende Phase hielten, setzte sich *Der Jude* mit der Problematik des nationaljüdischen Lebens in der Diaspora intensiv auseinander. Hatte Herzl gehofft, eine rasche Lösung der Judenfrage durch den Charter und die Rückkehr des Großteiles der Juden in ihre Heimstätte herbeizuführen, so vertrat man im *Juden* die Meinung, daß auch verbesserte politische Bedingungen keine Massenauswanderung nach Palästina bewirken würden. Daher brachte die Zeitschrift in ihrem zweiten Erscheinungsjahr eine Serie von Artikeln, »die für die Bedeutung des Galuth¹⁴⁹ für die jüdische Sache eintreten«. ¹⁵⁰

3. Bejahung und Verneinung der Galuth

Eines der Hauptziele des Galuthsymposiums im *Juden* war es, eine ehrliche und praktikable Haltung gegenüber der Diaspora zu entwickeln.¹⁵¹ Diese war, wie Hermann Glenn feststellte, im Judentum stets ambivalent.¹⁵² Die Galuth gelte einerseits als Strafe Gottes für die Verfehlungen des Volkes, werde aber auch als Bestimmung und Aufgabe aufgefaßt. Glenn meinte daher, daß nicht so sehr die Galuth als die »Galuthpsyche« bekämpft werden müsse, deren Wurzeln er bis in die Zeit der Hellenisierung des jüdischen Volkes zurückverfolgte, als dieses sich einer fremden Kultur öffnete. Aus dieser Epoche stamme die Überzeugung, daß die fremde, weltliche Kultur einen höheren Wert für das Leben darstelle als die jüdische religiöse. Die Galuthpsyche könne daher nur durch die Rückbesinnung auf die eigenen kulturellen Werte überkommen werden. Allerdings müsse diese

¹⁴⁹ Galuth: hebr. Exil. Dieser Ausdruck wird im *Juden* abwechselnd weiblich und sächlich verwendet. Da das Wort im Hebräischen weiblich ist, erscheint diese Form auch im Deutschen als die richtigere und kommt daher im Text zur Anwendung. Bei Zitaten bleibt die im Original verwendete Form unverändert. Bisweilen wird auch die jiddische Bezeichnung »Golus« verwendet.

¹⁵⁰ Anmerkung der Redaktion, *Jude* 1917/1918, S. 517.

¹⁵¹ Diaspora bedeutet »Zerstreuung«. Im Gegensatz zu »Galuth« (Exil) ist dieser Begriff wertfreier. Dennoch werden die Bedeutungen dieser beiden Begriffe im *Juden* nicht immer deutlich unterschieden und die beiden Wörter bisweilen falsch benutzt.

¹⁵² Hermann Glenn, *Galuth*, *Jude* 1917/1918, S. 517–523.

eine religiöse Besinnung sein. Dadurch würde die Galuth zu einem lediglich örtlichen Phänomen und die Juden könnten bereits hier eine Mission erfüllen: als gemeinschaftlich gebundenes Religionsvolk ein Gegenbild zum europäischen Individualismus zu schaffen. Denn in der Vergangenheit hätten die Juden weder Dankbarkeit für ihre Assimilation und Bindung an fremde Völker erhalten, noch ihre Mission, die Einheit Europas als vorbildliches Religionsvolk zu fördern, erfüllt. Gerade in Zeiten der nationalen Kämpfe sei die religiöse Vereinigung die einzige Alternative. Glenn hielt daher den Zeitpunkt für einen endgültigen Rückzug der Juden aus Europa noch nicht für gekommen, die Gründung einer nationalen Heimstätte aber dennoch für nötig. Denn unter dem europäischen Einfluß sei der nationale Stolz der Juden erwacht, und damit die Unzufriedenheit mit der politisch passiven Rolle, welche die Juden bisher im europäischen Völkerleben gespielt hatten. Aber auch der zunehmend aggressive nationale Expansionstrieb der Völker, der die Lage der Juden gefährde und erschwere, mache die Gründung einer nationalen Heimstätte notwendig.

»Ein solcher Versuch [der Gründung einer Heimstätte] würde schon die seelische Überwindung des Galuth bedeuten, auch wenn die faktische Aufhebung der Zerstreuung für absehbare Zeiten als ein Ding der Unmöglichkeit erkannt und anerkannt wird.«¹⁵³

Glenn vertrat einen Gesinnungszionismus, bei dem Palästina wenig mehr als symbolischer Wert zukam. Daher sollte dort lediglich ein »nationaler Kern« leben. Obwohl dieser minimale Zionismus deutliche den Einfluß Achad Haams zeigte, entsprach er nicht der Linie des *Juden*. Im Aufbau des jüdischen Gemeinwesens sah Glenn nämlich fast ausschließlich einen – notwendigen – Schritt zur Normalisierung des jüdischen Nationallebens. Die Besonderheit des jüdischen »Religionsvolkes« hingegen werde auch in Zukunft vor allem in der Diaspora zum Tragen kommen. Die Bedeutung der Heimstätte lag für Glenn auf politischer und psychologischer und nicht auf geistiger Ebene.

Rafael Seligmann war ebenfalls bemüht, der geistigen Bedeutung der Galuth gerecht zu werden.¹⁵⁴ Diese stelle einen bedeutungsvollen, integralen Teil der jüdischen Geschichte dar. Ihre Wurzeln liegen bereits in der Lehre der Propheten. Diese hätten die universalistischen Tendenzen der jüdischen Lehre zwar stets national-ethisch gebunden, doch seien sie der Galuth nicht ablehnend gegenüberstanden. Als das jüdische Staatswesen unter dem Druck der äußeren Feinde zusammenbrach, ermöglichte diese positive Einstellung zur Galuth die Weiterexistenz des jüdischen Volkes. Galuthbejahung und Galuthverneinung seien somit Teile des jüdischen Wesens. Die daraus entstehenden Gefahren wie der Hang zur Assimilation müßten zwar bekämpft werden, doch dürfe das die Galuthbejahung nicht in Frage stellen. Seligmann bezweifelte ebenfalls, daß die zukünftige Heimstätte der Juden jemals mehr als ein geistiges Zentrum unter vielen werden könne, so wie es diese im Laufe der jüdischen Geschichte stets gegeben habe. Die zioni-

¹⁵³ Hermann Glenn, *Galuth, Jude 1917/1918*, S. 517–523, Zitat S. 523.

¹⁵⁴ Rafael Seligmann, *Bejahung und Verneinung des Galuth, Jude 1917/1918*, S. 595–601.

stische Negierung der Galuth hielt Seligmann daher für ebenso einseitig wie die liberale Ablehnung der Heimstätte.

Adolf Böhm, der für eine intensive Besiedlung Palästinas ebenso eintrat wie für eine aktive Diasporapolitik, wies Seligmanns Anschuldigung, der Zionismus negiere die Galuth, zurück:

»Seine [des Zionismus] – mit einem sehr ungeschickten Ausdruck bezeichnete – Theorie der ›Verneinung der Galuth‹ bedeutet etwas anderes: die Verneinung der *Möglichkeit*, daß das jüdische Volk im Galuth zu seiner Vollexistenz im Sinne eines freien Auslebens seiner Anlagen und einer Behauptung seiner inneren Würde gelangen könne.«¹⁵⁵

Böhms Interpretation der »Verneinung der Galuth« war nur eine unter mehreren. So hatte Seligmann zurecht auf jene weitverbreitete zionistische Theorie hingewiesen, welche dem Diasporajudentum den sicheren Untergang vorhersagte. Dieser standen noch radikalere Galuthverneiner gegenüber, welche die gesamte Epoche der Diaspora für unerheblich da schädlich für die jüdische Geschichte hielten und den direkten Anschluß an die Traditionen aus der Zeit der jüdischen Souveränität über Erez Israel suchten. Dagegen wandte Böhm sich entschieden. Eine Verleugnung der Galuthentwicklung des Judentums sei gar nicht möglich, denn: »der Zionismus [ist] ein Kind des Galuth, das er nicht negieren, sondern überwinden will.«¹⁵⁶ Die Rückkehr nach Palästina sei eine logische Weiterentwicklung der jüdischen Geschichtskontinuität und kein Bruch damit, solange man sich der Galuthwurzeln dieser jüdischen Erneuerung bewußt bleibe. Allerdings war für Böhm die jüdische Erneuerung wichtiger als die Wahrung der historischen Kontinuität.

Jede ideologische Untersuchung der jüdischen Geschichte führte notwendig zu einer unterschiedlichen Bewertung der verschiedenen Perioden. Abraham Schlesinger wies richtig darauf hin, daß die Einstellung zum Judentum von mehr als nur nüchternem Erkenntnis beeinflußt sei. Die Wahl einer Ideologie sei von unzähligen seelischen Faktoren bestimmt, sodaß Fichtes Wort zutrefte: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.«¹⁵⁷ Die Richtigkeit dieser Feststellung bezeugen die Galuthdebatten im *Juden*, die zwar einerseits Fakten zitierten, letztlich jedoch persönliche Anschauungen zum Ausdruck brachten. Dies barg die Gefahr der Richtungslosigkeit in sich, die gerade *Der Jude* durch die Stärkung der ideologischen Basis des Zionismus verhindern sollte.

Heinrich Margulies (1890–?) versuchte dieser Richtungslosigkeit durch betonten Pragmatismus gegenzusteuern.¹⁵⁸ Auch er warnte vor einer Vernachlässigung der Galuthgeschichte durch den Zionismus. Denn die Galuth habe sich als

¹⁵⁵ Adolf Böhm, Die Galuththeorie des Zionismus, *Jude* 1917/1918, S. 742–748, Zitat S. 743.

¹⁵⁶ Ebda.

¹⁵⁷ Abraham Schlesinger, Die Frage nach dem Sinn des Judentums, *Jude* 1923, S. 269–281, Zitat S. 281.

¹⁵⁸ Heinrich Margulies, Das Galuthproblem im Zionismus, *Jude* 1917/1918, S. 601–607.

stärker und überlebensfähiger erwiesen, als dies die zionistische Theorie im allgemeinen wahrhaben wolle. Der Palästinaaufbau werde nur mit der Hilfe einer starken Diaspora durchzuführen sein. Um also sowohl die Einheit des jüdischen Volkes als auch den Aufbau Palästinas zu sichern, müsse die Diaspora gestärkt werden.

Adolf Böhm wollte diesem Engagement Grenzen setzen. Zwar seien die Zionisten während des Krieges treibende Kräfte der jüdischen Politik in Europa gewesen, doch dürfe diese nicht vom Endziel, der Sammlung der Juden in Palästina, ablenken. Notstandshilfe, insbesondere in Osteuropa, zu leisten, sei legitim. »Aber quasi programmatisch zu proklamieren, daß der Zionismus sich um alle Sorgen von dreizehneinhalb Millionen Juden zu kümmern habe, das geht zu weit.«¹⁵⁹ Die zionistische Politik müsse Zugeständnisse an die Tagespolitik machen, ohne dabei ihre klare Linie zu verlieren. Dieser Aufruf Böhms erfolgte noch während des Krieges und vor dem Erlaß der Balfour-Deklaration, als die zionistische Zukunft denkbar unsicher war. Das war wohl mit ein Grund, warum das Bekenntnis zu Palästina hier relativ schwach ausfiel. Doch auch nach dem Krieg blieben die Spannungen zwischen Galuthbejahung und -verneinung weiterbestehen. Der Zionismus hatte gerade für die deutschen Juden keine einfachen Lösungen parat, wie Hermann Cohen dies behauptete. Zwar beinhaltete das Programm der ZVfD ein eindeutiges Bekenntnis zu Palästina, doch blieb der Mittelpunkt jüdischen Lebens die Diaspora. Dennoch mußte die Zionistische Organisation, wie Böhm richtig feststellte, eine Wahl zwischen Galuth- und Palästinapolitik treffen, um ihre begrenzten menschlichen und finanziellen Ressourcen möglichst wirkungsvoll einzusetzen. Sie entschied sich für Palästina, während *Der Jude* weiterhin versuchte, nicht nur die jüdische Diasporageschichte objektiv und positiv darzustellen, sondern neben den Mängeln auch den Vorzügen der assimilierten Westjuden gerechtzuwerden.

4. Westjüdische Dynamik: Kritik...

Der Zionismus verstand sich als Erneuerungsbewegung des Judentums und der Juden. Die nationale Erweckung sollte das westliche Judentum von seinen assimilationsbedingten »Entartungen« heilen, das östliche davor bewahren, eine ähnliche Entwicklung durchzumachen. Noch war die jüdische Gemeinschaft des Ostens national lebendig und dem Westen auf dem Gebiet der jüdischen Kultur überlegen. Doch waren auch die osteuropäischen Juden im Wandel begriffen und deren nationale Weiterexistenz schien gefährdet. Der Kampf um bürgerliche Gleichberechtigung *und* nationale Autonomie der Ostjuden wurde als neue, erweiterte Form der Emanzipation bezeichnet, die, da sie sowohl auf nationaler wie auch auf individueller Ebene erfolgen, nicht notwendig zu Assimilation führen werde. Dieses Problem war während des Weltkrieges und der darauffolgenden Friedensverhandlungen von besonderer Aktualität, doch war die Befürchtung, daß auch das Ostjudentum den Weg der Assimilation beschreiten werde, nicht

¹⁵⁹ Adolf Böhm, Die Galuththeorie des Zionismus, *Jude* 1917/1918, S. 742–748, Zitat S. 747.

neu. Achad Haam hatte gerade damit bereits früh die Notwendigkeit der Errichtung eines geistigen Zentrums in Palästina begründet. Nur so könnten die assimilierten wie auch die sich assimilierenden Juden dem Volk erhalten bleiben. *Der Jude* zitierte diese Auffassung Achad Haams nicht nur, er vertrat sie auch.¹⁶⁰ Achad Haam unterstützte die von der Redaktion vertretene Überzeugung, daß die Lösung der Judenfrage letztlich nur eine für Ost und West einheitliche sein könne. Denn der Unterschied zwischen Ost- und Westjuden sei lediglich ein chronologischer. »Also sind die Ostjuden nichts als die Westjuden von übermorgen.«¹⁶¹ Deshalb hielt Achad Haam jenen warnend das Beispiel der westjüdischen »äußeren Freiheit bei innerer Knechtschaft« vor Augen.

Die Schriften Achad Haams schienen auch geeignet, die Westjuden zur Besinnung aufzurufen, weshalb *Der Jude* diesem bedeutenden Denker ein ganzes Heft widmete. K. Baruch zitierte Achad Haams wenig schmeichelhafte Meinung über das Westjudentum: »Wichtig ist die Charakteristik des Westjudentums als eines Judentums, das auf seine nationale Zukunft verzichtet hat oder wie Achad Haam sich ausdrückt, als eines »Nirwanajudentums.«¹⁶² Rafael Seligmann versuchte, die erstaunliche Erscheinung zu verstehen, daß

»ein Volk von dieser beispiellosen Zähigkeit im Behaupten seines nationalen Bestandes, [...] wie das jüdische bis vor noch verhältnismäßig kurzer Zeit (nach historischen Maßstäben gemessen) während der jahrtausendlangen Dauer seines Verweilens in der Diaspora sicherlich eines war, fast sofort nach dem Abstreifen der äußeren Fesseln seinen nationalen Halt [...] aus freien Stücken aufzugeben begann.«¹⁶³

Den Grund für diese »fanatische Hingabe an den Prozeß der völkischen Entpersönlichung«¹⁶⁴ entdeckte Seligmann in der jüdischen Lehre. Diese stelle das Volk als von Gott erschaffen, befreit und in sein Land geführt dar. Jahrtausendlang haben die Juden Gott für diese nationale Emanzipation Dankbarkeit gezollt. Als sie nun die Heimatstaaten bürgerlich emanzipierten, haben sich die Juden zu ähnlicher Dankbarkeit und Treue verpflichtet gefühlt und daher dem Assimilationsdruck nachgegeben. Ihre wahre Befreiung setze daher voraus, sie vom Glauben an eine Emanzipation *von außen* zu befreien. Somit rechtfertigte Seligmann die klassische zionistische Forderung nach jüdischer Selbstbestimmung, nach »Autoemanzipation«, wie sie bereits Leon Pinsker vorgeschwebt war.¹⁶⁵

Während Bernfeld, wie oben gezeigt, die Assimilation als Ursache für durch äußeren Druck erzeugte seelische Krankheitssymptome sah, stellte Seligmann diese als logisches Produkt der religiösen Überlieferung dar. Nur radikale Selbst-

¹⁶⁰ K. Baruch, Die Juden des Westens und das Urteil Achad Haams, *Jude* 1916/1917, S. 373–377.

¹⁶¹ Ebda. S. 373.

¹⁶² Ebda. S. 374.

¹⁶³ Rafael Seligmann, Gedanken über die Emanzipation, *Jude* 1917/1918, S. 28–32, Zitat S. 30.

¹⁶⁴ Ebda.

¹⁶⁵ Leon Pinsker, Auto-Emanzipation. Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden, 1882.

kritik und Selbsterkenntnis könnten verhindern, daß die Juden ihre »kranke Galuthpsyche« auch nach Palästina einschleppten. Es galt daher, bereits in der Diaspora eine neue Einstellung zur jüdischen Geschichte zu entwickeln.

Im *Juden* wurde der Assimilationsdruck in der Regel als Aspekt des aufklärerischen Rationalismus des 18. Jahrhunderts gesehen. Das 19. Jahrhundert habe mit dem Durchbruch des Irrationalismus die Erkenntnis der geistigen und seelischen Unterschiede zwischen Menschen und Völkern gebracht. Dieser Wandlung müßten, wie im *Juden* in der Regel keineswegs kritisch sondern zustimmend bemerkt wurde, nun auch die Juden Rechnung tragen, da ihre Assimilation von breiten Bevölkerungsschichten in ihren Heimatländern abgelehnt werde. Dennoch wurde der Antisemitismus als extremes und beunruhigendes Phänomen dieser Entwicklung erkannt. Daher ging Oskar Karbach der Frage nach, warum die Deutschen, welche die Juden zunächst zur Assimilation genötigt hatten, deren assimilatorische Bemühungen relativ kurze Zeit später so vehement ablehnten.¹⁶⁶ Er kam dabei zu dem Schluß, daß auch während des 18. Jahrhunderts der Großteil des deutschen Volkes die Juden als Fremde betrachtet habe. Nur eine dünne, gebildete Oberschicht sei dem rationalistischen Menschheitsglauben angehangen und den Juden brüderlich entgegengekommen. Das damals noch machtlose deutsche Volk mußte sich dem »Oktroy der jüdischen Emanzipation« fügen. Die Demokratisierung habe nun aber die Volkskräfte und damit auch die Ablehnung der Assimilation wirksam werden lassen. So seien Emanzipation und Assimilation von Anfang an von falschen, da volksfremden, Voraussetzungen ausgegangen.

Moses Mendelssohn galt als Repräsentant für Wesen und Fehlschlag der rationalistischen Emanzipationsbewegung. Seine Bemühungen, den jüdischen und den europäischen Geist zu vereinen, waren, wie kritisch vermerkt wurde, bereits bei seinen Kindern gescheitert, welche die Taufe wählten.¹⁶⁷ Mendelssohns rationalistische, ahistorische Auffassung vom Judentum konnte keinen Schutz vor den Reizen der europäischen Kultur und Gesellschaft bieten.¹⁶⁸

Doch auch Herzls Sohn ließ sich taufen, ein Schritt der im *Juden* nicht unerwähnt blieb.¹⁶⁹ Eugen Hoeflich führte dies auf Herzls Nationalismus zurück, welcher lediglich ein europäischer und kein authentisch jüdischer gewesen sei, »ein Nationalismus wie jeder andere, der morgen schon faschistisch sein kann oder programmatisch antireligiös«.¹⁷⁰ Dieser inhaltsleere Nationalismus könne die Assimilation nicht eindämmen. Herzl sei zwar ein hochverehrter Führer des jüdischen Volkes, doch sei ihm die jüdische Tradition, das Bollwerk gegen die Assimilation, fremd geblieben.

Ernst Simon befaßte sich ebenfalls mit der problematischen Gestalt Herzls:

¹⁶⁶ Oskar Karbach, *Das Oktroy der jüdischen Emanzipation*, Jude 1923, S. 72–77.

¹⁶⁷ S. Bernstein-Wischnitzer, *Mendelssohn und seine Kinder*, Jude 1916/1917, S. 665–667.

¹⁶⁸ Julius Levinsohn, *Moses Mendelssohn*, Jude 1919/1920, S. 465–474.

¹⁶⁹ Eugen Hoeflich, *Theodor Herzls Sohn*, Jude 1924, S. 600–601.

¹⁷⁰ Ebda. S. 600 f.

»Herzl selbst hat zugegeben, daß er aus keinem religiösen Antrieb handle; auch hat er selbst sich einen ›modernen Menschen‹ genannt, wodurch er seine technisch-nüchterne Denkart zu bezeugen suchte.

Diese Einstellung machte ihn blind gegen die religiöse Not des Volkes, die er selbst nicht mitempfand. Auch in diesem Bezirke übertrug er einfach Krankheitserscheinungen des westlichen Golus in das neue Land gesunden Lebens.«¹⁷¹

Simon gestand Herzl zu, mit seiner Aufgabe gewachsen zu sein. Aus einem Literaten sei ein Staatsmann geworden, der allerdings mit seinem »Judenstaat« ein »bürgerlich schlecht-europäisches Wunschbild« verfolgt habe.

»Auch *seine* historische Bedeutung ruht nicht in dem, was er war, sondern in dem, was er tat, nicht im Substantiellen seines Wesens, sondern im Funktionalen seiner Kraft. [...] Er war kein großer Mensch. Aber er war der Führer, denn er hatte ein großes Amt.«¹⁷²

Der tief assimilierte Jude Herzl konnte Großes für sein Volk leisten, denn, wie Hans Kohn schrieb:

»Der Zionismus war immer zweierlei: ein aus fernen Zeiten stammendes Ideal, unverrückbar auf ein gleiches Zielweisend – und daneben doch ein Kind seiner Zeit, ihrer allgemein-menschlichen Sehnsüchte und Gedankenbilder. So war [...] der Zionismus Herzls gezeugt und genährt von der großen, weiten und freien Luft Europas [...] und jenes lebenskräftigen Optimismus, der einen Teil des Endes des 19. Jahrhunderts charakterisiert.«¹⁷³

Bei voller Würdigung seiner historischen Bedeutung und seiner großen politischen Dynamik wurde die Person Herzls einer strengen Kritik unterzogen. Als Jude konnte Herzl nicht vorbildlich sein, da er zu weitgehend assimiliert war. Aber auch seine Ideologie wurde als vom Liberalismus einer vergangenen Epoche geprägt abgelehnt. Daher schrieb Simon über Herzls Tagebücher:

»Die Tagebücher dürfen nicht als *inhaltliches* Vermächtnis, als eine Art politisches Testament aufgefaßt werden. Bleibend und wertvoll an ihnen ist der *Antrieb*, der in ihnen steckt und von ihnen immer wieder ausgeht. Dieser Antrieb hat uns über Herzl hinausgeführt, er wird uns weiter führen.«¹⁷⁴

Ähnlich wurde der Erfinder, Schriftsteller und Menschenfreund Josef Popper-Lynkeus (1838–1921) beurteilt.¹⁷⁵ Popper, der schöpferische Techniker mit dem ausgeprägten sozialen Bewußtsein wurde als »jüdischer Typus« bezeichnet. Amiel Maccar sah Poppers persönliche Tragik in dessen Situation innerhalb der nichtjüdischen Welt. Denn als Jude blieb ihm die Universitätslaufbahn verschlossen und er fand nur langsam die ihm gebührende Anerkennung. In seinen sozial-ethischen

¹⁷¹ Ernst Simon, Theodor Herzls Tagebücher, Jude 1921/1922, S. 649–659, Zitat S. 655.

¹⁷² Ebda. S. 659.

¹⁷³ Hans Kohn, Perspektiven, Jude 1919/1920, S. 488–492, Zitat S. 489.

¹⁷⁴ Ernst Simon, Theodor Herzls Tagebücher, Jude 1921/1922, S. 649–659, Zitat S. 659.

¹⁷⁵ Friedrich Thieberger, Josef Popper-Lynkeus, Jude 1921/1922, S. 356–358 sowie Amiel Maccar, Ein jüdischer Ingenieur, Jude 1918/1919, S. 481–485.

Schriften sei sein jüdisches Wesen am stärksten hervorgetreten, weshalb diese die geringste Resonanz gefunden haben. So sei sein Schaffen durch seine Wurzello-sigkeit gehemmt gewesen. Es habe ihm die eigene Gemeinschaft gefehlt, innerhalb derer er hätte wirken können. Friedrich Thieberger (1888–1958) bedauerte ebenfalls, daß Poppers Versuch, Ethik und technischen Fortschritt zu verbinden in der Galuth nicht gewürdigt wurde, während er für die palästinensische Gemein-schaft noch nicht hatte wirken können.

Als noch tragischer wurde das Schicksal Gustav Landauers beurteilt, der im *Ju-den* höchstes Ansehen genoß. An Landauer schätzte man den »jüdischen« Hang zur Metaphysik, der Herzl und Popper fehlte. Darüberhinaus gehörte er zu den schärfsten Kritikern des modernen Lebens. Er fühlte sich ebenso sehr als Jude wie als Deutscher und war kritischer Sympathisant der jüdischen Erneuerungsbewegug, nicht aber des Zionismus. In seinem Landauer gewidmeten Artikel setzte Simon erneut den Menschen Landauer mit seinem Amt in Verbindung.¹⁷⁶ Simon schätzte Landauer menschlich mehr als Herzl, doch habe Landauer im Gegensatz zu diesem sein Amt nicht erkannt. Daran sei er, wie neben Simon auch Arnold Zweig feststellte,¹⁷⁷ letztlich zugrunde gegangen. Noch härter fiel das Urteil Paul Amanns aus: Landauers falsche Entscheidung, sich als Jude an der deutschen Nachkriegsrevolution zu beteiligen, wirke sich noch fünf Jahre nach dessen Ermordung nachteilig auf die Lage aller deutschen Juden aus.¹⁷⁸

Simon sah den Grund für Landauers Fehlentscheidung in dessen falscher Einschätzung des Zionismus. Landauer widmete sein Leben dem Sozialismus, da ihm der Zionismus noch nicht als reales Betätigungsfeld, sondern als bloße »Organisa-tion« erschien. Die deutsche Revolution hingegen habe ihm die Verwirklichung seiner Ideale im hic et nunc versprochen. Landauer hatte ehrlich geglaubt, sein Deutschtum mit seinem Judentum verbinden zu können, da er in seiner Seele beide Einflüsse in Wechselwirkung fühlte. Sein Nationsbegriff war so weit, daß er sich beiden Völkern angehörig fühlen konnte. Den Juden aber wies er das Amt zu, »auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein«.¹⁷⁹ Letztlich habe Landauer sein falsch verstandenes Amt in den Tod getrieben: Er hatte das Tempo der Entwicklung Deutschlands falsch, eben als Jude, eingeschätzt:

»Er starb im fremden Volke und auf dem Boden fremden Geistes und Leibes. Er übertrug jüdische Inbrunst und jüdisches Tempo des Lebens und der Wandlung auf langsamere und schwerfälligere Menschen. An diesem Zwiespalt ist sein Werk zerbrochen.«¹⁸⁰

Popper- Lynkeus und Landauer hatten für eine fremde Gemeinschaft gewirkt und deshalb ihr wahres Amt verfehlt. Sie seien Opfer des für die Westjuden symptoma-

¹⁷⁶ Ernst Simon, *Der werdende Mensch und der werdende Juden*, *Jude 1921/1922*, S. 457–475.

¹⁷⁷ Arnold Zweig, *Der heutige deutsche Antisemitismus*, *Jude 1920/1921*, S. 619–633.

¹⁷⁸ Paul Amann, *Politische Gegenwartsprobleme der deutschen Juden*, *Jude 1924*, S. 1–8.

¹⁷⁹ Ernst Simon, *Der werdende Mensch und der werdende Juden*, *Jude 1921/1922*, S. 457–475, Zitat S. 465.

¹⁸⁰ Ebd. S. 469.

tischen inneren Zwiespaltes. Bei großen Juden werde dieser innere Bruch zur Lebenstragik. Der gewöhnliche Jude könne, wie Simon zugab, dieser Tragik durch bürgerliche Kompromisse entgehen.

Ein bürgerliches Leben erschien jungen Zionisten wie Simon als ein Kompromiß, den sie unter allen Umständen vermeiden wollten. Deshalb sahen sie in dem Sozialrevolutionär Landauer ein bedeutendes Vorbild und konnten dem bürgerlichen Herzl menschlich nur wenig abgewinnen. Inspiriert von der sozialrevolutionären Stimmung der Nachkriegsjahre gingen viele Mitarbeiter des *Juden* in ihrer Kritik am Bürgertum noch wesentlich weiter als Simon. Sie vernachlässigten dabei die Tatsache, daß sie Eigenschaften ausschließlich auf die jüdischen Bürger übertrugen, welche junge Deutsche den deutschen Bürgern vorhielten. Daher bezeichneten die Zionisten häufig bürgerliche Verhaltensweisen, die sie ablehnten, als typische »Krankheitserscheinungen« des assimilierten jüdischen Bürgertums. Diese wurden nicht als Resultat der Verbürgerlichung, sondern der Assimilation mit ihren angeblich psychisch und moralisch schädlichen Kompromissen gesehen. So waren die zionistischen Kritiker überzeugt, daß sich die Assimilation nachteilig auf die Beziehungen zwischen den Geschlechtern auswirke, den typisch jüdischen Familiensinn und damit den Gemeinschaftsgeist untergrabe und das Familienleben mit Zweckdenken und Erwerbsinn verseuche.¹⁸¹ Der jüdische Bürger schien nicht nur von der europäischen Zivilisation korrumpiert, sondern vom inneren Zwiespalt gequält, da seine Assimilationsversuche auf die Ablehnung der Umwelt stießen. Er werde nicht als vollwertiges Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft anerkannt, er bleibe »Bourgeois« statt Bürger und müsse, um nicht zu verproletarisieren, dem Geld nachjagen. Dabei spiele er sich als Kulturbürger auf, indem er jede kulturelle Mode mitmache. Das alles führe zu einem Leben in Unaufrichtigkeit.¹⁸² Manchmal jedoch werde der ständig in seinen Gefühlen verletzte Jude aus Rache an der Gesellschaft zum Ausbeuter und Kapitalisten.¹⁸³ Auch politisch, so wurde immer wieder betont, sei das Verhalten der Juden widersprüchlich. Sie wählten die schrumpfende Zahl »judenfreundlicher Parteien«, auch wenn diese, wie z.B. die Sozialdemokratie, sonst keineswegs ihre Anschauungen oder Interessen vertraten.¹⁸⁴

Obwohl die Kritiker in dieser »Physiognomielosigkeit« des angepaßten Juden mit einem Grund für den Antisemitismus sahen, hielten sie diesen nicht für gerechtfertigt. Der assimilierte Jude versage im *jüdischen* Sinn, indem er seine angestammte Gemeinschaft aufgab, doch sei er deswegen noch lange nicht minderwertiger als seine nichtjüdische Umwelt.¹⁸⁵

¹⁸¹ Franz Sachs, Von deutschen Jüdinnen, *Jude* 1916/1917, S. 662–664, E. E. Rapoport, Die Familie als Element der Gemeinschaft, *Jude* 1917/1918, S. 539–544, Oskar Epstein, Der Weg zur jüdischen Gemeinschaft, *Jude* 1919/1920, S. 215–226.

¹⁸² Hanns Sachs, Der Jude als Bourgeois, *Jude* 1918/1919, S. 15–20.

¹⁸³ Arnold Zweig, Der heutige deutsche Antisemitismus, *Jude* 1920/1921, S. 372–388.

¹⁸⁴ Moritz Bileski, Die deutschen Juden in der deutschen Politik, *Jude* 1916/1917, S. 212–231.

¹⁸⁵ Siehe z.B. Arnold Zweig, Der heutige deutsche Antisemitismus, *Jude* 1920/1921, S. 380.

Eines der Hauptziele der zionistischen Autoren war es, die innere Widersprüchlichkeit der Haltung der assimilatatorischen Juden unter Beweis zu stellen. Als Eugen Fuchs, ein führendes Mitglied des »Centralvereines deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« (CV) eine Sammlung seiner Aufsätze publizierte,¹⁸⁶ widmete Moritz Bileski (1885–1946) dieser eine zweiteilige Besprechung.¹⁸⁷ Darin wies Bileski auf den Widerspruch hin, daß sich der CV als politische Gruppe verstand, während die deutschen Juden in ihrer Mehrheit unpolitisch eingestellt waren. Jene Juden aber, die in der deutschen Politik aktiv wurden, entfremdeten sich rasch von der jüdischen Gemeinschaft, wenn sie dieser nicht schon von Anfang an fernstanden. Der Zionismus stelle die einzige Möglichkeit dar, diesen »Individualismus« zu überwinden und echte jüdische Politik zu betreiben. Während der CV sich als »Abwehrorganisation« gegen den Antisemitismus verstand, die um die bürgerliche Gleichstellung der Juden in Deutschland kämpfte, forderten Zionisten wie Bileski eine jüdische Politik. Wurde hingegen ein Jude deutscher Politiker, glaubten sie unweigerlich, einen »inneren Bruch« zu erkennen.

Doch es war nicht in erster Linie dieser innere Bruch, der die jüdische Beteiligung an der deutschen Politik problematisch und bisweilen tragisch machte, sondern die Einstellung der Deutschen zu den jüdischen Politikern, die gerade nach dem Krieg zunehmend ablehnender wurde. Dies zeigte sich am Schicksal Walther Rathenaus und Gustav Landauers, zweier deutscher Politiker sehr verschiedener Weltanschauungen, die beide Deutschland liebten und ihr politisches Engagement mit dem Leben bezahlten.¹⁸⁸ 1919 wurde der Anarchist Landauer bei der Niederschlagung der bayrischen Revolution von deutschen Soldaten ermordet. Rathenau fiel knapp drei Jahre später, am 24. Juni 1922, einem antisemitischen Attentat zum Opfer. Während des Krieges war Rathenau Leiter der Kriegsrohstoffabteilung im preußischen Kriegsministerium gewesen, hatte sich jedoch bereits 1919 der Weimarer Republik als Sachverständiger der Reichsregierung für Reparationsfragen zur Verfügung gestellt, was angesichts der harten Auflagen, welche der Versailler Vertrag Deutschland stellte, eine undankbare Aufgabe war. 1921 wurde Rathenau Reichsminister für den Wiederaufbau, 1922 Außenminister. Als solcher schloß er im April 1922 den Vertrag von Rapallo ab, der die diplomatischen Beziehungen zwischen Deutschland und der Sowjetunion regelte und zu unrecht als »Geheimbündnis« Deutschlands und der Sowjetunion gegen die Westmächte galt. Im Zentrum der gegen ihn geführten antisemitischen Hetzkampagne, die schließlich zu seiner Ermordung führte, stand jedoch seine »Erfüllungspolitik« gegenüber den siegreichen Entente-Mächten sowie seine aktive Akzeptanz der ungeliebten Weimarer Republik.

¹⁸⁶ Eugen Fuchs, *Um Deutschtum und Judentum*. Gesammelte Reden und Aufsätze, Frankfurt/Main 1919.

¹⁸⁷ Moritz Bileski, *Das Kompromis des deutschen Judentums*, Jude 1920/1921, S. 20–25 sowie *Die Wirkung des Kompromisses*, Jude 1920/1921, S. 85–92.

¹⁸⁸ 1917 schrieb Landauer im *Juden*, daß Rathenau in einem Streitgespräch mit einem naiven deutschen Junker eine sehr schlechte Figur gemacht, da er keine eindeutige Stellung zu seinem Judentum bezogen habe. Siehe: *Ernsthafter Fall und kuriose Geschichte*, Jude 1917/1918, S. 420–422.

Zwischen ZVfD und CV herrschte Einigkeit darüber, daß Juden ein Recht auf die Beteiligung an der deutschen Politik hatten, auch wenn sie dieses Engagement nicht immer für vorteilhaft oder ratsam hielten. Doch während der CV das Recht auf politische Tätigkeit mit der Tatsache begründete, daß die Juden lediglich Mitglieder einer eigenen Glaubensgemeinschaft, sonst aber ganz normale deutsche Bürger seien, argumentierten die Zionisten, daß auch Angehörige einer nicht-deutschen Nationalität als loyale Bürger entsprechende politische Rechte besäßen. Hier, in der Definition der jüdischen Gemeinschaft, ergaben sich die schärfsten Reibungsflächen zwischen den beiden Gruppen. Bileski beschuldigte den CV, seine eigenen Mitglieder erst durch sein »Trotzjudentum« und den Abwehrkampf vom Eigenwert des Judentums überzeugen zu müssen. Tatsächlich trug die Tätigkeit des CV dazu bei, den inneren Zusammenhalt der deutschen Juden zu fördern und ihr »Stammesbewußtsein« zu stärken. Bileski übersah jedoch geflüchtig, daß auch der Zionismus sich rühmte, den Juden ihre »Würde«, also ihr jüdisches Selbstbewußtsein erst zurückgegeben zu haben. Beide Organisationen bewirkten somit die Stärkung des jüdischen Selbstbewußtseins, das, wie die Zionisten nicht müde wurden anzuprangern, in Deutschland nur schwach entwickelt war. Zur Frage, ob die Juden nun Konfession, Stamm oder Nation waren, gesellte sich nur zu bald die der Rasse. Wie oben gezeigt, stimmten die Zionisten dennoch so manchem antisemitischen Vorwurf gegen die Juden zu. Paul Amann wies die Anschuldigung vieler liberaler Juden, »dem Jungjudentum sei jener theoretische Rassenstandpunkt [der Antisemiten] ganz sympathisch und seine Anhänger im Grunde erwünschte Bundesgenossen«,¹⁸⁹ entscheiden zurück. Trotzdem gab es insofern gewisse Berührungspunkte, als die zionistische Überzeugung, daß ein völliges Verschmelzen der Juden mit ihrer Umwelt unmöglich sei, auf der völkischen Annahme basierte, daß die Unterschiede zwischen den Nationen wesentlich, instinktiv spürbar und deshalb so schwer überwindbar seien. Die Zionisten akzeptierten diesen »Differenzaffekt«, wie Arnold Zweig ihn nannte, bisweilen bedauernd, aber doch als naturgegeben, weshalb sie dem Antisemitismus nie mit der moralischen Entrüstung entgegentraten, mit der die der rationalistischen Aufklärungsphilosophie verbundenen assimilatistischen Juden dies taten. Dennoch wurde der Rassenstandpunkt im *Juden*, wenn überhaupt, sehr vorsichtig bezogen. So kam Constantin Brunner (1862–1937), der kein Zionist war, in einem Vorabdruck aus seinem Buch¹⁹⁰ zu dem erstaunlichen Schluß, daß die Juden zwar eine der reinsten Rassen seien, als solche allerdings äußere und innere Eigenschaften fast aller Völker aufwiesen.¹⁹¹ Daher ließe sich der »jüdische Typus« über Jahrtausende hin verfolgen, aber nicht genau festlegen. Die Zionisten hielten die »rassenbiologische Physiognomielosigkeit« der Juden jedenfalls für eine Verfallserscheinung und die Unmöglichkeit, die Juden von den Nichtjuden zu unterscheiden, für eine der Hauptursachen des Antisemitismus der national noch ungefestigten

¹⁸⁹ Paul Amann, *Die Lebensprobe. Zur Kritik der politischen Einsicht des nationalbewußten Judentums in Deutschland*, Jude 1923, S. 65–72, Zitat S. 66.

¹⁹⁰ Constantin Brunner, *Der Judenhaß und die Juden*, 1917.

¹⁹¹ Ders., *Die jüdische Rasse*, Jude 1917/1918, S. 299–307.

und daher unsicheren Deutschen. Der entscheidende Unterschied zu den rassistischen Antisemiten bestand darin, daß sie dieses Problem durch ihr Verhalten wie z.B. verstärktes jüdisches Selbstbewußtsein sowie die Entwicklung vor allem der kulturellen Sonderart, die an die Stelle der assimilatorischen »Anbiederung« treten sollten, für lösbar hielten, was für diese nicht in Frage kam. Die häufigen Hinweise im *Juden*, daß das »jüdische Blut« selbst höchst assimilierten Juden eine Wiederentdeckung ihres »jüdischen Wesens« erlaube, sind zwar eindeutig dem völkischen, nicht aber dem rassistischen Denken zuzuordnen.

Moritz Bileski erkannte zurecht, daß selbst der CV völkisch-nationale Argumente übernahm, und sah darin einen Fortschritt:

»Man wendet sich immer mehr von allgemein-menschheitlichen Vorstellungen, die man früher für deutsche und jüdische Fragen in erster Linie heranzog, zu deutsch-nationalen Anschauungen. [...] Damit wird also die früher herrschende rationalistische Grundanschauung verlassen, das 19. Jahrhundert besiegt den Geist des 18. Jahrhunderts auch bei den deutschen Juden, seinen eifrigsten Verfechtern.«¹⁹²

Aus diesem Kompromiß, den das liberale Judentum mit dem Nationalismus geschlossen habe, ergeben sich allerdings, wie Bileski ausführte, Widersprüche, da der CV seine assimilatorische Grundtendenz beibehalte. Denn trotz ihrer Achtung vor der deutschen Nation, wollten sie das Judentum davor schützen, zu einem »Wald- und Wiesenvolk« zu werden und betrachteten es weiterhin als Konfession. Daher kam Bileski zu dem Schluß:

»Halbheit und Lauheit der Gesinnung, Ziel- und Hilflosigkeit der Handlungen, ein korrumpiertes Judentum und ein korrumpiertes Deutschtum ist heute wie früher von einem Verfahren nicht zu trennen, das jüdisches Leben nach außerjüdischen Gesichtspunkten leiten will.«¹⁹³

Trotz der hier vermerkten nationalen Stimmung und trotz des Druckes des Antisemitismus gelang dem Zionismus kein wesentlicher Einbruch ins liberale Lager. Die Mehrheit der deutschen Juden blieb bei ihrem Kompromiß. Paul Amann zeigte dafür sogar Verständnis:

»Der Standpunkt der Assimilation bleibt erledigt, aber es enthüllt sich in deren Taktik ein grundsätzlicher Vorzug gegenüber dem Nationaljudentum: sein Gegner und Vorgänger versuchte immerhin eine positive Anleitung für das gesellschaftliche und politische Verhalten des einzelnen Juden zu geben, indem er ihn zu unbefangener Mitarbeit am allgemeinen Werke ermutigte, ihm Zeitungen und, allerdings absterbende, politische Parteien und, im Sozialismus, sogar eine aufstrebende Weltorganisation darbot, die seinem Idealismus Raum gab, wohl auch allzumenschlichem Geltungstrieb Betätigungsfelder eröffnete.«¹⁹⁴

¹⁹² Moritz Bileski, *Die Wirkung des Kompromisses, Jude 1920/1921*, S. 85–92, Zitat S. 88.

¹⁹³ Ebda. S. 92.

¹⁹⁴ Paul Amann, *Die Lebensprobe. Zur Kritik der politischen Einsicht des nationalbewußten Judentums in Deutschland, Jude 1923*, S. 65–72, Zitat S. 66 f.

Der Zionismus hingegen besitze nach wie vor kein Gegenwartsprogramm, sondern sei vom »jenseitigen Palästinastreben« geprägt. Dieses stelle den Zionisten vor die Wahl, sich entweder vom öffentlichen Leben der Heimat zurückzuziehen, oder in einem ähnlichen Zwiespalt zu leben wie der von ihm verurteilte »assimilatorisch verlogene« Jude. Der innere Bruch im Leben des Zionisten sei zwar anders gelagert als der des Assimilanten, aber deshalb nicht weniger tief. Darüber hinaus gelangte Amann jedoch zu einer weiteren wichtigen Erkenntnis:

»Nachdem man [die Zionisten] so lange durch sein Dasein eine lebendige Widerlegung ihrer [der Assimilanten] Theorie vom erstorbenen jüdischen Nationalgefühl gewesen war, wurden auf die Dauer, weil sie eben dauerten, diese national erstorbenen, sonst aber recht lebenskräftigen Juden theoretisch unbequem – eine anschauliche Einschränkung unserer tiefsten Überzeugungen.«¹⁹⁵

Das Nationaljudentum habe umso weniger Grund, sich gegenüber den Assimilanten überlegen zu fühlen, als es den deutschen Juden, und insbesondere der Jugend, keine Alternative biete, da es noch nicht einmal ein eigenes Schulwesen besitze, die Kinder also weiterhin im Zwiespalt aufwachsen lasse. Gleichzeitig aber werde die Beziehung zur geographischen Heimat, also zu Deutschland, »übersehen, vertuscht, verdrängt«.

»Wenn früher der tiefe Grund unseres Lebens nicht gelten sollte, so war jetzt, beim konsequenten Nationaljuden, ein sehr breites anschaulich nahes Stück Leben aus dem Brennpunkt der Selbsterziehung gerückt, blieb eigentlich kulturlos, falls nicht, wie gewöhnlich, ein Zwiespalt zwischen jüdischem und europäisch-deutschem Dasein sich einstellte.«¹⁹⁶

Komplementär zu diesem kulturellen existiere ein politisches Dilemma. Denn die Zugehörigkeit zum Zionismus habe die Anteilnahme der Juden am politischen Leben keineswegs normalisiert. Der Antisemitismus hatte, wie Amann betonte, bei den Zionisten genau jenes Wahlverhalten bewirkt, das Bileski zwei Jahre vorher als Zeichen des »inneren Bruchs« des Assimilanten bezeichnet hatte: Die Zionisten wählten »judenfreundliche« Parteien und übten ansonsten politische Enthaltensamkeit. Amann hielt diese Einstellung für verfehlt:

»Abkehr in Ekel und Entsetzen [...] ist ein Luxus, den sich der ganz einzelne, einsame Jude auf Kosten aller gestatten mag, [...] aber schon dem eigenen Kinde gegenüber ist ein solch negativer Standpunkt nicht aufrecht zu erhalten: man kann nicht das Leben in der Theorie verneinen, nachdem man es praktisch bejaht hat.«¹⁹⁷

Noch weiter ging Ernst Simon in seiner Kritik an der von der ZVfD propagierten Distanz zur deutschen Gesellschaft, Politik und Kultur: »Wir [sind] der Ansicht, daß die Kraft zum Mitleben auch für unser Eigenleben im Lande Israel von entscheidender Bedeutung ist.«¹⁹⁸ Ein rein palästinozentrischer Zionismus erschien

¹⁹⁵ Ebda. S. 67.

¹⁹⁶ Ebda. S. 69.

¹⁹⁷ Ebda. S. 65.

¹⁹⁸ Ernst Simon, Im Chaos, Jude 1923, S. 655–656. Zitat S. 656.

daher so manchem Zionisten als Lebenslüge, die das private wie auch das öffentliche Verhalten negativ beeinflusse.¹⁹⁹ Der deutsche Zionismus mußte lernen, mit der Galuth und mit der Assimilation zu leben. Wie schwer dies bisweilen war, zeigte Simons Glosse anlässlich des Hitlerputsches des Jahres 1923. Er warnte vor voreiligen Behauptungen seitens der ZVfD, daß mit diesem Putsch der Kriegszustand zwischen dem deutschen und dem jüdischen Volk ausgerufen sei: »Wir wissen vielmehr, daß die Blutbefleckten nicht das wahre Deutschland vertreten.«²⁰⁰

Noch lautete die Forderung im *Juden* nicht, nach Palästina auszuwandern, sondern ein Gegenwartsprogramm zu entwickeln. Letztlich bewirkte der wachsende Antisemitismus in der Weimarer Republik jedoch weder eine vermehrte Auswanderung nach Palästina noch ein vermehrtes zionistisches Engagement auf kulturellem und sozialem Gebiet in der Diaspora. Im Mittelpunkt zionistischer Arbeit blieb die finanzielle und propagandistische Unterstützung des Aufbaus Palästinas von der Diaspora aus.

Ein gewichtiger Teil des jüdischen Lebens in der Galuth spielte sich nach wie vor auf religiösem Gebiet ab. Die Zionisten würdigten daher die erhaltende Kraft der gesetzestreuen Orthodoxie. Nach Ansicht der Zionisten wäre die Orthodoxie der logische Verbündete der Nationalisten gewesen, doch verschloß sie sich deren Argumenten. Dennoch blieb die Kritik an der Orthodoxie im *Juden* wesentlich zurückhaltender als gegenüber dem Reformjudentum. Man wies auf die Schwächen der Orthodoxie hin und betonte gleichzeitig deren »nationales Potential«. So entdeckte Friedrich Thieberger in Samson Rafael Hirschs Neoorthodoxie einen »latenten Nationalismus«.²⁰¹ Dieser sei deshalb nicht voll zum Tragen gekommen, weil Hirsch zu sehr dem zeitgemäßen, europäischen Rationalismus verpflichtet gewesen sei. Hirschs Rationalismus beschwöre jedoch eine neuerliche Gefahr herauf: einen »Abfall im Glauben«. Denn die Welt habe sich weiterentwickelt und der Rationalismus des 19. Jahrhunderts habe viel von seiner Kraft eingebüßt. Dem müsse auch die Orthodoxie Rechnung tragen und sich entwickeln, um die Menschen weiter an sich binden zu können. Damit meinte Thieberger eine Öffnung gegenüber dem Nationalismus. Sowohl die säkulären wie auch die gesetzestreuen Juden bedurften, wie er betonte, des Nationalismus als Schutz gegen die Assimilation:

»[...] erst wenn das äußere Gefäß unsres Volkstums wieder gesunden wird und wir auch nach außen ein Leben werden führen können, das unserm tiefsten Wesen entspricht, wird es keiner Reformen und keiner Neuorientierungen bedürfen, um dem Abfall im Glauben zu entgehen. Auch die letzte zeremonielle Bestimmung wird von innersten zentralen Licht durchhellt sein müssen, oder sie wird nicht bestehen.«²⁰²

Die Ablehnung, welche die Orthodoxie dem Zionismus entgegenbrachte, führte Thieberger auf Eifersucht zurück:

¹⁹⁹ Siehe zum Beispiel: Markus Ehrenpreis, *Meine Kongreßrede*, *Jude* 1923, S. 386–395.

²⁰⁰ Ebda.

²⁰¹ Friedrich Thieberger, Samson Rafael Hirsch, *Jude* 1919/1920, S. 556–566 sowie *Abfall im Glauben*, *Jude* 1918/1919, S. 538–540.

²⁰² Ebda. S. 540.

»Kein Zweifel, die Orthodoxie in Deutschland konnte es dem Zionismus lange nicht vergessen, daß die mächtigste Bewegung, welche die Rückkehr zu jüdischem Leben forderte, außerhalb ihres Kreises entstanden war.«²⁰³

Doch die Zionisten waren selbst nicht frei von Eifersucht, wenn von orthodoxer Seite ihr Monopol auf die Erweckung der jüdischen Seelen, insbesondere der Jugend, in Frage gestellt wurde. Als *Der Jude* 1924 einen Beitrag von Nathan Birnbaum brachte, in dem dieser die ungeheure Dynamik und Lebendigkeit der orthodoxen Agudas Jisroel, einer strikt antizionistischen Strömung, darstellte, verursachte dies einen Skandal innerhalb der ZVfD.²⁰⁴ Denn Birnbaum, der als einer der Gründungsväter und späterer Kritiker des Zionismus dessen Duktus hervorragend beherrschte, strich besonders das tiefe Engagement der Jugend hervor, das sich bei der K'nessioh G'dauloh, einem internationalen Treffen der Agudah in Wien gezeigt habe. Er wies ebenfalls auf das von Amann aufgeworfene Problem hin, daß der Zionismus in der Diaspora kein jüdisches Leben zu schaffen vermochte. Der Agudah traute Birnbaum genau das zu. So habe die deutsche Orthodoxie »zwar viel jüdische Eigenheit eingebüßt«, habe aber bewiesen, daß sie das Element sei, »das durch seine Teilnahme an der Kontinuität des jüdischen Gesetzeslebens allein unter den deutschen Juden eine Brücke, die mehr als eine papiere- ne Brücke ist, zu der originalen Masse des Ostens offen hat.«²⁰⁵

Birnbaum behauptete also, daß die Religion und nicht der Nationalismus die wahre bindende Kraft des zerstreut lebenden jüdischen Volkes sei. Kein Wunder also, daß die Mitglieder der ZVfD empört waren und mit einer Kürzung der Subvention des *Juden* drohten.²⁰⁶ Ernst Simon, der verantwortliche Redakteur des *Juden*, der dabei die volle Unterstützung Bubers genoß, faßte die zionistische Propaganda wesentlich weiter auf, als die »Berliner Betriebler«. Gerade weil er wußte, daß es auch außerhalb der zionistischen Bewegung ein jüdisches Erwachen gab, versuchte er mit dem *Juden*, diese Kreise anzusprechen. Dies konnte, wie er meinte, nur dann gelingen, wenn *Der Jude* aus der »zionistischen Inzucht« herausgeführt werde.²⁰⁷ Der von ihm angestrebte Erfolg blieb nicht aus: Ein führendes Mitglied des CV äußerte sich lobend über das von den Parteizionisten so heftig kritisierte Heft.²⁰⁸

5. ...und Würdigung

Die zionistische, oder wie sie sich selbst nannte, die »jungjüdische« Bewegung sah sich als revolutionierende Kraft innerhalb der jüdischen Gesellschaft Deutschlands. Die deutsche Revolution mit ihrem hohen Anteil an Juden in führenden

²⁰³ Ebda. S. 538.

²⁰⁴ Nathan Birnbaum, Die Agudas Jisroel und ihre Knessioh G'dauloh, *Jude* 1924, S. 72–78.

²⁰⁵ Ebda. S. 75.

²⁰⁶ Siehe dazu S. 394–396.

²⁰⁷ Brief Ernst Simons an Martin Buber vom 1. 4. 1924, MBA 730:29.

²⁰⁸ Ebda.

Positionen regte die meist linksorientierten Mitarbeiter des *Juden* zu einer neuerlichen Auseinandersetzung mit den assimilierten Juden an. Denn hier kämpften Juden um Frieden und soziale Gerechtigkeit, für eben jene Erneuerung der Gesellschaft, die im *Juden* stets gefordert und als im Einklang mit der jüdischen Lehre dargestellt wurde. Die jüdischen Revolutionäre verwirklichten somit ihr »urjüdisches Wesen« und standen, mit Ausnahme von Gustav Landauer, der jüdischen Nationalbewegung dennoch fern. Daraus ergaben sich für die jungjüdischen Ideologen eine Reihe von Fragen. Zunächst schien eine Revision der Kritik an den Assimilanten angebracht. Denn diese hatten in ihren Reihen nicht nur laue, ängstliche Bürger, sondern auch eine Anzahl dynamischer Idealisten. Daher schrieb Paul Amann:

»Diese Adler, Luxemburg, Eisner, Landauer ›widerlegen‹ natürlich keineswegs den besonderen Lebenswillen des jüdischen Volkes, den wir in uns fühlen, aber sie zeigen recht anschaulich, wie auch außerhalb unserer nationalen Volksziele Juden der Opfertat, ja des Opfertodes fähig sind.«²⁰⁹

Das Nationaljudentum möge sich nicht der Illusion hingeben, alle positiven Kräfte des Judentums bereits in »seine Talfurche« geleitet zu haben. Es sei ein schwerer Fehler, das assimilierte Lager zu unterschätzen, anstatt sich noch mehr zu bemühen, dessen Kräfte für die nationale Arbeit zu gewinnen. Aber mehr noch:

»Wie wir uns die Ursachen und Folgen dieser Zwischenfälle einer Tagesgeschichte vergegenwärtigen, die offenbar auch schon Weltgeschichte ist, so wird wieder klar – was wir uns selbst gern verdunkelt haben –, daß wir mit unserer nichtjüdischen Umwelt nicht nur als Leidende, Beeinflußte verflochten sind, sondern auch als Wirkende, auf deren Tat Millionen warten.«²¹⁰

Der assimilierte Jude war, wie man zugeben mußte, nicht so »steril«, wie es die zionistische Propaganda gerne behauptete. Daher stellte sich die Frage, wie diese wertvollen Kräfte für die jüdische Nationalbewegung zu gewinnen seien. Dies verlangte zunächst eine Revision der Beurteilung des jüdischen Bürgertums. Denn wenn man von nationalen Erwägungen absehe, erkenne man hier eine enorme Dynamik. Dafür sprechen nicht zuletzt die wirtschaftlichen Erfolge. Auf kulturellem Gebiet sei das jüdische Bürgertum nicht nur der regste »Verwalter« deutscher Kultur, es stelle auch das dem Neuen aufgeschlossenste Publikum. Amann rief die Zionisten auf, diese westjüdische Dynamik endlich zu würdigen. Ein Beispiel für diese neue Würdigung der Kraft und Dynamik des jüdischen Bürgers war der oben besprochene Beitrag Ernst Simons über Theodor Herzl.²¹¹ Landauer hingegen wurde als Opfer dieser Dynamik, des »jüdischen Tempos«, das dem deutschen zu vorausseilend war, bezeichnet.²¹² Das jüdische Tempo und die westjüdische Dynamik wurden als positive Kräfte anerkannt, die aber auch dem

²⁰⁹ Paul Amann, *Westjüdische Dynamik*, Jude 1919/1920, S. 145–151, Zitat S. 145.

²¹⁰ Ebda.

²¹¹ Ernst Simon, *Theodor Herzls Tagebücher*, Jude 1921/1922, S. 649–659.

²¹² Paul Amann, *Westjüdische Dynamik*, Jude 1919/1920, S. 145–151.

Antisemitismus neue Nahrung gaben, da sich gerade darin eine jüdische Besonderheit zeigte. Bisher waren es eher die negativen Erscheinungen wie »Unwahrhaftigkeit«, »Physiognomielosigkeit« u. dgl. gewesen, welche die Zionisten als dem jüdischen Ansehen abträglich brandmarkten. In seiner großen Aufsatzserie entdeckte Arnold Zweig nun den »Differenzaffekt« als Wurzel des »heutigen deutschen Antisemitismus«. ²¹³ Dieser Affekt, der über Anziehung oder Abneigung zwischen Völkern bestimme, müsse nicht negativ sein, werde es aber, wenn er zur blinden Ablehnung all dessen führe, was dem eigenen Wesen nicht entspreche. ²¹⁴ Zweig sah im Antisemitismus die Bestätigung der jüdischen Sonderart, die bei den Deutschen den »Differenzaffekt« hervorrufe. Der jüdische Politiker, Künstler und Kulturkonsument werde von den Deutschen intuitiv als andersartig erkannt. Diese Andersartigkeit führte Arnold Zweig jedoch nicht auf rassistisch-biologische Unterschiede, sondern auf den unterschiedlichen Zugang der Juden zur deutschen Kultur zurück:

»Geborene Parteigänger des Neuen kraft seiner beweglicheren und zugleich geistig älteren und geschulteren Phantasie, auch erwachsen in der bewillkommenden Haltung zu neueren Zeiten, die ihn befreien, und ohne Anteil am Werden des Alten, am Ende aber auch einfach wertempfindlicher dem Unerprobten gegenüber, und, nicht zu vergessen, gegen das Zuständliche des eigenen jüdischen Milieus im rebellischen Widerspruch, ist es der Jude, der allen neuen Bewegungen in Deutschland vom Augenblicke seiner Assimilation an zu raschem Siege verholfen hat, als Publikum, Verleger, Kritiker, Künstler.« ²¹⁵

Zweig verurteilte den deutschen Juden nicht als wurzellosen Bourgeois und kulturlosen Snob, der jede Mode mitmacht. Der Jude sei entsprechend seiner eigenen Entwicklung in Europa kreativ, er leistete einen positiven Beitrag zur deutschen Kultur, der allerdings vom trägeren deutschen Volk nur langsam, vom Antisemiten überhaupt nicht gewürdigt werde. »Die Sache nun, für die Juden als erste eintreten, ist als »jüdische Sache« gestempelt und entwertet.« ²¹⁶ Doch Zweig versuchte auch das deutsche Volk zu verteidigen: »Volk ist immer konservativ.« Daher sei jeder Volkskultur eine gewisse Philistrosität eigen. Hart hingegen war seine Kritik am Chauvinismus und Antisemitismus, die blind dem Differenzaffekt folgten:

»[...] heute stehen wir vor den Trümmern einer Kultur, die den Differenzaffekt, den Krieg aller Völker gegen alle, zur Maxime des öffentlichen Lebens machte: und wir sagen das letzte Wort zur Bewertung des Antisemitismus, wenn wir sagen, daß ohne verbindende Gesinnung Kultur überhaupt undenkbar ist.« ²¹⁷

²¹³ Arnold Zweig, Der heutige deutsche Antisemitismus, Jude 1920/1921, S. 65–76, S. 129–139, S. 193–204, S. 264–280, S. 372–388, S. 451–459, S. 557–565 sowie S. 619–633.

²¹⁴ Arnold Zweig, Der heutige deutsche Antisemitismus, Jude 1920/1921, S. 129–139.

²¹⁵ Ders., Der heutige deutsche Antisemitismus, Jude 1920/1921, S. 451–459, Zitat S. 453.

²¹⁶ Ebda.

²¹⁷ Ders., Der heutige deutsche Antisemitismus, Jude 1920/1921, S. 372–388, Zitat S. 376.

Denn Zweig war davon überzeugt, daß jede wahre Kultur ein Amalgam von Eigenem und Fremdem sei, wobei das Eigene selbstverständlich liebevoll gepflegt werden müsse.

Die hier vorgenommene Revision des Urteils über die Assimilation ist eine zweifache. Der jüdische Beitrag zur europäischen und insbesondere zur deutschen Kultur wird positiv beurteilt. Doch der Hinweis, daß Kultur stets aus eigenen und fremden Elementen bestehe, war auch als richtungsweisend für die jüdische Nationalbewegung gedacht. Kultur wurde hier im weitesten Sinn verstanden, sodaß auch soziale und politische Leistungen, welche Juden für Deutschland erbrachten und erbracht hatten, gewürdigt wurden, ja in gewisser Weise schätzte Zweig diese sogar höher ein. Denn gerade im sozialen Verhalten zeigte sich der von den Kulturzionisten stets betonte jüdische Sinn für Gerechtigkeit, deren Durchsetzung letztlich als Existenzgrund des jüdischen Volkes, als Ausdruck seiner Eigenart gesehen wurde. So lobte Paul Amann:

»Die bloße Erinnerung an Marx und Lasalle hätte genügen müssen, in uns das Bewußtsein lebendig zu halten, daß sich unser Volk die sozialen Kräfte seiner zwei Religionsstifter, und der Propheten zwischen ihnen, durch zwei Jahrtausende unvermindert bewahrt hat.«²¹⁸

Bereits ein Jahr zuvor hatte Hermann Glenn bei Marx »die Dignität reiner jüdischer Menschlichkeit« festgestellt, die in seinen »sozialen Höchstforderungen« zum Ausdruck komme.²¹⁹ Glenn bezeichnete Marx als einen modernen, materialistischen Religionsstifter. Das Geheimnis seiner Wirkung liege gerade in seinem religiösen Impetus.

»Millionen und aber Millionen wurden allmählich ergriffen und in ihrer Richtung bestimmt [...] Für diese Millionen aber handelte es sich tatsächlich um eine religiöse Frage, um die Frage nach der *Gerechtigkeit auf Erden*, um eine große Verwirklichung: und das materialistische Gewand, in dem sie die Lehre empfangen und erleben, aus der Zeit geboren und der Zeit gemäß, ist für sie nur ein Grund mehr zum *Glauben*.«²²⁰

Was Marx für wissenschaftliche Erkenntnis hielt, sei ebenfalls nur Glauben gewesen. Nur so habe er in den Sieg seiner Ideen vertrauen können, obgleich dieser von den Menschen gar nicht angestrebt werde. An diesem Punkt sei Marx jedoch dem jüdischen Geist und damit seinem eigenen Wesensgrund untreu geworden:

»[...] in dieser Abwendung vom lebendigen Menschen, in dieser wissenschaftlichen Unterordnung der Seele unter die Kategorien einer schematischen Entwicklung der ökonomischen Verhältnisse, ist Marx allerdings nicht mehr jüdisch, nicht mehr Sohn einer primär religiösen Entwicklung, aus der, ihm unbewußt, seine eigene religiöse Glut als Wurzel seines Wesens stammte.«²²¹

²¹⁸ Paul Amann, *Westjüdische Dynamik*, Jude 1919/1920, S. 145–151, Zitat S. 145.

²¹⁹ Hermann Glenn, *Karl Marx. Zu seinem 100. Geburtstag*, Jude 1918/1919, S. 62–68.

²²⁰ *Ebda.* S. 63.

²²¹ *Ebda.* S. 68.

Der Sozialist Marx entsprach dem Bild vom großen jüdischen Denker und Eiferer, sein Materialismus aber lief dem Bild vom Judentum, das im *Juden* gezeichnet wurde, zuwider. Weniger kritisch wurde die Tatsache beurteilt, daß Marx sich vom Judentum abgewandt und antisemitische Ansichten geäußert hatte. Ähnlich wurde auch Otto Weininger, den sein jüdischer Selbsthaß in den Selbstmord getrieben hatte, von der jungjüdischen Bewegung als Vertreter jüdischer Moral hochgeschätzt.²²² Bei Weininger wie bei Marx wurde ein und derselbe Denkfehler als Grund für deren Antisemitismus festgestellt: Sie hätten das zurecht kritisierte jüdische Bürgertum mit dem Judentum gleichgesetzt. Paul Amann warnte nun die zionistische Bewegung vor einem ähnlich verderblichen Denkfehler: Sie tendiere dazu, das jüdische Bürgertum in Bausch und Bogen zu verurteilen, ohne dessen Vorzüge zu sehen und zu würdigen. Denn die Fehler der jüdischen Bürger seien klassenspezifische und keine typisch jüdischen, assimilationsbedingten Schwächen.²²³ Arnold Zweig kritisierte die selbstgerechten Durchschnittszionisten, denen jedes Gefühl für die Größe gar mancher Assimilanten, und damit auch für den Verlust, den das jüdische Volk durch deren Assimilation erlitt, fehlte:

»Was hat man für all diese, die unsere Schöpferkraft am deutlichsten bezeugen, die unsere Legitimation in der Gegenwart und Unterpfand unserer Zukunftshoffnungen sind, für einen gemeinsamen Namen erfunden? Einen Schimpf- und Spottnamen im Munde jedes zionistischen Schmocks? Man nennt sie Assimilanten und bläht sich dabei.«²²⁴

Aber, so fragte Zweig weiter,

»sind unsere nationaljüdischen Bürger, die Nationalisten chauvinistischer Observanz, die Zionisten der Ortsgruppen, die Studenten der deutschen Hochschulen, die wandernden Jugendbünde, hervorgerufen vom Wandervogel, die Literaten deutscher Zunge mit jüdischen Stoffen, Tendenzen, Werten, vielleicht weniger assimiliert als die Assimilanten? [...] Und diese Assimilation ist selbstverständlich ansich gar kein negativer Wert. [...] Die Assimilation ist die Voraussetzung der jüdischen Wiedergeburt und nichts weniger.«²²⁵

Hans Kohn schwebte eine Synthese zwischen jüdischer »Natur« und Assimilation vor, die sowohl zur Erneuerung des Judentums als auch zur innerlichen Bereicherung des jüdischen Menschen führen werde. An die Stelle des »notwendig Jude-seins« solle ein »geistig-moralisches Judesein in freiem Entschluß« treten. In Anlehnung an Bubers »Reden« beschrieb Hans Kohn den postassimilatorischen Juden:

»Er kam dazu, eine neue Stufe zu erklimmen, indem er die natürliche Vergangenheit in sich zur Herrscherin gestaltete und als Trägerin und Einigerin seines wachsenden Geistes setzte. Damit tilgte er das Deutsche in sich nicht, denn dieses wäre unmöglich gewesen.

²²² Hans Kohn, Das kulturelle Problem des modernen Westjuden, *Jude* 1920/1921, S. 281–297.

²²³ Paul Amann, *Westjüdische Dynamik*, *Jude* 1919/1920, S. 145–151.

²²⁴ Arnold Zweig, Der heutige deutsche Antisemitismus, *Jude* 1920/1921, S. 557–565, Zitat S. 559.

²²⁵ Ebd. S. 560 f.

Das Deutsche, die Zeit der Assimilation, wurde ihm zu einem notwendigen Durchgang, nicht zu einer bloßen Negation, sondern zu einer Stufenerhöhung, die ihm sein neues Bewußtwerden, sein Weiterwachsen ermöglichte. Damit hat der Jude die Assimilation, die wie ein fremder Teil bisher in ihm gelegen hatte, eingereicht in den Weg seines Geistes, hat sie voll würdigen und voll verstehen gelernt, hat sich sie zu eigen gemacht. Er hat die Assimilation überwunden in dem gleichen Augenblicke, wo er sie gänzlich und restlos in sein Wesen aufgenommen hatte.

Hiermit hat der moderne Jude aber auch, soweit es ihm möglich ist, die Möglichkeit, die Gesamtheit seiner Anlagen zu entwickeln.«²²⁶

Ein so verstandener Nationalismus bedeute keine Verengung, sondern eine Erweiterung der jüdischen Persönlichkeit, oder, wie Kohn es ausdrückte, des »Menschentums« der Juden. Sowohl die Assimilation, welche die jüdische »Natur«, also die in den Jahren der Segregation geschichtlich entstandenen Eigenarten, unterdrückte, als auch der einzig auf diese »Natur« bezogene Nationalismus waren dem modernen Westjuden zu eng. Das Kriegserlebnis habe zur Gewißheit gemacht, was große Zionisten wie Herzl und Buber zuvor schon geahnt hätten: »[...]unser Schicksal ist unauflöslich mit dem Schicksal der ganzen Welt verknüpft.«²²⁷ Der enge Partikularismus widersprach somit sowohl dem jüdischen Wesen wie der jüdischen Situation. Ausgangspunkt der jüdischen Erneuerung müssen zwar die jüdische Geschichte und Kultur bleiben, doch von da könne der Jude »nach den Sternen greifen«.

Eine konträre Meinung vertrat der antizionistische, alljüdische Ideologe Fritz Mordechai Kaufmann.²²⁸ Er hielt den Zionismus für die Massen der Ostjuden gerade deshalb für unbrauchbar, da er zu sehr von westlichem Gedankengut durchsetzt sei. Die assimilierten Juden des Westen betrachtete Kaufmann bereits als »fremdstämmig« und kam damit den Ansichten des radikalen Zionisten Klatzkin sehr nahe, der das nichtnationale, also insbesondere das westliche Judentum ebenfalls verlorengab.

Mit George Brandes (1842–1927) war bereits im zweiten Jahrgang ein Jude zu Wort gekommen, der tatsächlich bereits jenseits des Judentums stand, da er völlig assimiliert ohne jüdische Einflüsse aufgewachsen war.²²⁹ Brandes setzte sich engagiert für die Besserstellung der polnischen Juden ein, was ihm in Polen viel von seinem beträchtlichen Ansehen als Schriftsteller kostete. Mehr als die polnische Ablehnung verletzte Brandes jedoch, wie er im *Juden* schrieb, die innerjüdische Kritik. Er sei zwar von der Lebendigkeit des ostjüdischen Lebens fasziniert, doch beruhe sein Engagement vor allem darauf, daß er die Sache der polnischen Juden für eine gerechte halte. Diese sachliche Haltung, die vom Gerechtigkeitssinn und

²²⁶ Hans Kohn, Das kulturelle Problem des modernen Westjuden, *Jude* 1920/1921, S. 281–297, Zitat S. 294 f.

²²⁷ Ders., Perspektiven, *Jude* 1919/1920, S. 488–492, Zitat S. 489.

²²⁸ Fritz Mordechai Kaufmann, Von nationaler Bereitschaft der Westjuden, *Jude* 1921/1922, S. 367–374.

²²⁹ George Brandes, Meine Stellung zum nationalen Judentum, *Jude* 1917/1918, S. 592–595.

nicht vom nationalen Enthusiasmus geprägt war, stieß im zionistischen Lager auf Unverständnis. Brandes' Beitrag war somit ein früher Versuch, die Vorzüge der liberalen Juden – bei allen ideologischen Differenzen – darzustellen. Allerdings stand Brandes dem zionistischen Lager näher als dies aus seinem Beitrag hervorging.

Gerade der Vergleich mit den osteuropäischen Juden zeigte vielen Zionisten, wie weitgehend sie bereits assimiliert waren. Arnold Zweig bemerkte, daß »von Wilna aus betrachtet der Schattierungsunterschied [zwischen Zionisten und Assimilanten] hohnvoll komisch sei«. ²³⁰ Die Rückkehr zu einem jüdischen Leben osteuropäischer Prägung war dennoch kein Ideal für die deutschen Zionisten. So riet Hans Kohn zwar den Westjuden zu einer Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition, fügte jedoch hinzu: »Er [der moderne Westjude] wird all dies nicht einfach übernehmen, sondern aus der Fülle des Überlieferten wird er wählen und sichten. Nur das, was in die Zukunft weist, [...] wird zu ihm sprechen.« ²³¹

Das Wertvolle der europäischen Kultur sollte für die neue palästinensische Gemeinschaft nutzbar gemacht werden. Doch gab es auch Schattenseiten der europäischen Zivilisation, die keinen Einzug nach Erez Israel halten sollten. Beträchtliches Interesse wurde in diesem Zusammenhang der Frage gewidmet, ob und inwieweit Kapitalismus, Technologie und Industrialisierung unverzichtbar waren. Denn der Kapitalismus und die Entseelung des Menschen durch die Technologie wurden im *Juden* sehr kritisch beurteilt. Das Symbol der Entmenschlichung des Arbeitsprozesses war das »Taylorsystem«, die bis ins letzte Detail durchgeplante Fließbandarbeit, bei der sich der Mensch der Maschine unterordnen mußte. Max Brod unterschied »Zwei Welten«, die des Erfolges und die des Geistes. ²³² Die mechanisierte Arbeit sei »erfolgreich«, da sie Zeit spare. Dabei zerbreche sie allerdings den Menschen. Die Welt des Geistes hingegen habe Zeit. Geist, Seele und Zeit bildeten für Brod eine Einheit, die er bei den osteuropäischen Juden noch gewahrt sah. Doch mußte er zugeben:

»Der Geist, der hier regiert, ist freilich ein wenig kurios und, um ganz gerecht zu sein, nicht in allen seinen Äußerungen sympathisch. Man könnte sich ihn manchmal weniger kleinlich, weniger zerknittert vorstellen.« ²³³

Brod trat daher lediglich für eine Schwerpunktverschiebung im modernen Leben ein: Das Leben müsse in erster Linie dem Geist und erst in zweiter Linie den Bedürfnissen der modernen Industrie angepaßt werden. Brod sah die Lösung in einer Verkürzung der Arbeitszeit, die dem Menschen noch genug Zeit für sein künstlerisches Schaffen oder sonstige Interessen ließ. Mechanische Arbeit sollte dadurch reduziert werden, daß die Zeitersparnis nicht den Preis des Produktes,

²³⁰ Arnold Zweig, Der heutige deutsche Antisemitismus, *Jude* 1920/1921, S. 557–565, Zitat S. 561.

²³¹ Hans Kohn, Das kulturelle Problem des modernen Westjuden, *Jude* 1920/1921, S. 281–297, Zitat S. 296.

²³² *Jude* 1917/1918, S. 47–51.

²³³ Ebd. S. 50.

sondern die Arbeitszeit verringern sollte. Brods Engagement für eine Arbeitszeitverkürzung hatte persönliche Gründe. Er selbst litt unter seinem Brotberuf als Beamter, der ihm zu wenig Zeit für seine schriftstellerischen Arbeiten ließ.²³⁴

Markus Reiner warnte vor der Gefahr, Palästina durch die Industrialisierung abhängig vom westlichen Imperialismus zu machen.²³⁵ Industrie sei für Palästina unverzichtbar, doch sollte diese nur dem Eigenbedarf und nicht der Schaffung von »Mehrwerten« dienen. In der Arbeitszeitverkürzung sah Reiner kein Heilmittel: »Der Effekt dieser widernatürlichen Scheidung des Menschen in ein arbeitendes und ein genießendes Teilindividuum ist eine Entseelung sowohl der Arbeit als auch des Genusses.«²³⁶ Wichtiger sei die wirtschaftliche Freiheit, die auch der Seele des Menschen gerecht werde. Bei der Industrialisierung Palästinas sollten die Fabriken daher stets in Verbindung mit landwirtschaftlichen Betrieben entstehen. Die Arbeiter sollten abwechselnd in beiden Betriebsformen arbeiten. Dadurch werde ein Volk von Halbbauern geschaffen. »Der Gott, der Eisen wachsen ließ, wußte was er tat, als er es diesem Land [Palästina] versagte« und es so nur für eine beschränkte Industrialisierung tauglich machte.²³⁷

In Palästina sollte eine neuartige Gemeinschaft im Geist der Bibel und der Propheten entstehen. Doch die Zukunftsvisionen entsprachen ebenso wie die Kritik am herrschenden europäischen Sozial- und Wirtschaftssystem den zeitgenössischen europäischen Ideologien, die durch meist biblische Zitate lediglich ein dürftiges jüdisches Gewand erhielten. Am häufigsten wurde der Sozialismus als jüdische Lehre interpretiert. So fand der Sozialist Max Rosenfeld in der Bibel die zukunftsweisende soziale Gesetzgebung.²³⁸ Daher sollten die Juden ihre alte Heimat »so, wie es in den Büchern der Bibel steht«, zurückerobern.²³⁹ Dazu müsse der moderne Jude, den »die tausendjährigen systematisch praktizierten sozialen Schäden abgestumpft« haben, die »genialen sozialen Einrichtungen der Bücher der Bibel« neu verstehen lernen.²⁴⁰ Für ein sittliches Leben sei diese Gesetzgebung fast ebenso wichtig wie der Dekalog. Jüdischer Sozialismus verlange die Abkehr von den »römischen Prinzipien des Gewaltrechts« und die Hinwendung zur »Religion des Sozialismus [...], die wir schon im Pentateuch und bei den Propheten fin-

²³⁴ Der autobiographische Aspekt kam deutlich in einem anderen Beitrag zum Ausdruck, wo Brod schrieb: »Welches Elend – der an seinen Kontorsessel angeschraubte Beamte, jahrelang, jahrhundertlang dem gänzlich gleichgültigen Umstand hingegeben, daß fünf plus sieben gleich zwölf ist, – ein Aggregat der köstlichen Zellen, der kompliziertesten Kapillarröhrchen, die mit zauberhaften Säften gefüllt zauberhafte Bewegungen ausführen, – und dieses gesamte Kunstwerk unendlicher Freude fähig, dieses aufs höchste getriebene Angespanntsein der Schöpfung kalligraphiert tagaus tagein tausendmal denselben leeren Geschäftsbrief, drei Dutzend Baumwollsocken betreffend.« in: Max Brod, Grenzen der Politik, Jude 1918/1919, S. 465–471, Zitat S. 465 f.

²³⁵ Markus Reiner, Der Industrialismus, Jude 1918/1919, S. 471–481.

²³⁶ Ebda. S. 472 f.

²³⁷ Ebda. S. 481.

²³⁸ Max Rosenfeld, Soziale Steintafeln, Jude 1918/1919, S. 458–463.

²³⁹ Ebda. S. 458.

²⁴⁰ Ebda.

den.«²⁴¹ Und: »Palästina muß ein soziales Asyl werden, nirgends werden wir eher gerechte Zustände finden, als auf dem Urboden der sozialen Ideen.«²⁴²

Die religiöse Erneuerung bestehe in der Rückkehr zu den sozialen Lehren der Bibel. Daher sah Rosenfeld eine Möglichkeit für religiöse Juden, sich dem sozialistischen Zionismus anzuschließen. Das richtig verstandene Judentum sei sozialistisch, der wahre Sozialismus aber bereits in den biblischen Geboten verankert. Interessant ist bei Rosenfeld, daß er nicht den Sozialismus durch die Bibel erneuern wollte, sondern bestätigt sah.

Die neue Gemeinschaft in Palästina wurde als postassimilatorisch und postkapitalistisch entworfen. Dabei setzten die Autoren die größten Hoffnungen in den »jüdischen Geist«, den sie sowohl in der Bibel als auch bei modernen, westlichen jüdischen Denkern erkannten. Dieser Geist werde sich in der Heimat ungehindert entfalten und das jüdische Palästina vor Zivilisationskrankheiten schützen.

Arthur Ruppin (1876–1943) bestätigte die Hoffnungen, die auf die assimilierten Juden des Westens beim Aufbau Palästinas gesetzt wurden. Ruppin, der als Leiter des Palästinaamts der Jewish Agency in Jaffa die Kolonisation Palästinas organisierte und vor allem die Gemeinschaftssiedlungen der jüdischen Arbeiterpioniere tatkräftig unterstützte, war kein zionistischer Visionär. Er war ein deutscher Wirtschaftsfachmann, der Ordnung in das anfängliche Chaos der jüdischen Besiedlung Palästinas gebracht hatte. »Sein Werkzeug zur Bewegung ist der Verstand«, würdigte Helene Hanna Cohn (1886–1954) Ruppins Persönlichkeit.²⁴³ Wie das Beispiel Ruppin zeigte, war der zionistische Traum ohne einen Schuß des so oft verteuflten Rationalismus und bürgerlicher Korrektheit nicht zu verwirklichen. Cohn beschreibt Ruppin als nüchtern, sachlich und bescheiden, ohne Hang zur Tragik und ohne jüdischen oder psychologischen Tiefgang. Er war nach Palästina weder aus reinem Idealismus noch aus Ekel vor Europa gegangen. »Er ging, weil er in sich die Kraft spürte, Ungeordnetes zu ordnen, Gefährdetes zu verwalten.«²⁴⁴ Ruppin vereinigte in sich eine doppelte Erbschaft:

»jüdische Phantasie und deutsche Mäßigung. Die erste erfüllte ihn mit der Flamme des Ideals, die zweite hat ihm seinen Ordnungssinn, seine Korrektheit, sein systematisches Denken und Handeln gegeben. [...] ein neuer Typ war in ihm herangereift.«²⁴⁵

Palästina hatte einem Mann wie Ruppin die Möglichkeit gegeben, seine Talente wirkungsvoll einzusetzen. Er galt als das erfolgreiche Gegenbild zu Walther Rathenau. Während dieser für sein wirtschafts- und außenpolitisches Wirken als deutscher Minister »bis zum letzten Hauche sich am Steuer der deutschen Reparationsgaleere zu verbluten hatte«,²⁴⁶ konnte Ruppin den Aufbau der Heimat seines Volkes vorantreiben.

²⁴¹ Ebda. S. 459.

²⁴² Ebda. S. 460.

²⁴³ Helene Hanna Cohn, Arthur Ruppin, *Jude* 1920/1921, S. 166–171.

²⁴⁴ Ebda. S. 169.

²⁴⁵ Ebda. S. 170 f.

²⁴⁶ Paul Amann, *Die Lebensprobe. Zur Kritik der politischen Einsicht des nationalbewußten Judentums in Deutschland*, *Jude* 1923, S. 65–72, Zitat S. 65.

Die positive Beurteilung der westeuropäischen Juden bedeutete keine bedingungslose Bejahung der Assimilation oder des Lebens in der Diaspora. Von beiden galt es zu lernen, um sie dann umso besser überwinden zu können. Denn die Fähigkeiten, die sich die Juden in der Diaspora aneigneten, konnten nur in Palästina wirklich fruchtbar und wirkungsvoll eingesetzt werden, während den Bemühungen in der Galuth stets ein Hauch von Tragik anhaftete: Rathenau und Landauer wurden ermordet. Popper-Lynkeus blieb zeitlebens die ihm gebührende Anerkennung versagt, nur Ruppin konnte seine Fähigkeiten voll entfalten.

Diese Linie vertraten insbesondere die »Berichte von jüdischem Leben«, die im fünften und sechsten Jahrgang der Zeitschrift erschienen.²⁴⁷ Darin wurden die jüdischen Gemeinden in verschiedenen Ländern untersucht, ihre Lebensumstände und insbesondere ihre nationale Haltung dargestellt. Dabei registrierten die Berichterstatter häufig eine Jüdische Renaissance, der aber stets Assimilationstendenzen und Antisemitismus gegenüberstanden. Wenn der Antisemitismus wie im Fall Italiens noch weitgehend unbekannt war, führte dies der Autor darauf zurück, daß die Italiener und die Juden ihre völkischen Unterschiede verdrängten, weshalb die Toleranz auch dort auf schwachen Beinen stehe.²⁴⁸ Als Beispiel für eine nur scheinbar geglückte Assimilation diente Ungarn.²⁴⁹ Die ungarischen Juden, die sich schon völlig integriert gewöhnt hätten, stünden nach dem Krieg einem erschreckenden Antisemitismus gegenüber. Eine ähnliche Entwicklung prognostizierte Paul Amann für Frankreich.²⁵⁰ Das jüdische Leben in der Diaspora wurde somit zwar in seiner gegenwärtigen Vielfalt, jedoch ohne wirkliche Zukunftsperspektiven gesehen.

Da ein Ende der Galuth noch nicht absehbar war, mußte ein *modus vivendi* mit der nichtjüdischen Umwelt gefunden werden. *Der Jude* diente daher auch als Forum zur Aussprache von jüdischen und deutschen Nationalisten, mit denen man eine Verständigung gerade auf nationaler Ebene anstrebte.

III. Der deutsch-jüdische Dialog

1. Jude und Europäer

Die Erscheinungsjahre des *Juden* waren unter anderem von einem merkbaren Ansteigen des Antisemitismus in Deutschland und Österreich gekennzeichnet. Während des Krieges beschuldigten breite Kreise die Juden der »Drückebergerei« sowie des »Kriegsgewinnlertums«, was 1917 zum berüchtigten »Judenzensus« in

²⁴⁷ Mark Wischnitzer, Brief aus England, *Jude* 1920/1921, S. 545–547; Hans Kohn, Die Juden in Bulgarien, *Jude* 1921/1922, S. 129–133; Abraham Hurwitz, Die Juden in Finnland, *Jude* 1921/1922, S. 704–712.

²⁴⁸ Moses Beilinson, Brief aus Italien, *Jude* 1920/1921, S. 606–612.

²⁴⁹ Paul Amann, Magyarische Judenprofile, *Jude* 1921/1922, S. 205–211 sowie Israel Fuhrmann, Jüdische Bauern, *Jude* 1916/1917, S. 203–204.

²⁵⁰ Paul Amann, »Assimilation« in Frankreich, *Jude* 1921/1922, S. 140–146.

Deutschland führte. Die »Dolchstoßlegende« bezichtigte nicht zuletzt die Juden, die militärische Niederlage Deutschlands verschuldet zu haben. Der überproportionale Anteil von Juden an den revolutionären Unruhen der Nachkriegszeit gab dem Antisemitismus weiteren Auftrieb, bis er während der Wirtschaftskrise einen Höhepunkt erreichte. Mit der ökonomischen Stabilisierung nahm der Antisemitismus schließlich wieder ab.

Die Zionisten vertraten die Ansicht, daß Abwehr antisemitischer Übergriffe oder Apologetik, wie sie vom »Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« (CV) betrieben wurden, nutzlos seien. Sie hielten den Antisemitismus für unasurrottbar, die Assimilation daher für gescheitert. Daher sollten die Juden selbstbewußt ihre nationale Sonderart betonen, gleichzeitig aber die bürgerliche Gleichberechtigung als ihnen zustehendes Recht einfordern. 1926 begründete Walter Sulzbach (1889–1969) diese Politik im *Juden*:

»Man erwirbt die Gleichberechtigung in der modernen Gesellschaft mit ihren sehr stark kriegerisch beeinflussten Wertungen immer nur durch *kraftvolles* Verhalten. [...] Die Lage dessen, der sich nur verteidigt, wird sich im besten Falle nicht verschlechtern. Sie wird sich sicherlich niemals verbessern.«²⁵¹

Gefordert könne allerdings lediglich die Sicherung des staatsbürgerlichen Status werden: »Ein Recht auf soziale Schätzung und gesellschaftlichen Verkehr gibt es nicht.«²⁵² Sulzbach akzeptierte die Tatsache, daß die Juden, die nicht bereit seien, sich vollkommen zu assimilieren, lediglich ein Anrecht auf Bürgerrechte und nicht auf volle Integration hätten. Daher stellte er die Juden vor die Wahl: entweder Taufe und langsame Integration in die deutsche Gesellschaft – »jüdische Hast« wirke dabei unfein und sei daher schädlich – oder ein klares Bekenntnis zum Zionismus und damit verbunden »Distanz« zu den »Wirtsvölkern«. Obwohl Sulzbach damit rechnete, daß die jüdische Heimstätte in absehbarer Zeit nur eine Minderheit des jüdischen Volkes beherbergen werde, sah er in einem solchen Verhalten die einzig würdevolle Lösung der Judenfrage:

»Ob ein jüdisches Palästina imstande sein wird, die Judenfrage zu lösen, steht hier nicht zur Diskussion. Einen anderen Charakter wird es ihr auch für die in der Diaspora verbliebene Mehrheit auf alle Fälle geben. Mag das zionistische Argument dahin gehen, daß die Wirtsvölker mit ihren Antipathien zwar im Unrecht sind, daß die Juden sich aber nicht aufdrängen, oder mag es im Sinne des Antisemitismus die jüdische Andersartigkeit bewußt unterstreichen, auf alle Fälle eignen dem Zionismus Stolz und Selbstbewußtsein und Vertrauen auf eigenes Können. [...] Sie [die Zionisten] haben sich vom Urteil der Wirtsvölker emanzipiert.«²⁵³

Der selbstbewußte Zionismus sollte somit ein Leben in Würde in einer feindseligen Umwelt möglich machen.

²⁵¹ Walter Sulzbach, *Die Juden unter den Deutschen*, Jude SH 3 1926, S. 1–11, Zitat S. 6.

²⁵² Ebda. S. 7.

²⁵³ Ebda. S. 8 f.

Sulzbach vertrat die Politik der ZVfD, wie sie 1910 von Kurt Blumenfeld formuliert worden war. Blumenfeld unterschied zwischen dem objektiven und dem subjektiven Aspekt der deutschen Judenfrage. Objektiv sahen sich die Juden durch den Antisemitismus sozial und politisch ausgegrenzt. Dazu komme das subjektive Gefühl der Andersartigkeit, das die Juden von den Deutschen trenne. Da die Zionisten das jüdische Nationalgefühl nicht auf dem Antisemitismus aufbauen wollten, betonten sie den subjektiven, persönlichen Aspekt. Palästina werde die Lösung sowohl für die subjektive wie die objektive Judenfrage bringen. Blumenfeld setzte daher 1912 ein Programm der ZVfD durch, das Palästina zum Teil des »Lebensprogrammes« eines jeden, also auch des wohlhabenden deutschen Zionisten machte. Dies bedeutete eine Revolutionierung des bis dahin auf diplomatische Verhandlungen um das Siedlungsrecht in Palästina für die verfolgten osteuropäischen Juden ausgerichteten deutschen Zionismus. Rückblickend beschrieb Blumenfeld die Unterschiede zwischen der alten und der neuen Führung der ZVfD, die 1910 an die Macht gekommen war:

»Sie [die alte Führung der ZVfD] meinten, die Forderung der Übersiedlung deutscher Zionisten nach Erez Israel als allgemeines Programm des deutschen Zionismus sei unzulässig, indem sie auch ihre politische, nicht nur ihre geistige Verbindung mit der deutschen Welt jener Tage betonten. Ich behauptete dagegen, wir hätten gerade durch die Vertiefung in die deutsche Welt, die uns geistig geformt hat, erkannt, daß wir in Deutschland wurzellos sind, und daß sogar die größte Bewunderung der geistigen Leistungen eines anderen Volkes uns nicht hindern kann zu sagen, diese Welt sei nicht die unsere. Meiner Ansicht nach könnten wir den Weg zur menschlichen Freiheit nur in der Verbindung mit dem Boden von Erez Israel finden.«²⁵⁴

Allerdings forderte das sogenannte »Posener Programm« keineswegs die baldige Auswanderung. Erwartet wurde vom Zionisten, daß er eine gewisse »Distanz« zum deutschen Leben halte, daß er »Abstinenz« von Machtpositionen übe und so der Tatsache seiner Fremdheit in Deutschland Rechnung trage. Wie weit diese Distanz nun tatsächlich gehen sollte, blieb unklar. Fest stand, daß die Loyalität zum deutschen Staat davon nicht betroffen wurde. Allerdings stieß die kulturelle und politische Entwurzelung aus Deutschland und Europa auf größte Probleme, da es noch keine jüdische Alternative dazu gab. Blumenfeld selbst stützte als »postassimilatorischer« Jude seine zionistischen Argumente auf Beispiele aus der deutschen Geschichte und Literatur. Denn gerade die radikalen jungen Zionisten waren assimilierter als ihre Vorgänger. Robert Weltsch sah darin den Grund für das Bedürfnis nach ideologischer Eindeutigkeit:

»Die Kreise, die noch in der jüdischen Überlieferung »wurzeln«, waren entschiedene Gegner von Blumenfelds Lehre; sie brauchten sie nicht. Aber die jungen Menschen, die in Wirklichkeit völlig in der deutschen Kultur lebten und gar keine andere hatten, mußten die Problematik bewältigen durch Wandlung des Bewußtseins. Um etwas Neues zu wer-

²⁵⁴ Kurt Blumenfeld, *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*, Stuttgart 1962, S. 69 f.

den, bedurfte es der Entwurzelung aus der gedankenlos übernommenen Lebenssituation, kraft ihres Willens, sich zu distanzieren. Die alles beherrschende Idee, die sie ausfüllte, war stärker als die natürlichen Lebensumstände, denen sie verbunden waren und denen sie sich auch gar nicht zu entziehen trachteten – es sei denn durch den Wechsel auf eine damals vage erscheinende Zukunft, in der ein Leben in einem jüdischen Staat möglich sein würde, von dem man natürlich gar nicht wußte, wie es aussehen wird.«²⁵⁵

Auch Blumenfeld gestand, daß er zu Beginn seiner Karriere als zionistischer Propagandist nur eine sehr vage Vorstellung von Ort und Art der Verwirklichung jüdischen Lebens hatte:

»Dennoch entwickelte sich bei mir allmählich eine Art von Sicherheit, wenn ich das Wort ›Palästina‹ aussprach. Diese Sicherheit kam nicht aus einer neuen Kenntnis, sondern aus dem Mut, den nur der hat, für den es keinen anderen Ausweg gibt.«²⁵⁶

Bei der Entwicklung des zionistischen Weltbildes kamen somit den subjektiven, emotionellen Aspekten der Judenfrage größere Bedeutung zu als objektiven Erkenntnissen. Denn der jüdische Nationalismus sah sich als Bewegung, die vor allem die seelischen und geistigen Bedürfnisse des Menschen befriedigte und bekannte sich, mehr oder weniger offen, zum Irrationalismus. Das Fernziel Palästina gab den deutschjüdischen Intellektuellen und Kulturschaffenden den Mut, sich in Europa und Deutschland als Fremde zu fühlen. Dies bedeutete allerdings nicht »Abstinenz« von der Teilnahme an der europäischen Kultur. Das bei kulturellen Diskussionen immer wiederkehrende zionistische Argument für diese Teilnahme lautete, daß der jüdische Beitrag zur europäischen Kultur zwar nicht »gleichartig«, nichtsdestoweniger aber »gleichwertig« sei. Dieses Bekenntnis zur Andersartigkeit machte das Galuthleben für die bewußten Zionisten erträglich. Der Zionist mußte nicht auf die Verwirklichung seines fernen Traums warten, er konnte bereits in der Diaspora ein schöpferisches Leben führen. Das Argument, daß wahres Schöpfertum nur auf eigener Erde und im eigenen Gemeinwesen möglich sei, wurde zwar nicht völlig revidiert, aber weitgehend abgeschwächt.

Der Krieg hatte den Zionisten ihre schicksalhafte Verbundenheit mit Europa erneut klargemacht. Der Ostjude war kein Ideal mehr. Der deutsche Zionist war ihm an der Ostfront begegnet und hatte all sein Elend gesehen. Diese Begegnung hatte oft das Gefühl der Zusammengehörigkeit gestärkt, dennoch waren die tiefen kulturellen Unterschiede nicht zu leugnen. Die Balfour-Deklaration und das britische Mandat hatten die Rückkehr ins eigene Land möglicher gemacht, doch bedeutete diese Möglichkeit für die Mehrzahl der deutschen Zionisten noch keine realistische Alternative zu einem Leben in Deutschland. Auch darauf hatte sich die zionistische Ideologie einzustellen: daß nämlich Palästina zwar *objektiv* die Lösung der Judenfrage war, *subjektiv* für die meisten Zionisten noch keine Alternative zu ihrer »geographischen« Heimat darstellte. Dieser Erkenntnis stand wachsen-

²⁵⁵ Robert Weltsch, Deutscher Zionismus in der Rückschau, in: Ders., Die deutsche Judenfrage. Ein kritischer Rückblick, Königstein/19Ts. 1981, S. 95–107, Zitat S. 100.

²⁵⁶ Blumenfeld, Judenfrage, S. 56.

der antisemitischer Druck in Deutschland gegenüber. Gestand man sich also ein, daß der Verbleib in Deutschland noch ein längerer sein würde, so schien ein deutsch-jüdischer Dialog zur Entspannung der Lage notwendig.

Da die deutschen Zionisten Abwehr des Antisemitismus sowie jegliche Apologetik als »würdelos« ablehnten, war dieser weitgehend kein Thema für die zionistische Presse. *Der Jude* brach das zionistische Schweigen gegenüber dem Antisemitismus. 1917, 1919, 1923 erreichten die Wogen des deutschen Antisemitismus erschreckende Höhen. Im *Juden* erschienen im Anschluß daran Streitgespräche zwischen Juden und Deutschen, bzw. 1920/21 die große Artikelserie Arnold Zweigs über den deutschen Antisemitismus.²⁵⁷

Der Antisemitismus der frühen zwanziger Jahre, der in politischen Morden und pogromartigen Ausschreitungen gipfelte, gab Anlaß zu einer innerzionistischen Diskussion um ein brauchbares Gegenwartsprogramm für antisemitische Zeiten. Eine Zeitlang schien sogar eine Zusammenarbeit zwischen ZVfD und CV zur Abwehr des Antisemitismus möglich.²⁵⁸ 1924 fand diese Politik allerdings ein Ende, als die Stabilisierung der deutschen Wirtschaft den Antisemitismus abflauen ließ. Wichtiger noch war die Übernahme des Präsidiums der ZVfD durch den radikalen Zionisten Kurt Blumenfeld, der das Hauptaugenmerk wieder von der Diaspora auf Palästina lenkte. Als der Delegiertentag von 1926 feststellte, daß eine Aussprache zwischen Deutschen und Juden eine würdige Form des Kampfes gegen den Antisemitismus darstelle, fand dies in der Parteipresse keinen Niederschlag.²⁵⁹ Während die zionistische Parteipresse das Problem des Antisemitismus aus ideologischen Gründen herunterspielte, räumte ihm *Der Jude* den Raum ein, der seiner Bedeutung für deutsche Zionisten entsprach. Während der Enquête der Jahre 1924 bis 1927 kamen dabei eine beträchtliche Zahl nichtjüdischer Autoren zu Wort. In früheren Jahren hatten derartige Aussprachen bereits in deutschen Kulturzeitschriften stattgefunden. Die Diskussionen im *Juden* zeigen, daß die Scheu, die Juden als fremdnationale Gruppe zu definieren, abgenommen hatte. Der Nationalstaat Deutschland postulierte aber die nationale Einheit seiner Bürger. Besonders von deutschnationaler Seite wurde daher immer wieder die Forderung laut, zwischen der Zugehörigkeit zum deutschen oder zum jüdischen Volk zu wählen. Nur eine Absage an das jüdische Volk berechtige zur Teilnahme an der deutschen Kultur und Politik. Andererseits waren die Deutschnationalen nicht bereit, die Ehrlichkeit der Entscheidung für Deutschland bei gleichzeitigem Verbleib innerhalb der jüdischen Religionsgemeinschaft, welche die assimilatatorische Mehrheit der deutschen Juden getroffen hatte, zu akzeptieren. Sie bezeichneten diese Juden als »deutsch maskiert«, »unehrlich«, »zersetzend« und ähnliches mehr. Damit stellten sie selbst das Recht der Konfessionsjuden, sich als Deutsche zu fühlen, in Frage.

²⁵⁷ Arnold Zweig, *Der heutige deutsche Antisemitismus, Jude 1920/1921*, S. 65–76, S. 129–139, S. 193–204, S. 264–280, S. 372–388, S. 451–459, S. 556–565 sowie S. 619–633.

²⁵⁸ Siehe dazu: Jehuda Reinharz, *The Zionist Response to Antisemitism in Germany*, LBIYB XXX, 1985, S. 105–140.

²⁵⁹ Ebd. S. 117.

Die Zionisten hingegen entschieden sich zwar innerlich für das jüdische Volk, doch lebten und arbeiteten sie weiterhin innerhalb der deutschen Gesellschaft, unterschieden sich also äußerlich fast überhaupt nicht von den Assimilanten. Dazu trat noch die Problematik, daß deklarierten Antisemiten selbst eine zurückgezogen lebende jüdische Gruppe in Deutschland störend erschienen wäre. Doch nicht nur unter den Antisemiten sank die Toleranz gegenüber jeder Form eigenartigen jüdischen Verhaltens. Nach zwei Jahren des deutsch-jüdischen Dialoges zog Gustav Krojanker (1891–1945) das Resumée:

»Ich kann mir nicht helfen, aber mein Aufschlußbedürfnis ist wenig befriedigt. Es sei denn, daß diese Antwort zu dem Schlusse führt, daß das Unverständliche nicht verständlich gemacht werden kann, weil der letzte Urgrund dieser Feindschaft des Verstandes spottet und alle Rechtfertigungsversuche nichts sind als eine höchst zweifelhafte Brücke über dem dunklen Abgrund der Instinkte.«²⁶⁰

Das gemeinsame Bekenntnis zum Irrationalismus, zu den Instinkten und völkischen Abwehrreflexen hatte die Kluft zwischen Zionisten und Deutschnationalen nicht überbrückt, sondern erst richtig verdeutlicht. Der Zionist bekannte sich zu seinen Gefühlen und Affekten und war bereit, diese bei seiner Umwelt zu berücksichtigen und zu respektieren. Insofern als es dieselbe Toleranz auch von den Deutschen erwartete, basierte das zionistische Konzept eines Zusammenlebens in der Diaspora auf der Annahme einer pluralistischen, also grundsätzlich liberalen Gesellschaft, wo die *Vernunft* das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden regelte.²⁶¹ Die jüdische Existenz in der Diaspora bedingte daher, daß der jüdische Nationalismus, wie er im *Juden* vertreten wurde, liberaler und weltoffener war als der deutsche. Bei vielen Mitarbeitern des *Juden* wurde diese Tendenz noch durch den Einfluß des Sozialismus verstärkt. Begründet wurde dieser internationalistische Aspekt des Zionismus in der Regel nicht mit sozialistischen Überzeugungen, sondern mit der jüdischen Tradition. Die Ideologen des ethischen Zionismus beriefen sich auf die kosmopolitische Lehre der Propheten und damit auf das »jüdische Wesen«. Wie oben gezeigt anerkannten selbst die »formalen« Zionisten, die einen wesentlich engeren und exklusiveren Nationalismus propagierten, die universalistischen Elemente der jüdischen Lehre, die sie allerdings überwinden wollten, um den Fortbestand des jüdischen Volkes zu sichern, was sie der Haltung der Deutschnationalen annäherte. Die nationale Ideologie des *Juden* entsprach dem frühen Nationalismus, der aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts hervorgegangen war und im Laufe des 19. Jahrhunderts einer sowohl exklusiveren als auch aggressiveren Form hatte weichen müssen. Während die deutschen Zionisten, die von dieser nationalliberalen Ideologie beeinflusst waren, im *Juden* Xenophobie und Chauvinismus als Irrwege des Nationalismus angeprangerten, kapselten sich ihre deutschnationalen Gesprächspartner angstvoll von fremden Einflüs-

²⁶⁰ Gustav Krojanker, *Gerechtigkeit*, *Jude SH* 3 1926, S. 90–99, Zitat S. 90.

²⁶¹ Dieses Konzept wurde in Europa am ehesten in der Tschechoslowakei verwirklicht. Diese war der einzige Nationalitätenstaat mit einer liberalen Regierung. Die tschechoslowakische Verfassung verlieh den Juden neben den bürgerlichen auch Minderheitenrechte.

sen ab. Der verlorene Krieg und die wirtschaftliche Not der Nachkriegsjahre stürzten Deutschland in eine nationale Identitätskrise, welche den Haß gegen »volksfremde« Elemente weiter anheizte. Andererseits standen den Juden in der Weimarer Republik zuvor ungeahnte Möglichkeiten der Beteiligung am deutschen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben offen, welche sie energisch nutzten. An einen Rückzug der Juden aus der deutschen Kultur und Politik war daher realistisch nicht zu denken. Es scheint aber, daß ein solcher den deutschnationalen und antisemitischen Deutschen ohnehin nicht mehr genügt hätte. »Deutsche Staatsbürger jüdischer Nationalität«, ²⁶² welche eine gewisse Distanz zum deutschen Leben hielten, wären für sie ebenso unerträglich gewesen wie Assimilanten.

Die Zionisten suchten trotz aller gefährlichen Untertöne dennoch das Gespräch mit den deutschen Nationalisten gemäß ihrer politischen Überzeugung, daß der Nationalismus Brücken zwischen den Völkern schlage. Mit ein Grund für die Illusion vom möglichen Dialog und friedlichen Nebeneinander zweier nationaler Gruppen in Deutschland war die Tatsache, daß sich auch führende zionistische Denker von ihrer »geographischen« Heimat nur sehr schwer zu lösen vermochten. Martin Buber, der einer Generation die Lehre vom verwirklichten Judentum gegeben hatte, blieb auch nach dem Ersten Weltkrieg – und noch lange nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten – in Deutschland, was ihm viele seiner Schüler nie verziehen haben. Damit verhielt Buber sich nicht anders als die zionistische Mehrheit. Nur eine geringe Zahl deutscher Zionisten, darunter erstaunlich viele Mitarbeiter des *Juden*, übersiedelte vor der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 nach Palästina. Aber auch jene, die Europa verließen, taten dies schweren Herzens, wie Hans Kohn, der nach Aufhalten in Paris und London 1929 nach Palästina auswanderte, 1920 festhielt:

»Vorläufig umfängt und bezaubert mich die Großstadt – und manchmal ist mir, als könnte ich jetzt gar nicht nach Palästina. Nicht, daß ich die Wildnis fürchte, die Palästina heute noch ist. Ich habe in ärgerer gelebt und unter schlimmeren Entbehrungen – und war doch all diese Zeit nicht allein und nicht eingesperrt, sondern weltoffen und bereit. Es war eine Zeit, in die ich mich oft zurücksehne.²⁶³ Aber Palästina ist nicht Wildnis, es ist taubste Provinz, wie der Russe sagen würde.«²⁶⁴

Der aktive Zionist Kohn lehnte den engen Nationalismus, den er bei palästinensischen Studenten in Paris beobachtete, ab. Er selbst war weder politisch noch kulturell bereit, in solcher geistiger Enge zu leben, und daher entschlossen, in Palästina ein Europäer zu bleiben: »Es soll sich keiner in Masken verkleiden. Treiben wir keine Fastnachtscherze, sondern entwickeln wir jeder ernst das, was in uns tatsächlich liegt, in Erez Israel.«²⁶⁵ Kohn wollte als europäischer Intellektueller und nicht

²⁶² Siehe Jehuda Reinharz, *Three Generations of German Zionists*, in: *The Jerusalem Quarterly*, Nr. 9, Fall 1978, S. 95–110. Zitat S. 107.

²⁶³ Hans Kohn hatte sich in den Jahren 1915–1919 in russischer Kriegsgefangenschaft befunden.

²⁶⁴ Hans Kohn, *Briefe an Freunde, Jude 1920/1921*, S. 645–657, Zitat S. 653.

²⁶⁵ Ebda.

als jüdischer Bauer nach Palästina gehen, da er hoffte, so einen wirklich wertvollen Beitrag zum Aufbau des Landes leisten zu können.

»Man muß sehr stark sein, um unten sich behaupten zu können, oder man muß in Gemeinschaften hinuntergehen. Und selbst dann müssen es Menschen von – ich finde keinen anderen Ausdruck – europäischem Bewußtsein sein.«²⁶⁶

Das Leben in Erez Israel sollte die Selbstverwirklichung bringen. Eine Verleugnung des Europäertums hätte diesem Ziel geschadet. Trotz des mystischen Vertrauens in die regenerierende Wirkung des Landes Israel traten bei vielen Intellektuellen Zweifel auf, daß Palästina wirklich der richtige Ort für so überzeugte Europäer war wie sie.

Oscar A. H. Schmitz (1873–1931) hatte ebenfalls erkannt, daß der Zionismus das geistige Kind Europas war. Deshalb begrüßte er als Deutscher die zionistische Überzeugung bei Juden:

»Seine [des Zionismus] allgemein-menschlichen Ideale sind ganz genau dieselben wie die eines Ideale besitzenden Deutschen, Franzosen, Engländer, sein Ethos unterscheidet sich in nichts von dem europäischen. Er ist durchaus europäisiert, ja scheuen wir das Wort nicht: christianisiert.«²⁶⁷

Schmitz warnte die Zionisten, den hohen Stand ihrer Entwicklung aufzugeben und zu einem atavistischen Stammeskult zurückzukehren, der dem Judentum schon seit Jahrtausenden nicht mehr gemäß sei. Ein noch weiter »vergeistigter« Zionismus aber könne den skeptischen, wurzellosen und assimilierten Juden zur neuen geistigen Heimat werden und Deutschland von einem gefährlichen revolutionären Potential befreien. Schmitz war christlicher Konservativer. In seinem Beitrag mischte sich eine scharfsichtige Analyse der Lage der zionistischen Intellektuellen mit finstersten christlichen Vorurteilen. Schmitz bediente sich hier des Arguments Herzls, daß der Zionismus Europa von einem revolutionären Potential befreien werde, wobei er insbesondere an die Intellektuellen dachte.

Diese Ängste schienen nicht zuletzt in den europäischen Revolutionen der Nachkriegsjahre, an denen jüdische Intellektuelle führend beteiligt waren, ihre Bestätigung gefunden zu haben. Max Hildebert Böhm hatte allerdings bereits während des Ersten Weltkrieges kritisch vermerkt, daß der Hauptunterschied zwischen dem Zionismus und dem deutschen Nationalismus darin bestehe, daß jener die Erneuerung anstrebe, während dieser wertkonservativ sei.²⁶⁸

»Hier nun finde ich Gelegenheit, auf eine ganz tiefe Kluft zwischen jüdischer und deutscher Sinnesart hinzuweisen [...] *Deutsche Religiosität* [...] will das Wesen bewahren, und zwar nicht in der Neuerung, im Bruch mit der Vergangenheit oder der Welt, sondern in der Erhaltung, Verklärung und Durchseelung des Lebens in seinem überkommenen, vor-

²⁶⁶ Ebda.

²⁶⁷ Oscar A. H. Schmitz, *Wünschenswerte und nicht wünschenswerte Juden*, Jude SH 1 1925, S. 17–33, Zitat S. 23.

²⁶⁸ Max Hildebert Böhm, *Emanzipation und Machtwille*, Jude 1917/1918, S. 371–378.

gefundenen Bestände. Konservatismus bis zur Reaktion – wenn ich diese grobschrötigen Begriffe hier anwenden darf – ist in der Tat ein wesenhafter Zug im deutschen Charakter, der Deutsche ist – das weiß man ja – bis zum Äußersten antiradikal.«²⁶⁹

In der progressiven Grundhaltung des Zionismus erkannte Böhm somit einen Wesenszug des Judentums, der eine Verständigung mit den Deutschen erschwerte. Darüber hinaus schloß Böhm de facto aber auch alle progressiven Deutschen aus den deutschen Nationalverband aus. Arnold Zweig kritisierte diese Haltung scharfsinnig in seiner Serie über den Antisemitismus und erklärte sie zu einer Verirrung des deutschen Nationalismus, der sich so nicht nur nach außen abschließe, sondern auch den innerdeutschen Zusammenhalt lockere.²⁷⁰ Obwohl Zweig ebenfalls von der fühlbaren Andersartigkeit der Juden ausging, lehnte er Böhms, wie er feststellte, vereinfachende Definitionen deutschen und jüdischen Wesens ab. Er warnte, daß jegliche Form von Verengung der nationalen Sicht kulturfeindlich sei. Die Existenz von Affekten und Instinkten einmal angenommen, hielt Zweig Kultur nur bei deren Überwindung und Beherrschung für möglich, während diese für die deutschen Nationalisten nur zu oft die wahren Wertmaßstäbe waren. Zweig hielt den ausgrenzenden deutschen Nationalismus für zerstörerisch: Abgrenzung dürfe nie zur Verurteilung alles Artfremden und zum Verzicht auf den Pluralismus führen. Linkszionisten wie Zweig sahen in der nationalen Bindung den gesicherten Ausgangspunkt, von dem aus sie sich erneut der kulturellen Vielfalt der Welt öffnen konnten.

Im geschlagenen Deutschland fühlten sich breite Bevölkerungskreise von Feinden umgeben und von fremden Elementen in ihrer kulturellen, politischen und sozialen Existenz bedroht. Dies gab vielen Beiträgen deutschnationaler Autoren einen zugleich aggressiven und ängstlichen Ton. Demgegenüber wirkten die zionistischen Argumente ruhiger und vernünftiger. Doch bei allem jüdischen Selbstbewußtsein, das darin zum Ausdruck kam, blieb die Wahl zwischen Palästina und Europa, zwischen jüdischer und europäischer Kultur eine schwierige. Der Versuch aber, jüdischer Nationalist *und* Weltbürger zu sein, an der jüdischen *und* an der europäischen Kultur aktiven Anteil zu nehmen, erschwerte das Gespräch mit dem deutschnationalen Lager, von dem die Zionisten als gleichwertige Partner anerkannt werden wollten.

2. Haß und Verachtung

Der Antisemitismus, den Arnold Zweig als Soldat in Polen erlebte, veranlaßte ihn noch während des Ersten Weltkrieges, sich mit den Ursachen und Wirkungen des Judenhasses zu beschäftigen. Bei seinen Bemühungen, die Stimmung zwischen Deutschen und Juden »zu klären« – d.h. zu entspannen –, wählte Arnold Zweig zunächst Max Hildebert Böhm zu seinem deutschnationalen Gegenüber. Dieser

²⁶⁹ Ebda. S. 374 f.

²⁷⁰ Arnold Zweig, *Der heutige deutsche Antisemitismus*, Jude 1920/1921, S. 65–76, S. 129–139, S. 193–204, S. 264–280, S. 372–388, S. 451–459, S. 556–565 sowie S. 619–633.

publizierte seine Replik ebenfalls im *Juden*.²⁷¹ Zweig machte »Haß«, den er auf uraltes religiöses Vorurteil zurückführte, sowie die »Verachtung« des deutschen »Ritters« gegenüber dem jüdischen »Krämer« aus. Der vitale Deutsche, der Ritter, verachte den Juden als materialistischen Krämer und sei blind für die geistigen Werte, die dessen Leben ebenso bestimmten wie der Erwerb. Der Jude unterscheidet sich vom Deutschen nicht nur physisch, er gehöre auch einem fremden Seelentypus an, der die Gewalt ablehne. Zweig vertrat die völkische Theorie von der seelischen und körperlichen Andersartigkeit der Juden. Er schätzte dabei angesichts seines Kriegserlebnisses den friedfertigen Krämer höher ein als den dreinschlagenden Ritter. Eine Verständigung zwischen den beiden schien ausgeschlossen, da der Deutsche vitaler, der Jude aber kultivierter sei. Entsprechend bescheiden war das Ziel, das Zweig sich bei der Aussprache mit Böhm setzte:

»[...] wir empfinden dankbar, daß wir mit manchem der jungen Deutschen uns, wenn nicht verständigen, so doch unterreden können über das, worin wir zu Hause sind – über das Problem des Juden in Deutschland, in Europa.«²⁷²

Der Schwerpunkt der Unterredung betraf also nicht die Haltung der Juden zum Krieg, sondern deren Stellung in Europa. Als Böhm die Haltung der Juden zu Europa untersuchte, entdeckte er nicht mehr und nicht weniger als den jüdischen Griff nach der Weltherrschaft und bezeichnete die »Machtgier« als jüdischen »nationalen Genius«. Als machtgierig erschienen Böhm allerdings nicht die Zionisten, die nach einem eigenen Land strebten, sondern die jüdische Intelligenz und Weltfinanz der Diaspora. Für Böhm waren gerade die kosmopolitischen, assimilierten, nichtzionistischen Juden Vertreter ihres nationalen Genius, eine Behauptung, die Zweig in ihrer Widersprüchlichkeit zu Spott herausforderte. Zweig strich das Verbindende zwischen den Financiers und den Zionisten heraus: Beide dienten der Völkerverbindung. Doch bewege sich der jüdische Nationalismus auf einer höheren Ebene der Völkerverständigung.²⁷³ Ähnlich unterschiedlich beurteilten die Diskutanten die jüdischen Emanzipationsbestrebungen. Gemäß seiner Verschwörungstheorie sah Böhm in dieser ebenfalls ein Mittel zur Ergreifung der Weltherrschaft. Zweig hingegen stellte die Emanzipationsbestrebungen als getragen vom jüdischen Wunsch nach der Teilnahme an der europäischen Kultur zur Zeit ihrer Blüte dar. Die Juden wollten der Enge des Ghettos entfliehen, und hielten dieses Ideal der Weltoffenheit auch in ihrem Nationalismus hoch:

»Jene Ideale, teilhaft zu sein alles Großen, daß die Menschen dieser Zeit und Erde schufen, die innige Anschauung all der Werte, die mit übernationaler Geltung aus den Nationen sprießen, sind unveraltbar, und man kann sie, hat man sie erst recht geschaut, nicht mehr

²⁷¹ Max Hildebert Böhm, *Emanzipation und Machtwille*, *Jude 1917/1918*, S. 371–378; Arnold Zweig, *Jude und Europäer*, *Jude 1917/1918*, S. 21–28, *Juden und Deutsche*, *Jude 1917/1918*, S. 204–207.

²⁷² Arnold Zweig, *Jude und Europäer*, *Jude 1917/1918*, S. 21–28, Zitat S. 22.

²⁷³ In seiner »Losung« (*Jude 1916/1917*, S. 1–3) hatte Martin Buber dasselbe Argument gebraucht.

aufgeben. So sind denn auch die Enkel an den Idealen, den wahren, jener Männer der Befreiung nicht irre geworden.«²⁷⁴

Der jüdische Nationalismus bekenne sich, wie Zweig ausführte, zu den Zielen der Emanzipation und der Aufklärung. Dank dieser Traditionen sei der Jude zum Schöpfer deutscher Kulturwerte herangereift:

»Der Jude ist heute in die Kontinuität des deutschen Geistes so tief eingetaucht und so durchtränkt von ihr, daß er Schöpfer wird. [...] In einem ungleich reicheren Sinne als zur Zeit Heines hat das Judentum der deutschen Kunst und Philosophie – um von nichts Geringerem zu reden – echtbürtige Vertreter gegeben.«²⁷⁵

Zweig, der deutschsprachige Schriftsteller, sprach hier nicht zuletzt in eigener Sache. Mit emotionalen Worten bat er Böhm um Verständnis, daß der jungjüdische Intellektuelle Zeit und Ruhe bei seiner schwierigen Entscheidung zwischen Europa und Erez Israel brauche.

»Man habe, wenn man die Probleme recht sieht, die hier gelebt werden, Achtung vor den Vorgängen und erweise sie. Man schreibe uns nicht vor, [...] wie wir uns auf die Entscheidung einzustellen hätten [...] und welche Worte wir – weil die Deutschen sie mißverstehen – vermeiden möchten: haben doch unser Sollen und all unsere Haltungen nur dann Wert, wenn sie spontan quellen als Ergebnisse unserer Wahl.«²⁷⁶

Das Bekenntnis zum Judentum war Ergebnis einer Wahl, obwohl an der Wesensverschiedenheit zwischen Deutschen und Juden kein Zweifel bestand.

»Wohin immer der Jude gehöre: Europäer ist er nicht, das ist damit in einem sehr tiefen Sinne festgestellt. Sollte er kein Orientale sein, so wird sich das in späteren Jahrhunderten herausstellen, wenn zwischen ihm und den Bewohnern des nahen Orients ähnliche Klüfte sich auftun. Uns genügen unsere Sehnsüchte und Merkmale, die uns nach dem Orient verweisen, noch dringender aber auf unser Judentum selbst verweisen, dem wir eine Stätte bereiten wollen, auf daß es sein Wesen hemmungslos enthülle.«²⁷⁷

Die Entscheidung für den Zionismus bedeute Selbstbesinnung und moralische Aufgabe. Geleitet wurde der Zionist dabei von seinen Sehnsüchten. Trotz der Sehnsucht nach einem wahrhaft jüdischen Leben war Zweig nicht bereit, sich der europäischen Kultureinflüsse zu begeben. Auch wenn der Jude sich auf eigener Erde von den Schlacken der Diaspora befreien werde, werde er doch ein Mensch der kulturellen Mischung bleiben. Für die jungen Juden, die sowohl ihre Fremdheit als auch ihre Zugehörigkeit zu Europa und zu Deutschland während des Krieges mit besonderer Intensität erlebten, gab es keine einfachen Lösungen. Eines aber ließen sie sich nicht mehr absprechen: ihre Schöpferkraft. Und so forderte Zweig von Böhm als zwar nicht gleichartiger, aber doch gleichwertiger europäi-

²⁷⁴ Arnold Zweig, *Jude und Europäer*, *Jude 1917/1918*, S. 21–28, Zitat S. 26.

²⁷⁵ Ebda.

²⁷⁶ Ebda. S. 24.

²⁷⁷ Ebda. S. 23.

scher Kulturschaffender anerkannt zu werden. Gleichartigkeit, wie sie die Assimilanten anstrebten, sei ihm kein Ziel, da er jede Form von »Angleicherei« für verächtlich halte.

In der Ablehnung der Assimilation trafen sich der deutsche und der jüdische Nationalist. Hier, bei der Beurteilung eines gemeinsamen Gegners, war eine Verständigung möglich. Doch auch diese ging nicht sehr weit. Denn es gelang Zweig nicht, Böhm davon zu überzeugen, daß sein eigener, bewußt jüdischer Beitrag zur deutschen Kultur wertvoller sei als jener der assimilatorischen Künstler und Kulturschaffenden.

Zweigs Argumentation war in der Tat nicht überzeugend. Denn die Sphäre des Geistes galt ihm als übernational, was eine deutsch-jüdische Symbiose möglich machte. Der Unterschied zwischen dem nationalbewußten und assimilatorischen Künstler lag nicht auf dem Gebiet des künstlerischen und kulturellen Schaffens, sondern auf dem der Gesinnung. Dieser Widerspruch zeigt das persönliche Dilemma, in dem sich der deutsche Zionist und Schriftsteller Zweig befand. Der immanente Universalismus des jüdischen Nationalismus war die einzig mögliche Lösung für dieses Identitätsproblem.

Der Deutsche Böhm trat für eine wesentlich schärfere Scheidung zwischen jüdischem und deutschem Schaffen ein. Er sah das deutsche Volkstum durch jede Form von Mischung bedroht. Als besonders gefährlich erschien ihm die »Verjudung«:

»Nicht gegen das Judentum werden wir kämpfen, mit ihm können wir wetteifern wie mit der englischen, französischen, russischen Kultur: aber wir müssen kämpfen bis zum letzten Blutstropfen gegen die verohlene Verjudung des Europäismus und vor allem des Deutschtums, wie sie am üppigsten in einer internationalistischen, von völkischen Bindungen unbetroffenen Kulturlage wuchert. Und wenn in diesem Kampf selbst echte kulturelle Werte in Scherben zerspringen: es wird uns schmerzen, aber wir dürfen nicht zaudern und irre werden: die Sorge um den mütterlichen Schoß des Volkstums duldet nicht die geschmäckerliche Vorliebe für reizvolle Bastardbildungen der Kultur, so sehr ihr Reiz uns immer wieder betören möchte.«²⁷⁸

Auch Böhm drückte Tiefempfundenenes aus, doch waren seine Argumente aggressiver als jene Zweigs. Böhm sah sein Volkstum von fremden Einflüssen unterwandert und gefährdet, während der Zionist nicht auf den befruchtenden gegenseitigen Austausch europäischer und jüdischer Kultur verzichten wollte. Die innere Unsicherheit, die bei den deutsch-völkischen Autoren nicht zu überhören war, vermittelte den Nationaljuden ein – trügerisches – Gefühl der Stärke und Überlegenheit. So verglich Margarete Susman (1872–1966) 1925 den Wandel, den Deutsche und Juden während der letzten Jahrzehnte durchgemacht hätten:

»Dieselben Vorgänge, dieselbe Umkehr und Einkehr ins Herz der Wirklichkeit, die dem Judentum sein Gesicht und seine Kraft zurückgegeben, es aufgerichtet und auf sich selbst gestellt haben, haben das deutsche Volk in seiner äußeren und inneren Form gebrochen

²⁷⁸ Max Hildebert Böhm, Emanzipation und Machtwille, Jude 1917/1918, S. 371–378, Zitat S. 377.

und es von seinem nationalen und geistigen Machttraum zu einer tieferen Wirklichkeit hingelenkt.

Und so steht heute nicht mehr wie noch vor zwei Jahrzehnten dem fest auftretenden, frei ausschreitenden Deutschen das Bild des geduckten, gebückten, verhehlten und unsicheren Juden gegenüber; sondern in seinen geistigen Gestalten schreitet der Jude heute frei und fest aus als der Mensch, dem ein klares Bild seiner selbst ins Innere gezeichnet ist, [...] während der Deutsche in seinen wachsten Geistern erst wieder das Bild seines Wesens unter den Trümmern seines zerstörenden Schicksals zusammensucht.«²⁷⁹

Aus diesem Gefühl der Überlegenheit heraus erwartete Arnold Zweig 1925 ein baldiges Abklingen des Antisemitismus:

»Denn das ist die heimliche Niederlage in den affektiven Menschen: sie können ihren Zustand nicht halten. Sie fühlen, wie er von Jahr zu Jahr abnimmt; wie die Beweiskraft ihrer eigenen Überzeugungen schrumpft und schimmelt, [...] Da die Juden ein Volk langer Zeiträume sind, haben sie hier den Vorrang; sie haben warten gelernt.«²⁸⁰

Zweig und Susman unterschätzten hier auf tragische Art die Gefährlichkeit des »deutschen Affektes«. Die Tatsache, daß Deutschnationale wie Böhm den »Radauantisemitismus« ablehnten, ließ die Zionisten die Aggressivität ihrer Worte überhören. Die Zionisten erkannten die nationale Unsicherheit Böhms und unterschätzten deren gefährliches Aggressionspotential. Böhm distanzierte sich von den »Raufstudenten« und bekämpfte die Juden nur mit Worten. Sein Vokabular war dabei erschreckend blutrünstig. So arbeiteten die »vornehmen« Antisemiten in die Hände eben jener radikalen Schlägertypen, die sie als unkultiviert ablehnten. Die deutschen Zionisten unterschätzten diese Gefahr, der auch ein selbstbewußtes, würdevolles Auftreten eines Volkes, das sich, wie Zweig es ausdrückte, »nicht wehren wollte«, nicht gewachsen sein würde.

Dabei fehlte es im *Juden* nicht an scharfsichtigen Analysen und Berichten über die gefährdete Lage, in der sich Juden in Ländern des politischen und gesellschaftlichen Umbruches befanden. David Koigen betonte bereits 1923, daß die Lehre, die er aus der Russischen Revolution gezogen hatte, in allen Ländern der Welt Gültigkeit besaß:

»Wo daher die Völker ›Geschichte‹ machen, dort ist die Gegnerschaft dem Judentum gegenüber am stärksten, mit dem Unterschiede jedoch, daß die wenig Zivilisierten einen Pogrom inszenieren, die mäßig Zivilisierten zum Boykott schreiten und die sogenannten Höheren zur geistigen Vergiftung Zuflucht nehmen.«²⁸¹

Böhm gehörte letzterer Gruppe an, deren geistiges Gift mit dazu beitrug, die deutsche Gesellschaft nur wenige Jahre später reif für die unmenschlichsten Formen der Judenverfolgung zu machen. Er war Zweigs Ausführungen bezüglich der jüdischen Aspirationen in Europa nicht zugänglich. Als »deutscher Europäer«

²⁷⁹ Margarete Susman, Die Brücke, Jude SH 1 1925, S. 76–84, Zitat S. 78.

²⁸⁰ Arnold Zweig, Der Jude in der deutschen Gegenwart, Jude SH 1 1925, S. 1–8, Zitat S. 1 f.

²⁸¹ David Koigen, Im Lande der Seligen, Jude 1923, S. 13–32, Zitat S. 17.

glaubte er an die »Wesenhaftigkeit der Geschichte«, und diese habe den Juden nun einmal, wie Böhm überzeugt war, mittels der Emanzipation und des Rationalismus die »kapitalistisch-zivilisatorische Weltherrschaft« gebracht. Zweig könne die Verantwortung für die jüdischen Kapitalisten nicht zurückweisen. Doch tatsächlich beschuldigte Böhm nicht nur eine dünne Oberschicht jüdischer Financiers dieses finsternen Treibens, sondern sah darin einen Wesenszug aller Juden, ja sogar des Judentums. Zweigs Unterscheidung zwischen jüdischen Kapitalisten und Nationaljuden lehnte er ab. Während Zweig das Erbe der Aufklärung hochhielt, bezeichnete Böhm diese sowie den Rationalismus für die wahren Ursachen für den bestialischen Ersten Weltkrieg, da sie die »wesenhaften Bindungen« der europäischen Gesellschaften gelockert hätten. Dies erst habe das Auftreten des blinden Machtwillens überhaupt möglich gemacht. Nicht zufällig seien die Juden genau zu diesem Zeitpunkt in die europäische Geschichte eingetreten. Für Böhm war der kausale Zusammenhang zwischen Aufklärung, Rationalismus, Emanzipation, Kapitalismus und Krieg erwiesen. In den Juden sah er die Repräsentanten dieses Komplexes:

»[...] die Linie von Moses Menselsohn [...] zu (sagen wir also:) der Familie Rothschild bleibt eine gerade, auch wenn der alte Aufklärer ihr Ende nicht absah. Auch die Linie von Kant zu Krupp bleibt es, obgleich dem erstaunlichen Königsberger sicherlich keine zwei- undvierzig Zentimeter-Kanonen als Cauchemar seiner Träume erschienen sind.«²⁸²

Böhm betrachtete den Rationalismus als »undeutsch« und bekannte sich zur romantischen Suche nach »Wesenhaftigkeit«. Leider sei heute, nach dem Gang durch den Rationalismus, wahre Naivität nicht mehr möglich. Daher könne bei der Suche nach echten Werten nicht mehr auf Macht verzichtet werden. Deshalb trage der moderne Nationalismus, entgegen seinem Willen, ein Stück Machtstreben in sich. Böhm gestand dem deutschen Nationalismus das zu, was er den Juden vorhielt: nämlich daß seine innersten Ziele und Bestrebungen nicht nach seiner äußeren Erscheinungsform beurteilt werden dürften. Denn für ihn stand fest, daß das deutsche Wesen tiefgründig sei, das jüdische aber rationalistisch und korrumpierend. Gegen diesen Glauben erwiesen sich Zweigs Argumente als wirkungslos, da sie eben an jene Vernunft appellierten, die Böhm ablehnte, indem er auf sein Recht auf Irrationalismus pochte.

Es ist beim deutsch-jüdischen Dialog im *Juden* immer wieder zu bemerken, daß die Zionisten genau jene Position liberaler Apologetik einzunehmen gezwungen waren, die sie eigentlich überwinden wollten. Doch waren die »unzeitgemäßen, liberalen«, d.h. übernationalen, menschheitlichen Werte Teil ihrer Weltanschauung. Die grausamen Ereignisse des Krieges verstärkten ihren Glauben an diese Ideale, da sie der jüdischen Wirklichkeit am ehesten entsprachen: »[...] unser Schicksal ist unlösbar mit dem der ganzen Welt verknüpft«, schrieb Hans Kohn 1920 und sprach gleichzeitig sein Mißtrauen gegen jede Macht- und Realpolitik aus:

²⁸² Max Hildebert Böhm, *Emanzipation und Machtwille, Jude 1917/1918*, S. 371–378, Zitat S. 373 f.

»Jede Ungerechtigkeit, die irgendwo in der Welt verübt wird, ist ein Schlag gegen uns, gegen unsere Gegenwart wie gegen unsere Hoffnungen für die Zukunft. Jeden Rassen- und Nationalitätenhaß und -kampf fühlen wir an unserem Leibe. [...] Eine volle, allumfassende Lösung der Judenfrage ist nur zugleich möglich mit einer vollen, allumfassenden Lösung der Menschheitsfrage.«²⁸³

Dennoch grenzten sich die Zionisten nicht mit moralischer Entrüstung vom aggressiven, jüdenfeindlichen Nationalismus der deutschen Gesprächspartner ab. Sie waren auf erstaunliche Weise bemüht, Idealismus und moralische Intentionen selbst Antisemiten zuzubilligen. Noch 1924, als die antisemitischen Ausschreitungen in Deutschland bereits bedrohliche Formen und Ausmaße angenommen hatten, schloß Leo Strauß (1899–1973) einen Beitrag über den völkischen Antisemiten Paul de Lagarde mit den Worten:

»Man tut gut, sich bei der Beurteilung dieser Forderungen [nach Beschränkung des jüdischen Einflusses in Deutschland durch Sondergesetze sowie Maßnahmen gegen den Internationalismus] klar zu machen, daß sie von einem radikalen Moralismus getragen sind.«²⁸⁴

Diesem »Moralismus« billigte Strauß sogar Berührungspunkte mit der zionistischen Politik zu. Bei ihren Bemühungen, anerkannte und legitimierte Partner im Kreis der Nationalisten zu werden, übten sich die Zionisten häufig in Toleranz und Selbstkritik, die der assimilatorischen »Anbiederung« um nichts nachstand. Im Gegenteil, während die liberalen Assimilanten den Antisemitismus zumindest als die moralisch verwerfliche Bewegung bekämpften, die er war, suchten die Zionisten dafür Entschuldigungen, zeigten Verständnis oder hielten diesen zumindest für ein unabänderliches »natürliches« Phänomen. Die Zionisten ließen sich wie viele andere deutsche Zeitgenossen von der moralischen Geste der völkischen Autoren über deren aggressive Tendenzen hinwegtäuschen.²⁸⁵ Nur so konnte auch für ethische Zionisten, wie es die Prager Bar Kochbaner waren, der Nationalismus Fichtes richtungsweisend werden. Nur langsam erkannten sie den schädlichen Einfluß, den die völkischen »Moralisten« auf das kulturelle, politische und soziale Leben in Deutschland ausübten. Robert Weltsch beschrieb diesen langsamen Lernprozeß:

»Der deutsche Nationalismus zeigte sein wahres Gesicht schon im Kriege, dann aber in den vielen konspirativen und extremistischen Tendenzen der Nachkriegszeit. Der Idealismus der vorausgehenden Zeit entpuppte sich als geistige Vorbereitung zu dieser Entwicklung. Der Zionismus als nationale Bewegung, tief aufgewühlt vom Sturm der Weltereignisse, und selbst vor neue Aufgaben gestellt, mußte seine geistige Position neu überdenken.«²⁸⁶

²⁸³ Hans Kohn, Perspektiven, Jude 1919/1920, S. 488–492, Zitat S. 489 f.

²⁸⁴ Leo Strauß, Paul de Lagarde, Jude 1924, S. 8–15, Zitat S. 15.

²⁸⁵ Siehe dazu: Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Bern und Stuttgart 1963.

²⁸⁶ Weltsch, Deutscher Zionismus, in: ders., Judenfrage, S. 103.

Überdacht wurde vorerst allerdings in erster Linie die eigene Politik, vor allem die in Palästina gegenüber den Arabern. Denn die deutschen Zionisten wollten keinesfalls der Unmenschlichkeit und dem Machtstreben eines engen, egoistischen Nationalismus, wie sie ihn in Deutschland erkannten und erlitten, selbst verfallen. Die Auseinandersetzungen mit dem Antisemitismus in Deutschland blieben nach wie vor von untergeordneter Bedeutung. Sie dienten vor allem der Stärkung des zionistischen Selbstbewußtseins und waren kein echter Versuch, das Phänomen des Judenhasses zu bekämpfen. Man versuchte lediglich Anknüpfungspunkte für eine mögliche Verständigung über die völkische Abgrenzung hinweg zu finden.

Einen solchen glaubte Zweig in Böhm's Ablehnung des deutschen Staates gefunden zu haben. Böhm hingegen ging auf Zweig's Vorstellungen von einem unpolitischen, sozial gerechten Gemeinwesen in Palästina als Ziel des Zionismus gar nicht ein. Er führte die »Staatsfeindlichkeit« der Juden lediglich auf das Ressentiment eines extraterritorialen Volkes zurück. Nun mag darin ein Körnchen Wahrheit gelegen sein, denn tatsächlich waren die Zionisten vom modernen Nationalstaat auch deshalb enttäuscht, weil er ihnen nur wenig Raum zur nationalen Entfaltung bot. Doch ging die zionistische Kritik am Staat und an der modernen Gesellschaft ein gutes Stück Weges mit der völkischen Ideologie. Böhm hingegen lehnte es ab, solche Gemeinsamkeiten zur Kenntnis zu nehmen. Aber selbst bei mehr Entgegenkommen hätten die beiden Gesprächspartner auf diesem Gebiet keine Einigung erzielen können. Denn die konservative Vision des Ständestaates hatte mit der sozialistisch-anarchistischen Zweig's nur wenig gemeinsam. Böhm, dem die Radikalität der sozialen Utopie Zweig's nicht entging, verwehrt sich daher – und das wohl zurecht – gegen eine Gleichsetzung seiner Kritik am Staat mit jener der radikalen Zionisten, die auch innerhalb ihrer Bewegung eine Minderheit darstellten. Böhm sah darin selbstverständlich keine ideologische Differenz, sondern den Ausfluß des »Wesensunterschieds« zwischen Deutschen und Juden. Die Nationaljuden lehnten die Argumente nicht ab und versuchten lediglich, das Bild vom »Wesen« der Juden zu berichtigen. So betonte Zweig, daß die Juden ansich ein konservatives Volk seien, da sie in den zweitausend Jahren ihrer Zerstreung an ihrer Tradition und ihrer Liebe zur alten Heimat Erez Israel festgehalten haben. Lediglich die äußeren Lebensumstände zwängen dieses konservative Volk nun zu einer radikalen Erneuerung. Um seinen jüdischen Nationalismus für Deutschnationale akzeptabel zu machen, deutete Zweig den Wunsch der Zionisten nach radikaler Veränderung ihres Lebens gemäß dessen Konzepten um.

Der antiradikale Böhm wurde später ein bedeutender Repräsentant der »konservativen Revolution«,²⁸⁷ die eine Alternative zur Weimarer Republik suchte. Indem sie das demokratische Gefüge Deutschland geistig in Frage stellte und lokerte, wurde sie zu einer der Wegbereiterin für die nationalsozialistische Macht-

²⁸⁷ Der geistige Vater dieser Strömung in Deutschland war Möller van den Bruck, dessen enger Mitarbeiter Böhm war. 1920 wurde Böhm Herausgeber der angesehenen völkischen Zeitschrift »Der Grenzboten«. Sein Interesse an Minderheitenfragen überdauerte den Zweiten Weltkrieg. Siehe dazu: Stern, Kulturpessimismus, S. 271 f. und S. 350.

übernahme. Böhms Erwachen vom nationalsozialistischen Traum war langsam. Nach reger publizistischer Tätigkeit unter den Nationalsozialisten beteiligte Böhm sich 1944 am konservativen Putschversuch gegen Hitler. Fritz Stern sieht darin den Beweis für die Moralität der konservativen Denker und ist daher bereit, ihnen das Naheverhältnis zu den Nationalsozialisten zumindest teilweise nachzusehen. Angesichts der von ihm verbreiteten antisemitischen Thesen im *Juden* während der Kriegs- und Nachkriegszeit erscheint dieses Urteil allerdings als zu wohlwollend.

3. Deutsche Staatsbürger jüdischer Nationalität

Von den vier Sonderheften des *Juden*, die Siegmund Kaznelson in den Jahren 1925/26 herausgab, waren drei dem Dialog mit der nichtjüdischen Umwelt gewidmet. Dies zeigt, daß der Antisemitismus ein überaus wichtiges Thema geworden war. Das erste Sonderheft trug den Titel »Antisemitismus und jüdisches Volkstum«, das dritte stand unter dem Motto »Deutschtum und Judentum« und im vierten Sonderheft, »Judentum und Christentum«, wurde die Debatte auf religiöse Ebene verlegt.

Die Aussprache mit Deutschen war nicht nur innerhalb der Zionistischen Organisation umstritten. Als Siegmund Kaznelson Alfred Döblin (1878–1959) aufforderte, einen Beitrag für das dritte Sonderheft zu schreiben, lehnte dieser – möglicherweise unter dem Eindruck des ersten Sonderhefts – diese Einladung ab. Er stimmte lediglich zu, seine Begründung für diese Weigerung zu publizieren, die lautete: »Um es einfach zu sagen: solche Umfragen sind an sich genant; »Deutsche« aber daran teilnehmen zu lassen, verstößt gegen das primitivste Selbstgefühl. [...] Man orientiere und festige sich unter seinesgleichen.«²⁸⁸ Kaznelson nahm diesen Brief zum Anlaß, das redaktionelle Konzept, das hinter dem deutsch-jüdischen Dialog stand, zu erläutern.²⁸⁹ Döblins jüdischer Nationalismus sei noch jung und unsicher. Für ein derartig schwaches Nationalgefühl treffe dessen Aufforderung zur stillen Selbstbesinnung zu. Der Zionismus habe diese inzwischen jahrzehntelang betrieben, nicht zuletzt auch im *Juden*. Nun sei er in sich gefestigt und brauche die Kritik der anderen nicht mehr zu scheuen. Er könne die Aussprache wagen, denn:

»woher sollten wir sonst den Mut zu ungleich Schwererem nehmen, der Verwirklichung des Geistes, um die wir nun schon jahrelang kämpfen, wenn uns das Vertrauen fehlte, diesen Geist zunächst im Kampf der gesprochenen und geschriebenen Meinungen zu bewähren? Ja, wir gestehen sogar den Drang, das lebhafteste Verlangen nach solcher Aussprache ein: als einer Vorstufe zur Verwirklichung, die – was nicht übersehen werden soll – doch nicht von uns allein abhängt, in der Diaspora viel weniger noch als in Palästina.«²⁹⁰

²⁸⁸ Alfred Döblin, Ein Brief, Jude SH 3 1926, S. 102.

²⁸⁹ Siegmund Kaznelson, Entgegnung, Jude SH 3 1926, S. 103–106.

²⁹⁰ Ebda. S. 103.

Die Judenfrage könne letztlich nur im Konsens mit der Umwelt gelöst werden. Auch sei der Zionismus keine Nationalbewegung, die sich nach außen hin abkapsle:

»Dem schlechten nationalen Instinkt der eine Meinung nur gelten läßt, wenn sie aus der eigenen Mitte stammt, [...] setzen wir unseren Willen, jeden zu hören, von dem wir glauben, daß sein Sprechen förderlich sein könnte, genau so entgegen wie jener eitlen Besserwisserei und Fachsimpelei, die aus Judentum und Judenfrage eine Art Geheimwissenschaft machen möchte.«²⁹¹

Der »Drang« zur Aussprache sollte nach außen Würde und Selbstbewußtsein signalisieren, nach innen wurde er als logische Konsequenz der zionistischen Ideologie dargestellt. Aus einem naiven Ehrgefühl heraus hielt Kaznelson es für ein Zeichen der Stärke und der nationalen Reife, wenn Zionisten die Argumente der Antisemiten »objektiv« betrachteten und auf ihren Wert hin untersuchten. Es stellt sich dabei die Frage, warum die Zionisten vor allem Gesprächspartner suchten, mit denen Übereinstimmung von Anfang an aussichtslos erscheinen mußte. Die gewählten Autoren waren durchwegs angesehene deutsche Intellektuelle, die sich zur Judenfrage äußerten. Insofern erfüllten ihre Beiträge die Forderung, einflußreiche Nichtjuden bei der Lösung der Judenfrage mitreden zu lassen. Allerdings standen viele dieser Autoren den Juden oder dem jüdischen Nationalismus skeptisch gegenüber. Kaznelson hoffte, mittels der freien Aussprache deren »schiefe Meinung« von den Juden, die von vielen Deutschen geteilt wurde, korrigieren und die beiden Völker einander näherbringen zu können.

Dieses Ziel hatte das erste Sonderheft, das »Antisemitismus und jüdisches Volkstum« gegenüberstellte, verfehlt, doch war die Aussprache, wie Kaznelson feststellte, informativ: Sie orientierte »über die Haltung der intellektuellsten Schicht des Volkes, in dessen Mitte und mit dem wir zusammenleben müssen«.²⁹² Gerade jene deutschen Intellektuellen, die bereit waren die Juden als Nation anzuerkennen – und diese betrachteten die Zionisten als die »objektivsten« und möglicherweise »verständnisvollsten« Gesprächspartner – traten für strenge Abgrenzung der Völker ein und hatten nur wenig Verständnis für die Forderungen der Juden, als deutsche Bürger akzeptiert und als deutsche Kulturschaffende anerkannt zu werden. Der deutsche Nationalist trat nicht nur für die gesinnungsmäßige nationale Scheidung ein, sondern glaubte, seine Kultur vor fremden Einflüssen schützen zu müssen. Kaznelson hatte an die Möglichkeit, das Verständnis der »Geistigen« zu finden, die man für die Gegenspieler des »Pöbelantisemitismus« hielt, wie sich zeigte, zu unrecht geglaubt.

Im Idealfall hätte das Symposium das gegenseitige Kennenlernen ermöglichen sowie objektive, behebbare Mängel aufzeigen und so zur Entspannung der Atmosphäre beitragen sollen. Die Positionen, die bei der Aussprache bezogen wurden, waren jedoch unvereinbar, sodaß sie lediglich zu einer Standortbestimmung und der Hebung des jüdischen Selbstgefühles dienten. Letzteres Ergebnis darf in seiner

²⁹¹ Ebda. S. 104.

²⁹² Ebda.

Bedeutung für eine zunehmend angefeindete Bevölkerungsgruppe nicht unterschätzt werden. Unter den Bedingungen der zwanziger Jahre kann man diese Aussprache – trotz ihrer Naivität – auch als Erziehung zum geistigen Widerstand sehen. Besondere Bedeutung sollte eine derartige Erziehung später, in den ersten Jahren nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten, bekommen. Robert Weltsch rief die deutschen Juden 1933 auf, die nationalsozialistische Ausgrenzung mit vermehrter jüdischer Würde und Selbstbewußtsein zu ertragen und sich auf die humanistischen Werte des Judentums zu besinnen.²⁹³ Martin Buber und Ernst Simon bauten zusammen mit anderen ein Netz von jüdischer Lehrerfort- und Erwachsenenbildung auf, um damit ein humanistisches Gegenbild zum Nationalsozialismus zu schaffen und die Juden vor geistiger Korrumpierung zu bewahren.²⁹⁴ 1963 fragte sich Robert Weltsch, ob dieser Aufruf zu jüdischem Selbstbewußtsein angesichts der nationalsozialistischen Gefahr nicht falscher Heroismus gewesen sei, und kam zu dem Schluß:

»1941 oder 1942 war das offene Bekenntnis zum Judentum nicht mehr eine Frage des Charakters oder ideologischer Orientierung, sondern es ging um Tod und Leben in einer moralisch entarteten Welt.

Aber im Jahre 1933 [...] war nicht die physische, sondern die seelische Existenz der Juden angegriffen worden. Die Juden hatten sich mit dem Deutschtum identifiziert und hatten nicht daran geglaubt, daß sie in dieser Weise ausgestoßen werden können.«²⁹⁵

Die Weimarer Republik hatte die bürgerliche Gleichberechtigung und die Chancengleichheit für die Juden gefestigt. Aus dieser sehr guten rechtlichen Lage heraus ist wohl der Versuch zu verstehen, durch einen Dialog mit den gebildeten Deutschen die politische, kulturelle und gesellschaftliche Akzeptanz der Juden zu erhöhen und die bestehenden Spannungen abzubauen. Noch wichtiger aber war den Zionisten die Lösung der »persönlichen« Judenfrage« durch die Hebung des jüdischen Selbstwertgefühles. Dazu trugen selbstbewußt geführte Aussprachen bei. Dennoch basierte dieses Selbstbewußtsein nicht auf einem chauvinistischen Nationalismus, im Gegenteil: Viele der jüdischen Teilnehmer sahen im Universalismus den wesentlichen Vorzug des jüdische Nationalismus gegenüber dem deutschen. Der Kampf um geistige Werte, den Buber, Weltsch und andere deutsche Juden während der Frühzeit des Nationalsozialismus führten, hatte hier somit bereits eine Vorgeschichte. In diesem Kampf gegen die geistige Demoralisierung ist der eigentliche Wert dieser Aussprachen zu sehen.

Die liberalen Deutschen traten den Juden nicht abweisend entgegen, doch da sie den jüdischen Nationalismus prinzipiell ablehnten, war auch der Dialog mit ihnen belastet. Die liberale und die zionistische Ideologie waren trotz vieler Berührungspunkte letztlich unvereinbar.

²⁹³ Siehe dazu: Robert Weltsch, Tragt ihn mit Stolz den gelben Fleck. Eine Aufsatzreihe der *Jüdischen Rundschau* zur Lage der Juden in Deutschland 1933, Nördlingen 1988.

²⁹⁴ Siehe dazu: Martin Buber, Hebräischer Humanismus, in: JuJu, S. 733 sowie: Bühler, Ernst Simon.

²⁹⁵ Robert Weltsch, Die Schicksalsstunde der Scheidung. 1. April 1933 und seine Folgen, in: Ders., Judenfrage, S. 78.

Die Standortbestimmung der zwanziger Jahre diente auch der Gegenüberstellung sozialistischer und jüdischer Werte. Hier war die Abgrenzung deshalb wichtig, weil die zionistische und die sozialistische Bewegung seit jeher um die Gunst der jüdischen Jugend wetteiferten. Schwierig war dabei das Argumentieren vor allem für sozialistische Zionisten, die sowohl nationale wie auch sozialistische Ideale vertraten, die nicht immer leicht vereinbar schienen. Denn die jüdischen Sozialisten in der Diaspora, die in der Assimilation die beste Lösung der Judenfrage sahen, waren damit die ideologischen Gegner der Zionisten. Andererseits strebten die zionistischen Sozialisten in Palästina eine Gemeinschaft von Arbeitern und Bauern an. Gemeinsam waren beiden Bewegungen neben den sozialen die humanistischen Ideale. Daher wurden die Aussprachen mit Sozialisten im *Juden* trotz des politischen Konkurrenzverhältnisses nie mit derselben Heftigkeit geführt wie die mit den deutschen Nationalisten.

Otto Flake (1880–1963) bekannte sich als »geistiger Mensch« zum Universalismus. Er bedauerte, daß die Stimmung der Zeit selbst ihn die nationale Abstammung von Künstlern und Wissenschaftlern hinterfragen ließ, obwohl diese auf intellektueller Ebene belanglos sein sollte.²⁹⁶ Der Antisemitismus lasse sich daher nur mit Internationalismus und Universalismus bekämpfen. Jegliches nationale Urteil müsse aufgehoben werden, damit jeder Mensch nur nach seinem ureigensten Wert beurteilt werde. Für die Juden gebe es nur zwei Optionen: die Emigration nach Palästina, was nur einer Minderheit möglich sein werde, oder Assimilation. Letztere dürfe den Juden schon deshalb nicht schwerfallen, da sie durch ihre Geschichte dazu prädestiniert seien, für die universalistisch-fortschrittliche Gesellschaft zu kämpfen. In der Sowjetunion sah Flake seine Vision bereits am Weg der Verwirklichung, da die Juden dort gezwungen waren, sich einem Größeren unterzuordnen.

Hier war der Punkt, wo keine Einigung zwischen Sozialisten und Zionisten möglich war. Denn die Zionisten sahen in jeglicher Assimilation nur die Stärkung eines Volkes, nämlich dessen, an welches sich die Juden assimilierten. Sie zogen es vor, als Mitglieder der jüdischen Volksgruppe für die Völkerverbindung einzutreten, und wollten die universalistische und humanistische jüdische Lehre durch den jüdischen Nationalismus verwirklichen. Erst wenn die Völker am Ende der Tage alle trennenden Unterschiede überwunden haben werden, werde ein Aufgehen des jüdischen Volkes in der geeinten Menschheit sinnvoll sein.²⁹⁷ Die Linke zeigte sich von diesen Argumenten nicht überzeugt und forderte weiterhin die Assimilation der Juden. Jüdischer Nationalismus erschien ihr nur bei der in Palästina lebende Minderheit akzeptabel. Übereinstimmung herrschte zwischen links und rechts bezüglich der Einschätzung der Juden als progressivem, internationalistischem Element, wobei die Wertung dieser Tatsache natürlich völlig unterschiedlich war. Die Kritik an der sozialistischen Einstellung zur Judenfrage zog sich durch alle Jahrgänge des *Juden*. Doch Flake war der erste Autor, der diese Vorstel-

²⁹⁶ Otto Flake, Antisemitismus und Zukunft, *Jude* SH 1 1925, S. 10–17.

²⁹⁷ Siegfried Bernfeld, Die Assimilation um der Menschheit willen, *Jude* 1917/1918, S. 32–46.

lungen dort veröffentlichte. Eine direkte Erwiderung auf seine Ausführungen erfolgte nicht.

Heinrich Manns (1871–1950) ansich sympathische Besprechung des Berichtes Felix Saltens von seiner Palästina-reise²⁹⁸ kritisierte ebenfalls die darin ausgedrückte jüdisch-nationale Ideologie des Autors.²⁹⁹ Angesichts der ablehnende Haltung der nichtjüdischen Umwelt zeigte Mann Verständnis für die Definition der Judenfrage als »persönlichem« Problem, glaubte darin jedoch Widersprüche zu erkennen:

»Je aufgegangener [die Juden in der deutschen Kultur und Gesellschaft] vorher [waren], umso enttäuschter [sind sie] jetzt. Daher dann Sehnsucht nach einer eigenen Volksgemeinschaft auf angestammtem Boden. Es ist gewiß meistens nur ein Traum, etwas Unbeaufsichtigtes in Seelentiefen, kein ernster Wunsch, persönlich mitzutun. Gleichviel, dort hinten ist ein Ziel. Das Ziel ist also nicht mehr hier. Es ist nicht unbedingt hier. In jeder bewegten Stunde hat man vor Augen, was nicht hier, und dennoch die höhere Wirklichkeit ist. Dann fühlt man sich, mit allen pflichtgemäßen, staatsbürgerlichen Vorbehalten, hier doch beinahe verbannt. Felix Salten erblickt Palästina und nennt das andere ›Verban-nung‹. Verban-nung ist in seinem Falle Wien, Burgtheater, Neue Freie Presse, alles Verban-nung.«³⁰⁰

Mann brachte damit das Dilemma des deutsch-zionistischen Kulturschaffenden auf den Punkt. Er erkannte in der jüdischen Erneuerungsbewegung eine Mischung von jüdischem Auserwähltheitsglauben und Enttäuschung über Europa und erinnerte die Zionisten daran, daß Europa, eben weil es so sei, wie es sei, beweise, daß die Juden ihre Mission hier noch nicht vollendet haben. Auch erfolge der Rückzug zu einem Zeitpunkt, da Männer wie er selbst um die Einigung Europas im Zeichen der Menschenliebe kämpften. Diese sei vom Juden Jesus ausgegangen, dem jüdischen Volk daher zurechenbar, obwohl Jesus ein Oppositioneller gewesen sei. Dieser Appell an die Juden, am Neuaufbau Europas mitzuwirken, war ebenso persönlich wie ernst gehalten. Mann wies darauf hin, daß sowohl ihre religiöse Lehre wie auch ihr Selbstverständnis die Juden mit den »Geistigen« Europas verbinde. Indem er die Juden an ihre menschheitliche Mission erinnerte, vollzog er die ideologische Achsendrehung vom zionistischen Auserwähltheitsglauben zur liberalen Missionstheorie. Dennoch sah er als einziger nichtjüdischer Autor auch für die Nationaljuden ein Wirkungsfeld in Europa. Im selben Sinn äußerte er den Wunsch, als Nichtjude am Aufbau der jüdischen Gemeinwesens in Palästina teilnehmen zu dürfen. Mann zeigte sich somit als wahrer Weltbürger. Da er die nationaljüdische Ideologie einer vernunftmäßigen Kritik unterzog, kam er zu dem Schluß, daß die Gefühle der Fremdheit, so verständlich sie auch seien, angesichts der großen Aufgaben in Europa nicht maßgeblich sein dürften. Sein Beitrag kam dem Ziel der Aussprache am nächsten. Denn Mann wollte verstehen und verstan-

²⁹⁸ Felix Salten, *Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt*, Berlin, Wien und Leipzig 1925.

²⁹⁹ Heinrich Mann, *Das auferstehende Land*, *Jude SH 1* 1925, S. 98–102.

³⁰⁰ *Ebda.* S. 100.

den werden, um gemeinsam mit den Nationaljuden für ein moralisches Ziel einzutreten. Wenige Jahre später mußte er das Scheitern seines Traumes vom Aufbau eines neuen Deutschlands und Europas erleben. Er floh 1933 vor den Nationalsozialisten und starb 1950 im amerikanischen Exil.

Die linken Intellektuellen, welche die Juden zur Zusammenarbeit beim Aufbau einer besseren Zukunft aufriefen, unterschieden sich von den Deutschnationalen vor allem durch ihren optimistischen Zukunftsglauben. Sie vertrauten auf den Fortschritt der Menschheit und warnten die Zionisten davor, sich zu eng an die pessimistische, völkische Kulturkritik anzuschließen. Und tatsächlich schwankte der Zionismus zwischen Kulturkritik, Pessimismus und einer ungeduldigen, erwartungsvollen Hoffnung auf Besserung. Palästina, mag es nun nah oder fern erschienen sein, gab Halt, denn es war ein Ziel und ein Ausweg. Dieser Optimismus sowie der Glaube an die versöhnende Kraft des Wortes und der vernünftigen Argumente rückte die Zionisten in die Nähe der fortschrittsgläubigen Sozialisten und Linksliberalen. Das völkische Gedankengut prägte zwar ebenfalls ihr Selbstverständnis und ihre Sprache, doch wurde es stets durch diesen Universalismus reguliert und in seinen Konsequenzen abgeschwächt. Dennoch – oder gerade deshalb – lösten die deutschnationalen Beiträge eine Welle von Entgegnungen aus, während Manns und Flakes Beiträge unkommentiert blieben.

Zu den am meisten kommentierten Beiträgen gehörte Wolfgang Schumanns »Deutsche und jüdische Schuld und Aufgabe«.³⁰¹ Darin zeigte Schumann zwar scheinbar Verständnis für die Juden, seine Schlußfolgerungen orientierten sich jedoch völlig an der judenfeindlichen Realität, der sich die Juden nolens volens zu unterwerfen hätten. Schumann gab zu, daß die Deutschen den erheblicheren Teil der Schuld am deutsch-jüdischen Konflikt hätten. Die jüdische Gruppe hingegen sei homogener und solidarischer, weshalb sie sich eher zu inneren Veränderungen entschließen könne. Daher falle den Juden der größere Teil der Aufgabe zu, nicht zuletzt um sich als Minderheit gegenüber ihrer Gastnation erkenntlich zu zeigen. Die Deutschen sollten im Gegenzug für einen Abbau des Antisemitismus sorgen, was Schumann im gegenwärtigen Augenblick allerdings für wenig aussichtsreich hielt. Eine Besserung der Lage war seiner Meinung nach also nur möglich, wenn sich die schwächere Gruppe den Wünschen der stärkeren füge und genau darin bestand ihre »Aufgabe«. Schumann riet den Juden zur Selbsterziehung. Doch während »Selbsterziehung« im 18. und 19. Jahrhundert die Eingliederung in die europäische Kultur bedeutet hatte, verstand Schumann 1925 das genaue Gegenteil darunter, nämlich den Rückzug aus dem, die sogenannte »Abstinenz« vom deutschen politischen und kulturellen Leben. Schumann bezweifelte allerdings, daß die Juden während der lange dauernden Übergangsperiode bis zu ihrer vollständigen Übersiedlung nach Palästina dazu bereit sein würden. Mehr noch: Wie Mann glaubte er nicht daran, daß Palästina überhaupt die Heimat der europäisch-jüdischen Intellektuellen werden könne.

³⁰¹ Jude SH 1 1925, S. 33–52. Der Artikel war bereits zuvor erschienen in: Jude 1924, S. 369–385.

»Der Preis ist ungeheuer. Und gerade für Juden doppelt hoch. Hier liegt, es offen zu sagen, der letzte geistige Grund, warum ich nicht an einen *allumfassenden* »Erfolg« der zionistischen Bewegung glaube. Ich habe den Eindruck gewonnen, daß ein Teil der Juden innerlich an Europa gekettet ist, und dieses Erdteils Zukunft verpflichtet.«³⁰²

Mann und Schumann beteuerten, daß sie den Verlust der jüdischen Intellektuellen für Europa bedauern würden. Doch Schumann war kein progressiver Denker wie Mann. Er warnte die Juden vor ihrem Hang zum Internationalismus und zum »Kulturkabarettismus«, ja er wies sogar darauf hin, daß die zionistische »Distanz« eine Bejahung des deutschen Volkstums nicht ausschließen dürfe. Ansonsten würden die Zionisten einen verderblichen Einfluß auf all jene Juden ausüben, die sich nicht für die palästinensische Option entschlossen. Schumann forderte nationale Ehrlichkeit, zugleich aber eine positive Einschätzung alles Deutschen – oder Stillschweigen. Der Spielraum für die Nationaljuden wurde so erheblich eingengt, besonders da es Schumann an Hinweisen auf sein Mißtrauen gegenüber der jüdischen Treue zur deutschen Kultur nicht fehlen ließ. »Deutschmaskierte Juden«, also Juden, die zugleich Deutsche und Juden sein wollten, seien unerträglich. Als Ausweg sah Schumann die völlige Konfessionalisierung des Judentums unter Aufgabe aller nationalen Aspekte bis hin zum religiösen Kultus. Um all dies mit der Forderung nach Ehrlichkeit zu vereinbaren, blieb den Juden *de facto* nur die Taufe.

In seiner Entgegnung wies Gustav Krojanker darauf hin, daß Schumann hier die alten Forderungen der Emanzipationsperiode wiederholte.³⁰³ Gerade diese haben das heute als unerträglich empfundene Assimilationsjudentum hervorgebracht, das sich ehrlich den Deutschen anschließen wolle und doch stets als fremd erkannt und zurückgewiesen werde.

»Der Wille des deutschen Judentums zum Deutschtum steht jenseits aller Zweifel. [...] Es handelt sich tatsächlich nicht um den jüdischen Willen, sondern um das jüdische Sein. Und von dem läßt sich allerdings nicht leugnen, daß es vom deutschen unterschieden ist.«³⁰⁴

Krojanker hielt somit einen stets spürbaren Wesensunterschied zwischen Deutschen und Juden für unüberwindbar. Solange dieses »jüdische Sein« in Deutschland nicht akzeptiert werde, sei ein Zusammenleben nur unter ungeheuren Spannungen möglich. Ohne ahnen zu können, für welche der hier genannten Optionen sich die Deutschen nur wenige Jahre später entscheiden würden, formulierte Krojanker die mögliche Regelung deutsch-jüdischer Beziehungen:

»Ausrotten oder hinnehmen. Aber das Zwischending der gutgemeinten, gebildeten Forderung muß hier restlos versagen. Das deutsche Judentum hat immer nur gebannt auf das Gesehene, was es sein sollte: nicht nach eigenen Gesetzen, sondern nach dem Urteil der

³⁰² Ebda. S. 50.

³⁰³ Gustav Krojanker, *Der Weg zum Deutschtum*, Jude SH 1 1925, S. 59–69.

³⁰⁴ Ebda. S. 62.

Anderen. Und das ist heute das Resultat: unerwünschte Eigenschaften im Kleinen, der Dämon im Großen, [...] das Göttliche aber verzerrt und entartet.«³⁰⁵

Krojanker bediente sich hier der aggressiven, rigorosen Sprechweise der völkischen Bewegung. Obwohl er letztlich für eine Abkehr von stereotypen Feindbildern und Toleranz eintrat, war diese Ausdrucksweise bedenklich. Dabei suchte gerade Krojanker nach einem Platz für deutschjüdische Kulturschaffende im deutschen Kulturleben. Von der zionistischen »Distanz« war in seinem Beitrag nicht mehr die Rede. Im Gegenteil:

»Der Weg zum Deutschtum geht übers Judentum. [...] An dem erfüllten Juden, an dem jüdischen Vollmenschen haftet nichts von all den Anschuldigungen, die ein roher und ein verständnisvoller Antisemitismus gleichermaßen erheben. Er allein ermöglicht Reinlichkeit menschlicher Beziehungen, die die Verschiedenheit zweier Veranlagungen zur fruchtbaren Synthese machen kann.«³⁰⁶

Die Zionisten, und insbesondere die Kulturschaffenden unter ihnen, strebten somit keinen Bruch mit dem deutschen und europäischen Kulturerbe an. Sie wollten als jüdische Mitarbeiter daran ernstgenommen werden. Dem stand die deutsche Furcht vor der »Verjudung« der deutschen Kultur und Gesellschaft gegenüber.

Oscar A. H. Schmitz meinte, daß diese Gefahr nur mittels der Taufe jüdischer Kinder zu bannen sei.³⁰⁷ Diese allein würde eine »Wandlung« im religiösen Sinn bewirken. Allerdings beruhe diese Wirkung nicht auf dem Sakrament der Taufe, sondern auf der erfolgreichen Integration der getauften jüdischen Kinder in den christlich arischen Kulturbereich. Diesem könnten sie sich auch dann vorbehaltlos zugehörig fühlen, falls sie sich nach erfolgter Erziehung von der Religion wieder abwenden sollten. Der junge Jude aber, der aus assimiliertem Haus kommend keinerlei religiösen Halt und keine religiöse Erziehung mitbekommen habe, sei dem jüdischen Dämon hilflos ausgeliefert: dem Pharisäertum. Damit bringe er Unheil nicht nur über sich, sondern auch über seine Umwelt.

Sehr geschickt verwob Schmitz hier religiöse und säkuläre Argumente, die für die Taufe der »lauen« Juden sprächen. Der Vorwurf, ein »Lauer« gebe nichts auf, wenn er zur Taufe gehe, erhielt durch das mystische Vertrauen in die dadurch bewirkte Wandlung – nicht »Verwandlung« oder »Mimikry« – pseudoreligiöse Tiefe. Andererseits lehnte er die völkische Überzeugung von der »wesenhaften« und daher unüberbrückbaren Verschiedenheit der Juden offenbar ab. Die Gefahr lag einerseits im modernen, säkularisierten Judentum, das viele junge Juden anfällig für linke Ideologien und zu gefährlichen Revolutionären machte, andererseits in Beharren der Juden auf einer »niedrigeren Heilstufe«, wie er im dritten Sonderheft ausführte.³⁰⁸ Die Juden begnügten sich mit dem Gott der Gerechtigkeit, während

³⁰⁵ Ebda. S. 67 f.

³⁰⁶ Ebda. S. 68.

³⁰⁷ Oscar A. H. Schmitz, Wünschenswerte und nicht wünschenswerte Juden, Jude SH 1 1925, S. 17–33.

³⁰⁸ Ders., Der jüdisch-christliche Komplex, Jude SH 3 1926, S. 68–87.

die Christen ihre Stärke gerade aus dem Glauben an den Gott der Gnade schöpften. Durch die Taufe würden auch jüdische Kinder Anteil an dieser Heilsgewißheit und dem Gefühl der Gotteskindschaft erhalten. Dies werde sie in Zukunft vor Rechthaberei, Skepsis und Wurzellosigkeit bewahren. Das Christentum stelle nicht nur einen heilsgeschichtlichen Fortschritt dar, wahrer Fortschritt sei ohne Christentum überhaupt nicht möglich.

»Aus dem Judentum, dessen letzte, mächtigste Phase der gnadenlose, stoffgebannte, rabulistische Marxismus ist, kann Rückfällen in heidnische Hybris nicht mehr mit Erfolg begegnet werden, vielmehr wird sie durch jenen nur aufgestachelt und zu Gegenargumenten ermutigt; nur aus christlicher Wandlung ist in Europa wahrer Fortschritt und Freiheit möglich.«³⁰⁹

Doch auch das Christentum bedürfe der Erneuerung durch einen »Schuß heidnischer Naivität«. Das Christentum sollte von jüdischen Einflüssen gereinigt werden, an deren Stelle der deutschnationale Germanenkult treten. Unüberhörbar war bei Schmitz' Argumenten die Angst vor der geheimnisvollen Macht der Juden vor ihrem »Pharisäertum«, das gerade bei den linken Revolutionären voll zum Tragen komme. Das Pharisäertum sei der Geist, der stets verneint, der einerseits die Messias Hoffnung am Leben erhalte, andererseits aber das Erkennen des Messias verhindere. Denn im Grunde seines Wesens sei Pharisäertum Weltverneinung. Der moderne Revolutionär sei ebenso wie seine Vorfahren bereit, dem Gesetz und der kalten Gerechtigkeit alles zu opfern, und lehne daher eine Sozialordnung ab, die auf christlicher Nächstenliebe basiere. Das alte christliche Vorurteil gegen den Pharisäer, der zum Prototyp des auf der niedrigen Heilstufe verharrenden Juden geworden war, der sich für starre Gesetzestreue und gegen die lebendige Wahrheit entschieden habe, erhielt nun ein neues Gewand im jüdischen Hang zum Umsturz einer christlichen Sozialordnung. Die jüdische Gesetzesreligion war somit der für die christliche Heilslehre gefährliche Dämon. So gelang es Schmitz, im christlichen Sinn den Juden als ewige Gefahr darzustellen.

Auf dieses uralte Argument, daß das Judentum eine minderwertigere Gesetzesreligion sei, während das Christentum der Menschheit die Liebe Gottes verkündet habe, antwortete Gustav Krojanker.³¹⁰ Er gestand die prinzipielle Richtigkeit der Unterscheidung zu, wies aber darauf hin, daß der Jude trotz seines Gerechtigkeitsstrebens auf Gottes Gnade hoffe. Darüber hinaus zeitige der jüdische Gerechtigkeits Sinn positive Auswirkungen. Die Christen hingegen verwirklichten in ihrem Leben nur selten christlichen Geist, daher »haben wir dazu zu sagen, daß es zwar auch unseres Erachtens nicht ohne Liebe gehen wird, daß es aber allein mit der Latenz und Passivität des christlichen Nächstengefühls erst recht nicht gehen wird.«³¹¹ Er kam deshalb zu den Schluß:

³⁰⁹ Ebda. S. 84.

³¹⁰ Gustav Krojanker, »Gerechtigkeit«, Jude SH 3 1926, S. 90–99.

³¹¹ Ebda. S. 95.

»Wir glauben, alles in allem, daß wir auf den Gerechtigkeitswillen, der uns zum Vorwurf gemacht wird, stolz sein dürfen; und wir glauben nicht, daß Gerechtigkeit und Gnade Begriffe sind, die einander ausschließen müssen.«³¹²

Krojanker ließ es sich gerne gefallen, daß im Gerechtigkeitsstreben der Juden ihr großer Unterschied zu den Deutschen erkannt wurde. Er riet den Juden allerdings, dieses Streben auf ihr eigenes Volk zu konzentrieren. Somit schloß Krojanker sich in diesem Fall der zionistischen Parteilinie der »Distanz« und »Abstinenz« an.

Bereits im ersten Sonderheft, das der nationalen Debatte um jüdisches Volkstum und Antisemitismus gewidmet war, publizierte Buber eine religionswissenschaftliche Rehabilitierung der Pharisäer.³¹³ Er wies daraufhin, daß das verzerrte Bild von den Pharisäern kein Produkt des Antisemitismus, sondern des christlichen Judenhasses sei. Eben weil es sich hier um ein so altes Vorurteil handelte, erschien es Buber gefährlicher als der moderne Antisemitismus. Margarete Susman regte eine Verlagerung der Gespräche auf religiöse Basis aus anderen Gründen an:

»Und nun wird auch die Brücke sichtbar, die vom Juden zum Deutschen, vom Deutschen zum Juden führt. Diese Brücke ist für den Juden das ihm ursprünglich gewordene: das Judentum – für den Deutschen das kraft einer Umkehr ins letzte Übernationale Erworbene: das Christentum. [...] die Verständigung und Versöhnung des Deutschen mit dem Juden ist möglich nur auf dem Boden der Religion.«³¹⁴

Eben weil sie den deutsch-jüdischen Konflikt als einen nationalen sah, hielt sie eine Aussprache auf religiöser Ebene für zielführender. Voraussetzung dafür sei die Rückbesinnung auf die religiösen, übernationalen Aspekte beider Traditionen. Im Zeitalter der nationalen Affekte sei die Religion der letzte verbliebene universale Boden, auf dem eine Unterredung fruchtbar sein könne.

Die Verknüpfung von Volk und Religion, wie sie bei den Juden gegeben war, erschwerte eine klare Trennung des religiösen vom nationalen Dialog. Dazu kamen noch Strömungen, wie die von Schmitz vertretene, die das Christentum mittels »eigener germanischer« von jüdischen Einflüssen säubern wollten. Als Folge der Säkularisierung auf christlicher wie auf jüdischer Seite existierte aber auch die Tendenz, im Nationalismus eine Ersatzreligion bzw. die notwendige Ergänzung des Glaubens zu sehen, was einen rein religiösen Dialog so gut wie unmöglich machte.

Gemäß den universalistischen Ansprüchen des von ihm vertretenen Nationalismus betonte Bubers religionswissenschaftliche Rehabilitation des Pharisäertums dessen universelle Bedeutung für die Menschheit. Da es sich aber doch um einen Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog handelte, stand im Zentrum seiner Ausführungen die Einstellung der Pharisäer zum jüdischen Gesetz und zu Jesus.

³¹² Ebda. S. 97.

³¹³ Martin Buber, »Pharisäertum«, Jude SH 1 1925, S. 123–131.

³¹⁴ Margarete Susman, Die Brücke, Jude SH 1 1925, S. 76–84, Zitat S. 83 f.

Im Gegensatz zu den Christen sah er in den Pharisäern die Vertreter eines dynamischen, volkstümlichen Judentums und keiner starren Gesetzesreligion:

»Die Pharisäer sahen in der geschriebenen Thorah nur den Kern einer lebendigen Überlieferung, die zwar grundsätzlich nichts anderes als Übernahme eines Übergebenen, eines mündlich Erhaltenen, sein wollte, aber in ihrer Wirklichkeit doch in jedem neuen Geschlecht zu neuer Situation neuen Spruch tat; neuen Spruch, der sich freilich aus seiner Verknüpfung mit der Tradition legitimieren mußte, aber deren Bestand doch erweiterte, modifizierte, ja wandelte.«³¹⁵

Die Pharisäer, die den Urtext in permanenter Auslegungsarbeit der jeweiligen Wirklichkeit anpaßten, hielten das offenbarte Wort und die Tradition lebendig. Die Sadduzäer hingegen, welche die Christen als die »weltlicheren« lobten, basierten ihren Glauben starr auf der schriftlichen biblischen Überlieferung und konnten Änderungen nur per priesterlichem Dekret durchführen. Damit haben die Sadduzäer einen Bruch zwischen Offenbarung und Gegenwart verursacht. Im Gegensatz zu den historischen Tatsachen kam Buber zum Schluß, daß die starr am geschriebenen Wort hängenden Sadduzäer die eigentlichen Vorläufer des Rabbinismus seien. Die Auslegungsarbeit der Pharisäer hingegen sei die Perpetuierung der Offenbarung gewesen. Obwohl diese Auslegung eine rationale gewesen sei, kam sie, so Buber, der Inspiration nahe, da sie versucht habe, in den Geist des Wortes einzudringen und so eine undogmatische Kontinuität von der Vergangenheit in die Gegenwart zu schaffen. Eine derartig verstandene Gesetzestreue ermöglichte nicht nur die dynamische Weiterentwicklung der Tradition, sondern auch die Verwirklichung des göttlichen Wortes mit irdischen Mitteln. War der Pharisäer der Prototyp des Juden, so war der Jude derjenige, der Gottes Wort im Hier und Jetzt im vollen Bewußtsein seiner Unvollkommenheit zu verwirklichen trachtete.

An Bubers Ablehnung des Rabbinismus und der starren Gesetzestreue hatte sich nichts geändert. Doch indem er die Sadduzäer und nicht die Pharisäer als die eigentlichen geistigen Vorfahren des Rabbinismus sah, erlaubte die Interpretation pharisäischen Wirkens Buber eine neue positive Einstellung gegenüber dem tradierten Gesetz. Dem subjektiven religiösen Erlebnis im Hier und Jetzt, das Buber bisher als einzig ausschlaggebend für den Glauben gehalten hatte, trat erstmals die objektive Auseinandersetzung mit der Tradition als Form der Verwirklichung des Judentums zur Seite. Selbst die Gesetzesauslegung konnte göttlich inspiriert sein, solange sie sich am Leben und an der Wirklichkeit orientierte. Erstmals anerkannte Buber auch, daß die Grenzen, welche die Tradition der Verwirklichung des Wortes Gottes setze, legitim seien. Wo diese überschritten würden, breche eine ebenso gefährliche Kluft zwischen Offenbarung und Gegenwart auf, wie durch die allzu starre Gesetzestreue. Der Pharisäer, der Mann des »heiligen Verzichts« habe diese Regeln beachtet, während Jesus sie durchbrach. »Wie steht nun Jesus zum Gesetz?«, kam Buber zum Kern seiner Ausführungen und zur Abgrenzung des Judentums vom Christentum:

³¹⁵ Martin Buber, »Pharisäertum«, Jude SH 1 1925, S. 123–131, Zitat S. 124.

»Er [Jesus] lehnt die sadduzäische Entzweiung von Dort und Hier, von Sinai-Offenbarung und dem gelebten Augenblick ab; aber um die Einheit beider zu finden, will er nicht wie die Pharisäer in die Situation des Jetzt eingehen, vielmehr er will noch viel weiter zurückgehen als die Sadduzäer, der Sinai genügt ihm nicht, er will in die Wolke überm Berg, aus der die Stimme schallt, er will dringen in die Urabsicht Gottes, in die Ur-Unbedingtheit des Gesetzes, wie sie war, ehe sie sich in der menschlichen Materie brach, er will das Gesetz »erfüllen«, das heißt, er will seine Urfülle anrufen und wirklich machen. Daß das Volk jetzt nicht eher als damals im Urreinen wird atmen können, rührt ihn ebenso wenig an, als daß ihn etwa die Ahnung anwandelte, wie die Völker, denen seine Lehre sich auferlegen wird, nur durch Aufreißung einer viel tieferen Kluft als die sadduzäische war, der Kluft zwischen gemeintem und gelebtem Leben, d.h. durch die Sanktionierung des Widerspruchs den Schein seiner Nachfolge zu erzeugen vermögen werden.«³¹⁶

Der Pharisäer verzichtete auf die mystische Einheit mit Gott, auf die Erkenntnis des Absoluten. Er blieb diesseits der Wolke und versuchte, auf Erden Gottes Wort zu verstehen und zu verwirklichen. Dies war ein heiliger Verzicht auf die religiöse Ekstase und Erkenntnis des Absoluten. Dafür aber war stets das Bemühen da, der Welt in ihrem gegenwärtigen Zustand gerecht zu werden. Das Judentum regle das Leben unter den Menschen und Völkern, Jesu Lehre sei bis heute in vieler Weise unausführbar, schloß Buber sich der Meinung Krojankers an.

Bubers Lehre von der Verwirklichung führte ihn von der Erlebnismystik nicht zur strengen Praxis des jüdischen Gesetzes, sondern zu einer existentialistischen Religionsphilosophie. Im dritten Sonderheft ordnete Buber selbst seine hier vertretene These in das System seines bisherigen Denkens ein:

»Ich habe in meinem ersten Buch³¹⁷ das »Wollen des Unmöglichen« als wesentliche Eigenschaft des Judentums dargelegt und unter den großen Beispielen dafür Jesus und Paulus genannt; später erst zeigte ich als die andere wesentliche Eigenschaft das Streben nach der Verwirklichung auf. In dieser Spannung steht, in ihr geschieht die jüdische Geschichte. Das Wollen des Unmöglichen droht immer wieder mit Zersprengung des Bestands; das »pharisäische« Streben nach der Verwirklichung wirkt immer einfassend, wärend, erhaltend.«³¹⁸

Erhalten sollte insbesondere das jüdische Volk werden, das ein Amt zu erfüllen habe,

»in dessen noch unfaßbarem Vollzug die Spannung zwischen Unmöglichem und Wirklichem, Unerfüllbarkeit und Erfüllung ihren übergeschichtlichen Ausgleich findet, nicht in geistiger Synthese, sondern in faktischer Vollendung.«³¹⁹

Lebendiges Judentum bedeutete für Buber das Streben nach der Vollendung der Welt. Daher betonte er auch die stark ausgeprägten messianischen Hoffnungen bei den Pharisäern, welche viele Christen zu unrecht als die großen Verneiner des

³¹⁶ Ebda. S. 127 f.

³¹⁷ Martin Buber, Die Geschichten des Rabbi Nachman, Frankfurt/Main 1906.

³¹⁸ Ders., Bericht und Berichtigung, Jude SH 3 1926, S. 87–89, Zitat S. 89.

³¹⁹ Ebda.

Messias sahen. So sei Jesus vom Pharisäer Paulus, Bar Kochba vom Pharisäer Akiba als Messias erkannt worden.

Diese Interpretation des pharisäischen Weltbildes hatte auch zeitgemäße Bedeutung. Denn auch Bubers zionistische Ideologie war nicht frei von Messias Hoffnung. Zwar bestritt er, daß die Rückkehr nach Palästina allein bereits das Kommen des Messias fördere, andererseits sah er darin den notwendigen Beginn der unendlichen Aufgabe, die Welt auf dieses Ereignis vorzubereiten. Ohne den Glauben an das Kommen des Messias hätte Bubers Zionismus die sinnstiftende Begründung gefehlt. Schon früher hatte er den ausgeprägten Erlösungsglauben der Chassidim dem erstarrten Rabbinismus entgegengehalten. Die weltbejahenden Pharisäer schienen ihm als deren Vorläufer, da die Chassidim trotz ihrer mystischen Grundhaltung dem Leben ebenfalls durchaus positiv gegenüberstanden.

Bubers Abgrenzung zwischen Christentum und Judentum lief entlang den Unterscheidungslinien zwischen den Pharisäern und Jesus. Während das Christentum nach dem Unmöglichen strebe, kennzeichne das Judentum der heilige Verzicht darauf. Dadurch gewinne dieses jedoch an Realitätsbezogenheit und Einfluß auf das Alltagsleben des einzelnen. Die Spannung zwischen der Sehnsucht nach dem Unmöglichen und der Erkenntnis der Bedeutung des Möglichen machten das jüdische Wesen aus.

Die These vom »heiligen Verzicht« mag auch eine Aufforderung an die Zionisten gewesen sein, in der palästinensischen Heimstätte der Wirklichkeit den Vorzug vor der Ideologie zu geben. So war der Pharisäertext Bubers überaus vielschichtig angelegt. Er enthielt Apologetik und konnte sowohl als nationaler wie als religiöser Aufruf verstanden werden. Innerhalb der Schriften Bubers liegt seine Bedeutung darin, daß Buber hier erstmals explizit die Bedeutung der Gesetzestreue anerkannte.³²⁰ Somit war Bubers »Pharisäertum« weniger eine Entgegnung an Schmitz oder an ein gängiges christliches Vorurteil gegen die Juden, als ein Beitrag zur innerjüdischen Diskussion um die Bedeutung des religiösen Gesetzes. Denn die Anschuldigungen, die Schmitz gegen die modernen »Pharisäer«, die linken Revolutionäre, erhoben hatte, erwähnte Buber nicht einmal. Erst als Schmitz seine Ausführungen zum Anlaß für neuerliche Anschuldigungen nahm, antwortete Buber verärgert: »Mögen andere, denen Gustav Landauer weniger nahe war und ist als mir, mit Oscar A. H. Schmitz darüber diskutieren, welche Juden erwünscht und welche unerwünscht seien! Ich vermag es nicht!«³²¹

Bubers Versuch, auf religiöser Ebene zu einer Verständigung zu gelangen, war insofern gescheitert, als sein Gesprächspartner Schmitz die Diskussion nicht auf die Ebene der Religionswissenschaft und -philosophie hob, sondern weiterhin christlich-national argumentierte. Er erreichte damit weder die religiöse Tiefe noch die Ernsthaftigkeit Bubers. Dieser wollte mit seinem Beitrag über die Pharisäer Wege der jüdischen Erneuerung weisen, Schmitz hingegen klammerte sich an jahrhundertalte christliche Vorurteile fest, denen er bisweilen ein neues, na-

³²⁰ Siehe dazu: Gershom Scholem, Martin Bubers Auffassung des Judentums, in: Eranos Jahrbuch XXV, Zürich 1967, S. 9–55.

³²¹ Martin Buber, Bericht und Berichtigung, Jude SH 3 1926, S. 87–89, Zitat S. 88.

tionales Gewand überstülpte. Während Buber ihn im Sinn der Ökumene aufrief, die Entscheidung über Recht und Unrecht der Glaubensthesen in Gottes Hand zu legen, antwortete Schmitz ihm mit dem »Nachweis«, daß das Leiden der Juden vor allem auf ihr Verharren auf einer niedrigeren Heilstufe zurückgehe. Gegen derartig tiefverwurzelte Vorurteile kamen Bubers Argumente nicht an.

Die nationalen Debatten im ersten und dritten Sonderheft hatten gezeigt, wie sehr gerade christliche Vorurteile das deutsch-jüdische Zusammenleben belasteten. Es schien daher angebracht, auch dem christlich-jüdischen Verhältnis ein Sonderheft zu widmen.

IV. Gespräche über Christentum und Judentum

1. *Apologetisches und neues Denken*³²²

Die Auseinandersetzung mit dem Christentum war nicht auf das vierte Sonderheft des *Juden* beschränkt. Die jüdische Erneuerungsbewegung beschäftigte sich zumindest mit dem Urchristentum intensiv, sah sie doch darin eine schöpferische jüdische Bewegung, die sich erst später vom Judentum entfernt und entfremdet habe. Weiters machte die Assimilation eine Auseinandersetzung mit dem Christentum notwendig. Die europäische Kultur war vom Christentum tief beeinflusst. Auch galt die Taufe selbst im Zeitalter des wachsenden rassistischen Antisemitismus nach wie vor als Möglichkeit, Aufnahme in die deutsche Umwelt zu finden. Dies und die christlich-nationalen Anfeindungen der jüdischen Religion ließen eine innerjüdische Rechtfertigung der religiösen Lehre des Judentums auch unter säkulären Juden notwendig erscheinen. Die Betonung der jüdischen Lehre der sozialen Gerechtigkeit, aber auch des immanenten Universalismus der jüdischen Religion erwiesen sich dabei als die gewichtigsten Argumente, die sowohl freireligiösen wie auch unreligiösen Juden einen Grund lieferten, der Tradition der Väter treu zu bleiben. Dies galt auch für die Mehrheit der zionistischen Autoren im *Juden*, die sich keinem engen Nationalismus verschreiben wollten.

Buber hatte das Judentum in seinen »Reden« zurecht als eine Lehre der Tat definiert. Tat bedeutete für ihn allerdings nicht das Erfüllen religiöser Vorschriften. Zwar sollte die Tat den Willen Gottes erfüllen, doch lief dieser Wille auf soziale Gerechtigkeit hinaus. Die jungen Intellektuellen des beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts, die sich in der modernen Industriegesellschaft zunehmend isoliert fühlten, träumten von der revolutionären Tat, welche eine neue Gemeinschaft errichten würde. Buber führte nun den Nachweis, daß gerade die Juden aufgrund ihrer jahrtausendealten Tradition und den daraus resultierenden Wesenseigenschaften dabei eine Vorreiterrolle spielen konnten, wenn sie auf die Stimme ihres

³²² Wichtige Anregungen zu diesem Abschnitt erhielt die Autorin von: Paul Mendes-Flohr, *Ambivalent Dialogue, Jewish-Christian Theological Encounter in the Weimar Republic*, in: ders., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 133–167.

Inneren lauschten. Im ersten Jahrgang des *Juden* nahm Max Brod diesen Gedanken auf.³²³ Das bewußte und unbewußte Liebäugeln zahlreicher jüdischer Literaten mit dem Christentum sowie deren Ablehnung des jüdischen Nationalismus bewogen Brod zu einer harten Kritik an den jüdischen Kulturschaffenden deutscher Sprache. Er warf ihnen Ziellosigkeit, Individualismus und Egoismus vor. Sie sehnten sich nach Tat und warteten doch auf christliche Gnade, anstatt Verantwortung zu übernehmen. Tat war für sie ein genußvolles Erlebnis und keine moralische Herausforderung. Brod sah die jüdischen Literaten zwischen einer neuen Gnosis und einem Neuchristentum schwanken. Anstatt sich ihrer eigenen – oder irgendeiner – Gemeinschaft anzuschließen, beklagten sie ihre Isolation. Einzig bei Franz Kafka erkannte Brod wahres jüdisches Empfinden: Denn Kafka wußte, daß Isolation kein beklagenswertes Unglück, sondern eine Sünde war. Diesem urjüdischen Gemeinschafts- und Verantwortungsbewußtsein stellte Brod den christlichen oder gnostischen Individualismus gegenüber.

Brods Aufruf an die jüdischen Literaten war das Resultat heftiger Diskussionen, die er mit seinen Freunden und insbesondere mit dem Dichter Franz Werfel (1890–1945) führte. Werfel machte aus seiner innerlichen Nähe zum Christentum keinen Hehl. 1917 veröffentlichte er in der *Neuen Rundschau* einen offenen Brief an Kurt Hiller mit dem Titel »Die christliche Sendung«.³²⁴ Max Brod fühlte sich gezwungen, darauf im *Juden* zu antworten, da er befürchtete, »daß in diesem Essay die neuchristlich-jüdischen, heute noch diffusen Tendierungen unserer Jugend ihren Kristallisationspunkt finden werden«.³²⁵ Brod sah in Werfels Brief eine krasse Fehlinterpretation des Aktivismus, des Strebens der Intellektuellen nach der Erneuerung der Gesellschaft durch den Geist. Werfel verurteilte dieses als eine seelenlose Gleichmacherei, der er den christlichen Individualismus, die Erlösung der Seele des Einzelnen gegenüberstellte. Brod hielt dies für reine Egozentrik. Das Christentum, das nur die Seele des einzelnen retten wolle, könne keine Basis für eine echte werktätige Gemeinschaft verantwortungsbewußter Individuen sein. Das Judentum mit seiner Betonung der Heiligung des Alltages und der Erlösung der gesamten Menschheit weise demgegenüber das neue Ziel. Den Hang zum Individualismus und zur Isolation, den Brod bereits in seinem früheren Beitrag kritisiert hatte, bezeichnete er nun als christliche Einstellung.

Brod versuchte, die moderne Strömung des Aktivismus in den Dienst des Judentums und des Zionismus zu stellen. Die Tatsache, daß zahlreiche literarische Aktivisten Juden waren, führte er auf das jüdische Wesen zurück und sah darin sogar erste Anzeichen einer Jüdischen Renaissance. Gehemmt werde diese positive Entwicklung durch außerjüdische Einflüsse wie das Christentum und den Eudämonismus.

³²³ Max Brod, *Unsere Literarten und die Gemeinschaft*, *Jude* 1916/1917, S. 457–464.

³²⁴ *Jännerheft* 1917.

³²⁵ Max Brod, *Franz Werfels »christliche Sendung«*, *Jude* 1916/1917, S. 717–724, Zitat S. 717.

Eine Erwiderung auf Brods Ausführungen kam nicht von Werfel oder einem der kritisierten Aktionisten, sondern von Gustav Landauer.³²⁶ Landauer warf Brod vor, das reale Christentum mit einem idealisierten Judentum verglichen zu haben, was notwendig zu Verzerrungen führen müsse. Dies sei jüdischer Chauvinismus, bzw. »unjüdische« Selbstgerechtigkeit. Er, Landauer, sehe im Christentum nach wie vor das Wirken jüdischen Geistes.

Die Jungjuden entdeckten häufig zusammen mit ihrer eigenen Religion und Kultur das Urchristentum, in dem sie, ähnlich wie im Chassidismus, eine jüdische Erneuerungsbewegung sahen. Ihre Beschäftigung mit dem Christentum ging dabei oft weiter, als es die zionistische Führung für tunlich erachtete. Dieses Phänomen war auch unter osteuropäischen jüdischen Publizisten verbreitet und führte dort zu vehementen Debatten über Häresie und Unterwanderung der jüdischen Lehre. Im Westen war die Taufe der logische Schritt für die vom Christentum faszinierten Juden. Denn während die Diskussionen im Osten noch auf Hebräisch von weitgehend unassimilierten Intellektuellen geführt wurden, war der Zionismus im Westen eine »postassimilatorische« Bewegung. Die deutschen Juden waren tief in die deutsche und somit auch in die christliche Kultur eingedrungen. Waren sie von Christentum angezogen, so strebten sie nicht wie die osteuropäischen Juden danach, das Judentum ketzerisch umzudeuten, sondern machten den für sie logischen Schritt zur Taufe. Das Liebäugeln mit dem Christentum war im Westen daher weniger eine geistige als eine existentielle Gefahr für das Judentum.

Die Loyalität der deutschjüdischen Literaten zum Judentum sollte sich in der Folge als stärker erweisen, als Brod hier annahm. Werfel, der sich sein Leben lang zum Christentum hingezogen fühlte, blieb Jude. Dennoch hatte Werfel in seiner »Christlichen Sendung« auf ein bedeutsames Problem hingewiesen: Viele junge Juden aus assimilierten Familien, die sich im Geist der Zeit nach mehr Spiritualität sehnten, fanden diese eher im mystischen Christentum als in der rudimentären religiösen Tradition ihrer jüdischen Gruppe. Auch stand ihnen die christliche Tradition aufgrund ihrer Erziehung emotionell und intellektuell bereits näher als die jüdische, die sie sich erst durch Lernen neu erwerben hätten müssen.³²⁷

³²⁶ Gustav Landauer, *Christlich und christlich, jüdisch und jüdisch*, Jude 1916/1917, S. 851–852.

³²⁷ Paul Mendes-Flohr beschreibt die Bedeutung, die das Christentum für alle jüdischen Schichten hatte: »The laicized Christianity of German high culture thus became a significant dimension of the acculturated Jew's cognitive and spiritual universe; accordingly, he could not but help recognize Christianity as a powerful, vital and spiritually profound reality. Thus even prior to the Weimar period, we find not only deracinated but also committed, well-informed German Jews responding to Christian criticism of Judaism not only in ideological terms, but also in a profoundly personal and existential manner. This response afforded the acculturated Jews – the deracinated as well as those of an abiding Jewish loyalty – a re-examination and reaffirmation of their Jewish identity and heritage in terms of the Christian sensibility and conceptual framework or universe of discourse that had also somehow become their own. Since the fin de siècle the existential dimension had become an ever more recurrent feature of the Jewish response to the academic criticism of Judaism.« Mendes-Flohr, *Ambivalent Dialogue*, in: ders., *Passions*, S. 139.

Franz Rosenzweig hatte sich 1913 bereits zur Taufe entschlossen. Bei seinem »Abschiedsbesuch« in einer orthodoxen Betstube am Vorabend des Jom Kippur, des Versöhnungstages, bewirkte das Kol Nidre-Gebet, das wohl eindruckvollste Gebet des Judentums, seine Rückkehr zur jüdischen Religion. Rosenzweig wurde in der Folge zu einem der bedeutendsten religiösen »Rückkehrer«. Er war nicht nur einer der wichtigsten deutschjüdischen Philosophen, sondern leistete insbesondere auf dem Gebiet der jüdischen Erwachsenenbildung Bedeutendes. Dabei blieb Rosenzweig dem jüdisch-christlichen Dialog verpflichtet und übte wichtige Denkanstöße aus. Die Bereitschaft zum jüdisch-christlichen Glaubensgespräch war in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg erstarkt. Rosenzweig fand darin einen gewissen Trost angesichts des wachsenden Antisemitismus und der zunehmenden gesellschaftlichen Ausgrenzung der Juden, wie sie sich bereits in den zwanziger Jahren abzeichnete. So schrieb Rosenzweig am 13. März 1924 an Martin Buber:

»Heute treten wir in oder sind schon in einer neuen Ära der Verfolgungen. Dagegen ist nichts zu machen, weder von uns, noch von den wohlgesinnten Christen. Was aber zu machen ist, ist, daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird wie die mittelalterliche, und daß die Stummheit der letzten Jahrhunderte aufhört.«³²⁸

Gerade die »postassimilatorischen« Juden waren oft gezwungen, ihr Judentum gegen Einflüsse und Anschuldigungen der christlichen Umwelt zu verteidigen. In einem Aufsatz, der sich mit den Werken Max Brods und Leo Baecks als Repräsentanten »apologetischen Denkens« befaßte, stellte Rosenzweig neben dem traditionell-jüdischen sein »neues Denken« vor.³²⁹ Das traditionelle jüdische Lernen bezeichnete Rosenzweig als »Denken im Judentum«. Die Beschäftigung mit dem Gesetzestext sei ein »ornamentales«, nicht »fundamentales« Denken. Denn die letzten Glaubenswahrheiten, wie z.B. die Auserwähltheit des jüdischen Volkes, würden hier vorausgesetzt und nicht mehr hinterfragt. Diese Vorgangsweise, sich eher mit der Lebenspraxis als mit deren geistigem Fundament zu befassen, erklärte Rosenzweig als Schutz vor der Konfessionalisierung des Judentums:

»Eine geistige Gemeinschaft entzieht ihr innerstes Wesen hier der geistigen Belichtung. Das heißt doch: sie will nicht nur geistige Gemeinschaft sein, sondern sie will sein, was sie ja tatsächlich im Gegensatz zu andern, nur geistverbundenen Gemeinschaften ist: eine natürliche Gemeinschaft, ein Volk. Die ungeheure Wirklichkeit des jüdischen Seins hat sich hier einen Selbstschutz geschaffen.«³³⁰

Das Denken »im Judentum« erhalte so jüdisches Sein auf Kosten des jüdischen Bewußtseins. Bewußt sei dem gegenüber apologetisches Denken. Dieses sei stets von einem äußeren Anlaß inspiriertes Gelegenheitsdenken »über das Judentum«, denn:

³²⁸ BW 2, S. 189.

³²⁹ Franz Rosenzweig, Apologetisches Denken, Jude 1923, S. 457–464.

³³⁰ Ebda. S. 458.

»Wer über das Judentum nachdenken sollte, der mußte irgendwie, wenn nicht seelisch, dann doch mindestens geistig, an die Grenzen des Judentums gerissen sein. So aber war sein Denken dann bestimmt von der Macht, die ihn an die Grenze geführt hatte, und der Tiefenhorizont seines Blicks von dem Grade, in welchem er bis vor, an oder über die Grenze getragen war.«³³¹

Die Apologetik denke über das Judentum nach, gelange jedoch nicht zu den höchsten Einsichten, wie Rosenzweig anhand Brods Bekenntnisbuches »Heidentum, Christentum, Judentum«³³² zeigte. Rosenzweig pflichtete Landauer bei, daß Idealisieren den Blick für die Wirklichkeit trübe. Doch habe Brod nicht das ihm wohlvertraute Judentum, sondern das fremde Christentum idealisiert. Idealisieren bedeutete für Rosenzweig nicht besser machen, sondern schematisieren, es sei die Methode eines Betrachters von außen, der zur Kenntnis nimmt, dabei aber uneteiligter Außenstehender bleibt. Wahres Verständnis für den beschriebenen Gegenstand sei nicht durch Objektivität, nicht einmal durch »objektives Zitieren«, sondern nur durch »theoretische Nächstenliebe« möglich:

»Es ist die erste Pflicht der theoretischen Nächstenliebe (die unter uns nun einmal auf gegenseitiges Begucken und Beurteilen eingestellten Geschöpfen nicht weniger wichtig ist als die praktische – denn falsch Gesehenwerden tut nicht weniger weh als falsch Behandeltwerden), daß wir bei jeder Meinung, die wir über einen anderen bilden, niemals vergessen uns zu fragen: kann der andre, wenn er so ist, wie ich ihn abmale, denn noch – leben? Denn das will und soll er doch – wie ich?«³³³

Das »neue Denken«, das Rosenzweig dem apologetischen entgegenhielt, ging von der Wirklichkeit aus, was es in die Nähe der Existentialphilosophie brachte, die ebenfalls den Menschen und das von ihm zu meisternde Schicksal in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellt. Auf den jüdisch-christlichen Dialog übertragen bedeutete »theoretische Nächstenliebe« das Vermeiden typisierter Vorstellungen des Gegenübers. Dadurch gelange man nicht nur zu tieferen Erkenntnissen des anderen, sondern auch des Selbst. Man erreiche so die »höchste Bewußtheit« eigenen Menschens. Denn:

»Das Thema [apologetischer Schriften] ist das eigene Wesen. Man könnte denken, daß es nun zu höchster Bewußtheit käme. Aber eben der apologetische Charakter des Denkens verhindert das. Indem der Denker in sein Innerstes hineinschaut, sieht er zwar dies Innerste, aber deshalb noch lange nicht – sich selbst. Denn er selbst ist nicht sein Innerstes, sondern ebenso sehr auch sein Äußerstes und vor allem das Band, das sein Innerstes an sein Äußerstes bindet, die Straße, auf der beide, wechselseitig miteinander verkehren. Er aber setzt sein Innerstes ohne weiteres mit seinem Selbst gleich und ahnt nicht, daß sein Innerstes, je mehr es innerst ist, jedes Menschen Innerstes ist. So spricht er, obwohl er sich selbst meint, vom Menschen, von allen. Und so bleibt sein Selbst, die Bindung der Elemente der Menschheit zu dem Gebinde, das er selber ist, ihm ein Geheimnis. Diese Schranke über-

³³¹ Ebda. S. 459.

³³² »Heidentum, Christentum, Judentum«. Ein Bekenntnisbuch, 2 Bde., München 1921.

³³³ Franz Rosenzweig, Apologetisches Denken, Jude 1923, S. 457–464, Zitat S. 460.

schreitet apologetisches Denken nicht. Die letzte Kraft des Erkennens ist ihm versagt, wie das letzte Leiden des Erkennens ihm erspart bleibt. Denn letztes Erkennen verteidigt nicht mehr, letztes Erkennen richtet.«³³⁴

Die höchste Bewußtheit nehme dem Denker eben jene Sicherheit, welche die Apologetik brauche, da sie nur von einer klaren Position aus operieren könne. Die Selbstreflektion des apologetischen Denkens müsse notwendig unvollständig bleiben, da es – um nicht verunsichert zu werden – nicht die Berührungspunkte mit den anderen berücksichtige. Doch das eigene Selbst könne nur in seinen Beziehungen zur Außenwelt wirklich erkannt werden.

Diese Form der Selbsterkenntnis entsprach dem Denken vieler Rückkehrer zum Judentum. Sie waren Menschen der Grenze, die ihr eigenes Wesen nur im Zusammenhang und im Vergleich zur Umwelt erkennen konnten. Ein bloßes »Scharfmachen der Grenzen« genügte dieser Selbstdefinition nicht mehr. Man suchte die Gemeinsamkeiten, da man sich vom Fremden ebenso sehr geprägt wußte, wie vom Eigenen. Dieses Ergebnis der Assimilation mußte nicht unbedingt von Nachteil sein. Wie Rosenzweig zeigte, durfte die Eigendefinition nie über die vielen Gemeinsamkeiten, welche die Menschheit verbanden, hinwegtäuschen. Nationale und religiöse Isolation waren keine Ziele mehr. Daher suchte auch die Redaktion des *Juden* das Gespräch mit den anderen zur Erprobung und Klärung des Eigenen.

Wie Kaznelson anlässlich des deutsch-jüdischen Dialogs feststellte, setzte ein derartiges Gespräch innere Festigkeit und Überzeugung voraus. Denn dieses jüdische Denken an der Grenze, daß der fremden Religion und Kultur mit »theoretischer Nächstenliebe« entgegentrat, barg erhebliche Gefahren in sich. Der Biochemiker und Freund Rosenzweigs, Eduard Strauß (1876–1952), dessen Vorträge über das Christentum zu den beliebtesten des Freien jüdischen Lehrhauses in Frankfurt zählten,³³⁵ gestand Buber in einem Brief:

»Ich bin in der *Versuchung*. An jedem Tag und zu jeder Stunde, da ich den Blick darauf richte, »versuchen« mich die Gestalten meiner Bücher. [...] ich *sage*: Gott hat den Christen geschaffen, hat das zugelassen, was uns widerfahren ist, was wir erleben müssen – und doch sind wir Juden, sind Sein Volk. Und ich frage: Was hat Gott damit vor?«³³⁶

Die Offenheit für das andere, für das Gegenüber konnte nur zu leicht Zweifel am Eigenen erwecken. Dieses Risiko gingen die Männer, die den *Juden* gestalteten, bewußt ein. Denn die geistige Freiheit und Weite war ihnen sogar wichtiger als die Sicherung des Weiterbestandes des Judentums, einen Sieg des Zionismus durch Zwang und Engstirnigkeit lehnten sie ab.³³⁷ Bubers Pharisäertext ist zwar

³³⁴ Ebda. S. 464.

³³⁵ *Der Jude* publizierte drei solcher Vorträge von Eduard Strauß: Jesus von Nazareth, Jude 1921/1922, S. 686–691, Paulus der Bekehrer, Jude 1923, S. 32–44, Augustinus der Bekehrte, Jude 1923, S. 355–376.

³³⁶ Brief Eduard Strauß' an Martin Buber vom 20. 8. 1924, BW 2, S. 209.

³³⁷ Siehe dazu: Siegmund Kaznelson, Erziehung zum Freigeist, Jude SH 2 1926, S. 118–126.

eindeutig apologetisch, doch bemühte auch er sich um Verständnis für beide Glaubensweisen, die christliche ebenso wie die jüdische. Buber setzte den Begriff »Pharisäertum« in der Überschrift in Anführungszeichen, um auf dessen oft mißbräuchliche Verwendung hinzuweisen. Tatsächlich ging es hier jedoch nicht um die Klärung eines Begriffes, sondern die Darstellung des pharisäischen Menschen und seines Glaubens. Der Pharisäer sollte, so wie Rosenzweig dies angeregt hatte, von einer »humor- und seelenlosen Gesetzesmaschine« zu einem Menschen werden, »der leben kann«. ³³⁸ Und so beschrieb Buber Pharisäer und Sadduzäer als zwei politische Gruppen mit unterschiedlichen Auffassungen von der Anpassung des jüdischen Gesetzes an das reale Leben. Am Christentum kritisierte Buber, daß es zu wenig Wert auf die praktische Lebensgestaltung lege. Daher sei der Pharisäer der wirklichkeitsverbundenere Mensch. Diese Betonung der tiefen Menschlichkeit des Pharisäers war Bubers Entgegnung auf Flakes Behauptung, der Pharisäer vertrete einen »Menschentypus«, der im Gegensatz zu Jesus, dem »rein[en], vom Leiden des Volkes bewegt[en] Mensch[en]« stehe. ³³⁹

Obwohl Bubers Sympathien dem pharisäischen Denken und Glauben gehörten, stellte er diesem die sadduzäische und die christliche Alternative zur Seite. Alle drei Gruppen strebten nach der Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Die Entscheidung, wer den richtigen Weg eingeschlagen habe, sei so lange ausständig, als Judentum und Christentum nebeneinander bestünden. Denn Bubers Motto für das christlich-jüdische Glaubensgespräch war ein Ausspruch des Pharisäers Rabbi Gamliel: »Ist dieser Rat oder dieses Werk aus den Menschen, so wird's untergehen; ist's aber aus Gott, so könnt ihr's nicht dämpfen: auf daß ihr nicht erfunden werdet, als die wider Gott streiten wollen!« ³⁴⁰

Für einen Christen barg diese Einstellung die Problematik, daß die Nichtanerkennung der Göttlichkeit Jesu ein grundlegendes Dogma seines Glaubens verletzte. Deshalb sahen viele Christen wie Schmitz die Juden auf einer niedrigeren Heilstufe verharrend. Schmitz folgte damit der Linie seiner Kirche, verschloß sich jedoch als »apologetischer Denker« der menschlich-existentialen Dimension der Frage.

Buber äußerte sich erst im fünften Sonderheft erneut zur christlich-jüdischen Problematik. Auch hier reagierte er auf Angriffe von außen, also apologetisch. Wilhelm Michel (1877–1942) hatte jenen Juden, die sich dem Gang der Zeit verschlossen, indem sie der Assimilation widerstrebten, mangelnde »Lebensfrömmigkeit« vorgeworfen. ³⁴¹ Buber lehnte in seiner Erwiderung die Assimilation nicht ab, solange das jüdische Innerste davon unberührt blieb. ³⁴² Denn Frömmigkeit sitze nun einmal im Innersten des Menschen. Wie Rosenzweig trat Buber für eine Verbindung von Innerstem und Äußerstem ein. Das jüdische Innerste genoß dabei die Priorität. Das neue Glaubensgespräch sollte die innersten Wahrheiten des

³³⁸ Franz Rosenzweig, Apologetisches Denken, Jude 1923, S. 457–464, Zitat S. 460.

³³⁹ Martin Buber, »Pharisäertum«, Jude SH 1 1925, S. 123–131, Zitat S. 125.

³⁴⁰ Ebd. S. 131.

³⁴¹ Benno Jacob und Wilhelm Michel, Prinzipielle Bemerkungen zu einer zionistischen Schrift, in: Der Morgen, 5. Heft, 1927.

³⁴² Martin Buber, »Lebensfrömmigkeit«, Jude SH 5 1928, S. 154–157.

Judentums respektieren. Dazu gehörten auch die nationalen Aspekte, welche die Basis der messianischen Hoffnung waren. Religiosität und nicht des institutionalisierter Glauben sollte dabei die Gläubigen verbinden und ein Gespräch ermöglichen.

Große Hoffnungen wurden dabei in die geistigen Umwälzungen gesetzt, die der Krieg sowohl bei den aktiven Kriegsteilnehmern als auch bei den Zivilisten bewirkt hatte. Das traumatische Erlebnis des Krieges habe, wie man hoffte, den Blick für das Wesentliche geklärt. Die aktive Kriegsteilnahme war für dieses Umdenken nicht unbedingt nötig. Obwohl Max Brod vom Kriegsdienst befreit war, bezeichnete Franz Rosenzweig dessen Buch »Heidentum, Judentum, Christentum« als typisches Kriegsbuch. Der Krieg, der die Wahrheiten der Vergangenheit radikal in Frage stellte, hatte auch im Hinterland den Blick für die entscheidenden religiösen Fragen geschärft. Diese sollten nun nicht mehr theologisch-theoretisch, sondern existentiell gestellt und beantwortet werden. So schrieb Rosenzweig über Brod:

»Brod hat sich in seiner Weise durch den Nebel der Theorien zur Wirklichkeit des historischen Judentums durchgearbeitet. Das ist ihm gelungen, weil er sich auf diesem Weg nicht hat leiten lassen von der theoretischen Frage nach dem richtigen Judentum, sondern vorwärtsgetrieben wurde von der praktischen Frage nach dem rechten Leben.

Dies Buch beantwortet mit dem Wesen des Judentums die Frage nach dem Wesen des Kriegs. Es ist ein gutes theologisches Buch geworden, weil es – o sonderbarste, leichteste und schwerste aller Wissenschaften! – kein theologisches Buch ist, sondern seinem Ursprung und seiner Anlage nach ein Kriegsbuch. Und es ist ein schlechtes theologisches Buch geworden, als es dann schließlich doch ein theologisches Buch werden wollte, und in dem Maße, in dem es das werden wollte.«³⁴³

Ausgangspunkt eines guten theologischen Buchs sei das Leben und nicht die Religion. Religiöse Erkenntnis stelle sich quasi als Nebenprodukt der gedanklichen Durchdringung der Wirklichkeit ein. So könne theologischer Schematismus, der den Blick für die Wirklichkeit trübe, vermieden werden.

Margarete Susman bezeichnete in einem stark von Rosenzweig beeinflussten Beitrag das Kriegserlebnis ebenfalls als das traumatische Ereignis, das bei Juden und Deutschen letztlich zur Überwindung des Idealismus geführt habe.

»Die Tiefe einer gemeinsamen Fragestellung sprang in beiden zugleich auf. Es stellten sich die Fragen nach dem ganz realen Leben und Tod des Einzelnen und seiner Beziehung auf das Ganze des Lebens neu – und die Gewalt dieser Frage sprengte den rostigen Riegel des Idealismus und öffnete den Zugang zu dem uralten Lebensraum voll Dunkel und Licht wieder, vor dem er für immer geschoben schien.«³⁴⁴

Einige Dokumente dieses Erlebens und Umdenkens brachten bereits die Kriegsjahrgänge des *Juden*.³⁴⁵ Die Suche nach neuen Formen jüdischen Lebens verstärk-

³⁴³ Franz Rosenzweig, *Apologetisches Denken*, Jude 1923, S. 457–464, Zitat S. 461.

³⁴⁴ Margarete Susman, *Die Brücke*, Jude SH 1 1925, S. 76–84, Zitat S. 78.

³⁴⁵ Ernst Elijah Rapoport, *Ketzerworte des Dr. A. A. Rieser*, Jude 1916/1917, S. 544–

te auch das Bedürfnis nach Aussprache. Der bewußte Jude wollte den Christen nicht mehr ignorieren, »um sich tolerieren lassen zu können«. ³⁴⁶ Er wollte sein Judentum an jener auch religiös geprägten Kultur erproben, der er von Kindheit an so nahe gestanden war. Buber und Rosenzweig planten am Frankfurter Freien jüdischen Lehrhaus eine Lehrveranstaltung, wo Christen sich über das Judentum, Juden über das Christentum äußern sollten. Dieser Plan scheiterte am mangelnden Interesse der eingeladenen Christen. ³⁴⁷ Besonders enttäuschend für Buber war die Absage seines langjährigen Freundes Florens Christian Rang. Dieser meinte, daß sein Beitrag als Christ nur wenig Nutzen haben könne, da der Jude alles über das Christentum wisse, »was gewußt werden kann, ohne daß man Christ ist«. ³⁴⁸ Außerdem könne der christlich-jüdische Dialog den Christen in einen ernststen Gewissenskonflikt bringen. Denn Jesus sei entweder der Christus oder ein bloßer Mythos. Letztere Ansicht stürze den Christen jedoch in eine »Gottverlassenheit, [...] wofür der Name Atheismus ein Kosewort wäre«. ³⁴⁹

Die zwei Vorträge des Lehrhauses, die zu diesem Thema im *Juden* erschienen, erfüllten die in sie gesetzten Erwartungen nicht. Robert Arnold Fritzsches Vortrag über Hermann Cohen ist eine rein philosophische Abhandlung und kein Beitrag zu einem Religionsgespräch. ³⁵⁰ Die Ausführungen von Leo Strauß über Paul de Lagarde kamen einer jüdischen Anbiederung an das deutsche völkische Denken nahe. ³⁵¹ Die von der Redaktion angekündigte Fortsetzung der Artikelseerie unterblieb. ³⁵²

2. »Judentum und Christentum« ³⁵³

Im vierten Sonderheft des *Juden*, das im Mai 1927 herauskam, verwirklichte Siegmund Kaznelson, der Herausgeber, den Plan eines jüdisch-christlichen Gesprächs. ³⁵⁴ Der nationale Dialog hatte gezeigt, daß religiöse Vorurteile nicht nur bei deutschnationalen, sondern auch bei sozialistischen Autoren vorhanden wa-

566; Siegfried Lehmann, Gedanken aus dem Felde über Tod und Religion, *Jude* 1917/1918, S. 451–457.

³⁴⁶ In seinem Brief vom 19. 3. 1924 schrieb Franz Rosenzweig an Martin Buber: »Der Christ ignorierte den Juden, um ihn tolerieren zu können: der Jude den Christen, um sich tolerieren lassen zu können.« In: BW 2, S. 189.

³⁴⁷ Mendes-Flohr, Ambivalent Dialogue, in: ders., Passions, S. 141.

³⁴⁸ Brief Florens Christian Rangs an Martin Buber vom 14. 3. 1924, BW 2, S. 187 f.

³⁴⁹ Ebd. S. 188.

³⁵⁰ Robert Arnold Fritzsche, Hermann Cohen, *Jude* 1923, S. 429–439.

³⁵¹ Leo Strauß, Paul de Lagarde, *Jude* 1924, S. 8–15.

³⁵² In einer Anmerkung in *Jude* 1923, S. 429 kündigte die Redaktion eine Serie von Beiträgen ähnlich dem von Arnold Fritzsche an.

³⁵³ Dieses Thema wurde bereits ausführlich von Paul Mendes-Flohr behandelt. Er befaßt sich sowohl mit dem Inhalt der christlichen Beiträge zum vierten Sonderheft des *Juden* als auch mit den Spannungen, die diesen Dialog kennzeichneten. Auf diese Aspekte wird hier daher nur am Rand hingewiesen. Siehe: Mendes-Flohr, Ambivalent Dialogue, in: ders., Passions, S. 140–151.

³⁵⁴ Das Heft galt als letztes Heft des Jahres 1926, doch wurde es erst im Mai 1927 ausgeliefert.

ren. Gerade diese Argumente trafen die jüdischen Mitarbeiter – und wohl auch Leser – besonders empfindlich, wie die zahlreichen Reaktionen auf den ersten Beitrag von Schmitz zeigen.³⁵⁵ Noch hielt man den christlichen Judenhaß für gefährlicher als den politischen Antisemitismus,³⁵⁶ noch waren die seit Jahrhunderten immer wieder bekämpften Vorwürfe die schmerzhafteren. Die Definition Deutschlands als christlicher Staat war ein wesentliches Hindernis der Emanzipation gewesen. Darüber hinaus vertraten auch nichtreligiöse Kreise die Ansicht, daß die europäische Kultur eine christliche, der jüdische Beitrag dazu daher nicht wünschenswert sei. Das altbekannte religiöse Vorurteil hatte die Juden während der Emanzipationszeit begleitet und schien auch jetzt noch das Haupthindernis für ihre bürgerliche Integration in Deutschland zu sein. Diese Einschätzung der Lage ist umso erstaunlicher, als die rassistische Ausgrenzung der Juden, die schließlich zu ihrer Vertreibung und Vernichtung führte, bereits wenige Jahre später die Oberhand gewann. Die jüdischen Autoren mochten die Gefahr insofern gespürt haben, als sie erkennen mußten, daß ein wirkliches Gespräch mit völkischen Denkern unmöglich war. Mit Rasseantisemiten suchten sie von vornherein nicht das Gespräch. Trotz aller Hartnäckigkeit des christlichen Vorurteils hoffte man nun, auf religiösem Gebiet doch noch eine Gesprächsbasis zu finden. Hermann Kutter zitierte die Fragestellung der Redaktion: »Ist es möglich, daß sich Juden und Christen nicht nur gegenseitig verstehen, sondern auch füreinander erschließen?«³⁵⁷ Kutter sah ähnlich wie Rosenzweig in der Überwindung des Idealismus und dem geistigen Vordringen zu letzten »Tatsächlichkeiten« die einzige Möglichkeit eines fruchtbaren Gespräches. Denn ideell seien die Religionen nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die letzte und entscheidende Tatsache sei Gott. Der Glaube an den gemeinsamen, einzigen Gott müsse alle Differenzen überwinden, denn:

»Gott steht über Judentum und Christentum.

Es gibt Judentum und Christentum, weil Gott ist.

Und nicht gibt es einen Gott, weil es eine jüdische und christliche Religion gibt.«³⁵⁸

Kutter war somit bereit, an die Grenze seines Glaubens zu gehen und von hier aus ein Gespräch mit Juden zu führen. Sein Aufruf, sich auf Gott und nicht auf die Religionen zu besinnen, war ein wichtiger Ausgangspunkt für ein fruchtbares Glaubensgespräch. Es war dies ein möglicher gemeinsamer Nenner von dem aus die einzelnen Religionen zwar als offenbart, nichtsdestoweniger jedoch gebrochen durch das menschliche Auffassungsvermögen verstanden wurden.³⁵⁹

³⁵⁵ Oscar A. H. Schmitz, Wünschenswerte und nicht wünschenswerte Juden, *Jude SH* 1 1925, S. 17–33.

³⁵⁶ Siehe dazu: Martin Buber, »Pharisäertum«, *Jude SH* 1 1925, S. 123–131.

³⁵⁷ Hermann Kutter, Gott und die Ideen, *Jude SH* 4 1927, S. 1–4, Zitat S. 1. Da keine Korrespondenz über die Zusammenstellung dieses Heftes aufgefunden wurde, kann die Fragestellung nur der Zeitschrift selbst entnommen werden.

³⁵⁸ Ebda. S. 3 f.

³⁵⁹ Ab 1926 gab Martin Buber zusammen mit dem Protestanten Viktor von Weizsäcker und dem Katholiken Josef Wittig die interkoeffessionelle Zeitschrift *Die Kreatur* heraus. Sie

Christoph Schrempf trat dagegen für jene liberale, rationalistische Toleranz ein, die man im *Juden* für überholt erklärt hatte.³⁶⁰ Er stellte den Wahrheitsanspruch der Religionen überhaupt in Frage. Es gebe so viele »Judentümer« und »Christentümer«, so viele Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Religionen, daß keine von ihnen einen berechtigten Wahrheitsanspruch erheben könne. Daher wollte er sich beim Studium der Bibel auf seine eigene Vernunft verlassen.

Kutter und Schrempf repräsentierten zwei verschiedene Formen von Toleranz. Kutter basierte seine Akzeptanz des Judentums auf der religiösen Gewißheit der Wahrheit Gottes, Schrempf hingegen wahrte zu allen Religionen unparteiische Distanz, da er nicht an ihre Wahrheit glauben konnte. Eine Basis für ein Glaubensgespräch stellte allerdings nicht Schrempfs Indifferenz, sondern Kutters gläubiges Akzeptieren des anderen dar.

Diesen beiden offenen Haltungen stand der Eifer von Alfred Jeremias (1864–1945) gegenüber. Jeremias war der Leiter der Leipziger Judenmission. Als gläubiger Protestant forderte er die Juden auf, sich der christlichen Wahrheit nicht länger zu verschließen.³⁶¹

Die jüdischen Argumente waren einheitlicher, obwohl hier so unterschiedliche Autoren wie der Orthodoxe Nathan Birnbaum, der Neologe Max Wiener (1882–1950) und der freireligiöse Friedrich Thieberger zu Wort kamen. Im allgemeinen ist zu bemerken, daß die christlich-jüdische Diskussion straffer und konzentrierter geführt wurde als die nationale. Die Beiträge waren sachlicher und kürzer, und selbst dort, wo sie vom missionarischen Eifer eines Jeremias geprägt waren, fehlte nicht der Wille zur Verständigung. Dennoch gab es auch offene Kritik. In einer Rezension von dessen Werken über das Judentum warf Oskar Wolfsberg (1893–1957) Jeremias missionarische Blindheit gegenüber den Fakten vor.³⁶² Direkte Konfrontationen wurden jedoch weitgehend vermieden. Da die Mitarbeiter konsequent auf die Fragestellung der Redaktion eingingen, ergab sich ein Dialog zwischen den einzelnen Beiträgen. Rangs Befürchtung, ein Christ könne sich aus Gewissensgründen nur schwer zum Judentum äußern, kam insofern nicht zum Tragen, als es in diesem Glaubensgespräch um die friedliche Absteckung der Grenzen ging. Dadurch wurden Gemeinsamkeiten ebenso wie Unterschiede festgehalten.

Auf eindrucksvolle Weise gelang dies Friedrich Thieberger.³⁶³ »Der jüdische Erlösungsgedanke« war der beste seiner zahlreichen Beiträge, die im Laufe der Jahre im *Juden* erschienen waren. Der Prager Thieberger bekannte sich darin zum Einfluß, den Martin Buber seit 1910 auf ihn ausgeübt hatte. Damit stellte er eine

fanden einen anderen möglichen gemeinsamen Ausgangspunkt in der Tatsache, daß alle Menschen die Geschöpfe *eines* Gottes seien. Diese gemeinsame Kreatürlichkeit sollte die Basis für einen Dialog zwischen den Religionen bilden.

³⁶⁰ Christoph Schrempf, Christentümer und Judentümer und die Wahrheit, *Jude SH 4* 1927, S. 83–85.

³⁶¹ Alfred Jeremias, Christentum und Judentum, *SH 4* 1927, S. 41–50.

³⁶² Oskar Wolfsberg, Christliche Stimmen über das Judentum, *Jude SH 4* 1927, S. 83–85.

³⁶³ Friedrich Thieberger, Der jüdische Erlösungsgedanke, *Jude SH 4* 1927, S. 51–57.

Verbindung zwischen Bubers frühen »Reden«³⁶⁴ und dem »neuen Denken« her. Buber sei der Erste gewesen, der den Weg »unaxiomatischer Diskussion« als einzige Möglichkeit des jüdisch-christlichen Dialogs gewiesen habe.

»Martin Buber hat auf menschliche Fragen, wie sie das Christentum seit Paulus erörtert, zum erstenmal eine jüdische Antwort gegeben. Alle Versuche vor Buber kamen aus dem theologischen Kreise nicht heraus.«³⁶⁵

Die »menschliche Antwort auf jüdische Fragen« bedinge eine Auseinandersetzung mit dem Christentum. Thieberger unterschied damit ebenfalls das »Denken im Judentum« vom »Denken über das Judentum«, welches letztere nur an der Grenze zu anderen Glaubensweisen erfolgen könne. Er bezog sich hierbei allerdings auf Buber und nicht auf Rosenzweig und zeigte damit unbeabsichtigt Parallelen in deren Denken auf. Thieberger erhoffte sich von der Konfrontation mit dem Christentum tiefere Einblicke ins Judentum. Das eigentliche Ziel des Dialoges war somit die Selbsterkenntnis und nicht so sehr die Verständigung.

Thieberger ging in seinem Beitrag dem bemerkenswerten Phänomen nach, »daß in entscheidenden Epochen der jüdischen Geschichte die Nähe christlicher Gedanken spürbar wird«.³⁶⁶ Er bezog sich dabei auf die messianischen Bewegungen von Bar Kochba bis hin zum Chassidismus, die alle von der »Ergriffenheit mit dem Weltleid, die das Christentum voraussetzt« getragen gewesen seien.³⁶⁷ In jüngster Zeit habe die Darstellung des »paulinischen Schuldbewußtseins« bei Dostojewski und Strindberg erneut die Attraktivität des Christentums für junge Juden erhöht. Thieberger nahm daher die Frage nach der Erlösung vom menschlichen Leid zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Die Frage selbst sei jüdischen Ursprunges, ihre paulinische Antwort aber gehe nicht über das Judentum hinaus, sondern von ihm weg, indem sie Gott in Jesus vermenschliche.

Thieberger versuchte nun, eine jüdische Antwort auf das menschliche Bedürfnis nach Erlösung im allgemeinen und vom Leid im besonderen zu geben. In enger Anlehnung an seinen Freund Max Brod unterschied er zwei Formen des Leides,³⁶⁸ das der Existenz, also das »edle Unglück« menschlicher Unvollkommenheit, und das der Koexistenz, »das aus dem Schicksal des Mitmenschentums stammt« und sich vor allem in Form von Schuldgefühlen manifestiere.³⁶⁹ Die Christen unterschieden, wie Thieberger ausführte, nicht zwischen diesen beiden Formen des Leides. Durch den Sündenfall sowie die Erlösung der Menschheit

³⁶⁴ Martin Buber hielt ab 1909 seine sehr einflußreichen »Reden über das Judentum« in Prag.

³⁶⁵ Ebda. S. 52.

³⁶⁶ Ebda.

³⁶⁷ Ebda.

³⁶⁸ Siehe dazu: Max Brod, Grenzen der Politik, Jude 1918/1919, S. 463–471. Dieser Beitrag ebenso wie andere sozialkritische Beiträge Brods, die im *Juden* erschienen, waren Vorstudien zu seinem Buch »Heidentum, Christentum, Judentum«. Die Frage der »Erlösung« gehörte zu den zentralen Interessen des Prager Studentenvereins »Bar Kochba«, dem Brod und Thieberger angehört hatten. Siehe S. 134 ff.

³⁶⁹ Friedrich Thieberger, Der jüdische Erlösungsgedanke, Jude SH 4 1927, S. 51–57, Zitat S. 55.

durch das Leiden des sündenfreien Jesus sei das Leid der Existenz schuldbedingt geworden. Das Judentum kenne sehr wohl den Unterschied zwischen Schuld und Unvollkommenheit. Daher sei den Juden der »Erlösungsweg aus dem Leid der Koexistenz, soweit es ein Leiden aus Schuld und Mitschuld ist«, vorgezeichnet im Auftrag zur »Verminderung des Leides durch die Art unseres Lebens«. ³⁷⁰ Dies könne nur innerhalb einer gleichgesinnten Gemeinschaft erfolgen. Das »Gesetz« nun wolle die Juden zu einer derartigen Gemeinschaft machen, indem es »das Bewußtsein in jedem Augenblick schärft, für ein leidloseres Leben verantwortlich zu bleiben«. ³⁷¹ Nur durch diese Bekämpfung des Leides der Koexistenz könne der Mensch seinen Teil zum Kommen des messianischen Zeitalters leisten. »Wir sind die Mittler des Messias.« ³⁷² Thieberger interpretierte das Judentum als Gemeinschaftslehre von der gegenseitigen Verantwortung, die er für das Gegenteil des christlichen Strebens nach der Erlösung der Einzelseele hielt. Diese Folgerung deutete er jedoch nur an, ohne sie auszusprechen. Überhaupt vermied Thieberger Apologetik ebenso wie Polemik und schrieb einen Beitrag, der offensichtlich für die innerjüdische Diskussion gedacht war.

Max Wiener tat den Schritt hin zur Apologetik, indem er den jüdischen Politiker und Sozialrevolutionär gegen die Anschuldigungen von Schmitz verteidigte:

»Der moderne, der »ungläubige« Jude hat das »Gesetz« fallen gelassen. Das ganze? – Nein. Das hatte Paulus getan, indem er Kultus und Ethos nivellierte und aus dem Sollen das ihm aus der Gnade hervorfließende Müssen machte. Der moderne Jude hat – und wir finden solche Bestrebungen auch sehr ernsthaft im Kreise jüdischer Gläubigkeit zu Hause – nur den innergesetzlichen Rationalismus fortgesetzt, der Propheten und Psalmdichter das Opfer verwerfen hieß und ihr Leben auf die mit Leidenschaft erfaßten Gebote der Gerechtigkeit und Menschenliebe gründete. Was die jüdischen Sozialisten und Revolutionäre das Leben der deutschen Arbeiter angeht? Das Gefühl für Billigkeit und Recht, für Menschenwürde und Brüderlichkeit.« ³⁷³

Während Thieberger die Gültigkeit des Gesetzes auch für Ungläubige betonte, zeigte Wiener dessen Transformation in eine »säkularisierte Religion«. Auffallend ist an den jüdischen Beiträgen das selbstbewußte Bekenntnis zum Rationalismus, zum Sozialismus und Radikalismus sowie die doch recht scharf formulierte Kritik an den christlichen Dogmen. Im Religionsgespräch blieb das Judentum die Religion der Vernunft und der Gerechtigkeit, was nicht als im Widerspruch zur Liebe stehend gesehen wurde. Max Eschelbacher betonte, daß es ein Vorzug sei, daß im Judentum der religiösen Tat eine größere Bedeutung als der Gesinnung zukomme. ³⁷⁴ Christlicherseits war dies stets als einer der größten Mängel des angeblich rationalistischen, unspirituellen Judentums gebrandmarkt worden. Eschelbacher bekannte sich zu diesem Unterschied als einem Punkt, wo Judentum und Christen-

³⁷⁰ Ebda. S. 56.

³⁷¹ Ebda.

³⁷² Ebda. S. 57.

³⁷³ Max Wiener, Säkularisierte Religion, Jude SH 4 1927, S. 10–16, Zitat S. 14.

³⁷⁴ Max Eschelbacher, Das jüdische Gesetz, Jude SH 4 1927, S. 58–66.

tum getrennte Wege gehen mußten. Er erklärte diesen Glauben an die Tat und an das leitende Gesetz für den Ausdruck des höchsten Vertrauens in die sittliche Selbständigkeit des Menschen. Dies beinhalte allerdings auch den Glauben an Gottes Gnade, als deren Ausfluß das Gesetz gesehen werde. Denn der Mensch bleibe sich seiner Unvollkommenheit und Abhängigkeit von Gottes Hilfe bei allen seinen Unternehmungen bewußt. Sehr schön beschrieb Max Dienemann (1875–1939), der wie Eschelbacher Rabbiner war, die Beziehung des jüdischen Menschen zu Gott:

»Alles Judentum geht bewußt von dem Glauben aus, daß der Mensch Kraft zum Guten in sich trägt, daß Gott in ihn die Kraft gelegt hat, aus seinem Willen und Können das Gute zu erstreben, daß er dazu wohl des göttlichen Gebotes bedarf, das ihm den Weg zeigt, daß er aber nicht einer solchen unmittelbaren ständigen göttlichen Einwirkung bedarf, die die Selbständigkeit seiner sittlichen Persönlichkeit aufheben würde.«³⁷⁵

Die jüdischen Denker sahen sich im Zustand der Gnade, da das Gesetz ihnen den Glauben an die sittliche Eigenverantwortlichkeit so tief eingegraben habe, daß dieser auch noch das Weltbild ungläubiger Juden präge. Gottes Gnade manifestiere sich in der Fähigkeit zum sittlichen Leben und nicht notwendig in der Rechtgläubigkeit. Die Offenbarung des Gesetzes zeige bei säkulären Juden noch ihre Wirksamkeit.

Dieser Glaube an die sittliche Erkenntniskraft des Menschen ging den gläubigen Christen meist zu weit. Jeremias stellte dem ein Wort Paulus' entgegen: »Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes.«³⁷⁶

Und der evangelische Theologe Martin Dibelius (1883–1947) meinte: »Hier aber ist der Punkt, wo der Christ seinen Widerspruch anmelden muß. Denn er ist des Glaubens, daß die Sache zwischen Gott und Mensch nicht richtiggestellt werden kann.«³⁷⁷ Hier war man tatsächlich an einem wesentlichen Scheidepunkt zwischen den Religionen angelangt. Die Darstellungen des jüdischen Vertrauens in göttliche Gnade, des Bewußtseins des göttlichen Geheimnisses wurden von den Christen nicht akzeptiert. So schrieb Dibelius, daß er sowohl den jüdischen Mystizismus wie auch die Schriften der modernen jüdischen Theologie kenne. Gespräche mit Juden haben ihn allerdings überzeugt, daß das alte Bild vom Judentum das richtigere sei. Die Ursache für ihre »sachliche« Einstellung zu Gott sah er im sozio-geographischen Schicksal der Juden:

»[...] die der Scholle, ihren Rätseln und Geheimnissen entfremdete Judenschaft baut ihr Dasein nicht auf der Bejahung rätselvoller Problematik auf; das werdende Handelsvolk strebt danach, sich klare Beziehungen auch zur Überwelt zu erarbeiten.«³⁷⁸

Allerdings gab Dibelius zu, daß ihm eine objektive Beurteilung der Juden nur begrenzt möglich sei: Er sei Partei.

³⁷⁵ Max Dienemann, Frömmigkeit in Judentum und Christentum, Jude SH 4 1927, S. 30–40, Zitat S. 32 f.

³⁷⁶ Alfred Jeremias, Christentum und Judentum, SH 4 1927, S. 41–50, Zitat S. 50.

³⁷⁷ Max Dienemann, Mensch und Gott, Jude SH 4 1927, S. 16–23, Zitat S. 21.

³⁷⁸ Ebda. S. 22.

Schon seine Stellung als Leiter der Leipziger Judenmission brachte es mit sich, daß Alfred Jeremias nicht so zurückhaltend argumentierte wie Dibelius. Da er starke Sympathien für das Judentum hege, glaube er, daß die endgültige Erlösung der Welt von der Christianisierung der Juden abhängt. Diese sollten neben der »Wurzel« nun auch ein selbständiger »Zweig« des Christentums werden. Jeremias riet den Juden, vom Talmud zur Lehre der Propheten zurückzukehren, damit auch ihnen die Wahrheit der christlichen Heilsbotschaft klar werde. Selbst der Zionismus müsse zur Entdeckung dieser Wahrheit führen, denn: »Wenn die Judenheit dort [in Palästina] den Messias findet, kann es nur Jesus sein. Das Warten auf einen neuen Weltmessias ist unter allen Umständen ein Mißverständnis.«³⁷⁹

Jeremias sah die Juden auf einer niedrigeren Heilstufe verharrend. Gerade in einer fortschrittsgläubigen Zeit besaß das Argument, das Christentum habe sich aus dem Judentum herausentwickelt und es somit überholt gemacht, große Überzeugungskraft. Nathan Birnbaum wandte sich mit gewohnter Schärfe gegen diese Behauptung.³⁸⁰ Das Judentum habe nicht nur als erstes Volk die Einzigkeit Gottes erkannt, es habe darüber hinaus über tausend Jahre hindurch das Heidentum in seiner Seele bekämpft. Dann erst habe es die Kraft besessen, das Christentum zu inspirieren und auf diese Weise auf die Heiden auszustrahlen. Das Christentum der bekehrten Heiden habe sich nie so weit geläutert und vergeistigt wie das Judentum. Um sich ausbreiten zu können, habe das Christentum heidnisch-mythische Elemente behalten müssen und die religiöse Konsequenz und Reinheit des jüdischen Monotheismus nie erreicht. Weit davon entfernt überkommen zu sein, sei das Judentum den Christen bis heute in seinem unmythischen Gesetzesglauben und Rationalismus noch unverständlich. Der jüdische Auserwähltheitsglaube könne aber die Basis einer Verständigung bilden. Denn die Juden akzeptierten das Christentum als die den Völkern gemäße Religion. Das Judentum sichere daher »auch den Frommen aller anderen Völker den Anteil am ewigen Leben ausdrücklich« zu, da es sich nicht für allein seligmachend halte. Nicht bekehren, sondern Zeugnis- und Beispielvolk zu sein, sei die Aufgabe der Juden. Dabei komme insbesondere der Selbstheiligung durch das Gesetz eine große Bedeutung zu. Birnbaum zeigte sich befriedigt, daß immer mehr Juden zum Glauben ihrer Väter zurückkehrten und die Gemeinde der Gesetzestreuen im Wachsen begriffen sei, was er für den Garant einer starken Zukunft des Judentums hielt.

Die Öffnung des *Juden* nach außen hatte einen Beitrag zum jüdischen Verständnis der eigenen Religion und Tradition geliefert. Die christlichen Argumente waren bekannt gewesen, doch nun war ihnen eine klare jüdische Antwort gegeben worden, die sowohl respektvoll als auch bestimmt war. In dieser klaren Abgrenzung lag der Wert der Diskussion, die zeigte, wie Juden ihre Tradition in einer christlichen Umwelt leben und verstehen konnten. Eine Annäherung der religiösen Standpunkte von Judentum und Christentum war jedoch nicht erfolgt.

³⁷⁹ Alfred Jeremias, Christentum und Judentum, SH 4 1927, S. 41–50, Zitat S. 47.

³⁸⁰ Nathan Birnbaum, Vom erledigten Judentum, Jude SH 4 1927, S. 4–9.

4. Kapitel

Zionismus als unendliche Aufgabe

»Heute nur dies, daß mir von einem
Judenstaat mit Kanonen, Flaggen, Orden
nichts bekannt ist, auch nicht in der Form
eines Traums.«¹

I. Das Recht auf Erez Israel

Während des Krieges war die Berichterstattung über Palästina schwierig. Zwar ermöglichte die Verlegung des Hauptbüros der ZWO von Berlin ins neutrale Kopenhagen im Dezember 1914 den Kontakt und den Informationsfluß zwischen den zionistischen Organisationen kriegführender Staaten, sodaß *Der Jude* Meldungen und Beiträge aus dem feindlichen Ausland erhielt. Dennoch mußte dabei auf die deutsche und österreichische Zensur Rücksicht genommen werden. Insbesondere war es so gut wie unmöglich, die Berichte über die türkische Vorgangsweise in Erez Israel in der Zeitschrift zu bringen, da die Türkei mit Deutschland verbündet war. Daher blieben die Ausweisungen von Zionisten aus Palästina sowie andere Repressalien Kemal Paschas gegen den Jischuw unerwähnt. Die deutschen Zionisten betonten im Gegenteil ihre Loyalität zum Osmanischen Reich. Denn sie hofften, mit Hilfe der deutschen Regierung von den Türken das Siedlungsrecht in Palästina zu erhalten. Um das türkische Mißtrauen gegen das zionistische Unternehmen zu zerstreuen, betonten die deutschen Zionisten, nicht an der Gründung eines jüdischen Staates, sondern lediglich an einem jüdischen Gemeinwesen innerhalb des türkischen Vielvölkerstaates interessiert zu sein. Die Hoffnungen, welche die Zionisten in die deutsche Regierung setzten, wurden enttäuscht. Zwar gelang es dem deutschen Botschafter bisweilen, die ärgsten Härten des türkischen Vorgehens gegen den Jischuw während des Krieges zu mildern, ein grundsätzliches Eintreten für die zionistischen Ziele erfolgte jedoch nicht.

Im Gegensatz zu Deutschland und der Türkei zeigten die USA und England Bereitschaft, den Zionismus zu unterstützen. Noch vor der Einnahme des Landes schrieb Lord Balfour am 2. November 1917 seinen berühmten Brief an Lord Rothschild, der den Zionisten die wohlwollende Unterstützung der britischen Regierung bei der Errichtung einer jüdischen Heimstätte in Palästina zum Aus-

¹ Brief Martin Bubers an Stefan Zweig vom 4. 2. 1918, BW 1, S. 525.

druck brachte. Schon zu Beginn des Jahres hatte auch Amerika Sympathien für die zionistische Sache verlauten lassen. Diese Entwicklungen überraschten die deutschen Zionisten und stellten sie vor ein Loyalitätsproblem. Sie versuchten, ähnliche Zusicherungen von Deutschland und der Türkei zu erhalten. Die schließlich abgegebenen Erklärungen blieben halbherzig und enttäuschend.

Die kühle Reaktion des *Juden* auf die politischen Erfolge in Amerika und England entsprang nicht nur der Rücksichtnahme auf die deutsche Zensur. Denn viele deutsche Zionisten – darunter auch Martin Buber – glaubten nach wie vor nicht an eine Niederlage der Mittelmächte und an den Zerfall des Osmanischen Reiches. Darüberhinaus waren England und Amerika mit dem zaristischen Rußland, dem Erzfeind der Juden, alliiert. Selbst nachdem sich die Hoffnungen auf eine deutsch-türkische »Balfour-Deklaration« zerschlagen hatten, fiel es den deutschen Zionisten daher schwer, gerade in England den Sachwalter ihrer Interessen zu sehen. Auch war Großbritannien nicht nur der momentane militärische Gegner, es war die imperialistische Macht schlechthin. Die Sympathieerklärungen der Ententemächte galten den Mitarbeitern des *Juden* daher zwar als die klügere, aber sicherlich nicht als die moralischere Politik.²

Auch noch nach dem Krieg warnte Buber vor einem zu weitgehenden Vertrauen in die englische Loyalität gegenüber dem Zionismus: England verfolge lediglich seine eigenen Interessen. Die jüdische Neutralität, die während des Krieges die Voraussetzung zionistischer politischer Arbeit gewesen war, müsse auch in Zukunft gewahrt bleiben. Als Deutscher und als Sozialist ging Buber auf Distanz zur proenglischen Politik Weizmanns. England erschien ihm nicht als der richtige Verhandlungspartner und Verbündete des Zionismus.

Das Mißtrauen Bubers und ähnlich gesinnter Mitarbeiter des *Juden* gegenüber London war nicht zuletzt geographisch bedingt. Der verlorene Krieg und die daraus resultierenden schweren Konditionen des Friedensvertrages für Deutschland und Österreich trugen wesentlich zur ambivalenten Haltung gegenüber der neuen Mandatsmacht in Palästina bei. Weiters beraubte die Verlegung der zionistischen Zentrale von Berlin nach London den deutschen Zionismus endgültig seiner zentralen politischen Bedeutung. Dies und die allgemeine Enttäuschung über die Weltpolitik führte dazu, daß sich die deutschen Zionisten vermehrt theoretischen und kulturellen Fragen zuwandten. *Der Jude* dokumentierte und reflektierte diese Entwicklungen.

Der Jude vertrat eine klare sozialistische Tendenz, ohne einer Partei nahezustehen. Diese Tendenz zeigte sich nicht zuletzt in der Ablehnung des Bündnisses der ZWO mit dem britischen Imperialismus. Zwar wußten auch die deutschen Linkszionisten, daß eine gedeihliche Entwicklung des jüdischen Gemeinwesens vorläufig einer starken Schutzmacht, wie England dies war, bedurfte. Dennoch fürchtete man den geistigen Einfluß des imperialistischen »Vormundes« auf die zionistische Politik. Die sozialistisch gesinnten deutschen Zionisten waren überzeugt davon, daß der Rechtsanspruch auf Palästina nicht durch Verhandlungen

² Amitai [Leo Herrmann], Chronik 1918/1919, S. 197–205.

mit fremden Nationen, sondern nur durch Arbeit vor Ort und die Zustimmung der arabischen Bevölkerung erworben werden konnte.

Buber erwartete sich von der Rückkehr nach Erez Israel eine bedeutsame geistige Inspiration für das jüdische Volk. Damit stand er nicht allein. Immer wieder führten Autoren im *Juden* die Bibel als Beweis dafür an, daß die Juden nur im eigenen Land ihre volle Schaffenskraft entwickelten und welthistorische Bedeutung erlangten. Dennoch weigerte sich Buber, ein historisches Recht auf Erez Israel geltend zu machen, wie dies viele Zionisten unter Hinweis auf die vormalige nationale Eigenständigkeit des jüdischen Volkes in diesem Land taten. Er wandte vielmehr die sozialdemokratische Nationalitätentheorie Karl Renners auf Palästina an.³ Diese besagte, daß das Kriterium für die Gültigkeit eines nationalen Rechtsanspruches nicht die in der Vergangenheit besessene, sondern die tatsächliche Stärke einer Nation in einem Land sei. Die sozialistischen Zionisten lehnten es daher ab, einen Rechtsanspruch auf Palästina geltend zu machen, der nicht ihrer momentanen dortigen Präsenz entsprach. Jüdische Rechte auf das Land mußten ihrer Ansicht nach durch Besiedlung und wirtschaftliche Entwicklung des Landes erworben werden. Voraussetzung dafür war jedoch das Recht auf Rückkehr, das die türkischen Behörden den Zionisten ebenfalls vorenthielten. Die Erlangung dieses Rechtes gehörte zu den Hauptzielen der Zionistischen Organisation und wurde ihnen in der Balfour-Deklaration zugesprochen.

In seiner Überzeugung, daß das Land nur schrittweise durch Arbeit erobert werden könne, war Buber von der jüdischen Arbeiterbewegung Palästinas beeinflusst. Die sozialrevolutionären Pioniere der Zweiten Alijah⁴ erwarteten sich von der produktiven Arbeit in Palästina die »Erlösung« des Landes von seiner wirtschaftlichen Vernachlässigung sowie die »Erlösung« des jüdischen Volkes von seiner sozial abnormen Diasporaexistenz, welche die Mehrzahl der Juden in »unproduktive« Berufe dränge. Denn Palästina war zwar nicht unbewohnt, wohl aber unterbevölkert. Weite Teile des Landes lagen brach und bedurften der Bewässerung und Entsumpfung sowie intensiver Bearbeitung, um wieder fruchtbar zu werden. Darin sah die Arbeiterbewegung ihre Aufgabe. Die Arbeiterpioniere widmeten sich dieser Aufgabe mit religiösem Eifer. Der Pionier und Theoretiker der Arbeiterbewegung, Aharon David Gordon (1856–1922), bezeichnete gerade die fanatische Hingabe an das Land als Schutz vor Chauvinismus und nationalem Expansionsdrang. Diese Theorie entwickelte Buber weiter zu seinem Konzept der »Landespolitik«, das er 1922 im *Juden* vorstellte. Ziel der Landespolitik sei der Aufbau des Landes, wobei alle Bewohner, seien sie nun Juden oder Araber, Nutznießer des Fortschrittes werden sollten. Die Interessen der Nation mußten gegenüber denen des Landes und aller dort lebenden Menschen zurücktreten.⁵

³ Siehe dazu z.B.: K. Renner, Nationale Frage.

⁴ Zweite zionistische Einwanderungswelle nach Palästina, die ungefähr zwischen 1904 und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges ins Land kam. Dabei handelte es sich um junge Idealisten, die ihr bürgerliches Leben zugunsten eines Lebens als Arbeiter in Palästina aufgaben.

⁵ Martin Buber, Frage und Antwort, Jude 1921/1922, S. 713.

Dieses Argument zeigt ebenfalls den Einfluß der sozialdemokratischen Ideologie. Denn diese lehnte zwar jede Form von Kolonialismus ab, befürwortete aber die Erschließung unentwickelter Gebiete auch durch fremde Zuwanderer. Landespolitik sollte genau dies in Palästina machen und daneben verhindern, daß der Zionismus bei der Behandlung der Araber kolonialistische Züge entwickle. Buber stellte seine Blut- und Bodenmystik in den Dienst des Sozialismus und der Völkerverständigung, indem er die Liebe zum Land zum ethischen Regulans des Nationalismus uminterpretierte. Diese Landespolitik, die in der jüdischen Arbeit ihren Ausdruck fand, sollte verhindern, daß die arabische Bevölkerung von den jüdischen Einwanderern als billige Arbeitskräfte ausgebeutet und deren Interessen mißachtet würden. Die Politik gegenüber den Arabern war der Prüfstein, inwieweit der Zionismus die hohen religiösen und moralischen Erwartungen, welche die geistig-ethischen Zionisten in ihn setzten und in denen sie seinen eigentlichen Sinn sahen, tatsächlich erfüllte. Dies war nur durch die Rückstellung nationaler und persönlicher Interessen gegenüber dem Ziel, das Land für und mit all seinen Bewohnern gemeinsam zu entwickeln, möglich. Landespolitik war somit der erste Schritt zur Integration der Juden in den Orient:

»Alle Anstrengung, die all unsere Kraft vermag, darauf richten, das Land aufzubauen. Nicht bloß die Nation im Lande, und dieses nur soweit als es *ihr* Gedeihen erfordert, sondern wahrhaft und um seiner selbst willen: das Land. Gelingt uns das, dann sind wir gegen die europäische Staatenpolitik gefeit und sind dem Osten als unersetzbare Pioniere seiner Regeneration sichtbar, glaubwürdig, willkommen geworden. [...] In Landespolitik sage ich, aber ich will es wahrer sagen: in der Liebe zum Land.«⁶

Ansätze zu dieser politischen Auffassung hatte Buber bereits im ersten Heft des *Juden* zum Ausdruck gebracht. In der »Losung« hatte Buber die »Arbeitsfreiheit« für das jüdische Volk als Hauptziel des Zionismus bezeichnet.⁷ Ergänzend dazu war Aharon David Gordon zu Wort gekommen.⁸

Gordon war einer der bedeutendsten Ideologen der Arbeiterbewegung der Zweiten Alijah. Seine Lehre stieß auch in der Diaspora auf viel Zustimmung und beeinflusste die Ideologie des *Juden*. Gordon sah den Sinn des Zionismus in der Rückkehr zu körperlicher Arbeit in Palästina und verdiente seinen Lebensunterhalt dort als landwirtschaftlicher Arbeiter. Daher kritisierte er die jüdischen Kolonisten, die ihre Böden durch billige arabische Lohnarbeiter bestellen ließen, ohne selbst zu arbeiten.⁹ Körperliche Arbeit erschien ihm als Voraussetzung für die »Wiedergeburt« des jüdischen Volkes. Eine andere Form der Kolonisation lehnte er ab. Die wesentliche Aufgabe des Zionismus bestehe darin, die Juden wieder zu Arbeitern zu machen. Arbeit allein könne ein Anrecht auf das Land erwerben.

Buber und Gordon stimmten darin überein, daß nicht der Besitz des Landes und nicht das Leben dort allein bereits für die Regeneration des jüdischen Volkes

⁶ Ebda.

⁷ *Jude* 1916/1917, S. 1–3.

⁸ Aharon David Gordon, *Arbeit*, *Jude* 1916/1917, S. 37–43.

⁹ Ebda. S. 37.

genügten. Das Land mußte von jüdischen Menschen bearbeitet und fruchtbar gemacht, das jüdische Volk wieder produktiv werden. Dennoch schwebte Buber in Palästina keine Gesellschaft vor, die nur aus Landwirten bestand. Die jüdische Gemeinschaft müsse gesellschaftlich ausgewogen und wirtschaftlich autark sein. Juden mußten in allen Berufen, vor allem aber in den produktiven, vertreten sein. War für Gordon allein die Arbeit das Schlüsselwort für die neue Produktivität des jüdischen Volkes, so standen bei Buber der Geist, also die Gesinnung der Bewohner des Landes im Mittelpunkt. 1917 erkannte Buber in der Diaspora ein jüdisches Erwachen, ein neues Bewußtsein der jüdischen Aufgabe, als vorbildliche Gemeinschaft zu leben. Doch einzig die Rückkehr nach Palästina könne garantieren, daß diese Gesinnung zur produktiven Tat werde.

»Die Keime des Heils leben auf [...] Aber es wird vergehen, wie aller Aufschwung im Galut verging, ja mehr noch, es wird, da auch die Volkseinheit dahingeschwunden ist [...] Gedanke, Rede, Schrifttum bleiben und nicht leibhaftes Leben werden, wenn die Kraft des Volkes nicht von dem unfruchtbaren Kampf um die nackte Dauer [in der Diaspora] erlöst und der Vollendung seiner Religiosität zurückgegeben wird. Das aber ist es, was ich mit Palästina meine. Keinen ›Staat‹, nur diese alte Erdkrume, die verheißene Bürgschaft der *endgültigen* und *geheiligten* Dauer, die harte Scholle, in der allein der Same der neuen Einheit aufgehen kann. Und nicht aus ›Machtbedürfnis‹, einzig aus dem Bedürfnis nach Selbstverwirklichung, welches das Bedürfnis ist, Gottes Macht auf Erden zu mehren.«¹⁰

Buber leitete das Recht auf Palästina von der religiösen Aufgabe der Juden ab, die im Streben nach sozialer Gerechtigkeit und Arbeit für das Land ihren Ausdruck fand. Er war wie Gordon überzeugt, daß nur ein produktives Leben im eigenen Land eine eigene Kultur hervorbringen werde. Doch während Gordon eine Kultur der Arbeit und der sozialen Gerechtigkeit, des harmonischen Lebens mit der Natur vorschwebte, behielt dieser Begriff bei Buber auch seine geistige Bedeutung. Buber wollte in Palästina eine authentisch jüdische Kultur auf der Basis der religiösen Überlieferung schaffen, eine Kultur, die schließlich sowohl für die jüdische Diaspora, als auch für die gesamte Menschheit von Bedeutung sein würde. Allerdings umfaßte der Begriff »Kultur« für Buber auch das gesellschaftliche Leben und die sozialen Strukturen der Gemeinschaft und ließ sich nicht auf Kunst und Wissenschaft reduzieren. Das produktive Leben im Land sowie die gerechte Gemeinschaft würden die kulturelle Erneuerung des jüdischen Volkes bewirken, da damit auch eine Rückkehr zu den Werten der jüdischen Lehre verbunden war. Aus diesen würde in Erez Israel etwas Neues, für die Menschheit Richtungsweisendes entstehen, was nur von Juden in ihrer ursprünglichen Heimat geschaffen werden konnte. Diese Hoffnung diente Buber als Rechtfertigung für die Rückkehr. Andererseits betonte er aber auch, daß diese nur dann wirklich gerechtfertigt sei, wenn die Juden bereit wären, ihre Mission zu erfüllen.

Die Erwartungen in die geistige Renaissance in Palästina gingen nicht zuletzt auf die Schriften Achad Haams, des Mentors des Kulturzionismus zurück. Achad

¹⁰ Martin Buber, *Zion, der Staat und die Menschheit*, Jude 1916/1917, S. 425–433, Zitat S. 430.

Haam sah, wie Schear Jaschub im *Juden* ausführte, in Palästina vor allem einen »zentralen Ort«, welcher die verschiedenen jüdischen Gemeinschaften der Galuth verbinden und so vor dem nationalen Untergang bewahren würde.¹¹ Nur ein geistiges Zentrum vermochte der fortschreitenden Assimilation in Ost und West Einhalt zu gebieten. Dennoch war Achad Haam zionistischer Minimalist. Er erwartete auch nach der Etablierung der jüdischen Heimstätte in Palästina ein Weiterbestehen eines starken Diasporajudentums. Er zog ein Gemeinwesen, das nur von einer numerisch kleinen Elite von Idealisten bewohnt war, einem Land jüdischer Masseneinwanderung vor. Denn nur von Idealisten war eine wirksame, vorbildliche Ausstrahlung auf die Diaspora zu erhoffen. Diese Warnung vor einer »falschen«, d.h. überstürzten Besiedlung des Landes wurde im *Juden* immer wieder vorgebracht. Als das sicherste Mittel einer selektiven Besiedlung durch die richtigen Menschen propagierten Achad Haam und seine Schüler schonungslose Offenheit bezüglich der dort zu erwartenden Schwierigkeiten und wirtschaftlichen Möglichkeiten. Eine ehrliche Aufklärung über die Anforderungen, die das Land an seine Einwohner stellte, sollte »minderwertige«, d.h. für die dortigen Lebensbedingungen ungeeignete Einwanderer abschrecken und das jüdische Volk vor der Enttäuschung einer großen Zahl von Rückwanderern bewahren, die ihr Glück dort nicht gefunden hatten. Denn deren Scheitern könnte dem zionistische Projekt seinen Schwung nehmen und seine Durchführung gefährden. Achad Haam hatte diese Mahnung bereits an die Chibat Zion, die Vorläuferin der Zionistischen Organisation gerichtet, als die ersten jüdischen Siedlungen in Palästina entstanden.¹²

Was Achad Haam hier über die Kolonisten der Ersten Alijah (1880–1905) schrieb, galt allerdings auch für die sozialrevolutionären Idealisten der Zweiten Alijah. Aufgrund der schwierigen Bedingungen, die im noch unentwickelten Jischuw für jüdische Lohnarbeiter herrschten, war auch unter diesen der Anteil enttäuschter Rückwanderer groß. Doch obwohl die Zahl derjenigen, die blieben, nur in die Hunderte ging, legten sie nicht nur den Grundstock für die zukünftigen kollektiven Siedlungen, es gelang ihnen auch der Aufbau einer richtungsweisen Arbeiterbewegung in Palästina. Ihre menschlichen Qualitäten und ihr Idealismus blieb auch für die Nachkommenden vorbildlich.¹³

Auch nach dem Ersten Weltkrieg und unter den veränderten Bedingungen des britischen Mandats blieben Achad Haams Bedenken bezüglich einer überstürzten Masseneinwanderung gültig. Im *Juden* warnte unter anderen Nachum Goldmann die Leitung der ZWO vor »Jubelpropaganda«. Diese erwecke den falschen Eindruck, daß mit Erreichen der Balfour-Deklaration die Besiedlung des Landes ein

¹¹ Schear Jaschub, *Der Zionismus Achad Haams*, Jude 1916/1917, S. 367–372.

¹² Achad Haam, *Nicht dies ist der Weg*, *Hameliz* 15.3.1889, deutsche Übersetzung in: Achad Haam, *Am Scheideweg*, Berlin 1913.

¹³ Jonathan Frankel schreibt dazu: »However, more remarkable than the low number of those coming was the large percentage of the youth who left during the decade of the Second Aliya. On one occasion Ben Gurion asserted that no more than 10 percent had remained in the country.« Zitat in: Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862–1917*, Cambridge 1984, S. 366 f.

Leichtes wäre.¹⁴ Letztlich waren es jedoch nicht die Warnungen zionistischer Autoren, welche die Masse von Einwanderungswilligen während der von wirtschaftlicher Not und politischer Unsicherheit geprägten Nachkriegsjahre daran hinderten, Europa zu verlassen. Angesichts des arabischen Widerstandes und der nur wenig entwickelten Infrastruktur in Palästina betrieben die britische Militärregierung und später die Mandatsbehörden in Palästina eine restriktive Einwanderungspolitik, die im *Juden* nicht kritisiert wurde.

Buber sprach nur selten von der Notwendigkeit einer selektiven Einwanderung nach Palästina, stellte aber dennoch höchste moralische Anforderungen an die Auswanderer. Er glaubte an die Möglichkeit der Erziehung zum richtigen Geist durch das Zusammenspiel von jüdischer Tradition und Gemeinschaft sowie dem Einfluß des Landes, dem er mystische Kräfte zusprach. Bereits während des Krieges erschienen im *Juden* Berichte aus Palästina, welche diese Hoffnungen untermauern sollten. Träger des Fortschrittes waren die Arbeiter, welche trotz bedrängter Lebensumstände kulturelle Leistungen hervorbrachten.¹⁵ Dabei wurden im *Juden* keineswegs schöngeistige Werke, sondern »Arbeiterliteratur« vorgestellt, die sich mit den praktischen Problemen des Aufbaues des Landes beschäftigte und die trotz schwerster Hindernisse erreichten Erfolge dokumentierte. Damit wurde die Verbindung zwischen der Ideologie des elitären Achad Haam und des Arbeiterpioniers A. D. Gordon hergestellt. Kultur und Geistigkeit standen im Dienst des wirtschaftlichen Aufbaues der Gemeinschaft. Träger dieser Kultur war der arbeitende Mensch. Für Gordon war die Botschaft von der Arbeit für die gesamte Menschheit von Bedeutung: Nur friedliche Arbeit und Liebe zur Natur vermochten in Zukunft katastrophale Kriege wie den zur Zeit der Abfassung des Artikels in Europa tobenden zu vermeiden.¹⁶

Für Gordon lag die erzieherische Wirkung der Arbeit darin, daß die Menschen erneut zu einem ihrem Wesen gemäßen Leben zurückfänden. Die damit verbundenen Härten strich er, der selbst ein Leben in asketischer Bescheidenheit führte, nicht weiter heraus. Er wünschte vielmehr, daß alle Menschen den Wert der körperlichen Arbeit erkennen und schätzen lernten. Achad Haam hingegen betonte die Mühen, die den Neuankömmling in Erez Israel erwarteten. In deren Überwindung sah er den ersten Schritt zur moralischen Verbesserung des jüdischen Volkes. Nur Juden, die bereit waren, ihr Äußerstes zu geben, seien geeignet, ein beispielhaftes Gemeinwesen aufzubauen. Palästina solle nicht eine »Antwort auf die Brotfrage« der notleidenden Juden geben, sondern Ansporn für Produktivität und Genügsamkeit sein. A. D. Gordon entsprach diesem Ideal, das Achad Haam schon vor der Gründung des politischen Zionismus durch Theodor Herzl postuliert hatte. Bereits in den Jahren 1891 bis 1894 hatte Achad Haam anlässlich seiner Reisen nach Palästina betont, daß nur Idealisten in der Lage sein würden, das Land

¹⁴ Nachum Goldmann, Selbstbesinnung, *Jude* 1918/1919, S. 367–372; Chronik, *Jude* 1919/1920, S. 100–102, S. 337–343; Zionistische und nationale Bewegung, *Jude* 1920/1921, S. 45–47.

¹⁵ Adolf Böhm, Jüdische Positionen in Palästina, *Jude* 1916/1917, S. 93–100; S. [Salman Rubaschow], Palästinensische Literatur im Kriege, S. 57–59.

¹⁶ A. D. Gordon, Briefe aus Palästina, *Jude* 1916/1917, S. 728–736.

aufzubauen. Seine »Wahrheit aus Palästina« erschien 1923 erneut im *Juden*. Darin schrieb er:

»[...] wir müssen alles daran setzen, daß die Einwanderer, und besonders die ersten, *die den Grund legen*, nicht ›ein bunter Haufe unbemittelter Auswanderer und Glücksjäger‹ seien, die zu keiner Arbeit taugen, sondern gesunde, wackere und redliche Männer, die die Arbeit und ein friedliches geordnetes Leben lieben.«¹⁷

Nicht das persönliche Glücksstreben dürfe die Juden nach Palästina führen, sondern ein Gefühl der Verantwortung dem ganzen Volk gegenüber. Im Mittelpunkt von Achad Haams Interesse stand somit die moralische Entwicklung des Volkes und nicht die des Landes. Dennoch war Achad Haam alles andere als ein selbstgerechter jüdischer Nationalist. Er betonte vielmehr, daß gute Beziehungen zur arabischen Bevölkerung des Landes die notwendige Basis des Aufbauwerkes seien. Den Respekt der Araber würden, wie er meinte, nur fleißige, redlich arbeitende Kolonisten erringen. Glücksritter, die in Palästina bedenkenlos jede Möglichkeit des Erwerbes ergriffen und es mit dem Anstand nicht ernst nahmen, würden

»mit all den übeln Folgen und den häßlichen Charaktereigenschaften, die sich daraus ergeben, auch noch den Haß der einheimischen Bevölkerung gegen uns entfachen; und am Ende ›werden wir, statt eine radikale und ewige Antwort auf die Frage des Judentums zu finden, eine neue *Judenfrage* auch im Land unserer Väter geschaffen haben, und unsere letzte Hoffnung wäre für ewig zerstört.«¹⁸

Die frühen Schriften Achad Haams hatten ihre Gültigkeit dreißig Jahre nach ihrer Abfassung nicht eingebüßt. Nun dienten sie im *Juden* als Warnung vor dem Glauben, England könne den Juden Palästina »schenken«. Die Überzeugung, daß das Land durch redliche Arbeit und friedliche Koexistenz mit der arabischen Bevölkerung erworben werden mußte, kam im *Juden* immer wieder zum Ausdruck. Doch nun waren es nicht mehr »Glücksritter« und »Geschäftemacher«, welche die Rückkehr gefährdeten, sondern jene Zionisten, die sich bei der Eroberung Palästinas auf die Bajonette der britischen Imperialisten – oder ihre eigenen Waffen – verlassen wollten.

Buber leitete von der Lehre Achad Haams seinen Glauben an die messianische Bedeutung der Rückkehr ins Land der Väter ab. Achad Haam betrachtete die Lehre des Judentums als eine gewachsene, historische Tradition und nicht als eine religiöse Wahrheit. Dennoch war der Glaube an die Auserwähltheit des jüdischen Volkes integraler Teil seiner zionistischen Ideologie. Diese »Grundtendenz« des Judentums, nämlich die Überzeugung, daß die Juden eine ethische, menschheitliche Mission zu erfüllen haben, werde das Fortbestehen des Volkes auch in Zukunft gewährleisten, sie war somit der Garant des nationalen Überlebens.¹⁹ Für Buber hingegen hatte dieser Glaube eine tiefe religiöse Bedeutung, die dem Zionismus erst seinen wahren Sinn verlieh. Der jüdische Nationalismus war für ihn

¹⁷ Jude 1923, S. 257–268, Zitat S. 258.

¹⁸ Ebda. S. 259.

¹⁹ Schear Jaschub, Der Zionismus Achad Haams, Jude 1916/1917, S. 367–372.

das Mittel zu einem höheren Zweck. Gerade durch die Erhaltung der nationalen Eigenschaften der Juden würden der Chauvinismus und schließlich auch der Nationalismus selbst überwunden, die Juden die Vorreiter für die Einigung der Menschheit werden: »Das Streben nach der ›Heimstätte‹ ist ein nationales, das Streben des Gemeinwesens in Palästina wird ein übernationales sein müssen.«²⁰

Die Betonung dieser Besonderheit des jüdischen Nationalismus diente während des Ersten Weltkrieges nicht zuletzt dazu, das Mißtrauen der Türken gegen die politischen Ziele des Zionismus zu zerstreuen.²¹

Buber war noch 1917 davon überzeugt, daß Palästina türkisch bleiben würde, ja er erhoffte dies sogar.²² Denn ein autonomes jüdisches Gemeinwesen als Teil des türkischen Vielvölkerstaates erschien ihm erstrebenswerter als ein unabhängiges, da damit die Integration in den orientalischen Raum leichter vollzogen werden konnte. Wie schon Herzl versuchten die Zionisten auch während des Krieges, die Gunst der Türken mit dem Angebot zu gewinnen, beim wirtschaftlichen Aufbau Vorderasiens mitzuhelfen.²³

Diese Versprechen an die Türkei waren durchaus ernst gemeint. Viele Zionisten hofften damals, sich durch eine Übersiedlung nach Palästina von den europäischen Übeln befreien zu können, den Orient jedoch gleichzeitig zum Nutznießer des positiven europäischen Fortschrittes zu machen. Dieses Argument, ein rückständiges Land durch Kolonisation zu entwickeln, wurde selbst innerhalb der Sozialdemokratie als legitime Form des Kolonialismus anerkannt und daher von den Zionisten übernommen, um die Besiedlung Palästinas zu legitimieren. Nun war *Der Jude* nicht zuletzt aus der politischen Zusammenarbeit von Juden und Sozialdemokraten während des Ersten Weltkrieges hervorgegangen und suchte daher auch weiterhin die Unterstützung der Sozialistischen Internationale für das zionistische Projekt. Darüberhinaus gehörten viele der Mitarbeiter der Zeitschrift zum linken Flügel der ZWO, weshalb ihre Anschauungen von sozialistischer ebenso wie von zionistischer Theorie geprägt waren. Die Sehnsucht nach der Rückkehr in den Orient, die ursprüngliche Heimat, paarte sich mit den politischen Überzeugungen und ließen sie ein türkisches einem britischen Palästina vorziehen.

Im Einleitungsbeitrag zum zweiten Jahrgang schrieb Buber, daß der im *Juden* vertretene Nationalismus auf eine Solidarisierung mit den Befreiungsbewegungen aller Völker ausgerichtet sei.²⁴ Darin sah Buber die konsequente Weiterentwicklung der jüdischen Tradition und Geschichte. Er legte die Zeitschrift damit auf eine sozialistisch-antiimperialistische Linie fest, die nur zu bald mit der englandfreundlichen Haltung der zionistischen Mehrheit in Konflikt geraten sollte. Denn Buber ließ sich selbst durch die Balfour-Deklaration und dem Zerfall des

²⁰ Martin Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, *Jude* 1916/1917, S. 281–289, Zitat S. 287.

²¹ Dabei fand Buber auch Unterstützung bei nichtjüdischen deutschen Autoren. Siehe dazu: Alfons Paquet, *Gedanken zum jetzigen Problem*, *Jude* 1916/1917, S. 22–25, Zitat S. 24.

²² Brief Martin Bubers an Leo Herrmann vom 9. 8. 1917, CZA Z3/1135.

²³ Adolf Böhm, *Systematische Palästinakolonisation*, *Jude* 1917/1918, S. 58–64.

²⁴ Martin Buber, *Unser Nationalismus*, *Jude* 1917/1918, S. 1–3, Zitat S. 2.

Osmanischen Reiches nicht in seinen Überzeugungen beirren. Er entwickelte seine politische Linie, deren Grundzüge er bereits 1916 in der Debatte mit Hermann Cohen dargelegt hatte,²⁵ in den kommenden Jahren konsequent weiter. Damals hatte Buber die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß die Nationen und mit ihnen die Juden dereinst in der messianischen Menschheit aufgehen und zum Reich Gottes verschmelzen würden. Die Rechtfertigung der Rückkehr ins eigene Land, das Recht auf ein eigenes, nationales Heim leitete er von der religiös-messianischen Aufgabe der Juden ab. Ein Pakt mit dem britischen Imperialismus lief Bubers Ansicht nach dieser Aufgabe zuwider und gefährdete deren Erfüllung von vornherein, da er dem zionistischen Projekt eine falsche Ausrichtung gab. Die Annäherung an England drohte Palästina, wie Buber fürchtete, ins »Gewimmel« zu ziehen, »den ewigen Gehalt des Judentums, seinen Sinn und seine Bestimmung« in Vergessenheit geraten zu lassen.²⁶ Dies zu verhindern, war ab 1917 das politische Ziel des *Juden*, der damit nur scheinbar eine »unpolitische« Politik verfolgte.

Trotz seiner Kritik an der Friedenskonferenz und deren politischen Methoden bezeichnete Buber die dort vollzogene internationale Anerkennung des jüdischen Anspruches auf Palästina als Sieg der Gerechtigkeit. Daß diese Anerkennung durch das zweifelhafte Forum der Friedenskonferenz erfolgt sei, tue dem keinen Abbruch, sondern beweise vielmehr die eklatante Berechtigung des Anspruches. Nun galt es allerdings, die jüdische Integrität zu bewahren, indem man sich jeglicher Bündnispolitik und Geheimbündelei enthielt:

»Es ist eine Politik des Freimuts und nicht des Mißtrauens, der Offenheit und nicht des Hinterhalts, der Direktheit und nicht der Intrige. Wenn der Zionismus durch seine politische Methode diese neue Politik einsetzen hilft, wird er auch in einem besondern hohen Sinn ein politischer Faktor genannt werden dürfen.«²⁷

Herzl habe den ersten großen Schritt von der Politik der »Schtadlanut«, der Einflußnahme einzelner, einflußreicher Juden auf die Mächtigen, hin zur Weltpolitik gemacht. Daneben habe er jedoch Geheimdiplomatie mit den Großmächten betrieben. Nun war die zweite Phase des Zionismus angebrochen, da dieser sich nach seiner internationalen Anerkennung von den Bündnissen mit den Großmächten abwenden und zu einer Alternative zur Real- und Machtpolitik entwickeln konnte. Die nationale Anerkennung des jüdischen Volkes während des Ersten Weltkrieges und danach habe den Zionismus frei für den nächsten Schritt gemacht: für die übernationale, menschheitliche Vorbildfunktion.

Bubers Kampf um die Einflußnahme auf den Geist der zionistischen Bewegung prägte sein zionistisches Lebenswerk. Insofern als Bubers Schriften die Landnahme in Palästina legitimierten, setzten sie ihr gleichzeitig strikte Grenzen was Art und Ausmaß des Anspruches auf das Land betrafen.

²⁵ Ders., *Zion, der Staat und die Menschheit*, Jude 1916/1917, S. 425–433. Siehe dazu S. 164–167.

²⁶ Ders., *Unser Nationalismus*, Jude 1917/1918, S. 1–3, Zitat S. 1.

²⁷ Ders., *Ein politischer Faktor*, Jude 1917/1918, S. 289–291, Zitat S. 291.

Unmittelbar auf die Erlassung der Balfour-Deklaration folgte die britische Offensive in Palästina. In seinem Kommentar zur Eroberung Palästinas formulierte Buber prägnant seine Vorstellung vom jüdischen Recht auf Erez Israel, wobei der Einfluß Achad Haams und A. D. Gordons deutlich herauszuhören ist. So begann er seine Ausführungen mit den überraschenden Worten: »Als man mir sagte, die Engländer hätten Judäa erobert, habe ich es nicht geglaubt. Ich bin gesonnen, es nicht zu glauben.«²⁸ Das Land könne nicht durch Waffengewalt, sondern nur durch Liebeswirkung erobert werden. Liebeswirkung aber bedeutete Aneignung durch Arbeit aus dem Gefühl der Zugehörigkeit heraus. Darin seien die Juden anderen Völkern überlegen, darauf gründete sich ihr Rechtsanspruch.

»Nicht den ›historischen Rechtsanspruch‹, diesen durch alle Gossen des Imperialismus und Chauvinismus geschliffenen Mißbegriff, machen wir geltend, sondern den aus dem höchsten Menschenrecht fließenden, den Anspruch auf Produktivität.«²⁹

Buber war überzeugt, daß weder die Briten mit ihren Waffen noch die privaten Kolonisten, die das Land von Arabern bearbeiten ließen, sich dieses wirklich aneignen könnten. Beide mußten scheitern. Nicht einmal die Entwicklung des Landes durch finanzielle, wissenschaftliche und technologische Mittel, die für die Sozialdemokraten die Kolonisierung rückständiger Gebiete rechtfertigte, reichte als Basis für einen Anspruch auf Erez Israel aus. Eine derartige Fortsetzung des Galuthlebens anstelle einer Revolutionierung des jüdischen Lebens von Grund auf stelle den Wert und die Dauer des Siedlungswerkes in Frage. Als richtigen Weg der Landnahme bezeichnete Buber jenen der Arbeiterpioniere. Darauf sollten die künftigen Einwanderer vorbereitet werden. Die neue Gesellschaftsform sollte eine sozialistische sein, doch setzte Buber die Idee der freien Entfaltung der Persönlichkeit innerhalb der nationalen Gruppe an die Stelle des Klassenkampfes. Programmatisch für diese Linie war der Beitrag des palästinensischen Arbeiterführers Berl Katznelson (1887–1944), in dem dieser schrieb:

»Darin vielleicht unterscheidet sich diese Bewegung, die die nationale Zukunft durch Schaffung des *individuellen* Lebens anstrebt, von den anderen sozialen Bewegungen unserer Zeit. Daher kennt diese Bewegung in Wirklichkeit nicht Führer und Geführte, sondern arbeitende und schaffende Menschen, deren Arbeit und Leben sich zu *einer* Wirklichkeit zusammenschließen sollen. Vielleicht ist dies die einzige praktische Bewegung unserer Zeit, in deren Mittelpunkt nicht die Leitung, nicht das Programm steht, sondern das Leben des Menschen und seine Arbeit.«³⁰

Zur Ablehnung der modernen Politik und des Staates trat hier noch die Kritik an der marxistischen Zentralisationstendenz: Katznelson plädierte für die Abschaffung jeglicher obrigkeitlicher Lenkung der Gemeinschaft, die stattdessen von der Leistung jedes Einzelnen abhängen sollte. Diese Weltanschauung wurde in Palästi-

²⁸ Ders., Die Eroberung Palästinas. Jude 1917/1918, S. 633–634, Zitat S. 633.

²⁹ Ebda. S. 634.

³⁰ Berl Katznelson, Zur Hechaluzbewegung, Jude 1917/1918, S. 635–641, Zitat S. 636 f.

na vom Hapoel Hazair,³¹ dem nichtmarxistischen Flügel der Arbeiterbewegung vertreten. Robert Weltsch wies auf die Berührungspunkte dieser Ideologie mit der Bubers hin:

»Die Idee des palästinensischen Hapoel Hazair, daß eine Erlösung des Volkes nur durch die Erlösung des einzelnen Menschen, d.h. aber durch Verwirklichung der Idee im persönlichen Leben, möglich ist, begegnete sich mit Bubers Formulierung der persönlichen Judenfrage.«³²

Die persönliche Judenfrage, das Dilemma, das jeder Jude in der Diaspora in seinem Innersten spürte, konnte, nach Meinung Katznelsons, durch die Arbeit in der eigenen Gemeinschaft gelöst werden. Dabei bedurfte es, wie er ausführte, keines fixen Programmes, die Entwicklung würde sich aus dem tätigen Leben selbst ergeben:

»Wir wollen tun – und hören.« Möge diese Losung unserer Vorfahren bei der Offenbarung am Sinai auch die unsrige sein. Machen wir unser Leben zur Tat, dann werden wir, wenn wir dessen würdig sind, die Stimme Gottes im Lager vernehmen.«³³

Als religiöser Sozialist war Buber spekulativer und universalistischer als die pragmatischen Arbeiter Palästinas. Er glaubte im Gegensatz zu Katznelson nicht, daß *jede Tat* den richtigen Geist hervorbringen würde. Sie bedürfe vielmehr eines religiösen und ideologischen Unterbaus, der ihr die richtige Richtung geben solle. Diese Tat müsse gerecht nicht nur nach innen, also gegenüber den Juden, sondern auch nach außen, gegenüber den Arabern, sein. Buber war überzeugt davon, daß das Wissen um den Auftrag der Errichtung einer gerechten Gesellschaft im Inneren jedes Juden schlummerte und erweckt werden konnte. Es galt daher die soziale Gesetzgebung der Bibel, das Produkt des innersten jüdischen Wesens, zum Leitfaden der Rückkehr nach Palästina zu machen. Deren Wert lag nicht nur darin, daß sie einst, als die Juden noch ein eigenständiges Nationalleben führten, deren Verfassung gewesen war. Es ging Buber vielmehr um die Wiederbelebung ihres Geistes. 1918 sprach Buber in Wien zur jüdischen Jugend:

»[...] wir haben [...] die große Überlieferung der gerechtesten sozialen Gesetzgebung und die Erinnerung an die prophetischen Zornrufe über ihre Nichterfüllung. Wir tragen diese Überlieferung und diese Erinnerung nicht in unsrer Bibel allein, sondern als unauslöschliche Mahnung in unseren Herzen [...] Und wie unsre nationale Befreiung nicht den Charakter des Krieges, sondern den Charakter der Auslösung hat, so hat unsre soziale Umgestaltung nicht den Charakter der Revolution, sondern des Aufbaus.«³⁴

³¹ Hebr.: der junge Arbeiter.

³² Robert Weltsch, Zionismus als unendliche Aufgabe, Jude SH 5 1928, S. 33–41, Zitat S. 37. Die persönliche Judenfrage hatte Buber in seinen »Reden über das Judentum« formuliert.

³³ Berl Katznelson, Zur Hechaluzbewegung, Jude 1917/1918, S. 635–641, Zitat S. 637.

³⁴ Martin Buber, Zion und die Jugend, Jude 1918/1919, S. 99–106, Zitat S. 103.

Unter Auslösung war die Rückkehr aus der Diaspora nach Palästina gemeint, unter Aufbau die friedliche Inbesitznahme des Landes durch Arbeit. So werde, wie Buber hoffte, einst Zion entstehen und von dort die erlösende Lehre für die Welt ausgehen. Nur die vorbildliche Pioniergesellschaft konnte rechtmäßig Anspruch auf Rückkehr erheben, da sie Volk und Land durch Arbeit erlöse und der Welt ein Vorbild für ein gerechtes Zusammenleben biete.

II. Die arabische Frage

Zion sollte in einem Land errichtet werden, das die ursprüngliche Heimat der Juden sowie die gegenwärtige der palästinensischen Araber war. Die friedliche Lösung dieser Problematik galt im *Juden* bald als Prüfstein des moralischen und religiösen Wertes des zionistischen Projekts. *Der Jude* begnügte sich bei seiner Forderung einer Politik der friedlichen Koexistenz mit der arabischen Bevölkerung weder mit mystisch-religiösen noch mit rein ethischen Argumenten. Um überzeugend und glaubwürdig zu sein, führten die Autoren vor allem politische und wirtschaftliche Gründe an, die ein derartiges Vorgehen notwendig erscheinen ließen. Auch waren die ethischen deutschen Zionisten nicht die einzigen, die sich der arabischen Frage bewußt waren. Gerade die sozialistischen Arbeiterpioniere mußten ihre Ideologie mit der Tatsache in Einklang bringen, daß sie und die arabische Bevölkerung denselben Anspruch auf das Land und die dort vorhandenen Arbeitsmöglichkeiten erhoben.

Zunächst erschien die Lösung der arabischen Frage noch relativ einfach zu sein. Zwar zeichnete sich die wachsende Animosität der Araber gegenüber der jüdischen Landnahme unverkennbar ab, doch wurde diese Entwicklung auf die Fehler zurückgeführt, die im Zuge der Ersten Alijah gemacht worden waren und die man nun zu vermeiden gedachte. Übersehen wurde dabei, daß es sich hier um den Zusammenprall zweier Kulturen und zweier Nationalbewegungen handelte, die Ansprüche auf dasselbe Gebiet erhoben.

Die Zionisten, die sich durch das antisemitische Vorurteil ihrer Umwelt zurückgewiesen fühlten, bekannten sich nun stolz als Orientalen und fühlten sich den Arabern verwandt. Schon deshalb hielten sie einen kulturellen Brückenschlag für möglich, ja selbst die Verschmelzung beider Völker erschien manchen Autoren des *Juden* erstrebenswert. So behauptete Fritz Sternberg (1895–1963) im ersten großen Artikel zur arabischen Frage, der im *Juden* erschien: »Der Jude steht dem Orientalen seelisch weit näher als irgendeine europäische Rasse, ja die Ostjuden sind ja heute noch fast Orientalen.«³⁵

Arthur Ruppin, als Leiter des Palästinaamtes der Jewish Agency in Jaffa ein hervorragender Kenner der Bevölkerung Palästinas, schrieb 1919 nach mehr als zehnjähriger Tätigkeit im Land:

³⁵ Fritz Sternberg, Die Bedeutung der Araberfrage für den Zionismus, *Jude* 1918/1919, S. 147–163, Zitat S. 150.

»Vielleicht ist es kein Traum, daß, wenn im Laufe der nächsten Generation durch ein besseres Schulwesen die Araber die Kulturstufe der europäischen Einwanderer erreichen, sich eine Assimilation vollzieht, die den Unterschied zwischen Arabern und Juden überhaupt verschwinden macht oder auf ein Minimum reduziert. Die Assimilation, die in Europa das Judentum zermürbt hat, weil sie eine Assimilation der Juden an die europäischen Völker und das Aufgeben aller eigenen jüdischen Werte bedeutet, wird in Palästina einen ganz anderen Sinn bekommen. Hier wird sie nicht eine Angleichung der jüdischen an die arabische Kultur, sondern ein sich Finden der Juden und Araber auf einer gemeinsamen, durch ähnliche Rasseanlagen und ähnliche Erziehung bedingte Kulturstufe bedeuten.«³⁶

Die Befürworter der Assimilation gingen zwar davon aus, daß dazu das kulturelle und bildungsmäßige Niveau der arabischen Bevölkerung erst angehoben werden müsse, waren aber auch zu einer jüdischen Annäherung an die lokale Kultur bereit. Diesen Traum Ruppins und Sternbergs von der Assimilation von Juden und Arabern teilten nur wenige Zionisten, hofften sie doch, in Palästina vor allem zu ihrem eigenen nationalen Selbst zurückzufinden. In der Regel galt die Erziehung und bessere Ausbildung der Araber als Mittel, diese auch mit einem kleineren Siedlungsgebiet ihr Auskommen finden zu lassen und so die Widerstände gegenüber der jüdischen Einwanderung zu beseitigen. Ein intensiv bewirtschaftetes Land könne beide Völker in Millionenzahl ernähren. *Der Jude* brachte laufend Berichte, welche diese These, die ja nicht zuletzt dazu diene, die Möglichkeit einer jüdischen Masseneinwanderung in Palästina zu beweisen, mit Faktenmaterial untermauerten.³⁷ Diese Studien behandelten zwar in erster Linie die Frage, wie viele Juden im Land angesiedelt werden könnten, doch wurde dabei auch die arabische Bevölkerung berücksichtigt. Da das Land als unterbevölkert galt, erwarteten diese Autoren keinen ernsthaften Widerstand seitens der Araber. Gewisse Probleme haben sich zwar daraus ergeben, daß die arabischen Besitzer des Landes ihren Boden ohne Rücksicht auf die dort lebenden Pächter an Juden verkauft haben. Die jüdischen Käufer seien daher zu Unrecht in den Ruf gekommen, die arabischen Bauern verdrängen zu wollen. Eine vorsichtiger zionistische Politik beim Bodenkauf werde derartige Mißverständnisse in Zukunft vermeiden. Weiters hoffte man, die Fellachen davon überzeugen zu können, daß sie bei intensiver Bewirtschaftung des Bodens mit kleineren Grundstücken einen höheren Ertrag erwirtschaften könnten.

Erziehung und Organisation des Landkaufes schienen der Schlüssel zur friedlichen Koexistenz zwischen jüdischen und arabischen Bauern zu sein. Problematischer war das Verhältnis zwischen jüdischen und arabischen Lohnarbeitern. Hier herrschte offener Konkurrenzkampf. Die sozialistischen jüdischen Arbeiter stan-

³⁶ Arthur Ruppin, Das Verhältnis der Juden zu den Arabern, *Jude* 1918/1919, S. 453–457, Zitat S. 457.

³⁷ Siehe z.B.: Davis Trietsch, Ein Maximalprogramm der jüdischen Kolonisation in Palästina, *Jude* 1916/1917, S. 301–307; J. Öttinger, Ein neues Siedlungsschema für Palästina, *Jude* 1916/1917, S. 346–352, Adolf Böhm, Jüdische Positionen in Palästina, *Jude* 1916/1917, S. 93–100, Systematische Palästinakolonisation, *Jude* 1917/1918, S. 58–64, Ein neuer Vorschlag für die Besiedlung Palästinas, *Jude* 1920/1921, S. 47–49.

den vor dem Dilemma, daß die Araber nicht ihre Verbündeten im Klassenkampf, sondern ihre Konkurrenten im Kampf um die Arbeit waren.

Die osteuropäischen Chaluzim, die Pioniere, die in der Folge der fehlgeschlagenen ersten Russischen Revolution nach Palästina gekommen waren und zur Erscheinungszeit des *Juden* bereits die Basis für eine jüdische Arbeitergesellschaft gelegt hatten, waren von marxistisch-revolutionärem Geist beseelt gewesen. Diese Zweite Alijah sah sich als Vortrupp der proletarischen Revolution in Palästina, die auch die Fellachen und arabischen Arbeiter mit einbeziehen sollte. Dazu kam es nicht, denn der genügsame, dem heißen Klima des Landes angepaßte arabische Arbeiter war bald der Konkurrent der Pioniere im »Kampf um die Arbeit«, der für die Regeneration des jüdischen Volkes und den Aufbau des Landes eine so große Bedeutung beigemessen wurde. Je drückender die jüdische Arbeitslosigkeit unter den idealistischen Neuankömmlingen wurde, desto mehr gewannen nationale Argumente die Oberhand über die sozialistischen. Denn nicht der Sozialismus, sondern vor allem die jüdische Arbeit würden das Land »erlösen«. Der kapitalistische Kolonist der Ersten Alijah erschien nicht nur als der Klassenfeind, sondern als Hindernis beim nationalen Aufbau des Landes. Durch die Ausbeutung der arabischen Arbeiter heizten die Kolonisten, wie man betonte, die nationalen Gegensätze an. Noch mehr verübelten die jüdischen Pioniere den privaten Kolonisten, daß sie durch die Beschäftigung der fügsamen, billigen arabischen Arbeitskräfte vom Erwerb ausgeschlossen wurden. Dies behinderte nicht nur die Aufnahme neuer Einwanderer, sondern führte auch zu einer beträchtlichen Rückwanderung.

Die Kolonisten der Ersten Alijah fanden wenig Gefallen am revolutionären, a- und antireligiösen Geist der jungen Pioniere. Aber auch die Araber sahen in diesen bald gefährliche Gegner, von deren selbstbewußtem Kampfgeist sie sich bedroht fühlten.

Der Klassenkampf erwies sich als untaugliches Mittel zur Eroberung des Landes und der spärlichen Arbeit, die es bot. Die Arbeiterpioniere wählten daher den Weg der Selbsthilfe und damit des Rückzuges aus dem kapitalistischen Sektor des Jischuws in die Arbeitergesellschaft der Kwuzot und der Gdudim.³⁸ Es gelang Ruppin, die »bürgerliche« ZWO von der langfristigen Rentabilität dieser sozialistisch-genossenschaftlichen Unternehmen zu überzeugen und die dafür notwendigen erheblichen finanziellen Mittel zu erhalten. Er selbst leistete die notwendige organisatorische Unterstützung dieser Projekte. Da sich der jüdische Arbeiter für die Lohnarbeit in Palästina als untauglich erwiesen hatte, erhielt nun der freie Arbeiter die Möglichkeit, das Land der Kommune kollektiv zu bewirtschaften.³⁹ Diese Lebensform entsprach sowohl der geistigen Verfassung als auch dem nationalen Idealismus dieser jungen Menschen. Es kam dies darüberhinaus den praktischen Zielen des Zionismus entgegen. Denn laut türkischem Recht mußten die erworbenen Böden möglichst rasch besiedelt und bebaut werden, um nicht an den Staat zu verfallen. Da die meisten jüdischen Einwanderer der Zweiten Alijah

³⁸ Genossenschaftliche Arbeitersiedlungen, die später Kibbuzim genannt wurden, und Arbeiterlegionen, die besonders im öffentlichen Straßenbau zum Einsatz kamen.

³⁹ Siehe dazu: Frankel, Prophecy, S. 366–452.

zwar viel Idealismus und Arbeitswillen, aber keine finanziellen Mittel besaßen, um das Land privatwirtschaftlich zu erwerben und zu nutzen, lösten die Arbeiterkollektive, denen Land zur Urbarmachung zur Verfügung gestellt wurde, sowohl das Problem der Bodennutzung als auch das der Arbeitslosigkeit.

Die friedliche Eroberung des Landes durch persönlichen Einsatz und moderne landwirtschaftliche Methoden sollte gemäß den sozialistisch-pazifistischen Träumen, die nicht zuletzt im *Juden* ihren Ausdruck fanden, der gesamten Bevölkerung des Landes zugute kommen. Den Zionisten mangelte es am Verständnis für die Wirkung, die der »Landhunger« der Neuankömmlinge und ihr fremdartiger, nationaler und sozialer Enthusiasmus auf die konservative arabische Gesellschaft haben mußte. Gerade die sozialistischen Zionisten, die den Aufbau des Landes ebenso energisch wie hingebungsvoll in Angriff nahmen, unterschätzten das Ausmaß des nationalen Konfliktpotentials, das daraus entstand. Da sie Palästina in großer Zahl selbst besiedeln und entwickeln und nicht zugunsten eines fernen Heimatlandes ausbeuten wollten, fühlten sie sich frei vom Stigma des Imperialismus und Kolonialismus. Sie erwarteten daher, die Sympathien der arabischen Bevölkerung im Laufe der Zeit gewinnen zu können, wie Fritz Sternberg schrieb:

»Für die Juden [...] ist es unerheblich, ob ihnen der augenblickliche Verkehr mit den Arabern Vorteile bringt; da sie sich in Palästina die wirtschaftliche Grundlage für die Entfaltung ihres Volkstums schaffen wollen, sind für sie dauernde Beziehungen zu den Arabern das Entscheidende. Von innen heraus sind sie daher bestrebt, die arabische Wirtschaft auszugestalten. Dies wird ihnen [...] durch ihre verhältnismäßig große Zahl erleichtert.«⁴⁰

Sternberg, wie auch andere Mitarbeiter des *Juden*, erkannte nicht, daß bei nationalen Konflikten die gleichen Interessen nicht unbedingt zu Interessensgleichheit führen.

1922, als die nationalen Spannungen in Palästina bereits ein erschreckendes Ausmaß erreicht hatten, analysierte Salman Rubaschow (1889–1974) die Ursachen des Konfliktes.⁴¹ Als sozialistischer Zionist sah er vor allem in den Effendis, den arabischen Landbesitzern, dessen Urheber. Die besitzenden arabischen Klassen fürchteten, wie er behauptete, den sozialen Fortschritt und die neuen Ideen, welche die Juden in den Nahen Osten brachten. Daher förderten sie den nationalen Konflikt, um die Energien des Volkes von dem für sie gefährlichen Klassenkampf abzulenken und ein Bündnis zwischen den fortschrittlichen Kräften beider Völker zu verhindern. Wie dieses Bündnis der fortschrittlichen Kräfte aussehen sollte, ließ Rubaschow offen. Er plädierte vielmehr für eine Entflechtung des jüdischen und arabischen Wirtschaftssektors. Denn in den jüdischen Kolonisten, welche ihr Land von unterbezahlten Fellachen bestellen ließen, sah Rubaschow die zweiten Urheber der Spannungen. Um diese sozialen Ursachen des Konflikts zu beseitigen, müsse die Ausbeutung des arabischen Lohnarbeiters ein Ende finden.

⁴⁰ Fritz Sternberg, Die Bedeutung der Araberfrage für den Zionismus, *Jude* 1918/1919, S. 147–163, Zitat S. 148.

⁴¹ Salman Rubaschow, Die privatwirtschaftliche Kolonisation Palästinas, *Jude* 1921/1922, S. 212–238. Salman Rubaschow nahm später den Namen Salman Shazar an. In den Jahren 1963–1973 war er der dritte Präsident des Staates Israel.

Das Zusammenleben von Juden und Arabern in den privatwirtschaftlichen Kolonien verschärfe nicht nur die Spannungen, es führe auch den moralischen kulturellen Niedergang der jüdischen Kolonisten herbei,

»weil die Koloniejugend zwischen arabischen Arbeitern und Arbeiterinnen aufwächst und in einem Teil der Kolonien die Araber die Mehrheit der Bevölkerung ausmachen, ist es kein Wunder, wenn das Kulturniveau – sei es das jüdische, sei es das menschliche – in den Kolonien ein so niedriges ist und wenn der so viel besungene Traum vom jüdischen Kulturzentrum, das den ›wahren Musterjuden‹ ausbilden und der ganzen Diaspora als Quelle von Leben und Schöpfung dienen soll, durch das privatwirtschaftliche, auf Ausbeutung und fremder Arbeit aufgebaute System zuschanden geworden ist.«⁴²

Diesem negativen Bild des arabischen Menschen stellte Rubaschow an anderer Stelle eine positivere Bewertung gegenüber, indem er das Geschick der Araber, auch moderne Wirtschaftsmethoden rasch zu erlernen, würdigte. Gleichzeitig warnte er die Juden davor, sich beim Kampf um die Arbeit auf ihren höheren Bildungsgrad und die dadurch gegebene Überlegenheit über die Araber zu verlassen. Seine Argumentation hatte somit zwei Seiten. Er lehnte die Einbeziehung der Araber in den Aufbau des jüdischen Sektors des Landes als Sozialist ab, da er deren Ausbeutung verurteilte. Als jüdischer Nationalist sah er darüber hinaus, daß die arabischen Arbeiter den jüdischen Einwanderern ihren Lebensunterhalt streitig machen würden, und hielt das Zusammenleben der beiden Völker insofern für nicht erstrebenswert, als in Erez Israel ein jüdisches Gemeinwesen mit eigener Kultur entstehen sollte.

Obwohl auch Ruppin die Beschäftigung der jüdischen Arbeiter als vorrangig betrachtete, warnte er vor einer prinzipiellen Ablehnung der arabischen Lohnarbeit:

»Aber selbstverständlich darf die ansich begreifliche Bevorzugung der jüdischen Arbeiter nicht zu einem systematischen Ausschlusse arabischer Arbeitskräfte führen. Die Araber dürfen es den Juden nicht verargen, wenn die Juden so lange jüdische Arbeitskräfte beschäftigen, als jüdische Arbeiter auf Arbeit warten. Aber der arabische Arbeiter darf nicht verfehmt sein.«⁴³

Neben diesen wirtschaftlichen wurden im *Juden* die politischen Aspekte des jüdisch-arabischen Konfliktes behandelt und aufgezeigt. Der Krieg hatte Asiens nationales Erwachen beschleunigt. Dies wurde als antiimperialistische Bewegung begrüßt und als neues Aufgabengebiet für den Zionismus bezeichnet. Es sei wichtig, den Zionismus nicht als Teil der europäischen imperialistischen Bestrebungen in Asien erscheinen zu lassen. Die Zeit dränge, da die Gegnerschaft der Araber mit dem Erstarken von deren nationalen Gefühlen immer schwerer zu brechen sein würde. Es mehrten sich daher die Stimmen, die eine rasche Besiedlung des Landes forderten, so lange der arabische Nationalismus noch relativ schwach und unent-

⁴² Ebda. S. 219.

⁴³ Arthur Ruppin, *Das Verhältnis der Juden zu den Arabern*, Jude 1918/1919, S. 453–457, Zitat S. 456.

wickelt war. Buber forderte zwar stets, daß die jüdischen Rechte in Palästina erarbeitet und nicht in Europa ausgehandelt werden müßten, lehnte jedoch eine forcierte Einwanderung mit dem Ziel, möglichst rasch eine Majorisierung der Araber herbeizuführen und damit deren Einfluß auf die demokratische Gestaltung des Landes zu schwächen, ab, da diese Vorgangsweise nicht vom Geist der friedlichen Koexistenz getragen wurde. Denn diese konnte, wie er meinte, nicht durch Mehrheitsverhältnisse, sondern nur durch gegenseitiges Vertrauen erreicht werden.⁴⁴ Nachum Goldmann glaubte nicht, daß die Juden in näherer Zukunft die Bevölkerungsmehrheit bilden würden, und schloß sich Buber mit dem Aufruf an, nicht mit den europäischen Mächten, sondern mit den betroffenen Arabern selbst zu verhandeln. Im Gegensatz zu Buber zweifelte Goldmann nicht am guten Willen Englands, doch müsse dieses neben den jüdischen die arabischen Wünsche berücksichtigen:

»Man kann für die Dauer die übergroße Majorität eines Landes nicht unterdrücken; man kann es heute nicht mehr [...] Die Zeit solchen Machtbesitzes neigt sich ihrem Ende zu [...] Der Grundsatz, daß niemand mehr Macht haben soll, als er verdient und wahrhaft ausüben kann, niemand mehr besitzen soll, als er zu besitzen vermag, setzt sich immer mehr durch. Hier in erster Linie liegt die Ursache für den Bankrott der Diplomatie.«⁴⁵

Die Juden dürften nicht weitergehende Ansprüche auf Palästina erheben, als ihrer Präsenz dort entsprach. Daneben aber müßten sie positive Kontakte zur arabischen Bevölkerung knüpfen. Nur die direkte Aussprache zwischen den Völkern werde den Frieden bringen.

Zu einem ähnlichen Schluß kam Hans Kohn. Wie er meinte, könne der Konflikt »niemals von den Diktatoren der Friedenskonferenz, noch von uns allein gelöst werden, sondern ausschließlich durch ein Übereinkommen beider Völker, des jüdischen und des arabischen«.⁴⁶ Da Juden wie Araber berechnete Ansprüche auf das Land erheben, müsse dort in Zukunft ein Nationalitätenstaat entstehen, der beiden Gruppen weitgehende Autonomie gewähre. Für Kohn bestand hier in erster Linie ein moralisches Dilemma. Palästina sei, was die Mehrzahl seiner Bevölkerung, seine Kultur und seine geographische Zugehörigkeit betreffe, derzeit ein arabisches Land. Zwar haben dort immer auch Juden gelebt, doch lasse sich daraus kein *exklusiver* Anspruch auf das Land ableiten. Juden und Araber haben *beide* das Recht, dieses Land gemeinsam aufzubauen. Kohn lehnte historische Rechtsansprüche ab. Zwar zwingt die historische Notwendigkeit das landlose jüdische Volk in Palästina in größerer Zahl zu siedeln als die Araber, denen weite Gebiete zur Verfügung standen, doch dürften bestehende Rechte dadurch nicht angestastet werden. Kohn warnte die Zionisten vor Chauvinismus: Das Judentum sei auf Gerechtigkeit aufgebaut. Aber auch die praktischen Verhältnisse zwängen die Juden, gutnachbarliche Beziehungen zur arabischen Bevölkerung des Landes zu pflegen, wenn ihr Unternehmen gelingen solle.

⁴⁴ Martin Buber, Vor der Entscheidung, *Jude 1919/1920*, S. 289–296.

⁴⁵ Nachum Goldmann, *Chronik, Jude 1919/1920*, S. 337–343, Zitat S. 341.

⁴⁶ Hans Kohn, *Zur Araberfrage, Jude 1919/1920*, S. 567–569, Zitat S. 569.

Kohn interpretierte die romantische Sehnsucht nach einer Integration in den Orient zu einer geopolitischen Notwendigkeit um und forderte neben direkten Kontakten zu den Bewohnern Palästinas auch weitreichende Beziehungen zu den umliegenden arabischen Staaten.

In der damaligen Situation erschien der Mehrheit der Zionisten England als der wichtigere Partner bei den Bemühungen um einen Ausgleich zwischen jüdischen und arabischen Interessen in Palästina. Allerdings warnte nicht nur Nachum Goldmann davor, von den Engländern mehr Unterstützung zu fordern, als sie nach reiflicher Überlegung in der Balfour-Deklaration versprochen hatten. Einer der prominentesten Vertreter dieser Haltung war Achad Haam, der Weizmanns Berater während der Verhandlungen, die zur Balfour-Deklaration geführt hatten, gewesen war. Mit gewohnter Präzision und Offenheit erläuterte er nach langem publizistischen Schweigen Anfang der zwanziger Jahre die Grenzen der englischen Verpflichtungen gegenüber dem Zionismus. Diese Grenzen nicht zu erkennen, müsse zu gefährlichen Enttäuschungen führen.⁴⁷ Mit gutem Grund habe England nicht Palästina *als* jüdische Heimstätte anerkannt, wie dies die Zionisten ursprünglich gewünscht hatten, sondern lediglich seine Unterstützung bei der Errichtung einer Heimstätte *in* Palästina zugesagt. Dies bedeute:

»1. die Anerkennung des historischen Rechtes des jüdischen Volkes, eine nationale Heimstätte in Palästina für sich zu errichten, wozu die englische Regierung ihre Unterstützung verspricht; 2. die Verneinung der Kraft dieses Rechts, das Recht der gegenwärtigen Einwohner aufzuheben und das jüdische Volk zum Alleinherrscher im Lande zu machen. Die nationale Heimstätte des jüdischen Volkes muß aus dem freien Material errichtet werden, das noch im Land selbst zu finden ist, und aus dem, das die Juden aus anderen Ländern mitbringen oder das sie durch ihre Arbeit schaffen werden, ohne dadurch die nationale Heimstätte der übrigen Bewohner zu zerstören.«⁴⁸

Das Recht der Juden auf Erez Israel beschränkte sich somit auf Arbeit und auf Entfaltung der produktiven Kräfte, soweit es die bestehenden Verhältnisse zuließen. Keineswegs aber war es als historisches Recht auf ein Land zu verstehen, das den Juden »gegeben« werden könne.

Trotz dieser Einschränkungen seien in Zukunft Reibungen zwischen den Volksgruppen unvermeidlich. Hier beginne nun Englands Rolle als »Vormund«, der den Aufbau der beiden nationalen Heimstätten begleiten werde, bis die Zeit für eine gemeinsame Vertretung der beiden Volksgruppen auch nach außen gekommen sein werde. Unabhängigkeit könne nur als Preis für Konsens erwartet werden. Trotz des überraschenden Erfolges der Balfour-Deklaration, an dem er beteiligt gewesen war, warnte Achad Haam vor der Erwartung weiterer diplomatischer »Wunder«. Der richtige Weg sei die Entwicklung Palästinas zur Heimstätte zweier Völker.

⁴⁷ Achad Haam, Eine Vorrede, Jude 1920/1921, S. 257–264. Es handelt sich dabei um die Vorrede zur vom Jüdischen Verlag vorgenommenen Neuauflage von Achad Haams Werk »Al Paraschath Derachim« (Am Scheideweg), 1. Bd., Berlin 1920.

⁴⁸ Ebda. S. 262.

Buber sowie Kohn und Goldmann standen der englischen Politik kritischer gegenüber. Schon die Erteilung des Mandates über Palästina an England durch den Völkerbund war 1920 von arabischen Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung Jerusalems begleitet, ohne daß die Briten rechtzeitig und tatkräftig eingeschritten wären. Diese Verschlechterung der jüdisch-arabischen Beziehungen führte Buber einerseits auf die langwierigen Verhandlungen, welche die Araber in das Macht- und Intrigenspiel europäischer Politik eingeführt haben, andererseits auf die Vorgangsweise der britischen Besatzungsmacht zurück, die zwischen den Völkern Palästinas Mißtrauen säe, anstatt die Araber über die tatsächlichen Vorhaben der Juden aufzuklären.

»[...] denn die Verwaltung wollte, was die Okkupationsbehörden im nachnapoleonischen Zeitalter zu wollen pflegen [...]: nur die gegenwärtige Situation sichern, nicht eine zukünftige vorbereiten [...] was [...] naturgemäß dazu führte, daß sie dieser Zukunftssituation entgegenarbeitete.«⁴⁹

Vorbereitet sollte nach Bubers Ansicht vor allem eine Überwindung und Loslösung von der europäischen Politik werden, da Europa zu einer sinnvollen Neuordnung Asiens nicht befähigt sei:

»Das Prinzip, das sich zur Neuordnung des Orients wie zu der Europas unfähig erwiesen hat, ist eben das, das sich zum Neuaufbau der Gesellschaft unfähig erweist: das des zentralistischen Staates. Das Prinzip, das berufen ist, die Gesellschaft zu erneuern, ist eben das, dem allein die Regeneration der Völkerbeziehungen und so auch der Beziehungen zwischen Europa und Asien glücken kann: das des föderalistischen Sozialismus. Nur dezentralisierte, aus autonomen Werkgemeinden aufgebaute Gemeinwesen können sich zum wahren Völkerbund zusammenschließen.«⁵⁰

Buber sah im Chauvinismus die größte Gefahr für den friedlichen Aufbau Palästinas. An dessen Stelle wollte er den sozialistischen Internationalismus freier Werkgemeinden setzen. Diese jüdischen und arabischen Werkgemeinden sollten, nach seiner Vorstellung, eine Föderation eingehen. Auf diese Weise werde die eigenständige kulturelle Entwicklung der Völker bei gleichzeitiger Kooperation auf allen Ebenen garantiert. Bubers Vision der freien Werkgemeinden war vom Anarchismus seines Freundes Gustav Landauer inspiriert. Sein eigener Beitrag bestand vor allem darin, daß er den eigentlichen Sinn dieser Werkgemeinden im Aufbau des Landes sah. Die Liebe zum Land sollte in gemeinsamer Arbeit ihren Ausdruck finden, anstatt wie bisher die beiden Völker zu trennen. Am Karlsbader Zionistenkongreß, 1921, führte Buber in seinem Resolutionsvorschlag zur arabischen Frage, den er zusammen mit Robert Weltsch verfaßt hatte, aus:

»Unsere Rückkehr nach Erez Israel, die sich in den Formen einer stetig zunehmenden Einwanderung vollziehen muß, will kein fremdes Recht beeinträchtigen. In einem gerechten Bund mit dem arabischen Volke wollen wir die gemeinsame Wohnstätte zu ei-

⁴⁹ Martin Buber, In später Stunde, Jude 1920/1921, S. 1–5, Zitat S. 2 f.

⁵⁰ Ebda. S. 4.

nem wirtschaftlich und kulturell blühenden Gemeinwesen machen, dessen Ausbau jedem seiner nationalen Glieder eine ungestörte autonome Entwicklung sichert.

Unsere Kolonisation, die der Rettung und Erneuerung unseres Volkstums allein gewidmet ist, hat ja nicht die kapitalistische Ausbeutung eines Gebietes zum Ziel und dient nicht irgendwelchen imperialistischen Zwecken, ihr Sinn ist die schaffende Arbeit freier Menschen auf gemeinschaftlicher Erde. In diesem sozialen Charakter unseres nationalen Ideals liegt die mächtige Bürgschaft für unsere Zuversicht, daß zwischen uns und dem arbeitenden arabischen Volke eine tiefe und dauernde Solidarität der wirklichen Interessen sich offenbaren wird.«⁵¹

Die Resolution stellte somit eine Weiterentwicklung der Gedanken dar, die Buber ein Jahr zuvor im oben zitierten Beitrag im *Juden* zum Ausdruck gebracht hatte.⁵² Doch die ausdrücklich sozialistischen Aussagen fehlten in der vom Kongreß angenommenen Fassung, die lautete:

»Der XII. Zionistenkongreß fordert die Exekutive auf, ihre Bemühungen um eine aufrichtige Verständigung mit dem arabischen Volk auf der Grundlage dieser Erklärung und unter uneingeschränkter Wahrung der Balfour-Deklaration in erhöhtem Maße fortzusetzen. Der Kongreß betont ausdrücklich, daß die jüdische kolonisationsarbeit die Rechte und Bedürfnisse des arbeitenden arabischen Volkes nicht beeinträchtigen wird.«⁵³

Diese verschwommene Absichtserklärung befriedigte Buber nicht. Wie tief seine Enttäuschung war, zeigt die Tatsache, daß sein im *Juden* veröffentlichter Kommentar zum Zionistenkongreß die Resolution nicht einmal erwähnte und auf die arabische Frage nur am Rande einging.⁵⁴ Stattdessen rief Buber zur verstärkten Einwanderung nach Palästina auf, anstatt auf weitere diplomatische Erfolge zu warten.⁵⁵ Buber sah in der jüdischen Einwanderung kein Hindernis für seine Friedenspolitik, diese sei vielmehr notwendig, um das Erworbene zu sichern. England sei an einem wirtschaftlich starken Palästina interessiert. Es habe die Balfour-Deklaration erlassen, da es hoffte, die Juden würden das Land entwickeln. Ein Zionismus, der das Land nicht aufbaue, sei für England wertlos. Buber war überzeugt davon, daß das »wirtschaftliche« das »politische Mittel« bald als Ordnungsprinzip ablösen werde. Dadurch werde eine Überwindung des Machtstaates möglich sein. Den zionistischen Politikern, die diese Entwicklung nicht erkannten, warf Buber mangelndes »Geschichtsbewußtsein« vor. Bei aller Kritik an England gestand Buber dessen Führung politischen Instinkt und Flexibilität zu. Nicht mehr politischer und militärischer Zwang, sondern Wirtschaftsbeziehungen würden in Zukunft die Imperien zusammenhalten. Da Asiens Völker nicht länger durch Gewalt

⁵¹ Mendes-Flohr [Hrsg.], Ein Land, S. 87 f.

⁵² Siehe Anm. 44.

⁵³ Mendes-Flohr [Hrsg.], Ein Land, S. 90 f.

⁵⁴ Martin Buber, Zur Klärung, Jude 1921/1922, S. 201–205.

⁵⁵ Siehe dazu auch: Martin Buber, Kongreßnotizen zur zionistischen Politik, Jude 1921/1922, S. 1–9; M. b. M. [Martin Buber], Das wirtschaftliche Interesse Englands an Palästina, Jude 1921/1922, S. 265–267; Die Lehren von Irland, Jude 1921/1922, S. 329–330; Chaim Tartakower, Palästinas Eintritt in die moderne Wirtschaft, Jude 1921/1922, S. 588–601.

allein niedergehalten werden können, seien nun wirtschaftlich starke Positionen von strategischer Bedeutung. Eisenbahnlinien, Häfen und Handelswege sicherten den Weg nach Indien. Daneben aber erhielten die Völker mehr Rechte, und die Zionisten müßten eine politische Aufwertung der Araber akzeptieren. Nur wirtschaftliche Leistungsfähigkeit werde den Juden auch in Zukunft den englischen Schutz erhalten. Dies mache eine vermehrte Einwanderung und Stärkung der jüdischen Positionen in Palästina nötig. Diese sollten allerdings nicht der Majorisierung der arabischen Bevölkerung dienen, sondern der Entwicklung der Wirtschaft, was letztlich – im Sinne der Landespolitik – allen Bewohnern des Landes zugute kommen würde. Ziel der wirtschaftlichen Stärkung war also auch, die Sympathien der Araber zu gewinnen. Eine derartig kluge soziale und wirtschaftliche Politik könne das englische Machtstreben zum eigenen Vorteil nützen.

Hans Kohn betonte ebenfalls das veränderte Verhältnis der imperialistischen Mächte zu ihren Kolonien.⁵⁶ Asien sei erwacht – dieser Tatsache müssen Europa und der Zionismus Rechnung tragen. Folge dieses Erwachens seien ein neues kulturelles Einheitsgefühl des Kontinents sowie eine soziale Revolution. Wieder war es das »andere«, das unpolitische Mittel, das dem Imperialismus Schwierigkeiten bereitete. Die Zionisten müßten den Anschluß an diese nationalen Bewegungen Asiens suchen. Ein noch begeisterter Vertreter der panasiatischen Idee war Eugen Hoeflich.⁵⁷ Er sah im neuen Einheitsgefühl Asiens eine Integrationschance für die Juden, die endlich ihrem eigenen Empfinden entspreche.⁵⁸ Hoeflich trat für den völligen Rückzug der Juden aus Europa ein. Kohn und Buber faszinierten zwar die antiimperialistischen Befreiungsbewegungen in Asien. Doch sahen sie die Funktion der Juden bei diesen Entwicklungen als Mittler zwischen Orient und Okzident.

Der jüdisch-arabische Konflikt war jedoch nicht nur ein brennendes praktisches Problem, er stellte auch zahlreiche theoretische Grundthesen des Zionismus als moralischer Erneuerungsbewegung in Frage. Diese theoretische Auseinandersetzung, die um ethische Forderungen, historische Erinnerungen und die spröde Realität kreiste, trugen im wesentlichen Hans Kohn, Siegmund Kaznelson und Martin Buber.

Im siebenten Heft des fünften Jahrganges erschien ein Beitrag von J. H. Castel, der ein abwertendes Bild des arabischen Nationalismus entwarf.⁵⁹ Castel wies darauf hin, daß der arabische Nationalismus erst im Entstehen begriffen und keineswegs eine ernstzunehmende Massenbewegung sei. Die neue panarabische Bewegung verurteilte er als »imperialistisch«, da sie »die Freiheit aller Länder vom Taurus bis zum Indischen Ozean und ihre Zusammenfassung in einem selbständigen

⁵⁶ Hans Kohn, Wandlungen im Osten, *Jude* 1921/1922, S. 585–588; Das neue Arabien, *Jude* 1924, S. 697–706.

⁵⁷ Später: Moshe Yaakov Ben-Gavriel.

⁵⁸ Eugen Hoeflich, Der Berg des Hindernisses, *Jude* 1919/1920, S. 480; Brief an einen Mißtrauischen, *Jude* 1917/1918, S. 419–420; Der Aufgang des Morgenlandes, *Jude* 1921/1922, S. 441–444; Panasien, *Jude* 1921/1922, S. 754–767; Zum Untergang der abendländischen Revolution, *Jude* 1923, S. 293–298.

⁵⁹ J. H. Castel, Die Araber in Palästina, *Jude* 1920/1921, S. 414–418.

Föderativstaat fordert, der von jeder europäischen Regierung unabhängig ist.«⁶⁰ Den Anspruch der Araber auf Palästina wies Castel entschieden zurück. Zwar trat er für gute jüdisch-arabische Beziehung ein, doch war er nicht bereit, den jüdischen und den arabischen Nationalismus in Palästina als gleichberechtigt anzuerkennen.

Hans Kohn bezeichnete Castels Einstellung, die von der Mehrheit der Zionisten geteilt wurde, als gefährlichen »Dünkel«.⁶¹ Wer wie Castel an die »Heiligkeit des Eigentumes« eines Landes glaube – eine Ansicht, die Kohn nicht teilte –, müsse die panarabischen Bestrebungen ebenfalls als legitime Nationalbewegung anerkennen und dürfe sie nicht durch das Stigma des Imperialismus disqualifizieren. Die Zugehörigkeit Palästinas zur arabischen Welt stand für Kohn außer Frage. Der Zionismus müsse die arabische Problematik in Palästina vor allem als eine ethische behandeln, um den auch von Castel geforderten »Bruderbund zwischen allen Völkern des Orients« schaffen zu können:

»Mir [...] erscheint der »Bruderbund« aller orientalischen Völker sehr nötig. Nicht nur aus ethischen, sondern aus realpolitischen Gründen. Die Karte Asiens wird in nicht zu ferner Zeit anders aussehen und mir bangt dann für ein Judäa, das sich nur auf englische Bajonette stützt.«⁶²

Kohn lehnte entschieden das Überlegenheitsgefühl der Zionisten gegenüber den Arabern ab, das sich, wie Castels Beitrag veranschaulichte, darin äußerte, daß diese zwar gewisse Schritte zur Verbesserung der Beziehungen setzen wollten – die Kohn guthieß –, den arabischen Nationalismus jedoch nicht ernstnahmen und seine Forderungen nicht für legitim hielten. Eine derartige Einstellung könnten sich die Zionisten, wie Kohn warnte, nur so lange leisten, als England ihre Schutzmacht war. Doch dieses sei eine absteigende Imperialmacht. An ihre Stelle müsse die friedliche Koexistenz zwischen Juden und Arabern treten. Voraussetzung dafür sei, daß Juden und Araber lernten, in der anderen Gruppe Partner und keine Gegner zu sehen.

»Ein sehr wichtiger Schritt dazu ist die Aufklärung der arabischen Massen und das gemeinsame Vorgehen der jüdischen und arabischen Arbeiter, wie es hoffentlich der Poale Zion⁶³ in Angriff nehmen wird. Mit dem Steigen des sozialen Bewußtseins und der ökonomischen Ansprüche des arabischen Proletariats wird wohl der Hauptgegensatz zwischen den beiden Arbeitergruppen schwinden. Wenn unsere Arbeiterparteien hier das realpolitisch vortreffliche Programm Castels in bezug auf die Fellachen (kulturelle Arbeit, soziale und ökonomische Unterweisung, Schulen, Krankenhäuser, usw.) befolgen würden, würden sie der Ermöglichung eines jüdischen Palästinas die größten Dienste leisten.«⁶⁴

⁶⁰ Ebda. S. 414.

⁶¹ Hans Kohn, Zur Araberfrage, Jude 1920/1921, S. 513–514.

⁶² Ebda. S. 514.

⁶³ Hebr. Arbeiter Zions; zionistische sozialdemokratische Arbeiterbewegung. Siehe auch Anm. 152.

⁶⁴ Hans Kohn, Zur Araberfrage, Jude 1920/1921, S. 513–514, Zitat S. 514.

Die Zukunft gehöre, wie Kohn meinte, dem Sozialismus, der den Imperialismus und Staatsnationalismus überwinden werde. Europa habe abgewirtschaftet. Es heiße daher, die überkommenen Begriffe neu zu überprüfen. Der Weltkrieg sei zugleich Höhepunkt und Überwindung des Mythos vom Nationalstaat gewesen.⁶⁵ Dem werde nun eine neue Aufklärung und mit ihr das Erwachen des Einzelwissens folgen:

»An die Stelle der mit Territorial- und Wirtschaftspolitik verbundenen Nation und ihrer Zwangsgebilde wird die Freiheit und persönliche Verantwortlichkeit des nationalen Traditions- und Lebenszusammenhanges treten. Statt der Suggestion des nationalen Glaubens, der alles erlaubt macht und entschuldigt, wird auch über die Äußerungen nationalen Lebens der allgemeine Maßstab und das Gefühl der Solidarität herrschen, das heute über die Äußerungen des individuellen Lebens bereits Macht gewonnen hat.«⁶⁶

Kohns ethischer Nationalismus stieß auf den heftigen Widerspruch Siegmund Kaznelson, der sich im Gegensatz zu diesem einen »Mann der Mitte« nannte.⁶⁷ Kohns Erwiderung auf Castel sei »zu einer Polemik gegen den Zionismus« geworden. Denn wie, so fragte Kaznelson, könne man praktisch Zionist sein, wenn die Araber theoretisch-prinzipiell das Recht auf Palästina hätten? Tatsächlich stritt Kohn, wie er in einem weiteren Beitrag »Zur Araberfrage« ausführte, den Juden keineswegs das Recht auf Leben und Wirken im Land Israel ab, sondern lediglich das *alleinige* Besitzrecht auf das Land.⁶⁸ Daher habe er damit nicht den Zionismus, sondern lediglich die ungleiche Betrachtung zweier konkurrierender Nationalismen in Frage gestellt und den Ausgleich zwischen zwei legitimen Rechtsansprüchen gesucht.

Kaznelson gab sich mit diesem relativen Rechtsanspruch auf Erez Israel nicht zufrieden. Er unterschied gemäß dem römischen Recht zwischen Eigentums- und Besitzrechten. Die Juden hätten einst das Eigentumsrecht über Palästina erworben. Dieses basiere nicht bloß auf der militärischen Eroberung, sondern auf göttlichem Auftrag und großen kulturellen Leistungen, die dort erbracht worden seien. Da darüberhinaus keine älteren Eigentümer des Landes existierten, könne ihnen niemand den Eigentumstitel am Land streitig machen. Die Juden haben auch in der Diaspora nie die Sehnsucht nach einer Rückkehr in und damit den Eigentumsanspruch auf ihr Land aufgegeben. Daher seien die Araber zwar die derzeitigen Besitzer, nicht aber die Eigentümer Palästinas. Kaznelson untermauerte das historische Recht auf Palästina einerseits juridisch, andererseits religiös: Gott habe den Juden das Land verheißen. Um den Anspruch auf Palästina zu legitimieren, bemühte der säkuläre Zionist Kaznelson den Glauben. Als gelernter Jurist fand er sogar eine juridische Rechtfertigung für die Einschränkung der per-

⁶⁵ Ders., Nationalismus, Jude 1921/1922, S. 674–686. Kohn widmete diesen Beitrag Martin Buber.

⁶⁶ Ebda. S. 686.

⁶⁷ Siegmund Kaznelson, Jüdisches und arabisches Selbstbestimmungsrecht, Jude 1920/1921, S. 671–676.

⁶⁸ Hans Kohn, Zur Araberfrage, Jude 1920/1921, S. 737–738.

sönlichen Rechte der in Palästina lebenden Araber: das »Notrecht«. »Vor die Freiheit und das Recht des Einzelnen geht eine Gefahr für die Gesamtheit oder das Lebensrecht, das Recht eines anderen zu leben.«⁶⁹ Kaznelson bestätigte damit Kohns Kritik, daß er, und mit ihm die meisten Zionisten, die Rechte der arabischen Bevölkerung geringerschätzten als die der Juden. So meinte er, die Not von fünfzehn Millionen heimatlosen Juden stehe »sechshunderttausend armseligen und ausgesogenen Fellachen, die von der jüdischen Kolonisation Palästinas doch auch sehr viel zu gewinnen« haben, gegenüber.⁷⁰ Das Notrecht spreche Palästina daher den Juden zu.

Kaznelson stritt nicht ab, daß im Zionismus ein Stück Imperialismus und Militarismus stecke:

»Es ist derselbe Imperialismus, den jedes Leben und Wachstum auf dieser endlichen Erde in sich trägt, der junge Mensch sowohl, der den älteren verdrängt, wie das jüngere (oder mächtigere, kultiviertere, zahlreichere, geschlossener siedelnde, nationaler fühlende usw.) Volk.«⁷¹

Im Gegensatz zu Castel unterschätzte Kaznelson den arabischen Nationalismus nicht und hielt einen jüdisch-arabischen Konsens daher nicht für möglich.⁷² Da sich die Araber nie freiwillig mit der jüdischen Einwanderung abfinden würden, wäre die beste Lösung, möglichst rasch eine jüdische Mehrheit im Land zu schaffen und die Araber vor vollendete Tatsachen zu stellen. Denn angesichts der jüdischen Bestrebungen erstärke der arabische Nationalismus. Obwohl Kaznelson überzeugt davon war, daß England vor allem ideelle Gründe zum Erlaß der Balfour-Deklaration bewogen hätten, befürchtete er, daß es sich schließlich dieser Realität in Palästina beugen und den Arabern Zugeständnisse machen werde. Im Gegensatz zu Buber meinte Kaznelson, daß England die Juden zur Erschließung des Landes nicht brauche. Die Juden seien daher ganz auf sich selbst gestellt. Da er weder an die Möglichkeit einer Verständigung mit den Arabern noch an die internationale Diplomatie glaubte, empfahl Kaznelson den Juden vor allem Stärke. Diese Militanz tadelte Buber als apolitisch.

Der Jischuw wählte den von Kaznelson vorgezeichneten Weg. Da die Verhandlungen mit der arabischen Führung keine Erfolge brachten, gingen die Juden daran, »Tatsachen« zu schaffen, das Land auch gegen den Willen der Araber zu besiedeln. Dabei machten die Einwanderer während der Erscheinungszeit des *Juden* bemerkenswerte Fortschritte. 1924, im letzten Heft des achten Jahrganges, bezeichnete Kaznelson den Erfolg des Zionismus als Massenbewegung in Palästina bereits als gesichert.⁷³ Die zunehmend schwierigere Lage der Juden in Osteuropa, der wachsende Antisemitismus sowie »die veränderte wirtschaftliche und politi-

⁶⁹ Ders., Nationalismus, *Jude* 1921/1922, S. 674–686, Zitat S. 686.

⁷⁰ Siegmund Kaznelson, Jüdisches und arabisches Selbstbestimmungsrecht, *Jude* 1920/1921, S. 671–676, Zitat S. 676.

⁷¹ Ebda. S. 675.

⁷² Ders., Die Lage, *Jude* 1921/1922, S. 511–514.

⁷³ Ders., Der Zwang zur Weltpolitik, *Jude* 1924, S. 689–697.

sche Lage in Palästina« machten dieses Land, wie er schrieb, zum einzig sicheren Ort für die Juden. Da Kaznelson kein Vertrauen in den Schutz Englands setzte, hielt er in Palästina Realpolitik für angebracht, die sich nach den Gegebenheiten des Tages richtete, ohne auf geistige oder ethische Ziele Rücksicht zu nehmen.

Martin Buber und seine engsten Mitarbeiter teilten diese Auffassung nicht. Sie versuchten, den von ihnen im *Juden* vertretenen ethischen Zionismus in Palästina zu verwirklichen. Hugo Bergmann war bereits 1920 nach Jerusalem emigriert und leitete dort den Aufbau der National- und zukünftigen Universitätsbibliothek. 1923 folgte ihm Gershom Scholem, dem er ebenfalls eine Anstellung an der Bibliothek verschaffte, die ihm noch genug Zeit für seine Studien der jüdischen Mystik ließ.⁷⁴ Hans Kohn kam 1925 als einer der führenden Beamten des Keren Hajessod, der Abteilung der Zionistischen Organisation, welche die finanziellen Aspekte des Palästinaaufbaues regelte, nach Jerusalem. Im Frühjahr 1925 rief Arthur Ruppin, der seit 1908 das Palästinaamt der Jewish Agency leitete und die Kolonisation des Landes organisierte, einen Studienkreis ins Leben, der sich mit einer Verbesserung der jüdisch-arabischen Beziehungen im Land befassen sollte.⁷⁵ Die treibende Kraft hinter der Brit Schalom, dem Friedensbund, wie sich der Verein nannte, war Judah Magnes (1877–1948), ein liberaler Rabbiner aus den USA, der seit 1922 in Jerusalem lebte und 1925 der erste Präsident der Hebräischen Universität wurde. Magnes, einer der frühesten amerikanischen Zionisten, hatte bereits 1919, ähnlich wie Buber, die Meinung vertreten, daß die Friedenskonferenz kein Recht habe, irgendein Land irgendeinem Volk zu geben. Das Bündnis mit dem imperialistischen England werde die Juden als Invasoren erscheinen lassen und das zionistische Projekt schwer belasten.⁷⁶ Magnes stand somit den ethischen Zionisten, welche die Tendenz des *Juden* prägten, geistig nahe. Mitbegründer der Brit Schalom waren dementsprechend Hugo Bergmann, Gershom Scholem und Hans Kohn sowie Angehörige des Hapoel Hazair und der Misrachi.⁷⁷ Die Brit Schalom besaß aber auch Ortsgruppen in Europa. So waren Martin Buber und Robert Weltsch in Deutschland für den Friedensbund aktiv. Bubers geistiger Einfluß auf den Verein war groß. So bezeichneten sich Hugo Bergmann, Hans Kohn und Ernst Simon, der 1928 nach Palästina kam, sowie Robert Weltsch als seine politischen Schüler. Wie Gershom Scholem erklärte, teilten die Mitglie-

⁷⁴ Siehe dazu: Gershom Scholem, Von Berlin nach Jerusalem, Frankfurt/19Main 1977, S. 203–207.

⁷⁵ Zur Geschichte des Brit Schalom siehe: Walter Laqueur, Der Weg zum Staat Israel. Geschichte des Zionismus, Wien 1972, S. 268–284 sowie Mendes-Flohr [Hrsg.], Ein Land, S. 102–138.

⁷⁶ Laqueur, Weg, S. 268.

⁷⁷ Abkürzung von »Merkas Ruchani« (hebr. geistiges Zentrum). Die Misrachi-Organisation war eine Fraktion der ZWO, welche die Verwirklichung des Basler Programmes auf der Grundlage des jüdischen Gesetzes anstrebte. Gegründet wurde die Misrachi 1902 von russischen Zionisten in Wilna und breitete sich in Europa und den USA aus. 1922 wurde eine Gesamtorganisation mit Sitz in Jerusalem gegründet. In Palästina war die Misrachi vor allem auf dem Gebiet der Erziehung der Arbeiterschaft und in den Siedlungen aktiv. Die Nationalreligiöse Partei in Israel ging aus der Misrachi hervor.

der der Brit Schalom die Überzeugung, »daß das Land Israel zwei Völkern gehört, die einen Weg finden müssen, gemeinsam zu leben [...] und für eine gemeinsame Zukunft zu arbeiten«. ⁷⁸ Gemäß dieser Überzeugung setzten sie sich dafür ein, daß das jüdische und das arabische Volk in Palästina gleiche politische und bürgerliche Rechte haben sollte, ohne Rücksicht auf deren zahlenmäßige Stärke. Damit sollte den Arabern die Angst vor einer Beherrschung oder Verdrängung durch die Juden und somit vor deren Masseneinwanderung genommen, den Juden das Lebensrecht im Land gesichert werden. Die beiden Völker sollten kulturelle Autonomie genießen und gemeinsame Richtlinien zum Aufbau des Landes entwickeln. ⁷⁹ Als erste vertrauensbildende Maßnahme schlug die Brit Schalom eine zeitweise Beschränkung der jüdischen Einwanderung vor, was sie in den Augen vieler Zionisten zu Verrätern machte. ⁸⁰ Aber auch bei der arabischen Führung fanden die Vorschläge der Brit Schalom keinen politisch wirksamen Widerhall. Denn ihre Vorschläge zur politischen Organisation des Zusammenlebens von Juden und Arabern basierten auf der Annahme, daß das britische Palästina-Mandat weiterbestehen und die jüdische Einwanderung und Besiedlung des Landes trotz gewisser Beschränkungen fortgesetzt würden. Beides lehnten die arabischen Parteien in Palästina jedoch strikt ab. ⁸¹

Die Mitglieder der Brit Schalom kamen aus verschiedensten Bevölkerungskreisen, doch waren darunter auffallend viele Intellektuelle und Westeuropäer, während die Zahl der Osteuropäer gering war und orientalische Juden überhaupt fehlten. Hugo Bergmann charakterisierte die Brit Schalom als ein Produkt des westlichen Zionismus, als »ein letztes Aufflackern der humanistisch-nationalistischen Flamme [...] in einem Augenblick, als auf der ganzen Welt der Antihumanismus triumphierte«. ⁸² Sowohl die Zusammensetzung der Mitglieder als auch die von ihr vertretene Ideologie verurteilten die Brit Schalom dazu, politisch weitgehend wirkungslos zu bleiben.

Obwohl die zwanziger Jahre in Palästina verhältnismäßig ruhig waren, warnte die Brit Schalom, daß die Zeit für eine aktive Politik der Aussöhnung mit der arabischen Bevölkerung dränge. Buber, Kohn und Weltsch forderten dabei eine Politik, der es nicht nur um die Sicherung einer friedlichen Zukunft, sondern auch um die Verwirklichung moralischer Ideale ging, selbst wenn dies eine Verlangsamung des Aufbaues des Landes mit sich brachte. Der Aufschwung, den der Jischuw trotz immer wiederkehrender Krisen nahm, war für sie nur ein Teilerfolg. So schrieb Robert Weltsch 1928 im letzten Heft des *Juden*:

⁷⁸ Gershom Scholem, Interview über Brit Schalom vom Mai 1972, Institut für jüdische Zeitgeschichte, Hebräische Universität Jerusalem; Nachschrift 1960/191, S. 3, zitiert in: Mendes-Flohr [Hrsg.], Ein Land, S. 102.

⁷⁹ Siehe die Statuten der Brit Schalom von 1926 in: Ebda., S. 104 f.

⁸⁰ Ebda. S. 106. Arthur Ruppin konnte sich dieser Forderung nicht anschließen und trennte sich deswegen von der Brit Schalom.

⁸¹ Siehe dazu: Bericht über Palästina erstattet durch die Königliche Palästina-Kommission unter dem Vorsitz von Earl Peel und auf Befehl seiner Majestät vom Staatssekretär für die Kolonien dem Britischen Parlament vorgelegt im Juli 1937, Berlin 1937.

⁸² Felix Weltsch [Hrsg.], Prague and Jerusalem, Jerusalem 1954, zitiert in: Laqueur, Weg, S. 269.

»Was wir unter Zionismus verstanden, war niemals eine einmalige, irdisch-politische, ökonomisch-praktische Unternehmung. Buber hat die tiefe verborgene Überzeugung der jüdischen Volksseele ausgesprochen, wenn er betonte, daß die Schaffung eines neuen nationalen Kleinstaates nicht unser Ideal sein kann.«⁸³

Die Periode des relativen Friedens fand im September 1928 mit dem Ausbruch der Streitigkeiten um die Klagemauer, die Westmauer des zerstörten Tempels in Jerusalem, ihr Ende. Als jüdische Gläubige dort für den Jom Kippur-Gottesdienst Trennwände zwischen der Männer- und der Frauenabteilung errichteten, legten die Moslems dagegen Beschwerde bei den britischen Behörden ein. Sie sahen darin einen Verstoß gegen den geltenden status quo, der den Juden bauliche Veränderungen an der Klagemauer untersagte. Tatsächlich entfernte die britische Polizei noch während des Gottesdienstes die Trennwände, woraufhin die entrüsteten Juden ihren absoluten Anspruch auf die Klagemauer erklärten. Da sich diese am Fuß des Haram-esch-Scherif-Plateaus mit der Omor und der Al-Aksar-Moschee befindet, die zu den bedeutendsten des Islams gehören, nahm der Moslemische Oberrat unter der Führung des Mufti von Jerusalem, Hadsch Emin Effendi El Hussaini, den Vorfall zum Anlaß, die Gefährdung der Heiligen Stätten durch die Zionisten zu behaupten. Trotz eines klarstellenden Schreibens des Waad Leumi, der Vertretung der palästinensischen Juden, setzte die Moslemführung die Proteste fort und gab dem jüdisch-arabischen Konflikt damit eine gefährliche religiöse Komponente.⁸⁴ Weiters kam es zu moslemischen Provokation bei der Klagemauer. Anläßlich des Tischa Beaw, des jüdischen Trauertags in Erinnerung an die zweimalige Zerstörung des Tempels, am 16. August 1929 veranstaltete die revisionistische Jugendbewegung Betar eine nationalistische Demonstration an der Klagemauer. Weiters hatte der XVI. Zionistenkongreß, der zwischen dem 28. Juli und dem 10. August 1929 in Zürich tagte, beschlossen, die Jewish Agency durch Nicht-Zionisten zu erweitern, um die weltweite Unterstützung des Zionismus und damit die jüdische Einwanderung nach Palästina zu verstärken. Diese beiden Ereignisse sowie die moslemische Propaganda führten ab dem 23. August 1929 zu schweren Ausschreitungen gegen Juden, wobei die alteingesessenen, ultra-orthodoxen jüdischen Gemeinden in Hebron und Safed die meisten Opfer zu beklagen hatten.⁸⁵ Die schweren Ausschreitungen bewogen auch die Juden zu bewaffnetem Widerstand und Vergeltungsschlägen gegen die Araber. Der jüdisch-arabische Konflikt nahm gewalttätige Züge an.

Während Martin Buber in Deutschland dafür plädierte, die Ursachen für die Ausschreitungen auch im eigenen Verhalten zu sehen und weiterhin an einer Verständigungspolitik festzuhalten, konnte sich Hans Kohn nicht mehr länger mit dieser Form des Zionismus identifizieren. Seine Hoffnungen auf eine friedliche Koexistenz mit den Arabern schwanden vor allem deshalb, weil die Juden den

⁸³ Robert Weltsch, Zionismus als unendliche Aufgabe, *Jude SH* 5 1928, S. 33–41, Zitat S. 37.

⁸⁴ Bericht der Peel-Kommission, S. 76 f.

⁸⁵ Insgesamt wurden 133 Juden getötet und 232 verletzt, siehe dazu: Ebda. S. 78.

Weg der Gewalt anstelle von Verhandlungen gewählt hätten, die, wie Kohn überzeugt war, zu einem Konsens hätten führen können. Am 21. November 1929 schrieb Kohn an seinen Freund und Kollegen beim Keren Hajessod, Berthold Feiwel:

»Jede Hinausschiebung des Friedensschlusses macht den Frieden nicht etwa möglicher, sondern erweitert die Kluft zwischen den beiden Völkern. Die arabische Nationalbewegung wächst und wird wachsen. Die Verständigung mit ihr wird in kurzer Zeit viel schwieriger sein als heute, selbst wenn wir dann um einige Zehntausend mehr im Lande sein sollten. Ich glaube, daß es möglich ist, uns mit englischer Hilfe und später mit Hilfe unserer eigenen Bajonette, die wir schamhaft Haganah⁸⁶ nennen, weil wir den Mut zu unserer eigenen Politik nicht haben, noch lange in Palästina halten und wachsen können. Wir werden aber dann der Bajonette nie entbehren können. Das Mittel wird das Ziel bestimmt haben. Das jüdische Palästina wird nichts von jenem Zion haben, für das ich eingetreten bin.«⁸⁷

Buber lehnte einen derartigen moralischen »Doktrinarismus« ab.⁸⁸ Trotz seiner Kritik an gewissen Entwicklungen im Zionismus kam für ihn ein derartiger Rückzug der zionistischen Politik nicht in Frage. Gerade die Menschen, die wie er überzeugt seien, daß Gottes oberstes Gebot an die Juden laute, Frieden in der Welt zu schaffen, dürften sich nicht von der Wirklichkeit abwenden.⁸⁹

»Wer Frieden stiftet, so haben unsere Weisen gelehrt, ist ein Werkgenosse Gottes. Aber man stiftet Frieden nicht mit versöhnlichen Worten an die anderen und nicht mit menscheitsfreundlichen Projekten; man stiftet ihn, man hilft, den Weltfrieden zu verwirklichen, indem man den Frieden selber da verwirklicht, wo man dazu berufen und aufgerufen ist: in der Aktivität der eigenen Gemeinschaft, da, wo sie selber ihr Verhältnis zu einer anderen Gemeinschaft aktiv mitzubestimmen vermag. Die Friedensbotschaft der Prophetie an Israel gilt nicht erst für messianische Zeiten; sie gilt für den Tag, wo das Volk neu berufen wird, an der Gestaltung des Schicksals der Urheimat teilzunehmen – sie gilt für heute.«⁹⁰

Bereits 1928, im letzten Heft des *Juden* hatte Robert Weltsch seine innerste Überzeugung zum Ausdruck gebracht, die es auch ihm ermöglichte, sein Vertrauen in den Zionismus stets aufrechtzuerhalten:

»Das dynamische Prinzip der jüdischen Geschichte ist das stets von neuem anhaltende, unverdrossene Mühen um Gerechtigkeit, die doch in der irdischen Welt der Triebe und der Selbstsucht nicht verwirklicht werden kann; und dennoch kann diese Welt nur dadurch bestehen, daß stets von neuem der Versuch unternommen wird. Ihn vergeblich zu

⁸⁶ Hebr. Verteidigung.

⁸⁷ Zitat in: Mendes-Flohr [Hrsg.], Ein Land, S. 137.

⁸⁸ Brief Martin Bubers an Paula Buber vom 3. 10. 1939, BW 2, S. 353.

⁸⁹ Martin Buber, Was Denn. Ansprache an Vertreter der jüdischen Jugend gehalten in Antwerpen im Juli 1932, in: Mendes-Flohr [Hrsg.], Ein Land, S. 140–145.

⁹⁰ Ebda. S. 145.

nennen, bleibt dem rückschauenden Historiker, Soziologen, Wissenschaftler vorbehalten, der alles determiniert, während der handelnde Mensch sich frei weiß.«⁹¹

Buber und Weltsch setzten ihre Friedenspolitik auch nach ihrer Übersiedlung nach Palästina fort. Die Brit Schalom hatte 1933 zu bestehen aufgehört. Die Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland sowie die schlechte Lage der Juden in Polen und Rumänien hatten die Einwanderung nach Palästina sprunghaft ansteigen lassen. Waren 1932 9553 Juden nach Palästina eingewandert, so betrug deren Zahl 1933 30.227, 1934 42.359 und 1935 61.854. Dazu kamen noch tausende illegale Einwanderer.⁹² Damit erreichte der jüdische Anteil der Bevölkerung Palästinas 30 Prozent. In den Jahre 1936 bis 1939 erschütterten ein sechmonatiger Generalstreik der Araber sowie ein fortgesetzter Bandenkrieg, der sich sowohl gegen die Juden als auch gegen die britische Besatzungsmacht richtete, das Land. Die breite Basis des arabischen Widerstandes, dem sich vor allem auch die unteren Schichten anschlossen, brachte auch die linken Zionisten zu der Einsicht, die die Brit Schalom schon Jahre zuvor vertreten hatte, nämlich daß es sich hier um eine echte Nationalbewegung handelte, mit der ein Ausgleich gefunden werden mußte, um de Frieden wiederherzustellen. Angesichts der Entwicklungen in Europa konnten die Zionisten jedoch nicht auf ihre Forderung nach verstärkter Einwanderung verzichten. Im Mai 1939 veröffentlichte die britische Regierung ein »Weißbuch«, in dem sie ihre Absicht kundtat, in zehn Jahren einen unabhängigen Staat in Palästina zu schaffen. Die jüdische Einwanderung wurde für die nächsten fünf Jahre auf 75.000 beschränkt, danach sollte jede weitere jüdische Einwanderung von der Zustimmung der Araber abhängig sein. Weiters wurde eine Beschränkung der jüdischen Ansiedlung auf bestimmte Landesteile angekündigt, die 1940 in Kraft trat.⁹³

Im Mai 1939 gründeten führende Persönlichkeiten des Jischuw die »Liga für Verständigung und Zusammenarbeit zwischen Arabern und Juden«. Während das britische Weißbuch auf einen unabhängigen arabischen Staat hinauslief, setzte sich die Liga weiterhin für einen binationalen Staat ein, womit sie auch einem expansionistischen Zionismus eine klare Absage erteilte. Sie erklärte sich als Vereinigung

»all derer, welche eine Lösung der Palästinafrage auf der Grundlage wirtschaftlichen Gedeihens und Freiheit nationaler, kultureller und sozialer Entwicklung für beide Nationen – die arabische und die jüdische – gemeinsam für unumgänglich halten.«⁹⁴

Ihre Ideen vertrat die Liga vor allem in Publikationen. Bis zum Jahr 1942 hatte sie ein Programm für einen binationalen Staat entwickelt. Dieses im Juni 1942 veröffentlichte Programm stand im Gegensatz zum Beschluß der Biltmore-Konferenz vom Mai dieses Jahres, der die Gründung eines jüdischen Staates zum Ziel der zio-

⁹¹ Robert Weltsch, Zionismus als unendliche Aufgabe, Jude SH 5 1928, S. 33–41, Zitat S. 37.

⁹² Bericht der Peel-Kommission, S. 91, S. 94, S. 99.

⁹³ Laqueur, Weg, S. 549 und S. 556.

⁹⁴ Mendes-Flohr [Hrsg.], Ein Land, S. 184.

nistischen Politik erklärte. Da sich dem Programm der Liga die angesehene marxistische Partei Haschomer Hazair⁹⁵ sowie andere, kleinere Parteien anschlossen, wurde diese zum »Ichud«⁹⁶ erweitert. Martin Buber und Judah Magnes wurden in dessen Exekutive gewählt, Ernst Simon zum Herausgeber von dessen Zeitschrift *Beajot Hajom*⁹⁷ berufen. Die publizistische Zusammenarbeit Bubers und Simons am *Juden* fand somit in Palästina eine Fortsetzung. Im September 1942 erschien das von Buber, Magnes und Weltsch verfaßte Programm des Ichud.⁹⁸ Dieses Programm setzte sich eine Zusammenarbeit von Juden und Arabern nicht nur in Palästina zum Ziel. Es strebte vielmehr auch eine »föderative Union der Nachbarstaaten und Palästinas« unter Wahrung der »nationalen Rechte aller Völker innerhalb der Union« sowie »ein Bündnis zwischen der föderativen Union und einer angloamerikanischen Union als Teil eines zukünftigen Bündnisses aller freien Völker« an.⁹⁹ Die Ansichten des Ichud wurden im Jischuw als abweichlerisch verurteilt und häufig totgeschwiegen. Einen erstaunlichen politischen Erfolg schien der Ichud 1946 erreicht zu haben, als die angloamerikanische Kommission, die Alternativlösungen zum britischen Mandat sowie die Möglichkeiten der Aufnahme von Überlebenden des Holocaust in Palästina überprüfen sollte, seine Vorstellungen von einem binationalen Staat der britischen Regierung empfahl. Doch die britische Regierung akzeptierte weder diese noch die weitere Empfehlung, sofort 100.000 Flüchtlinge in Palästina aufzunehmen. Von da an zeichnete sich der Weg zum Kleinstaat Israel ab, den Buber und seine Freunde fürchteten. Doch in der Folge hielten sie sowohl dem Staat Israel als auch ihren Bemühungen, das friedliche Zusammenleben von Juden und Arabern zu fördern, die Treue. Denn im Gegensatz zu Kohn blieben sie stets von der grundsätzlichen Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit der jüdischen Rückkehr ins Land Israel überzeugt.

Diese kritische Loyalität wird von manchen jüngeren Autoren wie Judith Klein als »legitimatorisch« angegriffen:

»Unter dem Schutz legitimatorischer Ideologie, unter dem Schutz auch gewisser Konfliktlösungsvorstellungen, gedieh die koloniale Praxis. Konfliktlösungsmodelle – selbst solche, die im Widerspruch zu offiziellen zionistischen Zielen standen – waren den verantwortlichen Führern der zionistischen Weltorganisation zum Teil willkommen: Kompromißbereitschaft im Diskurs konnte Härte und Unnachgiebigkeit in der politischen Praxis verdecken.«¹⁰⁰

Und tatsächlich war Buber, wie Ernst Simon bestätigte, nicht völlig davor gefeit, israelischen Realpolitikern als Feigenblatt zu dienen:

⁹⁵ Hebr. der junge Wächter.

⁹⁶ Hebr. Vereinigung.

⁹⁷ Hebr. Probleme des Tages.

⁹⁸ Mendes-Flohr [Hrsg.], *Ein Land*, S. 199.

⁹⁹ Programm des Ichud (1942), *Ebda.*, S. 200.

¹⁰⁰ Judith Klein, *Der deutsche Zionismus und die Araber Palästinas. Eine Untersuchung der deutsch-zionistischen Publikationen 1917–1938*, Frankfurt/Main 1982, S. 151.

»Es gibt in Israel eine weitverbreitete Tendenz [...] Bubers Weltruhm zwar für das kollektive Prestige des Staates auszunutzen, seinen Träger aber dadurch zu desinfizieren, daß man seine politischen Ideen in ein überirdisches Wolkenkuckucksheim abschob, wo sie, unschädlich gemacht, ruhig hausen mochten.«¹⁰¹

Der Politiker Buber war nach Simons Ansicht gescheitert. Im Gegensatz zu kritischeren Kommentatoren sah Simon dieses Scheitern als ein positives an, da Bubers Ideen ihre Gültigkeit und ihre Anhänger erhalten hätten. Dennoch ging auch Simon den Gründen für dieses Scheitern nach.

»In Erez Israel ist Buber politisch gescheitert [...] weil das Volk im jüdischen Palästina der [...] Möglichkeit zuneigte, die das Judentum nicht ergreifen darf, aber ihr weitgehend, wohl mehrheitlich verfiel: nicht der Gefahr sich religiös zu konfessionalisieren, noch weniger der, sich philosophisch zu systematisieren, sondern der, sich kollektiv zu assimilieren und zu versuchen, eine Normalnation, ein Volk wie alle Völker zu werden.«¹⁰²

Buber und seine Freunde, darunter auch Simon, hatten diese Entwicklung bekämpft. Die jüdische Mission war für sie eine geistige, ja mehr noch: eine religiöse, die an den einzelnen und das Volk höchste moralische Anforderungen stellte. Diese konnten nicht durch Politik, sondern nur durch ein gerechtes Leben, durch menschlichen Kontakt zwischen den Völkern sowie durch das Streben nach sozialer Gerechtigkeit erfüllt werden. Darin sahen die ethischen Zionisten das eigentliche Ziel des jüdischen Nationalismus. Dazu benötigten die Juden ihr eigenes Land, wo sie gemäß ihrer Tradition wirken und leben konnten.

Die »andere Politik«, die Buber und seine Mitarbeiter vertraten, war eine Alternative zur Machtpolitik. Gerade weil sie Macht und Einfluß nicht zu ihrem Hauptziel machten, weil ihnen persönliche Integrität wichtiger war als politischer Erfolg, wurden sie von der Realpolitik überwältigt, bisweilen mißbraucht, meist zur Wirkungslosigkeit verdammt.

Dennoch war der Hauptgegner des »deutschen Zionismus« die Realität. Keine noch so intensive Erziehungs- oder politische Arbeit hätten dem Wunsch des jüdischen Volkes, im eigenen Land ein Volk wie jedes andere zu werden, entgegenwirken können. Die antisemitische Politik in Osteuropa sowie die Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland verunmöglichten schließlich eine langsame Entwicklung und Besiedlung des Landes, die auch auf die Bedürfnisse der arabischen Bevölkerung Rücksicht nahm. Die Judennot in Europa nahm katastrophale Ausmaße an und drängte die geistigen Aspirationen des Zionismus in den Hintergrund. Zionisten wie Buber, Simon und Weltsch standen vor der Wahl, dem Zionismus wie Kohn den Rücken zuzukehren, oder »Zionismus als unendliche Aufgabe« der Volkserziehung aufzufassen und sich geduldig den täglichen Widerständen und Niederlagen zu stellen. Diese Haltung hatte Buber bereits 1912 beschrieben und 1916 erneut im *Juden* abgedruckt:

¹⁰¹ Ernst Simon, Nationalismus, Zionismus und der jüdisch-arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit, LBIB, 1966, S. 21–84, Zitat S. 22.

¹⁰² Ebda. S. 33.

»Alle die Menschen der jüdischen Geschichte und des jüdischen Mythos, von denen ich spreche, wollen gestalten, und sie wollen vor allem *ihr* Volk gestalten. Denn sie alle [...] suchten ihre Aufgabe in keiner Ferne des Allgemeinen, sondern da, wo sie ihnen unmittelbar gegeben war.«¹⁰³

III. Palästina und die Verwirklichung der Gemeinschaft

Die »andere Politik«, die *Der Jude* für Palästina propagierte, hatte die Schaffung einer gerechten Gemeinschaft zum Ziel. Im Mittelpunkt dieser Ideologie stand, wie oben gezeigt, die »Produktivierung« des jüdischen Volkes, d.h. die Förderung jüdischer Bauern, Handwerker und Proletarier in Palästina sowie in der Diaspora.

Derartige Bemühungen gab es seit dem 18. Jahrhundert, doch erst der Zionismus hatte diese zu einem nationalen Anliegen erklärt. Der Bauer und der Arbeiter galten als Träger der neuen nationalen Kultur. Nur auf einer sozial und wirtschaftlich gesunden Basis konnte, wie man meinte, die geistige Erneuerung erfolgen. Zum Unterschied von anderen Nationalbewegungen, die ebenfalls dem bodenständigen Bauern huldigten, war die vom *Juden* propagierte Ideologie jedoch eine sozialistische sowie progressive und keine konservative. Denn ebenso wichtig wie die »soziale Normalisierung« des Volkes durch Produktivierung war die gerechte Gesellschaft ohne große soziale Unterschiede. Da die nationale Erneuerung die Sehnsucht nach Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit erfüllen sollte, lehnte *Der Jude* den Klassenkampf ab. Das neue Gemeinwesen werde Nationalismus und Sozialismus in einem friedlichen, gerechten Zusammenleben verbinden.¹⁰⁴

Die Pflicht zur sozialen Gerechtigkeit wurde aus der biblischen Gesetzgebung abgeleitet. Das Judentum, das seine nationale und religiöse Entstehung der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei verdanke, trage dieser Tatsache mit einer Vielzahl sozialer Gesetze Rechnung. Als Beispiele wurden die Schabbatgesetze angeführt, die einen Ruhetag für Juden *und* unter ihnen lebende Nichtjuden anordneten sowie das Verbot der lebenslangen Sklaverei von Juden, die Regelung des Eigentumes von Grund und Boden und vieles andere mehr. Diese Gesetze wurden im *Juden* ausführlich dargestellt und kommentiert.¹⁰⁵ Damit stellten die Autoren einerseits den Zusammenhang zwischen Judentum und Sozialismus her und bewiesen andererseits die zeitlose Bedeutung der religiösen Gesetze und der jüdischen Lehre für das menschliche Zusammenleben. In der Bewahrung und Verwirklichung dieser sozialen Lehre sah man den eigentlichen Sinn des Judentums.

Buber rief die jüdische Jugend auf, durch dreierlei Taten die Erneuerung des Judentums sowie der Menschheit überhaupt zu bewirken: durch »die Rettung ei-

¹⁰³ Martin Buber, *Das Gestaltende, Jude 1916/1917*, S. 68–72, Zitat S. 71.

¹⁰⁴ Robert Weltsch, *Nationalismus und Sozialismus, Jude 1919/1920*, S. 193–199.

¹⁰⁵ Siehe dazu z.B.: Max Rosenfeld, *Soziale Steintafeln, Jude 1918/1919*, S. 458–463; Nathan ben Nathan, *Die Erbpacht, Jude 1919/1920*, S. 25–36; Hermann Cohen, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten, Jude 1923*, S. 618–636; Max Eschelbacher, *Der Sozialismus des alten Judentums, Jude 1924*, S. 89–112.

nes Volkstums«, den »Umbau einer verrotteten Gesellschaft« sowie durch die »Verkündung einer Heilslehre an die Menschheit«. ¹⁰⁶ Dazu bedürfe die Jugend nicht einer Religion, sondern des Lebens in Palästina: »Das Judentum ist die Lehre der realen Gesinnung [...] Dem Judentum ist die Wahrheit einer Idee erst da vorhanden, wo sie die Wahrheit eines Lebens geworden ist.« ¹⁰⁷ Nur in Palästina konnte diese Gesinnung zur Tat und zum Leben werden. Erst dort war der Aufbau der jüdischen Gemeinschaft möglich.

Die hier zitierte Rede hielt Buber 1918 am Ersten österreichischen Jugendtag in Wien, an dem jüdische Jugendliche aus ost- und westjüdischem Milieu teilnahmen. ¹⁰⁸ *Der Jude* betonte stets, daß der Aufbau Palästinas Juden aus allen Schichten und Herkunftsländern benötige. Einen »philantropischen Zionismus«, der Palästina nur als Heimstätte für die notleidenden Ostjuden sah, lehnten die Autoren ab. Chaluziut, der zionistische Pioniergeist, wurde als Bindeglied zwischen der Jugend aus Ost und West gesehen. Der palästinensische Arbeiterführer Berl Katznelson pries sie als die zentrale Idee des Zionismus:

»Die Hechaluzsache¹⁰⁹ ist im Grunde nicht ein Gedanke und eine Theorie, sondern eine individuelle Erscheinung. Es ist unser Glaube, daß diese Erscheinung der treue Bote der Geschichte, ein Werk des Volksgenius ist; unsere Überzeugung, daß sie nicht bestehen kann, ohne daß im Herzen ihrer Träger ein tiefes Empfinden für die *Gemeinschaft* lebe. [...] Wird die Hechaluz-Bewegung ihrem Wesen treu bleiben, so wird dieses individuelle Wirklichkeitsstreben nach Pioniertum und Arbeit, *dieses allein* das Willens- und Geisteszentrum der Bewegung bleiben.« ¹¹⁰

Jeder Jude, den dieses Gemeinschaftsgefühl beseele, könne Pionier werden, unabhängig von seiner Herkunft.

Die neu zu errichtende Gemeinschaft war das Gegenteil der existierenden europäischen Gesellschaft. Der »neue« Jude der arbeitenden Gemeinschaft sollte alle Übel, die man am Diasporajuden kritisierte, überwinden. Die Kritik am bekannten Judentyp war überaus hart, seine Beurteilung pessimistisch. Erwin Kohn warf die Frage auf, ob denn tatsächlich nur äußerer Zwang allein und nicht vorerst innere Neigung die Entwicklung des jüdischen Volkes hin zu unproduktiven Beru-

¹⁰⁶ Martin Buber, *Zion und die Jugend*, *Jude* 1918/1919, S. 99–106.

¹⁰⁷ Ebd. S. 105.

¹⁰⁸ E. E. Rapoport, *Glossen zum jüdischen Jugendtag*, *Jude* 1918/1919, S. 142–144.

¹⁰⁹ »Hechaluz«, hebr. »der Pionier«. Der »Hechaluz« wurde gegen Ende des Ersten Weltkrieges gegründet. Junge Menschen, meist Studenten und Intellektuelle aus bürgerlichen Familien, sollten sich bereits in der Diaspora auf das harte und ungewohnte Leben eines palästinensischen Landarbeiters vorbereiten. In Europa, aber auch in Nordamerika, Südafrika, Kuba und im Irak entstanden nach dem Ersten Weltkrieg sogenannte »Hachschara«-Zentren, landwirtschaftliche Güter oder städtische Kommunen, wo die Jugendlichen unter spartanischen Bedingungen landwirtschaftliche Arbeiten oder Handwerke erlernten, um nach Abschluß der zunächst zweijährigen Ausbildungszeit nach Palästina auszuwandern. Bei dieser »Hachschara«, der »Vorbereitung« auf ein arbeitendes Leben in Palästina, wurde besonderer Wert auf Härte, Selbstverleugnung und Gemeinschaftsgeist gelegt.

¹¹⁰ Berl Katznelson, *Zur Hechaluzbewegung*, *Jude* 1917/1918, S. 635–641, Zitat S. 636 f.

fen bewirkt hätte.¹¹¹ Als Kommunist hielt er an der Theorie von Karl Marx vom inneren Zusammenhang zwischen Judentum und Kapitalismus fest.¹¹² Daher müsse die Erziehung zur Produktivität erst die inneren Widerstände des Juden brechen und überwinden.

Kohns marxistische Thesen entsprachen nicht der Hauptlinie des *Juden*. Die meisten Autoren waren im Gegenteil überzeugt davon, daß der Sozialismus in den Juden schlummere und erwachen würde, sobald die äußeren wirtschaftlichen und sozialen Umstände es den Juden erlaubten, ihrem inneren Wesen gemäß zu leben und zu arbeiten. Ansätze dieses »wahren Judentums« erkannten sie bei den Ostjuden. Zur romantischen Verklärung der Stettlgesellschaft trat nun die Faszination mit der sozialen Umschichtung im Osten, die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts mit der Industrialisierung begonnen hatte. Die neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten sowie ihre große Armut hatten die Ostjuden zur Produktivierung ihrer Gesellschaft gezwungen. *Der Jude* schenkte dem jüdischen Proletariat in Osteuropa und Amerika größte Aufmerksamkeit. Nicht zuletzt sollten damit die deutschen Juden über die Vielschichtigkeit der ostjüdischen Gesellschaft aufgeklärt werden. Die Berichte aus Amerika dienten weiters dazu, die Vorurteile gegen die osteuropäischen Flüchtlinge, die in großer Zahl Deutschland passierten, um in die Neue Welt zu gelangen, abzubauen. Doch erfüllte die Beobachtung, daß sich im Osten einzig und allein aus der historischen Notwendigkeit und Möglichkeit heraus so rasch ein jüdisches Proletariat entwickelt hatte, die Autoren mit echtem Enthusiasmus und stärkte ihre Zuversicht für die zukünftige Entwicklung des Jischuw. Die ostjüdischen »Luftmenschen« und »Schnorrer« wandten sich, wie *Der Jude* zeigte, willig physischer Arbeit zu, wenn sie Gelegenheit dazu bekamen.

Von großer ideologischer Wichtigkeit war der Nachweis, daß der Zug der Juden vom Stettl in die Großstadt in Osteuropa und in Amerika nicht unbedingt zur Assimilation geführt, sondern vielmehr ein Erstarren des nationalen Lebens bewirkt habe. Damit sollte nicht zuletzt die sozialdemokratische These widerlegt werden, daß die Proletarisierung des Ostjudentums notwendig zu dessen Assimilation führen würde. Im Gegenteil: Die Entstehung des Zionismus und des modernen jüdischen Nationalismus wurden als Resultat der Modernisierung der jüdischen Gesellschaft gesehen. Reichhaltiges Material an Daten und Fakten zeigte die Juden als sozial progressive Gruppe in ihren neuen und alten Heimatländern und reinigte sie somit vom Makel des »Parasitentums« und des »Individualismus«. ¹¹³

¹¹¹ Berl Katznelson, Zur Frage der Produktivierung, *Jude* 1919/1920, S. 528–542.

¹¹² Erwin Kohn, Jüdische Volkswirtschaft im Westen, *Jude* 1920/1921, S. 425–428.

¹¹³ Fritz Mordechai Kaufmann, Grenzsperr. Ein Kapitel vom Versagen der deutschen Judäologie, *Jude* 1916/1917, S. 13–22; Jakob Lesczynski, Fragen des ostjüdischen Wirtschaftslebens, *Jude* 1916/1917, S. 160–165, S. 233–237, S. 298–300; ***, Das jüdische Proletariat in den Vereinigten Staaten, *Jude* 1916/1917, S. 275–278; Berl Locker, Die allgemeinen Gesetze der Assimilation und die Ostjuden, *Jude* 1916/1917, S. 504–529; Norbert Einstein, Tagebuchblätter aus Whitechapel, *Jude* 1918/1919, S. 169–180; Wladimir Kaplun-Kogan, Die jüdische Auswanderung aus den Vereinigten Staaten von Amerika, *Jude* 1918/1919, S. 586–589; Osias Waschitz, Einwanderung der Juden in die Vereinigten Staaten von Nordamerika 1920–1921, *Jude* 1921/1922, S. 387–392.

Mit besonderer Genugtuung wurde der verstärkte Drang der osteuropäischen Juden zur Landwirtschaft vermerkt. Sobald es eine gesetzliche Möglichkeit dazu gebe, entwickle sich in Osteuropa und in Übersee ein tüchtiger jüdischer Bauernstand. Keiner der Berichte ließ die positiven Auswirkungen dieser Lebensweise auf Geist und Körper der Menschen unerwähnt.¹¹⁴ Trotz dieser Würdigung positiver Entwicklungen und Möglichkeiten in der Diaspora blieb das eigentliche Ziel Palästina. Jakob Öttinger schrieb 1916:

»Sobald die Möglichkeit vorhanden sein wird, in Palästina unter Überwindung geringerer Schwierigkeiten, als früher, zu kolonisieren, wird nämlich das Problem sich ergeben, alle Bestrebungen zur Verbreitung der Bodenkultur unter den Juden, alle dafür zu Gebote stehenden Mittel und Kräfte auf Palästina zu konzentrieren.«¹¹⁵

Die Hechaluzbewegung machte sich daher die Vorbereitung zukünftiger Einwanderer nach Palästina zur Aufgabe. Jizchak Ben-Zwi (1884–1963) rief die Jugend bereits während des Krieges auf, sich auf die Möglichkeiten der Massenkolonisation Palästinas einzustellen: »Das Land braucht frische, junge Kräfte, die für den großen Moment und die historische Gelegenheit bereit sein müssen.«¹¹⁶

Auch die große Wanderbewegung von Ost nach West hoffte man in verstärktem Maß nach Palästina lenken zu können. Je greifbarer die Möglichkeiten aber wurden, desto wichtiger erschien es sicherzustellen, daß der Aufbau des Landes ein sozialistischer sein würde. Denn der typische Einwanderer erreichte Palästina zumeist mittellos und war das Leben in einem heißen Klima nicht gewohnt. Der genossenschaftliche Zusammenschluß erschien daher als probates Mittel, diese Einwanderer zu integrieren.

Zahlreiche Artikel gingen dem immanenten, religiösen Sozialismus der traditionellen jüdischen Gesellschaft in Osteuropa nach. Davon sei es nur ein kleiner Schritt zum säkulären Sozialismus. So beschrieb man die freiwilligen Hilfskassen der jüdischen Gewerkschaften als moderne Formen der altehrwürdigen Zeddaka, des hochentwickelten jüdischen Wohlfahrtswesens. Egon Rosenberg schrieb stolz:

»Was aber das jüdische Armenwesen und die jüdische Armenpflege, im weiteren Sinn das ganze System sozialpolitischer Einrichtungen betrifft, so macht man sich keiner Übertreibung schuldig, wenn man sie zeitlich sowohl wie objektiv als in der gesamten Sozial- und Wirtschaftsgeschichte einzig dastehend betrachtet.«¹¹⁷

Während Rosenberg das enorme Ausmaß der Armut und den verzweifelten Kampf der verschiedensten privaten und karitativen Organisationen dagegen be-

¹¹⁴ Israel Fuhrmann, Jüdische Bauern, Jude 1916/1917, S. 203; Jakob Öttinger, Die Bodenkultur bei den Juden, Jude 1916/1917, S. 237–243; Hans Kohn, Die Juden in Sibirien, Jude 1920/1921, S. 185–192.

¹¹⁵ Jakob Öttinger, Die Bodenkultur bei den Juden, Jude 1916/1917, S. 237–243, Zitat S. 243.

¹¹⁶ Jizchak Ben-Zwi, Hechaluz, die neue Pionierbewegung, Jude 1917/1918, S. 223–227.

¹¹⁷ Egon Rosenberg, Armenwesen und soziale Fürsorge im Ostjudentum, Jude 1916/1917, S. 737–750, Zitat S. 737.

schrieb, erläuterte Samuel Rappaport (1871–1943) die religiösen Traditionen, auf denen diese beruhten.¹¹⁸ Er stellte das osteuropäische Judentum als eine Gemeinschaftsreligion dar.

Arjeh Tartakower (1897–1982) ging dem gegenüber auf die Besonderheiten des jüdischen Sozialismus ein.¹¹⁹ Auch er sah eine Verbindung zwischen den freiwilligen Hilfskassen der religiösen Vereinigungen und den späteren Streikkassen der Arbeiterbewegung. Jüdische Wohlfahrt und Sozialismus waren, wie Tartakower hervorstrich, Formen gegenseitiger Hilfe, die das Zusammenleben der osteuropäischen Juden prägten. Beim jüdischen Sozialismus ersetze die gegenseitige Hilfe den Klassenkampf, da die jüdische Wirtschaft für diesen ungeeignet sei. Der kleine jüdische Gewerbeunternehmer sei nur wenig wohlhabender als seine Arbeiter, die oft in seinem Haus leben. Die jüdische Streikbewegung könne daher das Los der Arbeitnehmer wenig bessern und führe im Gegenteil zu einer Schwächung des Gewerbes sowie zur Proletarisierung der Gewerbetreibenden. Wo es die wirtschaftlichen Umstände erlaubten, zeigten die Juden hingegen eine ausgeprägte Neigung zu gewerkschaftlicher Organisation. So entstanden in Amerika in »jüdischen Gewerben« bald starke Gewerkschaften.

Eine weitere Besonderheit des jüdischen Sozialismus erkannte Tartakower darin, daß dieser stets auf die nationalen Eigenheiten der Juden Rücksicht nehmen müsse, auch wenn er sich wie der »Bund« als marxistisch-assimilatorische Partei verstehe.¹²⁰ Der Umstand, daß der jüdische Sozialismus sowohl auf der religiösen Tradition wie auch auf den Lebensumständen der Juden basierte und daher ein nationales Gepräge trug, wurde im *Juden* häufig betont. Ebenso wie das Judentum betrachtete man den Sozialismus vor allem als eine Gemeinschaftslehre.

Die jüdisch-sozialistischen Bewegungen galten darüberhinaus als die Träger der Demokratisierung des jüdischen Gemeindelebens. Sie bekämpften die herrschende Plutokratie und trieben die Normalisierung, Produktivierung und politische Aktivierung der jüdischen Massen voran. Diese Massen versuchte der Zionismus für Palästina zu begeistern, auf sie setzte er alle Hoffnungen. Dies stand nicht im Gegensatz zu den hohen Anforderungen an Pioniergeist und körperlicher, psychischer und moralischer Eignung, die an die Einwanderer gestellt wurden. Einerseits sah man das jüdische Proletariat in aller Welt bereits auf dem richtigen Weg. Andererseits haben die frühen Pioniere, in denen man einen elitären

¹¹⁸ Samuel Rappaport, Aus dem religiösen Leben der Ostjuden, *Jude* 1916/1917, S. 457–464; *Jude* 1920/1921, S. 147–156; 480–493; *Jude* 1921/1922, S. 109–121; 159–167; 230–240; 296–299; 346–358; 410–416; 553–559; 615–622; 753–758; *Jude* 1923, S. 704–714.

¹¹⁹ Arjeh Tartakower, Zur Geschichte des jüdischen Sozialismus, *Jude* 1923, S. 503–516, S. 591–618.

¹²⁰ Eigentlich: Allgemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Polyn und Rußland, geg. 1897. Der Bund war eine marxistische jüdische Arbeiterbewegung, die für jüdische Minderheitenrechte eintrat und die jiddische Kultur pflegte, ohne die Assimilation der Juden abzulehnen. Die nationalen Elemente ihrer Ideologie sahen die Bundisten durch die jüdischen Lebensumstände bedingt, ohne in ihnen einen Wert ansich zu erblicken. Bewegungen wie den Zionismus, die ideologisch vom Bestehen einer weltweiten, extraterritorialen jüdischen Nation ausgingen, lehnte der Bund ab und beschränkte seine Tätigkeit auf die Juden Osteuropas sowie die internationale Arbeiterbewegung.

Vortrupp bewunderte, schon bald die Basis für eine Masseneinwanderung, an die weniger hohe Anforderungen gestellt werden müßten, gelegt. Berl Katznelson war überzeugt davon, daß die Hechaluzbewegung stark genug sei, um der zukünftigen Gesellschaft Palästinas ihren Stempel aufzuprägen:

»Wird sie [die Hechaluzbewegung] verstehen, Prüfung, Wahl und Zusammenfügung des Menschenmaterials zu beherrschen? Wird sie dieses erziehen und seinen Willen zur Tat heranreifen lassen? Mir scheint darin ihre Kraft, ihre Hoffnung und ihre Zukunft zu liegen, im Laufe der Zeit das zu werden, was die verschiedenen Parteien unter uns nicht sein konnten: ein Sammelpunkt der künftigen Generation, ein Mittelpunkt des Willens, der Seele und des Gedankens.«¹²¹

Genau wie sich der jüdische Sozialismus immer wieder den Gegebenheiten des jüdischen Lebens anpassen müsse, könne auch die Erziehung zum sozialistischen Leben in Palästina sich nur pragmatisch und nicht nach einer bestimmten, vorgegebenen ideologischen Linie vollziehen. Das gelebte Beispiel werde die geistige Grundlage für die Massenkolonisation legen.

Als sich nach dem Krieg die Tore Palästinas für die jüdischen Einwanderer öffneten, schien die Zionistische Organisation, wie ihr im *Juden* immer wieder vorgeworfen wurde, unvorbereitet. Sie besaß weder die finanziellen noch die organisatorischen Mitteln zur Ansiedlung jüdischer Massen. Aber es fehlte auch an einer Ideologie bezüglich der geistigen und sozialen Grundlagen des Gemeinwesens. Den Aufrufen zur Tat, zum Ernstmachen, zur Alijah standen die Worte Achad Haams gegenüber:

»Dränget nicht das Ende«, solange nicht die tatsächlichen Bedingungen geschaffen sind, ohne die es unmöglich kommen kann, und schätzt nicht die Arbeit gering, die in jedem einzelnen Augenblick auf Grund der tatsächlichen Bedingung möglich ist, auch wenn sie nicht heute oder morgen den Messias bringt.«¹²²

Der Jude trat daher trotz seiner Aufrufe insbesondere an die Jugend, mit ihren Überzeugungen und Sehnsüchten ernstzumachen, für eine langsame Besiedlung des Landes im jüdischen Geist ein. Dieser war vor allem im traditionsverbundeneren Osten sozial wirksam. Daher forderte Nachum Goldmann die assimilierte Jugend des Westens auf, das Judentum nicht nur zu wollen, sondern es auch durch Studium kennenzulernen, um ihrem Zionismus die richtige Richtung zu geben.

»Wir müssen Einkehr halten und uns besinnen, halt machen und zur Umkehr bereit sein. Wir müssen bescheiden werden und aufrichtig, klar sehen und unser bewußt. Und schlicht und ohne Präntionen und Forderungen, ohne Programme und Schlagworte beginnen, unsere Lage von innen heraus, wahrhaft und positiv zu überwinden. Wir sind leer an jüdischen Werten und Inhalten; so müssen wir daran gehen, uns mit jüdischen Werten und Inhalten zu füllen. Wir sind traditionslos und instinktunsicher; so müssen wir versuchen, wieder Anschluß an jüdische Traditionen zu finden und jüdische Instinkte zu erwerben. Wir sind ohne Zusammenhang mit der jüdischen Vergangenheit, herausgeris-

¹²¹ Berl Katznelson, *Zur Hechaluz-Bewegung*, *Jude* 1916/1917, S. 635–641, Zitat S. 637.

¹²² Achad Haam, *Eine Vorrede*, *Jude* 1920/1921, S. 257–264, Zitat S. 264.

sen aus der Kontinuität der jüdischen Geschichtsentwicklung; so müssen wir uns darum mühen, uns wieder einzureihen in die Geschichte unseres Volkes und einzufügen in das einheitliche jüdische Dasein in der Welt.«¹²³

Arthur Ruppin, der als Leiter der Palästinaamts in Jaffa mit den Problemen der Besiedlung Palästinas bestens vertraut war, wußte jedoch, daß jüdischer Geist allein nicht ausreichte, um Erez Israel erfolgreich zu kolonisieren. Das Land brauche vor allem tüchtige Arbeiter und keine »Glücksritter«. Bisher haben, wie er meinte, die überaus harten Lebensbedingungen eine natürliche Auslese unter den Einwanderern bewirkt und so das Ziel, eine produktive, sozial hochstehende Gemeinschaft zu bilden, gefördert. Nun, da sich die Voraussetzungen 1918, als er den Beitrag schrieb, gebessert zu haben schienen, befürchtete er das Einströmen weniger wünschenswerter Elemente. Ruppin riet daher zu einer selektiven Einwanderungspolitik, um »den Prozentsatz der ungeeigneten Elemente auf ein Minimum zu bringen«. Darunter verstand er vor allem berufliche Auslese:

»Will man Zahlen haben, so kann man sagen, daß die Einwanderung die wünschenswerte Zusammensetzung hat, wenn mindestens fünfzig Prozent der Einwanderer der Landwirtschaft, mindesten dreißig Prozent dem Handwerk und der Industrie, höchsten zehn Prozent dem Handel und höchsten zehn Prozent den freien Berufen und Rentiers angehören.«¹²⁴

Dies bedeutete, daß die Pyramide der sozialen Schichtung des jüdischen Volkes umgekehrt werden mußte. Statt der unproduktiven Händler und Akademiker sollten die produktiven Arbeiter und Bauern die Mehrheit innerhalb der jüdischen Gesellschaft bilden und dieser eine solide Basis geben, wie sie jedes normale Volk besitze. Ruppin wollte bei dieser Umstrukturierung allerdings nicht zu Zwangsmaßnahmen greifen, sondern hoffte, durch Propaganda die nötige Zahl von Bauern und Arbeitern für die Einwanderung nach Palästina gewinnen zu können. Weiters plante er, die traditionellen Gewerbebezüge der Juden im Land zu forcieren und damit neue Anreize für die Alijah von Handwerkern zu setzen. Einwanderungswillige ohne die nötigen Fertigkeiten sollten bereits in der Diaspora in Ausbildungsstätten für landwirtschaftliche und gewerbliche Berufe umgeschult werden. Die Absolventen dieser Lehrgänge würden in genossenschaftlichen Siedlungen im Land angesiedelt werden. Dadurch hoffte er, neben der beruflichen Qualifikation das Gemeinschaftsgefühl zu stärken, aber auch der Ausbeutung des Lohnarbeiters einen Riegel vorzuschieben. Interessanterweise ließ Ruppin unerwähnt, daß es derartige Ausbildungsstätten, sogenannte »Hachshara«-Plätze bereits seit kurzem in Galizien und in Wien gab. Dort erhielten junge Auswanderungswillige die nötige Vorbereitung auf die Alijah. Nach den ersten arabisch-jüdischen Zusammenstößen in Palästina im Jahr 1921 machten die Briten die Zahl der Einwanderer von der wirtschaftlichen Aufnahmefähigkeit

¹²³ Nachum Goldmann, Selbstbesinnung, Jude 1918/1919, S. 298–304.

¹²⁴ Arthur Ruppin, Die Auslese des Menschenmaterials für Palästina, Jude 1918/1919, S. 373–383, Zitat S. 376.

des Landes abhängig. Mittellose Juden erhielten nur dann eine Einreisebewilligung, wenn sie eine Ausbildung in einem gewerblichen oder landwirtschaftlichen Beruf nachweisen konnten. Die Wiener und die galizischen Hachschara-Zentren hatten eine Vorbildwirkung für ähnliche Institutionen in aller Welt.¹²⁵

Ruppins Plan für die Besiedlung und Entwicklung des Landes war freilich nicht streng sozialistisch. Ältere, bemittelte Einwanderer sollten sehr wohl Gelegenheit bekommen, ihr Kapital in Pflanzungen, die von Lohnarbeitern bewirtschaftet würden, anzulegen. Allerdings wollte er diese Kapitalisten wiederum in Gruppen organisieren, deren Mitglieder einander gegenseitig zu moralisch einwandfreiem Verhalten anhalten sollten. Ruppin vertraute auf die regulierende Wirkung kleiner Gruppen. Der moralische Druck der Gruppe ersetzte für ihn die Zwangsmaßnahmen. Diese Vorgangsweise wurde im *Juden* auch von anderen Autoren befürwortet. Als Beispiel dafür, daß eine engverbundene Gesellschaft sich ohne mächtige Exekutive selbst verwalten konnte, diente das osteuropäische Stettin. Daher hielt auch Ruppin zwar eine gutausgebildete Elite als Basis für die Erschließung des Landes, nicht aber ein rigides Ausleseverfahren unter den Einwanderungswilligen für nötig:

»Im allgemeinen müssen die Gruppen, da sie ja aus den Judenmassen Osteuropas hervorgehen, auch die Moral dieser Massen haben. Diese Moral ist nicht antisozial. Weitaus die große Mehrheit der osteuropäischen Juden können als *erwünschte* Einwanderer gelten. (Wäre es nicht so, so würden überhaupt alle Bemühungen, in Palästina ein jüdisches Leben auf gesunder sozialer Grundlage zu schaffen, umsonst sein, da man durch die Verpflanzung in ein anderes Land moralisch minderwertige Menschen nicht zu moralisch vollwertigen macht und von außen oktroyierte gute soziale Einrichtungen von einer moralisch minderwertigen Bevölkerung in den meisten Fällen zerstört oder umgangen werden.)«¹²⁶

Ruppin konnte beruhigt strenge Kriterien der Auslese fordern, da er an die jüdischen Massen glaubte. Nur vor einer geringfügigen Minderheit, die dem Land allerdings erheblichen Schaden anzurichten vermochten, müsse das Gemeinwesen geschützt werden.

Das erwartete Problem einer überstürzten Masseneinwanderung aus dem deutschsprachigen Raum nach Palästina stellte sich während der Erscheinungsjahre des *Juden* nicht.¹²⁷ Die neuen Möglichkeiten, die sich in Palästina nach der Balfour-Deklaration und der Verleihung des Mandats an die Briten ergaben, be-

¹²⁵ Für eine gute Übersicht über diese Entwicklungen siehe: Palästinaamt Wien [Hrsg.] Neues Palästina-Informationsbuch, Wien 1936.

¹²⁶ Ebda. S. 382.

¹²⁷ Zwischen 1920–1935 wuchs die jüdische Bevölkerung in Palästina von 63.500 auf 375.000 an. Bis zur Machtübernahme der Nationalsozialisten im Jahr 1933 blieb die Zuwanderung aus Deutschland und Österreich marginal. 47 % der Einwanderer, die in den Jahren 1919 bis 1937 nach Palästina kamen, stammten aus Polen. Siehe dazu: Palästinaamt Wien [Hrsg.] Neues Palästina-Informationsbuch, Wien 1936, S. 47 und S. 68; Adolf Böhm, Die zionistische Bewegung, 2. Bd., Tel Aviv 1935, S. 44; Report submitted to the 20th Zionist Congress at Zurich, August 1937.

flügelten unter den westjüdischen Mitarbeitern und Lesern der Zeitschrift eher den Geist als den Schritt ins alt-neue Land. Es setzte der Prozeß der Selbstbesinnung ein, den Goldmann als Schüler und Freund Bubers gefordert hatte.

Die Gemeinschaftskonzepte, die nach dem Krieg entwickelt wurden, hatten ihren Ursprung bereits in den Kriegserlebnissen, wobei der erste, unmittelbare Kontakt, den die jungen Westjuden mit dem ostjüdischen Leben hatten – sei es nun an der Front, sei es in der Heimat, wo die Zahl der Flüchtlinge dramatisch stieg –, eine wichtige Rolle spielte. Unter den Mitarbeitern des *Juden* waren viele, die bereits während des Krieges aktiv an sozialen und pädagogischen Projekten für diese Flüchtlinge mitarbeiteten. Dabei hatten sie oft das Gefühl, daß ihnen selbst ebenso viele Vorteile aus dieser Tätigkeit erwuchsen wie ihren Schützlingen. Eines der wichtigsten Projekte dieser Art war das 1916 vom Siegfried Lehmann gegründete Jüdische Volksheim in Berlin. Hier wurde die romantische Sehnsucht junger deutscher Juden nach dem Erleben des eigenen Volkes mit modernen Ideen von Erziehung und Gemeinschaftsleben verbunden. Die bürgerlichen, deutschen Intellektuellen wollten die osteuropäischen Zuwanderer vor der »Großstadtunkultur« bewahren. Deren Kindern versuchten sie, eine solide, naturbezogene handwerkliche Ausbildung zu vermitteln. Nach dem Vorbild der englischen Settlements bildeten Schüler und Erzieher dabei zum Teil eine Lebensgemeinschaft, da einige der Aktivisten selbst im Scheunenviertel, wo sich das Volksheim befand, lebten.¹²⁸ Die zugewanderten Ostjuden sollten nach den Wünschen ihrer Helfer ein gesundes proletarisches Standes- sowie ein jüdisches Nationalbewußtsein behalten bzw. entwickeln. Daneben wurde jüdische und europäische Kultur gepflegt. Denn nicht das Ghetto sollte erhalten, sondern ein säkular-nationales Judentum geschaffen werden. Den deutschen Juden schwebte dabei eine Synthese des östlichen Volkstums mit westlicher Modernität vor, wobei allerdings der jüdische religiöse Geist dominieren sollte. Denn ihre Arbeit mit den ostjüdischen Flüchtlingen habe sie gelehrt,

»daß die Settlementidee Wertvolles nur in sozialen Arbeitsgemeinschaften geschaffen hat, deren Anhänger von einem religiösen Gedanken durchdrungen waren. Wir wissen heute noch nicht, ob die nationale Idee allein die Triebkräfte in uns freimachen kann, die uns zur sozialen Arbeit, zum Mitleben und Mitleiden verpflichten. Eines aber wissen wir aus Vergangenheit und Gegenwart, daß vor allem *der* Mensch sich restlos dem Menschen wird hingeben können, in dem die Religiosität der Tat wieder lebendig geworden ist [...] Erst wenn wir wieder jede Handlung und jedes Opfer, das wir bringen, zum Gottesdienst,

¹²⁸ Settlements wurden in von ostjüdischen Flüchtlingen bewohnten Straßen errichtet, wo die westjüdischen Helfer ihre Gemeinschaftsprojekte im direkten Zusammenleben mit den Ostjuden aufbauten. Geplant war die Ausbreitung des Settlementgedankens auch nach Osteuropa, wo Inseln neuen jüdischen Lebens geschaffen werden sollten. Tatsächlich begaben sich nach dem Krieg eine Anzahl deutsch-jüdischer Akademiker in den Osten, wo sie zwar nicht in Settlements, wohl aber in Schulen und Kinderheimen tätig waren. Siehe dazu: Salomon Lehnert [Siegfried Lehmann], Jüdische Volksarbeit, *Jude* 1916/1917, S. 104–111; Alfred Lemm, Großstadtunkultur der Juden, *Jude* 1916/1917, S. 319–326; Siegfried Lehmann, Von der Straßenhorde zur Gemeinschaft (Aus dem Leben des »Jüdischen Kinderhauses« in Kowno), *Jude* SH 2 1926, S. 22–36.

zur Aboda, erheben können, erst wenn »alle unsere Gebärden und Geschäfte und Rede Spuren ziehen in der oberen Welt«, wird die Liebe über uns kommen, ohne die wir die wahre Hilfe an den Menschen uns nicht denken können.«¹²⁹

Zu den geistigen Mentoren des Projektes gehörten Martin Buber und Gustav Landauer, deren Einfluß in den Ausführungen Lehmann unüberhörbar ist. Landauer war Anarchist und Pazifist. Ohne selbst Zionist zu sein, übte er erheblichen Einfluß auf den linken Zionismus und insbesondere auf die Ideologie der Gemeinschaftssiedlungen in Palästina aus. In einem späteren Werk legte Buber die Grundzüge von Landauers Sozialismus dar:

»Das ist die Aufgabe der Sozialisten und der durch sie herbeigerufenen Völkergeschehnisse: Die Lockerung der Verhärtung in den Gemütern vorzubereiten, auf daß Verschüttetes wieder nach oben komme, auf daß wahrhaft Lebendiges, das jetzt völlig tot erscheint, wieder hervorbreche und emporwachse.« So erneute Menschen können die Gesellschaft erneuern; und da sie erfahren haben, daß es uralter Gemeinschaftsbestand ist, der sich in ihren Seelen als das Neue kundgetan hat, werden sie alles, was sich an echter Gemeinschaftsform erhalten hat, in den Neubau eingliedern.«¹³⁰

Dieser Absatz umreißt auch die Grundtendenz des vom *Juden* vertretenen Sozialismus. Diese ist im Gegensatz zum Marxismus nicht materialistisch-wissenschaftlich, sondern utopisch. Im Gegensatz zu den Marxisten waren die utopischen Sozialisten bestrebt, den Sozialismus unter allen gegebenen Umständen zu verwirklichen. Als Voraussetzung für seine Durchsetzung wurde die richtige Geisteshaltung der Menschen und nicht die Produktionsverhältnisse gesehen. Da aber soziale Strukturen den Geist beeinflussen, strebte man deren Veränderung an. Wichtig erschien ihnen dabei der dynamische Prozeß, der auf dem Gegebenen aufbauend dem Ziel zustrebt. Dieses Ziel könne, wie Buber ausführte, nie endgültig erreicht werden, da ein Ende des Strebens und somit der Entwicklung und ständigen Erneuerung Erstarrung bedeute:

»Sozialismus kann nie etwas Absolutes sein. Sozialismus ist das jeweilige Werden von Menschengemeinschaft im Menschengeschlecht, im Maße und in Gestalt dessen, was jeweils gewollt und getan werden kann. Allem Verwirklichten droht die Erstarrung.«¹³¹

Diese Definition von Sozialismus entspricht jener von Robert Weltsch formulierten Auffassung vom Zionismus als unendlicher Aufgabe. Beides sind optimistische Versuche, aus dem mangelhaften Material der Gegenwart eine bessere Zukunft aufzubauen. Die Gemeinschaftskonzepte, die im *Juden* präsentiert wurden, strebten daher eine Erneuerung des Judentums und dessen Tradition, nicht aber den Bruch mit der eigenen Vergangenheit an. Trotz aller Kritik an den Westjuden fiel diesen beim Prozeß der jüdischen Erneuerung eine wichtige Rolle zu. Und auch

¹²⁹ Salomon Lehnert [Siegfried Lehmann], *Jüdische Volksarbeit*, Jude 1916/1917, S. 104–111, Zitat S. 111.

¹³⁰ Martin Buber, *Pfade in Utopia*, 3. Aufl., erheblich erweiterte Neuausgabe, hrsg. von Abraham Schapira, Heidelberg 1985, S. 95.

¹³¹ Ebda. S. 108.

die Ostjuden, welche für viele westliche Zionisten eine Vorbildfunktion erfüllten, mußten sich weiterentwickeln. So schrieb Siegfried Lehmann: »Die Ostjuden sind auf dem Weg zum selbständigen Geist. Die Westjuden können ihnen dabei unschätzbare Dienste erweisen.«¹³²

In Gerechtigkeit und Freiwilligkeit sahen diese jungen Zionisten die Grundpfeiler der neuen Gesellschaft. Den modernen zentralistischen Staat lehnten sie entschieden ab. Sie hofften, in Palästina ein neuartiges Gemeinwesen nach ihren Vorstellungen errichten zu können. Bezüglich der menschlichen Natur hegten sie die optimistische Überzeugung, daß sie bei freier Entwicklung Gutes hervorbringen werde. Nicht der Mensch sei schlecht, sondern seine Institutionen, die vorgeben, ihn vor seiner eigenen Schlechtigkeit zu schützen. Der Staat beziehe seine Macht daher aus dem mangelnden Vertrauen der Menschen in sich selbst und in ihre Mitmenschen:

»Demnach sei es gegen die menschliche Natur, *freiwillig* Gerechtigkeit zu üben; ein Staat, in dem die Ausübung des gerechten Handelns nicht gewaltsam vom Staat erzwungen wird, wäre ein Widerspruch in sich.«¹³³

Als Gegenbeweis für diese gängige Auffassung diene Lehmann die traditionelle ostjüdische Gesellschaft:

»Wie eine Offenbarung sollte es heute, wo die Gewalt in die eigensten Bereiche unserer Seele eingegriffen hat, über uns Juden kommen, daß unsere Vorfahren in ihren autonomen Gemeinschaften im Osten keine mit Polizei ausgestattete Regierungsgewalt kannten, die das Zusammenleben der Juden mittels irgendeines Zwanges regelten; es hat in unserem jüdischen Gemeinwesen im Osten niemals Zuchthäuser, Gefängnisse, Polizei und Militär gegeben. Aber obgleich es keine Maßregeln einer Regierung gab, das gerechte Handeln innerhalb der Gemeinschaft mit Gewalt zu erzwingen, gab es wohl kaum eine Volksgemeinschaft auf Erden, in der die Verpflichtungen des Einzelnen zum Volksgenossen und zur Gesamtheit mit so großer Hingabe erfüllt wurden, wie gerade in der jüdischen Gemeinschaft.«¹³⁴

Das Zusammenleben in kleinen Gemeinden und die gemeinsame Religion haben dies, wie Lehmann meinte, ermöglicht. Was Gustav Landauer an der mittelalterlichen Gesellschaft pries, daß diese nämlich von einem gemeinsamen Geist geprägt und vereint gewesen sei, sah Lehmann im Stetl verwirklicht. Da das herrschende Gesetz das göttliche war, habe es dem allgemeinen Wertempfinden entsprochen. Im Gegensatz zum mechanischen Gesetz des modernen Machstaates, sei dieses ein organisches gewesen. Das organische Gesetz, das in Osteuropa so erfolgreich gewesen war, schlug Lehmann nun auch für Palästina vor. Das dortige Gemeinwesen sollte in kleinen Siedlungen, die guten nachbarschaftlichen Kontakt ermöglichen, organisiert werden. Da die Macht der Religion geschwunden war, mußte ein

¹³² Alfred Lemm, Großstadtunkultur der Juden, Jude 1916/1917, S. 319–326, Zitat S. 325.

¹³³ Salomon Lehnert [Siegfried Lehmann], Über die Grundlagen eines jüdischen Gemeinwesens, Jude 1919/1920, S. 11–24, Zitat S. 13.

¹³⁴ Ebda. S. 15.

neues, für alle bindendes Ideal gefunden werden. Lehmann schlug daher die Erziehung zur sozialen Gerechtigkeit als Ersatz für die religiöse Erziehung vor. Autorität sollte im jüdischen Gemeinwesen nur moralischen Instanzen zugebilligt werden. Ansonsten wünschte er sich eine Gemeinschaft, die auf gegenseitiger Hilfe beruhte. Hilfskassen, kulturelle Institutionen, ja selbst die Schulen sollten auf strikter Freiwilligkeit beruhen, wie dies auch in der Stettlgesellschaft der Fall gewesen sei. Die Gruppe derer, die diese Freiheit zu asozialem Handeln ausnützen würde, machte Lehmann dabei keine Sorgen. Sie werde zahlenmäßig geringfügig bleiben, sodaß sie als Preis für das neue Gerechtigkeits- und Verantwortungsgefühl der anderen in Kauf genommen werden könne.

Ähnlich wie Lehmann argumentierte Oskar Epstein (1888–1940).¹³⁵ Auch er griff auf das ostjüdische Beispiel zurück, stand ihm jedoch kritischer gegenüber als Lehmann. Im Osten sei zwar der Geist der Herrscher über die Materie, doch führe dies zu einer Unterbewertung des Materiellen, was sich wiederum nachteilig auf den Geist auswirke. Dies zeige sich deutlich in der Form ostjüdischen Lernens, das sich zu wenig auf das reale Leben beziehe. Epstein befürwortete daher, wie so viele andere, eine Modernisierung des ostjüdischen Lebens, wobei das Primat des Geistes jedoch erhalten bleiben sollte. In Anlehnung an die osteuropäische Stettl-Tradition wollte Epstein z.B. den Schulzwang durch ein »Recht auf die Pflege des Geistes« ersetzen: Dem Lernenden, der sich nun mit modernen Disziplinen statt ausschließlich mit jüdischer Gelehrsamkeit beschäftigen würde, sollten von der Gemeinschaft die notwendigen materiellen Mittel zur Verfügung gestellt werden, ohne deshalb Zwang auf ihn auszuüben. Auf diese Weise wollte er an die alte jüdische Tradition anschließen, die es auch Handwerkern erlaubt habe, große Gelehrte zu werden. Den Grund für den Erfolg einer weitgehend zwangsfreien Gemeinschaft sah Epstein in der jüdischen Ansicht vom Menschen als im Ebenbild Gottes erschaffen und mit keiner Erbsünde behaftet. Dieser Glaube an das Gute im Menschen sollte nun zum Grundpfeiler der zukünftigen palästinensischen Gesellschaft gemacht werden.

Ausgehend von diesen Überzeugungen suchte Epstein in einem anderen Beitrag nach jüdischen Alternativen zu Kapitalismus und Sozialismus. Beide Gesellschaftsformen lehnte er ab, da deren gemeinsame Wurzel das Mißtrauen sei.¹³⁶ Beim Kapitalismus habe dieses zum strikten Leistungsprinzip, beim Marxismus zum Konzept der mechanischen Güterverteilung geführt. Diesen stellte er den »Sozialismus des Herzens« gegenüber, den er in der alten jüdischen Gemeinschaft verwirklicht sah.

»Die wirtschaftlichen Güter müssen nach dem Grundsatz verteilt werden, daß jeder seinem Wesen entsprechend leben kann. [...] Verbundenheit und Glaube an das Gute im Menschen

¹³⁵ Oskar Epstein, Die Grundlagen der jüdischen Schule in Palästina, Jude 1919/191920, S. 119–132.

¹³⁶ Ders., Die jüdische Wiedergeburt und die Sozialdemokratie, Jude 1919/191920, S. 199–207.

sind die unerläßlichen Vorbedingungen, damit jeder seinem Wesen entsprechend leben könne und ein fruchtbarer, gesunder Friede die Menschen einige.«¹³⁷

E. E. Rappeport schlug die Rückkehr zur Großfamilie als Basis der Gemeinschaft vor, in der sowohl Unverheiratete als auch Waisen einen Platz finden konnten.¹³⁸

Auch ihm erschien die geschlossene ostjüdische Gesellschaft vorbildlich.

Die ostjüdische Gesellschaft sowie die sozialen Gesetze der Bibel waren die Ausgangspunkte für die Kritik an der europäischen Zivilisation, die in Palästina überwunden werden sollte. Gerechtigkeit, Freiwilligkeit und der Glaube an das Gute im Menschen waren die Basis für die neuen Gemeinschaftskonzepte. Ziel war die Überwindung des Zwangstaates, des kapitalistischen sowie des marxistischen. Wichtig war dabei, den Willen zum Guten zu erwecken. Felix Weltsch meinte, daß der Weg zur Überwindung des Eigennutzes als wirtschaftlichen Antriebs die Erweckung der Eitelkeit sei.¹³⁹ Denn das konsequente Streben des Menschen nach Erhöhung des Selbstwertes führe ihn zu Gott. Weltsch hielt den menschlichen Willen für eine potentiell gute Kraft. Er befürwortete daher die Besiedlung Palästinas durch Kleingruppen, da diese die Entfaltung des freien Einzelwillens ermöglichten und förderten. Ein möglichst hohes Maß an Eigenverantwortlichkeit sei das geeignetste Mittel zur Schaffung einer moralisch hochstehenden Gesellschaft.¹⁴⁰

Die hier vertretenen, sehr radikalen Konzepte und Tendenzen wurden in Palästina zumindest teilweise verwirklicht. Hugo Bergmann wies schon früh auf die Notwendigkeit hin, Palästina sozialistisch zu entwickeln:

»Denkt ihr kapitalistisch, so ist der arabische Arbeiter viel billiger als der jüdische, so wird die Industrialisierung Palästinas ganz andere Elemente anziehen als die Juden – gab es doch schon vor dem Kriege eine starke arabisch-christliche Einwanderung aus Syrien nach Palästina! Und wenn der Kapitalismus das Land glücklich erschlossen haben wird, wird er es zugleich für uns verschlossen haben.«¹⁴¹

Und Markus Reiner gab zu bedenken:

»Kein polnischer Jude wird nach Erez-Israel gehen, um dort Zigarettenarbeiter zu werden, wenn er versuchen kann, es in Berlin, wie andere Landsleute, zum Zigarettenfabrikanten zu bringen. Aber er wird nach Erez-Israel gehen, um sich dem Lande durch Arbeit zu vermählen, um dieses verwüstete Land zu neuem Leben zu erwecken, um es und sich durch dieses neue Leben zu reinigen, um es wieder zum heiligen Lande zu machen.«¹⁴²

¹³⁷ Ebda. S. 203 f.

¹³⁸ E. E. Rappeport, Die Familie als Element der Gemeinschaft, Jude 1919/1920, S. 215–226.

¹³⁹ Felix Weltsch, Zum Problem des wirtschaftlichen Antriebs, Jude 1918/1919, S. 202–211.

¹⁴⁰ Felix Weltsch, Organische Willensbildung, Jude 1918/1919, S. 549–55.

¹⁴¹ Hugo Bergmann, Die wahre Autonomie, Jude 1918/1919, S. 368–373, Zitat S. 369.

¹⁴² Markus Reiner, Der Industrialismus, Jude 1918/1919, S. 471–481, Zitat S. 480.

Der Zionismus konnte nur als idealistische Bewegung erfolgreich sein, welche die Einwanderer nicht mit praktischen Vorteilen, sondern mit einem Leben nach Palästina lockte, das eher die seelischen und geistigen als die materiellen Bedürfnisse befriedigte. Nicht irgendein Staat, nur Zion würde die Besten des Volkes anziehen.

Trotz dieser Aufrufe zum Idealismus, zur Schaffung etwas völlig anderen versuchten die Autoren doch, ihren Realitätssinn unter Beweis zu stellen. Die Abkehr vom europäischen Kapitalismus und Machtdenken erschien, wie gezeigt, auch praktisch der beste Weg zur Erschließung des Landes, zur Erlangung von wirtschaftlicher Autarkie und innerer Unabhängigkeit. Die Landwirtschaft war dabei der Schlüssel sowohl bei der Landnahme als auch bei der Beschäftigung und Ernährung der Bevölkerung.

Zum Ziel des Zionismus wurde die Schaffung des »neuen jüdischen Menschen« erklärt, dessen Leben »im Geiste wurzelt, der opferbereit, liebevoll, begeistert ist«. ¹⁴³ »Solidarität zum Land und zum Volk« sollte, wie Hugo Bergmann schrieb, an die Stelle des marxistischen Mißtrauens treten:

»Wir Juden sind durch das Leiden der Jahrtausende zusammengeschmiedet, Solidarität ist uns angeboren, es wird nur darauf ankommen, sie aus einem passiven ›Zusammenhalten‹ in ein lebendiges, sittliches Gefühl gegenseitigen Vertrauens umzusetzen.« ¹⁴⁴

Da Solidarität aber eher in kleinen Gruppen gedeihe, müsse man »bei der städtischen Besiedlung Palästinas Vorsicht walten lassen«. ¹⁴⁵ Bergmann lehnte daher das Streben nach einer Masseneinwanderung mit dem Ziel, die Majorität im Land zu erreichen, ab. Die Qualität der Siedlung und nicht die Bevölkerungszahl werde den jüdischen Anspruch auf das Land sichern. Nicht Majorisierung der Araber, sondern Verständigung sei das Ziel.

Hier wird die »innere« Politik der Schaffung einer gerechten Gemeinschaft auch der Schlüssel zur Politik nach außen gegenüber den Arabern. Denn da man dem jüdischen Pionier den Willen zur Schaffung einer gerechten Gemeinschaft nach innen zutraute, hegte man auch keine Zweifel, daß ihm dies ebenso nach außen gelingen werde. »Die Feuerprobe des wahrhaft jüdischen Charakters unserer Siedlung wird unser Verhältnis zu den Arabern sein«, schrieb Hugo Bergmann. ¹⁴⁶ Die soziale Vision hatte somit auch »außenpolitische« Aspekte. Denn wahre Gerechtigkeit müsse sich über die Grenzen des eigenen Gemeinwesens hinaus erstrecken.

Die Zionisten kamen nach Palästina, um das Land zu kolonisieren. Die linken Zionisten wollten das Land gleichzeitig gegen den Kolonialismus verteidigen. Die Eroberung des Landes durch die Engländer beschwor die Gefahr herauf, daß dieses tatsächlich zur britischen Kolonie werden könnte. »Wir [die Juden] werden nicht dulden, daß das heilige Land in eine Produktionsstätte für ›Mehrwerte‹, die

¹⁴³ Hugo Bergmann, Die wahre Autonomie, Jude 1918/1919, S. 368–373, Zitat S. 371.

¹⁴⁴ Ebda. S. 372.

¹⁴⁵ Ebda.

¹⁴⁶ Ebda. S. 373.

nach Europa fließen, verwandelt werde.«¹⁴⁷ Mehr noch als die Ausbeutung fürchtete Markus Reiner einen bodenständigen »Industrialismus«. Denn er sah in diesem sowie im Kapitalismus nicht nur eine Wirtschaftsform, sondern auch eine Geisteshaltung. Umverteilung des Eigentumes allein, wie es der Marxismus anstrebt, sei nicht die Lösung des Problems, genau wie die Fabriken nicht die eigentliche Gefahr darstellten. Unbedingt zu vermeiden sei lediglich die Lohnsklaverei. Daher dürfe es in Palästina nicht zur Konzentration des Grundbesitzes in den Händen weniger kommen, da dies zur Landflucht und niedrigen Arbeitslöhnen führe. Darüberhinaus suchte Reiner nach einem Weg, um die seelischen Nöte, die mit dem industriellen Prozeß unweigerlich verbunden seien, zu vermeiden. »Wirtschaftliche Freiheit« durch den ständigen Wechsel zwischen industrieller, landwirtschaftlicher und geistiger Arbeit erschien ihm als Ausweg aus dem Dilemma. Auf diese Weise könne Monotonie und einseitiges Einsetzen von Fähigkeiten vermieden werden. Organisatorisch sei dies innerhalb kleiner, genossenschaftlich organisierter Gruppen möglich, in denen es sowohl landwirtschaftliche wie auch Industriebetriebe gibt.

»Diese Industrie wird nicht in Gestalt einer kapitalistischen Fabrik, sondern in Gestalt einer sozial organisierten industriellen Produktion inmitten der landwirtschaftlichen Siedlung Platz finden und landwirtschaftliche mit industrieller Tätigkeit vereinigen.«¹⁴⁸

So könne ein inniges Verhältnis des Bauern-Arbeiters zu seiner Arbeit geschaffen werden. Rentabilität bewertete Reiner nicht rein wirtschaftlich, sondern wog den seelischen Einsatz, den die Produktion eines Gutes erforderte, gegen den Erlös ab. Der Dualismus Geist-Wirklichkeit, eines der Hauptprobleme des Diasporalebens, könne durch dieses Rentabilitätsdenken aufgehoben werden.

So besaß die soziale Vision des *Juden* eine klare Linie, obwohl hier keine festen Programme und Ideologien – die man ablehnte – dargestellt wurden. Wichtig war den Autoren die Richtung, da die Erfüllung nicht im Ziel, sondern im Weg zu suchen war. Richtungsweisend war die jüdische Tradition, der »Volksgenius« sowie die reale Notwendigkeit. Der optimistische Glaube an den Menschen überzeugte die Autoren, daß ihre Utopien im Leben verwurzelt seien. Die teilweise sehr harte Kritik am Zustand des jüdischen Volkes darf nicht darüber hinwegtäuschen, wie viel die Zionisten den Juden zutrauten.

Das Vertrauen in die Dynamik der jüdischen Geschichte war eine weitere wichtige Quelle für diese Hoffnung. Die Autoren des *Juden* fühlten sich als eine »Generation der Wende«. Die jüdische wie auch die nichtjüdische Welt um sie herum zerfiel und es galt nun, aus den Trümmern eine neue Welt aufzubauen. Dies sah man als Chance, Neues zu schaffen. Die Leistungen der Arbeiterbewegung in Palästina waren der reale Kern der sozialen Utopien des *Juden*. Denn obwohl die in den Beiträgen präsentierten Utopien bisweilen phantastisch und realitätsfremd klangen, berücksichtigten sie doch meist die tatsächlichen Entwicklungen in Palästina.

¹⁴⁷ Markus Reiner, *Der Industrialismus, Jude 1918/1919*, S. 471–481, Zitat S. 471 f.

¹⁴⁸ Ebd. S. 480.

IV. Jüdische Positionen in Palästina¹⁴⁹

Die in Palästina angestrebte berufliche Umschichtung wurde zurecht als »revolutionär« bezeichnet. Der »wandernde Jude« sollte wieder Wurzeln schlagen, eine enge Beziehung zur Scholle entwickeln. Arbeit im und am eigenen Land werde ihn von den »Zivilisationskrankheiten« der Diaspora heilen. So schrieb A. D. Gordon im *Juden*:

»Uns fehlt das Wesentliche: die Arbeit, – nicht die aus Zwang, sondern die, mit der sich der Mensch organisch und natürlich verbunden fühlt und durch die das Volk seinem Boden und seiner in Boden und Arbeit wurzelnden Kultur verwachsen ist.«¹⁵⁰

Arbeit war Ausdruck des Willens zur Erneuerung des Menschen, zur Erlösung des Volkes und des Landes Israel. Sie sollte den Menschen erneut mit der Natur und mit dem Kosmos vereinen. Dieser Wechsel von unproduktiven Berufen hin zur Arbeit wurde nicht nur als nationale, sondern auch als religiöse Aufgabe bezeichnet, da er eine Rückbesinnung auf die jüdische Lehre darstelle. Robert Weltsch betonte, daß diesem Prozeß der Produktivierung rein wirtschaftliche Überlegungen fernstanden:

»Die Wiedergeburt des jüdischen Volkes geschieht nicht durch seine äußere Befreiung, sondern durch die innere Lösung dieser Fesseln [der Lebensbedingungen der Galuth und der formalistischen jüdischen Tradition], durch das Wiedergewinnen natürlicher und menschlicher Beziehungen zur Welt, zur Natur, zu den Menschen – zu Gott.«¹⁵¹

Im Gegensatz zu den marxistischen Poale Zion¹⁵² verstand sich der Hapoel Hatzair, dessen Ideologie Gordou und Weltsch vertraten, nicht als Partei, sondern als Gesinnungsgenossenschaft. Gordon weigerte sich sogar, als Sozialist zu gelten.¹⁵³

Arbeit war das Mittel zu neuer Einheit des Volkes, weshalb Gordon und seine Anhänger den trennenden Klassenkampf strikt ablehnten. An dessen Stelle traten die Ideale der Bedürfnislosigkeit und der Hingabe an Volk und Land. Durch die

¹⁴⁹ Unter Positionen sind die jüdischen Siedlungen in Palästina gemeint. Siehe dazu: Adolf Böhm, *Jüdische Positionen in Palästina*, Jude 1916/1917, S. 93–100.

¹⁵⁰ A. D. Gordon, *Arbeit*, Jude 1916/1917, S. 37–43, Zitat S. 38.

¹⁵¹ Robert Weltsch, *Die Prager Konferenz*, Jude 1920/1921, S. 35–37, Zitat S. 36.

¹⁵² Hebr. Arbeiter Zions. Marxistisch-zionistische Partei. Die ersten zionistischen Arbeitervereine entstanden kurz nach der Jahrhundertwende. 1904 wurde in Krakau der österreichische Verband der Poale Zion gegründet, 1905 in Poltawa der russische sowie in Baltimore der amerikanische. Die Vereinigung von marxistischer und zionistischer Ideologie stellte ein großes Problem dar. Die russischen und palästinensischen Poale Zion legten dabei das Hauptgewicht ihres Interesses auf die marxistische »Weltrevolution«, während die österreichischen und die amerikanischen Poale Zion eher national eingestellt waren. Bis 1914 weigerte sich die Poale Zion, Abgeordnete in die zionistische Exekutive, das Engere Actionscomitee, zu schicken, da sie eine Zusammenarbeit mit den bürgerlichen Zionisten ablehnten. Die Poale Zion erwarben sich große Verdienste bei der Unterstützung der palästinensischen Arbeiter. Sie gründeten Hilfskassen, Arbeitsvermittlungsstellen u. dgl. Ihre Anhänger in Palästina waren vor allem gewerbliche und industrielle Arbeiter.

¹⁵³ Markus Reiner, *Sozialismus*, Jude 1920/1921, S. 515–523, Zitat S. 523.

Arbeit sollten die Juden auch das Europäertum überwinden. Am radikalsten vertrat letztere Forderung Eugen Hoeflich, der in der Verbindung mit dem Land die neuerliche Verbindung mit dem Orient sah:

»Sein [des Hapoel Hazair] Programm ist das unbedingte Judentum und die Liebe zum Lande. Wenn er sich zu einer Absage an Europa, zu einer – vernünftigen – östlichen Orientierung durchgerungen haben wird, wird er mehr beitragen zur Konsolidierung und Reinigung des Judentums als je eine jüdische Gruppe vor ihm.«¹⁵⁴

Die frühen Arbeiterpioniere nahmen gewisse Formen der Kleidung und Arbeitsweise der arabischen Bevölkerung Palästinas an. Stolz fühlten sie sich als »barfüßige Blumenmänner«, die im Gegensatz zu den bürgerlichen Zionisten die wahren Wegbereiter des Zionismus seien.¹⁵⁵

Für die landwirtschaftliche Kolonisation sprachen aber auch politische Gründe. Die Juden konnten ihre Präsenz im Land nur ausbauen, wenn sie möglichst große Gebiete bearbeiteten und in Besitz nahmen. Dies war die Grundanschauung des »synthetischen Zionismus«, welcher der tatsächlichen jüdischen Präsenz in Palästina ebenso große Bedeutung beimaß wie diplomatischen und politischen Erfolgen. Buber vertrat die Meinung, daß der Zionismus eine einzige politische Forderung stellen sollte: das Recht auf Einwanderung und Besiedlung des Landes. Alle anderen Rechte müsse sich das jüdische Volk im Land selbst erarbeiten. Es galt daher, eine Methode zu entwickeln, wie möglichst viele besitzlose Arbeiter möglichst weite Landstriche rasch unter den Pflug nehmen könnten. Salman Rubaschow begründete damit die Schaffung der Kwuzot, der genossenschaftlichen Gemeinschaftssiedlungen, in Palästina.¹⁵⁶ Landkauf allein genüge nicht, da das Land nach türkischem Recht auch bearbeitet werden müsse. Andernfalls verfallte das Eigentumsrecht am Boden. Das ungeschriebene Gesetz des unsicheren Palästina fordere aber auch, daß das Land verteidigt werde.

Als die zionistischen Kolonisationsgesellschaften Gebiete im Emek Jesreel und in der Jordansenke erwarben, wo zuvor noch keine Juden gelebt hatten, standen sie bald vor dem Problem, daß die Ländereien privatwirtschaftlich, also gemäß dem Rentabilitätsprinzip, weder erschlossen noch bearbeitet oder verteidigt werden konnten. Einzig Gruppen von Pionieren, die unter härtesten Bedingungen zu leben bereit waren, konnten in Gemeinschaftssiedlungen diese vorgeschobenen jüdischen Positionen in Besitz nehmen. Hier war der Punkt, wo die friedliche Eroberung des Landes durch Arbeit ihr kämpferisches Gesicht gegenüber der arabischen Bevölkerung zeigte:

»Was aber am wichtigsten war: dieser Boden sollte zunächst energisch verteidigt und erkämpft werden. Denn nach den arabischen Vorstellungen vom Eigentum genügt es nicht, daß ein Besitzer dem anderen für eine bestimmte Geldsumme, unter bestimmten schriftlichen Formalitäten, sein Recht auf den Boden verkauft: nach seinem Rechtsbewußtsein

¹⁵⁴ Eugen Hoeflich, Jüdische Bauern, Jude 1919/1920, S. 93–94, Zitat S. 94.

¹⁵⁵ Berl Katznelson, Die Sache des Landarbeiters, Jude 1919/1920, S. 109–119.

¹⁵⁶ Salman Rubaschow, Die landwirtschaftlichen Kwuzoth in Palästina, Jude 1921/1922, S. 185–196.

heißt besitzen vor allem – verteidigen. Das wäre auch dann der Fall gewesen, wenn der Jude da autochthon und als Landarbeiter bekannt und gern gesehen gewesen wäre, erst recht aber, da das Ganze als unangenehme Überraschung kam und dabei der Jude in der Vorstellung des Arabers stets als Städter und schwächlicher Feigling galt, der gar nicht imstande sei, seinen Besitz zu verteidigen und also auch nicht wert sei zu besitzen.«¹⁵⁷

Die Eroberung des Landes durch den Arbeiter hatte, was im *Juden* nur selten ausgesprochen wurde, auch einen militärischen Aspekt. Rubaschow stellte den arabischen Widerstand gegen die jüdische Besiedlung des Landes nicht als Kampf zweier Nationalbewegungen dar, sondern als die dem Orient gemäße Form der Landnahme, die den Juden aufgedrängt werde. Die linken Zionisten sahen im arabischen Nationalismus eine Freiheitsbewegung gegen Feudalismus und Kolonialismus. Sie hofften, dabei als Verbündete des arabischen Volkes akzeptiert zu werden, ohne ihren Anspruch auf einen Teil des Landes aufgeben zu müssen. Als vordringlichstes Ziel erschien daher die Abgrenzung vom europäischen Kolonialismus, wie dies Fritz Sternberg unternahm:

»[...] wenn andere Völker kolonisiert haben, so sind zwei Möglichkeiten denkbar und auch zu vielen Malen in der Geschichte verwirklicht. Entweder ein Volk unterwirft ein anderes und gibt an das Territorium seiner früheren Feinde im wesentlichen Kräfte in leitenden Stellungen ab. Oder es kolonisiert im wahren Sinne des Wortes, d.h. das Mutterland schenkt dem neuzubesiedelnden Gebiet Männer aller Berufszweige, die dieses zu erschließen bestimmt sind. Es bedarf keines Wortes, daß nur die letzte Art der Kolonisation der Idee des Zionismus zu genügen vermag.«¹⁵⁸

Die akzeptable Form der Kolonisation verlangte Eigenarbeit. Dennoch wurden im *Juden* auch andere Möglichkeit der Besiedlung als die genossenschaftliche der Kwuzot, deren Bewohner eine idealistische Elite darstellten, beschrieben und diskutiert. Wichtig war dabei der Nachweis, daß das Land bei intensiver Bewirtschaftung Millionen von Juden ernähren können werde. Auch hiebei betonte man allerdings, daß nicht die »rentablen« Plantagen, sondern landwirtschaftliche Kleinbetriebe selbst arbeitender Bauernfamilien zur Ernährung und Beschäftigung künftiger Einwanderermassen am besten geeignet wären.¹⁵⁹ Wie *Der Jude* bereits in seinem ersten Jahrgang, also während des Krieges, berichtete, war dabei bereits damals in Palästina ein Nord-Süd-Gefälle entstanden. Im Norden befanden sich die arbeitsintensiven Ackerbaukolonien. Auch die experimentellen genossenschaftlichen Gemeinschaftssiedlungen machten dort gute Fortschritte. Im Süden, in Judäa, hingegen, wo sich die privatwirtschaftlichen Plantagen befanden, die unter den kriegsbedingten Exportschwierigkeiten zu leiden hatten, herrschte große jüdische Arbeitslosigkeit, die schließlich zur Abwanderung in den Norden führte.

¹⁵⁷ Ebda. S. 186.

¹⁵⁸ Fritz Sternberg, Gegen den »amerikanischen« Zionismus, *Jude* 1921/1922, S. 376–379, Zitat S. 376.

¹⁵⁹ Davis Trietsch, Ein Maximalprogramm der jüdischen Kolonisation in Palästina, *Jude* 1916/1917, S. 301–307; ***, Ein neues Besiedlungsschema für Palästina, *Jude* 1916/1917, S. 346–352.

Zu Kriegsbeginn arbeiteten nicht mehr als 12.000 Juden in der palästinensischen Landwirtschaft. Ihr Anteil an der jüdischen Gesamtbevölkerung war noch geringfügig. Adolf Böhm setzte ihren Wert und ihre Zukunftsaussichten dennoch hoch an: »Auf die Lebens- und Wachstumskraft, nicht auf die heutige Größe kommt es an, sollen ihre weiteren Aussichten erwogen werden.«¹⁶⁰

So sehr man am Leben in Palästina schätzte, daß Erfolge dort real, d.h. in Dunam und Hektolitern, meßbar waren, verließ man sich bei der Bewertung der frühen Erfolge doch lieber nicht allein auf die Statistik. Zu klein war der Beginn und zu groß die Mühen, welche die frühen Pioniere zu überwinden hatten. Auch konnte Palästina Einwanderer eher durch ideale Werte als durch ökonomische Nutzenrechnung anziehen. Daher gab das kriegsbedingte Erstarken des jüdischen Nationalbewußtseins Grund zur Hoffnung auf eine vermehrte Palästinawanderung nach dem Krieg. Dazu kamen schon während des Krieges die Hoffnungen auf eine verbesserte Rechtslage der Zionisten innerhalb des Osmanischen Reiches. Es hieß daher, Pläne für die Absorption der zu erwartenden Einwanderer zu machen und das Bestehende möglichst rasch und vorteilhaft auszubauen. Die Ansiedlung sollte »national« sein, d.h. daß Land und Kredite vom Jüdischen Nationalfonds bereitzustellen und nicht von Einzelpersonen privat zu erwerben waren. Dennoch glaubte Böhm genausowenig wie Ruppin, auf den kapitalistischen Weg völlig verzichten zu können, wollte man von den Siedlern echte Leistungen und wirtschaftliches Verantwortungsgefühl erwarten. Auch sollte das Land nicht zum Asyl der Unbemittelten werden, die in ständiger Abhängigkeit von Nationalfonds lebten. Ein abschreckendes Beispiel dafür war das Schicksal der Ersten Alijah, deren Mitglieder größtenteils bald nur unter der finanziellen und organisatorischen Schirmherrschaft von Baron Edmonde de Rothschild überleben konnten. Aber auch die wirtschaftlich erfolgreichen Einwanderer der Ersten Alijah konnten keine vorbildlichen Errungenschaften vorweisen. Aus Gründen der Rentabilität zogen sie arabische den jüdischen Arbeitern vor. Damit verursachten sie, wie kritisiert wurde, die Rückwanderung vieler arbeitsloser Neuankömmlinge, anstatt eine wirtschaftliche Grundlage für die Absorption von Einwanderern zu schaffen. Ein weiterer Faktor, der bei der Planung der Besiedlungsformen ins Kalkül gezogen werden mußte, war der Freiheitsdrang der jüdischen Arbeiter und deren Sensibilität gegenüber jeglicher kapitalistischer Ausbeutung. Adolf Böhm hielt den jüdischen Proletarier aus Osteuropa, das Rückgrat der Einwanderung nach Palästina, für die Lohnarbeit ungeeignet.

»Wenn von einer »sogenannten« Arbeiterfrage gesprochen wird, so geschieht dies deshalb, weil das Kernproblem *nicht*, wie vielfach geglaubt wird, darin besteht, wie die nichtjüdische Lohnarbeit durch die jüdische zu ersetzen wäre, sondern die zu lösende Frage ist die, wie die besitzlosen ostjüdischen Proletarier zu einer *selbständigen* Existenz in der Landwirtschaft Palästinas zu bringen sind. Hat man dieses Ziel im Auge, dann ist es klar, daß die

¹⁶⁰ Adolf Böhm, Systematische Palästinakolonisation, Jude 1917/1918, S. 58–64, Zitat S. 94.

Periode ländlicher jüdischer Lohnarbeit nur ein *Durchgangsstadium* beim Aufstieg der Proletarier zur Selbständigkeit sein darf, nicht aber das endgiltige Ziel.«¹⁶¹

Der palästinensische Arbeiterführer Jizchak Ben-Zwi, Mitbegründer der Poale Zion und der Histadruth, der jüdischen Gewerkschaftsbewegung in Palästina, sah es bereits 1917 als erwiesen an, daß die Arbeitergenossenschaften der einzig mögliche Weg zur Erreichung dieses Zieles seien.¹⁶² Privatwirtschaftliche Kolonisation ließ er nur dann gelten, wenn sie auf Eigenarbeit unterstützt von jüdischer Lohnarbeit beruhte. Die Forderung nach jüdischer Eigenarbeit war die einzige national-ideologische Forderung, die der ansonsten rein pragmatisch argumentierende Ben-Zwi aufstellte. Dieser Pragmatismus, dessen Ziel einzig die Meisterung der Realität sei, wurde im *Juden* immer wieder als der große Vorzug der palästinensischen Pioniere gerühmt. Nur selten ertönten kritische Stimmen, die darin eine mögliche Gefahr für die kulturellen und moralischen Hoffnungen, die in den Jischuw gesetzt wurden, sahen.

Trotz des unbestreitbaren nationalen und in den Augen vieler hohen gesellschaftlichen Wertes der Gemeinschaftssiedlungen war ihre schlechte Rentabilität erklärungsbedürftig. Wie *Der Jude* wiederholt ausführte, mangelte es den Arbeitergruppen neben Eigenkapital vor allem an landwirtschaftlicher Erfahrung. Die osteuropäischen Pioniere waren weder das heiße Klima gewohnt noch mit den Bodenverhältnissen vertraut. Der Boden selbst mußte amelioriert, Sümpfe trockengelegt werden, um befriedigende Erträge abzuwerfen. Trotz dieser Schwierigkeiten zeigte sich die ZWO skeptisch gegenüber den sozialistischen Experimenten in Palästina, die in Arthur Ruppin jedoch einen überzeugenden Anwalt hatten. Auch die Berichte im *Juden* dienten nicht zuletzt dazu, das Mißtrauen der bürgerlichen Zionisten gegenüber den Gemeinschaftssiedlungen zu zerstreuen sowie die Zukunftsträchtigkeit und Lebensfähigkeit der genossenschaftlichen Besiedlung des Landes unter Beweis zu stellen. Bei der Darstellung der verschiedenen Formen von Genossenschaften wurden allerdings auch die aufgetretenen Schwierigkeiten und gemachten Fehler nicht verschwiegen.

So berichtete Josef Rabinowitz über die Gründe, die zum Scheitern der gemäß den von Franz Oppenheimer entwickelten Kriterien errichteten Genossenschaftssiedlung Merchawjah geführt hatten.¹⁶³ Im Gegensatz zu den anderen Kwuzot lebten in Merchawjah neben Unverheirateten auch ganze Familien. Die Entlohnung richtete sich hier jedoch nicht nach den jeweiligen Bedürfnissen von Familien oder Einzelpersonen, sondern strikt nach der geleisteten Arbeit. Dies stellte eine Härte für die Familienväter dar, wurde von diesen jedoch akzeptiert.

¹⁶¹ Ders., Die Arbeitergenossenschaften Palästinas, *Jude* 1917/1918, S. 494–497, Zitat S. 495. Nach der Staatsgründung war Jizchak Ben-Zwi in den Jahren 1949–1952 und 1957–1959 Knessethabgeordneter der sozialdemokratischen Mapai. Von 1952–1957 bekleidete er das Amt des Präsidenten des Staates Israel.

¹⁶² Jizchak Ben-Zwi, Hechaluz, die neue Pionierbewegung, *Jude* 1917/1918, S. 223–227.

¹⁶³ Josef Rabinowitz, Das Gemeinschafts- und Wirtschaftsleben in der Siedlungsgenossenschaft Merchawjah, *Jude* 1921/1922, S. 694–712.

Umstrittener war, wie Rabinowitz schrieb, die zentrale Leitung der Genossenschaft, die Anlaß zu vielen Reibereien gab. Letztlich sei die Genossenschaft jedoch nicht an den organisatorischen Prinzipien, sondern an der harten Realität gescheitert. Rabinowitz schildert in gedrängter Form die Probleme, denen die Erschließungsgenossenschaften gegenüberstanden. Der Boden mußte amelioriert, das passende Saatgut gefunden werden. Dazu kamen Dürre, Heuschrecken, Überfälle, die auch Menschenleben forderten, und vor allem die Malaria. Denn Merchawjah lag in einem Gebiet, von dem die Araber wußten, daß dort »keine Kinder gedeihen«. Besonders hart waren die Kriegsjahre, während denen Merchawjah neben der hohen Steuerlast Zwangsrequisierungen durch die türkische Armee ausgesetzt war. Als diese schwerste Zeit überstanden war, zerfiel die geschwächte, an sich selbst unsicher gewordene Gemeinschaft. Dennoch schloß Rabinowitz seinen Bericht mit einem Plädoyer für die genossenschaftliche Siedlungsform. Darin zitierte er Oppenheimer, nach dessen Vorstellungen die Siedlung gegründet und geleitet wurde:

»Zu meinem Bedauern unternahm ich den Versuch mit drei unbekanntem Faktoren: der Theorie, dem Land und dem Arbeiter. Ich habe in klaren Worten gesagt, daß der Erfolg unter diesen Bedingungen nicht sicher erscheint. Und ich kann es jetzt aussprechen, wenn der Versuch nicht gelungen ist, so liegt das nicht an der Form der Genossenschaft, sondern an der Minderwertigkeit des Bodens und vielleicht auch an gewissen anderen Umständen, die mit dem Wesen des Problems nichts zu tun haben.«¹⁶⁴

Der Jude stimmte Oppenheimer nicht völlig zu. Während Merchawjah strikt zentral verwaltet worden war, sah man in der Selbstverwaltung der Arbeiter eine wichtige Voraussetzung für den Erfolg der Genossenschaften. Daß derartig organisierte Siedlungen ebenfalls massive Probleme hatten, wurde einerseits auf die naturgegebenen Schwierigkeiten des Landes, andererseits jedoch auf die nur halbherzige Unterstützung durch die ZWO zurückgeführt. So schrieb Salman Rubaschow:

»Sucht man objektiv nach dem Grunde [für die Probleme der Kwuzot], so erfährt man, daß nicht die Kwuzah als Wirtschaftsform und gewiß nicht die freie Arbeit als solche dran schuld ist – schuld ist das *System*, aus dem heraus die Kwuzoth errichtet wurden, schuld sind die Instanzen, von denen die Kwuzoth abhängig sind. Die leitenden Kolonisationsorgane, in deren Hände das materielle Schicksal des neuen Versuchs gelegt ist, sahen niemals in der Kwuzah das Hauptgebiet ihrer Tätigkeit, sie behandelten diese stets stiefmütterlich und riefen sie ins Leben gleichsam gezwungen und ohne mit dem Herzen bei der Sache zu sein.«¹⁶⁵

Berl Katznelson bestätigte, daß sich der palästinensische Arbeiter von der Zionistischen Organisation alleingelassen fühlte:

»Seit jeher stand der Arbeiter Palästinas allein, niemand kümmerte sich um seine Arbeit, seine materielle Notlage, seine seelischen Leiden, seine Wunden und Krankheiten, sein

¹⁶⁴ Ebda. S. 704.

¹⁶⁵ Salman Rubaschow, *Die landwirtschaftlichen Kwuzoth in Palästina, Jude 1921/1922*, S. 185–196, Zitat S. 193.

Leben und sein Sterben. Nicht nur die ›Großen‹ im Lande, die in ihm eine Gefahr für ihren Geldbeutel, für ihre satte Ruhe und für ihr Ansehen sahen, brachten ihm Hohn und Spott entgegen und verachteten und verfolgten ihn. Auch die Besten der jetzt dahingehenden Generation, die geistigen Väter der Wiedergeburt in Palästina und im Galuth, die im Arbeiter ihren Erben hätten sehen sollen, verstanden ihn nicht und nahmen ihm gegenüber eine feindliche Stellung ein. Er war ihnen das Kind einer anderen Zeit und eines anderen Standes. Sollte er der Vorkämpfer der Nation sein? Er, der barfußige Blusenmann? Nein, das konnte man nicht glauben! Seine sonderbaren Reden, sein jugendlicher Trotz, sein revolutionärer Geist, sein Draufgängertum, das alles vernichten wollte, um wieder von vorn anzufangen – all das flößte Furcht ein.«¹⁶⁶

Trotz dieser Klagen konsolidierte sich die Stellung der Arbeiter in Palästina bald nach dem Krieg. Die Kritik am bürgerlichen Zionismus blieb dennoch ein Anliegen des *Juden*. Denn die Palästinaagitation der Zeitschrift wollte vor allem eine Arbeiteralijah bewirken. Tatsächlich kamen, wie Walter Preuss (1895–1984) berichtete, mit der nach dem ersten Weltkrieg einsetzenden Dritten Alijah tausende Arbeiter ins Land: »Die Dritte Alijah hat annähernd 12.000 Arbeiter ins Land gebracht, während die Zahl vor dem Kriege höchstens 2.500 betrug.«¹⁶⁷ Der Historiker Walter Laqueur bestätigt rückblickend die Bedeutung der Dritten Alijah für die weitere Entwicklung des Jischuw und damit den Optimismus, den Preuss 1922, knapp zwei Jahre nachdem sich die Tore Palästinas für jüdische Neueinwanderer geöffnet hatten, im *Juden* zum Ausdruck brachte:

»Mitte der zwanziger Jahre waren etwa 65 Prozent aller Arbeiter in Stadt und Land Nachkriegseinwanderer, und nur 16 Prozent waren in Palästina geboren. [...] Das Gewicht der Arbeiter in den Körperschaften der jüdischen Gemeinde Palästinas nahm zu. Vor 1914 war ihr Einfluß unbedeutend gewesen, aber in Folge der Einwanderung der frühen zwanziger Jahre wurde die Arbeiterschaft zu einem bedeutenden sozialen und politischen Faktor, und ihre Vertreter erhielten ihren Platz in den Landesgremien der Judenschaft Palästinas.«¹⁶⁸

Der Jude reflektierte und schilderte den Aufstieg der jüdischen Arbeiterschaft zu einem gesellschaftlich prägenden Faktor in Palästina. Neben Faktenmaterial sowie wirtschaftlichen Analysen und Ausblicken brachte die Zeitschrift persönliche Erlebnisberichte von Pionieren. Es waren vor allem westjüdische Auswanderer, die nun im *Juden* von der Genugtuung, die ihnen aus dem Gemeinschaftsleben in den Kwuzot, aber auch aus der langsamen Gewöhnung an körperliche Arbeit im ungewohnten Klima Palästinas erwuchs, schrieben. Ergänzt wurden diese Berichte durch Schilderungen der Landschaft und der Bewohner des Landes.¹⁶⁹ So geben

¹⁶⁶ Berl Katznelson, Die Sache des Landarbeiters, *Jude* 1919/1920, S. 109–119, Zitat S. 110.

¹⁶⁷ Walter Preuss, Neue Wege der Arbeiterschaft: Der Misrad, *Jude* 1921/1922, S. 637–648, Zitat S. 637. Adolf Böhm gab die Zahl der vor dem Krieg in der Landwirtschaft beschäftigten Juden mit 12.000 an, doch waren diese nicht alle Arbeiter, sondern auch private Kolonisten, vgl. Anm. 160.

¹⁶⁸ Laqueur, *Weg*, S. 326.

¹⁶⁹ Brief eines Chaluz aus Deganiah, *Jude* 1921/1922, S. 397–410; Albert Maurüber, Bei den Kommunisten in Ejn Charod, *Jude* 1924, S. 284–290.

diese Berichte einen eindrucksvollen Einblick in die frühe Phase des genossenschaftlichen Lebens in Palästinas.

Die Landwirtschaft konnte nicht alle Einwanderer absorbieren. Walter Preuss, wissenschaftlicher Mitarbeiter der neugegründeten palästinensischen Gewerkschaft, der Histadruth, schrieb über die Versuche, auch industrielle und gewerbliche Arbeit genossenschaftlich zu organisieren und so der Selbstverwaltung durch die Arbeiter zu unterstellen.¹⁷⁰ Zunächst übernahmen Arbeiter vor allem Bauaufträge in Eigenverantwortung. Diesen sollten genossenschaftlich organisierte Gewerbebetriebe angegliedert werden, die den Kern einer künftigen Industrie bilden würden. Denn die Bauwirtschaft könne, wie Preuss feststellte, nicht das gesamte Proletariat beschäftigen. »Die Losung, daß Häuserbau nicht Industrie, aber Industrie Häuserbau schafft, müßte endlich weithin begriffen werden.«¹⁷¹ Die neuen industriellen Projekte waren radikal-sozialistisch. Ihr oberstes Ziel war der Ausgleich der Löhne. Begründet wurden diese Bestrebungen allerdings nicht mehr mit dem Ideal der Schaffung einer gerechten Mustergesellschaft, sondern mit der notwendigen Integration der neuen Arbeiter. Ohne Lohnausgleich wären die Neuankömmlinge eine gefährliche, die Löhne drückende Konkurrenz für die etablierten Arbeiter. Darüberhinaus milderte der Lohnausgleich die Enttäuschung des Facharbeiters, der nicht sofort seinen Qualifikationen gemäß eingesetzt werden konnte. Trotz idealistischem Willen zu schwerer Arbeit waren die industriellen Arbeiter wesentlich unromantischer als die landwirtschaftlichen. Mit Preuss kam ein marxistischer Gewerkschaftler zu Wort, dessen Ideologie sich in wesentlichen Punkten von der des Hapoel Hazair unterschied, mit dem die Mehrzahl der bisher zitierten Autoren sympathisierten. Preuss definierte die Bedeutung der Arbeit wie folgt:

»Der Gedanke, der wohl im Mittelpunkt der gesamten heutigen Anschauungswelt des Gdud [Arbeiterlegion] steht, ist der: nicht die einzelne kleine, abgeschlossene, sich abschließende Gruppe ist von wirklicher Bedeutung für den Aufbau, sondern die große, umfassende, aber streng und zentral geführte Erziehungsorganisation, die nicht durch Gefühl, Freundschaft oder andererseits durch Zufall zusammengeführt wird, sondern durch den zentralen Trieb zur Eroberung des Landes mit produktiver Arbeit.«¹⁷²

Für Preuss war die Gemeinschaftserziehung weniger wichtig als die Erfassung einer möglichst großen Anzahl von Menschen in produktiven Gruppen. Das erzieherische Ziel war die Arbeit und nicht die Gemeinschaft. Deshalb befürwortete er die Gründung von Großkommunen, deren Bindeglied die Arbeit, deren Ideal die Gleichheit der Löhne war. Dies würde die Basis der neuen Gemeinschaft bilden. Es war dies ein pragmatischer Sozialismus, der den Sehnsüchten der deutschen zionistischen Jugend weniger entsprach als die Romantik eines Gordon. Preuss forderte diese daher zu völliger Unvoreingenommenheit gegenüber den sozialen

¹⁷⁰ Walter Preuss, *Neue Wege der Arbeiterschaft: Der Misrad, Jude 1921/1922*, S. 637–648.

¹⁷¹ Ders., *Emigration und Immigration, Jude 1924*, S. 65–72, Zitat S. 70.

¹⁷² Ders., *Die Legion der Arbeit, Jude 1923*, S. 1–10, Zitat S. 4.

Entwicklungen in Palästina auf, obwohl er in der Siedlungskwuzah ebenfalls die größte Errungenschaft des Zionismus in Palästina sah.¹⁷³ Doch sei auch hier im Zuge des Konsolidierungsprozesses ein Abrücken von der frühen Romantik notwendig geworden. Dies bedeute eine Abkehr vom – im *Juden* hauptsächlich vertretenen – Anarchismus hin zum Kommunismus, weshalb auch die »gesetzliche« Regelung, deren Kern die Arbeitspflicht sei, notwendig erscheine. Freiheit und schöpferisches Arbeiten blieben auch weiterhin die leitenden Prinzipien, doch müßten die Forderungen der Realität angepaßt werden. An die Stelle des »Arbeiterheroismus« trete nun das Ideal der festen Ansiedlung und der ruhigen Arbeit, die die innere Stabilisierung der Kwuzot ermögliche. Diese neue Entwicklung stand insofern im Einklang mit der Ideologie des *Juden*, als ein idealistischer Pragmatismus an die Stelle der geistigen Ideale getreten war. Die marxistisch orientierten Kwuzot basierten auf dem Prinzip der individuellen Freiheit bei gleichzeitiger gemeinschaftlicher Verbundenheit. Es war dies eine disziplinierte Freiheit, die sich die Bewältigung einer harten Realität durch gegenseitige Hilfe statt durch kapitalistischen Wettbewerb zum Ziel gesetzt hatte. Prüfstein aller Ideale war die ökonomische Notwendigkeit. »Kommt und stellt euch Schranken auf; die Legendenzeit der Kwuzah ist vorüber!«, schrieb Preuss in Anlehnung an Bialik.¹⁷⁴

Die Errungenschaften der Kwuzot klangen nach wie vor utopisch. Dazu gehörte nicht zuletzt die gemeinschaftliche Erziehung der Kinder, für die nicht nur die Eltern, sondern die gesamte Kommune zuständig war. Es war dies eine konsequente Erziehung zur Arbeit, wie sie nur innerhalb der neuen Gemeinschaftsformen Palästinas möglich war, »denn nur in der Kwuzah wird Erziehung durch Unterricht und Lehre mit dem Einfluß durch Milieu und Beispiel im Einklang stehen«.¹⁷⁵ Der tatsächliche Erfolg dieser Erziehung war zur Erscheinungszeit der Zeitschrift allerdings noch nicht abzusehen, da die Zahl der Arbeiterkinder, die gemäß diesen Prinzipien erzogen wurden, noch verschwindend klein war und diese selbst noch sehr jung waren.

Es gehört zu den faszinierendsten Aspekten des *Juden*, daß hier die Entwicklung der neuen Siedlungsformen in ihrer entscheidenden Aufbauphase dokumentiert und besprochen wird. Die Beiträge schildern die Bedingungen, unter denen die Dritte Alijah, die nach dem Ersten Weltkrieg ins Land kam, vonstatten ging.

Erstaunlich konservativ war die Blattlinie bezüglich der Rolle der Frau in Palästina. Die Rückbesinnung auf traditionelle nationale Werte wie Familie und Nachkommenschaft ließen den Mitarbeiter des *Juden* die Frauenrechtsbewegung suspekt erscheinen. Im Westen wurde der höhere Bildungsgrad der Frauen als Ursache für den Zerfall der Familie gesehen. Auch tadelte man die kulturellen Interessen der jüdischen Frauen des Westens als oberflächlich und zählte sie zu den assimilationsbedingten »Verfallserscheinungen«, was einer Bestätigung antise-

¹⁷³ Ders., Die Kwuzah, Jude 1924, S. 716–727.

¹⁷⁴ Siehe dazu: Chaim Nachman Bialik, Halachah und Aggadah, Jude 1919/1920, S. 61–77 sowie S. 336 f.

¹⁷⁵ Walter Preuss, Die Kwuzah, Jude 1924, S. 716–727, Zitat S. 726.

mitischer Klischees nahekam. Diesem vernichtenden Urteil stand das Lob an den angeblich noch unverdorbenen Ostjüdinnen gegenüber.¹⁷⁶ Die Frauen – insbesondere die in Palästina – sollten ebenso wie die Männer produktiv leben. Als die ihnen gemäßen Beschäftigungen sah man Haushalt und Familie, Handarbeiten und Geflügelzucht. Für das Streben der Pionierinnen nach möglichst weitgehender Gleichstellung mit den Männern zeigten die männlichen sowie die weiblichen Mitarbeiter des *Juden* nur wenig Verständnis. Die mangelnde körperliche Eignung für Schwerarbeit in Palästina war dabei nicht das einzige Argument. Helene Hanna Cohn, die Spezialistin für Frauenfragen im *Juden*, lehnte die Gleichstellung der Frau auch aus ästhetischen Gründen ab, da es der Arbeiterin sonst nicht möglich wäre, einen angemessenen Standard an Wohn- und Eßkultur zu halten.¹⁷⁷ Gegenstimmen zu dieser bürgerlichen Haltung kamen aus Palästina, Margalit Obernik, die vor ihrer Emigration zum Wiener Kreis um die Zeitschrift *Jerubbaal* gehört hatte, schrieb:¹⁷⁸

»Man wird [...] die Wahrnehmung machen, daß eine Anzahl Frauen und Mütter des neuen Jischub ihr Haus nicht so führen, wie es sich ein jüdischer Frauenclub in Europa träumt. Ja, es gibt sogar Frauen, die den Mann und die Kinder für lange oder gänzlich verlassen; entweder um irgendeinen Beruf zu ergreifen, oder um sich dafür vorzubereiten. Und die es nicht tun, sind in der glücklichen Lage, entweder schon einen Beruf zu haben, oder sie sind Angehörige der hier verhältnismäßig kleinen bürgerlichen Klasse, wo der Mann tatsächlich so viel Geld verdient, um sich den Luxus eines Familienlebens gestatten zu können.«¹⁷⁹

Wie auch andere palästinensische AutorInnen forderte Margalit Obernik hier die Zionisten der Galuth dazu auf, bei ihren Urteilen die Wirklichkeit des Lebens in Erez Israel zu berücksichtigen. Die Stellung der Frau richtete sich dort ebenso wie die meisten anderen sozialen Erscheinungen nach den Anforderungen des Lebens in einer Pioniergesellschaft. Dennoch waren die Bestrebungen der Frauen um völlige Gleichstellung mit den Männern selbst in Palästina umstritten, wie *Der Jude* zu berichten wußte. Zwar hatte die Kwuzahbewegung die Befreiung der Frau auf ihr Banner geschrieben, doch blieb die Sorge um das Wohl der Kinder. So zitierte Preuss ein führendes Mitglied der Kwuzahbewegung, Jizchak Tabenkin: »Wer gibt uns das Recht, um der Befreiung der Frau willen das Kind zu opfern? Hier muß sich die Frau ihrer natürlichen Aufgabe hingeben.«¹⁸⁰ Die Gemeinschaftserziehung in den Kwuzot ermöglichte es den Frauen, ihrer Aufgabe

¹⁷⁶ Max Brod, Brief an eine Schülerin nach Galizien, *Jude* 1916/1917, S. 124–125; Franz Sachs, Von deutschen Jüdinnen, *Jude* 1916/1917, S. 662–664.

¹⁷⁷ Zur Frauenfrage siehe: Hadassah Bat Mordechai, In Safed, *Jude* 1918/1919, S. 574–583; Helene Hanna Cohn, Die Frau in der zionistischen Bewegung, *Jude* 1920/1921, S. 533–537; Zur Frage der Frauenarbeit, *Jude* 1921/1922, S. 380–382; Die Stellung der Palästinenserin zur Gemeinschaft, *Jude* 1924, S. 549–554.

¹⁷⁸ Diese Zeitschrift wurde 1918/1919 von Siegfried Bernfeld als Organ der Wiener jüdischen Jugendbewegung herausgegeben. Zu Bernfeld siehe: S. 417–422.

¹⁷⁹ Margalit Obernik, Ein Brief aus Palästina, *Jude* 1920/1921, 738–740, Zitat S. 739.

¹⁸⁰ Walter Preuss, Die Kwuzah, *Jude* 1924, S. 716–727, Zitat S. 726.

des Gebärens von Kindern nachzukommen, ohne deshalb aus dem Arbeitsprozeß ausgeschlossen zu sein.

Die Beurteilung der Rolle der Frau zeigt die Spannungen auf, die zwischen dem national-romantischen und den sozial-progressiven Idealen, die in der Zeitschrift vertreten wurden, bestanden. Im Sinne des Nationalismus war der Platz der Frau im Heim, wo sie dem Mann eine Stütze, den Kindern Erzieherin war. Die ostjüdischen Pionierinnen weigerten sich, diese althergebrachte Rolle länger zu erfüllen. Das schlagkräftigste Argument dafür war das wirtschaftliche. Der Jischuw brauchte die Arbeitskraft der Frauen, die Familien deren Einkommen. Wie Margalit Obernik ausführte, wollten die Palästinenserinnen die Last des Erwerbs mit ihren Männern teilen, anstatt diese wie viele ihrer bürgerlichen europäischen Kritikerinnen »auszunützen«. *Der Jude* brachte diese Argumente, ohne sie zur Blattlinie zu erheben.¹⁸¹

¹⁸¹ Zu einer ausführlicheren Diskussion dieser Frage siehe: Eleonore Lappin, Die zionistische Jugendbewegung als Familienersatz?, in: Sabine Hödl und Martha Keil [Hrsg.], Die jüdische Familie, Bodenheim 1999, S. 161–192.

5. Kapitel

Unsere Literaten und die Gemeinschaft Literatur im Dienst des Volkes

I. Westjüdische Renaissance

1. Ist *Der Jude* eine expressionistische Zeitschrift?

Der Jude war das Organ einer jungen Generation radikaler Zionisten, deren Ziel die Revolutionierung des jüdischen Volkes, die Abkehr von der bürgerlichen Assimilation im Westen, die Hinwendung zu produktiver Arbeit in Osteuropa und insbesondere in Palästina war. Gerade die deutschsprachigen, meist jungen Autoren unterwarfen die materialistische, kapitalistische und rationalistische Gesellschaft ihrer Väter einer unbarmherzigen Kritik. Sie stellten dem bürgerlichen Zweckdenken und Individualismus eine ethisch geprägte Gemeinschaftslehre gegenüber. Gemeinschaft bedeutete sowohl die Überwindung eines, wie sie meinten, übersteigerten Individualismus als auch die Verwirklichung des wahren Wesens des Menschen, in diesem Fall des jüdischen Menschen, der sein innerstes Judentum entdecken und für sein Leben entscheidend machen sollte. Die das Judentum prägende Lehre interpretierten sie als eine vorrangig ethisch-soziale, in der es vor allem auf die gerechte Tat und nicht bloß auf die rechte Gesinnung ankomme.

Mit diesen Zielen standen die jungen Juden keineswegs allein da. Sie drückten vielmehr die kämpferische Unzufriedenheit jener mitteleuropäischen Generation aus, die auf literarischem Gebiet zur Trägerin des Expressionismus wurde. Von den nichtjüdischen Publizisten unterschieden sich die zionistischen Autoren dadurch, daß ihnen gerade die Lehre des Judentums als Leitfaden zur revolutionären Umwandlung der Gesellschaft erschien. In Palästina hofften sie, ihre sozial-reformerischen Utopien verwirklichen zu können. Darin und nicht in einer politischen Lösung der Judenfrage sahen sie Sinn und Aufgabe des Zionismus.

Die Vertreter der »expressionistischen Generation« waren meist nach 1880 geboren und traten ab 1910 künstlerisch in Erscheinung.¹ Diese jungen Intellektuellen und Künstler sahen den Ausbruch des Weltkrieges voraus, eine Ahnung, die sie teils ängstigte, teils mit freudiger Hoffnung auf eine mögliche Katharsis erfüllte, wie dies in den Werken des Frühexpressionismus deutlich zum Ausdruck kommt.

¹ Zu dieser Bezeichnung siehe: Karl Otten [Hrsg.], *Ahnung und Aufbruch. Expressionistische Prosa*, Darmstadt 1984, 2. Auflage, S. 11.

Trotz dieses gemeinsamen Lebensgefühls der Ablehnung des Gegebenen brachte die expressionistische Epoche, die zeitmäßig in etwa zwischen 1910 und 1925 anzusiedeln ist, keine einheitliche literarische Strömung hervor. Der Expressionismus war vielmehr eine literarische Bewegung, wie Richard Brinkmann schreibt:

»Ein dichtungsgeschichtlich erfüllter Begriff des Expressionismus löst sich in weiten Bereichen der Forschung langsam aber sicher auf. Was konkret bleibt, ist im allgemeinen ein Kollektiv-Begriff dieses Namens für ideologische und soziologische Phänomene, die durch die sozialen und politischen Tatsachen und durch die ganze Atmosphäre der Zeit bedingt zu sein scheinen, wie sie ihrerseits diese Atmosphäre mitbedingen.«²

Der Expressionismus entstand in einem Zeitalter wirtschaftlicher und sozialer Umwälzungen, denen durch die tatsächlichen Machtverhältnisse nicht Rechnung getragen wurde. Das Wilhelminische Deutschland wie auch der österreichische Vielvölkerstaat wurden in ihrer politischen Struktur weder dem Aufstieg des Bürgertums und des Proletariats noch dem nationalen Erwachen der »geschichtslosen« Nationen gerecht. Dem europäischen Imperialismus stellten sich die entstehenden Nationalbewegungen in den Kolonien entgegen. Eine junge Generation in Deutschland und Österreich empfand die soziale und politische Stagnation, das Festhalten an überkommenen gesellschaftlichen Strukturen zunehmend als unerträglich. Ziel ihrer Kritik war jedoch in erster Linie die Gesellschaftsschicht, aus der sie stammten, die ihrer Väter, das saturierte Bürgertum.

»Fast allen Dichtern der hier zur Debatte stehenden Zeit widerfuhr das Schicksal des Vaterhasses, des Zerfalls mit der bürgerlichen Familie [...] Von ihm aus ging dann der Haß gegen den »Vater-Staat« als politisch lenkende Idee.«³

Der Kampf gegen die überkommenen Machtstrukturen äußerte sich somit zunächst in einer Rebellion gegen die bürgerliche Gesellschaft, die Familie, die Schule sowie die kapitalistischen Wirtschaftsformen. Erst in zweiter Linie wurde dieses Aufbegehren gegen die Autoritäten von den Vätern auf die politischen Institutionen und insbesondere auf den Staat übertragen. Dies ging vor allem darauf zurück, daß diese Rebellion zunächst eine geistige war, die ihre politischen Ziele – wenn überhaupt – erst im Lauf der Zeit entwickelte, wobei dem Kriegserlebnis eine entscheidende Bedeutung zukam.

Die bürgerliche Gesellschaft erschien diesen jungen Intellektuellen als geistlos und materialistisch. Der Wissenschafts- und Fortschrittsglaube vernachlässigte, wie sie meinten, sträflich die menschlichen Gefühle, das Bedürfnis nach irrationalen Erlebnissen, Erfahrungen und Bindungen. Sie sehnten sich nach wahrer Gemeinschaft, die auf menschlichem Zusammengehörigkeitsgefühl und nicht auf Zweckdenken basierte, nach einer Kultur, die im Gegensatz zur herrschenden Zivilisation, wahre ethische und ästhetische Werte schuf, indem sie auf das

² Richard Brinkmann, *Expressionismus. Forschungsprobleme 1952–1960*, Stuttgart 1961. Zitat in: Otto F. Best [Hrsg.], *Expressionismus und Dadaismus*, Stuttgart 1986, S. 17.

³ Otten [Hrsg.], *Ahnung und Aufbruch*, S. 12.

menschliche Empfinden und Erleben zurückgriff. Hans Kohn stellte 1913 im Vorwort zum Sammelband »Vom Judentum« der Studentenvereinigung Bar Kochba den Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Lebensgefühl der »expressionistischen Generation« und dem westjüdischen Kulturzionismus Prager Prägung her:

»Heute ist es ein allgemeines Streben des Einzelnen, über das Individuelle hinauszugehen, sich in überindividuelle Zusammenhänge einzustellen. 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. Und in dieser Krise des geistigen Lebens, die uns das Überindividuelle aller Kultur, allen Lebens, des Geistes erkennen läßt, lernen wir, jenseits unser und doch in unserem Ureigensten – es gilt auch hier, daß das Persönlichste das Sachlichste ist – festen Fuß fassen. Wir fühlen uns als Teil eines höheren überindividuellen Geschehens, wissen uns voll innerer Tatenfreudigkeit. Die Kraft, die uns gestaltet hat und sich in uns entfaltet: die Vergangenheit, und die Aufgabe, diese Kraft über uns hinauszuführen: die Verantwortung für die Zukunft bestimmen weiterhin unser Leben.«⁴

Dieses Zitat weist auf wesentliche Parallelen und Unterschiede zwischen den ethischen Kulturzionisten und ihren »expressionistischen« Zeitgenossen hin. Gemeinsam war ihnen das Unbehagen in der modernen Zivilisation, der Aufruhr gegen die Vätergeneration, die sozialrevolutionäre Utopie, das Streben nach Gemeinschaft, die Kritik am Machtstaat, am Rationalismus und am Materialismus. Gemeinsam war ihnen darüberhinaus die Sehnsucht nach religiöser Erlösung. Die Zionisten unterschieden sich von den nichtjüdischen Expressionisten allerdings dadurch, daß sie glaubten, ihre menschheitlichen Ziele nur mittels eines Bekenntnisses zum jüdischen Volk und mittels des Zionismus erreichen zu können. So weltumspannend und weltumarmend das Lebensgefühl der jungen Zionisten auch sein mochte, so fühlten sie doch, daß sie erst ihr eigenes, innerstes Wesen erkennen und fördern mußten, bevor sie sich endgültig der Menschheit zuwenden konnten. Den Weg der »Erlösung« des jüdischen Volkes sowie auch der Menschheit sahen sie in der jüdischen Soziallehre vorgezeichnet, die für sie den Kern des Judentums darstellte. Diese Lehre stand, wie sie meinten, im vollen Einklang mit den utopischen Zielen der Zeit, ja konnte eine entscheidende Beispielwirkung ausüben. Mit diesem Rückgriff auf die jüdische Tradition erhielt der Zionismus jedoch eine radikal-konservative Qualität, die durch die Betonung der Bedeutung der Abstammung für das innerste Wesen eines Menschen noch verstärkt wurde. Denn die Zionisten wollten die geeinte Menschheit auf der biologischen Basis von Familie, Stamm und Volk errichten und obwohl sie durch die Zerschlagung der Gesellschaft der jüdischen Väter etwas radikal Neues schaffen wollten, ging es ihnen doch in erster Linie darum, der vernach-

⁴ Vom Judentum. Ein Sammelbuch, hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig 1913, S. VI.

lässigten und korrumpierten jüdischen Tradition in modernem Gewand von neuem zum Durchbruch zu verhelfen.

Die zionistische Kritik an der Diasporaexistenz, die zum Scheitern verurteilt schien, sowie die Hoffnungen und Erwartungen, die sie in das Gemeinwesen in Palästina setzten, bewahrten die jungen Zionisten vor der fatalen Enttäuschung, die die deutschsprachigen Expressionisten und insbesondere die politisch engagierten Aktivisten nach dem Scheitern der Nachkriegsrevolutionen befiel. Die Zionisten sahen vielmehr ihre These, daß eine Erneuerung der jüdischen Werte nicht in Europa, sondern nur in Palästina möglich sei, bestätigt. Diese Projektion der sozialrevolutionären Hoffnungen auf Palästina führte zu einer weiteren Entfremdung der Zionisten von den deutschen Aktivisten, die darin einen Verrat an Europa, an der gemeinsamen Sache der Erneuerung der europäischen Gesellschaft sahen. Die Zionisten wiederum betrachteten dieses offene Werben um die Mitarbeit der Juden beim Aufbau eines kosmopolitisch-sozialistischen Europa als Assimilationsdruck. Sie beharrten auf ihrem Recht auf nationale Selbstbestimmung in einem Europa der geeinten aber dennoch eigenständigen Völker.

Die ähnlichen Ausgangspunkte, die Expressionisten und Zionisten teilten, führten so zu einem widersprüchlichen Phänomen. Als deutschsprachige Autoren gelten bis heute viele bedeutende Mitarbeiter des *Juden* als Repräsentanten der expressionistischen Generation. Im *Juden* wandten sich diese Schriftsteller jedoch bisweilen vehement gegen den Expressionismus und Aktivismus.

Wie eng die personelle Verflechtung von Expressionismus und ethischem Kulturzionismus, wie er im *Juden* propagiert wurde, war, zeigt ein Hinweis Karl Ottens, der den Schwerpunkt des expressionistischen Lebensgefühls gerade in Böhmen ausmachte. Otten erkannte zurecht, daß das Leben im sprachlichen und kulturellen deutsch-slawischen Mischgebiet eine wichtige Inspirationsquelle für dieses Lebensgefühl war. Die zusätzliche Komponente der jüdischen Abstammung, die einen erheblichen Teil der von ihm erwähnten Autoren mitprägte, berücksichtigte er allerdings nicht:

»Zum anderen sei darauf hingewiesen, daß einigen der bedeutendsten dieser Schar [expressionistischer Autoren] slawisch-deutsche [sic!] Abstammung die eigenartige Vertiefung der schicksalsmäßigen Einstellung zur Welt vermittelte, wie das bei Kafka, Musil und Trakl der Fall war. Überhaupt ist ganz allgemein zu beachten, wie stark sich das Schwergewicht der deutschen Literatur zentrifugal nach Osten verlagert hat, in den böhmisch-österreichischen Raum: Paul Adler, Max Brod, Sigmund Freud, Franz Kafka, Karl Kraus, Robert Musil, R. M. Rilke, Franz Werfel, Stefan Zweig.«⁵

Von den hier genannten Vertretern der »expressionistischen Generation« – wie Otten sie nannte, um der Tatsache gerecht zu werden, daß nicht alle von ihnen expressionistische Autoren im engeren Sinn waren – publizierten Max Brod, Franz Werfel, Franz Kafka und Paul Adler (1878–1946) im *Juden*. Brod gehörte zu dessen wesentlichen Gestaltern. Sie alle pflegten mehr oder weniger engen Kontakt zur Prager Studentenvereinigung Bar Kochba. Stefan Zweig brachte dem

⁵ Otten [Hrsg.], *Ahnung und Aufbruch*, S. 12.

Juden in seiner Anfangszeit reges Interesse entgegen, konnte sich jedoch letztlich, wie noch zu zeigen sein wird, nicht mit dessen nationaljüdischer Tendenz anfreunden. Neben den Pragern publizierten im *Juden* natürlich auch deutsche Autoren, die dem Expressionismus im engeren oder weiteren Sinn nahestanden wie Alfred Wolfenstein (1888–1945), Arnold Zweig, Heinrich Mann, Alfred Döblin, Alfons Paquet, Rudolf Kayser (1889–1964) und andere. Einige dieser Mitarbeiter standen dem Zionismus und der Tendenz der Zeitschrift durchaus kritisch gegenüber. Gemeinsam war ihnen jedoch die positive Einschätzung des jüdischen Beitrages zur Erneuerung Europas nach dem Krieg.

Doch es waren nicht nur und nicht gerade die bekannten Autoren, die den »expressionistischen« Ton in die Zeitschrift hineintrugen, sondern die jungen zionistischen Publizisten, die im *Juden* eine Plattform fanden, wo sie ihre Ideale ebenso wie ihre Gesellschafts- und Zivilisationskritik nationaljüdisch umdeuten und zur Diskussion stellen konnten. Die Nähe zum Expressionismus wirkte sich dabei ebenso auf den Inhalt wie auf den Stil der Beiträge aus. Die emphatische, emotionsgeladene Diktion, die auch bei Mitarbeitern auffällt, die den Expressionismus kritisierten – als Beispiel seien hier die Beiträge des jungen Gershom Scholem erwähnt –, macht diese Artikel für den heutigen Leser zu einer mitunter mühsamen Lektüre. Der Glaube an die Macht des Wortes und an den Geist trug jedoch wesentlich zum persönlichen Engagement und zur Unmittelbarkeit bei, mit dem die Autoren ihre Ideen vertraten.⁶

Was den *Juden* indes von expressionistischen Zeitschriften unterscheidet, ist die auffallende Spärlichkeit deutschjüdischer literarischer Werke. Obwohl *Der Jude* eine anerkannte jüdische Kulturzeitschrift war, erschienen hier zwar zahlreiche Essays über Literatur, die primären literarischen Quellen dienten jedoch lediglich als Aufputz. Darüberhinaus teilten sich die deutschjüdischen Werke den Raum mit chassidischen Anekdoten sowie Übersetzungen moderner und klassischer hebräischer und jiddischer Literatur.

Die Entscheidung, den *Juden* nicht zu einer Plattform für deutschjüdische Literatur zu machen, ging auf den Herausgeber, Martin Buber, zurück. Im ersten Jahrgang der Zeitschrift erschienen lediglich seine eigenen chassidischen Anekdoten,⁷ Übersetzungen talmudischer Legenden von Micha Josef bin Gorion (1865–1921)⁸ sowie jiddische Volkslieder übersetzt und kommentiert von Arno Nadel (1878–1943).⁹ Daneben brachte der erste Jahrgang Besprechungen von Literatur

⁶ Martin Buber gab den jungen Autoren den Vorzug vor den erprobten Publizisten der Zionistischen Organisation, da die jungen Mitarbeiter eher neue Wege beschritten und nicht die gewohnte Parteilinie vertraten. Siehe dazu S. 37 sowie S. 43–45.

⁷ Martin Buber, Chassidisches, *Jude* 1916/1917, S. 122, S. 559.

⁸ Altjüdische Geschichten mitgeteilt von M. J. bin Gorion, *Jude* 1916/1917, S. 556–559. Micha Josef Berdyczewski veröffentlichte einen Teil seiner Werke wie z.B. die deutschsprachige Legendensammlung »Der Born Judas« unter seinem hebraisierten Namen Micha Josef bin Gorion.

⁹ Arno Nadel, Jüdische Volkslieder, *Jude* 1916/1917, S. 112–122, S. 182–194, S. 255–262, S. 326–339, S. 465–479, S. 623–630, S. 691–700, S. 759–771, S. 834–846.

und Literaten, in denen die Vorbehalte gegen den Expressionismus häufig zum Ausdruck kamen.

In seinem Essay »Unsere Literaten und die Gemeinschaft« unternahm Max Brod eine Bestandsaufnahme der zeitgenössischen deutschjüdischen Literatur, wobei er gestand: »Ich finde diese Rasse der heutigen jüdischen Literaten nichts weniger als erquicklich.«¹⁰ Brod schrieb diesen Essay 1916, zu einem Zeitpunkt also, als der gedanklich noch verschwommene Frühexpressionismus durch das Kriegserlebnis angeregt zum Aktivismus mutierte. Am Beispiel Kurt Hillers erkannte Brod diese neue Strömung innerhalb des Expressionismus: Während Hiller vor dem Krieg einen inhaltlosen Voluntarismus, ein »Nur-aus-Langeweile Wollen«, propagiert habe, suchten er und seine Mitarbeiter nun nach konkreten Zielen, wie bereits der Titel ihrer neuen Sammelschrift, »Das Ziel«, zeige. Damit unterscheide sich diese Autorengruppe positiv von jenen »jüdischen Literaten, die immerfort überlegen und schreien, fluchen, weinen, in Verzweiflung, in Welten von Ekel, Reue und Zerknirschung, in Anklage und trefflichster Satire, in völliger Verdammnis der Welt und in blendender Sehnsucht schwelgen«, die also alles tun, »um nichts tun zu müssen«.¹¹ Schuld an diesem bedauerlichen geistigen Zustand der jüdischen Literaten war laut Brod nicht etwa der unter europäischen Intellektuellen und Kulturschaffenden weitverbreitete Zivilisationspessimismus und Weltekel, sondern – die Assimilation. Indem Brod außer Acht ließ, wie viele nichtjüdische Autoren ebenfalls derartige Werke schufen, interpretierte er die Grundhaltung des literarischen Expressionismus in ein jüdisches Problem um und erklärte:

»Es scheint mir sehr klar zu zeigen, was aus dem von Buber »motorisch« genannten [also auf Tat ausgerichteten] Genius des Juden werden kann, wenn der Motus infolge teilweiser oder gänzlicher Assimilation sein Zentrum, seine Richtung verliert. Es wird zwar noch immer gewollt, aber eigentlich wird nur noch das abstrakte Wollen, die Tat an sich, als wesenlose Idee gewollt, nicht die eine, notwendige Tat, das eine Ziel, aus dem der Wille seinen ganzen Wert ableitet.«¹²

Die jüdischen Expressionisten – und nur mit diesen beschäftigte sich Brod – hatten, wie er zu erkennen meinte, den seelenlosen, rationalistischen und tatfernen Idealismus vergangener Zeiten noch nicht überwunden, eben weil sie den Weg zum eigenen Volk noch nicht gefunden hatten.

Da Hiller und die Ziel-Gruppe weiterhin der Assimilation anhängen, begrüßte Brod deren neue Entwicklung, ohne sie uneingeschränkt gutzuheißen. Er sah sie jedoch als Teil einer innerjüdischen Entwicklung zum Besseren:

»Daß Kurt Hiller und einige seiner Freunde sich klar aus dieser unübersehbaren Modeherde ausgesondert haben und den zwar noch oft von Irrtümern überwogten, aber doch wesenhaften Weg zu einem ›Ziel‹, diesen uralten jüdischen Weg zu El (was zugleich ›Ziel‹

¹⁰ Jude 1916/1917, S. 457–464, Zitat S. 458.

¹¹ Ebda. S. 459.

¹² Ebda. S. 458.

und ›Gott‹ bedeutet) eingeschlagen haben, das muß ebenso sehr als Gesundung des jüdischen Geistes angesehen werden wie das gleichzeitige Erstarren zionistischer Gefühle und Gedankengänge in andern Teilen des Westjudentums. Wenn nicht alles trügt, steht eine gegenseitige Wechselwirkung dieser beiden Ideenwelten aufeinander bevor. Ja, sie hat, freilich vorerst im Ton erregter Auseinandersetzungen, in einigen zionistischen Organen wie *Selbstwehr* und *Jüdische Rundschau* schon begonnen.«¹³

Kunst sowie Aktivismus von bleibendem Wert konnten, so war Brod überzeugt, nur innerhalb einer lebendigen Gemeinschaft existieren. Daß dies die Rückkehr der jüdischen Autoren zu ihrem eigenen Volk und keineswegs ein tieferes Eindringen in die deutsche und die europäische Gesellschaft notwendig machte, stand für ihn außer Frage. Der richtig verstandene Aktivismus der Juden sei daher der Zionismus.

Daß hier der Scheidepunkt zwischen der zionistischen und der aktivistischen Gemeinschaftslehre lag, zeigte ein Disput zwischen Rudolf Kayser und Arnold Zweig im Jahr 1919. Kayser regte die Gründung eines »Neuen Bundes« bewußter Juden in der Diaspora an.¹⁴ Im Gegensatz zu anderen jüdischen Aktivisten befürwortete Kayser nicht die Assimilation. Ihm schwebte vielmehr ein Zusammenschluß von Juden vor, welche die jüdische Ethik in Wort, Schrift und Tat wirkungsvoll in Europa verbreiten sollten. Kayser propagierte damit die aktivistische Variante der liberalen Missionstheorie, die ebenfalls besagte, daß die Juden ihre Vorbildwirkung in der Diaspora, innerhalb der nichtjüdischen Völker auszuüben hätten. Gerade die Tatsache, daß die Juden ein staatenloses und – wie Kayser meinte – für eine Staatsbildung unfähiges Volk seien, könnten sie Europa bei der Überwindung des Machtstaates helfen. Denn nicht die territoriale Konzentration, wie dies der Zionismus propagierte, sondern ein bewußtes jüdisches Leben in der Diaspora werde dem jüdischen Geist zum Durchbruch verhelfen und Europa durch dessen Einfluß läutern. Nach dem Vorbild aktivistischer Gruppen von Intellektuellen sollten sich auch die Juden in Genossenschaften zusammenschließen, um dieses Programm zu verwirklichen. Kayser versuchte damit einen Mittelweg zwischen Assimilation und nationaljüdischer Segregation aufzuzeigen: Die Mitglieder des Neuen Bundes würden ebenso bewußte Juden wie Europäer sein.

Arnold Zweig lehnte Kayser's Vorschlag entschieden ab.¹⁵ Ein Zusammenschluß von Juden, der das jüdische Volk und seine Lehre am Leben erhalten wolle, müsse notwendig national geprägt sein. »Ohne die Heilighaltung des Blutes ist die Konsequenz des Europäertums erbarmungslos das Mischvolk.«¹⁶ Daher riet Zweig Kayser, sich zu überlegen, ob der wahre Neue Bund nicht jener der Nationaljuden sei, die im Rahmen ihres eigenen Volkes an der Neugestaltung Europas mitzuarbeiten wünschten. Und Zweig war zuversichtlich, daß Kayser einst die »aktivistische Furcht vor den Bezeichnungen ›Volk‹ und ›Nation‹ [...], diese echt großstädtisch-literarisch-rationalistische Angst vor den Gebundenheiten des Geistes an Volkstum, Blut und gemeinsamen Stamm« ablegen werde.

¹³ Ebda. S. 459.

¹⁴ Rudolf Kayser, *Der Neue Bund, Jude 1918/1919*, S. 523–529.

¹⁵ Arnold Zweig, *Entgegnung, Jude 1918/1919*, S. 529–535.

¹⁶ Ebda. S. 534.

»Denn lächerlich ist der Rassenfanatismus und der elende nationalistische Überhebungswahn; erdgegeben aber und gottgegeben ist jener heilige Kreis der Träger aller geistigen Werte: die Menschheit, das Volk, der Stamm, die Familie, der Mensch.«¹⁷

Doch es war schwierig, die deutschen Befürworter des internationalistisch geeinten Europas vom Unterschied zwischen dem jüdischen und den chauvinistischen Nationalismen anderer Völker zu überzeugen. So entdeckte Heinrich Mann im Zionismus nationales Überlegenheitsgefühl.¹⁸ Als Exempel dafür diente ihm Felix Saltens Palästina-Buch »Neue Menschen auf alter Erde«.¹⁹ In diesem Buch spreche Salten »vom ›Gott meiner Väter‹ und vom ›Land der Verheißung immer noch‹. Er will glauben sein Volk allein sei auserwählt.«²⁰

Mann glaubte an ein baldiges Absterben des die Völker und Menschen trennenden europäischen Nationalismus. Der jüdische Nationalismus erschien ihm daher anachronistisch, der geistige Rückzug der zionistischen Intellektuellen aus Europa fast wie ein Verrat. Und was deren Bekenntnis zu Palästina betraf, beschuldigte er dieses genau jener Tatferne, ja Flucht vor der Tat, die Brod neun Jahre früher den jüdischen Kaffeehaus-Aktivisten vorgeworfen hatte:

»Es [die Sehnsucht nach dem Leben im eigenen Gemeinwesen in Palästina] ist gewiß meistens nur ein Traum, etwas Unbeaufsichtigtes in Seelentiefen, kein ernster Wunsch, persönlich mitzutun. Gleichviel, dort hinten ist ein Ziel. Das Ziel ist also nicht mehr hier. Es ist nicht unbedingt hier. In jeder bewegten Stunde hat man vor Augen, was nicht hier und dennoch die höhere Wirklichkeit ist. Dann fühlt man sich, mit allen pflichtgemäßen staatsbürgerlichen Vorbehalten, hier dennoch beinahe verbannt.«²¹

Nach Manns Überzeugung fehlte Europa nicht das gelebte Vorbild der alten jüdischen Lehre, sondern die vom Juden Jesus vorgelebte Liebe. Denn diese sei der entscheidende Beitrag des Judentums zur europäischen Kultur gewesen. Mann forderte von den Juden die Liebe zu Europa und damit auch die Assimilation an eine von Judenhaß gereinigte wahrhaft christliche Welt. Diese Aufforderung sprach das wohl schwerwiegendste Problem an, das der Expressionismus und Aktivismus für die Zionisten darstellte. Der Expressionismus strebte nicht zuletzt nach einer religiösen Erneuerung des Menschen. Die Auffassung von dieser Erneuerung war in der Regel freireligiös und mystisch, dennoch aber eindeutig christlich geprägt. Im *Juden* fand sich parallel dazu ein freireligiöses Streben nach sittlicher und nationaler Erneuerung, das innerhalb der jüdischen Tradition verblieb. Selbst dort, wo die jungen Zionisten wie auch Buber die Werte der Lehre Jesu anerkannten, stellten sie diese in die Entwicklung jüdischen Denkens ein. Ihre Wertschätzung beschränkte sich auf das vom Judentum geprägte Urchristen-

¹⁷ Ebda. S. 534 f.

¹⁸ Heinrich Mann, *Das auferstehende Land*, Jude SH 1 1925, S. 98–102.

¹⁹ Felix Salten, *Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt*, Berlin, Wien und Leipzig 1925.

²⁰ Heinrich Mann, *Das auferstehende Land*, Jude SH 1 1925, S. 98–102, Zitat S. 98. Siehe dazu auch S. 218 f.

²¹ Ebda. S. 100.

tum, in den späteren Entwicklungen des Christentums sahen sie geradezu eine Verfälschung der ursprünglichen jüdischen Lehre des Religionsstifters Jesus.

Zahlreiche deutschjüdische Literaten aber, die tief im deutschen Kulturkreis verwurzelt waren, fühlten sich vom Christentum als der Religion der menschenverbindenden Liebe sowie von dessen prächtiger Kunst und Literatur der vergangenen Jahrhunderte angezogen. All dem konnte das Judentum auf ästhetischem Gebiet nichts Gleichwertiges entgegenstellen. Gerade weil die Zionisten gegenüber der Attraktivität der christlichen Kultur nicht unempfindlich waren, unternahmen sie häufig eine positive Abgrenzung des Judentums vom Christentum. So betonte Max Brod, daß das Christentum, welches die Erlösung der Einzelseele zum Inhalt habe, bei den modernen Autoren notwendig zu Egozentrismus und Individualismus führe. Das Judentum sei demgegenüber eine Gemeinschaftslehre. In seinem bereits zitierten Essay »Unsere Literaten und die Gemeinschaft« stellte Brod den politischen Aktivisten, die der Krieg wachgerüttelt und von der Notwendigkeit des politischen und sozialen Umschwunges überzeugt hatte, die »neuchristlichen« Literaten gegenüber, die sich auch weiterhin in Passivität und Vereinsamung gefielen, und meinte bedauernd:

»Tatsächlich sind auch die meisten unserer Literaten, und zwar gerade die *bedeutendsten*, auf dem Wege dahin. Man kann also füglich von einer *Krise des jüdischen Geistes* sprechen. [...] Die jüdische Seele, zweitausend Jahre lang auf der Suche nach einer neuen Gemeinschaft, nach der »Heiligung des Namens« auf Erden, scheint gerade in unseren Tagen dieses Suchens müde zu werden und sich resigniert auf einen schlaffen Egozentrismus zurückzuziehen.«²²

Als Beispiel für diesen neuchristlichen Egozentrismus diente Brod sein Freund Franz Werfel. Dieser war Brod in seinem ersten Buch »Der Weltfreund«²³ »wie eine Reinkarnation altjüdischer Prophetie« erschienen. Später habe er sich bedauerlicherweise von der Tat und von der Gemeinschaft abgewandt. Dies war Brods Umschreibung für Werfels geistige Annäherung an das Christentum. Im Sinn seiner Definition der Wirkung des christlichen Glaubens auf die modernen Dichter hatte Brod bereits 1913 anlässlich des Erscheinens von Werfels zweitem Gedichtband »Wir sind«²⁴ dessen zunehmenden »Egozentrismus« kritisiert.²⁵ Tatsächlich fühlte sich Werfel seit Jahren vom Christentum angezogen und brachte dies auch künstlerisch-publizistisch zum Ausdruck. Brod, der sich in eben jenen Jahren zu einem begeisterten Zionisten entwickelte, bestürmte ihn mit Argumenten und Literatur, um ihn für das nationale Judentum zu gewinnen. Das Resultat dieser Bemühungen war, daß Werfel eine starke Abneigung gegen die Prager Zionisten entwickelte.²⁶ Buber hingegen, der Werfel Verständnis und Wertschätzung entge-

²² Max Brod, *Unsere Literaten und die Gemeinschaft*, Jude 1916/1917, S. 457–464, Zitat S. 460.

²³ Berlin 1912.

²⁴ Leipzig 1913.

²⁵ Brief Max Brods an Martin Buber vom 5. 6. 1913, BW 1, S. 336.

²⁶ Brief Franz Werfels an Martin Buber vom 31. 1. 1917, BW 1, S. 468 f.

genbrachte und dem jungen Freund in Zeiten der schöpferischen Krise helfend zur Seite stand, rang diesem zwar ein Bekenntnis zum jüdischen Volk ab,²⁷ doch tat dies Werfels geistiger Nähe zum Christentum keinen Abbruch.²⁸ Buber konnte mit diesem Kompromiß offenbar leben. Er hatte für Werfels seelische und künstlerische Kämpfe Verständnis und hoffte, daß sich aus seinem Bekenntnis zum jüdischen Volk später eine geistige Nähe ergeben würde.

Die christologischen Aspekte in Werfels Gedichten taten Bubers Wertschätzung dieser Werke keinen Abbruch. Trotz oder gerade wegen deren jüdisch-christlicher Problematik waren sie die ersten Beispiele deutschjüdischer Literatur, die *Der Jude* brachte.²⁹ In seinen »Vorbemerkungen zu Franz Werfel«³⁰ ging Buber nur am Rand auf diesen Aspekt ein. Im Mittelpunkt seiner Deutung von Werfels Gedichten stand die allgemeine Einstellung des Dichters zu seiner Umwelt, zum Sein überhaupt. Buber vermißte in Werfels Werk die »Gegenständlichkeit«. An die Stelle des Lebens trete hier das bloße subjektive Erleben des Künstlers. Werfels Welt bestehe aus lauter individuellen Ichs, die dieser ansprechen, mit denen er mitfühlt. Er tue dies jedoch nicht aus einem Mitgefühl für ein konkretes Gegenüber heraus, sondern verschmelze mit den anderen Ichs, in denen er nichts als Reflexionen seines eigenen Ich erkenne. Wie Brod kritisierte also auch Buber Werfels Egozentrismus. Er sah darin jedoch vor allem ein persönliches Problem des Dichters. Denn das Fehlen eines konkreten Gegenübers bewirke bei diesem ein Gefühl der Unsicherheit, des Zweifels gegenüber der Welt, der Sprache und sich selbst. Werfel erkenne, daß in seinem Rückzug in die Subjektivität, in seinem »Abfall vom Sein der Welt« eine Schuld liege, die ihn ebenfalls verunsichere. An diesem Punkt entfernte sich Bubers Deutung von der Brods. In seinem Beitrag »Unsere Literaten und die Gemeinschaft« hatte Max Brod den übersteigerten Individualismus als moralischen Makel, als »Schuld« der modernen jüdischen Literaten bezeichnet. Buber nahm diesen Gedanken hier fast unverändert auf. Doch während Brod ein Bewußtsein dieser »Schuld« bei den neuchristlich-jüdischen Autoren vermißte, billigte Buber dieses Werfel nicht nur zu, sondern sah es in dessen Kunst reflektiert. Auch interpretierte Buber Werfels mangelndes Gefühl für das Konkrete und Gegenständliche nicht als Produkt des Einflusses des Christentums, sondern als Ausfluß der jüdischen Diasporaexistenz:

»Brauche ich noch auszusprechen, *was* das ist, was so erlebt und in einem unangreifbar echtem Sprachgefüge gedichtet ward? *Wessen* innerlichste Not – wahrlich nicht die eines Einzelnen und gewiß nicht die des heutigen Deutschen – hier zum reinen Bekenntnis gedieh? Wer, wenn er zum Dichten berufen wird, der Sicherheit, die aus der Gegenständlichkeit quillt, entbehren muß und, bis er sich selbst erlöst, allem Grauen der Problematik ausgeliefert ist?«³¹

²⁷ Ebda.

²⁸ Briefe Franz Werfels an Martin Buber vom 15. 2. 1917, BW 1, S. 473 f. und vom 18. 4. 1917, BW 1, S. 491, sowie Brief Martin Bubers vom 17. 3. 1917, BW 1, S. 483 f.

²⁹ Franz Werfel, Aus »Der Gerichtstag«, Jude 1917/1918, S. 112–122.

³⁰ Jude 1917/1918, S. 109–112.

³¹ Ebda. S. 112.

Trotz seiner Bemühungen, dem Menschen und Dichter Werfel gerecht zu werden, interpretierte Buber das fließende, pantheistische, vor allem auf Erlebnissen beruhende Weltgefühl, das Werfel mit der expressionistischen Generation teilte, im zionistischen Sinn zu einem jüdischen Problem um. Diese Vorgangsweise, die bei der Literaturbetrachtung im *Juden* immer wieder auftritt, sagt mehr über die Literaturpolitik der Zeitschrift als über das besprochene Werk oder den Künstler aus. Ziel der Beiträge über literarische Werke von Juden, die nicht hebräisch oder jiddisch abgefaßt waren, war es, deren jüdische Note herauszuarbeiten. Diese erkannte der jeweilige Rezensent in der Regel in einer merklichen Fremdheit, Wurzellosigkeit usw. des Autor in der Gesellschaft und Kultur, deren Sprache er sich für sein Schaffen bediente. Auf diese Weise wies man das »jüdische Wesen« auch bei assimilierten Juden nach. Buber und Brod schlossen sich in ihrer Interpretation der Werke Wurfels allerdings indirekt auch den Argumenten der judenfeindlichen, konservativen deutschen Literaturkritik an, die gerade im Expressionismus einen Auswuchs des negativen Einflusses jüdischer Literaten auf die deutsche Literatur sahen. Trotz seiner Vorbehalte beurteilte Buber das Werk Wurfels allerdings als künstlerisch wertvoll.³²

Werfel zeigte sich von Bubers »Vorbemerkungen« tief bewegt:

»Vor allem muß ich Ihnen sagen, daß das, was Sie über mich geschrieben haben, mir *wahr* erscheint und eine Erkenntnis gestaltet hat, die ich dunkel von mir selbst hatte. – Erschrecken Sie nicht, aber es ist dies ein Glied in der Kette meiner Selbstverurteilung. Ich bin froh, daß der offenbare Teil meines Wesens vor ihnen ohne Lüge dasteht, und daß Sie, ohne sich zwingen zu müssen, ihn erkennen und doch ein gutes Wort für ihn haben.«³³

Wie Paul Mendes-Flohr feststellt, waren Bubers »Vorbemerkungen« nicht nur eine Kritik an Wurfels Einstellung zum Sein, die so ganz auf Erleben, auf Ekstase, auf individuellem Gefühl statt gemeinschaftsorientierter Tat beruhte.³⁴ Buber erteilte hier vielmehr jener pantheistischen »Erlebnismystik« eine Absage, deren prominenter Vertreter er selbst war, und womit er nicht zuletzt die junge Generation der Expressionisten beeinflußt hatte. Die »Vorbemerkungen« waren das erste publizistische Dokument der Wandlung, die Buber während des Krieges durchgemacht hatte. Bubers private Briefe an Werfel zeigen, daß er diesen Gesinnungswandel bewußt vollzogen hatte. Eben weil er selbst Wurfels Gefühle in der Vergangenheit geteilt und sie vor nicht allzu langer Zeit überwunden hatte, konnte er den Jüngeren so gut verstehen und akzeptieren.³⁵ Nun sagte sich Buber im *Juden* öffentlich von der »Erlebnismystik« los. An die Stelle des Strebens nach der Verschmelzung mit anderen »Ichheiten« trat nun für ihn die Beziehung zum »Du«,

³² Ebda. S. 109 f.

³³ Brief Franz Wurfels an Martin Buber vom Mai 1917 (o. D.), BW 1, S. 492 f., Zitat S. 492.

³⁴ Paul Mendes-Flohr, *From Mysticism*, S. 105.

³⁵ Brief Martin Bubers an Franz Werfel o. D. (Antwort auf dessen Brief vom 6. 5. 1917), BW 1, S. 361 f.

welche sowohl dem eigenen Ich als auch dem Sein deren »Gegenständlichkeit«, einen faßbaren Bezug und damit Realität gab. Die Akzeptanz des realen Gegenübers bedeutete gleichzeitig die Überwindung der Einsamkeit des Ich durch die Beziehung. In der ekstatischen Verschmelzung mit dem All blieb der Mensch einsam, durch die Beziehung wurde die verantwortungsvolle Tat, die Auseinandersetzung mit der Umwelt, wurde Gemeinschaft möglich.

Max Brod war der »Egozentrismus« in Bubers früher Erlebnismystik nicht entgangen. So schrieb er Buber 1913 anlässlich seiner Lektüre des »Daniel«:³⁶

»Ein Einwand bleibt mir noch [...] Die Ekstase hat in Ihrer Darstellung immer etwas streng Egozentrisches [...] Mir aber scheint für das Leben in der Vollendung nicht zu genügen, daß *in mir* die Welt erlöst werde, sondern sie muß auch an sich erlöst werden: Die Messias-Idee, die Wendung auf die allgemeine Erlösung fehlt mir noch.«³⁷

Diese »Wendung auf die allgemeine Erlösung« bedeutete die Hinwendung zur Gemeinschaft, zu einem Ethos der verantwortlichen Tat. Diese Weiterentwicklung und Vertiefung seiner Lehre vollzog Buber schließlich während des Ersten Weltkrieges. Der Dialog mit Brod und dessen Kollegen vom Bar Kochba, für die das moralische Streben nach Erlösung im Mittelpunkt ihrer Vereinsdiskussionen stand, hat diese Entwicklung vermutlich mitbeeinflusst.³⁸

Franz Kafka, ein enger Freund Brods und ebenfalls lose mit dem Bar Kochba verbunden, galt diesem als der »jüdischeste« unter den jüngeren Autoren, obwohl sein Werk sich nicht ausgesprochen mit dem Judentum befaßte. Zwar sei auch Kafka der Sprung aus der Isolation in die Gemeinschaft noch nicht gelungen. Doch im Gegensatz zu anderen Schriftstellern schöpfe Kafka aus seiner Einsamkeit weder Genuß, noch akzeptiere er diese als unabwendbares Schicksal. Für Kafka sei Isolation Sünde, und damit näherte »er sich der erhabensten religiösen Konzeption des Judentums«.³⁹

Brod hatte ursprünglich geplant, seinem Aufsatz »Unsere Literaten und die Gemeinschaft« eine Probe von Kafkas Schaffen folgen zu lassen. Gedacht war an »Ein Traum«, eine Prosastelle aus dem Roman »Der Prozeß«. Buber hatte dem zunächst zugestimmt,⁴⁰ doch ging das Manuskript am Postweg verloren. Als Kafka den Text neuerlich schickte, hatte sich Buber in der Zwischenzeit gegen jegliche Publikationen deutschjüdischer Autoren entschieden. Er sagte Kafka ab, »allerdings«, wie dieser seiner Verlobten Felice Bauer schrieb, »mit einem Brief, der eh-

³⁶ Martin Buber, Daniel. Gespräche von der Verwirklichung, Leipzig 1913.

³⁷ Brief Max Brods an Martin Buber vom 5. 6. 1913, BW 1, S. 335 f. Zitat S. 336.

³⁸ Zu anderen Einflüssen siehe: Paul Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«, Königsstein/Ts 1979, S. 13–14 sowie S. 135–164.

³⁹ Max Brod, Unsere Literaten und die Gemeinschaft, Jude 1916/1917, S. 457–464, Zitat S. 436.

⁴⁰ Zu den Bemühungen Brods, Buber zur Aufnahme von Kafkas Werken zu bewegen siehe z.B. Brief Max Brods vom 2. 5. 1916, BW 1, S. 429 f.

renvoller war, als eine gewöhnliche Annahme hätte sein können«. ⁴¹ Dennoch traf Kafka, wie er im selben Brief zugab, diese Absage tief.

Als sich Buber, nachdem er seine Redaktionspolitik bezüglich deutschjüdischer Literatur überdacht hatte, 1917 erneut mit der Bitte um Texte zur Veröffentlichung im *Juden* an ihn wandte, war Kafka höchst erfreut. Er übersandte Buber zwölf Erzählungen und erklärte sich sogar bereit, zwei davon, die er bereits einem anderen Verlag übergeben hatte, im Fall eines Interesses wieder zurückzuziehen. ⁴² Nachdem Buber ihm seine Auswahl mitgeteilt hatte, schrieb Kafka: »So komme ich also doch in den *Juden* und habe es immer für unmöglich gehalten.« ⁴³

Buber wählte für zwei Hefte des zweiten Jahrganges des *Juden* jeweils eine Erzählung aus. ⁴⁴ Bei der Frage um den gemeinsamen Übertitel der Erzählungen zeigte sich, daß Kafka nicht gewillt war, diesen eine einengende jüdische Bedeutung zu geben. So lehnte er den von Buber vorgeschlagenen Übertitel »Gleichnisse« ab: »[...] es sind nicht eigentlich Gleichnisse«, ⁴⁵ und entschied sich für den neutralen »Zwei Tiergeschichten«, unter dem die Erzählungen dann im *Juden* erschienen. Kafka war sich wohl bewußt, daß der Titel »Gleichnisse« diesen im Kontext einer nationaljüdischen Zeitschrift eine bestimmtere Bedeutung gegeben hätte, als er dies wünschte. Es ist zweifellos möglich, die Tiergeschichten als Kritik an den assimilierten Juden zu lesen, die allgemeine Zivilisationskritik sowie die Vielschichtigkeit der Texte wären dadurch natürlich verloren gegangen. Kafka war erfreut, im *Juden* publizieren zu dürfen, dennoch ließ er sich nicht als prononciert deutschjüdischen Autor abstempeln.

In seinem Nachruf auf Kafka bezeichnete Oskar Baum (1883–1941) seinen Freund als einen »der größten Meister der deutschen Prosa«. ⁴⁶ Zwar erwähnte Baum Kafkas jüdische Zerrissenheit, seine Sehnsucht danach, Jude zu sein, ja, sogar nach einem Leben in Palästina. Dennoch stellte Baum Kafka in erster Linie als deutschsprachigen Schriftsteller dar, der an der Unvereinbarkeit seines Wunsches nach künstlerischem Schaffen mit den alltäglichen Anforderungen seiner Umwelt litt. Hierin lag, wie Baum ausführte, der wahre Grund für Kafkas Schuldgefühle: »Die Tragik der Unvereinbarkeit dieser Pflichten ist mit einer fast lächelnden Grausamkeit immer als Schuld des Helden empfunden.« ⁴⁷

Baum gab Kafkas »Schuldgefühlen« eine persönliche Deutung und sah darin das Dilemma des Künstlers in einer bürgerlichen Welt, anstatt diese auf die jüdische Problematik zu reduzieren, die seiner Meinung nach nur einen Teilaspekt darstellte. Er betonte zurecht, daß Kafkas Größe gerade darin lag, daß er *keine* jüdi-

⁴¹ Brief Franz Kafkas an Felice Bauer vom 23. 9. 1916, in: Franz Kafka, Briefe an Felice [im folgenden BF], Frankfurt 1982, S. 704 f.

⁴² Brief Franz Kafkas an Martin Buber vom 22. 4. 1917, BW 1, S. 491 f. Bei den bereits vergebenen Geschichten handelte es sich um »Ein Landarzt« und »Der neue Advokat«.

⁴³ Brief Franz Kafkas an Martin Buber vom 12. 5. 1917, BW 1, S. 494.

⁴⁴ Franz Kafka, Schakale und Araber, Jude 1917/1918, S. 488–490; Ein Bericht für eine Akademie, Jude 1917/1918, S. 559–565.

⁴⁵ Brief Franz Kafkas an Martin Buber vom 12. 5. 1917, BW 1, S. 494.

⁴⁶ Oskar Baum, Franz Kafka, Jude 1924, S. 482–483, Zitat S. 482.

⁴⁷ Ebda. S. 483.

sche Literatur schrieb, und warnte den Leser, Kafka nicht in erster Linie als jüdischen Autor zu lesen.

Dies deutet auf das Dilemma der damaligen deutschjüdischen Literatur hin. Es gab zwar eine Vielzahl anerkannter Schriftsteller jüdischer Abstammung, doch waren diese deutsche Kulturschaffende. Die Zionisten schlossen sich den weitverbreiteten völkischen Argumenten an, indem sie stets auf das jüdische Wesen von deren Werken hinwiesen. Dies widersprach in vielen Fällen dem Selbstverständnis der Autoren. Doch auch für bewußt jüdische Autoren galt, daß ihnen die europäische Kultur in der Regel wesentlicher vertrauter war als die jüdische Tradition. Die Suche nach dem Jüdischen in ihrem Werk wurde ihrer künstlerischen Bedeutung und Aussage in der Regel nicht gerecht. Entschlossen sich diese Autoren, bewußt »jüdische« Werke zu schreiben, so führte dies häufig zu einer merklichen Qualitätsminderung. Dies zeigen nicht zuletzt die im weitesten Sinn expressionistischen Textbeispiele im *Juden*. In der Regel sind jene Werke, welche in der allgemeinen – also deutschen – literarischen Strömung stehen, künstlerisch gelungener als die ziemlich bemühten Versuche, jüdische Themen und Motive »expressionistisch« zu bearbeiten. So sind neben den Werken Kafkas und Werfels die feministisch-pazifistischen Gedichte Hedwig Lachmanns (1865–1918) berührend,⁴⁸ während die restliche expressionistische Lyrik bestenfalls mittelmäßig ist. Autoren, die wie Ludwig Strauss⁴⁹ und Mosche Ben Elieser (1882–1944)⁵⁰ ihr Bekenntnis zur jüdischen Gemeinschaft in emphatischen, eruptiven Gedichten zum Ausdruck brachten, können heute nicht mehr überzeugen.

Dennoch wurde in der im *Juden* publizierten Literaturkritik der Wert eines Werkes in der Regel nach der Einstellung dessen Autors zum Judentum beurteilt. Meist stand dabei die »Wandlung« – auch dies ein sehr weitverbreitetes Motiv des Expressionismus – des Autors zum bewußten Juden im Mittelpunkt dieser Beiträge. Zeigte ein Dichter wie Ernst Toller zwar ein ausgeprägtes soziales Engagement, ohne sich deshalb dem nationalen Judentum anzuschließen, führte dies der Rezensent nichts desto weniger auf seinen unbewußten jüdischen Instinkt zurück.⁵¹ Selbst der so universalistisch eingestellte Hans Kohn wurde in seinen biographischen Darstellungen deutsch- und französischjüdischer Autoren nicht müde, darauf hinzuweisen, wie sich bei diesen die »Stimme des Blutes« immer wieder Gehör verschaffte.⁵² Allerdings – dies sei zur Rechtfertigung Kohns gesagt – war dies stets eine zutiefst moralische Stimme. So schrieb Kohn über die jüdischen Dichtungen von André Spire:⁵³

⁴⁸ Hedwig Lachmann, Zwei Gedichte, *Jude* 1917/1918, S. 411–412.

⁴⁹ Ludwig Strauß, In Memoriam Fritz Mordechai Kaufmann, *Jude* 1921/1922, S. 374–375.

⁵⁰ Mosche ben Elieser, Zwei Gedichte, *Jude* 1917/1918, S. 197–198.

⁵¹ Ernst Pinner, Der Dichter Ernst Toller, *Jude* 1924, S. 483–487.

⁵² Hans Kohn, Das kulturelle Problem der modernen Westjuden, *Jude* 1920/1921, S. 281–297; André Spire, *Jude* 1921/1922, S. 506–509 sowie S. 559–572; Gegen den Strom, *Jude* 1924, S. 116–120; Bernard Lazare und die Dreyfus-Affaire, *Jude* 1924, S. 292–295; La Nuit Kurde, SH 1 1925, S. 133–136.

⁵³ André Spire, *Versets*, 1908.

»Jüdisch im rein Stofflichen sind nur die drei letzten Gedichte darin [...] Die anderen Gedichte des Bandes sind Schreie des Jahrtausende alten Kampfes jüdischer Seele [...] Es ist die Rasse, die von der Idee der Gerechtigkeit beherrscht ist und aus ihr das Attribut ihres Gottes gemacht hat, die ihre Beziehung zu Gott wie einen Vertrag auffaßt, dem sie sich immer wieder entziehen möchte und nicht entziehen kann. Und aus diesem ewigen Kampfe von Bewährung und Abfall entspringt die Unruhe jüdischen Wesens.«⁵⁴

Das Streben nach Gerechtigkeit und Erlösung war für Kohn das wesentliche Merkmal der »jüdischen Rasse«. Damit vertrat er die Werte der sozialrevolutionären Aktivistinnen, denen er eine jüdische Note gab. Sein Stil weist ihn ebenfalls als Publizisten der expressionistischen Generation aus. Trotz seines Glaubens an die erlösende Kraft des Geistes meinte Kohn andererseits, daß das Wesen des Menschen von dessen nationaler Abstammung determiniert sei. Und es ist letztlich die Abstammung und nicht die jüdische Tradition, die die Juden zu den besseren Sozialrevolutionären und Kämpfern für Gerechtigkeit macht. Nur so kann Kohn das Verhalten assimilierter Juden, die weitgehend ohne die jüdischen Lehren zu kennen, »jüdisches« d.h. ethisches und soziales Verhalten an den Tag legen, als Träger einer spezifisch jüdischen Wesensart reklamieren. Diese Betonung des Blutes als prägendes Element eines Menschen unterschied die Ideologie fortschrittlicher zionistischer Autoren klar von den politischen und sozialen Utopien der linksprogressiven expressionistischen Publizisten. Ihr Humanismus und ihr Streben nach Völkerverständigung hingegen grenzte die ethischen Zionisten von den völkischen bis faschistoiden Expressionisten ab.

Dieses Schwanken zwischen jüdischem Partikularismus und menschheitlichem Universalismus, zwischen Ethik der freien Wahl und biologischem Determinismus ließ die kulturzionistische Literaturkritik immer wieder auf dieselben Stereotypen zurückgreifen. Die literaturkritischen Essays im *Juden* rufen die Leser zur Rückkehr zum Judentum auf, anstatt sich den besprochenen Autoren als Künstler zu nähern, wie dies Baum in seinem Kafka-Nachruf tat. Statt Künstlerporträts brachte *Der Jude* Beschreibungen von Juden, deren Werke letztlich nach ihrem »erzieherischen« Wert für die jüdische Erneuerungsbewegung beurteilt wurden.

Allerdings waren sich zumindest die sensibleren Rezensenten bewußt, daß ein deutschjüdischer Autor, der sich entschloß, jüdische Themen zu bearbeiten, auf erhebliche künstlerische Probleme stieß. Denn wirklich vertraut waren die jüdischen Autoren deutscher Sprache nur mit der deutschen und der europäischen Geschichte, Kunst und Kultur. Als Paradebeispiel für einen Autor, der eine ehrliche »Rückkehr« zum jüdischen Volk vollzogen hatte, galt Arnold Zweig. Über dessen »Ritualmord in Ungarn«⁵⁵ schrieb Gustav Krojanker:

»Wir [die deutschen Zionisten] schwebten – und nun stehen wir zwischen zwei Welten: der einen, die ganz einfach durch ihre Existenz uns von Kind auf bestimmt und geformt hat, und der anderen, zu der es uns treibt und die Schritt für Schritt nur gewonnen werden kann. Träger eines Übergangsstadiums sind wir, gezeichnet mit all seinen Merkmalen.

⁵⁴ Hans Kohn, André Spire, *Jude 1921/1922*, S. 559–572, Zitat S. 565 f.

⁵⁵ Erschienen 1914.

Und von einem Manne solcher Art ist auch der Ritualmord in Ungarn geschrieben. Was er gibt, ist ein Zwitter aus ursprünglicher Kraft und gedanklicher Blässe. Im seligen Taumel des ersten Sturms ergriff er den Stoff und etwas davon leuchtet noch aus der Art seines Griffes. Aber was ihm vorschwebte, nun auch noch zu gestalten, dazu versagte die Kraft. Die Ursprünglichkeit reichte nicht mehr hin, das Bildungserlebnis setzt ein – und was herauskommt, sind Gedanklichkeiten.«⁵⁶

Die Hinwendung zum jüdischen Stoff habe Zweigs ästhetische Kreativität beeinträchtigt. Im Gegensatz zur gängigen zionistische These, daß gerade die Assimilation die Schöpferkraft der Juden hemme, zeigte Krojanker, daß die Hinwendung zu jüdischen Stoffen die Qualität von Zweigs Werken gemindert habe, da ihm dieser Themenkreis fremd war. Der Ausstieg aus der deutschen Literatur beraube die jüdischen Autoren ihrer kulturellen, schöpferischen Wurzeln. Sie seien vorläufig noch »Träger eines Übergangsstadiums«.

Doch gab es einen deutschjüdischen Dichter, dem man zugestand, den Sprung in die jüdische Literatur auch künstlerisch erfolgreich vollzogen zu haben: Max Brod. Hugo Bergmann bestätigte diesem nach der Lektüre von dessen »Tycho Brahe«⁵⁷ »große bildnerische Kraft«, die selbst diesen Weltanschauungsroman mit pulsierendem Leben erfülle.⁵⁸ Allerdings behandelte Brod in diesem Werk keine jüdische Thematik, sondern brachte seine Weltanschauung anhand einer Episode der europäischen Geschichte zum Ausdruck. Dennoch wurde »Tycho Brahe« als das Resultat von Brods Wandlung zum bewußten Juden und engagierten Zionisten gefeiert. Krojanker betitelte seine Beschreibung des Werdegangs des Schriftstellers Brod bezeichnenderweise: »Max Brods Weg zum Leben«.⁵⁹ Krojanker fand, daß Brods frühe, ästhetizistische, »indifferente« Werke blaß, d.h. lebensfern gewesen seien, bis der Autor die Stimme des Blutes in sich hörte und Stellung beziehen mußte.

»Nun heißt es, sich entscheiden, heißt, zwischen zwei geliebten Dingen, die im Kampfe stehen, den Ausgleich finden. Kein Weg führt mehr zurück, nachdem einmal die Leidenschaft bewegten Blutes gesprochen hat. [...] Der Weg, der vorwärts weist, ist gar nicht leicht. Auf ihm liegt die Entscheidung, die Bejahung heißt.«⁶⁰

Brods Entscheidung zum Judentum bedeutete die Abkehr vom Ästhetizismus hin zum (jüdischen) Leben. Seine Werke entsprangen diesem Leben und Streben und seien daher keine reinen Gedankengebilde. Doch gerade diese Form jüdischen Schaffens gelang nur den wenigsten Autoren, wie Krojanker bemerkte und die Textproben im *Juden* deutlich zeigen. Im Kampf zwischen »Blut und Milieu«, wie Krojanker dies bezeichnete, blieb die Kunst häufig gerade dann auf der Strecke,

⁵⁶ Gustav Krojanker, Arnold Zweig (Tagebuchblätter eines Kritikers), *Jude* 1917/1918, S. 616–628, Zitat S. 627.

⁵⁷ Max Brod, *Tycho Brahes Weg zu Gott*, Leipzig 1916.

⁵⁸ Hugo Bergmann, *Max Brods neuer Roman*, *Jude* 1916/1917, S. 134–136.

⁵⁹ *Jude* 1916/1917, S. 684–690.

⁶⁰ Ebd. S. 690.

wenn sich der Künstler für sein Blut entschied. Dennoch legten die Rezensenten im *Juden* den jüdischen Autoren nahe, auf die Stimme ihres Blutes zu hören.

2. Die Jüdische Moderne in deutscher Sprache

Neben Werken, die vom expressionistischen Stil- und Lebensgefühl beeinflusst waren, veröffentlichte der *Jude* auch solche, die der neoromantischen Tradition der Jüdischen Moderne nahestanden. Wie bei den »expressionistischen« Texten ist auch dabei eine eindeutige stilistische Zuordnung nicht möglich. Gemeinsam ist diesen Stücken, daß sie historische jüdische Themen behandeln. Die Mehrzahl, aber nicht alle, dieser Textproben wiesen Stil und Motive der deutschen Neoromantik auf. Von einer »Jüdischen Moderne in deutscher Sprache« zu sprechen, erscheint insofern gerechtfertigt, als es hier um eine stoffliche Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition und Geschichte ging. Der erzieherische und propagandistische Wert dieser Werke für die jüdische Nationalbewegung war daher höher als jener der universalistischeren expressionistischen Texte. Und tatsächlich war der Gedanke einer Jüdischen Renaissance in deutscher Sprache ein neoromantisches Konzept, das zur Erscheinungszeit des *Juden* bereits problematisch geworden war.

Martin Buber, der um die Jahrhundertwende noch in der Kunst das wesentliche Medium für die Jüdische Renaissance gesehen hatte, stand 1916 der Jüdischen Moderne in deutscher Sprache skeptisch und distanziert gegenüber. Er hielt, wie er seinem Freund und Mitarbeiter Max Brod schrieb, die Schaffung einer jüdischen Literatur in deutscher Sprache für unmöglich:

»Daß es in der deutschen Literatur Elemente spezifisch jüdischen Geistes in einer eigenartigen Synthese mit deutschem gibt, ist ja ohne weiteres zuzugeben, vielmehr es ist selbstverständlich; aber die Werke, in denen sie zu finden sind, gehören darum doch nicht der »jüdischen« Literatur an. Es geht mir gegen Denken und Gefühl, daß ein Werk zwei Literaturen angehören soll; und daran, Werfel etwa aus der deutschen Literatur herauszulösen (oder Sie), werden Sie wohl nicht denken. [...] Die Sprache bleibt nun einmal das konstruktive Prinzip einer Literatur. Eine jüdische Gruppe, eine jüdische Farbe werden Sie innerhalb der deutschen Literatur aufzeigen können, aber nicht mehr.«⁶¹

Max Brod war bereits seit dem Erscheinen des ersten Heftes der Zeitschrift für die Publikation deutschjüdischer Literatur und dabei vor allem von Werken der jüngsten – also der expressionistischen – Autoren eingetreten:

»Sie [...] sollten in der Revue neben unsern besten Sozialdenkern auch die besten Dichter, die jüngste Generation vereinen z.B. Werfel, Kafka, Wolfenstein u. a. – Es schwebt mir vor, daß *der Jude* alle Revuen wie *Neue Rundschau*, *Weißer Blätter*, die doch nur dem Judentum parasitär aufgepfropft und im übrigen wenig bedeutend sind, überflüssig machen soll. [...] Auch hier müssen alle »lebendigen Kräfte« des Judentums bei Ihnen zusammenfließen.«⁶²

⁶¹ Brief Martin Bubers an Max Brod vom 15. 1. 1917, BW 1, S. 459 f.

⁶² Brief Max Brods an Martin Buber vom 2. 5. 1916, BW 1, S. 429.

Max Brod war nicht der einzige, der Literatur im *Juden* vermißte. Stefan Zweig hielt das Fehlen literarischer Beiträge ebenfalls für ein ernsthaftes Manko:

»Ich habe das erste Heft der Zeitschrift gesehn, freilich will mir das nur Theoretisch und Discutive darin als eine Gefahr erscheinen. Bereden lassen sich Dinge nur bis zu einer gewissen Grenze, dann müßte sich das Gestalten beigesellen. Mir ist's leid, daß die Kunst darin keinen Raum gefunden hat: manche, und nicht die Schlechtesten, drücken durch das Symbol ihr Gefühl besser aus als durch das Wort.

Ohne unbescheiden zu sein, zähle ich mich da bei. Ich arbeite jetzt in den wenigen Stunden, die mir der Militärdienst läßt, an einer großen (nur durch Beziehungen zeitlosen) jüdischen Tragödie, einem *Jeremias*-Drama,⁶³ [...] Ich hätte Ihnen gern einen Akt daraus oder ein in sich geschlossenes Fragment gegeben, aber die Kunst ist ja vorläufig aus Ihren Absichten entfernt.«⁶⁴

Als Buber im zweiten Jahrgang schließlich *Literarisches* publizierte, kam er auf Zweigs Angebot nicht zurück. Denn das Drama »Jeremias« behandelte zwar ein Stück jüdische Geschichte und befaßte sich mit einem der bedeutendsten jüdischen Propheten. Doch liefen gerade der von Zweig herausgearbeitete Aspekt der Geschichte und mehr noch die Schlüsse, die er daraus zog, der nationalen Ideologie des *Juden* zuwider. Zweig pries hier die pazifistische Diasporatradition und die übernationale Mission des Judentums, während der Zionismus die Juden aus ihrer Passivität aufrütteln und dazu ermuntern wollte, ihr nationales Schicksal wieder in die eigenen Hände zu nehmen. Der Hinweis auf eine jüdische Tradition des Rückzuges in die Diaspora, noch dazu legitimiert durch einen großen Propheten, war für den *Juden* inakzeptabel. Zweig fühlte sich jedoch gerade von dieser übernationalen Tradition zum Judentum hingezogen:

»Nie habe ich mich durch das Judentum in mir so frei gefühlt als jetzt in der Zeit des nationalen Irrwahns – und von Ihnen und den Ihren trennt mich nur dies, daß ich nie wollte, daß das Judentum wieder Nation wird und damit sich in die Concurrenz der Realitäten erniedrigt. Daß ich die Diaspora liebe und bejahe als den Sinn seines Idealismus, als seine weltbürgerlich allmenschliche Berufung.«⁶⁵

Der Wert des jüdischen Bekenntnisses lag für Zweig darin, daß es ihm ermöglichte, aus der Realität des »nationalen Irrwahns«, den er während des Krieges tragisch erlitt, zu flüchten, d.h. sich keinem der Konfliktpartner zugehörig zu fühlen. Diese Ablehnung des Nationalismus brachte er im »Jeremias« zum Ausdruck. Und tatsächlich bemängelte Buber bereits bei der ersten Textprobe, die Zweig ihm sandte, daß hier die Realität und das Volk zu kraftlos dargestellt seien.⁶⁶ Als das Werk schließlich erschien, brachte Buber zunächst weder einen Ausschnitt daraus noch eine Rezension im *Juden*. Es war schließlich Zweig selbst, der Buber eine Bespre-

⁶³ Erschienen Leipzig 1917.

⁶⁴ Brief Stefan Zweigs an Martin Buber vom 8. 5. 1916, BW 1, S. 430.

⁶⁵ Brief Stefan Zweigs an Martin Buber vom 24. 1. 1917, BW 1, S. 462 ff., Zitat S. 463.

⁶⁶ Brief Stefan Zweigs an Martin Buber vom 25. 5. 1917, BW 1 S. 498 ff.

chung seines Freundes Romain Rolland (1866–1944) anbot.⁶⁷ Buber veröffentlichte diesen Beitrag, obwohl dieser Zweigs internationalistische Auffassung von der jüdischen Mission befürwortete.⁶⁸ Es mag dies ein Tribut Bubers an den geschätzten Zweig gewesen sein, doch war es für den Herausgeber des *Juden* im letzten Kriegsjahr wohl auch attraktiv, den Namen Romain Rollands unter den Mitarbeitern zu haben. Die Tatsache, daß im *Juden* ein renommierter französischer Pazifist zu Wort kam, diente als Zeichen für die Bereitschaft der Zionisten, nach dem Krieg im Dienst der Völkerverständigung tätig zu werden. Der Symbolwert des Artikels von Rolland war somit wichtiger als dessen Inhalt.

Der Weltbürger Zweig war nicht der einzige Schriftsteller, der die Stärke des jüdischen Volkes gerade in dessen Leidensfähigkeit sah. Der dem Zionismus nahestehende Richard Beer-Hofmann (1866–1945) vertrat ebenfalls diese Meinung. Sein Stück »Jaakobs Traum«⁶⁹ erregte daher im *Juden* wohlwollende Aufmerksamkeit, ohne auf ungeteilte Zustimmung zu stoßen.

Sowohl Hugo Bergmann als auch Arnold Zweig widmeten seinem Vorspiel »Jaakobs Traum« Rezensionen.⁷⁰ Trotz einiger lobender Bemerkungen bezeichnete Bergmann Beer-Hofmanns Aussage, daß der eigentliche Sinn der jüdischen Auserwähltheit im Leiden liege, schlichtweg als »paulinisches Gift«. Denn die wahre Aufgabe der Juden liege nicht im passiven Ertragen des Leides, sondern im aktiven Mitwirken am Wiederaufbau des Tempels Gottes, also in der Rückkehr nach Palästina.

Arnold Zweig bedauerte, daß Beer-Hofmann den Titanen Jaakob, den Betrüger und Gotteskämpfer, ein wenig zu sehr geläutert und zum Heiligen umstiliert habe. Er sei damit der ethisierenden Tendenz der Bibel gefolgt, die den alten Mythos bereits entschärft habe. Zwar sei es Beer-Hofmann zumindest teilweise gelungen, die jugendliche Kraft des jüdischen Volkes darzustellen, doch hebe der klassizistische Stil und vor allem das Versmaß das »Reife und Geklärte« im Judentum zu sehr hervor und harmonisiere das Geschehen damit übermäßig. Beer-Hofmann zeige sich damit dem Formgefühl des jungen Buber, aber auch Schnitzlers und Landauers verbunden, das Arnold Zweig für überholt hielt. Um dem jungen Judentum gerecht zu werden, gelte es, Jaakob »unmittelbarer, inbrünstiger, zyklischer« zu machen. Diese Forderung sei mehr als ein Zugeständnis an den literarischen Geschmack der neuen Generation. Die neue Form entspreche vielmehr dem Judentum mit all seinen Brüchen und Widersprüchen, indem es alle Erscheinungsformen, die »östlich-barbarischen, sozialistischen und diktatorischen« sowie die »westlich-formvollen, individualistischen und aristokratischen« darstelle.⁷¹

⁶⁷ Brief Stefan Zweigs an Martin Buber von Ende Jänner oder Anfang Feber 1918, o. D. < BW 1, S. 524 f.

⁶⁸ Romain Rolland, *Vox clamantis*, *Jude* 1917/1918, S. 775–776.

⁶⁹ Erschienen Berlin 1918.

⁷⁰ Hugo Bergmann, *Jaakobs Traum*, *Jude* 1919/1920, S. 418–419; Arnold Zweig, *Zu Jaakobs Traum*, *Jude* 1919/1920, S. 420–425.

⁷¹ Ebd. S. 424.

Die Eleganz der Jüdischen Renaissance der Jahrhundertwende erschien jüngeren Autoren wie Zweig antiquiert. Sie zollten dem philosophischen Tiefgang von »Jaakobs Traum« sowie dem jüdischen Bekenntnis seines Schöpfers Respekt: »Hier hat der Jude sich selbst bejaht: und dieses Ja, in deutscher Sprache adelnd eingeboren, wird stehen bleiben.«⁷² Dennoch war ihnen das Stück formal und inhaltlich fremd und konnte keine Begeisterung erwecken.

Die Jüdische Moderne mußte sich in den zwanziger Jahren dem Form- und Lebensgefühl einer neuen Zeit anpassen. Dies gelang Moritz Heimann (1868–1925) mit seinem Drama »Das Weib des Akiba«,⁷³ von dem *Der Jude* einen Ausschnitt brachte.⁷⁴ Im Gegensatz zu Beer-Hofmann verfaßte Heimann sein Stück in einer schlichten, nur andeutungsweise archaisierenden Prosa, um die Atmosphäre des talmudischen Zeitalters anzudeuten. Inhaltlich schuf Heimann ein Stationendrama, doch verzichtete er dabei auf das expressionistische Pathos. In einer kurzen Rezension würdigte Martin Buber vor allem die Überzeugungskraft, mit der Heimann die verschiedenen Stationen von Akibas Leben sowie seine Umwelt gezeichnet habe. »Ja, das ist Akibas Volk, es selber, in eben jenem unsäglichen Augenblick, und in seiner Zeitlosigkeit zugleich.« Daher sei das Werk besonders für den jüdischen Leser bedeutend. Zwar hielt Buber auch dieses Stück nicht für »jüdische« Literatur, doch: »Dieses Werk eines Weisen, der ein Dichter (nicht ein dichtender Weiser) ist, gehört dem deutschen Schrifttum, und es gehört dem jüdischen Volk.«⁷⁵

Buber hatte seine Haltung gegenüber der deutschjüdischen Literatur nicht geändert, auch wenn er im *Juden* von Zeit zu Zeit derartige Textproben publizierte. Nur wenigen Werken wurde so eindeutiges Lob zuteil wie dem Stück Heimanns. Allerdings waren gelungene dramatische Bearbeitungen jüdischer Geschichte tatsächlich rar. Im *Juden* erschien außer den Szenen aus Heimanns Stück nur mehr ein vergleichbarer Text: ein kurzer Ausschnitt aus dem Drama von Ludwig Strauss »Der Verborgene«,⁷⁶ das jedoch nicht weiter kommentiert wurde. Ebenso unkommentiert blieb die kurze Szene aus Margarete Susmanns neoromantischem Stück »Davids Tod«.⁷⁷

Martin Bubers Vorbehalte gegenüber der Möglichkeit, eine jüdische Literatur in deutscher Sprache zu schaffen, erscheinen letztlich gerechtfertigt. Andererseits publizierte er im *Juden* Literaturbesprechungen, die in der Regel die Existenz eines jüdischen Geistes sowie jüdischer Wesensmerkmale im literarischen Schaffen eines Juden – gleichgültig in welcher Sprache er nun schrieb – betonten. Die Kulturzionisten hofften, das Übergangsstadium von der Assimilation zum bewußten Judentum, das sich als literarisch so zwiespältig erwies, eines Tages zu überwinden.

⁷² Ebda. S. 425.

⁷³ Berlin 1922.

⁷⁴ *Jude* 1921/1922, S. 299–317.

⁷⁵ Martin Buber, Hinweis auf ein Werk, *Jude* 1921/1922, S. 767.

⁷⁶ *Jude* 1920/1921, S. 674–675.

⁷⁷ *Jude* 1917/1918, S. 406–409.

Buber war überzeugt, daß die Sprache die nationale Zugehörigkeit der Literatur bestimme. Nun besaßen die Juden Europas zwei sogenannte »National-sprachen«, Hebräisch und Jiddisch. Während des 19. Jahrhunderts hatten beide eine eindrucksvolle Entwicklung zu europäischen Literatursprachen durchgemacht. Die Zionisten lehnten jedoch Jiddisch als Sprache der Diaspora ab und strebten eine Hebräische Renaissance an. Dies fand im *Juden* seinen Niederschlag. Zwar wurden hier auch jiddische literarische und publizistische Werke besprochen und veröffentlicht, doch nahm die hebräische Literatur einen wesentlich breiteren Raum ein. Dabei brachte die Zeitschrift ein breites Spektrum von Beispielen klassischer sowie auch moderner hebräischer Literatur.

II. Die Hebräische Moderne

1. Hebräische Schriftsteller in Berlin

Unter dem Einfluß der europäischen Nationalbewegungen und insbesondere des Zionismus setzten sich auch deutschjüdische Autoren ab der Jahrhundertwende vermehrt mit jüdischen Themen auseinander. Dies war ein Versuch, sich dem Judentum, das in der Periode der bürgerlichen Emanzipation und Assimilation in den Hintergrund gedrängt worden war, wieder anzunähern. Nichtsdestoweniger blieben die bewußt jüdischen Autoren europäische Kulturschaffende, die lediglich manchen ihrer Werke eine jüdische Note zu geben versuchten, indem sie jüdische Themen bearbeiteten oder jüdische Charaktere schufen. Im Gegensatz dazu waren die osteuropäischen hebräischen Autoren in der Regel in der traditionellen jüdischen Gesellschaft aufgewachsen, deren Enge sie durch eine Hinwendung zur europäischen Kultur zu überwinden trachteten. Die Wahl des Hebräischen als literarischem Medium war für sie allerdings keine Selbstverständlichkeit, sondern Ausdruck eines nationalen und kulturellen Programmes. Denn die Muttersprache der osteuropäischen Hebraisten war zumeist Jiddisch, während Hebräisch die traditionelle Sprache des Gebetes sowie des religiösen Studiums war.⁷⁸ Die Wahl der alten »Nationalsprache« Hebräisch als künstlerischem Medium bedeutete für diese Autoren einen Akt der Loslösung von der Tradition der Vorfahren, vom frommen Leben in der Galuth, dessen Sprache Jiddisch war. Hebräisch hingegen galt den säkulären Hebraisten als Sprache der nationalen Normalexistenz im eigenen Land. Das künstlerische Schaffen in der ursprünglichen Nationalsprache – Jiddisch blieb nach wie vor die Umgangssprache – stellte somit den Vorgriff auf die physische Rückkehr nach Erez Israel dar, die viele von ihnen nach dem Ersten Weltkrieg, einige schon davor vollzogen.

Dadurch, daß sie hebräisch schrieben, fühlten sich diese Intellektuellen und Künstler gegen die Assimilation abgesichert und wandten sich nun umso begeisterter der europäischen Kultur zu. Ihr Ziel war dabei nicht die Assimilation, son-

⁷⁸ Eine Minderheit unter den osteuropäischen Autoren stammten aus assimilierten Familien und hatte Russisch oder Polnisch zur Muttersprache.

dern die Erneuerung der jüdischen Kultur, ja, des ganzen jüdischen Volkes. Denn als Nationalisten maßten sie der literarischen Renaissance eine wesentliche Vorreiterrolle bei der Nationalisierung der Juden bei. Als nationale Autoren suchten die Hebraisten nach alternativen jüdischen Traditionen, die sie der neuen Kultur zugrunde legen wollten, um dieser eine authentisch jüdische Basis zu geben. Die moderne jüdische Kultur sollte trotz europäischer Einflüsse sprachlich und inhaltlich im Judentum wurzeln, einem Judentum allerdings, das sich von dem in der Galuth entstandenen wesentlich unterschied. Radikale Hebraisten wie Micha Josef Berdyczewski, David Frischmann (1859–1922) und Saul Tschernichowski (1875–1943) entdeckten für die hebräische Literatur daher nicht nur Europa, sondern auch jene geistigen Strömungen, die das traditionelle Judentum der Diaspora vernachlässigt und – wie sie meinten – unterdrückt hatte.

Als Grundübel der jüdischen Diasporaexistenz erschien ihnen die rationalistische, gesetzestreue Geistigkeit des Judentums. Dieser stellten sie ihren Ruf nach Schönheit, Naturverbundenheit, Gefühl und Irrationalismus gegenüber. In der jüdischen Mystik sahen sie jene geistige Strömung, die immer wieder gegen den lebensfernen Rabbinismus revoltiert hatte, ohne jedoch unter den abnormen, lebensfremden nationalen Bedingungen der Diaspora auf Dauer die Oberhand gewinnen zu können. Die Hebraisten, die fast alle eine solide religiöse Bildung genossen hatten, entdeckten nun die Brüche innerhalb der religiösen Literatur, die sie als Hinweise auf eben jene unterdrückten, ketzerischen oder zumindest aus dem Kanon getilgten Traditionen lasen. Nach dem Vorbild Nietzsches machten sie sich auf die Suche nach den vitalen Kräften in der jüdischen Geschichte und fanden diese vor allem in der Bibel, die sie als historisches Dokument jüdischer nationaler Selbstbestimmung interpretierten. In einer bewußten »Umwertung der Werte« entdeckten sie die heidnischen und kriegerischen Kräfte des biblischen Judentums. In der Diasporaliteratur fanden die radikalen Hebraisten lediglich in den ketzerischen und mystischen Strömungen Versuche, der erstarrten Galuthexistenz neues Leben einzuhauchen. In der vitalistisch und irrational interpretierten Bibel sowie in den mystischen Quellen hofften sie die Impulse zu neuer nationaler Schöpferkraft zu finden. Die Faszination vieler osteuropäischer jüdischer Intellektueller mit Spinoza, mit Sabbatai Zwi, mit dem Chassidismus sowie mit dem Urchristentum, das als jüdische Erneuerungsbewegung gesehen wurde, ging auf diese Tendenzen zurück.

Deutschland war nicht nur die Wiege der Haskalah, der jüdischen Aufklärung, die man bei aller Kritik als Fundament der jüdischen Nationalbewegung anerkannte, es hatte auch die Wissenschaft des Judentums, die moderne jüdische Historiographie, hervorgebracht. Die Wissenschaft des Judentums war bestrebt, die jüdische Geschichte »europareif« zu machen, sie von den Banden der religiösen Tradition zu lösen. Doch als westjüdische Schöpfung der Emanzipationszeit lag ihr eine apologetische und assimilatatorische Tendenz zugrunde. Obwohl die nationaljüdischen Intellektuellen diese Tendenz scharf kritisierten, übten die deutschen Universitäten und Rabbinerseminare sowie deren reichhaltige Bibliotheken eine große Anziehungskraft auf sie aus. Sie flohen vor den behördlichen Schikanen in ihren Heimatländern ebenso wie vor der geistigen Enge des Stettls an die

deutschsprachigen Hochschulen. Zahlreiche osteuropäische Studenten besuchten in Deutschland neben den Universitäten die jüdischen höheren Lehranstalten, wo sie das wissenschaftliche Rüstzeug für ihre kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und Tradition erwarben.⁷⁹

Das Motiv hinter diesen Studien war nicht allein das wissenschaftliche Interesse. Die jungen Zionisten wollten das Judentum gleichzeitig erkennen und verändern. Beide Ziele prägten die Publikationen in der hebräischen Presse ebenso wie später im *Juden*. Bei diesen Abhandlungen waren die Grenzen zwischen Wissenschaft, Ideologie und Literatur fließend. Denn die nationaljüdischen Publizisten betrachteten sich nicht zuletzt als Volkserzieher, deren Ziel es war, den nationalen Willen zu erwecken. *Der Jude* bot den osteuropäischen Publizisten eine deutschsprachige Plattform. Gleichzeitig beeinflussten ihre Schriften die im Entstehen begriffene Westjüdische Moderne. Diese wollte und konnte jedoch nicht bloß ein deutscher Abklatsch der Hebräischen Renaissance sein. Die Beiträge im *Juden* dokumentieren vielmehr das Entstehen einer eigenständigen westzionistischen Kulturbewegung, die ihre eigenen Paradigmen suchte. Dennoch übten die Osteuropäer einen wichtigen Einfluß darauf aus. Die Tatsache, daß während der Erscheinungszeit des *Juden* zahlreiche bedeutende ostjüdische Intellektuelle in Deutschland lebten, erleichterte den publizistischen Dialog und bereicherte den *Juden* beträchtlich. Der Zeitschrift gelang damit der Brückenschlag zwischen Ost und West, eine nationale Synthese der beiden jüdischen Gruppen erwies sich jedoch letztlich als nicht durchführbar. Die Beiträge veranschaulichten im Gegenteil vielmehr die Unterschiede zwischen dem östlichen und westlichen Kulturzionismus, ja, sie verhalfen letzterem dabei, sich vom östlichen Vorbild abzunabeln und eigene Wege zu gehen. Diese Unterschiede kamen besonders in der Rezeption der Werke von Micha Josef Berdyczewski zum Ausdruck.

2. Micha Josef Berdyczewski: Der radikale Bruch mit der Galuth

Micha Josef Berdyczewski stammte aus Podolien, aus der Heimat des Chassidismus. Als Sproß einer chassidischen Gelehrtenfamilie genoß er bereits in jungen Jahren den Ruf eines vielversprechenden Studenten des Talmuds und der Kabbalah. Neben diesen religiösen Studien befaßte er sich begeistert mit den in seinen Kreisen verpönten Schriften der Haskalah. An diesem Interesse scheiterte seine erste Ehe, da sein strenggläubiger Schwiegervater einen »Aufgeklärten« nicht in seiner Familie duldete. Berdyczewskis zweite Frau begehrte ebenfalls die Scheidung, als ihr Mann der radikalen hebräischen Presse nicht nur seine Arbeitskraft, sondern auch das von ihr erwirtschaftete Familienvermögen opferte.

1889 verließ der nach seiner Scheidung mittellose Berdyczewski seine podolische Heimat, ging nach Odessa, wo er in Kontakt mit den Zionsfreunden trat, und

⁷⁹ So studierten bedeutende Mitglieder des 1889 gegründeten Russisch-jüdisch wissenschaftlichen Vereins wie Schmarja Levin und Heinrich Loewe an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, wo sie sich auch kennenlernten. Zur Bedeutung des Vereins siehe S. 9 f. sowie 1. Kapitel Anm. 12 und 13.

im Jahr darauf nach Deutschland. In Breslau besuchte er zunächst das Rabbinerseminar, wandte sich jedoch bald dem Studium der westlichen Philosophie und Kunstgeschichte an der dortigen Universität zu und erlernte daneben den Beruf des Zahnarztes.⁸⁰

Berdyczewski sehnte sich nach einem Leben, das nicht wie das traditionelle jüdische von Büchern, sondern von der Natur, ihrer Schönheit und Vitalität erfüllt war. Er kritisierte sowohl die Lebens- und Gedankenwelt des Stetlts als auch die rationalistische Haskalah. Stattdessen rief er zu einem Leben in hellenischer Schönheit und Kraft auf, das frei von den Fesseln des Gesetzes und des Exils war. Die Möglichkeit zur Befreiung des jüdischen Menschen vom Joch der Halachah und der Galuth sah er einzig in der Rückkehr ins eigene Land und zum Hebräertum, bei dem er jene ursprünglichen, gesetzungebundenen Instinkte entdeckte, welche die Juden in der Zeit des Exils vernachlässigt und verloren hatten. Berdyczewski selbst verwirklichte seinen Aufruf zur Rückkehr ins eigene Land nicht. Er starb 1921 in Deutschland, wo er seine letzten Lebensjahre zurückgezogen mit der Erforschung und Edierung jüdischer Quellen verbracht hatte.

In den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts ließen sich neben Berdyczewski auch andere radikale hebräische Schriftsteller wie David Frischmann und Saul Tschernichowski in Deutschland und insbesondere in Berlin nieder.

Dieser Kreis hebräischer Schriftsteller stand im Kontakt und Gedankenaustausch mit den ebenfalls aus Osteuropa stammenden chowewezionistischen Studenten des Russisch-jüdisch wissenschaftlichen Vereins, dem unter anderen Leo Motzkin, Schmarja Levin, Nachman Syrkin, Victor Jacobson, Chaim Weizmann, Markus Ehrenpreis (1869–1951) und als einziger Deutscher Heinrich Loewe angehörten.⁸¹ Die Vereinsabende vergingen mit endlosen Diskussionen über die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des jüdischen Volkes, wobei Palästina bereits vor der Gründung der Zionistischen Organisation eine zentrale Rolle spielte. Daneben gab es Vorträge über jüdische Geschichte und Literatur. Der geistige Mentor dieser Gruppe war Achad Haam. Als dieser die Gründung einer hebräischen Monatsschrift, *Haschiloach*, plante, stieß er dabei in Osteuropa auf behördliche Schwierigkeiten. Er verlegte das Projekt daher 1896 nach Berlin, wo diese bedeutende hebräische Zeitschrift neun Monate lang erschien. Während dieses Aufenthaltes war Achad Haam der geistige Mittelpunkt des Hebraistenkreises sowie des »Vereins«.⁸² Berdyczewski assistierte Achad Haam bei der Herausgabe des *Haschiloach*.⁸³ Doch sowohl er als auch seine Freunde Jehoshua Thon (1870–1936) und Markus Ehrenpreis lehnten das Konzept der Zeitschrift ab. Während

⁸⁰ Siehe dazu: Shalom Spiegel, *Hebrew Reborn*, Cleveland, Ohio, 1957, S. 339–342.

⁸¹ Siehe Anm. 79.

⁸² Jehuda Reinharz, Chaim Weizmann. *The Making of a Zionist Leader*, New York und Oxford 1985, S. 41.

⁸³ Siehe dazu und zum Folgenden: Ali Mohamed Abd El-Rahman Attia, *The Hebrew Periodical Ha-Shiloah (1896–1919). Its Role in the Development of Modern Hebrew Literature*, Jerusalem 1991, S. 55–64.

Achad Haam mit dem *Haschiloach* eine jüdische Zeitschrift geschaffen hatte, schwebte den jungen Radikalen eine europäische Kulturzeitschrift in hebräischer Sprache vor. Anstelle der ethisch-erzieherischen Tendenz des *Haschiloach* forderten sie eine Aufwertung der Ästhetik. Literatur dürfe nicht länger bloßes Mittel zur Erziehung des Volkes sein, sondern müsse nach rein künstlerischen Kriterien beurteilt werden. Die hebräische Literatur müsse ihre ästhetische und vor allem ihre emotionelle Freiheit von allen anderen Anliegen erhalten. In seinem im *Juden* veröffentlichten Nachruf auf Berdyczewski zitierte Markus Ehrenpreis dessen Kritik an Achad Haam:

»Sie sind zu viel Denker, Herr Achad Haam! Sie wollen nicht einsehen, ... daß der Bestand des jüdischen Volkes mehr von der Poesie als vom Gedanken abhängt. Wenn schwarze Gedanken und Verzweiflungsstimmungen über uns kommen, wird die Poesie unseres ehrwürdigen Alters uns zu uns selbst wieder zurückführen. [...] Als einer der Jungen glaube ich Ihnen heute in Ihrem Sinne zuzurufen: Zu eng ist uns der Raum! ... Wir wollen jüdische Menschen sein, ungeteilte, ganze.«⁸⁴

Dieser Aufstand der Zeirim, der Jungen, wie sich die Autoren um Berdyczewski nannten, gegen Achad Haam spielte sich zunächst vor allem innerhalb des *Haschiloach* selbst ab. Während Achad Haam auf Erziehung und evolutionäre Entwicklung des Volkes, seiner Sprache und seiner Kultur vertraute und in der Assimilation die größte Gefahr für das Judentum sah, waren die jungen Hebraisten gerade von der Notwendigkeit eines radikalen Bruches mit der jüdischen Tradition und der Hinwendung zur europäischen Kultur überzeugt. Markus Ehrenpreis gab im *Juden* eine plastische Schilderung des Pathos und der Stimmung dieser jungen Künstler, die zwischen Verzweiflung, Hoffnung, Sendungsbewußtsein und Wut schwankte:

»Wir waren ein winziges Häuflein Erwachender: Thon, Frisch, Neumark, ich und manch anderer. Wir waren alle vergangenheitskrank und unsere Seele schrie nach einer Zukunft, an der wir gesunden wollten. Alles in uns litt am Judentum, an seiner inneren Erniedrigung noch mehr als an seiner äußeren. Die achtziger Jahre mit den russischen Pogromen, mit dem westeuropäischen Antisemitismus, mit der kopflosen Judenwanderung lasteten schwer auf unseren jungen Sinnen. Das innere jüdische Leben erschien uns in allen Teilen trostlos verkümmert. Die hebräische Literatur zumeist lebensfremde Spielerei maskilischer Dilettanten; die jüdische Wissenschaft im Westen blutleere, zukunfts-fremde Wortklauberei; der Chowewezionismus zum Weinen erbärmlich, mit allen Verwachsenheiten des Golus behaftet. Wie oft haben wir, Berdyczewski, in Deinem sauberen Dachstübchen unsere jungen Köpfe an dieser Mauer wundgeschlagen. Glaubensstark erhoben wir unsere Hände zum Rütlichswur: wir wollten reinen Tisch machen, alles von neuem anfangen, lebendiges Judentum von Grund aus neu bauen.«⁸⁵

⁸⁴ Markus Ehrenpreis, Gespräche mit Berdyczewski, in: *Jude* 1 1921/1922, S. 174–180, Zitat S. 179.

⁸⁵ Ebd. S. 177.

Berdyczewski und Achad Haam verband ihre Ablehnung der Orthodoxie. Beide suchten einen jüdischen Weg in die Moderne. Doch während Achad Haam die jüdische Geistigkeit und Ethik als bestimmende Werte sah, fühlte Berdyczewski sich als Schüler Nietzsches dadurch beengt und trat für ein kraftvolles, naturverbundenes Leben, ein »Judentum des Schwertes«, aber auch der Seele ein. Berdyczewski glaubte, daß nur der Irrationalismus das Leben in seiner Fülle und Schönheit voll erfassen könne. Auf der Suche nach den vitalen Kräften des Judentums stieß er auf den Chassidismus. In seinem 1900 erschienenen »Sefer Chassidim«⁸⁶ interpretierte er die Zaddikim als Nietzscheanische Übermenschen. Wie Hans Kohn schreibt, fand Berdyczewski

»im Chassidismus jene volle Menschlichkeit, jenes unverkümmerte Leben aus der Fülle des Herzens und des Geistes, die [ihm] in der Judenheit [seiner] Tage schmerzvoll abgingen. [Ihm schien], wie Nathan Birnbaum [...] schrieb, die chassidische Bewegung, aus einem dionysischen Bedürfnis der Masse, als wilde Auflehnung der Lebensäfte gegen die vertrocknende Altorthodoxie zu erklären.«⁸⁷

Der junge Buber verkehrte ebenfalls im Kreis der Zeirim. Auch sein Weltbild war von Nietzsche beeinflusst und stand dem ihren nahe. Diese geistige Nähe kam in seinen frühen Schriften und Reden über die Jüdische Renaissance zum Ausdruck, in denen er die Erweckung der künstlerischen Kräfte als wesentlich für die jüdische Erneuerung bezeichnete. Weiters stimmte Buber mit den Zeirim dahingehend überein, daß dieser Weg des Volkes zu sich selbst ein moderner, ein europäischer sein werde, ebenso wie der Zionismus eine moderne europäische Nationalbewegung sei.⁸⁸

Später legte Buber seine hohe Wertschätzung der Kunst ab. Als Ziel des nationalen Erwachens bezeichnete er nicht mehr die Freimachung der künstlerischen Kräfte, sondern die Verwirklichung der geistigen und ethischen Werte der jüdischen Lehre. Auf deren Basis werde eine Gemeinschaft entstehen, die in der Folge auch künstlerisch produktiv sein werde. Das eigentliche Ziel der jüdischen Nationalbewegung sei jedoch die jüdische Gemeinschaft und nicht die jüdische Kunst. In seinen Prager Reden, die er zwischen 1909 und 1911 hielt, zeigte sich Buber gewandelt. Der Einfluß Nietzsches war dem Achad Haams weitgehend gewichen. Damit präsentierte Buber den Prager Studenten ein ethisch hochstehendes Judentum, das deren Wertvorstellungen gerecht wurde und womit sie sich identifizieren konnten. Auch bei dieser Deutung überwog noch der Irrationalismus, doch war dieser durch wertkonservative Ideale gebändigt. Bei aller Betonung der Freimachung der schöpferischen Kräfte und ihres innersten Wesens fühlten sich die deutschsprachigen Kulturzionisten der ethischen Auffassung des Judentums, wie sie Achad Haam und Buber vertraten, näher als jener der Zeirim.

⁸⁶ Buch der Chassidim.

⁸⁷ Hans Kohn, Martin Buber, S. 22.

⁸⁸ Martin Buber, Von jüdischer Kunst (1901), in: Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1915, Berlin 1916, S. 59 f.

Denn der deutsche Zionismus vor allem in der zweiten und dritten zionistischen Generation war eine »postassimilatorische« Bewegung, die bei aller Modernität den neuerlichen Anschluß an jene Tradition suchte, welcher die radikalen Osteuropäer eben erst entflohen waren. Hatten die osteuropäischen Intellektuellen in ihrer Jugend unter den Fesseln der allgegenwärtigen jüdischen Tradition gelitten, so hatten sich die jungen Westjuden in einem für sie ebenso problematischen jüdischen Vakuum befunden. Gemeinsam war beiden Gruppen, daß sie das jüdische Leben, in dem sie aufgewachsen waren, radikal umgestalten wollten. Sie lehnten sowohl das assimilierte jüdische Bürgertum des Westens als auch die konservative Stetlgesellschaft ab. Doch während die Ostjuden bewußt den Anschluß an die europäische Kultur anstrebten, hatte die Grausamkeit des Ersten Weltkrieges die mitteleuropäischen Zionisten vollends vom Bankrott der europäischen Gesellschaft sowie deren Kultur überzeugt. An die Stelle der Lehre vom Individualismus, von der kraftvollen Entfaltung der Persönlichkeit, vom kämpferischen Übermenschen trat bei ihnen die Sehnsucht nach der friedlichen, gerechten Gemeinschaft. Dies führte bei den westjüdischen Kulturzionisten zur Ablehnung der vitalistischen Ideologie der radikalen osteuropäischen Hebraisten. 1918, wenige Monate vor Kriegsende, bezeichnete Max Brod das heidnische, kriegerische und machtbetonte Hebräertum Berdyczewskis als überkommen und fehlgeleitet:

»Alle diese Schlagworte klangen vor einigen Jahren schöner als heute, da sich das Europäertum zum Universalbankrott der Kultur, zu einer Art Generalprobe des Jüngsten Gerichts ausgewachsen hat. Vielleicht ist auch Berdyczewski heute nicht mehr so überzeugt davon, daß der Weg der (geistigen) Absonderung, besser gesagt: Besonderheit jüdischen Wesens unserem Volk schädlich sei, vielleicht weiß er heute schon, daß gerade diese Besonderheit, die eine Synthese von Geist und Weltlichkeit, von Gerechtigkeit und Staat verheißt, den Weg zur Erlösung (nicht nur für uns, vielleicht für alle Völker) bedeutet.«⁸⁹

Brod sah in Berdyczewski einen »tragischen Grenzfall des Judentums« und bezeichnete dessen »Überschätzung des Griechentums, der Natur, Brutalität, u.s.f.« als »Überkompensation innerer Haltlosigkeit«.⁹⁰

Die osteuropäischen Mitarbeiter des *Juden* brachten Berdyczewski mehr Verständnis und Sympathie entgegen. Baruch Krupnik schätzte ihn als Gesellschaftskritiker, der die Krise des modernen Galuthjudentums aufgezeigt habe. Seine Ablehnung der Galuthexistenz habe seine Schüler inspiriert, den Weg ins eigene Land zu wählen.⁹¹

Die Rückkehr ins eigene Land und das Streben nach dem Judenstaat bedeuteten die Überwindung der Diasporatradition der Unterwerfung unter die jeweiligen Heimatvölker. Diesem talmudischen »Judentum« stellten die radikalen säkulären Zionisten das »Hebräertum« der Bibel gegenüber, welches als naturverbunden und kämpferisch interpretiert wurde. Nicht der Jude, sondern der Hebräer war

⁸⁹ Max Brod, *Neben dem Zionismus*, Jude 1918/1919, S. 293–294, Zitat S. 293.

⁹⁰ Ebd. S. 294.

⁹¹ Baruch Krupnik, *Micha Josef Berdyczewski. Seine Wahrheiten und Dichtungen*, Jude 1918/1919, S. 266–276.

das Leitbild der radikalen Hebraisten. Berdyczewskis Ablehnung der Galuth und all ihrer historischen Phänomene nahm im Laufe seines Lebens zu. Hatte er 1900 noch die erneuernde Kraft des Chassidismus verherrlicht, so lehnte er diesen später als »quietistische« Bewegung ab. Diese Radikalisierung bewirkte seine zunehmende Isolation innerhalb des deutschen Zionismus.⁹² Denn gerade Bubers Interpretation des Chassidismus hatte vielen assimilierten Juden den Weg zur eigenen Tradition erschlossen. Berdyczewskis Ablehnung des Chassidismus mußte den deutschen Zionisten daher unverstündlich und suspekt erscheinen.

Dennoch fanden Werke Berdyczewskis Eingang in den *Juden*. Denn Berdyczewski sammelte und edierte jüdische Sagen und Legenden, die in der Übersetzung seiner Frau Rahel Ramberg auch auf Deutsch erschienen und im *Juden* – sowie vom deutschsprachigen Publikum überhaupt – sehr wohlwollend aufgenommen wurden. Mit dem »Born Judas«⁹³ schuf Berdyczewski ein Werk, das dem Geschmack des zeitgenössischen jüdischen und nichtjüdischen Lesepublikum entsprach.

In Deutschland galten Sagen und Märchen als Ausdruck und Maßstab für die schöpferische Kraft eines Volkes. Martin Buber hatte mit den chassidischen Legenden nicht zuletzt den Nachweis erbracht, daß die Juden kulturell schöpferisch und nicht, wie ihnen von antisemitischer Seite vorgeworfen wurde, lediglich reproduzierend seien. Vielen assimilierten deutschen Juden, die, beeinflusst von der allgemeinen Kultur, gerade in der Volkskunst den Ausdruck des Wesens eines Volkes sahen, gelang dadurch erstmals eine positive Identifizierung mit dem jüdischen Volk.

Das Interesse an jüdischer Volkskunst beschränkte sich nicht auf chassidische Legenden, sondern umfaßte den gesamten Märchen-, Sagen- und Legendenschatz sowie die Mystik der Juden. Daher stießen Berdyczewskis Sammlungen talmudischer und nachtalmudischer Legenden, die dieser teils auf Hebräisch, teils in deutscher Übersetzung herausgab, auf erhebliches Interesse und Anerkennung. *Der Jude* brachte in seinem ersten Jahrgang drei »Altjüdische Geschichten« aus dem zweiten Band des »Born Judas«.⁹⁴ Obwohl diese Sammlung in vieler Weise Berdyczewskis Vorstellungen eines lebendigen, naturverbundenen und kraftvollen Judentums reflektierte, wurde sie in erster Linie als Tresor jüdischer Überlieferung gelesen und geschätzt. Berdyczewskis Nietzscheanische Uminterpretation der jüdischen Quellen war hier behutsam und trug letztlich zum Erfolg des Werkes bei, da sie die jüdischen Legenden damit dem modernen Leser näherbrachte. Seine Darstellung eines kraft- und lebensvollen Judentums entsprach auch den Bemühungen der deutschen Zionisten, ihre Tradition von den Schlacken des rabbinischen und aufklärerischen Rationalismus zu befreien, sie dem Gefühl und der Schönheit wieder zu öffnen. So lobte Moses Calvary, der bedeutende Ideologe der jüdischen Jugendbewegung, diese Märchensammlungen:

⁹² Siehe dazu: Steven E. Aschheim, *Brothers and Strangers*, S. 123 ff.

⁹³ 6 Bde., Leipzig 1916–1923.

⁹⁴ Micha Josef bin Gorion, *Altjüdische Geschichten Jude* 1916/1917, S. 556–559 (*Der wandelnde Tote; Der Auferstandene; Zehn Söhne einer Mutter*).

»[...]wieder einmal empfinden wir hier, wie immer, wenn wir dem Juden vor der Zeit gebundenster Gesetzlichkeit nahekommen, wie stark unter der Hülle der Weisheit und des Gesetzes die Sehnsucht nach Schönheit, die Entdeckerfreude im Lande der Phantasie lebendig war, und wie spät erst der Mund verstummte, – ein trauriges Schicksal, an dem das Judentum unserer Jugend vielleicht am schwersten litt! – der uns die innere jüdische Welt in Farben und Gestalten zu beleben und zu bereichern suchte.«⁹⁵

Durch die Anknüpfung an die schöpferischen Strömungen und Epochen hofften die deutschen Kulturzionisten jüdische Phantasie und Kreativität neu zu erwecken, aus Künstlern jüdischer Abstammung jüdische Kunstschaffende zu machen.

Bei den Versuchen, eine moderne jüdische Kultur zu schaffen, die zwar den Geist des Judentums bewahrte, gleichzeitig aber das, wie man meinte, seelenlose, verknöcherte orthodoxe Judentum überwand, maßen sie Märchen und Sagen eine besondere Rolle zu. Gerade dieser Literaturgattung, in der man das tiefste schöpferische Wesen eines jeden Volkes vermutete, traute man zu, die Liebe zum Judentum, ja echtes jüdisches Empfinden bei den assimilierten deutschen Juden zu erwecken. Märchen, Legenden und Sagen galten als mythische Quellen, als Ausdruck des ursprünglichen, lebendigen Glaubens, der wahren Religiosität vor ihrer Erstarrung in den Formen der Religion. Die Legenden stellten eine irrationale Gegenstimme zum Gesetzesjudentum dar, die auch in den talmudischen, rabbinischen und homiletischen Schriften nie ganz verstummt war.

Hatte die Haskalah die Literatur als Mittel zur Schulung des vernünftigen Denkens und zur Verbreitung der europäischen Kultur unter den Juden benutzt, so dienten im Gegensatz dazu die Legenden nun zur Herausbildung der jüdischen Sensibilität. Trotz dieser Betonung des Irrationalismus wurde damit die Tradition der wirkenden und erzieherischen Literatur, bei der das künstlerische und ästhetische Element in den Hintergrund gedrängt wurde, fortgesetzt. Moses Calvary, der Erzieher der Jugend, hoffte, daß die Legenden des »Born Judas« die jüdischen Kinder aus dem deutschen in den jüdischen »Märchenwald« und damit zu ihren seelischen Wurzeln zurückführen werden. »Es mag fünfzehn oder zwanzig Jahre her sein,« berichtete er über die »Sünden seiner Jugend«,

»da saßen wir, ein Kreis junger Juden, beisammen und sprachen von der Not der jüdischen Jugend. Jüdische Märchen brauchen wir für unsere Kinder, sie müssen in der Welt unserer Sitten, unseres Glaubens, unserer Vergangenheit so heimisch werden, wie wir es wurden im deutschen Märchenwald.«⁹⁶

Die Versuche assimilierter deutscher Juden, Märchen »zusammenzubrauen«, mußten, wie Calvary nun erkannte, scheitern, da diese nicht authentisch waren. Berdyczewskis [Bin Gorions] Sammlungen hingegen traute Calvary zu, den Weg zurück zum authentischen jüdischen Empfinden zu weisen, die Seele der heranwachsenden Jugend direkt anzusprechen und jüdisch zu »durchformen«.

⁹⁵ Moses Calvary, Jüdische Mähren, Jude 1916/1917, S. 706–707. Zitat S. 707.

⁹⁶ Ebda. S. 706.

Der Osteuropäer Meir Wiener (1894–1941) erkannte im Gegensatz zu Calvary, daß der Dichter Berdyczewski mit dem Märchenschatz doch recht frei umgegangen war.⁹⁷ Dennoch betrachtete auch er den »Born Judas« nicht als die künstlerische Nachdichtung, die dieser eigentlich war, sondern in erster Linie als Sammlungen von Quellen. Daher glaubte er, an diesen feststellen zu können, daß im Lauf der Diasporaexistenz der »jüdische Geist« zunehmend durch fremde Einflüsse verschüttet worden sei. Da Meir Wiener für diese Europäisierung nicht in erster Linie den nachdichtenden Herausgeber, sondern die jüdische Diasporaexistenz verantwortlich machte, bemängelte er vor allem den unchronologischen, motivischen Aufbau des Werkes. Denn er war überzeugt, daß der jüdische Geist in den ältesten Legenden am reinsten erhalten und am besten erkennbar sei. Ein chronologischer Aufbau hätte daher die Suche nach dem »jüdischen Wesen« erleichtert. Seine Vorstellung von diesem war – was nicht erstaunt – weniger wissenschaftlich als ideologisch. Ausgehend von Bubers Definition des jüdischen Geistes als »orientalisch« und »irrational« legte er rigide formale Kriterien für die »Authentizität« jüdischer Literatur fest. Jüdische Literatur in ihrer reinen Form war für ihn stets Ausdruck mystischen Erlebens, wie dies dem Orientalen im Gegensatz zum rationalistischen Europäer entspreche.⁹⁸ Das mystische Erlebnis lasse sich sprachlich nur mangelhaft wiedergeben.⁹⁹ Dies wirke sich auf den jüdischen Stil aus, der notwendig lyrisch »explosiv« sei.¹⁰⁰ Die Fabulierlust, die Berdyczewski, Peretz aber auch Buber in ihren Nachdichtungen zeigten, entstellte seiner Meinung nach mit der Form den Sinn der Legenden. Diese sehr formale Auffassung jüdischer Literatur führte dazu, daß Wiener die nichtmystische religiöse Literatur, die es zu allen Zeiten gegeben hatte, völlig vernachlässigte. Er bezeichnete die Entwicklung der jüdischen Literatur und des jüdischen Empfindens über die ursprünglichen mystischen und mythischen Erlebnisse hinaus als »unauthentisch« und lehnte somit den Großteil der jüdischen Kultur und Literatur als Anpassungen an den »Geist Europas« ab. Damit engte er den Bereich des authentischen Schaffens auf die Erlebnismystik ein,¹⁰¹ die dem literarischen Geschmack seiner Zeit entsprach. Und tatsächlich erfüllten Berdyczewskis Nachdichtungen weitgehend seine Anforderungen, weshalb ihm die künstlerischen, von der europäischen Kultur beeinflussten Freiheiten, die sich der Autor im Umgang mit dem »jüdischen Geist« herausgenommen hatte, entgingen. Dabei wies Wiener selbst auf die Problematik von Nachdichtungen hin, die stets die kulturellen Erfahrungen und Vorlieben des Autors sowie auch den Zeitgeschmack transportierten. Sein Versuch, eine bestimmte literarische Ausdrucksform – und nur diese – als »urjüdisch«

⁹⁷ Meir Wiener, Märchensammlungen, *Jude* 1917/1918, S. 280–283.

⁹⁸ Siehe dazu, Martin Buber, *Vom Geist des Judentums*, Leipzig 1916.

⁹⁹ Siehe dazu: Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, 5. Auflage, Heidelberg 1984, S. XV–XXXVIII. Das Buch erschien erstmals 1909.

¹⁰⁰ Meir Wiener, *Von jüdischer Prophetie und Mystik*, *Jude* 1917/1918, S. 692–701; *Vom Wesen des jüdischen Gebets*, *Jude* 1918/1919, S. 418–424.

¹⁰¹ Siehe dazu die Kritik Gerhard Scholems in: *Lyrik der Kabbala?* *Jude* 1921/1922, S. 55–69.

und einzig authentisch zu definieren, führte zu krassen Fehleinschätzungen literarischen Schaffens.

Der Unterschied zwischen Nachdichtungen, Übersetzungen und Quelleneditionen wurde weder von den Herausgebern noch von den Kritikern und Lesern wirklich ernst genommen. Denn die Nachdichter erhoben den Anspruch, die Quellen »authentisch« umzuinterpretieren, da sie in sich noch jenen »Geist der Vorfahren« wirksam fühlten, der auch den Märchenschatz durchpulste und den sie durch ihre künstlerische Interpretation erst wirklich sichtbar zu machen glaubten. Die Liebe zu irrationalen Erklärungen ließ diese Argumentation als plausibel erscheinen. Außerdem hatten die Nachdichtungen die erklärte Aufgabe, assimilierten Juden den Weg zur Tradition zu weisen, Nichtjuden einen Einblick ins jüdische Wesen und Empfinden zu gewähren, ein Ziel, das mit größerer Werktreue nicht erreicht worden wäre.

Den Kritikern der Editionen älterer jüdischer Literatur entgingen in der Regel nicht die zeitgenössischen, europäischen Einflüsse. Waren diese selbst Herausgeber derartiger Sammlungen, so prangerten sie in ihren Rezensionen Freiheiten an, die sie sich selbst herausnahmen. So rügte Berdyczewski Buber, daß dieser zu viel deutschen Geist in seine chassidischen Sammlungen einfließen lassen habe, um sie noch als authentische jüdische Zeugnisse bezeichnen zu können.¹⁰² Meir Wiener hingegen bemängelte an Bubers Werken den Einfluß von chinesischem und indischem Geist. Berdyczewskis Werk bezeichnete er als hellenisiert, d.h. europäisiert. So richtig all diese kritischen Hinweise waren, zeugten sie doch von einer ebenso vagen wie dogmatischen Auffassung vom »jüdischen Geist«. Man forderte eine »Authentizität« ein, deren Form und Inhalt man nicht eindeutig festlegen konnte, was den Diskussionen jedoch umso mehr Schärfe gab. Meir Wiener, der glaubte, das Wesen jüdischen Stils und Empfindens gefunden zu haben, mußte sich selbst eine vernichtende Kritik Gershom Scholems gefallen lassen. Dieser bezeichnete Wieners Übersetzungen als vom expressionistischen Kunstempfinden und Bubers Erlebnismystik geprägt und daher oft falsch.¹⁰³ Doch auch Scholems literarische Übersetzungen, die mit größter philologischer Präzision, aber mit nur wenig künstlerischer Einfühlungsgabe erstellt wurden, fanden, wie noch gezeigt werden wird, nicht ungeteilten Zuspruch. Seine Forderung, eine klare Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen und literarischen Editionen zu treffen, war sachlich richtig und notwendig. Seine Ablehnung jeglicher Nachdichtungen im Sinn des Zeitgeistes setzten der kreativen Auseinandersetzung mit der jüdischen literarischen und religiösen Tradition, die in diesen Werken trotz aller ideologiebedingten Mängeln festzustellen war, doch wohl zu enge Grenzen.

Jüdische Legenden riefen bei der Leserschaft dennoch oft ein beglückendes Gefühl der Identifikation mit der ihnen fremd gewordenen jüdischen Tradition hervor. Dieser Publikumserfolg war natürlich nicht der Quellentreue, sondern der künstlerischen Meisterschaft des Nachdichters zu verdanken. Die Tendenz der

¹⁰² Brief Micha Josefs Berdyczewskis an Martin Buber vom 9. 4. 1908, BW 1, S. 262.

¹⁰³ Gerhard Scholem, Lyrik der Kabbala? Jude 1921/1922, S. 55–69.

Kritiker, Literatur als Mittel zur Volkserziehung zu analysieren, vernachlässigte den ästhetischen Wert der Werke. Ideologische Definitionen eigenen Wesens führten in der Regel zu Widersprüchlichkeiten und Verwirrung. Die ästhetisch gelungensten Werke der Jüdischen Moderne in hebräischer Sprache waren jene, die sich keine außerkünstlerischen Ziele setzten, wie die von Schmuël Josef Agnon.

3. *Schmuël Josef Agnon und Chaim Nachman Bialik: Tradition und Moderne*

Die Erzählungen von Schmuël Josef Agnon (1888–1970) gehören zu den besten literarischen Werken im *Juden*. Agnon setzte sich darin mit der brüchig gewordenen ostjüdischen Tradition auseinander, doch behandelte er diese Thematik als Künstler und nicht als Volkserzieher, Historiker, Philosoph oder Ideologe.

Schmuël Josef Czaczkes – seinen Künstlernamen Agnon nahm er erst 1924 als Zunamen an – stammte aus der ostgalizischen Kleinstadt Buczacz, die zu sechzig Prozent von Juden bewohnt war. In Buczacz bildeten rabbinische Juden die Mehrheit, doch lebten dort auch Chassidim.¹⁰⁴ Ende des 19. Jahrhunderts, als Agnon in Buczacz aufwuchs, waren die Kämpfe zwischen den beiden Glaubensrichtungen jedoch längst abgeebbt. Die Moderne hatte ab der Jahrhundertmitte ihren Einzug gehalten. So machten die jüdischen Bewohner der Stadt von den ihnen von Kaiser Franz Joseph verliehenen politischen Rechten Gebrauch und stellten, gemäß ihrem Bevölkerungsanteil, sechzig Prozent der Stadträte. 1883 wurde ein chowewezionistischer Verein in Buczacz gegründet, dem noch vor dem Auftreten Herzls der vor allem kulturell ausgerichtete Verein »Zion« folgte. Aber auch der Sozialismus und der Anarchismus fanden Anhänger unter den Juden von Buczacz. Agnons Vater und Großvater waren sowohl erfolgreiche Kaufleute als auch angesehene jüdische Gelehrte. Während der Großvater ein Talmudist war, schloß sich der Vater dem chassidischen Hof des Chortkover Rebbe an, was ihn jedoch nicht hinderte, jüdische Philosophie – insbesondere Maimonides – und hebräische Poesie zu studieren. Der Lebensstil der Familie war bei aller Traditionstreue bürgerlich. So beherrschten die Familienmitglieder neben Hebräisch und Jiddisch auch Deutsch, die Frauen kannten und liebten die deutsche Literatur, mit der sie auch den jungen Schmuël Josef bekannt machten.

Agnon genoß nur wenig formale Schulbildung. Nachdem er sechs Jahre in verschiedenen Chadarim¹⁰⁵ gelernt hatte, übernahm der Vater seine weitere religiöse Ausbildung. Daneben las Agnon in den Bibliotheken von Buczacz Werke der Haskalah sowie der europäischen und der zionistischen Literatur. Agnon fand reichlich Zeit und Ermunterung seitens seiner Familie, sein literarisches Talent zu entwickeln. Seine ersten Publikationen auf Jiddisch und Hebräisch erschienen bereits 1903. Ab 1904 war Agnon ein regelmäßiger Mitarbeiter der Krakauer he-

¹⁰⁴ Siehe dazu und zum Folgenden: Arnold J. Band, *Nostalgia and Nightmare, a Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, Berkeley und Los Angeles 1968, S. 3 ff.

¹⁰⁵ Mehrzahl von Cheder. Private Grundschulen, in denen die Kinder Thorah und insbesondere Talmud lernen.

bräischen Zeitschrift *Hamizpe*, ab 1906 assistierte er bei der Herausgabe der in Buczacz erscheinenden jiddischen Zeitschrift *Der jüdischer Wecker*.

1907 verließ der junge Agnon seine Heimatstadt und erreichte 1908 Jaffa. Doch auch in Palästina blieb Agnon in erster Linie Schriftsteller. Seinen Lebensunterhalt verdiente er als Sekretär bei verschiedenen zionistischen Organisationen und Persönlichkeiten sowie als Hauslehrer. Innerhalb dieser zionistischen politischen und intellektuellen Führungsschicht fand er seinen überaus stimulierenden Freundes- und Bekanntenkreis. Wenige Monate nach seiner Ankunft in Palästina gelang Agnon sein erster großer literarischer Erfolg mit der Erzählung »Agunot«.¹⁰⁶ Obwohl Agnon die besondere Förderung des wohl profiliertesten hebräischen Autors der Zweiten Alijah, Josef Chaim Brenner (1881–1921) genoß,¹⁰⁷ blieb er als Mensch und als Künstler ein Außenseiter im Palästina der revolutionären Pioniere. Er legte zwar die religiöse Praxis seiner Jugend bald ab, doch blieb er im Gegensatz zu den bewußt modernen Siedlern als Mensch und Künstler Traditionalist. Agnon war sich ebenso wie seine russischen Freunde der Krise des osteuropäischen Judentums bewußt. Doch während diese mit schweremütiger Selbstkritik und einem Gefühl des moralischen Niederganges darauf reagierten, stellte Agnon die zerfallende Welt des osteuropäischen Judentums sowie die entwurzelten Vertreter der modernen Pioniergesellschaft und das deutsche Judentum ironisch dar, was seinem Werk eine gewisse Leichtigkeit gab. Er erkannte die inneren Schwächen des traditionellen Lebens ebenso wie die Gefahren der Wurzellosigkeit der Moderne. Zwischen diesen beiden Polen, zwischen Buczacz und Palästina, zwischen der jüdischen Tradition und der europäischen Kultur bewegten sich Leben und Werk Agnons.¹⁰⁸

Als Agnon sich 1912 entschloß, Palästina vorübergehend zu verlassen, hatte er in Deutschland bereits einen Namen als Schriftsteller.¹⁰⁹ 1913 ließ sich Agnon in Berlin nieder und arbeitete zunächst als Lektor des Jüdischen Verlages.¹¹⁰ Dem Berliner Hebraistenkreis schloß sich Agnon nur am Rand an.¹¹¹ Er sammelte vielmehr bald eine Gruppe junger deutscher Zionisten um sich, die an der hebräi-

¹⁰⁶ Hebr. für Frauen, die von ihren Männern ohne Scheidebrief verlassen werden und daher nicht wieder heiraten können. Vom Titel dieser Erzählung leitete Agnon seinen Künstlernamen ab.

¹⁰⁷ So finanzierte Brenner die Publikation von Agnons zweitem wichtigsten Werk dieser Schaffensperiode »... und das Krumme wird gerade« (*Wehaja heakum lemishor*, 1912)

¹⁰⁸ Gershon Shaked, Shmuel Yosef Agnon. A Revolutionary Traditionalist, New York und London 1989, S. 44.

¹⁰⁹ Wenn nicht anders angeführt siehe zum Folgenden: S. Adler-Rudel, Ostjuden; Steven Aschheim, *Brothers and Strangers*; *Encyclopedia Judaica* 2, Sp. 367 ff.; Elias Hurwitz, *Shay Ish Hurwitz and the Berlin He-Atid. When Berlin was a Centre of Hebrew Literature*, in: *LBIYB* 12, London 1967, S. 85–104; Dan Miron, *German Jews*, in *Agnon's Work*, in: *LBIYB* 23, London 1978, S. 265–280; Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, S. 109 ff.; Gershon Shaked, *Kafka: Jüdisches Erbe und hebräische Literatur*, in: *Die Macht der Identität. Essays über jüdische Schriftsteller*, Königstein/19Ts. 1986, S. 26 f.

¹¹⁰ Agnon stellte mindestens zwei Anthologien, »Das Buch von den polnischen Juden« und »Maoz Zur, ein Channukah-Buch«, zusammen.

¹¹¹ Die Bedeutung Berlins als Zentrum hebräischer Literatur war im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts durch die Errichtung der Zentrale des Weltkongresses der Hebraisten

schen Sprache und Literatur ernsthaft interessiert waren. Zu diesen gehörte Gershom Scholem, der so seine lebenslange Freundschaft mit Agnon schloß:

»Schon damals [während des Ersten Weltkrieges] ging Agnon im Kreis der zionistischen Jugend, soweit sie sich mit der hebräischen Sprache und Literatur näher zu befassen suchte, ein großer Ruf voraus. Freilich, dieser Hunger nach dem Hebräischen und nach der Kenntnis der ursprünglichen Quellen unseres Schrifttums waren auf eine ziemlich enge Gruppe beschränkt. Diesen seltenen Vögeln kam Agnon aber mit großer Herzlichkeit entgegen.«¹¹²

Agnon vermittelte den jungen Zionisten die Tradition seiner Jugend anhand seines schier unerschöpflichen Schatzes an Erzählungen:

»[...]wenn er sich [...] in ein Gespräch einschaltete, floß er von alten Geschichten, Anekdoten und Worten der alten Weisen über, und wir, junge Juden mit deutscher Erziehung, waren von ihm bezaubert.«¹¹³

Bezaubernd wirkte auf den jungen Scholem auch der Vortrag des Künstlers, als dieser 1917 im Hebräischen Klub in Berlin »Die Erzählung vom Thorahschreiber« in der hebräischen Originalfassung las. Publiziert wurde diese Erzählung zunächst auf Deutsch, im zweiten Jahrgang des *Juden*.¹¹⁴ Überhaupt förderte Martin Buber die Bekanntheit Agnons bei einem breiteren deutschen Lesepublikum. 1916 beschäftigte sich Buber in einer erfolgreichen Publikation der ZVfD mit Agnon und bezeichnete diesen als »revolutionären Traditionalisten«: »Galizier und Palästinenser, Chassid und Pionier trägt er in seinem Herzen die Essenz beider Welten im Gleichgewicht der Weihe.«¹¹⁵ Bubers Deutung Agnons war zutreffend und irreführend zugleich. Denn Buber nivellierte seinen richtigen Hinweis auf die Spannungen und Ambivalenzen in Agnons Werk, indem er von einem »Gleichgewicht der Weihe« sprach. Diese Definition mochte auf den Stil der Werke zutreffen, der, wie Buber richtig bemerkte, die große, pathetische Geste der modernen hebräischen Literatur vermied. Agnons Werk zeichnen realistische Detailtreue und ein klassischer distanzierter Stil mit häufigen Rückgriffe auf Zitate aus religiösen Schriften aus. Doch ungeachtet der äußerlichen Feierlichkeit seiner Erzählungen stellte Agnon die Welt der Instinkte und Gefühle als Gegenpol zur äußerlichen Ruhe des traditionellen Lebens dar. Unter der »weihevollen« Oberfläche dieses Lebens gärten die menschlichen Emotionen und existentiellen Unsicherheiten, welche die äußerliche Ruhe in Frage stellten. Diese Problematisierung des jüdi-

(1909) aufgewertet worden. Als 1911 die Zentrale der Zionistischen Weltorganisation nach Berlin übersiedelte, kamen mit ihr bedeutende Kulturzionisten und Hebraisten wie Nachum Sokolow und Schmarja Levin dorthin.

¹¹² Gershom Scholem, Agnon in Deutschland. Erinnerungen, in: *Judaica* 2, Frankfurt/19Main 1970, S. 122.

¹¹³ Ebda. S. 124.

¹¹⁴ *Jude* 1917/1918, S. 253–264; aus dem Hebräischen übersetzt von Max Strauß.

¹¹⁵ Martin Buber, Über Agnon, in: *Zionistische Vereinigung für Deutschland* [Hrsg.], *Treue. Eine Sammelschrift*, Berlin 1916, S. 59. Die Sammelschrift wurde von Leo Herrmann redigiert.

schen Lebens verband Agnon trotz seines stilistischen Traditionalismus mit den modernen neuhebräischen Autoren. Buber interpretierte Agnon als Traditionalisten, als Chronisten des frommen ostjüdischen Lebens, ohne auf die ironischen Untertöne in seinen Werken hinzuweisen. Es ist anzunehmen, daß auch die Mehrzahl der deutschen Leser an Agnons Erzählungen die detailgetreue Schilderung ostjüdischen Lebens schätzten, ohne sich deren künstlerischer Vielschichtigkeit bewußt zu werden. Der elegante, »weihevoll« Stil trug weiters dazu bei, hier ein Judentum entstehen zu lassen, mit dem sich der deutschjüdische Bildungsbürger zu identifizieren vermochte.

Agnon fürchtete das traditionslose Chaos, das an die Stelle der alten Lebensweise zu treten drohte. Er stellte die jüdische Tradition zwar kritisch, ironisch und im Absterben befindlich dar, erhielt sie jedoch mit seiner liebevollen Detailtreue künstlerisch am Leben. Dabei bewies er ein eindrucksvolles Maß an jüdischem Wissen, was ihm die Verehrung der jungen deutschen Zionisten eintrug.

Agnon bekämpfte mit seinem klassischen, mit Zitaten angereicherten Stil den formalen Niedergang der hebräischen Sprache, die sich damals von einer reinen Literatur- zu einer gesprochenen Umgangssprache zu entwickeln begann. Denn so positiv die Verwandlung des Hebräischen in eine lebende Sprache zu bewerten war, drohte diesem dadurch der formale Verfall, das sprachliche Chaos. Agnon versuchte dem entgegenzuwirken, indem er, im Gegensatz zu den meisten modernen hebräischen Autoren, den klassischen hebräischen Stil weiterentwickelte. Die formalen und inhaltlichen Elemente stehen daher in Spannung zueinander und erzeugen eine ironische Vielschichtigkeit.

Auch im persönlichen Leben verband Agnon geistige Modernität mit Treue zur Tradition, wie Scholem im Rückblick auf seine fünfzigjährige Freundschaft mit dem Künstler schrieb:

»Als ich ihn kennenlernte, war er alles andere, als was man einen gesetzestreuen Juden nennen könnte, aber auch damals ging man von ihm mit dem Eindruck weg, dem Träger einer großen geistigen Überlieferung begegnet zu sein. Und umgekehrt: Auch als er, in seinen späteren Jahren, eine gesetzestreuerer Jude wurde, hinterließ er noch immer den Eindruck eines Mannes von vollkommener intellektueller Freiheit und von gänzlich unorthodoxer Geistesart.«¹¹⁶

Das wohl schönste Beispiel für Agnons Schaffen, das im *Juden* erschien, war »Die Erzählung vom Thorahschreiber«.¹¹⁷ Im Stil eines Chronisten beschreibt der Autor das Leben des Thorahschreibers Raphael und seiner Frau Mirjam. Durch die Darstellung der verschiedensten Bräuche, die Raphael der Thorahschreiber in Ausübung seines Amtes genau beachtet, schuf Agnon ein Idealbild des reinen, gottesfürchtigen Mannes und seiner ebenso untadeligen Frau. Die Kinderlosigkeit des Paares stellt einen tragischen Bruch in diesem äußerlich so ruhigen und harmonischen Leben dar. Raphael schreibt Thorahrollen für Kinderlose und Früh-

¹¹⁶ Gershom Scholem, S. J. Agnon – der letzte hebräische Klassiker?, in: *Judaica* 2, Frankfurt/19Main 1970, S. 87–121, Zitat S. 93.

¹¹⁷ *Jude* 1917/1918, S. 253–264; aus dem Hebräischen übersetzt von Max Strauß.

verwitwete, um diesen Fürsprecher in der kommenden Welt zu schaffen, die ihnen Gott in dieser versagte. Gerade ihre übergroße Heiligkeit und Keuschheit – die Voraussetzung für die pflichtgemäße Erfüllung des Berufes des Thorahschreibers – beschwört eben dieses Schicksal über Raphael und Mirjam herauf. Die beiden Eheleute, die einander herzlich zugetan sind, unterdrücken ihre Gefühle der Zärtlichkeit stets im Angedenken an die Pflicht der Liebe zu Gott. Raphael und Mirjam sterben jung und kinderlos. Ihr Tod steht im ironischen Kontrast zum Ton der Erzählung, welcher der religiösen Erbauungsliteratur nachempfunden ist. Denn hier werden die Frommen nicht belohnt, sondern gehen an der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten zugrunde. Die fromme Erzählung hat somit einen ironischen, modernen Subtext, der ihren religiösen Inhalt in Frage stellt.

»Die Erzählung vom Thorahschreiber« ist jedoch mehr als eine Liebesgeschichte. Sie ist auch die Geschichte eines Künstlers, der seine Liebe seiner Kunst opfert. Denn das Schreiben der Thorahrollen ist eine künstlerische Tätigkeit. Wie Band schreibt, zeigte sich Agnon in dieser Verbindung von Heiligkeit und künstlerischer Kreativität mit Liebe und Tod – Motive, die auch in anderen Werken vorkommen – als neoromantischer Künstler.¹¹⁸ Diesen neoromantischen Impuls zähmte er durch seinen klassischen Stil und den sozialen Realismus seiner Darstellung.

Agnon betrachtete sich – wie auch Buber und Berdyczewski – als säkulären Nachfolger der Verfasser heiliger Texte, die ihre Werke nicht als persönliche, sondern als Gemeinschaftsschöpfungen des Volkes ansahen.¹¹⁹ Zum Unterschied von Berdyczewski hielt es Agnon bei aller Modernität für seine Pflicht, dieses Erbe verantwortungsvoll zu bewahren. Der Künstler dürfe daher nicht blind seinen Emotionen folgen, er müsse schreiben wie »ein Mensch [...], der in Eiswasser steht an einem Frosttage«.¹²⁰ Der klassische Stil und die realistische Bildhaftigkeit der Darstellung waren das notwendige Gegengewicht zum neoromantisch-irrationalen Impuls. Daraus ergab sich die ironische Distanz des Erzählers zu seinen Charakteren und zum Geschehen der Erzählung.

Die weiteren Erzählungen Agnons, die im *Juden* erschienen, stehen noch tiefer in der neoromantischen Tradition der Legende, und zeigen den Einfluß des deutschen Volksmärchens auf Agnon, was mit ein Grund für den Anklang war, den er bei den deutschsprachigen Lesern fand.¹²¹

Agnon war nicht der einzige unter den hebräischen Schriftstellern, der sich gegen das neoromantische Pathos und den Irrationalismus der modernen hebräischen Literatur wandte. Chaim Nachman Bialik (1873–1934) feierte in seinen

¹¹⁸ Band, *Nostalgia*, S. 112.

¹¹⁹ Shaked, Agnon, S. 24.

¹²⁰ Schmuël Josef Agnon, *Die Erzählung vom Thorahschreiber*, *Jude* 1917/1918, S. 253–264, Zitat S. 261.

¹²¹ Schmuël Josef Agnon, *Der Verstoßene*, *Jude* 1920/1921, S. 404–413; S. 500–511; S. 583–594; S. 658–669; S. 704–721; aus dem Hebräischen übersetzt von Max Strauß; *Die Geschichte von Rabbi Gadiel dem Kinde*, *Jude* 1920/1921, S. 31–34; aus dem Hebräischen übersetzt von Gerhard Scholem; *Aufstieg und Abstieg*, *Jude* 1924, S. 38–57; aus dem Hebräischen übersetzt von Gerhard Scholem.

Dichtungen die Naturverbundenheit und die Liebe und kritisierte damit die lebensfremde Galuthexistenz. Seine Werke waren ein entscheidender Impuls für die Jüdische Renaissance und übertrafen die Bedeutung derer Agnons bei weitem. Bialik gehörte zu den anerkannten Schöpfern der neuhebräischen nationalen Dichtung, er war Künstler und zugleich geistiger Mentor der Nationalbewegung. Wie viele neuhebräische Autoren war Bialik in einer chassidischen Atmosphäre aufgewachsen und hatte eine solide religiöse Ausbildung genossen, bis er der Faszination der Aufklärung und der modernen Poesie erlegen war. Seit 1891 gehörte Bialik zum Kreis um Achad Haam. Er war nicht nur Dichter, sondern auch Übersetzer, Herausgeber hebräischer Zeitschriften¹²² und literarischer Sammelbände sowie Verleger im Dienst der modernen jüdischen Kultur. Bialik hatte der hebräischen Poesie die Natur und den Blick für die Schönheit erschlossen und damit die Sinne befreit. In seinem bedeutenden Aufsatz »Halacha und Aggada«¹²³ warnte Bialik jedoch vor der radikalen Ablehnung der jüdischen Tradition durch die modernen hebräischen Dichter. Einer Kunst, die ausschließlich auf Ästhetik und individuellem Schöpfertum beruhe, fehle die notwendige Verbindung mit dem Volksgeist. Die Halachah, die Kommentare und Auslegungen des jüdischen Gesetzes, sei mehr als unschöpferische Legistik. Sie gebe dem jüdischen Leben seinen Rahmen. In einer brillanten Verbindung von Ethik und Ästhetik wies Bialik die Bedeutung der vielgeschmähten Halachah für die jüdische Erneuerung nach. Anhand einer Vielzahl von Beispielen zeigte er den engen Zusammenhang zwischen Halachah und Aggadah: Die Aggadah befruchte immer aufs neue die Halachah, doch die Disziplin der Halachah gebe der jüdischen Tradition erst ihr festes Fundament und sichere das nationale Überleben des Volkes.

Bialik lehnte wie Achad Haam den Bruch mit der Diasporatradition ab und trat für deren Weiterentwicklung ein. Nicht nur die Aggadah, die irrationale Legende, sei schöpferisch. Die ständige, rationale und disziplinierte Anpassung des Gesetzes an die Realität des Lebens sei ebenfalls Produkt geistiger Inspiration. Obwohl die Halachah ein literarisch sprödes Material sei und die Diasporaexistenz schwere Mängel aufweise, habe der Künstler die Pflicht, gerade dieses Material zu bearbeiten, ihm so neues Leben einzuhauchen und die Kontinuität der Tradition zu sichern:

»Die vollendete Kunst, jene, die kein Spaten ist, um mit ihr zu graben, und keine stolze Krone auf dem Haupt von Selbstliebe trunkener und vom falschen Lob berauschter Narren – auch sie dauert wie die Thora nur in dem, der sich für sie opfert – um Leben zu erwecken. Das Wesentliche ist die lebendige Beziehung des Menschen zu den Lebensformen vor ihm. Und wer über eine von ihnen verkündet, sie sei wertlos, der bedarf erst der Prüfung, ob nicht vielmehr sein Leben in diesem Bezirke wertlos sei.«¹²⁴

An diesem Punkt verknüpfte Bialik Ästhetik und nationale Pflicht. Denn ebenso wie die neuhebräische Literatur die Disziplin der Tradition einem Leben des rei-

¹²² Unter anderem gab Bialik 1904 bis 1909 den *Haschiloach* heraus.

¹²³ *Jude* 1919/1920, S. 61–77. Übersetzt von Gerhard Scholem.

¹²⁴ *Ebda.* S. 74.

nen Gefühles und der Schönheit opfere und sich so ihrer Wurzeln begeben, beruhe die Hoffnung des jüdischen Nationalismus zu sehr auf der Liebe: der Liebe zum Land, zum Volk, zur Arbeit, anstatt an das Pflichtgefühl des Einzelnen zu appellieren:

»Da geht und wächst eine Generation in einer Atmosphäre auf, die ganz und gar aus Dichtung, Gesang und allerlei Dingen besteht, die sämtlich Geschwätz des Mundes und Wind der Lippen sind. Immer mehr entsteht eine Art von Willkürjudentum; man hat laute Schlagworte: Nationalismus, Renaissance, Literatur, Schaffen, hebräische Erziehung, hebräischer Gedanke, jüdische Arbeit – und all diese Dinge hängen an dem dünnen Haar irgendeiner Liebe: Liebe zum Land, Liebe zur Sprache, Liebe zur Literatur. Was kostet eine ätherische Liebe?

[...] Streben des Herzens, guter Wille, Erhebung des Geistes, innere Liebe – all dies sind schöne und sinnvolle Dinge, wenn an ihrem Ende *Tat* steht, eisenharte *Tat*, strenge Pflicht.«¹²⁵

Bialik verpflichtete die jüdische Literatur somit der ethisch-evolutionären Lehre Achad Haams und deren Verwirklichung in Erez Israel. Dies entsprach der Richtung der im *Juden* propagierten Jüdischen Moderne. Denn Bialik ging es bei seiner Aufwertung der Halachah natürlich nicht um eine Rückkehr zur Gesetzestreue, sondern nach Erez Israel. Der Aufbau des Landes war für ihn nicht nur ein Akt der Liebe, sondern der nationalen Pflicht, die unter Berücksichtigung traditioneller Werte erfüllt werden sollte. Er stellte somit die im *Juden* so häufig angestrebte Verbindung zwischen sozialem Aktivismus und jüdischen Traditionalismus her.

4. Zwischen zwei Sprachen

Die jungen Pioniere in Palästina legten zusammen mit ihrem Galuthleben ihre jiddische, polnische oder russische Muttersprache zugunsten des Hebräischen ab. Wie Rachel Kaznelson, eine Pionierin der Zweiten Alijah, im *Juden* schrieb, befreiten sie die Übersiedlung nach Erez Israel und die Wahl des Hebräischen als Umgangssprache von der ständigen Auseinandersetzung mit dem jüdischen Nationalismus:

»Als wir in das Land kamen, lebte in uns der Wunsch, uns vom Nationalismus als von einer fixen Idee zu befreien. Im Galuth verwehrte uns unser Nationalismus das Leben. Denken und Fühlen waren der einen Sache gewidmet, und es fehlte die Freiheit zu anderem Streben. Jede Hingabe an menschliche allgemeine Dinge verursachte die Annäherung an eine fremde Welt oder schien sie zu verursachen. Es war unmöglich, als Sozialist zu leben, als Tolstoianer, als Künstler, als Politiker, Wissenschaftler, ohne die Assimilation fürchten zu müssen. Menschliche Freiheit – und Entfremdung, Wirken in die Weite – und Entfremdung schienen unausweichlich verbunden zu sein. Nur ganz wenige waren Ausnahmen. Aber im Lande befreite man sich davon. Hier sind wir ja von selbst Juden, und dies

¹²⁵ Ebda. S. 76.

war uns nötig. Eine solche Zuflucht ist uns auch die hebräische Sprache. Immer wird der hebräische Schriftsteller mehr Weltbürger sein als der jiddische.«¹²⁶

Die Wahl des Hebräischen war somit der Schritt in die nationale Normalität, die ihnen ermöglichte, nicht durch einen Bewußtseinsakt, sondern »von selbst« jüdisch zu sein. Die radikalen Hebraisten wählten eine Sprache, in der sie sich, wie sie nur zu genau wußten, nur unbeholfen ausdrücken konnten, um die Last der engen Diasporatradition ebenso wie den Nationalismus abzuschütteln, um sich unbeschwert von der Furcht vor Identitätsverlust der modernen Kultur zuwenden zu können.

Simon Rawidowitz (1897–1957) sah in der jung-hebräischen Literatur mehr als nur die Abkehr vom Stetl.¹²⁷ Die jungen hebräischen Autoren versuchten darüberhinaus, sich vom westlichen Kulturerbe, das durch die Haskalah in die hebräische Literatur gelangt war, also von Rationalismus und Romantik, zu befreien und einen neuen Realismus zu entwickeln. Dabei wandten sie sich vermehrt ost- und nordeuropäischen Vorbildern zu. Rawidowitz, der seinen Beitrag etwa fünfzehn Jahre nach dem Entstehen des Artikels von Rachel Kaznelson verfaßte, bestätigte deren Behauptung, daß die junghebräische Literatur den Nationalismus langsam überwinde:

»Die Poesie ist schon seit mehreren Jahren nicht mehr dem Nationalismus untertan, sie ist individuell, allgemein-menschlich, mit einem jüdischen Grundton, den sie keineswegs entbehren kann. Der »nationalste« Dichter der jung-hebräischen Poesie, Bialik, hat schon lang sein »nationalistisches Dichten« aufgegeben, er betrat den Weg der Rückkehr zu sich selbst.«¹²⁸

Was die deutschen Zionisten wie Brod an den jüdischen Literaten so streng verurteilten, nämlich deren Hang zum Individualismus bzw. deren Zuwendung zu fremden Kulturen, bezeichnete Rawidowitz bei den hebräischen Autoren als Positivum. »Nie kann der echte Individualismus so zerstörend wirken. Gerade ihm gelingt es manchmal, den Weg zur Allgemeinheit zu zeigen.«¹²⁹ Rawidowitz erwartete, daß sich auf Hebräisch eine »national-kosmische« Literatur herausbilden werde. Nicht die Enge des Nationalbewußtseins, sondern die Möglichkeit der freien Entwicklung der künstlerischen Individualität erschien ihm als der beste Weg zur Entwicklung einer hebräischen Nationalliteratur.

Rawidowitz bedauerte, daß gerade diese moderne, weltoffene hebräische Literatur unter den deutschen Zionisten nur wenig Anklang fand.

»Sogar der sich hebraisierenden Jugend des deutschen Judentums gelang es nicht, den wirklichen Geist der jung-hebräischen Literatur, ihren Charakter zu erfassen. [...] Nur jene Teile der jung-hebräischen Literatur sind dem sich hebraisierenden Westjudentum verständlich, die sich mit dem Juden »ansich«, mit dem Ghettojuden aus Kabzansk und

¹²⁶ Rachel Kaznelson, *Zwischen zwei Sprachen*, Jude 1923, S. 439–451, Zitat S. 446.

¹²⁷ Simon Rawidowitz, *Moderne hebräische Literatur*, Jude 1921/1922, S. 324–328.

¹²⁸ Ebd. S. 327.

¹²⁹ Ebd. S. 328.

KaBrielewke, mit Menachem-Mendel und Fischke dem Krummen,¹³⁰ mit jenem Juden, der all das Komische unseres Diasporalebens in sich aufgenommen hat. Ein Schriftsteller, der den *jüdischen Menschen*, den Menschen im Juden, den Juden der letzten Generation, den Jüngeren, Suchenden, Ringenden uns gibt, ist der sich hebraisierenden Jugend des Westjudentums fremd und fern.«¹³¹

Doch es war nicht nur die deutschsprachige zionistische Jugend, die keinen Zugang zum seelischen Ringen der osteuropäischen hebräischen Autoren fand. Selbst Hugo Bergmann, der zu den überzeugtesten Hebraisten unter den deutschen Zionisten gehörte, vermißte in der modernen hebräischen Literatur den seelischen und geistigen Tiefgang, den er bei den deutschen Zionisten antraf.

»Der Zionismus in Mitteleuropa ist befruchtet von den besten geistigen Bewegungen unserer Zeit und Umgebung, und Menschen, wie sie heute das Judentum in keiner Sprachzone geistiger hat, haben alle Sehnsucht ihres Herzens an ihn gehängt, und erwarten vom Zionismus nicht so sehr die Lösung eines nationalen, als die Lösung all ihrer menschlichen Probleme. [...]

Dem gegenüber die hebräische Literatur der Gegenwart: so gut wie problemlos im geistigen Sinne; alle Energie scheint darauf verwendet, die sprachliche Form zu bilden.«¹³²

Bergmann war überzeugt davon, daß nur die deutschsprachigen Zionisten, die sich ihre Beziehung zur jüdischen Tradition und Religion bewußt erworben und dadurch einen Blick für das Wesentliche entwickelt hätten, die hebräische Literatur auf ein höheres Niveau heben könnten. Er rief diese daher auf, Hebräisch nicht nur zu lernen, sondern auch zu ihrem literarischen Medium zu machen. Auf diese Weise würde ihnen darüberhinaus der Weg nach Palästina geebnet und der Zugang zum jüdischen Volk eröffnet werden.

In seiner Entgegnung verteidigte Jakob Rabinowitz gerade die »Problemlosigkeit« der modernen hebräischen Literatur.¹³³

»Das Unglück des schaffenden Juden ist es, daß er allzu weise ist, daß er wägt und mißt. Der Nichtjude, der Körper und Gefühl hat, braucht die Herstellung des Gleichgewichts durch den Gedanken. Der gedankliche Jude braucht einen Ausgleich durch den blinden Instinkt.«¹³⁴

Als Mitglied des Hapoel Hazair lag Rabinowitz ein arbeitendes, naturverbundenes Leben in Palästina mehr am Herzen als literarische Auseinandersetzungen. »Wenn ein Jude über einen holzhauenden Bauern schreibt, so wird ein Problem dabei herauskommen. Wenn er selbst Holz haut, wird eine Kultur geschaffen wer-

¹³⁰ Anspielungen auf die Werke von Mendele Mocher Sforim (1835–1917) und Scholem Alejchem (1859–1916), die einer älteren Dichtergeneration angehörten.

¹³¹ Simon Rawidowitz, *Moderne hebräische Literatur*, Jude 1921/1922, S. 324–328, Zitat S. 325.

¹³² Hugo Bergmann, *Das hebräische Buch und die deutschen Zionisten*, Juden 1919/1920, S. 287–288, Zitat S. 287.

¹³³ Jakob Rabinowitz, *Von westjüdischen Schriftstellern*, Jude 1920/1921, S. 159–166.

¹³⁴ Ebd. S. 164.

den.«¹³⁵ Rabinowitz' Auffassung, daß Kultur ungewollt und unwillkürlich aus einer gesunden, produktiven Gemeinschaft erwachsen würde, entsprach dem Grundtenor des *Juden*. Er wies jedoch auf einen grundlegenden Unterschied zwischen den deutschen Juden und dem Jischuw hin: Er gestand offen ein, daß die palästinensischen Leser an jüdischen Themen nicht interessiert seien:

»Der Jude ist für uns manchmal allzusehr Realität. Ihn braucht man nicht hervorzuheben. Er dringt von selbst durch. Wenn wir hebräisch über eine ferne und dem Judentum fremde Sache schreiben, dann sind wir Hebräer.«¹³⁶

Was *Bergmann* als den großen Vorzug der deutschsprachigen Autoren sah, nämlich ihre intensive Suche nach jüdischem Wesen und Geist, hielt Rabinowitz für ein mögliches Hindernis bei deren Integration in den Jischuw:

»Der Westen strebt zum Juden und der Osten zum Menschen. Hier besteht kein Grund zu Befürchtungen. Jeder westliche Schriftsteller, der zu uns kommen wird, wird kein Fremder sein. Ich fürchte nur, daß gerade die, die mit der Betonung des Juden und des Judentums kommen werden, die Fremden sein werden, daß gerade hier der Gegensatz entstehen wird.«¹³⁷

Die moderne hebräische Literatur strebe einen lebensnahen Realismus an. Rabinowitz lehnte daher Stil und Inhalt der Werke des Traditionalisten *Agnon* eben deshalb vehement ab, weil diese dem westlichen Interesse am traditionellen Juden entsprachen. Dies mache *Agnon* zum idealen Schriftsteller für die deutschen Juden, die sich fern der produktiven Arbeit noch Spekulationen über das Judentum hingeben konnten. Wie tief die Kluft zwischen der modernen hebräischen Literatur des Jischuw und der Jüdischen Moderne in Mitteleuropa war, zeigt die Tatsache, daß *Der Jude* nicht ein einziges Beispiel dieser radikalen palästinensischen Literatur brachte. Hier war offenbar der Scheidepunkt zwischen westlichem und östlichem Kulturzionismus erreicht.

¹³⁵ Ebda.

¹³⁶ Ebda. S. 159.

¹³⁷ Ebda.

6. Kapitel

Kulturarbeit Jüdische Kultur zwischen Säkularisierung und Religiosität

I. Chassidismus

1. Chassidische Legenden als Medium jüdischer »Kulturpolitik«

Die im *Juden* vertretene »Kulturpolitik« strebte, wie in den vorhergegangenen Kapiteln gezeigt, eine Erneuerung des gesamten jüdischen Lebens an. Die radikalen Hebraisten aus Osteuropa sahen in der Rückkehr zur ursprünglichen Nationalsprache Hebräisch sowie nach Erez Israel den Ausgangspunkt für eine von religiösen und nationalistischen Rücksichten freien, unbefangenen Hinwendung zur europäischen Kultur. Dennoch lehnten sie die in der Diaspora und unter den dort herrschenden Lebensbedingungen entstandenen jüdischen Traditionen ab. Ihre geistigen Vorbilder waren die biblischen Gestalten, die sie als kraftvolle, vitale Menschen schätzten, die ein naturverbundenes, »mythisches« Judentum lebten, das frei von den Fesseln der talmudischen und rabbinischen Gesetzesreligion und der angeblich lebensfeindlichen jüdischen »Geistigkeit« war. Um eine Brücke über die Jahrtausende zu schlagen, welche diese »Normalexistenz« in Erez Israel von der jüdischen Erneuerung im 20. Jahrhundert trennten, suchten und fanden sie auch in der Diaspora »Rebellen« gegen den Rabbinismus: die Pseudomessiasse, die Mystiker und jüdische »Heretiker« wie Baruch Spinoza. In diesen Menschen und deren Lehren entdeckten sie die vitalen Kräfte des Judentums, die ein zweitausendjähriges Exil mit allen seinen inneren und äußeren Zwängen nicht hatte verschütten können. Aus diesem Phänomen schöpften sie die Zuversicht, daß das Judentum noch immer Kraft zur Erneuerung besitze. An eine Wiederbelebung dieser Traditionen dachten sie nicht. Das eigentliche jüdische Leitbild der neuen Gemeinschaft und deren Kultur in Erez Israel sollte die Bibel sein, die sie einer säkulären und nationalen Umdeutung unterzogen.

Die deutschsprachigen Zionisten teilten den weitverbreiteten Kulturpessimismus ihrer nichtjüdischen Zeitgenossen. Wie diese standen sie dem Bürgertum kritisch gegenüber. Allerdings bezeichneten sie die hier beobachteten Mängel wie »Philistertum«, Materialismus usw. als typisch für das assimilierte *jüdische* Bürgertum. Anstatt diese Lebenshaltung als schichtspezifisch zu betrachten, bezeichneten sie diese als assimilationsbedingte »Verfallserscheinung«. Trotz ihrer Verurteilung der

Assimilation, waren sie sich bewußt, daß die moderne jüdische Kultur stets auch eine westlich europäische sein würde. Bei ihrer Suche nach »authentisch« jüdischen Wurzeln erhielten sie von den Osteuropäern wichtige Impulse, die sie jedoch gemäß ihren eigenen Bedürfnissen sowie dem im deutschen Sprachraum herrschenden Zeitgeist umformten. Martin Buber spielte dabei vor allem mit seinen überaus erfolgreichen chassidischen Legenden eine wichtige Vermittlerrolle. Die Beschäftigung mit dem Chassidismus bewirkte bei Buber selbst einen Wandel in seinem Verständnis von Judentum, jüdischem Nationalismus sowie jüdischer Erneuerung.

Als Buber sich 1898 der zionistischen Bewegung anschloß, war er tief ins europäische Kulturleben und insbesondere ins Kunstempfinden des Wiener *Fin de siècle* eingetaucht. Buber hatte mit vierzehn Jahren das traditionelle Haus seines Großvaters Salomon (1827–1906), eines bedeutenden Midraschforschers, verlassen und danach bei seinem Vater Carl Buber (1848–1935) gelebt. Dort hatte er nur wenig Berührung mit der jüdischen Tradition. Er besuchte eine polnische Schule und begann seine Universitätsstudien in Wien, wo er in den Kreisen der bedeutendsten Schriftsteller des *Fin de siècle* verkehrte. Erst seine Hinwendung zum Zionismus erweckte in ihm erneut das Interesse am Judentum seiner Kindheit. Er begann wieder, Hebräisch zu lernen und sich intensiv mit der modernen und der älteren hebräischen Literatur zu befassen. In Berlin verkehrte er mit den dort lebenden hebräischen Schriftstellern, Publizisten und Intellektuellen, die von einer jüdischen kulturellen Renaissance träumten. Seine frühen zionistischen Reden und Schriften zeigen den Einfluß Nietzsches, Berdyczewskis und Achad Haams. Da er sich selbst zum Dichter berufen fühlte, war sein Hauptanliegen die Schaffung einer modernen jüdischen Kunst von europäischem Format. Buber gehörte zu den ersten, die diese Ideen, die unter den osteuropäischen Zionisten bereits heftig und kontroversiell diskutiert wurden, im deutschsprachigen Raum verbreitete. Er übernahm dabei den Universalismus, den die radikalen Hebraisten vertraten. 1941 schrieb Buber:

»Als vor vierzig Jahren ein Kreis junger Menschen, dem ich angehörte, die Judenheit der deutschsprachigen Länder auf die Idee einer Wiedergeburt des jüdischen Volkes und des jüdischen Menschen hinzuweisen begannen, bezeichneten wir das Ziel unserer Bestrebungen als eine Jüdische Renaissance. Es war kein Zufall, daß wir einen geschichtlichen Begriff wählten, der kein nationaler war. Gewiß schwebte der italienischen Renaissance schon in ihrer Frühzeit ein Bild der Erneuerung des *Populus Romanus*, der Regeneration Italiens vor, aber darin barg sich [...] der Gedanke einer Bejahung des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft, die phönixartige Wiedergeburt des Menschenwesens.«¹

In seinem 1903 entstandenen Aufsatz »Renaissance und Bewegung« führte Buber jene zwei Bewegungen an, welche die Jüdische Renaissance hervorgebracht hätten: Der Chassidismus habe die »Befreiung des jüdischen Gefühles« aus den Fesseln einer erstarrten Orthodoxie bewirkt, während auf die rationalistische Haska-

¹ Martin Buber, Hebräischer Humanismus, in: JuJu, S. 732–744, Zitat S. 732.

lah, die jüdische Aufklärung, die »Befreiung des jüdischen Denkens« und damit eine kritische Auseinandersetzung mit der Tradition und den jüdischen Lebensformen zurückgehe. Doch bald faszinierte Buber, der unter dem Einfluß der deutschen Neoromantik stand, der Chassidismus erheblich mehr als die Haskalah. Im Chassidismus der Blütezeit sah Buber jene geistige Kraft, die auch den modernen Juden wieder für sein Volk und dessen Tradition begeistern konnte, ebenso wie dies bei ihm selbst der Fall gewesen war.

Der Chassidismus berührte Bubers innerstes Wesen und inspirierte sein literarisches Talent, in dem er damals seine Berufung sah. Bei seinen frühen Bearbeitungen chassidischer Texte nahm Buber sich dementsprechend weitgehende künstlerische Freiheiten heraus, wie er im Vorwort zum »Rabbi Nachman« schrieb: »Ich habe die Geschichten nicht übersetzt, sondern ihm [Rabbi Nachman] nacherzählt.«² Ziel Bubers war es, die »originale Fabel« des großen Erzählers Rabbi Nachman aus den verstümmelten Niederschriften, die dessen Schüler aus dem Gedächtnis angefertigt hatten, herauszuschälen. Mit großer Lust am Fabulieren dichtete er die märchenhaften Erzählungen des Rabbi Nachman nach und goß sie in die literarische Form der deutschen Neoromantik. Damit gelang ihm, was den osteuropäischen Autoren nicht gelungen war: Er eroberte das deutsche Publikum, Juden und Nichtjuden, und ebnete den chassidischen Legenden den Weg in die deutsche Kultur. Was noch vor kurzem als finsterster Obskurantismus primitiver Ostjuden verschrien war, erschien nun als durchseelte Mystik, als Volksliteratur von europäischem Format.

Buber war wohl der erfolgreichste, doch keineswegs der einzige Autor, der einen Brückenschlag zwischen den Juden Ost- und Westeuropas förderte. Neben ihm ist vor allem Nathan Birnbaum zu nennen, der um die Jahrhundertwende den Begriff »Ostjude« positiv besetzt in die jüdische Kulturdebatte einführte. Birnbaum setzte sich unermüdlich für die Rechte vor allem der galizischen Juden in der Habsburgermonarchie sowie die Anerkennung der kulturellen Leistungen der osteuropäischen Juden im Westen ein. Seine Begeisterung für die ostjüdische Tradition wandelte Birnbaum vom säkulären Zionisten zum Vertreter der antizionistischen orthodoxen Agudat Israel.³ Ebenfalls im Zusammenhang mit dem Versuch eines Brückenschlags nach dem Osten stand die im ersten Kapitel beschriebene Gründung des Jüdischen Verlags durch Martin Buber, Moses Lilien, Berthold Feiwel und andere, welcher zahlreiche Übersetzungen von Werken jiddisch und hebräisch schreibender Autoren publizierte.⁴ Im selben Jahr 1901 kam die Zeitschrift *Ost und West* heraus, die bis 1923 erschien. Wie ihr Name andeutete, strebte sie ebenfalls die kulturelle Annäherung von Ost- und Westjuden an. Sie bot einen breiten Überblick über jüdische Kunst, Dichtung und Tradition, wobei sie Werke jiddisch, hebräisch und deutsch schreibender Autoren veröffentlichte. Zu den Mitarbeitern von *Ost und West* gehörten Zionisten der verschiedensten Strömungen ebenso wie liberale Juden, Jiddischisten und Hebraisten sowie deut-

² Ebda. S. 1.

³ Siehe dazu S. 391–396.

⁴ Siehe dazu: S. 11 f.

sche Kulturschaffende.⁵ Eine klarere kulturpolitische Linie verfolgte die von Fritz Mordechai Kaufmann 1913 bis 1915 herausgegebene *Freistatt*. Diese »alljüdische« Zeitschrift setzte sich für die jiddische Kultur Osteuropas ein und lehnte sowohl den Zionismus als auch die Assimilation ab.⁶

Buber fühlte sich als »Nachgeborener« den Chassidim wesensverwandt. Er hielt sich daher für berechtigt, seine persönlichen, vom europäischen Geschmack geprägten Empfindungen in die Wiedergabe und Interpretation chassidischer Texte einzubringen. Die gemeinsame Abstammung von Autor und Nachdichter war für ihn der Garant für Werktreue. Dieser »schöpferische« Umgang mit der Tradition erschien ihm als ein entscheidender Schritt hin zur Jüdischen Renaissance im Westen. Mit seiner ebenso empfindsamen wie brillanten Wiedergabe der »Geschichten des Rabbi Nachman« gelang Buber der Brückenschlag zwischen der chassidischen und der Welt der assimilierten deutschen Juden sowie einem breiten nichtjüdischen Publikum, die Quellentreue litt dadurch allerdings in einem Ausmaß, das Buber selbst bald nicht mehr vertretbar erschien. Die innerliche Distanzierung vom »Rabbi Nachman« begann bereits bei den Arbeiten an seiner zweiten Sammlung chassidischer Erzählungen, der »Legende des Baalschem«,⁷ in der, wie Buber seinem Freund Gustav Landauer gestand, »ein gutes Stück von meinem Leben steckt«. Den »Rabbi Nachman« bezeichnete er dem gegenüber als »ungleich literarhafter«.⁸

Tatsächlich war die Tonlage des »Baalschem« eine neue. An die Stelle der bunten Märchen des »Rabbi Nachman« waren die mystisch-ekstatischen Erlebnisse des Gründers der chassidischen Bewegung getreten. Nicht mehr die Fabel stand hier im Mittelpunkt, sondern »das Verhältnis zum Absoluten und zur Welt [...], das diese Menschen [die Chassidim] dachten, wollten und zu leben versuchten.«⁹

Buber wollte das mystische Erleben der Chassidim vermitteln, wie es sich ihm im Zug seiner Forschungen sowie aufgrund eigener ekstatischer Erlebnisse erschlossen hatte. Obwohl dieses Buch ein großer Erfolg war, fühlte Buber sich von seinem Publikum unverstanden, das den »Baalschem« rein literarisch rezipierte.¹⁰

⁵ Vgl.: Andreas Herzog [Hrsg.], Ost und West. Jüdische Publizistik 1901–1928, Leipzig 1996.

⁶ Nach der Einstellung der *Freistatt* übernahm *Der Jude* die Aufgabe, sich engagiert und umfassend auf sozialem, kulturellem und politischem Gebiet für die Juden Osteuropas einzusetzen, wobei er jedoch eine zionistische Linie vertrat. Obwohl *Der Jude* eine andere politische Ideologie propagierte als die *Freistatt*, gehörte Fritz Mordechai Kaufmann zu den ersten Autoren, die Buber zu einer Mitarbeit einlud, da sie das Interesse an den Ostjuden verband (siehe dazu: Brief Martin Bubers an Fritz Mordechai Kaufmann vom 8. 11. 1915, CZA Z3/1137). Zur Behandlung der Ostjuden in der deutschjüdischen Publizistik siehe: Steven Aschheim, *Brothers and Strangers*, S. 100–121, sowie Jack Wertheimer, *Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany*, New York und Oxford 1986, S. 151 ff.

⁷ Frankfurt/Main 1908.

⁸ Brief Martin Bubers an Gustav Landauer vom 21. 9. 1908, BW 1, S. 265.

⁹ Martin Buber, *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt/Main 1908, S. VII.

¹⁰ Siehe dazu: Brief Martin Bubers an Ellen Key vom 27. 9. 1908, BW 1, S. 265.

Zwischen 1908 und 1922 publizierte Buber keine chassidischen Bücher, sondern mystische Werke und Zeugnisse aus verschiedensten Kulturkreisen.¹¹ Am ekstatischen Erlebnis faszinierte Buber – wie auch seine Leser – die Tatsache, daß dieses nicht mit den Methoden der modernen Wissenschaftlichkeit erfaßt oder beschrieben werden konnte. Das menschliche Denken sowie die menschliche Sprache und Kommunikationsfähigkeit stießen hier zu ihren Grenzen vor. Buber stellte dem modernen Rationalismus damit eine mystische Verinnerlichung gegenüber, die auch bedeutende Werke der zeitgenössischen Literatur wie z.B. die Richard Dehmels und Rainer Maria von Rilkes prägte. Paul Mendes-Flohr beschreibt die geistige Grundhaltung, die Buber mit diesen Jugendstil-Künstlern verband:

»Gegen den erstarrten Intellektualismus der Bourgeoisie und die damit verbundene Vernachlässigung des Besonderen, Schönen und Geistigen vertrat diese Generation des Vorkriegsdeutschland einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus, der seine Erlösung in ästhetischer Empfindsamkeit, tiefem persönlichen Erleben und geistigem Streben suchte.«¹²

Seine Beschäftigung mit dem Chassidismus und der Bibel brachte Buber dem Glauben, nicht jedoch der institutionalisierten Religion näher. Seine Religiosität beschränkte sich zunächst auf »ekstatische Stimmungen«.¹³ Diese Stimmungen, die ihn der Realität enthoben, standen im Widerspruch zu seiner lebensbejahenden Grundhaltung, wie Buber im letzten Friedensjahr schließlich erkannte.¹⁴ 1913 sei ihm die Verbindlichkeit geistiger Erlebnisse für das gesamte Leben bewußt geworden. Nachdem Buber ein ekstatisches Erlebnis daran gehindert hatte, einem Hilfesuchenden im entscheidenden Moment beizustehen, erkannte er, daß sich wahre Religiosität vor allem im Alltag sowie im Umgang mit Menschen und nicht in Ausnahmestimmungen bewähren müsse.¹⁵ Verantwortung wurde ihm die adäquate Antwort auf Gottes Anspruch an den religiösen Menschen. An die Stelle der ekstatischen Vereinigung mit Gott trat nun das »dialogische« Verhältnis zu Gott und zu den Menschen, dessen Strukturen Buber in den folgenden Jahren erkennen und schließlich in »Ich und Du« (1923) darlegen sollte. Wie Buber erkannte, müsse der Dialog mit Gott im verantwortlichen Umgang mit dem Mitmenschen seinen weltlichen Ausdruck finden. Aus dieser Erkenntnis heraus entwickelte er eine religiöse Gemeinschaftslehre, die seine Auffassung von Sinn und Wesen des Zionismus entscheidend beeinflusste.

¹¹ Ekstatische Konfessionen gesammelt von Martin Buber, Jena 1909; Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, Jena 1909; Chinesische Geister- und Liebesgeschichten, Frankfurt/Main 1911; Die vier Zweige des Mabinogi. Ein keltisches Sagenbuch, Leipzig 1914; Kalewala. Das Nationalepos der Finnen, München 1914.

¹² Nachwort von Paul Mendes-Flohr, in: ders. [Hrsg.]; Ekstatische Konfessionen gesammelt von Martin Buber, Heidelberg 1984, S. 242.

¹³ Martin Buber, Eine Bekehrung, in: ders. Begegnung. Autobiographische Fragmente, 3. verbesserte Aufl., Heidelberg 1978, S. 58–61, Zitat S. 58.

¹⁴ Ders., Der Chassidismus und der abendländische Mensch, in: ders., Werke 3, S. 933–947, siehe bs. S. 936.

¹⁵ Ders., Bekehrung, in: ders. Begegnung, S. 59 f.

Mit seinen chassidischen Sammlungen wurde Buber zu einem überaus geschätzten und erfolgreichen deutschen Literaten. Dennoch erkannte er gerade aufgrund dieser Beschäftigung, daß er die Bedeutung der Kunst für die nationale Renaissance überschätzt hatte. Er kam zu dem Schluß, daß die Jüdische Renaissance vom Leben der Menschen, von der sozialen Sphäre ausgehen müsse. Es gelte, die schöpferischen Kräfte nicht nur zu beleben, sondern in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen, um so das jüdische Leben radikal umzugestalten. Zwar leiste die Kunst einen wesentlichen Beitrag zur vollen Erfassung der Lebensfülle, doch seien die sozialen Schöpfungen eines Volkes wichtiger als die künstlerischen. Bubers Abkehr von seiner ekstatischen »Erlebnismystik« und seine Entwicklung einer ethischen Gemeinschaftslehre kamen nicht zuletzt in einer neuen Interpretation des Chassidismus zum Ausdruck, den er nun als die letzte echte jüdische Gemeinschaft und nicht in erster Linie als eine mystische Erweckungsbewegung sah. Insofern besaß der Chassidismus für den Zionismus Vorbildcharakter, wie Buber in Ansprachen und Beiträgen im *Juden* darlegte:

»Die letzte wirkliche jüdische Gemeinschaft war der Zusammenschluß der Chassidim während der drei ersten Geschlechter der Führer, eine große Flut des Einanderhelfens und Einanderhebens zum vollkommenen Leben.«¹⁶

Die im *Juden* ab 1916 publizierten Anekdoten zeigten Buber bereits nach seiner Abkehr von Erlebnismystik und Pantheismus. Die hier veröffentlichten Stücke nahm Buber größtenteils unverändert in seine ab 1922 erscheinenden Sammlungen auf, was zeigt, wie früh seine neue Auffassung vom Chassidismus bereits gereift war. Sie waren erste Zeugnisse von Bubers Erkenntnis, daß der Sinn des Lebens in der weltlichen und der kosmischen Verantwortung des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen und der Welt beruhte.

Die im *Juden* veröffentlichten chassidischen Anekdoten kommentierten bisweilen das Zeitgeschehen. So spiegeln mehrere während des Ersten Weltkriegs erschienene Chassidika eine apokalyptische Stimmung wider, die auf das Elend der osteuropäischen Kriegsflüchtlinge, der unschuldigen Opfer des Krieges hinwies. In einer Anekdote zitierte Buber Rabbi Israel von Rishin:

»Es nahen Tage, da es dem gemeinen Menschen gut ergehen wird an Leib und Seele, aber dem edlen Menschen wird es nicht gut ergehen, nicht am Leib und nicht an der Seele, und er wird nicht einmal einen Psalm zu sprechen vermögen. [...] Das sind die letzten Stunden.«¹⁷

Der Rishiner,¹⁸ von dem dieser Spruch stammte, besaß die religiöse Kühnheit, die Erlösung einzufordern, da die Not unerträgliche Ausmaße angenommen habe. »[...] die Fluten der Pein schlagen über ihnen [den Juden] zusammen und sie ver-

¹⁶ Martin Buber, »Kulturarbeit«. Zu den Delegiertentagen der deutschen und holländischen Zionisten, *Jude* 1916/1917, S. 792–793, Zitat S. 792.

¹⁷ Martin Buber, *Die kommende Zeit*, *Jude* 1916/1917, S. 122 sowie ders., *Der große Maggid und seine Nachfolge*, Frankfurt/Main 1922, S. 203.

¹⁸ In späteren Ausgaben der Zeitschrift sowie in den Büchern wählte Buber die Schreibweise Riziner.

mögen ihr Herz nicht zu regieren, daß es umkehre.«¹⁹ Gott war dem Rabbi Israel ein ansprechbarer Partner, mit dem ein frommer Mensch bisweilen rechten durfte.

Die Ansprechbarkeit Gottes war die Basis von Bubers Auffassung vom dialogischen Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Ob Buber selbst diese apokalyptischen Visionen teilte, ist nicht bekannt. Jedenfalls war der Rishiner außer dem Baalschem jene chassidische Persönlichkeit, die Buber im *Juden* am häufigsten zitierte. Buber hielt ihn zwar nicht für »ein religiöses Genie«, wohl aber für einen Denker, der modernen Menschen einiges zu sagen hatte.²⁰ Denn der Rishiner war der Intellektuelle unter den Zaddikim. Gerade darin lag seine Attraktivität für gebildete Juden, die hauptsächlichlichen Leser der Zeitschrift.

Obwohl Buber im »Maggid«, einer der beiden chassidischen Sammlungen, an denen er während der Erscheinungsjahre des *Juden* arbeitete, nur drei kurze Baalschem-Anekdoten als »Brücke zwischen der Welt meines Baalschem-Buchs und der Welt dieses Buchs«²¹ veröffentlichte, hielt seine Faszination mit dem Begründer des Chassidismus weiterhin an,²² wie die zahlreichen Baalschem-Legenden im *Juden* zeigen. Allerdings deuten auch diese Anekdoten auf Bubers Abkehr sowohl von der Erlebnismystik als auch von seiner Faszination mit Magie und Ekstase hin. Obwohl er den Baalschem auch im *Juden* noch in seiner magischen, erweckenden Kraft zeigte, stand nun das Verhältnis zu dessen Schülern und Gemeinde im Mittelpunkt. Der Zaddik blieb allerdings der Erleuchtete, der sein Lehramt aufgrund mystischer, irrationaler Erkenntnis- und Erlebnisfähigkeit erfüllte,²³ denn selbst nach seiner Abkehr von der Erlebnismystik vermutete Buber die schöpferischen Kräfte im Irrationalen. Um diese Kräfte in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen, bedurften sie einer sozial-ethischen »Richtung«. Neben den mystischen, begeisterten Berichten über den Baalschem brachte Buber im *Juden* daher »lebensfromme« Anekdoten, deren schönste »Der Strumpfwirker« ist.²⁴ In größter Schlichtheit stellte Buber hier die »Heiligung des Weltlichen« durch redliche Arbeit, Menschen- und Gottesliebe dar. Das Streben nach dem geeinten Leben im Angesicht Gottes ist der einsame Dienst jedes Menschen. Er erlöst damit nicht nur sich selbst aus der Unfreiheit der Sachzwänge. Indem der Mensch mit dem Bösen ringt, erfüllt er eine religiöse Aufgabe: Er befreit die heiligen Funken von den Schalen des

¹⁹ Martin Buber, Buße und Erlösung, *Jude* 1917/1918, S. 264.

²⁰ Buber, *Maggid*, S. LXV.

²¹ Ebda. S. X.

²² Rabbi Israel ben Elieser (ca. 1700–1760). »Baalschem« bedeutet »Meister des Namens« und weist auf seine magischen Fähigkeiten hin, was im Judentum keine seltene, von Standpunkt der Religion her jedoch eine problematische Erscheinung war. Tatsächlich machte sich der Baalschem einen Namen als Wunderheiler, bevor er noch zum religiösen Führer wurde. Später wurde Rabbi Israel häufig »Baal-Schem-tow«, »Meister des guten Namens« genannt, womit ihm eine Nähe zu göttlichen Geheimnissen zugesprochen wurde, wie sie nur durch Glauben und Religiosität zu erwerben ist.

²³ Martin Buber, *Die Aufnahme*, *Jude* 1920/1921, S. 512 sowie ders., *Maggid* S. 4. Diese Anekdote ist die dritte der neun im *Juden* veröffentlichten Baalschem-Legenden, die in den »Maggid« aufgenommen wurden. Sie erschien im Buch als Teil des Lebenslauf des Maggid.

²⁴ *Jude* 1917/1918, S. 409–410.

Übels und führt sie so der Erlösung zu.²⁵ Dabei liegt der Vergleich mit der von A. D. Gordon propagierten Lehre von der Erlösung der Menschheit durch die Liebe zur Arbeit nahe.²⁶ Die Erschließung Palästinas war somit eine religiöse Aufgabe, die körperliche Arbeit dort ein Akt der »Lebensfrömmigkeit«, der den Pionieren zu einem »geeinten Leben« verhalf. Das Streben nach Erlösung blieb auch nach dem Krieg die dominierende Aussage der chassidischen Legenden im *Juden*.

Buber propagierte im *Juden* eine jüdische Politik, die sich der Verantwortung für das Schicksal nicht nur des eigenen Volkes, sondern der ganzen Menschheit bewußt war. Ziel dieser Politik war die Errichtung einer beispielhaften, gerechten Gemeinschaft in Palästina, die frei war von den Übeln der modernen Zivilisation wie Nutzdenken, Machtpolitik und persönlichem oder nationalem Egoismus. An deren Stelle sollten gegenseitige Hilfe, Gemeinschafts- und Verantwortungsgefühl gegenüber den Mitmenschen und der Natur treten, wie Buber dies einerseits bei den Chassidim, andererseits bei vorbildlichen Chaluzim in Palästina entdeckte. Bubers politische Beiträge im *Juden* standen der nichtmarxistisch-sozialistischen Ausrichtung des Hapoel Hazair nahe und verstanden sich nicht als politische Ideologie, sondern als ethische und religiöse Gemeinschaftslehre. Sein Zionismus basierte auf dem Glauben an die Erlösung der Menschheit durch die »Heiligung des Weltlichen«. Hierbei kam der chassidischen Gemeinschaft zwar keine konkrete, wohl aber eine emotionelle und geistige Vorbildlichkeit zu. Eine tatsächliche Rückkehr in die Welt der Chassidim war für die modernen Zionisten ausgeschlossen, die chassidische Gesinnung konnte lediglich in einer dem modernen Leben angepaßten Form verwirklicht werden. Ihre reale Umsetzung schien vor allem in Verbindung mit einem ethischen, utopischen Sozialismus möglich.

Am ersten »Österreichisch-jüdischen Jugendtag«, der vom 18. bis zum 20. Mai 1918 in Wien abgehalten wurde, wandte sich Buber an eine neue Generation zionistischer Jugendlicher.²⁷ In seiner im *Juden* abgedruckten Rede zeigte sich deutlich Bubers Entwicklung der letzten Jahre.²⁸ Im Gegensatz zu seinen vagen, erlebnismystischen Vorkriegsreden stellte er die Jugend vor konkrete Aufgaben. Zur Selbstbesinnung auf »urjüdische« Werte trat deren Verwirklichung in Palästina, das durch die Balfour-Deklaration und das, wie man hoffte, baldige Kriegsende in greifbare Nähe gerückt war. Als geistige Basis dieser Verwirklichung forderte Buber Selbstbesinnung ohne Selbstüberhebung und den Aufbau einer jüdischen Gemeinschaft ohne Machtansprüche. Diese Prinzipien waren Bubers Alternative zum modernen Nationalismus und Imperialismus, die Europa in den Krieg geführt hätten. Buber hielt der europäischen Realpolitik seine religiösen Prinzipien entgegen, wie er sie in der Bibel und im Chassidismus gefunden hatte.

²⁵ Martin Buber, *Unberaten, Jude 1920/1921*, S. 511.

²⁶ Siehe dazu: S. 216 f.

²⁷ Veranstalter des Jugendtages war Siegfried Bernfeld. An dieser Veranstaltung nahmen etwa 200 Delegierte und 2000 jugendliche Zuhörer teil. Siehe dazu: Gaisbauer, *Davidstern und Doppeladler*, S. 439 f.

²⁸ Martin Buber, *Zion und die Jugend, Jude 1918/1919*, S. 99–106.

»Von Grund aus falsch jedoch wäre es auch, nach Art des herrschenden Nationalismus aller Völker die wesentliche Aufgabe in der Durchsetzung des jüdischen Volkes zu erblicken. Das hieße das allgemeine Ziel, hieße erst recht das besondere von Grund aus verkennen. Weit mehr noch als bei irgendeinem andren Volke besteht beim jüdischen zu Recht, daß es nicht gilt, es durchzusetzen, sondern es zu gestalten; die in ihm schlummernde, noch immer schlummernde Urform zu erlösen.«²⁹

Bubers Deutung des jüdischen Nationalismus weist auffallende Ähnlichkeiten mit seiner Beschreibung der chassidischen Auffassung von Schiflut – Demut – auf. Demut bedeutete hier keineswegs Selbstverleugnung. Im Gegenteil sei es Aufgabe des Menschen, seine Einzigkeit voll zu entwickeln, da er nur so seine spezifische Aufgabe in der Welt erfüllen könne. »Denn je einziger einer in Wahrheit ist, desto mehr kann er den anderen geben, desto mehr will er ihnen geben.«³⁰ Genauso habe jedes Volk seinen spezifischen Beitrag zur Weltkultur zu leisten. Das jüdische Volk müsse dazu in seine ursprüngliche Heimat zurückkehren:

»Zion ist Größeres als ein Stück Land in Vorderasien [...] von Zion soll wieder wie einst die *Lehre* ausgehen. Es ist der Grundstein des messianischen Menschheitsbaus. Es ist die unendliche Aufgabe der jüdischen Volksseele.«³¹

Diese Aufgabe war zwar letztlich eine religiöse, zunächst jedoch, beim Aufbau der Gemeinschaft, eine sozialreformerische:

»Ein wahrhaft jüdisches Gemeinwesen aber kann kein anderes sein als eines, in dem die Gebote Moses für den Ausgleich des Besitzes, die Aufrufe der Propheten zur sozialen Gerechtigkeit in einer die Wirtschaftsverhältnisse unserer Zeit einbeziehenden und meisternden Form zu Wirklichkeit werden.«³²

In seiner Rede vor dem Jugendtag bezog sich Buber auf die Sozialordnung der Bibel. Die Bibel galt Buber als das ursprünglichste Zeugnis des jüdischen Volksgeistes, da sie aus dem Leben in der alten Heimat hervorgegangen war. Im Gegensatz zu radikalen Hebraisten wie Berdyczewski lehnte Buber jedoch die Schöpfungen des Exils nicht als wertlose Zeugnisse des Niederganges ab. Daher hatte Buber als Ergänzung zu seiner auf der biblischen Lehre basierenden Rede eine Lesung »aus neuen chassidischen Geschichten« geplant, die allerdings aus Zeitmangel entfiel.³³

Buber warnte die Jugend vor blindem, nationalen Aktivismus. Obwohl er der Rückkehr nach Erez Israel mystische Kräfte der Erneuerung zubilligte, rief er sie dazu auf, sich nicht allein auf Palästina zu verlassen, sondern zuvor an sich selbst zu arbeiten und sich auf ihre große religiöse Aufgabe vorzubereiten. Damit übertrug Buber die chassidische Lehre auf die Ebene des praktischen Zionismus: Der Mensch könne Gott mit jeder Tat dienen, vorausgesetzt, daß diese Tat auf Gott

²⁹ Ebda. S. 102.

³⁰ Buber, Baalschem, S. 31.

³¹ Martin Buber, *Zion und die Jugend*, Jude 1918/1919, S. 99–106, Zitat S. 102.

³² Ebda. S. 103.

³³ Brief Martin Bubers an Ernst Eljahu Rappeport vom 28. 1. 1918, BW 1, S. 522 f.

ausgerichtet sei. Kraft ohne Richtung – also die Tat ohne die Orientierung am göttlichen Gebot – hingegen sei das Übel, der böse Trieb, wie Buber die jüdische Jugendbewegung warnte. So seien weder die Entfaltung der Persönlichkeit noch Macht Ziele an sich, sondern Mittel, die in den Dienst einer moralischen Gemeinschaftssache gestellt werden müßten.³⁴

Mit diesem Aufruf an die Jugend, konkrete soziale und moralische Inhalte des Judentums zu verwirklichen, anstatt dem Kult des Gefühles oder einem blinden Aktivismus anzuhängen, distanzierte sich Buber von der Erlebnismystik.³⁵ An deren Stelle trat nun eine ethische Religiosität, als erster Schritt zur Erlösung der Welt gemäß der chassidischen Überzeugung: »Von ihm [dem Menschen], von unten« muß der Antrieb zur Erlösung ausgehen.³⁶ Dies müsse im richtigen Geist nationaler Demut, Schifflut, geschehen. Es gelte die jüdische Sozialordnung zum Wohl des Landes und damit aller seiner Bewohner zu verwirklichen.³⁷

Buber strebte, wie Gershon Scholem schrieb, mit seinen chassidischen Sammlungen die Darstellung des innersten Sinnes der chassidischen Lehre an, der, wie oben gezeigt, sein Weltbild wesentlich beeinflusste.³⁸ Obwohl er bei seinen späteren Sammlungen sowie im *Juden* die schlichte Form der Anekdote wählte, um dem Original näherzukommen, achtete er bei seiner Wortwahl jedoch sehr genau darauf, seine eigene Deutung der Botschaft präzise zu artikulieren. Darin lag das Geheimnis seines Erfolges. Die Tatsache, daß Buber die chassidischen Legenden uminterpretierte, machten seine Sammlungen, wie Scholem kritisierte, für den Historiker des Chassidismus problematisch:

»Die geistige Botschaft [...], die er in [...] sie hineingelesen hat, ist allzutief an Annahmen gebunden, die aus seiner eigenen Philosophie des religiösen Anarchismus und Existentialismus stammen und keine Wurzeln in den Texten selber haben.«³⁹

Dennoch war es auch für ihn selbst nicht leicht gewesen, sich vom Einfluß der Buber'schen Interpretation des Chassidismus zu befreien und ein eigenes, wissenschaftlicheres Bild des Chassidismus zu entwickeln:

»Wenn ein Autor von solchem Rang und solcher Subtilität mit so unermüdlichem Ernst darlegte, was ihm die eigentliche Seele des Chassidismus auszumachen schien, so mußte das einen tiefen Eindruck auf unser Zeitalter machen. Wir alle sind in irgendeinem Sinne seine Schüler. In der Tat denken wohl die meisten von uns, wenn sie über Chassidismus sprechen, vor allem in den Begriffen, die ihnen durch Bubers philosophische Deutung vertraut geworden sind, und viele Autoren, die in diesen Jahren über Buber geschrieben

³⁴ »Man soll den ›bösen Trieb‹, die Leidenschaft in sich nicht ertönen, sondern *mit ihr* Gott dienen; sie ist die Kraft, die vom Menschen die Richtung empfangen soll.« Zitat in: Buber, *Maggid*, S. XXVI f. Siehe dazu auch: *Der Meister des Gebets*, in: Buber, Nachman, S. 101–130.

³⁵ Siehe dazu: Mendes-Flohr, *From Mysticism*, S. 105.

³⁶ Buber, *Maggid*, S. XXIII.

³⁷ Martin Buber, *Frage und Antwort*, Jude 1921/1922, S. 713.

³⁸ Gershom Scholem, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in: *Judaica*, Frankfurt/19Main 1968, S. 165–206.

³⁹ Scholem, *Bubers Deutung*, in: Scholem, *Judaica*, S. 202.

haben, ist es, vieler Hinweise bei ihm selber ungeachtet, überhaupt nicht bewußt geworden, daß es sich bei Bubers Werk um eine Deutung handelt.«⁴⁰

Tatsächlich übte das von Buber entworfene Bild des Chassidismus sowie seine Rechtfertigung für den freien Umgang mit den Quellen einen wesentlichen Einfluß auf das jüdische Selbstverständnis vieler seiner Zeitgenossen aus. Buber forderte seine Leser und Zuhörer auf, ihr eigenes jüdisches Wesen mittels Innenschau und anhand der von ihm propagierten jüdischen Leitbilder zu entdecken. Auf der Suche nach »urjüdischen« Wesenszügen bei völlig assimilierten Juden, deren Werk man für die Jüdische Renaissance beanspruchen oder zumindest fruchtbar machen wollte, gingen die Schüler Bubers häufig von dessen Definition des chassidischen bzw. jüdischen Wesens aus. Da nun seine Deutung des Chassidismus nicht-jüdische Einflüsse verarbeitete, wurde bisweilen Fremdes als Eigenes »erkannt« und für »urjüdisch« erklärt. Ein deutliches Beispiel für diese Vorgangsweise ist ein im *Juden* publizierter Aufsatz Ernst Simons über Gustav Landauer.⁴¹ Darin bezeichnet Simon Landauer als einen Chassid und führte in Anlehnung an Bubers chassidische Lehre den Nachweis von dessen »jüdischem Wesen«. Landauers Sprachphilosophie zeige einen Umgang mit dem Wort, der sich im Chassidismus, in der Kabbalah und bei den Propheten wiederfinde. In Landauers Einstellung zur Arbeit, die nicht Mühsal, sondern Anlaß der Freude sein müsse, erkannte Simon »chassidisches Weltgefühl«. Die Tatsache, daß eine direkte Beeinflussung Landauers durch den Chassidismus auszuschließen war, diente Simon als Beweis für dessen durch das »Blut« tradiertes »urjüdisches Wesen«.⁴² Einwände, daß Landauer ganz andere kulturelle Einflüsse bewußt rezipiert hatte, widerlegte Simon mit einer kühnen These:

»So wäre es denn kein Einwand, wenn viele der berührten Gedanken sich auch in anderer Mystik, in deutscher und indischer z.B., finden lassen und von da her auf Landauer gewirkt haben. Die eigentümliche Verbindung, die jene Elemente in seinem Geiste eingegangen sind, entspricht genau dem Komplex des Chassidismus, der ja auch mit vielen verschiedenen Systemen Berührungspunkte zeigt, ohne von ihnen herzustammen. Und ebensowenig, wie etwa ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Landauers Glauben und der jüdischen Mystik behauptet werden könnte, ebenso sicher ist es, daß der gleiche geheime Strom des gemeinsamen Blutes diese beiden Erscheinungen des Göttlichen in der Welt getränkt und ans Licht gehoben hat.«⁴³

Simon interpretierte Landauers Philosophie und Ideologie als Ausfluß und Teil des jüdischen »Geistes«. Gerade weil jüdischer »Geist« und jüdisches »Wesen« der Domäne des Rationalen entzogen waren, boten sie bisweilen recht willkürlichen Interpretationen breiten Spielraum. Die Suche nach dem innersten Wesen verstellte häufig den Blick auf die reale Person. Die Tatsache, daß Simon diesen Bei-

⁴⁰ Ebda. S. 168.

⁴¹ Ernst Simon, *Der werdende Mensch und der werdende Jude*, *Jude* 1921/1922, S. 457–475.

⁴² Ebda. S. 473.

⁴³ Ebda.

trag in enger Zusammenarbeit mit Buber verfaßte, deutet darauf hin, daß diesem selbst der Unterschied zwischen Deutung und Wirklichkeit nicht bewußt war.

Die Suche nach einem »wesenhaften« Zusammenhang mit einer Tradition, von deren geistigen Wurzeln man durch Erziehung und Lebenshaltung entfremdet war, führte bei den deutschjüdischen Schülern Bubers häufig zu einer irrationalen »Umwertung« jener Persönlichkeiten, deren Denken und Handeln man für vorbildlich erachtete. Auf diese Weise fanden die jungen Zionisten einen emotionellen und intellektuellen Anschluß an das Judentum, der ihnen allein durch das Studium der religiösen Quellen oder der Geschichte nicht möglich gewesen wäre. Diese Uminterpretation stärkte die jüdische Identität der assimilierten »Rückkehrer«. Um eine Antwort auf den virulenten Antisemitismus ihrer Umwelt zu finden, konstruierten sie sich ein »urjüdisches« Wesen, das im Einklang mit dem deutschen und europäischen Zeitgeist stand.

Bubers brillante Interpretation des Chassidismus sprach auch jüdische Intellektuelle, die dem Zionismus gleichgültig oder ablehnend gegenüberstanden, an. So erschien im *Juden* »Eine Sabbatfeier des Baalschem« von Josef Popper-Lynkeus, der sich darin ohne jede Beziehung auf das Judentum für die Achtung des Arbeiters einsetzte.⁴⁴

Die Persönlichkeit des technischen Erfinders, Dichters und sozialreformerischen Denkers Popper-Lynkeus faszinierte gleich mehrere Mitarbeiter des *Juden*, die ihn als Beispiel für ihre Auffassung von »urjüdischem Wesen« reklamierten. Obwohl Poppers Soziallehre von Voltaire und der im *Juden* stets heftig kritisierten Aufklärung beeinflusst war,⁴⁵ erkannte Friedrich Thieberger darin »urjüdisches« – eben soziales – Bewußtsein. Daß Popper völlig assimiliert war, sich von der Religion distanzierte und stattdessen für Hilfsbereitschaft, Toleranz und Güte eintrat, schien ihn Thiebergers freireligiöser Auffassung der jüdischen Lehre noch näherzubringen. Die Tatsache, daß dieser überaus originelle Denker keiner »Schule« zuzuordnen war, erleichterte es den zionistischen Autoren, ihn als Repräsentanten jüdischen Geistes und Vorbild für die Jüdische Moderne zu sehen. Thieberger machte bei ihm sogar eine unbewußte [sic!] Treue zu den »unkodifizierbaren« ethisch-sozialen Werten des Judentums aus.⁴⁶ Jüdisches Wesen war somit eine durch die Abstammung bedingte Gesinnung, die nicht unbedingt der Selbsteinschätzung des Beschriebenen entsprechen mußte.

Popper gelang es, in seinem Schaffen scheinbar divergierende Sphären wie Technik und Kultur zueinander in Beziehung zu setzen. Dies machte ihn gerade für jene Techniker unter den Zionisten zu einem richtungsweisenden Vorbild, die wie er zwar keinem blinden Fortschrittsglauben huldigten, die moderne Technologie jedoch nicht als Ursprung alles sozialen und kulturellen Übels sahen. Amiel

⁴⁴ Jude 1920/1921, S. 343–344. Die Erzählung erschien auch in der *Wiener Morgenzeitung* vom 29. 8. 1920 und wurde später in den Nachdruck der »Phantasien eines Realisten«, Düsseldorf 1980, aufgenommen.

⁴⁵ Zu Josef Popper siehe: Nachwort von August Schorsch, in: Popper, Phantasien, S. 447–455.

⁴⁶ Friedrich Thieberger, Josef Popper-Lynkeus, Jude 1921/1922, S. 256–258, Zitat S. 257.

Maccar nahm den 80. Geburtstag des in Kolin in Böhmen geborenen und in Wien lebenden Popper zum Anlaß, sich mit der Beziehung der Jüdischen Moderne zur Technik auseinanderzusetzen.⁴⁷ Er ging dabei von der realistischen Annahme aus, daß beim Aufbau Palästinas auf Technik und Industrie nicht verzichtet werden konnte, wie dies von zahlreichen Mitarbeitern des *Juden* propagiert wurde. Dennoch stand er der modernen Industriegesellschaft kritisch gegenüber, da diese ein wahres Gemeinschaftsleben unmöglich mache. Popper, der die möglichen Gefahren der Technik erkannt hatte und vermeiden wollte, der Technik mit Ethik und einem starken sozialen Gefühl verband, galt ihm als das notwendige Vorbild für die jüdischen Techniker in Palästina. Nur eine sozial ausgerichtete Industrialisierung, welche die emotionalen Bedürfnisse der Ingenieure und Arbeiter berücksichtige, könne Teil einer echten Gemeinschaft werden und eine menschenwürdige Arbeitswelt schaffen.

Doch Popper war nicht nur Ingenieur, Erfinder und sozialer Denker, er war auch – wie die Erzählung im *Juden* beweist – Schriftsteller. Dieser phantasievolle Realist galt Maccar als ein Beispiel des einheitlichen modernen Menschen, der seine Fähigkeiten voll entwickelte. Diese Synthese bezeichnete Maccar als »urjüdisch« und zog daraus den optimistischen Schluß, daß die jüdische Gemeinschaft in Palästina dazu prädestiniert sei, Technik human zu gebrauchen und auf diesem Gebiet neue, vorbildliche Wege zu beschreiten.

2. Beiträge zur Geschichte des Chassidismus

Die jüdische Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts, die »Wissenschaft des Judentums«, zeigte wenig Sympathien für den Chassidismus. Die bedeutenden jüdischen Historiker von Graetz (1817–1891) bis Zunz (1794–1896) betrachteten diesen als finsternen Obskurantismus, als eine Sekte, deren Gefühlsreligion ihrer Auffassung des Judentums als »Religion der Vernunft« diametral zuwiderlief. Sie waren bestrebt, die jüdische Geschichte und das Judentum »europareif« zu machen. Der osteuropäische »Aberglaube« paßte nicht in dieses Bild.

Der jüdische Nationalismus in Ost und West bewirkte gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine Neubewertung des Chassidismus. Man würdigte zunächst die objektive Tatsache, daß der Chassidismus eine breite Volksbewegung unter den osteuropäischen Massen war, dessen Einfluß nicht negiert werden durfte. Die neoromantischen Vertreter der Jüdischen Renaissance sahen darin außerdem eine faszinierende »Rebellion« der Massen gegen das trockene, intellektuelle »Gesetzesjudentum«, die sie in mehr oder weniger quellentreuen Nachdichtungen populari-

⁴⁷ Amiel Maccar, Ein jüdischer Ingenieur, *Jude* 1918/1919, S. 481–486. Ein weiterer Techniker, der sich im *Juden* mit Popper ähnlich positiv befaßte, war Markus Reiner (Sozialismus, *Jude* 1920/1921, S. 179–185). Reiner war ab 1922 Bauingenieur in Palästina, später Entdecker der Rheologie und ab 1948 Professor für Mechanik am Technion, der Technischen Universität in Haifa. Rheologie ist ein Teilgebiet der Mechanik, auf dem die Erscheinungen des Fließens und der Relaxion von flüssigen, kolloidalen und festen Systemen unter Einwirkung äußerer Kräfte untersucht werden (Duden, Das Fremdwörterbuch, 5. Aufl., Mannheim, Wien, Zürich 1990, S. 685).

sierten. Darin stellten sie dar, was sie für die vitalen, irrationalen »Urkräfte« des Volkes hielten. Simon Dubnow (1860–1941) hingegen, einer der ersten großen Soziologen und Historiker des Chassidismus, würdigte dessen Bedeutung, ohne deshalb seine wissenschaftliche Distanz aufzugeben.⁴⁸

Samuel Abba Horodezky (1871–1957) gehörte zu den ersten hebräisch schreibenden Historikern des Chassidismus. Er erforschte diesen mit der Methodik der Wissenschaft des Judentums, ohne deren negative Wertung zu übernehmen. Seine Forschungsergebnisse fanden Eingang in den *Juden*. In Malin bei Kiew geboren hatte Horodezky an den chassidischen Höfen seiner Heimatstadt und in Tschernobyl studiert. Unter dem Einfluß der Haskalah wandte er sich jedoch vom praktizierten Chassidismus ab und wurde zu dessen Historiograph. Horodezky blieb der Tradition, innerhalb der er seine ersten zwanzig Lebensjahre verbracht hatte, verbunden und versuchte, als Historiker eine Brücke zwischen dem Chassidismus und dem modernen Judentum zu schlagen.

Nach den Pogromen von 1905/6 ging Horodezky nach Westeuropa, wo er in Den Haag, der Schweiz und schließlich in Deutschland lebte. 1906 trat Horodezky mit Martin Buber in Kontakt, kurz nachdem dieser den »Rabbi Nachman« vollendet aber noch nicht veröffentlicht hatte.⁴⁹ Daraus ergab sich ein jahrelanger wissenschaftlicher Gedankenaustausch. Buber schätzte Horodezkys Kenntnis der chassidischen Quellen und beriet sich mit diesem bei den Forschungen zu seinen chassidischen Büchern.⁵⁰ Bei einer im *Juden* publizierten Legende gab Buber Horodezky als Übermittler an.⁵¹ Obwohl Buber Horodezkys historische Forschungen schätzte, grenzte er seine eigene Arbeitsweise entschieden davon ab: Er wolle, schrieb er ihm, nicht die historischen Tatsachen darstellen, sondern deren innere Zusammenhänge.⁵² Als 1920 Horodezkys Buch »Religiöse Strömungen im Judentum, mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus« erschien, lobte Buber dieses Werk dennoch als einen wichtigen Beitrag zur Rehabilitierung des »verborgenen«, lange Zeit totgeschwiegenen mystischen Judentums.⁵³ Bereits 1917, im ersten Jahrgang des *Juden*, war die frühe Fassung eines Kapitels dieses Buches, »Vom Gemeinschaftsleben der Chassidim«, erschienen.⁵⁴

Horodezkys Darstellung des Chassidismus ist oft vereinfachend und reflektiert nur zu deutlich seine zionistische Weltanschauung. Er interpretierte den Chassidismus als direkten Vorläufer des Zionismus, wobei er sich der einschlägigen Terminologie bediente. Da es eines der Hauptziele des Zionismus war, das jüdische Volk innerhalb *einer* nationalen Bewegung zu vereinen, stellte Horodezky den

⁴⁸ Siehe dazu: Simon Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 10 Bde., Berlin 1925–1929; Geschichte des Chassidismus, 2 Bde., Berlin 1931. Diesen Büchern waren zahlreiche wissenschaftliche Abhandlungen vorausgegangen.

⁴⁹ Diesen Kontakt vermittelte Martin Bubers Großvater Salomon. Siehe dazu: Brief Salomon Bubers an Martin Buber vom 18. 6. 1906, BW 1, S. 242.

⁵⁰ Siehe dazu die Briefe Martin Bubers an Samuel Horodezky vom 20. 7. 1906, BW 1 S. 244 sowie vom 9. 9. 1908, BW 1, S. 264.

⁵¹ Martin Buber, Der Baalschem über den Krieg, Jude 1918/1919, S. 41.

⁵² Brief Martin Bubers an Samuel Horodezky vom 20. 7. 1906, BW 1, S. 244.

⁵³ Brief Martin Bubers an Samuel Horodezky vom 27. 1. 1920, BW 2, S. 65.

⁵⁴ Jude 1916/1917, S. 599–608 sowie S. 649–661.

Baalschem als Vorkämpfer der Einigung der verschiedenen religiösen Strömungen des Judentums dar. Während Buber den Wert des Chassidismus in der Schaffung einer Alternative zum rabbinischen Judentum sah, die heiß bekämpft wurde, versuchte Horodezky, diesen Konflikt herunterzuspielen, und unterstrich die harmonisierende Wirkung, die die Bewegung auf ihre Anhänger ausgeübt und damit eine Vorreiterrolle für den Zionismus gespielt habe.⁵⁵

Noch klarer kommt Horodezkys Tendenz einer zionistischen Apologetik des Chassidismus in seinem Artikel »Palästina und der Chassidismus« zum Ausdruck:

»Der Drang der Chassidim nach Palästina übertrifft denjenigen der anderen Juden. Unter den im letzten Jahrhundert Eingewanderten bilden die Chassidim die Mehrheit. Die Anhänger des Baalschem legten den Grundstein des Jischuw.«⁵⁶

Die permanente Anwesenheit von Juden in Palästina diene den Zionisten zwar in der Tat als historische Legitimierung ihrer Rückkehr nach Erez Israel, dennoch wahrten gerade die zionistischen Begründer des »Neuen Jischuw« gegenüber den »Chalukka«-Juden eine geradezu feindselige Distanz. Das Leben dieser nicht nur chassidischen, strenggläubigen Juden in Palästina, denen es die »Chalukka«, also die Spenden aus der Diaspora, gestattete, mehr zu beten und die religiösen Schriften zu studieren als zu arbeiten, widersprach den zionistischen Modernisierungs- und Produktivierungsbestrebungen.⁵⁷ Die strenggläubigen Juden lehnten ihrerseits die säkulären Pioniere ab. Horodezky versuchte, eine Brücke zwischen den Lagern zu schlagen. Anhand zahlreicher Quellen wies er nach, daß der Chassidismus die geistige und mystische Zionsliebe stärkte. Aus dieser Ansicht, die auch viele Zionisten mit ihm teilten, entwickelte er seine Apologetik des Chassidismus, die jedoch moderne Entwicklungen und ideologische Differenzen unerwähnt ließ. Ebenso naiv wandte Horodezky die Diktion Achad Haams auf das Leben der Chassidim in Palästina an, wenn er behauptete, die Chassidim wollten in Palästina »ein geistiges Zentrum des Chassidismus [...] machen, der von dort seine Strahlen in die Zerstreung senden sollte«.⁵⁸ Diesen bisweilen plumpen, ideologischen Deutungen stehen detaillierte Beschreibungen der chassidischen Geisteswelt mit einer Unzahl von Quellenzitaten gegenüber, welche für die Sachkenntnis des Autors sprechen.

Im diametralen Gegensatz zu Horodezkys Ausführungen steht der Artikel des Rabbiners Mordche Wolf Rapaport (1873–1924) »Die Chassidim als politische Partei«.⁵⁹ Rapaport stellte den zeitgenössischen Chassidismus und dessen Bestrebungen dar, die, wie er meinte, auf größere Macht, nicht aber auf die Einheit des

⁵⁵ S. A. Horodezky, Vom Gemeinschaftsleben der Chassidim, Jude 1916/1917, S. 599–608, Zitat S. 600.

⁵⁶ S. A. Horodezky, Palästina und der Chassidismus, Jude 1920/1921, S. 215–220, Zitat S. 220.

⁵⁷ Siehe zu den Bestrebungen, diese Menschen in den modernen Produktionsprozeß einzugliedern: Hadassah bat Mordechai, In Safed, Jude 1918/1919, S. 574–583.

⁵⁸ S. A. Horodezky, Palästina und der Chassidismus, Jude 1920/1921, S. 215–220, Zitat S. 216 f.

⁵⁹ Jude 1917/1918, S. 655–664.

jüdischen Volkes hinausliefen. Rapaport bezichtigte selbst den Chassidismus der Frühzeit des »politischen« Opportunismus. Dieser habe er die Kabbalah popularisiert sowie die religiösen Anforderungen an den einzelnen Chassid ungebührlich verringert, um stärkeren Zulauf zu erhalten. Das blinde Vertrauen zum Rebben und der Quietismus des Chassidismus fördere die politische Passivität der Chassidim nach außen, die sich opportunistisch der jeweiligen Landesregierung unterwerfen.

Im Gegensatz zu Horodezky sah Rapaport so gut wie keine Berührungspunkte zwischen dem Chassidismus und dem Zionismus. In einem redaktionellen Kommentar schwächte Buber diese scharfe Kritik ab, indem er darauf hinwies, daß der heutige Zustand des Chassidismus nicht über die diesem ursprünglich innewohnenden Kräfte hinwegtäuschen dürfe:

»In seiner Blütezeit bildeten für ihn jüdische Religiosität und jüdische Nationalität noch eine ungeschiedene Einheit, und er war palästinozentrisch, weil er urwüchsig messianistisch war. [...] und ich werde nicht müde werden, Moses Hess' (sic!) bedeutsame Worte zu wiederholen, die Folgen des Chassidismus seien unberechenbar, wenn die nationale Bewegung sich seiner bemächtigt.«⁶⁰

Eine »Bemächtigung« des Chassidismus durch die nationale Bewegung – wie sie Buber zu fördern wünschte – bedeutete, daß der Kern der Lehre, nicht aber die äußere Erscheinungsform des Chassidismus erhalten bleiben sollte. Bubers elegante, suggestive Darstellung der chassidischen Lehre war daher für assimilierte westliche Juden und Nichtjuden ansprechender als Horodezkys populärwissenschaftliche, konkrete Darstellung des historischen Chassidismus, den er durch eine deutlich zionistische Brille sah. Denn Horodezky ging es nicht um eine Popularisierung der Lehre, sondern um die Verteidigung des realen, historischen Chassidismus, was er anhand zahlreicher Quellen profund, doch offensichtlich apologetisch machte. Eine Brücke zwischen dem realen Chassidismus und dem Zionismus war jedoch nicht zuletzt wegen der Gründe, die Rapaport – allerdings überaus polemisch und abwertend – anführte, nur schwer zu schlagen. Gegen Ende seines Artikels trug der kritische Rapaport der zionistischen Begeisterung für den Chassidismus doch noch Rechnung, indem er feststellte, daß letztlich nicht das historische Phänomen für die Jüdische Moderne von Interesse sei, sondern dessen »geistigen Thesen«. Dies bedeutete die neuerliche Abkehr von einer objektiven Betrachtungsweise des Chassidismus. Die jungjüdischen Literaten und zionistischen Ideologen waren letztlich nicht an einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Chassidismus interessiert, es ging ihnen vielmehr um dessen Fruchtbarmachung für die nationale Mobilisierung des jüdischen Volkes.

⁶⁰ Ebda. S. 664.

II. Jüdische Mystik und Religiosität

1. Die Bedeutung der Mystik für die Jüdische Renaissance im Westen

Der Chassidismus war nur eine der mystischen Strömungen des Judentums. Auch die ältere Kabbalah sowie die pseudomesianischen und häretischen Bewegungen des Judentums faszinierten zunächst die osteuropäischen Nationalisten, die Vorbilder für ihr jüdisches Selbstverständnis suchten. Diese brachten ihre Begeisterung und ihre Interpretationen der jüdischen Mystik nach Berlin. Bezeichnenderweise waren es zwei russische Intellektuelle, die das Interesse des jungen Berliners, Gerhard Scholem, an den Bewegungen der Sabbatianer⁶¹ und Frankisten⁶² erweckten: Salman Rubaschow und Shai-Ish Hurwitz.⁶³ Scholem löste sich jedoch bald sowohl vom traditionsfeindlichen Weltbild als auch von der freien interpretatorischen Vorgangsweise seiner geistigen Mentoren. Er wollte die jüdische Mystik nach wissenschaftlichen Kriterien erforschen, wobei er vor allem die Methodik der Philologie anwandte. Sein Verdienst ist es, die Erforschung der jüdischen Mystik zu einer wissenschaftlichen Disziplin gemacht zu haben. Dennoch war auch seine Auffassung und Zugangsweise zur Mystik von seinem zionistischen Weltbild geprägt. Scholem war ein Vertreter des westlichen Kulturzionismus und zeigte bei seiner Darstellung der Gedankenwelt mystischer Strömungen jenes tradionalistische Wertbewußtsein, das die westliche von der ostjüdischen Kulturbewegung unterschied.⁶⁴ Scholem trat für eine jüdische Erneuerung ein, die ihre Wurzeln in der jüdischen Tradition hatte. Die wissenschaftliche Erkenntnis und die objektive Beschäftigung mit dieser sollten an die Stelle des jüdischen »Lernens« treten und die Basis für eine Jüdische Renaissance im Westen legen. Daher wandte sich Scholem auch vehement gegen die von Buber vor dem Ersten Weltkrieg so erfolgreich propagierte »Erlebnismystik«, die während der Erscheinungsjahre des *Juden* nicht nur in der deutschjüdischen Jugendbewegung, sondern auch unter

⁶¹ Gegründet von Sabbatai Zwi (1626–1676), der sich 1648 erstmals als Messias zu erkennen gab. Die Hoffnung auf die bevorstehende Erlösung erfaßte die Juden in ganz Europa. Auch nach dem Übertritt Sabbatai Zwis zum Islam bestanden noch geheime sabbatianische Gruppen weiter, am bekanntesten ist die Gruppe der Dönmeh in der Türkei. Neben Artikeln über den Sabbatianismus veröffentlichte Scholem 1957 eine umfangreiche Biographie des Sektengründers: »Shabbatai Sevi vеха-tenuah hashabbetai beyamei hayyaw«.

⁶² Eine sabbatianisch-christianisierende Sekte, die 1755 in Podolien von Jakob Frank (um 1726–1791) gegründet wurde und vor allem in den Böhmisches Kronländern Anhänger fand. Nach rabbinischem Bann hielten die Frankisten mit Rabbinen eine kirchlich geförderte Talmuddisputation ab, die von den christlichen Behörden zum Anlaß für Talmudverbrennung genommen wurde. Dem folgte unter der Anführung Franks ein Massenübertritt der Anhänger der Sekte zum Katholizismus. Zu Scholems Auffassung vom Frankismus siehe: *Redemption Through Sin*, in: *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, New York 1971, S. 126–141.

⁶³ Saul Israel Hurwitz (1861–1922), Bankier, Kaufmann und hebräischer Schriftsteller. Lebte zwischen 1905 und 1914 und ab 1921 in Berlin. 1908–1913 Herausgeber der kritischen hebräischen Zeitschrift *He-Atid*. Gründete zusammen mit Chaim Nachman Bialik den Klal-Verlag.

⁶⁴ Siehe dazu: S. 322–331.

Übersetzern und Interpreten jüdischer religiöser und mystischer Quellen eifrige Vertreter fand. Die Beiträge im *Juden* reflektieren den langsam einsetzenden Übergang von einer ideologischen und »erlebnismystischen« Beschäftigung mit jüdischen Quellen, zu einer wissenschaftlichen, objektiven und sprachphilosophischen Zugangsweise. Im *Juden* war der junge Scholem dabei insofern der Schrittmacher, als er sowohl eigene Forschungsergebnisse und Übersetzungen vorlegte, als auch die Werke seiner Zeitgenossen – die zum Teil ebenfalls auszugsweise im *Juden* erschienen – einer scharfen und fundierten Kritik unterzog. In seinen Beiträgen beschäftigte er sich nicht nur mit der jüdischen Tradition, sondern vertrat teils offen teils zwischen den Zeilen seine politischen Überzeugungen.

In seiner ersten großen Arbeit über die Theologie des Sabbatianismus, die 1928 im fünften und letzten Sonderheft des *Juden* erschien, stellte Scholem eine Verbindung zwischen der verderblichen Auswirkung des Pseudomessianismus in der Vergangenheit und den Schäden, die durch pseudomessianische Präntionen innerhalb der neuhebräischen Literatur und der zionistischen Bewegung drohten, her.⁶⁵ Ähnlich wie Chaim Nachman Bialik,⁶⁶ jedoch mit dem ihm damals eigenen Ungestüm prangerte Scholem das leere Pathos der radikalen Hebraisten an, welche die zionistische Eroberung Palästinas als eine messianische Rückkehr nach Erez Israel propagierten:

»Die messianische Phraseologie des Zionismus, besonders in entscheidenden Momenten, ist nicht die geringste jener sabbatianischen Verführungen, die die Erneuerung des Judentums [...] zum Scheitern bringen können.«⁶⁷

In seinem Artikel über Abraham Michael Cardozo (ca. 1630–1706), einem Anhänger des Pseudomessias Sabbatai Zwi, versuchte Scholem zu zeigen, daß das Judentum vor allem durch destruktive Kräfte in seinem Inneren gefährdet sei. Diese Kräfte – und hier war das Neue am Ansatz Scholems – waren nicht unbedingt Abweichungen von, sondern konsequente Weiterentwicklungen der jüdischen Tradition. In Zeiten der geistigen Schwäche und Unsicherheit könnten derartige Strömungen die jüdische Tradition in ihren Grundfesten erschüttern. Indem Scholem die »Ketzer« als integralen Teil der jüdischen Entwicklung darstellte, warnte er vor deren möglicherweise destruktiven Einflüssen. Auch der Zionismus war, wie er schrieb, vor ähnlichen Erscheinungen nicht gefeit. Eine derartige Erscheinung sei der von Wladimir Jabotinsky begründeten Revisionismus, der den Standpunkt vertrat, daß der Zionismus auch dann seine moralische Integrität nicht einbüße, wenn er gewaltsame Mittel zur Eroberung Palästinas einsetze. Diese Überzeugung, daß die Rückkehr nach Erez Israel in jeder Erscheinungsform eine gerechte Tat sei, öffnete unter den Anhängern Jabotinskys aggressivem Chauvinismus bis hin zu faschistoiden Tendenzen Tür und Tor. Scholem

⁶⁵ Gerhard Scholem, Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos, *Jude SH* 5 1928, S. 123–139.

⁶⁶ Siehe dazu: Chaim Nachman Bialik, *Halacha und Aggada*, *Jude* 1919/191920, S. 61–77.

⁶⁷ Gerhard Scholem, Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos, *Jude SH* 5 1928, S. 123–139, Zitat S. 139.

verglich diese zionistische Strömung mit den pseudomessianischen Bewegungen, welche die Welt ebenfalls durch eine bewußte Abkehr von allen traditionellen jüdischen Werten bis hin zur Apostasie zu »erlösen« behaupteten. Damit erteilte Scholem gleichzeitig den radikalen osteuropäischen Hebraisten, die keineswegs alle Gefolgsleute Jabotinskys waren, eine Absage, da auch diese die jüdische Tradition nach der Rückkehr nach Erez Israel für obsolet erklärten und eine säkuläre Gemeinschaft errichten und das religiöse Judentum überwinden wollten. Da sich diese Radikalen als den Vortrupp der jüdischen Erneuerung und »Erlösung« bezeichneten, hielt Scholem sie für gefährlich.

Denn auch Cardozo war, wie viele Sabbatianer, Jude geblieben und hatte sich mit jüdischer Theologie befaßt. Diese Theologie erweckte Scholems Interesse, da sie, wie er meinte, »mitten im Herzen des Judentums passiert ist« und als eine Weiterentwicklung der Lurianischen Kabbalah, der bestimmenden jüdischen Theologie des 17. Jahrhunderts, angesehen werden mußte. »Für die jüdische Geschichte aber haben wirklich tiefe Bedeutung nur jene Kreise der sabbatianischen Bewegung, die innerhalb des Judentums geblieben sind.«⁶⁸

Scholem betrachtete nicht die Apostasie oder die völlige Assimilation als die größten Gefahren für ein Weiterbestehen des Judentums. Denn jene, die die jüdische Gemeinschaft verlassen hatten, konnten deren Tradition und Werte nicht mehr beeinflussen. Gefährlich waren hingegen jene Theologen – und im unausgesprochenen Umkehrschluß: zionistischen Ideologen –, welche die Tradition von innen unterwanderten. Trotz aller Kritik am Sabbatianismus und seinen zeitgenössischen Popularisierern war Scholems Interpretation der jüdischen Geschichte revolutionär. Revolutionär war bereits der Ansatz, die Theologie der Sektierer als authentisches Produkt jüdisch-religiösen Denkens und nicht als radikale Abkehr davon darzustellen. Scholem ließ den gemäßigten Sabbatianismus Cardozos als jüdische Bewegung gelten, da dieser, im Gegensatz zum Gründer der Bewegung, Jude blieb. Neben diesem äußerlichen Kriterium wies Scholem die jüdischen Wurzeln seines Denkens nach. Cardozos aus der Tradition gewachsener gemäßigter Sabbatianismus versetzte die Lurianischen Kabbalisten, die Träger des Hauptstromes der damaligen jüdischen Theologie, bisweilen in ernststen Argumentationsnotstand, ja mehr noch: Er machte sie anfällig für sabbatianisches Gedankengut. Der Hauptgrund für diese Anfälligkeit sei die Erstarrung und Erneuerungsbedürftigkeit der Kabbalah gewesen – eine Erscheinung, welche die Zionisten auch an der modernen Orthodoxie kritisierten und daher eine Parallele, die den Lesern des Artikels sicher nicht entging. Die Rabbinen widersetzten sich vehement jeder Erneuerung. Wie Scholem meinte, bekämpften sie Cardozo nicht nur zurecht als Häretiker, sondern mehr noch als Erneuerer. Der an sich berechtigte Kampf gegen den Einfluß sabbatianischer Häresie auf die jüdische Theologie wurde also aus den falschen Gründen heraus geführt. Er sollte die längst überfällige Erneuerung der Lurianischen Kabbalah verhindern, deren innere Schwäche und theologische Unsicherheiten zum Entstehen des Sabbatianismus wesentlich beigetragen haben. Dessen Tragik sei darin gelegen, daß er wohl die Kräfte der Erneuerung in einem

⁶⁸ Ebd. S. 125.

ungeheuren Maß freisetzte, wie dies nur in einem messianischen Erwachen möglich war, sie aber dann in eine gefährliche Richtung lenkte. Diese Richtung, die in der Theologie Cardozos voll zum Ausdruck gekommen sei, habe schließlich zu einem nihilistischen Aktivismus geführt.

Doch nicht blinder Aktivismus, nicht irgendwelche Taten, sondern ein verantwortungsbewußter Umgang mit der Tradition sei der Weg zur Erlösung. Scholem stimmte hier mit dem überein, was Buber bereits 1918 am Ersten österreichisch-jüdischen Jugendtag ausgeführt hatte,⁶⁹ nämlich daß ein Zionismus, der allein auf der Tat, sei sie nun auf politischem, sei sie auf kolonisatorischem Gebiet, basiere, ohne sich an den Werten der Tradition zu orientieren, für die zukünftige Entwicklung des jüdischen Volkes wertlos sei. Eine Uminterpretation der jüdischen Geschichte, die statt der alten Werte die »sündhaften Könige«, ein »Judentum des Schwertes« und einen säkulären, imperialistischen Messianismus zum Inhalt hatte, lehnte Scholem als nihilistisch ab.⁷⁰ Zwar könne auch dieser Zionismus wertvolle Kräfte freisetzen, wie dies seine Errungenschaften in Palästina zeigten, doch würde er wie jeder falsche Messianismus zur Katastrophe führen. Wie Buber rief Scholem die Zionisten zu einer moralischen, im Geist der jüdischen Lehre wurzelnden Vorgangsweise bei der Eroberung Palästinas auf und lehnte jegliche pseudomessianischen Präntentionen des Zionismus als zerstörerisch ab.

Bubers und Scholems Zusammenarbeit hatte während des Ersten Weltkrieges mit einem Artikel für den *Juden* begonnen.⁷¹ Die publizistischen und persönlichen Diskussionen setzten also zu dem Zeitpunkt ein, als Buber sich von der Erlebnismystik abwandte. Dieser Meinungsumschwung wurde jedoch Scholem so wie vielen von Bubers Schülern und Lesern auch nach dem Krieg nicht in seinem vollen Umfang klar. Denn Buber vertrat weiterhin einen religiösen Subjektivismus und sah insbesondere in der Offenbarung ein zutiefst persönliches Erlebnis. Sein tiefer religiöser Ernst, der die Suche nach Gott zur persönlichen Aufgabe jedes Menschen machte, wurde jedoch nicht von allen seinen Schülern geteilt. So beschritt ein großer Teil der zionistischen Jugendbewegung in Deutschland einen völlig anderen Weg. Hatte Scholem bereits in seinem ersten Artikel im *Juden* die in der deutschen Jugendbewegung herrschende »Verwirrung« angeprangert, also die Unfähigkeit sich eindeutig für Palästina, für den Zionismus und für das Judentum zu entscheiden,⁷² so verstärkte sich diese Tendenz in den Nachkriegsjahren noch in einer offenen Rebellion der jungen Generation des Blau-Weiß, der mitgliederstärksten zionistischen Jugendbewegung Deutschlands, gegen die zionistische Ideologie und gegen eine Konzentration auf jüdische Bildungsinhalte.⁷³

⁶⁹ Siehe dazu: S. 241 f.

⁷⁰ Diese Kritik wandte sich vor allem gegen Micha Josef Berdyczewski. Bereits 1918 hatte Max Brod dessen Werk sehr ähnlich kritisiert. Siehe dazu: Max Brod, Neben dem Zionismus, *Jude* 1918/1919, S. 293–294 sowie S. 326.

⁷¹ Gerhard Scholem, *Jüdische Jugendbewegung*, *Jude* 1916/1917, S. 822–825.

⁷² Ebd.

⁷³ Jörg Hackeschmitt, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Hamburg 1997, S. 115 ff.

Scholems Kritik, daß hier das Erlebnis die ernsthafte Beschäftigung mit der Tradition ersetzte, hatte also nicht an Aktualität verloren. Im Gegensatz zu den Mitgliedern des Blau-Weiß vertrat Scholem die Überzeugung, daß eine Tradition nur dann erneuert werden konnte, wenn ihre Grundprinzipien verstanden und ernstgenommen wurden. Nicht das persönliche Erlebnis, sondern die Erkenntnis war für Scholem die Basis jeder kulturellen Erneuerung. Zur Untermauerung seiner These betonte Scholem in seinem Cardozo-Artikel die Bedeutung der Ratio selbst für die Mystiker. Er bezeichnete es als die Grundschwäche der Lurianischen Kabbalah, daß sie zu kompliziert, zu mystisch verschwommen und daher rational nicht mehr erfaßbar gewesen sei. Dieser Vorwurf traf auch auf die wolkige Ausdrucksweise der Jugendbewegten sowie, zumindest teilweise, auf Bubers Werk zu.

Eine Gegenreaktion auf diese »Überwucherungen und Schematisierungen« der Lurianischen Kabbalah sei der Chassidismus gewesen, dessen Kraft auf »die leidenschaftliche Umschmelzung der Kabbalah in die Sprache der Herzen« zurückgegangen sei. Eine zweite Alternative habe die Theologie Cardozos dargestellt, die als entscheidende Eigenschaft des Messias dessen rationale Erkenntnis des »Mysteriums des Glaubens« anführte. Die Vereinfachung der Lehre der Kabbalah durch den Chassidismus sei eine ebenso notwendige Erneuerung der jüdischen Tradition gewesen wie der strenge Rationalismus des sabbatianischen Theologen. Beide waren Reaktionen auf die Mystifizierung der Mystik, die diese dem Gläubigen unverständlich und nicht nachvollziehbar gemacht habe.

Genau diesen Vorwurf, ein verschwommenes, mystifiziertes Gottesbild geschaffen zu haben, machte Franz Rosenzweig Buber in seinem Beitrag »Die Bauleute«. ⁷⁴ Rosenzweig anerkannte zwar Bubers Wandlung vom mystischen Pantheismus zum jüdischen Glauben, doch sei diese in dessen Schriften nicht für jeden Leser klar erkennbar. Dieser Vorwurf, den Rosenzweig Buber auf religiöser Ebene machte, klang in Scholems Cardozo-Aufsatz auf kulturell-ideologischer an. Buber zeigte sich von Scholems Aufsatz sehr beeindruckt, ging jedoch auf die Kritik an seinem Werk nicht ein. ⁷⁵ Rosenzweigs »Bauleute« blieben ebenfalls unerwidert. ⁷⁶

Scholem war unter den Mitarbeitern des *Juden* nicht der einzige Erforscher und Übersetzer jüdischer mystischer und religiöser Texte, der bewußt eine moderne wissenschaftliche Methode einsetzte. Ernst Müllers Beiträge sind ebenfalls der wissenschaftlichen Mystikforschung zuzuzählen, obwohl sie in der Methodik weniger einheitlich waren als die Scholems. Weitere Berührungspunkte zwischen Scholem und Müller gab es auf der Ebene der zionistischen Ideologie. Müller vertrat einen ethischen und pazifistischen Zionismus – und das bereits als Soldat der österreichisch-ungarischen Armee ⁷⁷ – sowie eine pluralistische Auffassung der jüdischen Tradition, die er auf seine zionistische Weltanschauung übertrug. Seine politischen Argumente bezog Müller aus der Bibel, der jüdischen Mystik und

⁷⁴ Jude 1924, S. 433–445. Siehe dazu auch S. 377–387.

⁷⁵ Brief Martin Bubers an Gerhard Scholem vom 30. 3. 1928, BW 2, S. 316 f.

⁷⁶ Siehe dazu: S. 384.

⁷⁷ Siehe dazu: Ernst Müller, Am Vorabend, Jude 1918/1919, S. 297–298.

dem Sozialismus. Er verband sie zu einem universalistischen Zionismus, in dem er eine Alternative zur europäischen Machtpolitik sah.⁷⁸

Ebenso wie Scholem faszinierte Müller an der mystischen Denkweise deren undogmatische, intellektuelle Offenheit. Allerdings lehnte er deshalb eine rein positivistische Wissenschaftlichkeit bei der Bibelinterpretation ab und stand damit dem zeitgenössischen Hang zum Irrationalismus näher als Scholem:

»Die Überzeugung hingegen, daß aller rationale Inhalt und alle ästhetische Form noch nicht die wirkenden Mächte dieses Buches [die Bibel] erschöpfen, und daß vor allem seine religiöse elementarische Kraft weder im Dichterischen noch im »Normativen« ihre Quelle haben kann, bringt uns – wenn man den Sinn des Wortes weit genug nimmt – einer mystischen Betrachtungsweise des biblischen Wortes näher. Ihre Bedingung ist gleichsam am klarsten ausgedrückt in der altjüdischen Auffassung vom mehrfachen Sinn des Bibelwortes, dessen Inhalt gewissermaßen überinhaltlich, dessen Form nicht nur als fertige, sondern als fortwirkende verstanden sein will.«⁷⁹

Der jüdische Genius äußere sich nicht nur in Inhalt und Stil der Bibel, dem einzigen großen erhaltenen Zeugnis der ursprünglichen hebräischen Sprache, sondern in der Einstellung zum Wort und zum Laut. Sprechen galt von jeher als schöpferischer Akt, da Gott nach der Tradition die Welt durch das Wort erschaffen hatte. Der Name jedes Dinges stehe nach dieser Auffassung in Beziehung zum Wesen des Benannten.

Für Müller kam der wahre Genius des Judentums nur in der Sprache der Bibel zum Ausdruck. Die Wort- und Buchstabenmystik der Kabbalah, die als Spätformen im Exil entstanden waren, als das Hebräische längst nicht mehr Umgangssprache war, hielt er für weniger aussagekräftig. Die Beziehung des jüdischen Vol-

⁷⁸ Ernst Müller, Nationale Erwählung und nationale Besinnung, *Jude* 1916/1917, S. 497–503. Ernst Müller war in Misslitz in Mähren geboren und hatte in Wien Mathematik und Philosophie studiert. In den Jahren 1907 bis 1909 unterrichtete er an der landwirtschaftlichen Schule »Kiryat Hasefer« in Jaffa. Danach zwang ihn ein Tuberkuloseleiden zur Rückkehr nach Wien, wo er als Bibliothekar der Israelitischen Kultusgemeinde tätig war. Müller war Übersetzer sowie Forscher auf dem Gebiet der jüdischen Mystik und der Bibelwissenschaft. Wichtiger als seine im *Juden* veröffentlichten Soharübersetzungen (Übertragungen aus dem Buch Sohar, *Jude* 1917/1918, S. 93–97; *Die rechte Zeit*, *Jude* 1918/1919, S. 291–292; *Die Bildung des Menschengeistes*, *Jude* 1918/1919, S. 436; Übertragungen aus dem Buch Sohar, *Jude* 1919/1920, S. 88–89; *Die Notwendigkeit des Bösen*, *Jude* 1919/1920, S. 332) sind seine bibelwissenschaftlichen und sprachtheoretischen Beiträge (*Von Wort und Sinn der biblischen Schöpfungsgeschichte*, *Jude* 1924, S. 531–540; *Einleitung zu einer einheitlichen Betrachtungsweise des Hebräischen*, *Jude* SH 5 1928, S. 117–123). Müller publizierte auch zahlreiche Bücher. 1920 erschien »Der Sohar und seine Lehre. Einführung in die Kabbalah«. Die Soharübersetzung »Der Sohar, das heilige Buch der Kabbalah« kam 1932 heraus. Daneben veröffentlichte er wissenschaftliche Arbeiten auf dem Gebiet der Mathematik und der Philosophie. Müller konnte seine vielfältigen Interessen nur schwer mit seinem Broterwerb als Bibliothekar vereinbaren, was ihn belastete. Dennoch nahm er Bubers Angebot, Redaktionssekretär des *Juden* zu werden, nicht an. Siehe dazu: Brief Martin Bubers an Julius Berger vom 7. 3. 1920, CZA Z3/721 sowie S. 50f.

⁷⁹ Ernst Müller, Zum pädagogischen Problem der Bibel, *Jude* SH 2 1926, S. 120–124, Zitat S. 121.

kes zu Gott lasse sich dementsprechend nach den Kriterien der biblischen Auffassung von der Sprache verstehen:

»In biblischer Meinung hat der ›Name‹ noch eine unmittelbare Beziehung zum benannten Wesen, und vor allem stellt der Gottesname eigentlich die dem Menschen faßbare Seite der Göttlichkeit selbst dar. In der biblischen Sprache wird nicht einfach Gott angerufen, sondern der Name Gottes, und wenn die Propheten im Namen Gottes sprechen, so ist das ganz substantiell gemeint. Und schließlich macht die Völkermetaphysik der biblischen Urgeschichte geradezu den ›Namen‹ (Schem) zum Namen des einen der drei Hauptzweige der Menschheit, der eben die Offenbarung des Namens in die Welt herabträgt und sich eben dieser Erdenaufgabe bewußt ist, während der andere Zweig der Jafetiten seiner Benennung nach die naturhafte Welt durch Schönheit zu erheben bestimmt ist, der dritte die irdische Lebensglut vor allem rege hält.«⁸⁰

Müller wandte sich somit ebenfalls gegen eine Überbewertung eines vitalistisch-ästhetischen Aktionismus. Dieser stehe den anderen Völkern an, während die Juden die religiöse Aufgabe haben, den Namen Gottes in der Welt zu verbreiten, also ihre religiöse Tradition zu bewahren. Ein Verständnis der Tradition setze das Eindringen in den Sprachgeist der hebräischen Quellen und vor allem der Bibel voraus. Deshalb forderte Müller von Übersetzungen, daß sie den ursprünglichen Sprachsinn des Werkes erforschten. Dieser war für Müller philologisch, etymologisch und bibelwissenschaftlich faßbar und keineswegs in mystisches Dunkel gehüllt. Zur Wahrung des Sinnes jedes Wortes eigneten sich jedoch »erklärende Übersetzungen« oft besser als wortwörtliche. In der Buber-Rosenzweig'schen Bibelübersetzung sah Müller seine Übersetzungsprinzipien weitgehend verwirklicht. Seine Darstellung zeigt, daß er – im Gegensatz zu Scholem – von einer gelungenen Übersetzung nicht nur Erkenntnis, sondern auch Erleben erwartete:

»Um den Geist des Wortes zu erleben, genügt eben die übliche Wortübersetzung oder die moderne Sprechmethode auf keine Weise. Und so ist es wohl auch eine wenn auch nicht entschieden erfüllte Grundtendenz der Buber-Rosenzweig'schen Bibelübersetzung, im Worte auf den Ursinn zurückzugehen, so wenn z.B. die Opfer ›Olah‹ und ›Korban‹ (und dies ganz im Sinne einer Soharstelle) mit Aufstieg oder Näherung in Beziehung gesetzt sind. [...] Zum Erlebnis des hebräischen Wortes gehört es aber auch, überall die etymologische Weite der Worte nachzuleben.«⁸¹

Müllers Deutung der jüdischen Sprachphilosophie ging von derselben Grundannahme aus wie die Scholems. Beide leiteten aus dem jüdischen Verständnis vom göttlichen Ursprung der Sprache deren Fähigkeit, Trägerin der Offenbarung zu sein, ab. Da die Sprache als zugleich göttlichen und menschlichen Ursprungs angesehen werde, könne die Offenbarung durch menschliche Sprache tradiert und verständlich interpretiert werden. In Anlehnung an die talmudischen und insbesondere die mystischen Texte des Judentums sah Scholem den Anteil des Menschen an der Offenbarung im permanenten, zugleich rezeptiven und schöpferi-

⁸⁰ Ebda. S. 118.

⁸¹ Ebda. S. 121.

schen Kommentieren.⁸² Offenbarung war für ihn mehr als das historische Ereignis am Sinai, sie war ein fortlaufender Prozeß, in dem der Strom göttlicher Weisheit zu den Menschen floß, die ihn gemäß ihren Fähigkeiten und dem Zustand der Welt anwandten. Da die göttliche Offenbarung nicht in menschlicher Sprache erfolgte, sei der Schriftgelehrte der Dolmetscher göttlicher Weisheit. Die göttliche Offenbarung könne nur durch ihre Reflexion in der Tradition verstanden werden, auch hier nie vollkommen, stets aber sinngebend. Die Interpretation des Gesetzes sei die Suche nach der letzten Wahrheit Gottes.⁸³

Das Judentum betrachtete die Offenbarung in Scholems und Müllers Deutung daher als mittelbar, als getragen und reflektiert in der Tradition und ohne diese unverständlich. Eine andere Auffassung vertrat Buber. Er sah in der Offenbarung ein unmittelbares Ereignis zwischen Mensch und Gott, das prinzipiell unsprachlich war. Daher akzeptierte Buber das Gesetz nicht als göttlich offenbart, sondern forschte nach einer durch die Tradition überlieferten Lehre als dem Ergebnis der Begegnung zwischen Gott und Mensch und insbesondere zwischen Gott und dem jüdischen Volk. Jeder Mensch und jeder Jude müsse um seine eigene Offenbarung, um das dialogische Verhältnis zu Gott ringen. Tradition war für Buber nur insoweit verbindlich, als sie dem persönlichen Erleben göttlicher Gegenwart entsprungen ist.⁸⁴

Im Gegensatz dazu betonte Scholem, daß für die Mystiker die Sprache nicht nur heilig, sondern auch Gottes Medium der Offenbarung diene. Die Offenbarung vermittele nicht direkten Sinn. Offenbart werde lediglich der Name Gottes, dessen Sinn sich im Laufe der Zeit durch die Auseinandersetzung mit der Tradition und den Kommentaren der heiligen Texte entfalte. Daher stand, wie Scholem betonte, für die jüdischen Mystiker nicht das persönliche Erlebnis im Mittelpunkt des Interesses, sondern die kommentierende Auseinandersetzung mit den tradierten Texten. Jede Generation entdecke neue Facetten des Sinnes von Gottes Namen. Doch jede neue Lehrmeinung müsse die früheren Erkenntnisse berücksichtigen. So wurde der interpretatorischen Willkür vorgebeugt. In der modernen Philologie sah Scholem die wissenschaftliche Nachfolgerin dieser Vorgangsweise, denn diese gehe ebenfalls vom Wort der Überlieferung und dessen innerer Entwicklung aus. Scholem erteilte dem Irrationalismus bei der Erforschung sowie beim Verständnis des Judentums eine klare Absage. Er erachtete allerdings auch die rationalistische Vorgangsweise als eine durchaus schöpferische und dynamische. Die Schriftgelehrten seien sich innerer Widersprüche in der Tradition bewußt gewesen, hätten sich stets auch mit abweichenden, ja verworfenen Lehrmeinungen wie jener der Schule Schammais⁸⁵ auseinandergesetzt. Der ständige

⁸² Siehe dazu: Gershom Scholem, *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien des Judentums*, in: Gershom Scholem, *Judaica 4*, Frankfurt/Main 1984, S. 189–228.

⁸³ Scholem war in seiner Sprachphilosophie von Walter Benjamin beeinflusst. Siehe: Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt/Main 1977, S. 50–63; David Biale, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-history*, 2. Aufl., Cambridge, Mass. und London, 1982, S. 114.

⁸⁴ Siehe dazu S. 277–384.

⁸⁵ Hillel (30 v. – 40 u. Z.) und Schammai gehörten zu den Begründern der »mündlichen

Rückbezug auf die Thorah habe für die Einheit der Tradition bei aller Meinungs-
vielfalt gesorgt. Dementsprechend offen und pluralistisch erschien das Judentum
dem modernen Philologen Scholem.

Müller ging ebenfalls vom Wort, vom geschriebenen Text aus. Doch um die
Bedeutung zu erkennen, welche die Tradition im Laufe der Zeit für das menschliche
Bewußtsein hatte, ließ Müller traditionelle neben modernen, wissenschaftliche
neben nichtwissenschaftlichen Interpretationsweisen gelten:

»Traditionelles, kabbalistisches, sprachwissenschaftliches, anthroposophisches Material, äs-
thetische, philosophische, mystische Vorstellungen mögen sich hier kreuzen, durch das
Bibelwort selbst in Einheit zusammenhängend. Ein Fertiges möchte umso weniger ver-
langt werden, je weniger man hier die Maßstäbe begrifflicher Abgrenzung und systemati-
schen Anschlusses anlegen kann, die ja, genau genommen, am Scheine haften. Vielleicht
mag aber mitunter mehreres Einzelne doch tiefer weisen als ein nur vermeintliches Gan-
zes, als die glatte und runde Einfalt eines Weltbildes, das nur Fläche hat.«⁸⁶

Das einende Element der Traditionen sei der heilige Text. Jede Anschauungsweise
leiste einen legitimen Beitrag zum Verständnis dieses Textes, das zusätzlich die hi-
storischen Umstände reflektiere. Während Scholem die Vielfalt der jüdischen
Tradition einzig anhand philologischer Untersuchungen der traditionellen Texte
darstellte, machte Müller die verschiedensten Zugangsweisen für ein vertieftes
Verstehen der Tradition fruchtbar. Und ebenso wie er es ablehnte, einer Zugangs-
weise zum Text eine Vorzugsstellung einzuräumen, warnte er vor der Überbewer-
tung des Wortes für das Leben:

»Zweifellos gab es hier noch einen Weg in größere Erkenntnistiefen, als die sich dem in-
dividuellen Gedanken hätten erschließen können. Andererseits bringt natürlich die Ab-
hängigkeit vom Worte die Gefahr der Buchstabengläubigkeit und Orthodoxie, aber viel-
leicht in letzter Konsequenz die Neigung des modernen Menschen, Schlagworte für
Wirklichkeit zu nehmen.«⁸⁷

Die jüdische Tradition des Kommentars, die jede Neuerung aus dem alten
Schrifttum ableitet, galt Müller ebenso wie Scholem als Bollwerk gegen das pa-
thetische Schlagwort. Mystik stand bei beiden Denkern nicht im Gegensatz zur
Ratio, Erneuerung nicht zur Klassizität, Kreativität nicht zur geistigen Disziplin.
Die Entdeckung der Mystik, die im Osten zunächst den Bruch mit der Tradition
legitimiert hatte, wies in der westzionistischen Deutung den Zugang zu einer ver-
tieften Auseinandersetzung mit dem Sinn des Judentums. Doch auch dieser neue

Lehre«, des Talmuds in der Epoche unmittelbar vor der Tempelzerstörung. Schammai trat
für eine strengere Auslegung des Gesetzes als Hillel ein. Schließlich wurden die sieben her-
meneutischen Regeln Hillels für das talmudische Schrifttum verbindlich, die Lehren der
Schule Schammais jedoch weiterhin im Text aufgezeichnet und diskutiert.

⁸⁶ Ernst Müller, *Vom Wort und Sinn der biblischen Schöpfungsgeschichte*, Jude 1924,
S. 531–540, Zitat S. 532.

⁸⁷ Ernst Müller, *Einleitung zu einer einheitlichen Betrachtungsweise des Hebräischen*,
Jude SH 5 1928, S. 117–123, Zitat S. 123.

Zugang war – wie die Beiträge im *Juden* zeigen – beeinflusst von osteuropäischen Denkern wie Achad Haam und Chaim Nachman Bialik.

Die neue Wertschätzung des überlieferten Wortes und der Sprache in ihrer Bedeutung für die Jüdische Moderne bewirkte eine kritische Auseinandersetzung mit den Übersetzungen religiöser Texte aus dem Hebräischen und dem Aramäischen.

2. Übersetzungen mystischer und religiöser Texte

Das grundlegende Werk der von Rabbi Isaak Luria (1534–1562) begründeten kabbalistischen Strömung war der »Sohar«, das »Buch des Glanzes«, ein mystischer Kommentar zum Pentateuch, der im 13. Jahrhundert von Mose de Leon (um 1250–1305) verfaßt worden war.⁸⁸ Infolge des zeitgenössischen Interesses an Mystik wurde der »Sohar«, bzw. Teile davon, wiederholt ins Deutsche übersetzt. Das Interesse des deutschen Lesepublikums an jüdischer Mystik beschränkte sich meist auf die modische Auseinandersetzung mit fremden Religionen und esoterischen Strömungen. Die frühen Sammlungen, die eher Nachdichtungen als Übersetzungen waren, entsprachen zunächst dem künstlerischen Geschmack der Neoromantik und später dem des Expressionismus. Sie waren also eher literarische Werke als Quelleneditionen. *Der Jude* brachte einerseits Vorabdrucke verschiedenster Übersetzungen mystischer Texte, gab aber gleichzeitig kritischen Rezensionen Raum. So erschienen neben den Übertragungen Ernst Müllers auch Soharübersetzungen von Jankew Seidmann (1892–1929).⁸⁹ Als Seidmanns Soharanthologie, der diese Stücke entstammten, schließlich erschien,⁹⁰ unterzog sie Gerhard Scholem einer vernichtenden Kritik,⁹¹ wobei er trotz seiner Jugend bereits profundes Wissen zeigte.⁹²

Seidmanns Anthologie war für Scholem ein neuerlicher Anlaß zu einer weitreichenden Kritik an der Erlebnismystik und insbesondere an deren Einfluß auf den deutschen Kulturzionismus und die jüdische Jugendbewegung in Mitteleuropa. Für Scholem war die jüdische Mystik ein ebenso stringentes Gedankensystem wie die Philosophie. Die Versuche, die jüdische Mystik zu mystifizieren und damit dem Zeitgeschmack anzupassen oder durch Nachdichtungen mystische Erlebnisse zu erzeugen, anstatt Form und Inhalt der Werke möglichst klar und getreu wiederzugeben, hielt er für eine die Erkenntnis des Judentums und damit verbunden für die Jüdische Renaissance kontraproduktive Verfälschung. Im Gegensatz zu

⁸⁸ Laut der jüdischen Tradition war der Tanaite Schimon bar Jochai (2. Jahrhundert u. Z.) der Verfasser des »Sohar«. Das Werk ist auf Aramäisch abgefaßt.

⁸⁹ Jankew Seidmann, Von den unvollendeten Seelen, den Dämonen und der Hülle des Friedens, *Jude* 1918/1919, S. 337–339.

⁹⁰ Aus dem heiligen Buch Sohar des Rabbi Schimon ben Jochaj. Eine Auswahl zusammengestellt und übertragen von Jankew Seidmann, Berlin 1920.

⁹¹ Gerhard Scholem, Über die jüngste Sohar-Anthologie, *Jude* 1920/1921, S. 363–369.

⁹² Siehe dazu die ausgezeichnete Darstellung von Scholems Geisteshaltung bei David Biale, Gershom Scholem. *Kabbalah and Counterhistory*, 2. Aufl., Cambridge, Mass. und London, 1982.

den ästhetisierenden Erlebnismystikern sah Scholem in Texten, die durch die Übersetzung schwer verständlich und rational nicht erfaßbar waren, keine Anleitung zu religiösen Gefühlen oder gar zur Ekstase, sondern ein Hindernis für eine Auseinandersetzung mit der Tradition. Eine religiöse Lehre, die rational nicht erfaßt werden kann, die »mythologische Überwucherungen« zeigt, sei, wie Scholem in seinem Cardozo-Artikel argumentierte, nicht nur kein Weg zu tiefem religiösen Empfinden, sondern für den Menschen, der einen »lebendigen Zusammenhang mit Gott sucht«, letztlich unbefriedigend. Das falsche Pathos mystifizierender Übersetzungen entspreche zwar dem Zeitgeschmack, transportiere oder vertiefe jedoch keineswegs jüdisches Wissen, sondern fördere im Gegenteil die Verwirrung. So kritisierte er die pretenziöse Übersetzung Seidmanns:

»Das ist ein ebenso sinnloses wie gespreiztes Bild, und diese Rosen riechen nach Mystizismus um jeden Preis, und wenn man will nach Expressionismus. Und darnach riecht, man konstatiert es wahrlich mit Erstaunen, noch viel in diesem Buch, und es scheint, als ob jenem mutigen expressionistischen Theoretiker, der ebenso frech wie unwissend vor einigen Jahren auf Grund der Buberschen Bearbeitung der ›Erzählungen des Rabbi Nachman‹ die Kabbala als eine Provinz des Expressionismus erklärte, hier von ›sachkundiger‹ Seite eine Bundesgenossenschaft zuwächst, als deren einziger fester Grund nicht deutlich genug das gemeinsame Unwissen erkannt werden kann.«⁹³

Den hauptsächlichen Mangel der zeitgenössischen Auseinandersetzung mit der jüdischen Mystik sah Scholem darin, »daß die Zahl derer, die auf Anschauung gegründete Begriffe von diesem Schrifttum haben, bei uns verschwindend klein ist und sehr viel kleiner leider, als die Zahl derer, die darüber schreiben.«⁹⁴ Der angehende Philologe Scholem vermutete, daß Seidmanns mangelnde Hebräischkenntnisse die Ursache für zahlreiche Fehlübersetzungen seien. Im nächsten Jahrgang des *Juden* besprach Scholem die Übersetzung eines, wie er zugab, hervorragenden Kenners des Hebräischen, Meir Wiener, der sich dennoch modischer Hinzufügungen nicht enthalten hatte.⁹⁵ Zum Unterschied von Seidmann untermauerte Wiener seine Vorgangsweise mit einer eher angreifbaren Theorie über das Wesen hebräischer Lyrik.⁹⁶ Wieder war es die Buber'sche Erlebnismystik, die Scholem als Grundübel der Übersetzungen Wieners ausmachte. Gleichzeitig verteidigte Scholem seine eigene wissenschaftlich-philologische Untersuchungsmethode gegenüber erlebnismystischen Interpretationen:

»Es scheint, man darf es schon einmal deutlich sagen, ein allgemein moderner Sport zu sein, gegen diese verknöcherten traditionslosen Halunken, die aber auch wieder in ihren ›lexikalischen‹ Traditionen verkalkt sind – man hat da, philologisch gesprochen, zwei Lesarten (Rezensionen!) zur Wahl – vom Leder zu ziehen. Diese neigen nämlich der scheinbar unmystischen Auffassung zu, daß einen Text zu verstehen mitunter schwieriger und

⁹³ Gerhard Scholem, Über die jüngste Sohar-Anthologie, *Jude* 1920/1921, S. 363–369, Zitat S. 366.

⁹⁴ Ebd. S. 363.

⁹⁵ Ders., Lyrik der Kabbala?, *Jude* 1921/1922, S. 55–69.

⁹⁶ Siehe S. 327–331.

jedenfalls eine weittragendere Pflicht sei, als ihn zu erleben. [...] Daß bei der Wiederaufbringung unseres Besitzes man bescheiden mit seinem Verständnis beginnen sollte, das schließlich auch in allerhand schaurige Tiefen reichen kann, ist das allen, die sich nicht sicher fühlen, bedenklich dünkende Dogma der Philologen, gegen welches das ›Erlebnis‹ zu schützen ist.«⁹⁷

Scholem bemängelte an Wieners Anthologie unter anderem, daß diese keine ausreichende Unterscheidung zwischen kabbalistischer und religiöser Lyrik machte, ja daß der Autor sogar größtenteils nichtkabbalistische Lyrik, die im Zeitalter der Kabbalah entstanden war, in seine »kabbalistische« Sammlung aufgenommen habe. Diesen Fehler führte Scholem auf Seidmanns »mystisches Vorurteil« zurück, das den Blick für die religiöse Lyrik trübe. Dieses Vorurteil jedoch orientierte sich an Bubers Unterscheidung zwischen erstarrter Religion und lebendiger, tief empfundener Religiosität.

»Ich bezweifle, ob in dem Schema von lebendig-unanwendbarem Erlebnis und kultisch-praktisch gerichteter Verknöcherung des Dogmas sich taugliche und nicht nur gar zu modern schillernde Einsichten über die geistigen Grundbestände der Religionsgeschichte erzielen lassen. Bei solchen Dingen hängt viel von der Terminologie ab und indem man alles von den voreingenommenen wertbetonten und letzten Endes nicht einmal durchgebildeten Kategorien der Erlebniskundigen aus betrachtet, kann es leicht geschehen, daß Wesentliches draußen bleibt, weil es in Aktivität – Passivität, Handlung – Religion, Kult – Ekstase und wie die manchmal mit sehr willkürlichem Inhalt angefüllten Begriffskörbe noch heißen mögen, sich nicht einfangen läßt.«⁹⁸

Scholem stellte diese expressionistisch-erlebnismystischen Übertragungen in die ältere Tradition der Wissenschaft des Judentums ein, die ebenfalls ideologisch gefärbte Übersetzungen geliefert habe. Allerdings habe diese im Gegensatz zu den jungjüdischen Ideologen das Judentum als rationalistische Religion, die Mystik hingegen als marginale Ausgeburt des Aberglaubens dargestellt, um so etwaige Unstimmigkeiten zwischen dem jüdischen und dem modernen europäischen Geist zu übertünchen. Dieses apologetische Geschichtsbild müsse endlich durch die unverfälschte Darstellung der Quellen berichtigt werden, damit es nicht das jüdische Selbstverständnis verfälsche:

»Das populäre Bild unserer Vergangenheit, das selbst schon zur historischen Macht zu werden droht, als die es seine Maler konzipiert haben, weist jenen feinen Schleier des im prägnanten Sinn Unheimlichen auf, in dem die Laster verwischt und die Tugenden rationell geworden sind, und das den Erben auf eine schwächliche Zukunft ohne Leidenschaft verweist.

Die Verschwommenheit ist alles. Der dräuende Riese, unsere Geschichte, ein unbürgerliches, sprengendes Ding aus Bosheit, Lastern und Vollendung, erklärt sich »zur Lehre und zum Zeugnis« aufgerufen, für einen harmlosen Idioten. [...] So aber ist unsere Geschichte bisher fast stumm geblieben und wie alles Unausgesprochene gefährlich.«⁹⁹

⁹⁷ Gerhard Scholem, *Lyrik der Kabbala? Jude 1921/1922*, S. 55–69, Zitat S. 66.

⁹⁸ Ebd. S. 59.

⁹⁹ Ebd. S. 55.

Scholem kritisierte hier die bürgerlich-liberale jüdische Kultur, innerhalb der er aufgewachsen war, welche die »unbürgerlichen« Aspekte des Judentums unterdrückte, um die Assimilation der Juden zu fördern. Diese bürgerliche Geisteshaltung und nicht der deutsche Antisemitismus war es letztlich gewesen, die Scholem zum Zionisten gemacht hatte. Sein rebellischer Impetus hatte vor seiner Betrachtung des Judentums nicht haltgemacht. Daher erweckten gerade die von der Wissenschaft des Judentums sowie von der Orthodoxie weitgehend verfemten mystischen Strömungen sein Interesse. Doch Mystik interessierte Scholem nicht als Anleitung zur irrationalen Innenschau, sondern als revolutionäre Gegenströmung zum rabbinischen Judentum und insbesondere zur »Religion der Vernunft«. Allerdings erkannte er nun, da seine eigenen Forschungen fortschritten, daß die frühen Verteidiger der jüdischen Mystik diese ebenso sehr verfälscht und verfremdet hatten, wie die bürgerlich-liberale Wissenschaft des Judentums. Bei den Verteidigern der Mystik lag der Fehler in der Überbewertung der Irrationalismus, des Erlebnisses anstelle der Erkenntnis. So blieb die jüdische Geschichte in ihrem Wesen weiterhin unbekannt und daher Kampfplatz der Ideologien. Diese »Gefährlichkeit« konnte der Historiker und Philologe, wie Scholem meinte, überwinden, indem er alle Strömungen wertfrei untersuchte. Scholem kämpfte mit seiner Forderung nach konsequenter Wissenschaftlichkeit einen »Zweifrontenkrieg«: gegen die bürgerlich-liberale, rationalistische Wissenschaft des Judentums, die dem Judentum, wie er sagte, mit ihrer assimilatorischen Tendenz ein würdiges Begräbnis bereiten wollte, und gegen die mythologisierenden Tendenzen innerhalb der jüdischen Erneuerungsbewegung, die eine echte Auseinandersetzung mit der Tradition durch mystische Erlebnisse und emotionelles Pathos verunmöglichte. Echte Erneuerung konnte hingegen, wie Scholem nicht müde wurde zu schreiben, nur durch unverfälschte Erkenntnis bewirkt werden.

Der siebente Jahrgang des *Juden* brachte Beispiele von Scholems eigener Übersetzertätigkeit,¹⁰⁰ die ebenfalls auf Kritik stießen. So schrieb Berta Badt-Strauß (1885–1970) über seine Übertragung des »Lied zu Sabbatausgang«:

»Er verfehlt den Grundton des Gedichts. [...] er gibt uns eine, im einzelnen schöne, philosophische Hymne; das Lied von der Scheidung zwischen Heiligem und Gemeinem dagegen ist zum Volkslied der jüdischen Familie geworden.«¹⁰¹

Dieser Kritik an der kühlen Übersetzung Scholems folgte eine volkstümliche und ebenso unmystische wie unphilosophische Übertragung dieses Gebetes sowie eines Ausschnittes aus dem Mussaf-Gebet des Neujahrsfestes,¹⁰² die dem Empfinden der zeitgenössischen deutschjüdischen Betenden entsprachen.

Franz Rosenzweig, von dem die größte Zahl von Übersetzungen althebräischer Dichtung im *Juden* stammt,¹⁰³ stand die bewußt deutschjüdisch volkstümli-

¹⁰⁰ Ders., Zwei Übersetzungen. Jehuda Halevi: Keroba zu Sabbath Chason; Ein Lied zu Sabbatausgang, *Jude* 1923, S. 452–454.

¹⁰¹ Berta Badt-Strauß, Übertragung hebräischer Gebete, *Jude* 1924, S. 112–115, Zitat S. 112.

¹⁰² Erweiterung des Morgengebets.

¹⁰³ Franz Rosenzweig, Meister des All Du. Sabbathymne des Israel Nagora, *Jude* 1921/

che Übersetzung von Badt-Strauß näher als die dem hebräischen Original getreue Scholems, obwohl er dessen philologische Meisterschaft anerkannte: »[...] das ursprüngliche Gedicht hat nur Scholem herausgebracht. Wir beide nur, wie wir ja wollten, das zersungene Liedchen.«¹⁰⁴ Wie Rosenzweig Scholem erklärte, hatten ihre unterschiedlichen Übersetzungstechniken weltanschauliche Gründe:

»Und ich halte Ihre Übersetzung [...] für die Übersetzung. Aber das ›Hamawdik‹,¹⁰⁵ das heute in so und so vielen Häusern wirklich gesungen wird, ist ein andres. Meinetwegen mögen Sie es ein ›gefälschtes‹, ein ›entartetes‹ nennen. Ich konnte nur dies ›entartete‹ übersetzen. [...] Der Grund hat mit Philologie und Literatur nichts zu tun, und Sie können ihn nicht anerkennen, weil es für Sie ein zentrales Dogma ist, daß das Judentum scheinot ist und erst ›drüben‹ [in Erez Israel] wieder lebendig werden wird.«¹⁰⁶

Im Gegensatz zu Scholem war Rosenzweig kein Zionist. Er unterschied in seinem »Stern der Erlösung« das Judentum von Christentum insofern, als das jüdische Volk ewig, un- und überhistorisch, d.h. losgelöst von der Geschichte, seine erlösende Vorbildfunktion für die Menschheit durch den Ritus und das heilige Jahr wahrnehme. Das Christentum hingegen habe die Aufgabe, die Menschheit in der Geschichte der Erlösung näher zu bringen. Der Erste Weltkrieg hatte Rosenzweig von der Gefährlichkeit des Nationalismus überzeugt. Er fühlte sich von Bubers apolitischem, universalistischen Nationalismus angesprochen, wie dieser ihn in seinem Disput mit Hermann Cohen definiert hatte.¹⁰⁷ Denn Buber sprach dem Zionismus hier ebenfalls eine metahistorische Aufgabe zu. Dem realen, politischen Zionismus stand Rosenzweig weiterhin ablehnend gegenüber und betrachtete diesen als eine pseudomessianische Bewegung.¹⁰⁸ Ähnlich wie Scholem in seinem Cardozo-Aufsatz anerkannte er dabei die belebende Wirkung der pseudomessianischen Idee auf das jüdische Volk, hielt diese aber dennoch für eine Selbsttäuschung. Der Glaube, durch den Eintritt in die Politik und die Geschichte der Nationen die Erlösung des jüdischen Volkes herbeiführen zu können, erschien Rosenzweig als eine gefährliche Selbstverleugnung des eigenen Wesens. Trotz aller Ähnlichkeiten in der Argumentation Scholems und Rosenzweigs bestand ein entscheidender Unterschied zwischen beider Ansichten darin, daß Rosenzweig das Judentum religiös, Scholem hingegen säkular-kulturell auffaßte. Ein weiterer gewichtiger Unterschied lag in der Bewertung des deutschen Judentums. Rosen-

1922, S. 692; Folgende Werke Jehuda Halevis: Gelobt, Jude 1921/1922, S. 44–47, An Zion, Jude 1923, S. 97–98, Sehnsucht, Der kranke Arzt, Der Tag, Licht, Der Jude, Jude 1923, S. 376–377, Seele, Jude 1923, S. 551, Heimkehr, Jude 1924, S. 593–597.

¹⁰⁴ Brief Franz Rosenzweigs am Bruno Strauß vom 31. 3. 24, RB, S. 497.

¹⁰⁵ Das Gebet zum Sabbatausgang, dessen Übersetzung Berta Badt-Strauß und Scholem im *Juden* veröffentlichten.

¹⁰⁶ Brief Franz Rosenzweigs an Gerhard Scholem vom 6. 1. 1922, RB, S. 418 f., Zitat S. 418 f.

¹⁰⁷ Martin Buber, Zion der Staat und die Menschheit, Jude 1916/1917, S. 425–433. Zum Disput mit Hermann Cohen siehe S. 148–167.

¹⁰⁸ Stéphane Mosès, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, München 1985, S. 162 ff.

zweig lehnte die Assimilation ebenso sehr ab wie Scholem, doch hielt er sie wie den Zionismus für eine zeitgemäße Erscheinung, die berücksichtigt werden mußte. Keines von beiden dürfe allerdings zum letzten Ziel der Juden werden. Denn das Wesen des Judentums sei religiös, das jüdische Volk daher von der Geschichte der Völker losgelöst. Rosenzweig strebte demzufolge eine religiös orientierte Erneuerung des Judentums in Deutschland an und hielt diese im Gegensatz zu Scholem für möglich.

Scholem hingegen trat einen radikalen Rückzug aus der deutschen und deutschjüdischen Kultur und Gesellschaft an. Obwohl er nicht an den Untergang der Diaspora glaubte, hielt er die deutschjüdische Tradition für erstarrt. Eine Belebung erwartete er sich vom jüdischen Gemeinwesen in Palästina. Rosenzweig wollte diese Tradition durch eine intensive Auseinandersetzung mit dem Glauben, dem Kultus und der religiösen Literatur beleben. Eine Jüdische Renaissance in der Diaspora erschien ihm ebenso möglich wie notwendig. Mit Scholem teilte er die Meinung, daß der Weg dahin über die hebräische Sprache und das Studium der überlieferten Texte führe. Diese Rückkehr zur Tradition war für Rosenzweig keine rein intellektuelle oder national orientierte, sondern eben eine religiöse.

Bei dieser Erneuerung maß Rosenzweig den Gebeten eine entscheidende Bedeutung bei und versuchte, sie durch seine Übersetzungen allen Juden zugänglich zu machen. Denn das gemeinschaftliche Gebet war für ihn der Ort des Dialoges der menschlichen Seele mit Gott, der Ort der persönlichen Offenbarung in der Gegenwart. Daher knüpfte er bei seinen Übersetzungen an die bestehende Tradition an, selbst wenn diese sich von der ursprünglichen weit wegentwickelt hatte. Rosenzweig übersetzte die Gebete für Menschen, die nicht Hebräisch konnten. Diese Übersetzungen waren lediglich ein Notbehelf, um ihnen die Teilnahme am jüdischen Ritual und der jüdischen Tradition zu ermöglichen.¹⁰⁹ Die Übersetzungen sollten das Hebräische keineswegs ersetzen, sondern im Gegenteil die Rückkehr zur traditionellen Sprache des Gebetes erleichtern. Die Notwendigkeit der Übersetzung hebräischer Gebete war für Rosenzweig ein Zeichen der Krise des modernen Judentums, das »wie ein Gast am eigenen Tisch« sitze. Nur eine Rückkehr zur hebräischen Sprache könne dieses Gefühl der Fremdheit gegenüber der eigenen Tradition überwinden.¹¹⁰

Bei den Übersetzungen mittelalterlicher Lyrik trug Rosenzweig hingegen der Distanz Rechnung, die zwischen dem damaligen hebräischen Sprachgeist und dem zeitgenössischen deutschen bestand. Bei seinen Übersetzungen der Hymnen des mittelalterlichen Dichters Jehuda Halevi legte er Wert darauf, den fremdartigen Ton des mittelalterlichen Hebräisch in der Übersetzung nachklingen zu las-

¹⁰⁹ So entstand Rosenzweigs erste Übersetzung, »Der Tischdank«, publiziert Berlin 1920, aus den Notwendigkeiten der häuslichen Praxis: Kein Gast, Jude oder Nichtjude, sollte von der Beteiligung am Tischgebet ausgeschlossen sein. Sobald jemand Hebräisch auch nur lesen konnte, selbst ohne es zu verstehen, wurde ihm der hebräische Text gereicht.

¹¹⁰ Nahum N. Glatzer, Franz Rosenzweig. His Life and Thought, New York 1961, S. 100–102.

sen, wie er im Nachwort zu den »Sechzig Hymnen des Jehuda Halevi«, ¹¹¹ das im *Juden* als auszugsweiser Vorabdruck erschien, schrieb:

»[...] diese Übersetzungen wollen nichts sein als Übersetzungen. Sie wollen den Leser keinen Augenblick vergessen machen, daß er nicht Gedichte von mir, sondern von Jehuda Halevi liest, und daß Jehuda Halevi kein deutscher Dichter und kein Zeitgenosse ist. Mit einem Wort: Diese Übersetzung ist keine Nachdichtung, und wenn sie es hier und da doch ist, so nur aus Reimnot.«¹¹²

Zum Unterschied von den Übertragungen häufig gesprochener Gebete wollte Rosenzweig hier keine gefälligen, publikumswirksamen Übersetzungen schaffen, sondern den Klang des mittelalterlichen Hebräisch bewahren. Buber, der als freier Nachdichter chassidischer Legenden berühmt geworden war, erkannte nun die Bedeutung der Bewahrung des hebräischen Sprachgeistes bei Übersetzungen und ermutigte Rosenzweig zu dieser Vorgangsweise. Wie hoch er Rosenzweigs Übersetzungen einschätzte, beweisen die große Zahl von Hymnen sowie der Vorabdruck des übersetzungstheoretischen Nachwortes zum »Jehuda Halevi«, die im *Juden* erschienen.¹¹³ Rosenzweig stellte hier den »Begriff des Nachdichtens als Wertmaßstab für Übersetzungen« in Frage. Der Übersetzer müsse eine gewisse Distanz zum Text bewahren, dürfe ihn nicht gängigen Sprach- und Literaturformen anpassen, ihn nicht eindeutschen und so den hebräischen Sprachgeist, aus dem er entstanden ist, apologetisch – also gemäß dem zeitgenössischen literarischen Geschmack – entstellen.

Bei seinen Übersetzungen folgte Rosenzweig den Kriterien seiner Sprachphilosophie. Diese ging von der prinzipiellen Einheit aller Sprachen aus. Erst diese Einheit ermögliche es dem Übersetzer, hebräischen Sprachgeist auf Deutsch auszudrücken.¹¹⁴ Die Aufgabe des Übersetzers sei eine metaphysische: Eine gute Übersetzung trage zur Schaffung der Einen Sprache und somit der Menschheitsverständigung bei, wie er im *Juden* schrieb:

¹¹¹ Konstanz 1924.

¹¹² Franz Rosenzweig, *Vom Übersetzen*, Jude 1924, S. 222–230. Zitat S. 222.

¹¹³ Ebda.

¹¹⁴ Ebda. S. 224. Rosenzweig wandte seine philosophischen Erkenntnisse nicht nur als Übersetzer, sondern auch als Hebräischlehrer an dem von ihm geleiteten Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt an: »In den hebräischen Unterricht habe ich allmählich immer mehr hinzugegossen, und zwar sowohl Wasser als auch Wein. Wasser, indem ich *auch* gepaukt habe, Wein, indem ich *auch*, natürlich nur wenn Menschen da waren, für die es sich lohnte, den Sprachunterricht der Zukunft daraus gemacht habe. Mein Grundsatz dabei war: es gibt nur *eine* Sprache; in jeder Sprache sind potentiell, und sei es in Dialekten und der Kindersprache, alle andern Sprachen der Menschheit enthalten. Also kann ich aus meiner deutschen Kehle und Seele alle hebräischen »Regeln« maieutisch herausholen. Wie, das habe ich von Lehrgang zu Lehrgang neu gelernt, und war mit dem Vortragen einer neuen Regel erst zufrieden, wenn es mir gelungen war, sie als eine altbekannte deutsche Tatsache vorzustellen. Bei den hebräischen Texten habe ich immer versucht, den Schülern den Geschmack, den die grammatische Analyse zerstört haben mochte, wieder herzustellen, indem ich ihnen den Text nachher nochmals vorlas.« Brief Franz Rosenzweigs an Rudolf Hallo, (Anfang Dezember 1922), RB, S. 455 f.

»Es gibt nur Eine Sprache. Es gibt keine Spracheigentümlichkeit der einen, die sich nicht, und sei es in Mundarten, Kinderstuben, Standeseigenheiten, in jeder andern Sprache mindestens keimhaft nachweisen ließe. Auf dieser wesenhaften Einheit aller Sprache und dem darauf beruhenden Gebot der allmenschlichen Verständigung ist die Möglichkeit wie die Aufgabe des Übersetzers, ihr Kann, Darf, Soll, begründet.«¹¹⁵

Die Eintracht der Sprachen ist Symbol und Ziel des messianischen Zeitalters: die Völkerverständigung im wörtlichen Sinn. Rosenzweigs Übersetzungstheorie befaßt sich mit mehr als der Frage der Erneuerung des Judentums. Sie zielt auf die gegenseitige Befruchtung von menschlichem Schaffen und Denken mittels Übersetzungen ab. Seine Theorie der Übersetzbarkeit von Texten kommt der Walter Benjamins nahe, die wiederum großen Einfluß auf Scholem ausübte. Benjamin ging ebenfalls von der Existenz *einer* wahren Sprache aus, der sich der Übersetzer durch seine Tätigkeit zu nähern versuche.¹¹⁶ Die Übersetzertätigkeit erhält bei Benjamin die metaphysische Bedeutung des Herantastens an letzte Wahrheiten, die im Verborgenen der Sprachen ruhen. Diese letzten Wahrheiten aber seien religiös. So schreibt Benjamin: »Mittelbar aber ist es das Wachstum der Religionen, welches in den Sprachen den verhüllten Samen einer höhern reift.«¹¹⁷ Und:

»Wo der Text unmittelbar, ohne vermittelnden Sinn in der Wörtlichkeit der wahren Sprache, der Wahrheit oder der Lehre angehört, ist er übersetzbar schlechthin. Nicht mehr freilich um seinen-, sondern allein um der Sprachen willen.«¹¹⁸

Die Sprache ist – und hier liegt metaphysisch ihre tiefste Bedeutung – das Medium der Offenbarung. Benjamin setzte das geistige Wesen des Menschen sowie jedes Dinges und der Natur mit deren sprachlichem Wesen gleich. Die Offenbarung war ihm Ausdruck des höchsten geistigen Wesens und daher notwendig sprachlich mitteilbar. Benjamin stellte damit die Theorie, daß Offenbarung, bzw. ekstatische geistige Erlebnisse, dem sprachlichen Ausdruck widerstrebten, auf den Kopf: Gerade weil diese Erlebnisse rein geistig seien, müßten sie sich sprachlich ausdrücken lassen.¹¹⁹ Seit dem Sündenfall und der damit verbundenen Sprachverwirrung war das höchste geistige Wesen, das allein in der »Namensprache« zum Ausdruck gelangt, jedoch verborgen. Dies gehe nicht zuletzt auf die falsche Anschauungsweise des Menschen zurück, der die Sprache als Ausdrucksmittel mißbrauche, anstatt die in ihr ruhende Magie, ihr tiefstes geistiges Wesen und Geheimnis zu entdecken. Darin sah Benjamin die Aufgabe des Übersetzers: Er habe die niedrigeren, mittelbaren Sprachen in höhere, geistige zu übertragen, bis die

¹¹⁵ Franz Rosenzweig, Vom Übersetzen, Jude 1924, S. 222–230, Zitat S. 224.

¹¹⁶ Walter Benjamin, Von der Aufgabe des Übersetzers, in: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt/19Main 1977, S. 50–62, Zitat S. 57.

¹¹⁷ Ebda. S. 55.

¹¹⁸ Ebda. S. 62.

¹¹⁹ Walter Benjamin, Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2, Frankfurt/19Main 1988, S. 9–26, Zitat S. 15.

Sprache schließlich wieder ihr Geheimnis preisgebe, bis Gottes Wort wieder aus der Sprache des Menschen, der Natur und jedes Dinges erstrahle.¹²⁰

Benjamin hielt die reine Namenssprache, die »Benennung«, die frei von Urteil und von Inhalt über einen Gegenstand ist, die allein sich selbst reflektiert, für das Medium der Offenbarung. Kunst gehöre bei aller Schönheit noch dem dinglichen und nicht dem offenbarenden Sprachgeist an.¹²¹ Dennoch liege in großen Kunstwerken ebenso wie in heiligen Texten die magische reine Sprache verborgen.

»Denn in irgendeinem Grade enthalten alle großen Schriften, im höchsten aber die heiligen, zwischen den Zeilen ihre virtuelle Übersetzung. Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung.«¹²²

Scholem übertrug Benjamins Theorie von der Aufgabe des Übersetzers auf sein Verständnis des Kommentators heiliger Schriften.¹²³ Aufgabe des jüdischen Gelehrten sei es, durch ständiges Kommentieren unter Berücksichtigung aller Lehrmeinungen sich der Wahrheit zu nähern. Auch die jüdischen Mystiker haben die Meinung vertreten, die Torah und der Talmud seien zwar am Berg Sinai offenbart, ihr Sinn aber im Lauf der Zeit verhüllt und vergessen worden, so wie bei Benjamin die wahre Namenssprache des Paradieses. Und so wie der Übersetzer sich an die Geheimnisse der wahren Sprache durch Übersetzung von der niederen in die höhere Sprache anzunähern versuche, so suche der Bibelkommentator die Wahrheit der Offenbarung durch das Studium der heiligen Texte und aller Lehrmeinungen dazu zu erkennen. Beide Wahrheiten, die der wahren Sprache wie der wahre Inhalt der Offenbarung werden erst am Ende der Tage von neuem erkennbar werden. Daher gelte es bis dahin, wie Scholem ausführte, alle Lehrmeinungen und Geistesströmungen zu erhalten, da niemand entscheiden könne, welche letztlich die Wahrheit enthalte. Dies könnte, wie Scholem in seinem Cardozo-Aufsatz schrieb, zum religiösen Nihilismus führen. Als Bollwerk dagegen diene lediglich die Treue zum Wort und zur inneren Logik des Kommentars, wo sich jede neue Deutung durch ihren Bezug auf eine ältere legitimieren müsse. Scholem begründete den undogmatischen Pluralismus der jüdischen Lehre damit, daß die Wahrheit noch nicht erkennbar sei. Das Herantasten an die Wahrheit war für ihn ein intellektueller Prozeß: der des Kommentierens.

Für Rosenzweig hingegen gab es neben der historischen Offenbarung noch die permanente persönliche Offenbarung. Der Dialog zwischen der menschlichen Seele und Gott, der sich vor allem im gemeinschaftlichen Gebet vollzog, war ein gegenwärtiger. Scholems Deutung der Aufgabe des Kommentators, der sich ohne wirkliche religiöse Sicherheit an die göttliche Wahrheit herantasten müsse, erschien Rosenzweig ebenso nihilistisch wie diesem die Lehre Cardozos.

¹²⁰ »Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist.« Ebd. S. 26.

¹²¹ Ebd. S. 16.

¹²² Benjamin, Übersetzer, in: ders., Illuminationen, S. 62.

¹²³ Siehe dazu z.B.: Scholem, Offenbarung und Tradition, in: ders., Judaica 4, S. 129–188.

Rosenzweig war ebenfalls überzeugt davon, daß die heiligen Texte sowie große Kunstwerke letzte Geheimnisse bargen, die der Übersetzer ergründen könne. Diesem oblag es, die prinzipielle Einheit der Sprachen, die in der Jetztzeit nur rudimentär erkennbar und nutzbar war, weiterzuentwickeln. Am Ende der Tage werde die geeinte Menschheit nur mehr eine Universalsprache sprechen. Die Bibel sei das geeignetste Medium für das Herantasten an diese Universalsprache. Rosenzweig hielt sie für einen heiligen, wahren Text, dessen Übersetzung entscheidend für die Verbindung der Sprachen und der Kulturen der Menschheit sei. Die Bibel verbürge daher die Erlösung. Wie für Benjamin war für Rosenzweig die Aufhebung der Sprachenverwirrung, die Erkenntnis des gemeinsamen, heiligen Urgrundes der Sprache das Zeichen der erlösten Menschheit. Doch während Benjamin die Magie des göttlichen Wortes in der Namenssprache wiederhergestellt sehen wollte, strebte Rosenzweig nach einer konkreten Universalsprache, nach einem gemeinsamen (Sprach-)geist der Menschen. Die Bibelübersetzung, die hebräischen Sprachgeist unter die Völker trage, war daher ein wichtiger Schritt zur Völkerverbindung. Doch nicht nur die hebräische Bibel, jedes wirkliche Kunstwerk hinterlasse nach seiner Übersetzung Spuren der ursprünglichen in der rezipierenden Sprache.¹²⁴ Der Übersetzer habe die Aufgabe, den Gemeinsamkeiten, die keimhaft in allen Sprachen enthalten sind, nachzuspüren, die Worte und Sätze in ihren Konturen, also nicht unbedingt wortwörtlich, sondern ihrem tieferen Sinn gemäß, der zugleich ein philologischer und inhaltlicher ist, wiederzugeben. Dadurch erneuere er die Sprache und verbinde die Völker. Dies sei nur möglich, wenn der Geist der ursprünglichen Sprache unverfälscht in die andere übertragen werde. Daher lehnte Rosenzweig Nachdichtungen ebenso wie »apologetische« Übersetzungen ab, die, im Fall der hebräischen Texte, den deutschen nichtjüdischen Leser mehr im Sinn hatten als die jüdische Tradition.

Rosenzweigs Übersetzungsphilosophie war untrennbar mit seinen religiösen Vorstellungen verbunden. Die Aufgabe des Übersetzers war letztlich eine religiöse. Deshalb lehnte er den areligiösen Scholem trotz dessen philologischen Meisterschaft als Übersetzer religiöser Texte ab. Für Rosenzweig waren die Offenbarungen in Vergangenheit und Gegenwart nicht nur konkrete, sondern zutiefst sinngebende Ereignisse, auf denen die Existenz des Menschen als Person – im Gegensatz zum rein geschöpflichen Zustand vor dem Glaubenserlebnis der Offenbarung – beruhte.¹²⁵ Diese elementare Begegnung mit Gott fehlte in der Sprachphilosophie Benjamins sowie in Scholems Deutung der jüdischen Tradition. Die Entdeckung des göttlichen Wortes war dort in die Endzeit der Menschheit verlegt. Martin Buber hingegen, der der sprachlichen Tradierbarkeit religiöser Erfahrungen skeptisch bis ablehnend gegenüberstand, wurde dennoch für Rosen-

¹²⁴ »Wer etwas zu sagen hat, wird zum Sprachschöpfer. Die Sprache hat, nachdem er gesprochen hat, ein anderes Gesicht als zuvor. Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raums oder der Zeit vernehmlich macht. Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher. Dieser Erfolg ist das Kriterium für die pflichtgemäß ausgeführte Leistung des Übersetzers.« Franz Rosenzweig, *Vom Übersetzen, Jude 1924*, S. 222–230, Zitat S. 223 f.

¹²⁵ Mosès, Rosenzweig, S. 85.

zweig der kongeniale Partner bei der Übersetzung der Bibel. Denn Buber glaubte an die Wirklichkeit der Begegnung zwischen Mensch und Gott, die in der Bibel ihren Niederschlag gefunden habe.

Die Diskussionen über die Übersetzungen jüdischer religiöser und mystischer Texte zeigen, daß in den zwanziger Jahren die Zionisten keineswegs ein Monopol auf die jüdische Erneuerung hatten. Weder Rosenzweig noch Benjamin waren Zionisten und leisteten doch einen bedeutenden Beitrag zum jüdischen Geistesleben der Weimarer Republik. Es gehört zu den besonderen Verdiensten Bubers, auch nichtzionistische Intellektuelle für die Mitarbeit am *Juden* gewonnen zu haben. Obwohl seine Bemühungen bei Walter Benjamin gescheitert waren,¹²⁶ übte dieser auf seinen engen Freund Scholem großen Einfluß aus. Daß er sich nicht in der Zeitschrift selbst zu Wort meldete, ist gerade deshalb bedauerlich. Franz Rosenzweig gehörte in den späteren Erscheinungsjahren des *Juden* zu dessen aktivsten und originellsten Mitarbeitern. Die sprachphilosophischen und kulturtheoretischen Diskussionen um die jüdische Mystik im *Juden* gingen nicht nur über die Grenzen deutschjüdischer »Lager« hinweg, sie verbanden diese auch mit ostjüdischen Intellektuellen, was diesem publizistischen Dialog Tiefe und Niveau gab. Auch fand diese Auseinandersetzung, wie oben bereits erwähnt, zu einem Zeitpunkt statt, da viele Prämissen über jüdische Kultur und jüdische Erneuerung sowie über die Wissenschaft des Judentums im weitesten Sinn neu überdacht wurden. Auch dieser Wandel wurde im *Juden* dokumentiert.

III. Religiöses Leben

1. Die Bauleute – Franz Rosenzweig und die Bedeutung des liberalen Judentums¹²⁷

Im Augustheft des achten Jahrganges des *Juden* erschien – gleichsam als Leitartikel – Franz Rosenzweigs offener Brief an Martin Buber »Die Bauleute«.¹²⁸ Rosenzweig hatte diesen bereits ein Jahr zuvor abgefaßt.¹²⁹ Buber, der den Brief zunächst zusammen mit einer eigenen Erwiderung veröffentlichen wollte, konnte sich während dieses Jahres nicht zu deren Abfassung entschließen. Der Brief erschien schließlich unkommentiert. Allerdings hatte Rosenzweig, wie er Buber schrieb, diesen so abgefaßt »daß kein Antwortzwang daraus entstünde«.¹³⁰ Denn der indirekte Adressat des Schreibens Rosenzweigs war die jüdische Jugend, die einen Zugang zum Judentum suchte. In den »Bauleuten« umriß Rosenzweig das Hauptproblem dieser Menschen, zu dessen Lösung er seinen persönlichen Beitrag leisten wollte:

¹²⁶ Siehe dazu S. 44 f.

¹²⁷ Als »liberal« werden hier dem Sprachgebrauch im *Juden* folgend die nicht-orthodoxen religiösen Strömungen des Judentums bezeichnet.

¹²⁸ *Jude* 1924, S. 433–445.

¹²⁹ Siehe dazu Brief Martin Bubers an Franz Rosenzweig vom 10. 8. 1923, BW 2, S. 168 f.

¹³⁰ Brief Franz Rosenzweigs an Martin Buber vom 12. 8. 1923, BW 2, S. 169.

»Das Problem der Bauleute ist [...] ein Generationsproblem, oder allenfalls ein Jahrhundertproblem: nämlich wie ›Christjuden‹, Nationaljuden, Religionsjuden, Abwehrjuden, Sentimentalitätsjuden, Pietätsjuden, kurzum Bindestrichjuden, wie sie das neunzehnte Jahrhundert geschaffen hat, ohne Lebensgefahr für sie und für das Judentum wieder – Juden werden können.«¹³¹

Diese Generation fühlte sich von Bubers Lehre angesprochen, wobei dessen »Reden über das Judentum« besonders einflußreich waren. Als diese 1923 gesammelt erschienen, hatte sich Buber von vielem, das er hier zum Ausdruck brachte, geistig distanziert. Daher hatte er es bei der Neuauflage für nötig erachtet, den »Reden« eine klärende Vorrede vorzuschicken.¹³² Die Reden reflektierten, wie er darin meinte, seine persönliche Entwicklung zu tieferer Einsicht, die jedoch erst nach deren Fertigstellung ihre letzte Klärung erfahren habe. Vor allem wollte er die mißverständliche Terminologie der frühen Aufsätze berichtigen. Am deutlichsten distanzierte Buber sich von jener psychologisierenden, »atheistischen Theologie«, die Rosenzweig bereits 1914 an den frühen Reden kritisiert hatte.¹³³ Nun nahm Rosenzweig deren Neuauflage zum Anlaß, diese Diskussion in den »Bauleuten« unter veränderten Umständen mit einem gewandelten Buber fortzusetzen. Denn Rosenzweig war inzwischen von einem distanzierten Kritiker zu einem engen, wenn auch häufig kritischen Freund Bubers geworden. Ermöglicht hatte diese Freundschaft eben jene geistige Entwicklung, die Buber zu seiner Vorrede bewogen hatte. Rosenzweig befürchtete jedoch, daß Buber seine neue Position nicht mit einer für alle Leser verständlichen Deutlichkeit dargelegt hatte.

Franz Rosenzweig lernte Martin Buber im April 1914 persönlich kennen. Anläßlich dieses Treffens in Berlin lud Buber Rosenzweig ein, einen Beitrag für den geplanten zweiten Band des Sammelbuches »Vom Judentum« der Prager zionistischen Studentenvereinigung Bar Kochba zu verfassen. Rosenzweigs Artikel »Atheistische Theologie« wurde damals von der Redaktion abgelehnt, das Sammelbuch selbst erschien nicht. Diese Ablehnung trug wohl mit dazu bei, daß der Kontakt zwischen Buber und Rosenzweig abriß. 1919 nahmen Buber und Rosenzweig an einer Tagung in Heppenheim über die Erneuerung der Volkshochschule teil, doch blieb diese Begegnung ohne Folgen.¹³⁴ Auch Rosenzweigs Bitte, den »Stern der Erlösung« dem Jüdischen Verlag oder dem Löwit Verlag zu empfehlen, erfüllte Buber, der das Werk erst später las, nicht.¹³⁵ Zu einer näheren Bekanntschaft kam es erst 1921, als Buber auf den Rat Ernst Simons hin zur Mitarbeit an der Festschrift zum 50. Geburtstag Rabbiner Nehemia Nobels eingeladen

¹³¹ Brief Franz Rosenzweigs an Eugen Rosenstock vom 25. 8. 1924, RB, S. 508.

¹³² Teile der Vorrede erschienen im *Juden*: Martin Buber, Eine Vorrede, Jude 1923, S. 129–133.

¹³³ Erstmals veröffentlicht in: Franz Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937; zitiert nach: Franz Rosenzweig, Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht 1984, S. 687–712.

¹³⁴ Julius H. Schoeps, Geleitwort, in: Kohn, Buber, S. 5.

¹³⁵ Maurice Friedman, Martin Buber's Life and Work. The Early Years 1878–1923, London und Turnbridge Wells 1982, S. 283.

wurde.¹³⁶ Anlässlich eines Besuches in Heppenheim stellte Rosenzweig zu seinem größten Erstaunen fest, »daß Buber auch geistig nicht mehr der mystische Subjektivist war, als den ihn die Leute anbeten, sondern daß er auch im Geiste anfang, ein solider vernünftiger Mensch zu werden«.¹³⁷

Bis zu diesem ersten langen Gespräch mit Buber in dessen Haus in Heppenheim im Herbst 1921 war Rosenzweigs Haltung gegenüber dem Menschen und seinen Werken trotz mancher Anerkennung distanziert und kritisch gewesen. Den Kern seiner Kritik hatte der Artikel »Atheistische Theologie« zum Ausdruck gebracht, was wohl der Grund für seine Ablehnung durch die Redaktion – nicht durch Buber – gewesen sein dürfte. Rosenzweig hatte wenige Monate vor der Abfassung dieses Artikels bei einem Jom Kippur-Gottesdienst in einer Berliner orthodoxen Synagoge seinen Entschluß zur Taufe revidiert. Ab dem Herbst 1913 studierte er jüdische Quellen an der Lehranstalt (später: Hochschule) für die Wissenschaft des Judentums, wo er Hermann Cohens Schüler und Freund wurde. In dieser Geisteslage eines überzeugten Rückkehrers zur jüdischen Religion schrieb er jenen Artikel, in dem er sich erstmals mit der Frage nach der Bedeutung der Offenbarung für die jüdische Tradition auseinandersetzte. Es war dies eine »programmatische Bestätigung der Offenbarung«,¹³⁸ die hier jedoch nur postuliert und nicht begrifflich bestimmt wurde.

Rosenzweigs Kritik wandte sich gegen das, was er »Volkstums-Theologie« nannte. Die Aufklärung insbesondere aber die liberale Missionstheorie des 19. Jahrhunderts habe den Glauben an die Ewigkeit des jüdischen Volkes erschüttert. Das jüdische Volk gelte nun nicht mehr als ewiger Träger der göttlichen Offenbarung, sondern als Wegbereiter der geeinten Menschheit, in der es nach vollbrachter Tat aufgehen werde. Das Lebensrecht des jüdischen Volkes wurde allein durch diese Aufgabe legitimiert. Erst in neuerer Zeit habe sich ein Volksbegriff herausgebildet, der auf dem »Wesen« des Volkes und nicht auf seiner Aufgabe beruhe. Auf dieser ideologischen Basis habe sich die jüdische Volkstums-Theologie entwickelt, welche eine Definition des Daseinsrechts des jüdischen Volkes jenseits des Offenbarungsglauben gestatte. Rosenzweig warf dieser Volkstums-Theologie vor, das Judentum zu einem rein menschlichen Phänomen zu machen. Objekt seiner Kritik waren Bubers »Reden über das Judentum«:

»Statt – in der Ewigkeit des philosophischen Gedankens oder in der Zeitlichkeit des historischen Prozesses – das Menschliche unter der Gewalt des Göttlichen zu zeigen, versucht man, umgekehrt das Göttliche als die Selbstprojektion des Menschen an den Himmel des Mythos zu verstehen. Das Volk ist hier die menschliche Wirklichkeit, die sich

¹³⁶ Nehemia Anton Nobel (1871–1922) war ein konservativer Frankfurter Rabbiner. Ernst Simon und Franz Rosenzweig lernten bei ihm Talmud. Nobel gehörten zu den wenigen deutschen Rabbinern, die für den Zionismus eintraten. Dies war der eigentliche Grund für die Einladung an Buber, einen Beitrag zur Festschrift beizusteuern.

¹³⁷ Brief Franz Rosenzweigs an Rudolf Hallo, (Anfang Dezember 1922), in: Rosenzweig, Briefe, S. 461.

¹³⁸ Glatzer, Rosenzweig, S. 30 f. Siehe zum Folgenden auch: Reinhold Mayer, Einführung, in: Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt/Main 1990.

schon als solche einem positivistisch gewissenhaften Geschlecht zum Glaubensinhalt empfiehlt.«¹³⁹

Ein solcher Glaubensinhalt könne jedoch nicht lebendig geglaubt, sondern nur tot gewußt werden. Obwohl Bubers Darstellung des Judentums keineswegs »positivistisch« sei, sondern vielmehr der Versuch, einen irrationalen Gegenpol zum rationalistischen Positivismus zu bilden, fasse er das religiöse Erlebnis doch als ein menschliches, psychologisch erklärbares Phänomen und nicht als das Ergebnis der Begegnung zwischen Mensch und Gott auf. Bubers Erlebnismystik bleibe so auf halbem Weg zwischen Positivismus und Glauben stecken.

An die Stelle des Glaubens an den einen Gott trete in der Volkstums-Theologie der vom Menschen erschaffene Mythos. Diese Aufhebung der Offenbarung zugunsten der Mythologie sei heidnisch.

Tatsächlich betrachteten die Bar Kochbaner, die als Gruppe bedeutendsten Rezipienten der »Reden«, ihr von Buber beeinflusstes Judentum vor allem als sittliche und nicht als religiöse Aufgabe. Sie gingen so einen Schritt über die von Rosenzweig angeprangerte völkische Lehre hinaus, indem sie die Ewigkeit des jüdischen Volkes sehr wohl im Zusammenhang mit einer Aufgabe sahen, doch war diese eine moralische, die sie aus der Tradition herauslasen, ohne sie auf einen göttlich offenbarten Auftrag zurückzuführen.

In seiner Vorrede von 1923 widerlegte Buber nun den Verdacht, eine »atheistische Theologie« zu vertreten, mit der Feststellung, seine Reden handelten vom »Judentum als einem Phänomen religiöser Wirklichkeit«.¹⁴⁰ Diese religiöse Wirklichkeit beruhe auf der Wirklichkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Ebenso wie das Judentum keine Abstraktion sei, sei Gott »weder eine metaphysische Idee, noch ein sittliches Ideal, noch eine ›Projektion‹ eines psychischen oder sozialen Gebildes, noch irgend etwas vom Menschen ›Erschaffenes‹ oder im Menschen Gewordenes«.¹⁴¹ Den Mythos definierte Buber als das Resultat der wirklichen menschlichen Gottesschau.

Der Einheitsgedanke, den Buber als die das Judentum prägende Idee bezeichnete, da er die Pflicht zur »Verwirklichung« Gottes postuliere, sei eine religiöse Kategorie, die über das Sittliche hinausgehe: »›Gott verwirklichen‹ bedeutet: Gott die Welt zu einem Ort seiner Wirklichkeit zu bereiten; der Welt beistehen, daß sie gottwirklich werde; mit anderem, heiligem Wort: die Wirklichkeit einen.«¹⁴² Während dies die Aufgabe jedes Menschen sei, habe nur das jüdische Volk als Gruppe diesen Auftrag von Gott erhalten. Dieses unmittelbare Verhältnis des jüdischen Volkes zu Gott stelle dessen Erwähltheit, dessen ewige Aufgabe dar.

Offenbarung spielte sich für Buber in der unmittelbaren Begegnung des Menschen mit Gott ab. Sie war ein Teil gott-menschlicher Wirklichkeit, ein Ereignis

¹³⁹ Ebda. S. 692.

¹⁴⁰ Martin Buber, Die frühen Reden (1909–1919). Vorrede (1923), in: JuJu, S. 3–9. Zitat S. 3.

¹⁴¹ Ebda. S. 4.

¹⁴² Ebda. S. 8 f.

und nicht bloß ein Erlebnis. In seiner Rede »Cheruth«¹⁴³ hatte Buber 1919 die Jugend – noch vage – aufgerufen, sich dieser Berührung durch »das Unbedingte« nicht zu verschließen.

Nicht die Befolgung des Gesetzes, das zur Erstarrung des Volkslebens geführt habe, sondern die »ehrfürchtige und unbefangene Erkenntnis« der Tradition durch das Studium des alten Schrifttums könne der Jugend den Weg zu wahrer jüdischer Religiosität und zur Begegnung mit Gott weisen. Dabei erschien es Buber wünschenswert, die Texte im hebräischen Original zu lesen, da die hebräische Sprache vom Wirken Gottes zeuge.¹⁴⁴

So wichtig für Buber die Lehre für die Entdeckung der vitalen Urkräfte war, so entschieden lehnte er das Gesetz, das immerhin der Inhalt eines großen Teiles des jüdischen traditionellen Schrifttums ist, ab. Dieser innere Widerspruch, daß ein so bedeutender Aspekt des jüdischen Lebens aus der hier angeregten umfassenden Auseinandersetzung mit dem Judentum ausgeschlossen sein sollte, war der Grund für Rosenzweigs offenen Brief an Buber. Noch im Februar 1923 hatte der über die Vorrede Bubers sehr erfreute Rosenzweig gemeint: »Ich glaube, dies wird gehört werden. Ob auch verstanden, weiß ich nicht; aber daran wären Sie nun schuldlos.«¹⁴⁵ Einige Monate später änderte Rosenzweig seine Meinung. Am 10. August 1923 bestätigte Buber den Erhalt der »Bauleute«, die ihm »das Inwendige der Seele bewegt« hätten.¹⁴⁶ Dennoch zögerte Buber mit einer Antwort auf Rosenzweigs Schreiben. Er fürchtete einerseits, zu viel Persönliches von sich preisgeben zu müssen, schwieg aber auch »aus einer Scheu, die nicht mich, sondern das Leben der jüdischen Gemeinschaft in dieser Weltstunde zum Gegenstand hat.«¹⁴⁷

In den »Bauleuten« hatte Rosenzweig Buber als den »Vor- und Fürsprecher unserer Generation«¹⁴⁸ bezeichnet. Beide Männer waren sich der Verantwortung bewußt, die Buber mit seinen Äußerungen zu diesem Thema trug, was seine »Scheu« verständlich macht. Der große Einfluß, den Bubers Reden auf die Jugend ausgeübt hatten und noch ausübten, bewog Rosenzweig zu seinen Ausführungen. Denn, so meinte er, selbst wenn bei Buber im Laufe der Jahre nur eine Klärung eingetreten sei, so müsse doch damit gerechnet werden, daß die neuen Worte seiner Vorrede bei der Jugend eine Bekehrung bewirkten, eine Bekehrung zur Religion, die Buber wiederum vor eine neue Aufgabe stelle. Bubers Antwort auf die Frage: »Was sollen wir tun?« erschien Rosenzweig mangelhaft, da sie keine ernst-

¹⁴³ Ders., Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion, in: JuJu S. 122–143.

¹⁴⁴ »Wer vor allem die Bibel solchermaßen liest, aus dienendem Wissen um die urhebräische Sprachseele, aber nicht als Literaturwerk, sondern als des Wirkens des Unbedingten am jüdischen Volksgeist fundamentale Urkunde; die Erklärungen alter und neuer Exegese kennend, aber über sie hinweg nach dem ursprünglichen Sinn jeder Stelle schürfend [...] – wer solchermaßen die Bibel liest, dem wird sie ein heimliches Gut offenbaren, ein Walten der Urkräfte, daraus sich der Kern einer jungen Religiosität ernähren und aufbauen kann.« Ebd. S. 142.

¹⁴⁵ Brief Franz Rosenzweigs an Martin Buber vom 27. 1. 1923, BW 2, S. 160.

¹⁴⁶ Brief Martin Bubers an Franz Rosenzweig vom 10. 8. 1923, BW 2, S. 168 f.

¹⁴⁷ BW 2, S. 169, Anm. 3 zu Brief 136.

¹⁴⁸ Franz Rosenzweig, Die Bauleute, Jude 1924, S. 433–445. Zitat S. 433.

hafte Auseinandersetzung mit dem Gesetz beinhalte. Buber habe seinen Zuhörern und Lesern einen neuen Zugang zur jüdischen Lehre gewiesen, seine Darstellung des Gesetzes bleibe aber auf der Position der westlichen Orthodoxie des 19. Jahrhunderts stecken. Denn das jüdische Gesetz sei mehr als Normen und Satzungen, die eingehalten würden, weil »Gott [sie] Israel unterm Sinai auferlegt« habe. Rosenzweig hielt die Offenbarung des Gesetzes nicht für einen einmaligen und abgeschlossenen, sondern für einen andauernden Prozeß. Doch stehe dieser mit der Offenbarung am Sinai, ja mit der Ewigkeit des dort offenbarten Gesetzes in Verbindung. Das Gesetz sei ein integraler Teil des jüdischen Selbstverständnisses und der jüdischen Tradition. Die Lehre könne daher keinesfalls losgelöst von diesem betrachtet werden, wie Buber dies versuchte. Denn sie umfasse zwar alles Wißbare, das Gesetz jedoch das Tubare.

»Und der Kreis dieses Tubaren ist grundsätzlich ungeheuer erweitert gegen den Pflichtenkreis der Orthodoxie. Denn es gibt hier, wie es in der Lehre nicht mehr den starren Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen, den der Liberalismus aufzustellen gesucht hatte, geben darf, nicht mehr *den* Unterschied von Verboten und Erlaubt, wie ihn [...] die westliche Orthodoxie des 19. Jahrhunderts ausgebaut hat.«¹⁴⁹

Statt dem engen, durch Verbote begrenzten »Pflichtenkreis der Orthodoxie«, sollte jüdischer Sinn alle Lebensbereiche durchfluten. Die Unterscheidung zwischen jüdisch Verbotenem und nichtjüdisch Erlaubtem müsse durch ihn aufgehoben werden. Erst dadurch werde das Gesetz wieder zum lebendigen Gebot an den einzelnen. Denn das Gesetz sei nicht bloß einmal am Sinai offenbart worden und seitdem feststehend und starr. Die Offenbarung finde ständig statt und daher erschließe sich das Gesetz jedem Menschen neu. Es müsse sich daher auch dem Können des einzelnen Juden anpassen. Dieses Können jedoch gehörte in den Bereich des Tuns – also der religiösen Praxis – und nicht in den der Erkenntnis.

»Wie das Wissen alles Wißbaren noch keine Weisheit ist, so das Tun alles Tubaren noch keine Tat. Die Tat entspringt – ein Sprung auch hier! – erst an der Grenze des bloß Tubaren, da wo die Stimme des Gebots augenblickshaft den Funken von ›Ich muß‹ zu ›Ich kann‹ überspringen läßt. Aus solchen Geboten und nur aus solchen erbaut sich das Gesetz.«¹⁵⁰

Echtes jüdisches Leben bedürfe dieses Tuns, das ohne Zwang als Resultat einer ehrlichen Auseinandersetzung mit dem Gesetz sowie aufgrund einer strengen Selbstprüfung zu erfolgen habe. Nicht eine kritikloses Einhalten aller Ge- und Verbote könne das Judentum beleben, sondern die Verbindung von Tun mit der Einsicht in dessen Sinn. Aus dieser Einsicht ergebe sich das Können des modernen Juden, der bereit und berechtigt sei, »toten Ballast«, also Teile des überlieferten Gesetzes, abzuwerfen. Erst aus diesem Können folge das wahre Müssen, die echte Gesetzestreue.

¹⁴⁹ Ebda. S. 438 f.

¹⁵⁰ Ebda. S. 441.

Hatte Rosenzweig zunächst die Gültigkeit des Gesetzes für das moderne jüdische Leben verteidigt, so warnte er nun vor dessen starrer, unhinterfragter Anwendung. Das Gesetz sei nur dann Gottes Gebot, wenn es der Mensch aus freier Wahl und Überzeugung auf sich nehme, wenn sein Sinn das gesamte Leben des Juden bestimme und nicht bloß durch Verbote einschränke. So werde aus dem alten Gesetz wieder Gottes Gebot an den Einzelnen. Das Festhalten an toten Teilen der Tradition gefährde den Lebensstrom des Judentums und der Juden. »Die Bauleute« wiesen entgegen dem »Alles oder Nichts«-Standpunkt – also entweder strenge Gesetzestreue oder ein Leben frei von jeglichen Vorschriften des Gesetzes – vieler Juden einen Mittelweg der strengen Selbstprüfung. Dieser allein führe zu einem wahrhaft gelebten Judentum. Wer sich nach ehrlicher Selbstprüfung zur Ablehnung des gesetzestreuen Lebens entschieße, wie Rosenzweig dies im Fall Bubers sah, sei zu respektieren.

»Die Entscheidung, die aus dem Können geschieht, kann nicht irren, weil sie ja gar nicht zu wählen, nur zu gehorchen hat. Eben darum kann auch keiner den andern zur Rede stellen, obwohl jeder den andern lehren kann und muß; denn was einer kann, weiß nur er selber; die Stimme des eigenen Seins, der er zu gehorchen hat, wird nur von seinem eigenen Ohr vernommen. Auch weiß keiner, ob nicht im Nichtkönnen des andern mehr Bauarbeit an der Lehre und am Gesetz geschieht als im eigenen Können. Nur daß uns allen die Möglichkeit, zu können, gegeben ist, das wissen wir. [...] Darum dürfen wir erwarten, uns irgendwie und irgendwann in jedem Wort und in jeder Tat der Väter wiederzufinden, und hoffen, daß unser Wort und unsere Tat für die Enkel nicht ungesprochen und nicht ungetan sein wird. Denn wir sind, die Schrift schreibt es, »Kinder« und sind, die Überlieferung liest es, »Bauleute.«¹⁵¹

Die Auseinandersetzung mit dem Gesetz bildete somit die ewige Basis des Judentums sowie die Verbindung zwischen Vergangenheit und Zukunft. Rosenzweig betonte, daß außer ihm auch andere einen derartigen oder ähnlichen Weg zum Judentum gingen. Das Hauptanliegen seines offenen Briefes sei daher, das Gespräch unter denjenigen, die mit ihrem Judentum ernstzumachen gedächten, zu eröffnen, ein Gespräch, »das, hoffentlich mehr mit Taten und Lebensläufen geführt als mit Worten, nicht mehr zur Ruhe kommen soll«.¹⁵²

Mit einem Autor hatte Rosenzweig bereits im vorhergehenden Jahrgang des *Juden* das Gespräch aufgenommen. Er lobte Max Brods »Heidentum, Christentum, Judentum« als »ein gutes theologisches Buch [...], weil es [...] kein theologisches Buch ist«.¹⁵³ Brod habe sich »durch den Nebel der Theorien zur Wirklichkeit des historischen Judentums durchgearbeitet« und damit den »Lebensweg einer Generation« beschrieben.¹⁵⁴ Einen wesentlichen Mangel entdeckte Rosenzweig allerdings bei diesem Buch: Brod habe die Bedeutung des Gesetzes für das

¹⁵¹ Ebda. S. 444.

¹⁵² Ebda. S. 445.

¹⁵³ Franz Rosenzweig, *Apologetisches Denken, Jude 1923*, S. 457–464, Zitat S. 461. Max Brods Buch erschien 1921.

¹⁵⁴ Ebda.

Judentum nicht wirklich erkannt und sei daher nicht bereit, die Beschränkungen, die das Gesetz dem jüdischen Tun auferlege, zu akzeptieren.

Indem Brod die Bedeutung des Gesetzes für das jüdische Leben außer Acht lasse, verbleibe er »an der nationalistisch bewegten Oberfläche des Problems« und könne nur die letzten Wahrheiten, nicht aber die vorletzten aussprechen. Die letzten Wahrheiten seien allgemeinmenschliche, die vorletzten aber die durch das Gesetz geprägten jüdisch-partikularen, welche die Besonderheit des jüdischen Volkes ausmachten. Diese Schwäche des Buches führte Rosenzweig auf Brods »apologetisches Denken« zurück. Denn die Betonung der wesentlich allgemeineren Lehre als Ersatz für die Gesetzestreue sei nur zu oft eine Apologetik des Judentums. Erst die Auseinandersetzung mit dem Gesetz gebe dem Juden jedoch jene innerliche Festigkeit, von der aus ein Dialog mit der Umwelt wirklich fruchtbar sei.

In seiner Bewertung des Gesetzes lag auch der wesentliche Unterschied zwischen Rosenzweig und Buber, der nur eine unmittelbare, seelische Begegnung mit Gott für möglich hielt, die jenseits von Tun und Sprache – und damit vom Gesetz – lag. Rosenzweig versuchte vergeblich, Buber vom Weg der »Bauleute« zu überzeugen. Buber veröffentlichte »Die Bauleute« zwar an prominenter Stelle im *Juden*, in der Korrespondenz, die sich um diesen Beitrag entwickelte, beharrte er aber auf seiner Glaubensposition:

»Ich glaube nicht, daß Offenbarung je Gesetzgebung ist; und in der Tatsache, daß aus ihr immer Gesetzgebung wird, sehe ich die Tatsache des menschlichen Widerspruchs, die Tatsache des Menschen. Ich kann nicht zugleich diese Tatsache in meinen *Willen* aufnehmen und aber des Spruchs und seiner Stunde gewärtig sein. [...] in diesem Nichtzugleich habe ich mein Sein. Ich weiß wohl, daß es sich damit bei andern Menschen anders verhält; das ist mir etwas Unbegreifliches, das ich respektiere.«¹⁵⁵

Eine derartige »Scheidewand eines respektvollen Unbegreiflich« wollte Rosenzweig in Glaubenssachen nicht gelten lassen:

»Ihr Andersleben respektiere ich mit tiefem Respekt; mein Andersglauben dürfen Sie nicht respektieren; das wäre eine Verhinderung des Endes, das ja Einigkeit der Herzen sein muß bei unaufgehobener Verschiedenheit der Leben.«¹⁵⁶

Die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes war Rosenzweig so wichtig, daß ihn Bubers gegenteilige Position erschütterte. Es erschien ihm unerträglich, in Glaubenssachen zwischen sich und dem Freund einen echten Widerspruch akzeptieren zu müssen. Er versicherte Buber daher, daß auch er sehr wohl zwischen dem starren Gesetzesglauben und der Akzeptanz des verpflichtenden Gebots nach reiflicher Selbstprüfung unterscheide. Eine unhinterfragte Gesetzestreue könne zwar in der Tat »aus dem neuen Gebot das alte Gesetz« machen, doch glaube er daran, »daß das Gesetz sich immer wieder ins Gebot rückverwandeln kann«. Buber hingegen betonte, daß ihm bereits »zwischen Offenbarung und Gebot die entschei-

¹⁵⁵ Brief Martin Bubers an Franz Rosenzweig vom 24. 6. 1924, BW 2, S. 196.

¹⁵⁶ Brief Franz Rosenzweigs an Martin Buber vom 29. 6. 1924, BW 2, S. 197.

dende Linie der Verwandlung durch die Tatsache des Menschen gehe«, daß selbst dies bereits menschlich mittelbar und nicht mehr unmittelbar göttlich sei.¹⁵⁷ Bei jedem Gebot sei daher von Neuem zu fragen: »Ist das zu mir gesagt, mir zu Recht?«¹⁵⁸ Buber fühlte sich nur von der jüdischen Lehre persönlich angesprochen und lehnte daher die in den »Bauleuten« behauptete Universalität des Gesetzes als »etwas grundsätzlich ganz zu Lernendes« und damit dessen Gleichstellung mit dieser ab.¹⁵⁹ Diese Ablehnung sei das Resultat seiner persönlichen Glaubenserfahrung, die ein »nicht stumm sondern donnernd fehlendes Ja« zum Gesetz gewesen sei.¹⁶⁰ Rosenzweig respektierte diese Erfahrung, doch beanspruchte er für das religiöse Gesetz eine »Bewährungsmöglichkeit seines Ausnahmecharakters gegenüber allem anderen Gesetz«,¹⁶¹ da er überzeugt war, daß das Schicksal Gottes damit in Verbindung stehe.¹⁶² Die Diskussion um die Bedeutung des Gesetzes für den jüdischen Glauben gipfelte schließlich in Rosenzweigs Frage: »Oder ist es so, daß Offenbarung keinesfalls Gesetzgebung werden darf?«¹⁶³

Eine direkte schriftliche Antwort Bubers auf diese Frage liegt nicht vor. Dessen sonstige Äußerungen lassen vermuten, daß diese negativ ausfiel: Offenbarung, die Gesetz werde, ist menschlich und nicht göttlich. Rosenzweig mußte sich schließlich mit Bubers Ablehnung des Gesetzes als Resultat einer echten Glaubenserfahrung abfinden. Eine Annäherung Bubers an die Positionen seines Freundes läßt sich jedoch in dessen Artikel »Pharisäertum« erkennen, der 1925 im ersten Sonderheft des *Juden* erschien.¹⁶⁴ Hier stellte Buber die pharisäische Gesetzestreue jener der Sadduzäer gegenüber. Während diese starr am Buchstaben der Thorah festhielten, paßten die Pharisäer in ihren Kommentaren das Gesetz der Wirklichkeit an.

»Die Pharisäer sahen in der geschriebenen Thora nur den Kern einer lebendigen Überlieferung, die zwar grundsätzlich nichts anderes als Übernahme eines Gegebenen [...] sein wollte, aber in ihrer Wirklichkeit doch in jedem neuen Geschlecht zu neuer Situation neuen Spruch tat; neuen Spruch, der sich freilich aus seiner Verknüpftheit mit der Tradition legitimieren mußte, aber deren Bestand eben doch erweiterte, modifizierte, ja wandelte.«¹⁶⁵

Dieser Form der permanenten Weiterentwicklung des Gesetzes durch die Pharisäer sowie durch die Autoren des Talmuds und späterer Kommentatoren billigte Buber göttliche Inspiration zu. Erst in den letzten Jahrhunderten und insbesondere in der Neoorthodoxie habe sich die Auffassung vom Gesetz der sadduzäischen Buchstabentreue genähert und sei deshalb erstarrt. Buber schloß somit nicht mehr

¹⁵⁷ Brief Martin Bubers an Franz Rosenzweig vom 1. 7. 1924, BW 2, S. 198.

¹⁵⁸ Brief Martin Bubers an Franz Rosenzweig vom 5. 7. 1924, BW 2, S. 200.

¹⁵⁹ Brief Martin Bubers an Franz Rosenzweig vom 13. 7. 1924, BW 2, S. 200 f.

¹⁶⁰ Brief Martin Bubers an Franz Rosenzweig vom 3. 6. 1925, BW 2, S. 222.

¹⁶¹ Brief Franz Rosenzweigs an Martin Buber vom 5. 6. 1925, BW 2, S. 223.

¹⁶² Brief Franz Rosenzweigs an Martin Buber vom 16. 7. 1924, BW 2, S. 203.

¹⁶³ Brief Franz Rosenzweigs an Martin Buber vom 5. 6. 1925, BW 2, S. 223.

¹⁶⁴ Jude SH 1 1925, S. 123–131. Siehe auch S. 223–227.

¹⁶⁵ Ebda. S. 124.

aus, daß die richtig verstandene Gesetzestreue göttlich inspiriert sein könne. Ihm selbst blieb dieser Weg zu Gott jedoch weiterhin verschlossen.

Franz Rosenzweig war ein liberaler Jude, der seinen Glauben strikt von der Orthodoxie abgrenzte.¹⁶⁶ Dennoch sparte er im *Juden* nicht mit beißender Kritik an Mißständen innerhalb des liberalen Judentums. Allerdings unterschieden sich diese kritischen Bemerkungen wesentlich von der im *Juden* üblichen Ablehnung der liberalen Strömung. Denn die Zionisten sahen in der jüdischen Reformbewegung die bewußte Wegbereiterin zur Assimilation und Entnationalisierung des Judentums und damit ihre Hauptgegnerin. Rosenzweigs Beiträge stellten dem gegenüber bei aller Kritik eine Rehabilitation des liberalen Judentums als eigentlichen Hoffnungsträger für die Jüdische Renaissance dar. Rosenzweig ging mit der Blattlinie insofern einen »Kompromiß« ein, als er die Schriften Emil Cohns,¹⁶⁷ eines liberalen Rabbiners und Zionisten verriß. Er nahm eine Sammlung von Cohns Predigten zum Anlaß, auf die Krise des modernen Rabbiners hinzuweisen, der dazu tendiere, an den wahren Bedürfnissen seiner Gemeinde vorbeizupredigen.¹⁶⁸ Obwohl Rosenzweig Cohns Forderungen nach einer »Rückkehr zum hebräischen Gottesdienst, zum ›Glauben‹, zur Form« begrüßte, vermißte er dabei – und hier klang wieder die Warnung vor einem »Alles-oder-Nichts«-Standpunkt an – das Verständnis für die Probleme, die sich dabei für moderne Juden ergeben. Rosenzweig riet den Lesern Cohns, sich von dessen Predigten und seinem Buch nicht abschrecken zu lassen, diesen ansich richtigen Weg zur jüdischen Tradition zumindest zu versuchen.

Die Rückbesinnung auf das Judentum mußte nach Rosenzweigs Überzeugung eine religiöse sein. Die Rigidität der Orthodoxie versperre diesen Weg weitgehend. Daher setzte Rosenzweig seine größten Hoffnungen in ein liberales Judentum, das die Tradition und die religiöse Praxis wieder in den Mittelpunkt stellte, ohne sich dabei vor zeitgemäßen Neuerungen zu scheuen. Das Nationaljudentum

¹⁶⁶ Rosenzweig lehnte er es daher ab, einen Beitrag für die Festschrift, die anlässlich des 60. Geburtstags Nathan Birnbaums zusammengestellt wurde, zu verfassen: »Herrn Dr. Birnbaum, der in all seinen Wandlungen gewiß so etwas wie ein lebendiger Exponent der jüdischen Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte ist, würde ich gern eine Freude machen. Aber in dem von Ihnen geplanten Rahmen eines literarischen Dokuments der ›geistig schaffenden Kräfte innerhalb des gesetzestreuem Judentums‹ kann ich es nicht. Ich würde Ihnen sozusagen mit meiner Visage die Front verderben. Denn wenn ich mich überhaupt in die Parteien des gegenwärtigen Judentums einordnen kann, so immer noch am ehesten in die ›liberale‹.« Brief Franz Rosenzweigs an Maximilian Landau, (Anfang Februar 1924), RB, S. 495 f. Nachdem ihm der Herausgeber versichert hatte, daß es sich bei der Schrift nicht um eine parteiorthodoxe Publikation handle, steuerte Rosenzweig zwei Übersetzungen synagogaler Gesänge bei. Siehe: »Vom Sinn des Judentums«, Frankfurt/Main 1925.

¹⁶⁷ Emil Cohn (1881–1948) war ehemaliges Mitglied des »Bund jüdischer Corporationen« (BJC), der jüdischen Studentenorganisation, und Herausgeber dessen Organs *Der jüdische Student*. Neben seiner Tätigkeit als Rabbiner war Cohn Schriftsteller und Dramaturg.

¹⁶⁸ Franz Rosenzweig, Ein Rabbinerbuch, Jude 1923, S. 237–240. Die Rezension behandelt: Emil Cohn, Judentum. Ein Aufruf an die Zeit, 1923. Die oben erwähnte Übersetzung des Jehuda Halevi nahm Rosenzweig nicht zuletzt aus Ärger über eine seiner Ansicht nach unzulängliche Übertragung Emil Cohns auf. Siehe dazu: Glatzer, Rosenzweig, S. 122.

wurde seiner Ansicht nach den religiösen Aspekten des Judentums und damit der eigentlichen Besonderheit des jüdischen Lebens nicht gerecht. Daher gab Rosenzweig der liberalen Theologie Leo Baecks in dessen Buch »Das Wesen des Judentums«¹⁶⁹ den Vorzug vor Brods Darstellung des Judentums in »Heidentum, Christentum, Judentum«, obwohl er diesem Werk, wie oben gezeigt, gewisse Meriten keineswegs absprach.¹⁷⁰ Doch während Brods geistige Frische und Freude an seiner persönlichen Entdeckung des Judentums sein Buch wertvoll und ansprechend mache, denke erst der liberale Rabbiner Baeck dessen Gedanken theologisch zu Ende:

»Und nun ist das, was er [Baeck], nicht mit der Leidenschaft des Entdeckers und Bekenners [Brod], sondern [...] mit der tiefen ruhigen Liebe des im ganzen weiten Hause des Judentums heimisch vertrauten Knechts schildert, eben das, was Brod erschüttert hat: der Ursprung der Freiheit aus der Gnade, bäcksch [sic!] gesprochen: des Gebots aus dem Geheimnis, das Diesseitswunder oder, wieder bäcksch gesprochen, die große Paradoxie.«¹⁷¹

Brod bleibe aufgrund seiner letztlich nationalen und nicht religiösen Überzeugung die Einsicht in die zentrale Bedeutung des Gesetzes verwehrt, die Baeck besitze. Diese religiöse Erkenntnis erlaube Baeck einen tieferen Einblick in die jüdische Geschichte als den zionistischen Autoren, für die das Judentum ein rein historisches Phänomen war. »Vielleicht zeigt die jüdische Gegenwart kein hoffnungreicherer Symptom als diese Vertauschung der Rollen.«¹⁷²

Leo Baeck legte seine Einstellung zum Gesetz in einem Beitrag im *Juden* dar.¹⁷³ Baeck nahm gerade das im Gesetz so dominante Wort »Nicht« als Ausgangspunkt, um das undogmatische Wesen des Judentums nachzuweisen. Denn dieses »Nicht« schließe lediglich *einen* Weg als verboten aus und eröffne damit viele andere Wege zu Gott. Das erzieherische Prinzip der Thorah bestehe darin, den Menschen zunächst zum Meiden des Bösen anzuhalten. Erst dadurch könne sich der gute Trieb voll entfalten. Der Talmud, der in Form eines Kommentars und nicht eines festlegenden Kodex abgefaßt ist, setze diese erzieherische Tradition fort.

Im Gegensatz zu vielen liberalen Juden hielt Baeck die nationale Sonderart für eine Grundlage der jüdischen Existenz und billigte ihr religiöse Bedeutung zu. Um Wirklichkeit zu werden, bedürfe die Thorah des Volkes. Daher fordere sie von ihm das Anderssein, die kulturelle Eigenständigkeit. Die Besonderheit des jüdischen Volkes bestehe nun gerade in der Einheit von Religion und Nation. Denn die Thorah bestimme einerseits das Leben des Volkes, brauche es aber andererseits, um von ihm gelebt zu werden. Die Aufgabe des Volkes liege darin, Träger und Bewahrer jener Religion zu sein, deren Wahrheit für alle Menschen bestimmt ist:

¹⁶⁹ Die zweite Auflage, die Rosenzweig hier bespricht, erschien 1921.

¹⁷⁰ Die Besprechung der beiden Werke erschien unter dem Titel: Apologetisches Denken, *Jude* 1923, S. 457–464.

¹⁷¹ Franz Rosenzweig, Apologetisches Denken, *Jude* 1923, S. 457–464, Zitat S. 463.

¹⁷² Ebda.

¹⁷³ Leo Baeck, Lebensgrund und Lebensgehalt, *Jude* 1917/1918, S. 78–86.

»Es blieb die stetige Lebenseinheit: das Volk, welches in seiner Religion und durch sie lebt, aus dem darum jeder sich entwurzelt, wenn er diese Religion hingibt; und die Religion, welche zu allen Menschen spricht und als allgemeine Wahrheit für alle Menschen da sein will und doch allein durch dieses Volk da ist und darum auf Erden verloren sein muß, wenn dieses Volk nicht mehr lebt.«¹⁷⁴

Baeck formulierte hier die liberale »Missionstheorie«, welche die Aufgabe des jüdischen Volkes darin sah, seine Religion bis ins messianische Zeitalter zu bewahren und unter den Völkern zu verbreiten. Zahlreiche liberale Theologen nahmen diese Überzeugung zum Anlaß, für ein nationales Aufgehen der Juden innerhalb der Völker einzutreten. Baeck vermied diese Forderung der Entnationalisierung der Juden. Ein Verschmelzen mit den Völkern würde der jüdischen Religion ihre nationale Basis nehmen, die allein ihren Fortbestand sichere. Baeck kommt hier der Argumentation Bubers in seiner Diskussion mit Hermann Cohen nahe.¹⁷⁵ Und in der Tat hielt Baeck sowohl den Gedanken der Mission unter den Völkern, als auch den der Gründung einer Heimstätte für gleich bedeutend, da beide inspirierende Ziele und damit Garanten für eine jüdische Zukunft seien. Da Baeck das Judentum sowohl national als auch religiös interpretierte, stellte er den Nationalgedanken auf eine Stufe mit dem liberalen Missionsgedanken. Diese undogmatische Interpretation des liberalen Judentums schuf eine Diskussionsbasis zwischen Liberalen und Zionisten sowie zwischen religiösen und nationalen Denkern. Die Grenzen, die im ideologischen Streit zwischen den jüdischen Lagern unüberwindlich schienen, wurden hier durchlässig, doch wurde diese Chance des innerjüdischen Dialogs nur von den wenigsten genutzt.

2. Gottes Volk – Die Auseinandersetzung mit der Orthodoxie

Der breite Raum, der hier den Äußerungen liberaler jüdischer Denker eingeräumt wurde, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich selbst die säkulären Zionisten der Orthodoxie näher fühlten als der Reform oder dem konservativen Judentum. Dafür gab es eine Reihe von Gründen, die hier nur kurz angedeutet werden sollen. Das Ostjudentum, das als die authentischste und national lebendigste jüdische Gruppe galt, war orthodox. Darüberhinaus sahen jene Strömungen des Zionismus, deren Ziel die Wiederanknüpfung an die jüdische Geschichte war, in der älteren, orthodoxen Form des Judentums die den Ursprüngen nähere und daher autoritative. Der wohl bedeutsamste Grund für die Ablehnung des liberalen Judentums waren dessen ideologische Voraussetzungen. Die westlichen religiösen Reformen des 19. Jahrhunderts stellten Anpassungen des Judentums an die nicht-jüdische Umwelt dar. Besonders dessen »Konfessionalisierung«, das Aufgeben gerade der nationalen Elemente des messianischen Glaubens wurden vom zionistischen Lager als Wegbereiter der Assimilation gebrandmarkt. Die zionistischen

¹⁷⁴ Ebda. S. 80.

¹⁷⁵ Martin Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, Jude 1916/1917, S. 281–289.

Kritiker warfen den liberalen Juden Selbstverleugnung sowie mangelndes jüdisches Ehrgefühl vor. Josef Kastein¹⁷⁶ beschrieb diese Einstellung:

»An jeder Tür in unserem Hause fanden wir die Mesusot.¹⁷⁷ Wir wußten bald was sie bedeutete. Aber wir erlebten auch bald hier und da, wenn etwa ein Fremder oder ein neues Dienstmädchen nach der Bedeutung dieses eigenartigen Gegenstandes fragten, daß die Verlegenheit hoch aufwuchs unter denen, für die die Gesetzestreue Pietät heißt. [...] »Sei Jude im Hause und Mensch auf der Straße.« Das nannte man Liberalität. Oder Humanität. Wir verstanden beides nicht. Und wir schämten uns.«¹⁷⁸

Bedeutende Denker des liberalen Judentums wie Baeck und Rosenzweig waren sich ebenfalls bewußt, daß die Abkehr vom Gedanken der Auserwähltheit des jüdischen Volkes sowie von anderen »nationalen« Elementen der religiösen Praxis zu einer Krise des liberalen Judentums geführt hatten. Daher betonte Baeck die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf die enge Verbindung von Religion und Volk, Rosenzweig trat für die Wiedereinführung des hebräischen Gottesdienstes ein. Doch waren Rosenzweig und vor allem Baeck zwar angesehen, doch keineswegs repräsentativ für die Mehrheit der liberalen deutschen Juden. Diese standen dem Nationalgedanken ebenso indifferent oder ablehnend gegenüber wie der religiösen Praxis, da sie darin eine Gefahr für ihre bürgerliche Gleichstellung sahen. Die Zahl liberaler Rabbiner, die sich wie Emil Cohn und Nehemia Nobel zum Zionismus bekannten, war verschwindend klein. Die Mehrheit der liberalen Juden war im Gegenteil ein entschiedener Gegner des Zionismus.

Unter der westlichen Orthodoxie fand der Zionismus ebenfalls nur wenige Anhänger. Dennoch wurden die orthodoxen Juden, die wie die Nationalisten die Assimilation ablehnten, als potentielle Partner angesehen. Während die zionistischen Autoren beim liberalen Judentum vor allem dessen assimilatorische Tendenzen herausarbeiteten, betonten sie die nationalen Aspekte des orthodoxen Glaubens. Dabei wurde die Gesetzestreue häufig als Ausdruck modernen Nationalbewußtseins interpretiert. So erkannte Friedrich Thieberger beim Gründer der Neoorthodoxie, Samson Raphael Hirsch (1808–1888), zumindest einen »latenten Nationalismus«. Allerdings habe Hirsch sein Vernunftglaube daran gehindert, zu erkennen, daß die Gesetzestreue, die allein für die Juden verpflichtend ist, eine *nationale* und keine rein religiöse Aufgabe sei. Daher habe er kein Verständnis für seinen Zeitgenossen Moses Heß¹⁷⁹ gezeigt, der »im jüdischen Problem nicht mehr ein Wahrheitsproblem, sondern das Problem einer jüdischen Volksseele erkannte«.¹⁸⁰ Das nationale Erwachen des jüdischen Volkes war in Thiebergers Auf-

¹⁷⁶ Eigentlich: Julius Katzenstein (1890–1946).

¹⁷⁷ Mesusah, hebräisch: Türpfosten, Mehrzahl Mesusot. Eine Holz- oder Metallhülse, die am rechten Türpfosten angebracht wird. Darin befindet sich die auf Pergament geschriebene Bibelstelle, auf die dieser Brauch zurückgeht (Deut. 6, 4–9). Die am äußeren Türpfosten angebrachte Mesusah ist das Kennzeichen eines jüdischen Hauses.

¹⁷⁸ Josef Kastein, *Mesuth, Jude 1919/1920*, S. 233–235, Zitat S. 234.

¹⁷⁹ Moses Heß (1812–1875) gab dem Judentum in seinem Werk »Rom und Jerusalem« (1862) eine nationale Interpretation, die ihn zum Vorläufer des Zionismus machte.

¹⁸⁰ Friedrich Thieberger, Samson Raphael Hirsch, *Jude 1919/1920*, S. 556–566, Zitat S. 565.

fassung die Befreiung der jüdischen Seele vom Vernunftglauben, dem die westliche Orthodoxie ebenso wie die Reform verfallen sei:

»Von Moses Mendelssohn bis zur Zeit der nationalen Erweckung, das ist ein Jahrhundert hindurch, gibt es für das Westjudentum nur *ein* Problem: das Judentum als Komplex von Lehren und Gemeinschaftsbräuchen zu den vom nichtjüdischen Europa erkannten Vernunftwahrheiten emporzuheben, es europareif zu machen.«¹⁸¹

Im Gegensatz zu vielen zionistischen Autoren sah Thieberger die Orthodoxie keineswegs als hoffnungslos erstarrt an. Die Tatsache, daß es der Orthodoxie gelungen war, Gesetzestreue und unbedingten Glauben an den göttlichen Ursprung der Torah mit dem Vernunftglauben und einem an die jüdische Umwelt angepaßten Leben zu verbinden, hielt er im Gegenteil für den Beweis ihrer Lebendigkeit. »Mag auch das Gesetz und die Erfüllung des Gesetzes unveränderlich sein, die seelische Beziehung der Menschen zu dem Gesetz und zu der Erfüllung wandelt sich.«¹⁸² Dieser innere Wandel mache, wie Thieberger andeutete, eine Reform der rituellen Praxis, wie sie das liberale Judentum vollzogen hatte, überflüssig. Denn genau im Abgehen vom althergebrachten Ritual sah Thieberger den entscheidenden Schritt zur Assimilation.¹⁸³

Doch auch die moderne Orthodoxie stecke trotz ihres beachtlichen Potentials in einer Krise. Denn einerseits trete sie für eine möglichst weitgehende Absonderung von der nichtjüdischen Umwelt ein, andererseits müsse sie, um zu überleben, gewisse Zugeständnisse an diese machen. Diese nur zaghafte Annäherung lasse die Orthodoxie anachronistisch erscheinen, wofür Thieberger jedoch Verständnis zeigte: »Nur wer das Ghetto bejaht, kann im Galuth orthodox sein, und nur wer das Galuth verneint, d.h. vor dem unabwendbaren Untergang des Galuth-Judentums erschauert, kann die Orthodoxie verstehen.«¹⁸⁴

Dennoch könnten auch die gesetzestreuen Juden die verhängnisvolle Zweiteilung ihres Lebens in einen jüdischen und einen nichtjüdischen Bereich nicht verhindern. Gelöst könne dieses Problem nur dadurch werden, daß die religiösen Formen wieder zu echten Lebensformen würden. Wie dies geschehen sollte, ließ Thieberger offen. Rosenzweigs vorsichtige, selektive Annäherung an das Gesetz hätte er sicher als nichtorthodoxe Verwässerung abgelehnt. Denn Thieberger war überzeugt, daß nur die Orthodoxie die nationalen Aspekte des Judentums voll akzeptiere. Als Nationalist konnte er daher nur eine orthodoxe Erneuerung des Judentums gelten lassen, obwohl er bestimmten Erscheinungsformen orthodoxen Glaubens kritisch gegenüberstand. Denn trotz seiner Kritik am Vernunftglauben lehnte er auch den »Aberglauben« der Orthodoxen ab und bezweifelte, daß alle tradierten religiösen Formen tatsächlich dem göttlichen Willen entsprungen seien: »Man kann aber Gott nicht besitzen, wenn man ihn nicht zu verlieren meint.«¹⁸⁵ Der Praxis des Gesetzes, der Rückkehr zum orthodoxen Judentum

¹⁸¹ Ebda. S. 556 f.

¹⁸² Ebda. S. 559.

¹⁸³ Friedrich Thieberger, *Lebensform und religiöse Form*, Jude 1924, S. 58–61.

¹⁸⁴ Ebda. S. 58.

¹⁸⁵ Ebda. S. 60 f.

müsse daher eine echte religiöse Erschütterung vorausgehen, die seinen wahren religiösen Sinn wieder sichtbar mache. Thieberger trat ähnlich wie Rosenzweig für eine schrittweise Annäherung an die jüdischen Lebensformen ein, die von echten Glaubenserlebnissen getragen sein müsse. Daß die Orthodoxie die nötige Anpassungsfähigkeit besitze, dieses eklektische Judentum aufzunehmen, hatte Thieberger in seinem Hirsch-Aufsatz zu zeigen versucht und somit die Notwendigkeit zur liberalen Reform widerlegt.

Der wesentlich Unterschied zwischen Thiebergers und Rosenzweigs Vorstellungen einer Rückkehr zur jüdischen Praxis lag in ihrer Haltung gegenüber dem jüdischen Nationalismus. Thieberger blieb letztlich ein freireligiöser Nationalist und Mystiker, der die gewachsenen, jahrhundertealten Bräuche wegen ihrer nationalen Bedeutung schätzte. Durch die Bräuche könne der Eintritt und die Wiederanknüpfung an die Tradition gelingen, sie seien das erprobte Bollwerk gegen die Assimilation, in ihnen spiegeln sich die tiefsten Regungen der jüdischen Volksseele. Als Bewegung, die die Seele gegenüber der Vernunft wieder zu ihrem Recht kommen lasse, sei der jüdische Nationalismus daher auch religiös bedeutsam. Während Rosenzweig von der Religion und dem Glauben ausging, begann Thiebergers Annäherung ans Judentum und die jüdische Religion beim Nationalismus.

Thiebergers Argumentation ist die Kampfansage des Irrationalismus an den Rationalismus. Dies ist der Ansatzpunkt für seine Ablehnung der Reform und seiner Kritik an der Neoorthodoxie. Das Gesetz, die Bräuche galten ihm als letztes Refugium der Seele in einer rationalistischen Zeit. Und hier lag für ihn auch die Verbindung zwischen der orthodoxen Gesetzestreue und dem Nationalismus, eine Verbindung, die es zur Reform nicht gab.

Weniger positiv beurteilte Robert Weltsch die Orthodoxie. Er zeigte sich aber vor allem über die Tatsache, daß der Zionismus kein religiöses Erwachen unter der zionistischen Jugend hervorgerufen habe, verwundert und besorgt.¹⁸⁶ Der Zionismus, der sich als Kritik des jüdischen Daseins verstehe, müsse sich vermehrt mit der Religion auseinandersetzen, da diese das jüdische Gemeinschaftsleben stets geprägt habe. Nur das Erwachen der jüdischen Religiosität sei infolgedessen der Garant dafür, daß das neue Gemeinwesen ein wirklich jüdisches werde.

»Wenn wir die Hoffnung haben, daß Palästina die Verwirklichung Zions sein wird, daß es nicht nur eine Kolonie des europäisch-jüdischen Kommerzialisismus, sondern eine Stätte wirklich ursprünglichen und einheitlichen Lebens sein wird, dann müssen wir auch hoffen, daß in Palästina wieder ein religiöses Leben entstehen wird.«¹⁸⁷

Denn nur die Religion umfasse die Totalität des Lebens und sei so die einzig mögliche Basis für die Herausbildung einer jüdischen Kultur. Kultur war für Weltsch ein Produkt des Geistes und der Seele, die beim Juden beide von der religiösen Tradition geprägt seien. Doch im Gegensatz zu Thieberger konnte Weltsch in der bisherigen Entwicklung der Orthodoxie keine Bereitschaft zur Anpassung an das

¹⁸⁶ Robert Weltsch, *Religiöses Leben, Jude 1920/1921*, S. 242–246.

¹⁸⁷ Ebd. S. 244.

moderne Leben und Denken selbst dort erkennen, wo dies weder den Glauben noch die religiöse Praxis gefährdete: »Es soll um keinen Preis ein frischer Luftzug in das alte Gebäude hereingelassen werden, das vertrocknete Gebäude muß zerfallen. Mit Religion hat das freilich nichts mehr zu tun.«¹⁸⁸ Selbst die orthodoxen Zionisten hätten bisher Zionismus und Religion stets als getrennte Sphären behandelt und so eine gegenseitige Befruchtung verunmöglicht. Lediglich die Jugend des deutschen Misrachi¹⁸⁹ habe das Prinzip der organischen Entwicklung der Tradition akzeptiert. Besonders bedeutsam erschien Weltsch dabei die Neubewertung des Zionismus als Voraussetzung dafür, das jüdische Gesetz vollkommen zu erfüllen:

»Im Mittelpunkt des Thorahgesetzes steht das *jüdische Volk und das jüdische Land*. – Das Exil hat das Land, die Assimilation hat das Volk aus seiner zentralen Lage verdrängt. Die Rücksicht auf die Galuthverhältnisse erschwert das volle Erleben und Ausüben des göttlichen Thorahgesetzes. Die kulturelle Tendenz des Misrachi ist, *dort anzuknüpfen, wo das Exil das Band zwischen Volk und Land zerrissen hat*, und diesen beiden Faktoren wieder ihre überragende Bedeutung zu verschaffen, um die volle jüdische Einheit herbeizuführen.«¹⁹⁰

Die Misrachi-Jugend mache somit das nationale Potential, das man bei der Orthodoxie stets vermutet hatte, endlich für den Zionismus fruchtbar. Die religiösen Gründe für das Zögern weiter orthodoxer Kreise, im Zionismus die Erfüllung des Judentums zu sehen, wurden im *Juden* nicht thematisiert. Die Bindung an Ghetto und Galuth galt viel mehr als bedauerliches Zeichen von deren Verfall, Erstarrung etc. Die Tatsache, daß die Erwartung des Messias außerhalb Erez Israel auf jahrhundertalten Glaubensgründen beruhte, blieb unberücksichtigt. Denn diese wurden eben jenen Galuthtraditionen zugezählt, welche die Zionisten als Verfallserscheinungen abtaten. Die zionistische Betonung der nationalen Treue der Orthodoxie übersah den wesentlichen Unterschied zwischen dem religiösen Zugehörigkeitsgefühl zum jüdischen Volk und dem modernen Nationalismus oder spielte diesen herunter. Breite Kreise der Orthodoxie lehnten den Zionismus als säkuläre, ja ketzerische Bewegung ab und bekämpften diesen nicht weniger als die Liberalen. Im *Juden* blieb dieser Konflikt weitgehend unerwähnt.

Die ernsthafteste Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Orthodoxie entspann sich im *Juden* um die Schriften Nathan Birnbaums. Der 1864 in Wien geborene Birnbaum war bereits vor Herzl Zionist gewesen. 1882 hatte er die Wiener »Kadimah«, die erste nationaljüdische Studentenbewegung mitbegründet und später den Begriff »Zionismus« geprägt. Nach Meinungsverschiedenheiten mit Herzl verließ Birnbaum bereits 1898 die Zionistische Organisation, blieb aber in Verbindung mit ihren Gruppierungen und war auch später noch ein häufiger Redner bei zionistischen Veranstaltungen.

Sein immer enger werdender Kontakt mit den Ostjuden überzeugte Birnbaum sowohl von der zentralen Bedeutung der jiddischen Sprache, der er nun im Ge-

¹⁸⁸ Ebda. S. 243.

¹⁸⁹ Siehe 4. Kapitel, Anm. 77.

¹⁹⁰ Robert Weltsch, Religiöses Leben, Jude 1920/1921, S. 242–246, Zitat S. 244.

gensatz zu den Zionisten den entschiedenen Vorzug vor dem Hebräischen als nationaler Sprache der Juden gab, sowie der Religion für das Leben des jüdischen Volkes. Nach seiner Abkehr vom Zionismus setzte sich Birnbaum für die kulturelle Autonomie der Juden der Habsburger Monarchie ein. 1908 organisierte er die bedeutende »Weltkonferenz der Jiddischisten« in Czernowitz, welche Jiddisch zu einer der Nationalsprachen der Juden erklärte. Im selben Jahr veröffentlichte Birnbaum seine ersten Schriften zu religiösen Fragen. Sein erklärtes Ziel war es, das orthodoxe Judentum zur beispielgebenden Kraft für die Welt zu machen. In seiner 1918 erschienenen Bekenntnisschrift »Gottes Volk« schwor Birnbaum endgültig seinem früheren »Heidentum« ab. Er regte darin die Gründung einer sogenannten »Glaubenshüterschaft« an, welche das jüdische Volk vor den verderblichen Einflüssen der Umwelt schützen, die Einhaltung des traditionellen Gesetzes überwachen und notwendige neue Gesetze schaffen sollte. Als Kern dieser Institution gründete Birnbaum die Gruppe »Hauojlim«,¹⁹¹ deren Organisationsstatut am Ende von »Gottes Volk« abgedruckt war. Ziel der Hauojlim war die Berufsumschichtung der Juden auf sittlich-religiöser Grundlage. Neben strenger Gesetzes-treue sollte diese Gruppe ein beispielhaftes Leben in der Natur fern von den korrumpierenden Einflüssen der Großstadt führen, landwirtschaftlich tätig sein und sich körperlich ertüchtigen.

Am 28. Januar 1918 bat Buber seinen Wiener Freund Ernst Elijahu Rappeport, eine Besprechung von Nathan Birnbaums »Gottes Volk« für den *Juden* zu schreiben. Buber fühlte, daß Juden wie er und Rappeport, die »Religionslosen und Religiösen«, das Hauptziel der Angriffe Birnbaums waren. »Es gilt zu zeigen, warum uns Rückkehr [zur Orthodoxie] nicht ziemt.« Dennoch könne er, Buber, die Antwort auf Birnbaums Schrift nicht selbst verfassen, »weil ich (aus einem bestimmten Zusammenhang) über Religiöses nicht mehr glaube polemisch schreiben zu dürfen«.¹⁹²

Rappeport zögerte, die Bitte Bubers zu erfüllen, da er überzeugt war, daß bedeutsame Ereignisse im Judentum einzig von den religiösen Massen ausgehen könnten, während die »Religionslosen und Religiösen« dem jüdischen Volk nur sehr wenig zu geben hätten. Den von Birnbaum vorgeschlagenen Weg hielt er daher zwar für »heillos« aber doch bedeutungsvoll.¹⁹³ Dieser Briefwechsel veranschaulicht die zwiespältige Haltung der wertkonservativen deutschen Kulturzionisten gegenüber der Orthodoxie. Ihre Bewunderung für das orthodoxe Traditionsbewußtsein war echt. Sie wußten, daß es den säkulären Nationalisten noch nicht gelungen war, einen Ersatz für die gemeinschaftsbildenden und kulturschöpferischen Kräfte der Religion zu finden. Gleichzeitig lehnten sie den religiösen, sozialen und vor allem intellektuellen Konservatismus der Orthodoxen ab. Im Falle Bubers und Rappeports war dies keine rein säkuläre Kritik an der Orthodoxie. Sie waren religiöse Menschen, deren Einstellung zur Tradition auf

¹⁹¹ Im aschkenasischen Hebräisch: die Aufsteigenden. Im modernen hebräischen Sprachgebrauch: Haolim.

¹⁹² BW 1, S. 522 f., Zitat S. 523.

¹⁹³ Brief Ernst Elijahu Rappeports an Martin Buber vom 31. 1. 1918, BW 1, S. 523.

eigene Glaubenserfahrungen zurückging. Entsprechend persönlich verfaßte Rappeport seine Kritik an Birnbaums »Gottes Volk«, die dennoch stark vom Denken Martin Bubers beeinflußt war.¹⁹⁴

Rappeport, ein Vertreter jenes »Heidentums«, von dem sich Birnbaum in »Gottes Volk« distanzierte, bezeichnete nun seinerseits dessen Einstellung zum jüdischen Volk und zum Glauben als »heidnisch«, womit er so viel wie christlich bzw. materialistisch, jedenfalls »unjüdisch« meinte. Heidnisch erschien dem Rezensenten insbesondere die Forderung nach bestimmten, festgelegten Glaubensinhalten. »Das doch ist der große Unterschied zwischen uns Juden und den verschiedenen Heiden, daß die Heiden Bekenntnisse, Glaubensbekenntnisse haben, wir aber lebendige Religion.«¹⁹⁵ Im Sinne Bubers bedeutete für Rappeport lebendige Religion die Offenheit für Gottes Stimme. Der Jude glaube nicht, er nehme Gott wahr. Dennoch traute Rappeport den Hauojlim eine große, positive Vorbildwirkung zu. Ihr praktiziertes – also gelebtes! – Streben nach Heiligkeit könne mehr bewirken, als alle Kongresse der »Heidenjuden« – auch der Zionisten. Die menschengemachten Gesetze aber, zu denen Rappeport die 613 Gebote und Verbote der Thorah ebenso zählte wie die neuzuschaffenden Bestimmungen der Glaubenshüter, verammelten dem einzelnen Menschen den Weg zu Gott, der ein persönlicher sei. Daher könne er, Rappeport, nicht den Weg der gesetzestreuen Hauojlim zu Gott gehen.

Der Prager Robert Weltsch vertrat ebenfalls die Meinung, daß eine wahre Lösung der Krise des jüdischen Volkes durch eine [frei]religiöse Erneuerung und nicht durch orthodoxe Konservierung erfolgen müsse.¹⁹⁶ Den von Birnbaum propagierten Weg der Gesetzesfrömmigkeit hielt er dazu für ungeeignet. Wie schon vor ihm Rappeport lehnte Weltsch die Gründung einer »Glaubenshüterschaft« als unjüdisch und »kirchlich« ab:

»Noch jede Kirche hat es zuwege gebracht, den Sinn der Religion in ihr Gegenteil zu verkehren. In unserem heutigen Zustande des zunehmenden Zerfalles, der Entartung und Erstarrung kann uns die Stiftung einer Kirche nicht helfen. Sie könnte eher das Gegenteil bewirken. Bitter notwendig ist uns nicht die Kirche, sondern das Erwachen der Scham, von der Birnbaum an anderer Stelle spricht.«¹⁹⁷

Positiv beurteilte Weltsch Birnbaums sittlichen Ernst, weshalb er sich von den »Olim«¹⁹⁸ eine wichtige Beispielswirkung erwartete. Allerdings könne eine Gemeinschaft, wie die, welche Birnbaum vorschwebte, unter dem Anpassungsdruck der Diaspora nie zur Volksbewegung werden. Dies sei nur im eigenen Gemeinwesen möglich. Birnbaum übersehe bei seiner Kritik am Zionismus, daß dieser das einzig mögliche Mittel zur Durchsetzung seiner Forderungen sei: »Die Erfüllung der Birnbaumschen Forderung des Lebens im Angesicht Gottes setzt zunächst die

¹⁹⁴ Ernst Elijah Rappeport, *Gottes Volk*, Jude 1918/1919, S. 20–24.

¹⁹⁵ Ebd. S. 22.

¹⁹⁶ Robert Weltsch, *Religiöses Leben*, Jude 1920/1921, S. 537–542.

¹⁹⁷ Ebd. S. 542.

¹⁹⁸ Siehe Anm. 191.

Forderung nach einem freien Gemeinschaftsleben des jüdischen Volkes voraus.«¹⁹⁹ Birnbaums Aufruf zur sittlichen Erneuerung, zur Rückkehr zu produktiver Arbeit, zum Leben in der Natur entsprach den Forderungen der radikalen Zionisten. Weltsch hielt eine echte Erneuerung ebenfalls nur aus dem Geist der jüdischen Religion heraus für möglich. Doch machte er, ebenso wie Rappeport und Buber beim »Geist« und bei der »Lehre« halt. Eine die persönliche Freiheit einengende gesetzestreue Glaubenshüterschaft widersprach seiner religiösen und intellektuellen Auffassung vom Judentum.

Birnbaums Schrift blieb die vom Autor erhoffte praktische Wirkung versagt. Angeregt von ihrer Lektüre besuchte Franz Rosenzweig Birnbaum 1918 in Wien: »Ich hatte aus Gottes Volk entnommen, die ›Oilim‹²⁰⁰ wären schon da, und fand einen müden resignierten Mann und alles war ein Traum.«²⁰¹ Rosenzweigs Reaktion auf Birnbaums Buch und sein Bedauern über den Fehlschlag der »Oilim« zeigt, daß hier doch wesentliche Gefühle und Wünsche jenes Teiles der Jugend, der mit seinem Judentum ernstmachen wollte, aus- und angesprochen wurden. Daß sich Birnbaums Forderungen letztlich als unrealistisch und unrealisierbar erwiesen, tat seinem Einfluß keinen Abbruch.

Im Gegensatz zu Rosenzweigs Eindruck resignierte Birnbaum nicht. Neben seiner Mitarbeit an der Organisation des osteuropäischen Flüchtlingswesens fand Birnbaum ab 1919 ein neues Betätigungsfeld in der wiedergegründeten Agudas Jisroel, der Vereinigung der antizionistischen Orthodoxie, deren erster Generalsekretär er wurde.²⁰²

Birnbaum galt vielen Parteizionisten als Abtrünniger. Daher stellte es eine kleine Revolution dar, als *Der Jude* Birnbaum im Februar 1924 Gelegenheit gab, die Aufbruchsstimmung innerhalb der antizionistischen Agudah darzustellen.²⁰³ Denn hier bekannte sich Birnbaum als Vertreter einer kämpferischen und vitalen Orthodoxie, die dem zionistischen Stereotyp völlig widersprach, zu deren Gegnerschaft zum Zionismus, dem sie sich in vieler Weise überlegen fühlte. Entsprechend scharf war die Reaktion der Zionistischen Vereinigung für Deutschland (ZVfD) auf diesen Beitrag im *Juden*: Sie drohte, der krisengeschüttelten Zeitschrift die Unterstützung zu entziehen.²⁰⁴ Die Ansicht Ernst Simons, des damaligen Re-

¹⁹⁹ Robert Weltsch, *Religiöses Leben, Jude 1920/1921*, S. 537–542, Zitat S. 542.

²⁰⁰ Aschkenasische Schreibweise Rosenzweigs. Siehe Anm. 191.

²⁰¹ Brief Franz Rosenzweigs an Martin Buber vom 16. 9. 1923, RB, S. 488.

²⁰² Agudas Jisroel [heute meist Agudat Israel] (Bund Israels), Weltorganisation aller thora-treuen Juden zur Pflege und Vertretung ihrer religiösen Interessen. Gegründet 1912 in Kattowitz, später Hauptsitz in Wien. Die Agudas Jisroel eröffnete zwar 1921 eine eigene Palästinazentrale zum Aufbau von Erez Israel im Geist der Thorah, doch lehnte sie den Zionismus strikt ab. Auch heute noch zählt die Agudat-Israel-Partei zu den nichtzionistischen Parteien in der israelischen Knesseth.

²⁰³ Nathan Birnbaum, *Die Agudas Jisroel und ihre K'nessioh G'dauloh, Jude 1924*, S. 72–89.

²⁰⁴ Am 30. März 1924 informierte Buber Ernst Simon, der die Zeitschrift damals redaktionell betreute: »Kaznelson schreibt mir: ›Die ZVfD verweigerte mir heute (26. 3.) das von mir erbetene Adressenmaterial [für die Propaganda-Aktion in Deutschland] mit der Begründung, der Landesvorstand hätte sich entschieden gegen den *Juden* in seiner heutigen

dakteurs der Zeitschrift, daß die K'nessioh g'dauloh, das internationale Treffen der Mitglieder der Agudas Jisroel in Wien, ein so wichtiges Ereignis sei, daß die Leser des *Juden* darüber informiert werden sollten, »und zwar nicht von außen, sondern von innen her«, ²⁰⁵ also von Birnbaum selbst, teilte die ZVfD offenbar nicht. Birnbaums Bericht war in der Tat eine Propagandaschrift für die Agudah:

»Die Agudas Jisroel war schon früher einigermaßen gekannt, belächelt, beföhdet und Gegenstand weitergehender Neugier, aber erst durch ihre K'nessioh g'dauloh wurde sie ins volle Bewußtsein der jüdischen Mitwelt gerückt.« ²⁰⁶

Simon unterstützte mit der Publikation von Birnbaums Bericht im *Juden* das propagandistische Hauptziel des Wiener Treffens: Es ging um die Willenskundgebung der orthodoxen Juden, die im Westen von den Liberalen gehaltene Führungsposition, die der Zionismus ebenfalls anstrebte, für sich zurückzuerobern. Birnbaum betonte die Kraft und die Lebendigkeit der Agudah. Sie sei die Hüterin der Eigenarten der verschiedenen jüdischen Volksgruppen, da sie keinen Zwang zur Europäisierung ausübe. Diese Feststellung richtete sich nicht zuletzt gegen die Normalisierungsbestrebungen der politischen Zionisten sowie gegen die säkulären Kulturzionisten. Birnbaum hielt auch nicht die Zionisten, sondern die gesetzestreuen Agudisten für die glaubwürdigsten politischen Vertreter des jüdischen Volkes:

»Man fühlte: Nie hätte der österreichische Bundeskanzler Seipel, ein katholischer Geistlicher, ein soweit über formale Höflichkeit hinausgehendes Begrüßungsschreiben an die K'nessioh g'dauloh gerichtet, wenn er nicht die religiöse und religiös-disziplinäre Grundorientierung der Agudas Jisroel erkannt hätte. Und nirgends hätte ein Protest gegen die Religionsverfolgungen in Rußland so klingen können, wie er in dieser großen Versammlung klang.« ²⁰⁷

Birnbaum schlug die Zionisten hier mit ihren eigenen Waffen, indem er den Nachweis erbrachte, daß die Agudah das jüdische Volk politisch würdiger vertrete als alle anderen jüdischen Organisationen. Er stellte die jüdische Orthodoxie in die Internationale der Gläubigen ein, was ein direktes Gegenstück zu Herzls politischen Bemühungen um eine Internationalisierung der Judenfrage war.

Um die geistige Einheit des jüdischen Volkes zu stärken, regte er eine Ausweitung des »großen rabbinischen Rates« der Agudas Jisroel zu einer für das gesamte jüdische Volk verbindlichen geistigen Behörde an, welche »die Weisheit der Lehre und Weisheit der Welt vereinigt und in der die verschiedenen Tönungen der Gesetzserfüllung und der religiösen Sehnsucht vertreten sind.« ²⁰⁸

Gestalt ausgesprochen, er sei kein zionistisches Propagandamittel mehr!! [...]« Ich vermute, es handelt sich um das agudistische Februarheft.« Brief Martin Bubers an Ernst Simon vom 30. 3. 1921, MBA 730-I: 51.

²⁰⁵ Redaktionelle Anmerkung zu Birnbaums Artikel, *Jude* 1924, S. 72.

²⁰⁶ Nathan Birnbaum, Die Agudas Jisroel und ihre K'nessioh G'dauloh, *Jude* 1924, S. 72–89, Zitat S. 73.

²⁰⁷ Ebda. S. 74.

²⁰⁸ Ebda. S. 78.

Der »große rabbinische Rat« sollte die in »Gottes Volk« geforderte, aber nicht realisierte Glaubenshüterschaft ersetzen.

Das »agudistische Februarheft« enthielt neben Birnbaums militantem Lebenszeichen der Agudah weitere Beiträge zu Fragen des religiösen Lebens, wobei nicht nur Orthodoxe zu Wort kamen. Alfred Wiener (1885–1964) äußerte sich kritisch gegenüber der Weigerung der Orthodoxie, zusammen mit den Liberalen Großgemeinden zu bilden,²⁰⁹ ein Thema, das sicher nicht zu den in zionistischen Zeitschriften üblicherweise behandelten gehörte. Der eigentlichen Blattlinie des *Juden* entsprach in diesem religiösen Fragen gewidmeten Heft am ehesten der Beitrag Max Eschelbachers »Der Sozialismus des alten Judentums«.²¹⁰

3. Religiöser Sozialismus

Robert Weltsch war überzeugt: »Von der irdischen Seite her gesehen ist Religion eben nur im sozialen Zusammenleben realisierbar.«²¹¹ Religiosität hatte für Weltsch vor allem die Schaffung einer geisterfüllten, gerechten Gemeinschaft zum Ziel. In diesem Sinn hoffte er auf eine religiöse Erneuerung des jüdischen Volkes.

»Es gibt kein stärkeres Individualerlebnis als das religiöse [...]; und doch hat kein Ereignis so starke soziale Wirkungen wie das religiöse. Und nirgends ist diese Wirkung so deutlich wie im Judentum, denn die spezifische Eigentümlichkeit der jüdischen Lehre liegt darin, daß es Aufgabe des Menschenlebens ist, durch alle Wirrnisse der Wirklichkeit Gott zu folgen, seiner Stimme gegenüber allen Anfechtungen Gehör zu geben und mitten in der Verflochtenheit in Bedingungen und Zwecke seine reine Wahrheit zu verwirklichen im Leben – jedes Leben aber ist ein Phänomen der Gemeinschaft.«²¹²

Oberstes religiöses Gebot war für Weltsch daher die Schaffung einer »Gemeinschaft im Ebenbild Gottes«, in der Gerechtigkeit aus dem religiösen Impuls der Gottesliebe heraus geübt werde.

Nach dem Ersten Weltkrieg schien die Entwicklung Palästinas noch völlig offen. Buber und Weltsch sahen trotz ihrer frühen Sensibilität für die arabische Frage in Palästina ein Land, in dem eine von Grund auf neue Gemeinschaft geschaffen werden konnte, wo eine »siedelnde« Revolution ohne Gewalt und Machtstreben möglich wäre. Sie setzten sich für den Aufbau einer Gemeinschaft im Sinn göttlicher Gerechtigkeit ein. Die Gesinnung des Vertrages sollte der der Brüderlichkeit weichen. Religiöser Sozialismus, »auf unmittelbarer Beziehung von Mensch zu Mensch in echter Gemeinschaft beruhender Sozialismus, das ist es, was in Palästina Gestalt annehmen sollte«²¹³ und im *Juden* propagiert wurde. Die Bibel und die prophetische Lehre dienten als religiöses und als historisches Vorbild für die angestrebte religiös-sozialistische Gemeinschaft in Palästina.

²⁰⁹ Alfred Wiener, Gemeindeorthodoxie und Separatismus, *Jude* 1924, S. 79–89.

²¹⁰ *Jude* 1924, S. 89–112.

²¹¹ Robert Weltsch, Religiöses Leben, *Jude* 1920/1921, S. 537–543, Zitat S. 539.

²¹² Ebd. S. 538.

²¹³ Robert Weltsch, Einleitung in: *JuJu*, S. XI–XL, Zitat S. XXIX.

Doch wurde der religiöse Sozialismus im *Juden* nicht nur bezüglich seiner Bedeutung für Palästina behandelt. Autoren der verschiedensten jüdischen Strömungen kamen zu Wort. So gehört der letzte Vortrag Hermann Cohens »Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten«²¹⁴ wohl zum Gehaltvollsten, das zu diesem Thema im *Juden* publiziert wurde.

Für Cohen waren sowohl die wissenschaftliche Erkenntnis als auch die Religion Quellen der Ethik. Verdienst Platons sei es gewesen, in seiner Ideenlehre Wissenschaft und Sittenlehre verbunden zu haben. »Auch das Sittliche muß der Kompetenz der Erkenntnis unterworfen und angehörig gemacht werden.«²¹⁵ Neben der kritischen Erkenntnis bedürfe die Ethik der Religion als »stabilisierter Sittenlehre«. Die größten religiösen Sittenlehrer seien die jüdischen Propheten gewesen: »Die reine Quelle der Religion liegt für das soziale Bewußtsein im Prophetismus.«²¹⁶ Denn auch Cohen bezeichnete die Schaffung einer gerechten Gesellschaft als Sinn der Religion. Diese werde in der messianischen Zukunft restlos verwirklicht werden, doch hielt Cohen den Beginn dieser Verwirklichung unter den gegebenen Umständen sowohl für möglich als auch für notwendig. Voraussetzung für dieses Unterfangen sei der Glaube an die moralische Verbesserungsfähigkeit des Menschen, wie dies die Propheten propagierten. Diese Lehre sei deren wesentlicher Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte.

Der Glaube der Propheten entsprang ihrer Auffassung von Erkenntnis, die nicht rational war, sondern sich als Liebe zu Gott äußerte. Angesichts des Glaubens an einen gütigen Gott konnte Leiden nur als Durchgangsstadium zum Guten betrachtet werden. Der Schwache, der Arme, der Fremde wurden zu Lieblingen Gottes umgedeutet, über die sich in der Zukunft Gottes Gnade ergießen würde. Daraus leitete Cohen den göttlichen Auftrag zum Mitleid ab. »Das Mitleid erst entdeckt im Mitmenschen den Menschen.«²¹⁷ Gottesliebe führe so zur Liebe zum Mitmenschen.

Die religiöse Erkenntnis reiche noch nicht zum sozialen Handeln aus. Dieses brauche die rationale Erkenntnis sowohl der Ursache des Leidens als auch der möglichen Hilfsmittel zu dessen Bekämpfung. Die Scheu der Religion vor der Wissenschaft hielt Cohen daher für falsch. Die Religion brauche die wissenschaftliche Erkenntnis, um ihre sozialen Ziele und damit die Erlösung der Menschheit zu erreichen. Das Streben nach Erlösung war für Cohen ein Bildungsauftrag, der vom prophetischen Glauben an die Besserungs- und moralische Erkenntnisfähigkeit des Menschen getragen war. Der Weg zur Erlösung führe daher in Verbindung von Philosophie und Religion über die logisch-ethische Erziehung aller Menschen in der Einheitsschule. Nur wer alle Menschen für fähig zur wissenschaftlichen sowie zur sittlichen Erkenntnis halte, könne an eine Friedenserziehung glauben. Zweifler müßten wie Platon in seiner Staatslehre den ewigen Stand

²¹⁴ Jude 1923, S. 618–636.

²¹⁵ Ebda. S. 621.

²¹⁶ Ebda.

²¹⁷ Ebda. S. 625.

der Philosophen-Krieger für nötig erklären, dessen Aufgabe darin bestand, den unverbesserlichen dritten Stand niederzuhalten.

Cohen hielt diese Rede noch während des Ersten Weltkrieges. Sie war ein Aufruf zur Völkerverständigung gemäß dem prophetischen Kosmopolitismus. Daneben ist sie eine radikale Kritik am ständischen Erziehungssystem als Ursache für sozialen Unfrieden. Cohen teilte den Glauben der Propheten an die moralische Entwicklungsfähigkeit des Menschen. Er verband das aufklärerische Vertrauen in die Erziehung mit dem tiefreligiösen Glauben an den Sinn des Leidens sowie an die Gnade Gottes.

Ähnliche Gedanken wie Hermann Cohen drückte Max Eschelbacher in seinem Beitrag »Der Sozialismus des alten Judentums aus«,²¹⁸ in dem er ebenfalls der Frage nachging, warum in der jüdischen Tradition die Armen als die Lieblinge Gottes galten. Den Grund dafür sah er in der historischen Entwicklung des jüdischen Volkes. Die Thorah sei unter dem Eindruck der Befreiung aus der Knechtschaft entstanden und habe die Erinnerung daran stets im Bewußtsein der Juden wachgehalten. Eschelbacher, Rabbiner und gelernter Jurist, war ein Fachmann auf dem Gebiet des jüdischen Rechtes. Dieses unterscheidet sich vom individualistischen Denken vieler europäischer Sozial- und Staatsphilosophien dadurch, daß es die Verantwortung für die Gemeinschaft in den Vordergrund stelle. Daraus sei der »Sozialismus« des Judentums entstanden, der mit seinem marxistischen Pendant zwar gewisse Ähnlichkeiten aufweise, jedoch nicht materialistisch und keine Lehre des Klassenkampfes sei. Aufgabe der Gemeinschaft sei es, Not und Armut zu lindern und die Freiheit aller Juden zu gewährleisten. Die Juden seien die Knechte Gottes und nicht der Menschen. Aus diesem Gebot leite sich das Verbot der Sklaverei auf Lebzeiten ab. Der Sabbat, der Ruhetag, wiederum solle verhindern, daß sich der freie Arbeiter mit Leib und Seele an seinen Arbeitgeber verkaufe. In den Bestrebungen der Sozialisten um einen sechsunddreißigstündigen Ruhetag sah Eschelbacher die unbewußte Rechtfertigung der strengen Sabbatregeln des Judentums, die ebenfalls »Zäune« um den Ruhetag bauten, um diesen zu verlängern. Doch im Gegensatz zum europäischen Ruhetag sorgte der Sabbat für geistige Erbauung. Das obligate Thorahstudium am Sabbat habe selbst die Ärmsten an einem gewissen Maß an Bildung anteilhaben lassen. Dazu komme noch die Gemeinschaftsaufgabe, die Kinder der Armen zu erziehen. In gewandelter Form klingen hier Argumente aus Cohens Beitrag an. Bildung für alle vermeide die Verelendung breiter Schichten, die Herausbildung starrer Klassen. Bildung sei die Hoffnung der Armen.

Eschelbacher faßte mit seiner Darstellung der sozialen Lehre des Judentums prägnant die im *Juden* propagierten Leitlinien für den Aufbau Palästinas zusammen. Das jüdische Gemeinwesen solle Zion, das Beispiel sozialer Gerechtigkeit für die Völker, werden. Eschelbacher formulierte hier als Rabbiner und jüdischer Rechtsgelehrter eine »Lehre«, die viele säkuläre Linkszionisten akzeptierten. Er versetzte diese Lehre zurück in den Bereich des religiösen Gesetzes, ohne damit ihre Gültigkeit für den Zionismus einzuschränken.

²¹⁸ Jude 1924, S. 89–112.

7. Kapitel

Jüdische Erziehung

I. Erziehung zur Tradition

Die zionistische Jugenderziehung im deutschsprachigen Raum wurde den hochgesteckten Zielen der Kulturzionisten nicht gerecht. Nationaljüdische Schulen, im Idealfall mit hebräischer Unterrichtssprache, entstanden in größerer Zahl lediglich in den nach dem Krieg neu entstandenen Nationalitätenstaaten Osteuropas und wurden im *Juden* gebühlich gewürdigt.¹ Max Brod gelang es im Herbst 1920, in den westjüdischen Gemeinden Prag und Brünn nationaljüdische Schulen ins Leben zu rufen. Dies war jedoch erst – und hier lag wieder der entscheidende Unterschied zur Situation in Deutschland – nach der nationalen Anerkennung der tschechoslowakischen Juden möglich geworden.² Das 1919 vom Jüdischen Nationalrat in Wien mit der Unterstützung des damaligen Wiener Oberrabbiners Zwi Perez Chajes (1876–1927) gegründete jüdische Realgymnasium, in dem jüdische und säkuläre Fächer unterrichtet wurden, fand im *Juden* erstaunlicher Weise keine Erwähnung. Das Chajes Realgymnasium besuchten vorwiegend Kinder aus osteuropäischen, häufig bedürftigen Familien. Es war säkular und zionistisch ausgerichtet und der Unterricht folgte, abgesehen von den jüdischen Fächern, dem allgemeinen österreichischen Lehrplan. Die Unterrichtssprache war Deutsch, doch stand der Hebräischunterricht auf hohem Niveau. Unter den Wiener Schulen genoß das Chajes Gymnasium einen ausgezeichneten akademischen Ruf. Viktor Kellner (1887–1970), der damalige Direktor der Schule, verfaßte zwar einen Beitrag für das 1926 erschienene Sonderheft des *Juden*, das ganz der jüdischen Erziehung gewidmet war, doch ging er dabei nicht auf die von ihm geleitete Schule ein, sondern befaßte sich mit allgemeinen pädagogischen Fragen.³ Den-

¹ Siehe dazu: Arjeh Tartakower, Das jüdische Mittelschulwesen in Polen, *Jude SH 2* 1926, S. 79–89 sowie Jacob Robinson, Das jüdische Schulwesen in Litauen, *Jude SH 2* 1926, S. 89–100.

² Max Brod, Jüdische Schule, *Jude 1920/1921*, S. 345–348.

³ Viktor Kellner, Die Problematik der jüdischen Erziehung, *Jude SH 2* 1926, S. 10–22. Siehe auch: Sonia Wachstein, Hagenbergstraße 49. Eine Wiener jüdische Kindheit und Jugend, Wien 1996. Sonia Wachstein unterrichtete am Chajes-Gymnasium, obwohl sie weder Zionistin noch praktizierende Jüdin war. Leo Glückselig, Gottlob, kein Held und Heiliger! Ein Wiener Jew-boy in New York, hrsg. von Daniela Ellmayer und Albert Lichtblau, Wien 1999. Leo Glückselig war insofern untypisch für die Schüler des Chajes-Gymnasiums, als er

noch läßt sein Beitrag Schlüsse auf die dort herrschende geistige Atmosphäre zu. Kellner, der vor dem Ersten Weltkrieg einige Jahre in Palästina unterrichtet hatte, sah in der hebräischen Sprache die einzig notwendige Basis für die Schaffung einer modernen jüdischen Kultur. Er betonte, daß es im Judentum unzählige geistige Strömungen gebe, und hielt diese Vielfalt für eine positive Erscheinung. Gleichzeitig beklagte er die geistige Enge des kulturellen Lebens des Jischuw. Um dort Pluralismus zu schaffen, riet Kellner, die hebräische Sprache zum einzigen verbindlichen Merkmal der hebräischen Kultur zu machen.

Die obengenannten jüdischen Schulen im Westen waren wie gesagt Einzelfälle. In Deutschland und in Österreich blieb die nationaljüdische Erziehung der Kinder weitgehend Aufgabe der Familie und der Jugendorganisationen. Dabei hielten die Zionisten das Gefühl der Fremdheit in Deutschland und Österreich sowie das Leiden unter der Ablehnung durch die Umwelt gerade für die Entwicklung der Kinder und Jugendlichen für schädlich, weshalb für diese ein jüdisches Alternativmilieu besonders wichtig erschien. Die zionistischen Jugendorganisationen lösten dieses Problem nur partiell. Die Familien sollten in Ergänzung dazu einen privaten jüdischen Lebensraum schaffen. Dafür boten sich lediglich die religiösen Traditionen und Bräuche an, die für die Mehrzahl der in der Regel säkulären Zionisten ihren Sinn verloren hatten. Viele zionistische Eltern hatten diese Traditionen in ihrer Jugend nicht kennengelernt, die Mehrzahl lehnte sie als antiquiert, als Gesetze, welche die geistige und emotionelle Freiheit der Menschen einschränkten, ab. Den einzigen Ausweg aus diesem Dilemma bot die nationale Uminterpretation der Bräuche, wie sie im *Juden* propagiert wurde. In diesem Sinn schrieb Elias Auerbach (1878–1956), die Schöpfer des Talmud hätten sich bewußt von nationalen Erwägungen leiten lassen, als sie dem von seinem Land getrennten Volk ein strenges Zeremonialgesetz auferlegten:

»Das Judentum war eine Universalreligion, aber es wurde durch das Zeremonialgesetz national. Und nicht irgendwelche Glaubenslehren, sondern diese Festlegung nationaler Bräuche hat das Judentum in der Zerstreuung erhalten.«⁴

Dennoch blieb die Tatsache, daß es keine authentische jüdische Kultur außerhalb des religiösen Kontexts gab, für die säkulären Zionisten problematisch. Denn der erzieherische Rückgriff auf die religiösen Traditionen bedeutete neben der Erziehung zur Liebe zum Volk auch eine Erziehung zu einem Glauben, den die Eltern nicht mit ihren Kindern teilten. So basierte die, wie es schien, einzige Möglichkeit, bei der nächsten Generation eine emotionale Bindung ans Judentum herzustellen, auf einer Unwahrhaftigkeit seitens der Erzieher. Auerbach und viele andere Zionisten, die diesen pädagogischen Weg wählten, waren bereit, mit diesem inneren Bruch zu leben: Was den Eltern zur leeren »Form« geworden war, sollte die Kinder erneut emotionell ans Judentum binden. Auerbach vertraute dabei darauf, daß sich

einer großbürgerlichen orthodoxen Familie entstammte. Beide Werke setzen sich kritisch mit Viktor Kellners Tätigkeit als Schulleiter auseinander.

⁴ Elias Auerbach, *Traditionelles und nationales Judentum*, Jude 1916/1917, S. 244–249, Zitat S. 246.

die Kinder vor allem von der ästhetischen Schönheit der Bräuche und nicht von deren religiösem Inhalt angesprochen fühlen würden. Im Gegensatz zur orthodoxen spreche die nationale Erziehung durch diese Erlebnisse bei den Kindern vor allem das Gefühl und nicht den Intellekt an. Der Freidenker Auerbach war sich zwar bewußt, daß ein so erzogenes Kind früher oder später in eine Glaubenskrise gestürzt würde, doch war er sicher, daß es sich in der Folge, gestützt auf die Liebe zu den ästhetischen Schönheiten der Tradition sowie zum jüdischen Volk, nie mehr vom Judentum entfremden würde. Darin sah er den großen Vorzug der nationalen – also irrational-ästhetischen – vor der orthodoxen Erziehung: Ein orthodoxer Jude verliere zusammen mit seinem Glauben den Zusammenhang mit dem Judentum, während ein national erzogener Mensch auch ohne Glaube dem Volk treu bleibe. Diese nationale Erziehung gebe den Kindern darüberhinaus eine echte Entscheidungsfreiheit zwischen Glauben und nationalem Freidenkertum.

Zehn Jahre nach Erscheinen dieses Beitrags bezeichnete Ernst Simon diese unter Zionisten verbreitete Erziehungsmethode als absolut verfehlt:

»Die – nicht wenigen – aber, die auch jetzt noch, nach ihrem erarbeiteten Nein! gegenüber der Tradition weiterfragen: Wie können wir nun (wenigstens) unsere Kinder jüdisch erziehen? bekunden damit offensichtlich eine Unsicherheit über das Recht, ihre [areligiöse] Stellungnahme zu verallgemeinern. So zukunfts voll dieses wieder erworbene »schlechte jüdische Gewissen« auch sein kann, eine so gefährliche Konsequenz zeitigt es häufig für die Erziehung: nämlich den Entschluß, die jüdischen Formen »als nationale« zu halten. Das ist Blasphemie für die Eltern, und führt für die Kinder zu einer unwahrhaftigen Atmosphäre, zu einer Art religiösen Storchmärchen, dessen spätere Aufdeckung dem jungen Menschen eine seelische Katastrophe bedeutet, also genau das Gegenteil dessen, was man gutmeinend erstrebte.«⁵

Ernst Simon riet den areligiösen Eltern, die auf einen Rest von Judentum bei der Erziehung ihrer Kinder nicht verzichten wollten, zu einem Mittelweg: zur »Abstinenz in der Erfüllung aller Gebote, die man nicht – oder noch nicht – erfüllen kann, aber möglichst strenge Scheu vor der Übertretung aller Verbote.«⁶ Als Schüler Rosenzweigs hoffte Simon, der sich wohl nicht bewußt war, eine wie weitreichende Forderung er damit an areligiöse Menschen stellte, daß sich die zweifelnden Eltern auf diese Art wieder selbst der Tradition und dem Glauben nähern würden. Er schloß sich hier der von Baeck im *Juden* vertretenen Meinung an, daß die Bibel die Erziehung des Menschen mit dem Verbot des falschen Weges beginne und dadurch die Wahl mehrerer richtiger Wege ermögliche.⁷ Simon wies den ungläubigen Eltern damit aber auch den Weg, den er selbst beschritten hatte. Als Kind einer völlig assimilierten Familie war er ohne jegliche jüdische Praxis, aber mit dem Gefühl der Verpflichtung, aus Anstand Jude zu bleiben, aufgewachsen. Der Antisemitismus in der deutschen Armee hatte ihn während des Krieges Zionist werden lassen. Über seine weitere Entwicklung schrieb er 1978:

⁵ Ernst Simon, Erziehung zur Tradition, Jude SH 2 1926, S. 105–117, Zitat S. 109.

⁶ Ebda. S. 116.

⁷ Siehe dazu: Leo Baeck, Lebensgrund und Lebensgehalt, Jude 1917/1918, S. 78–86.

»Trotz ist eine ehrenhafte negative Haltung: eine Reaktion gegen etwas. Sollte das alles sein? Durfte ich das Deutschtum meiner Eltern, das Gehalte besaß und Werte pflegte, mit einer leeren jüdischen Form vertauschen? Ich faßte zwei Beschlüsse: künftig als Lehrer nach Palästina zu gehen, was 1928 geschah, und vorher das jüdische ›Kulturgut‹ daraufhin zu prüfen, ob etwas für mich Brauchbares und Passendes daran sei. Beim eifrigen Hebräischlernen, Bibellesen und durch jüdische Geschichtsstudien ergaben sich immer mehr bejahende Antworten. Die meisten führten auf ein religiöses Zentrum hin. Ich begann darüber nachzudenken, und allmählich enthüllte sich mir das Judentum als Phänomen, das zwar Kultur einschließt, aber nicht auf sie, die vom Menschen geschaffene, gegründet ist. Das Denken gab mir die Möglichkeit zu Glauben. Es gab keine persönliche Offenbarung, weder 1918 noch 1978.«⁸

Simon war sich bewußt, daß nicht allen Juden dieser Weg offenstand. Eltern, denen keine Annäherung an die jüdische Religion gelinge, riet er, ihren Kindern von anderen, gläubigen Menschen die Tradition nahebringen zu lassen.

Gemäß seiner Forderung nach größtmöglicher Wahrhaftigkeit bei der Kindererziehung lehnte Simon die nationaljüdische Schule ab, »weil sie künstliche Lebensbedingungen schafft oder vortäuscht, unter denen kein Jude der Welt, selbst in Palästina nicht, je leben wird«.⁹ Während Simon eine Trennung der Juden von der nichtjüdischen Umwelt in der Diaspora für unmöglich hielt, erschien ihm eine solche in Palästina für nicht wünschenswert. Daher trat er dort für jüdisch-arabische Volksschulen ein. Sein universeller Zionismus stand in offenem Widerspruch zum Parteiprogramm der ZVfD, das den möglichst weitgehenden Rückzug aus der deutschen Kultur und Gesellschaft propagierte. Das Nationalheim in Palästina wurde von der überwiegenden Mehrheit der Zionisten als rein jüdisch angestrebt, wobei die Koexistenz mit der arabischen Bevölkerung eher ein zu lösendes Problem als ein Ziel war. Nur Simons Vorbehalte gegen die nationaljüdische Schule in Deutschland entsprachen der Meinung der meisten deutschen Zionisten, die den Bruch mit der Kultur Europas weder vollzogen hatten noch vollziehen wollten, weshalb ihr angebliches Interesse an einer rein jüdischen Erziehung in der Diaspora wenig mehr als ein Lippenbekenntnis war. Simon war jedoch der einzige Mitarbeiter, der im *Juden* eine derartig klare Schlußfolgerung aus diesem Dilemma zog. Denn die Verwurzelung der deutschsprachigen Zionisten in der deutschen Kultur war so tief, daß den zionistischen Propagandisten nur ein radikales Ziel, nämlich die geistige Entwurzelung, angemessen erschien.¹⁰

Simon schwebte eine religiöse Erziehung durch das Vorbild der Erwachsenen vor. Religionspraxis bedeutete ihm mehr als die Einhaltung der Mizwot und mehr als das Lernen der hebräischen Sprache. Diese seien lediglich die Basis auf welcher der Jude ein Leben aufbauen solle, das ganz von jüdischen Werten bestimmt war. Die religiöse Praxis werde ihm so zum Ansporn zur eigenen sittlichen

⁸ Ernst Simon, Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge, Frankfurt/Main 1979, S. 14.

⁹ Ernst Simon, Erziehung zur Tradition, *Jude SH* 2 1926, S. 105–117, Zitat S. 116.

¹⁰ Siehe dazu: Robert Weltsch, Deutscher Zionismus in der Rückschau, in: Die deutsche Judenfrage. Ein kritischer Rückblick, Königstein/Ts. 1981, S. 95–107, bs. S. 100.

Vervollkommnung sowie zur Verbesserung der Welt. Als Zionist stand Simon der deutschjüdischen Gesellschaft kritisch gegenüber. Doch glaubte er nicht, daß ein Bekenntnis zum Judentum oder zum jüdischen Volk bereits einen moralischen Aufschwung bedeute. Dieser komme erst infolge der Umsetzung der jüdischen Ethik im täglichen Leben. Eine derartige Rückkehr zum Judentum mache eine bewußte Entwurzelung aus der umgebenden Kultur und Gesellschaft überflüssig. Ernst Simon war der einzige zionistische Kritiker einer Vermengung von Nationalismus und Religion in der Erziehung. Sein anspruchsvolles Lebensprogramm überforderte die überwiegende Mehrzahl der Zionisten und war für diese undurchführbar. Eine klare Trennung von Religion und Nationalismus hätte aber auch die zionistische Ideologie in ihren Grundfesten erschüttert.

Allerdings waren viele deutsche Zionisten nicht bereit, die geistige Freiheit, die sich ihre Vorfahren durch die Aufklärung und die Emanzipation erworben hatten, dem Nationalismus oder dem Glauben zu opfern. Siegmund Kaznelson schätzte die geistige Freiheit sogar höher ein als die Weiterexistenz des jüdischen Volkes.¹¹ Die jüdischen Kinder müßten auf eine Weise zum jüdischen Glauben oder zum jüdischen Nationalismus erzogen werden, die es ihnen gestattete, eine freie Wahl zwischen diesen oder der Assimilation zu treffen. Dieses pädagogische Prinzip müsse auch dann gelten, wenn Gefahr bestehe, daß sich die Mehrheit der Juden für die Assimilation entschied. Kaznelson nannte dies »Erziehung zum Freigeist« und meinte damit eine geistige Freiheit, die selbst bei einer religiösen Grundhaltung möglich sei. Als ideale Erziehungsinstitutionen erschienen ihm dafür die in der Folge noch zu besprechenden reformpädagogischen Projekte.

Auch der Umgang der jüdischen Jugendbewegung mit der Tradition war ein denkbar freier. Sie bediente sich der religiösen Bräuche, um das jüdische Bewußtsein ihrer Mitglieder zu stärken, ohne dabei der Phantasie der Jugendlichen Grenzen zu setzen. Denn die Jugendbewegung sah im Schaffen des Neuen einen größeren Wert als in der Erhaltung des Althergebrachten. Die Auseinandersetzung mit der Tradition gehörte keineswegs zu ihren wichtigsten Anliegen. In Anlehnung an die deutsche Jugendbewegung schätzte der »Blau-Weiß«, die größte zionistische Jugend- und Wanderbewegung Deutschlands, mit der sich *Der Jude* vornehmlich auseinandersetzte, den körperlich und geistig gesunden jungen Menschen. Jugend betrachtete man als Wert an sich, als Kraft, welche die heftig kritisierte Gesellschaft und Kultur der Eltern erneuern werde. Voraussetzung dafür war eine neue Naturverbundenheit, welche an die Stelle der jahrhundertalten jüdischen Naturfremde treten werde. Die jüdische Intellektualität wollten die jugendbewegten Juden durch ihre Gefühle ersetzen, welche sie mit dementsprechend wenigen konkreten jüdischen Inhalten belasteten.

Politik lehnten diese jungen Zionisten ebenso wie der deutsche Wandervogel ab. Hauptziel des jüdischen Jugendwanderns war das stolze Bekenntnis zum Jüdissein sowie jüdisches Gemeinschaftsbewußtsein, wie Moses Calvary im ersten

¹¹ Albrecht Hellmann [Siegmund Kaznelson], Erziehung zum Freigeist, *Jude SH* 2 1926, S. 118–120.

Jahrgang des *Juden* schrieb.¹² Aus dem so erzeugten jüdischen Gemeinschaftsgefühl werde, wie Calvary überzeugt war, ein neues, regeneriertes Judentum entstehen. Selbst die Liebe zur deutschen Landschaft fördere die geistige und körperliche Gesundung des jüdischen Jugendlichen, der so zum vollen Juden und Menschen werde. Eine inhaltliche Basis erhielt das jüdische Bewußtsein durch die an den Heimabenden abgehaltenen Diskussionen und Vorträge, die jedoch gemäß der Ideologie der Jugendbewegung sehr offen gehalten waren. Intellektuelle Beeinflussung war keineswegs ein entscheidendes Ziel der Jugendbewegung. Wichtiger waren das positive Erleben der jüdischen Gemeinschaft, der Natur und der Jugend ansich, aus denen heraus sich eine völlig neue Schöpferkraft entwickeln würde. Statt jüdischer Inhalte vermittelte die Jugendbewegung jüdische Erlebnisse, bzw. Erlebnisse, die als jüdisch galten, da sie von den Jugendlichen »als Juden« empfunden wurden. Jüdische Formen und Inhalte erschienen dabei weitgehend verzichtbar. Joseph Marcus (1886–1961), der 1912 in Breslau den ersten zionistischen Wanderverein gegründet und mit diesem im selben Jahr die Leitsätze des »Blau-Weiß« ausgearbeitet hatte,¹³ ergänzte als Mitglied des Blau-Weiß Calvarys Aussagen:

»Den Willen zum Judentum kann man stark machen durch die Pflege der Liebe zum Jüdischen, die erweckt werden kann durch das Erlebnis der jüdischen Gemeinschaft. Wie der Versöhnungstag – ein ewiges Erlebnis der Judenheit – den einzelnen immer wieder aus unbewußten Trieben zum Judentum zurückbringt und ihm die Höhe und Universalität des in sich so stark geschlossenen Kreises der Juden empfinden läßt, so soll auch das Erlebnis der jüdischen Gemeinschaft durch jede gemeinsame Freude, jedes gemeinsame Wandern, durch das gleiche Leben und Streben immer wieder neue Bindungen ans Judentum bewirken.«¹⁴

Für Marcus stellte der höchste Buß- und Betttag ein ähnliches Gemeinschaftserlebnis wie das Wandern dar. Wichtig war dabei eben das Erleben der jüdischen Gemeinschaft und nicht die damit verbundenen Inhalte und Werte. Bereits wenige Monate später brachte der *Jude* Gerhard Scholems vernichtende Bestandsaufnahme der geistigen Befindlichkeit der deutschjüdischen Jugendbewegung. Im Gegensatz zu Calvary und Marcus behauptete Scholem: »In den letzten Jahren und noch in dieser Stunde haben wir bei uns keine jüdische Jugendbewegung: keine Bewegung, die von jungen Menschen als Juden gespürt und getragen würde.«¹⁵ Als deutlichstes Zeugnis für den Niedergang der deutschjüdischen Jugendbewegung galt dem damals neunzehnjährigen Scholem die Kriegsbegeisterung der zionistischen Jugend. Diese zeige, daß die jungen Zionisten die Wahl zwi-

¹² Moses Calvary, *Blau-Weiß, Jude 1916/1917*, S. 451–457.

¹³ Vgl.: Oberlehrer Calvary, Referendar Marcus, *Leitsätze für die Begründung jüdischer Wandervereine der höheren Schüler (Wandervogel) im Anschluß an die Besprechung gelegentlich des Posener Delegiertentages, o. D. (Juli 1912) Vertraulich!*, CZA A15/VII/25. Siehe dazu auch: Yehuda Eloni, *Zionismus in Deutschland von den Anfängen bis 1914*. Gerlingen 1987 (Schriftenreihe des Instituts für deutsche Geschichte Universität Tel Aviv 10).

¹⁴ Joseph Marcus, *Blau-Weiß, Jude 1916/1917*, S. 563.

¹⁵ Gerhard Scholem, *Jüdische Jugendbewegung, Jude 1916/1917*, S. 822–825, Zitat S. 822.

schen Berlin und Jerusalem scheuten und daher keine »ganzen Menschen« seien, wie sich dies die Jugendbewegung zum Ziel gesetzt hatte. Als ersten Schritt zur angestrebten Ganzheit propagierte er die längst geforderte aber nie verwirklichte Hebraisierung der Jugendbewegung, als folgenden die radikale Hinwendung nach Palästina: »Unser Weg, das heißt: uns als Ganzheit und in Ganzheit auf Zion hin bewegen.«¹⁶

Scholem wies in diesem Beitrag auf die hauptsächliche Schwäche der jüdischen Erziehung des Blau-Weiß hin: Man begnügte sich mit dem »bequemen« Bekenntnis zum Judentum und genoß ein vages Gemeinschaftserlebnis, wobei jedoch »ein Hinein- und Hinabsteigen in das Judentum« fehlte.¹⁷ An die Stelle von vagen Erlebnissen müßten konkrete jüdische Inhalte treten, die allein die jüdischen Jugendlichen von ihrer geistigen »Verwirrung«, ihrem Pendeln zwischen Deutschtum und Judentum befreien könnten. Das Studium der hebräischen Sprache sei die notwendige Ergänzung zur inhaltlichen Auseinandersetzung. Scholem selbst beschritt diesen ebenso radikalen wie ambitionierten Weg, den er mit streitbarem Eifer innerhalb der zionistischen Jugend- und Studentenbewegung vertrat. Tatsächlich stieg die Zahl derer, die Hebräisch lernten und sich mit den Quellen ihres Erbes befaßten nach dem Krieg langsam an, doch blieben diese Zionisten stets eine Minderheit innerhalb der Bewegung. Daran konnte auch nichts ändern, daß Martin Buber, der geistige Mentor der mitteleuropäischen jüdischen Jugendbewegung, deren Mitglieder ab 1918 zu einer respektvollen Auseinandersetzung mit der Tradition aufrief.¹⁸ Im Gegensatz zu seinen Vorkriegsreden bezeichnete Buber nun nicht mehr das Gemeinschaftserlebnis, sondern die Schaffung einer Gemeinschaft gemäß der jüdischen Soziallehre als Ziel. Doch erst ein Jahr später, 1919, wies Buber seine jugendlichen Hörer darauf hin, daß dieses Gemeinschaftsideal nicht durch mythische Innenschau, sondern nur durch das Studium der Bibel erkannt werden konnte. Denn Lehre und Gesetz offenbarten die jüdische »Volksreligion«, wodurch sich die Juden von anderen Traditionen und Nationen unterscheiden. Religiöse Stimmungen und Gefühle allein vermitteln, wie Buber warnte, keine jüdische Substanz, da

»ohne die Gestaltungen, in denen das Wirken des Unbedingten an ihrem Volksgeist in vier Jahrtausenden eines geheimnisvollen Wegs Erscheinung geworden ist, ihr Gefühl leer bleiben wird, so schwungvoll es sich auch anläßt.«¹⁹

Erneuerung setze eine ebenso kritische wie respektvolle Aneignung der Tradition voraus.

Anläßlich seines Berichts über den ersten Jugendtag der deutschjüdischen Jugendbewegungen, der 1919 in Berlin abgehalten wurde, bekräftigte Nachum Goldmann diesen Aufruf Bubers.²⁰ Es gehe nicht an, daß die jüdische Jugend eine

¹⁶ Ebda. S. 824.

¹⁷ Ebda. S. 823.

¹⁸ Martin Buber, *Zion und die Jugend*, Jude 1918/1919, S. 99–106, bs. S. 99 f.

¹⁹ Ders., *Cheruth*, in: *JuJu*, S. 122–143, Zitat S. 141.

²⁰ Nachum Goldmann, *Selbstbesinnung*, Jude 1918/1919, S. 298–304.

Tradition »überwinden« wolle, die sie noch gar nicht kenne. Die westjüdische Jugendbewegung könne sich derartige kulturfeindliche Gesten, die sie von der deutschen übernommen habe, nicht leisten. Denn ihr fehle im Gegensatz zum deutschen Vorbild die tiefe Verwurzelung in ihrer eigenen, jüdischen Kultur. Daher forderte Goldmann ebenso wie Buber den Anschluß an die jüdische Tradition durch Lernen.

Goldmann übernahm Bubers Forderung zur Ehrfurcht vor der Tradition, dessen Gläubigkeit besaß er allerdings ebensowenig wie die meisten anderen deutschen Zionisten. Doch selbst wenn diese ein säkulares Pendant zur Gesetzestreue schaffen wollten, mußten sie mangels einer Alternative auf die religiöse Tradition zurückgreifen. Die Zionisten bezeichneten sich daher als moderne Nachfolger der Orthodoxie und den jüdischen Nationalismus als zeitgemäße Ersatzreligion. Trotz dieses Sendungsbewußtseins mußten sie eingestehen, daß sie sich über die Mittel zur Erreichung dieses Ziels keineswegs im Klaren waren. Wie Arthur Joel feststellte, besaßen die Zionisten zwar ein großes, begeisterndes Ziel, doch fehle der klare Weg dahin.²¹ Der geordneten Enge des traditionellen Judentums stehe das inhaltliche Chaos der jungjüdischen Bewegung gegenüber. Beide Strömungen sollten, wie Joel riet, von einander lernen. Eine Vorstellung von dieser Synthese hatte er nicht. Er trat daher dafür ein, in der Diaspora Hebräisch zu lernen und die endgültige Lösung des Problems dem Lebens im eigenen Land zu überlassen.

Der Jude brachte Aufrufe an die Jugend zur Rückbesinnung auf die jüdische Tradition, ohne die Entwicklung des Blau-Weiß nach dem Ersten Weltkrieg zu thematisieren. Diese bestätigte indes die Richtigkeit der im *Juden* vorgebrachten Kritik sowohl an der mangelhaften Attraktivität der zionistischen Parteilinie für die Jugend als auch an dem von ihr eingeschlagenen Weg. Nach dem Krieg wählte der Blau-Weiß eine bündische Organisation. Die nach 1900 geborene Generation rebellierte nicht nur gegen die assimilierten, liberalen oder orthodoxen Elternhäuser, sondern auch gegen die jüdischen Inhalte, welche ihnen vor dem Krieg von ihren Führer vermittelt worden waren. Die jungen »Blau-Weiß«-Mitglieder starteten eine »Bildungsoffensive«, die sich intensiv mit deutscher Kultur, mit Goethe und der Renaissance, aber auch mit Hebräisch, jüdischer Geschichte und beruflicher Umschichtung befaßte. Sie weigerten sich, von der zionistischen Politik vereinnahmt zu werden, und bestanden auf strikter Autonomie ihrer Bünde und elitären Kreise. Wie sehr dies dem Lebensgefühl der Jugend ihrer Zeit entsprach, läßt sich daraus erkennen, daß der »Blau-Weiß« mit 3000 Mitgliedern zur größten jüdischen Jugendorganisation in Deutschland wurde.²²

Eine größere Zahl seiner Mitglieder wanderte bereits in den frühen zwanziger Jahren geschlossen nach Palästina aus,²³ was dem zukunftsorientierten Aktionismus des Blau-Weiß entsprach. Allerdings waren viele Olim trotz Vorbildung in Lehrwerkstätten schlecht vorbereitet auf ein »produktives« Leben in Palästina. Ihre

²¹ Arthur Joel, *Altes und junges Judentum*, Jude 1918/1919, S. 211–218.

²² Hackeschmidt, *Jüdische Nation*, S. 115 ff.

²³ Chanoch Rinott, *The Jewish Youth Movements in Germany*. In: *LBIYB XIX* (1974), S. 77–95, bs. S. 91 f.

Kenntnisse in Hebräisch und Landeskunde waren ungenügend. Dazu kam noch, daß sich die Mitglieder des Blau-Weiß nicht an bestehende Arbeiter- und Kibbutzorganisationen anschlossen und mit ihren kollektiven aber privatwirtschaftlichen Werkstätten zur Histadrut, der Gewerkschaftsbewegung, in Opposition standen. Daran scheiterte 1925 die Blau-Weiß-Kolonie, was bald zur formellen Auflösung des Bunds in Deutschland führte.²⁴ Dieses Scheitern hatte vor allem mit der Weigerung zu tun, sich der Arbeiterbewegung anzuschließen. In Palästina übernahm die hebräische Sprache weitgehend die identitätsstiftende Funktion der religiösen Tradition. Dennoch warnte Ernst Simon davor, die Hebraisierung der Kinder in der Diaspora zu weit zu treiben. Hebräisch müsse hier bewußt und konsequent als erste Fremdsprache gelehrt werden, um die Kinder nicht zu früh aus der Kultur ihrer Umwelt zu entwurzeln. Als Medium des Hebräischunterrichtes sollten die Gebete und die religiösen Texte dienen, wie dies der jüdischen Tradition entsprach. Allerdings dürfen weder das Gebet noch die Sprache zum »Pen-sum« werden, sondern müßten aus der lebendigen Praxis heraus gelehrt und gelernt werden.

»Das gelingt nicht jedem Lehrer und nicht einmal mit jedem Schüler, aber es *kann* gelingen und *ist* oft genug gelungen – vor allem durch das Mittel des völlig freien und durch keine Autorität gebundenen Lehrstreites: die Dialektik der jüdischen Tradition kommt ganz wirklich aus dem Dialog, aus dem echten Gespräch, und kann, ja soll jederzeit dahin zurückverwandelt und auf diese Weise weitergeführt werden.«²⁵

Da die deutschen Zionisten ihre Hauptaufgabe darin sahen, die Auswanderung nach und den Aufbau der nationalen Heimstätte in Palästina zu fördern, war für sie die jüdische Erziehung in der Diaspora nur von geringer Bedeutung. Impulse zur Verbesserung der jüdischen Erziehung in Deutschland gingen daher vom nichtzionistischen Lager aus, wurden jedoch im *Juden* registriert und kommentiert. 1917 publizierte Franz Rosenzweig einen offenen Brief an Hermann Cohen mit dem Titel »Zeit ist's«.²⁶ Darin stellte er einen ambitionierten Lehrplan für den jüdischen Religionsunterricht vor, der für alle jüdischen Kinder Deutschlands, die orthodoxen, liberalen und zionistischen, gedacht war. Rosenzweig sah einen intensiven Hebräischunterricht vor, der die Gymnasiasten befähigen sollte, die Gebete sowie die jüdischen religiösen Quellen im Original zu verstehen. Mit Rosenzweigs Schrift kam ein neuer Ton in die jüdische Bildungspolitik. Denn Rosenzweig argumentierte mit ebensoviel jüdischem Selbstbewußtsein und Engagement wie die Zionisten, sprach jedoch als gläubiger, liberaler Jude. Wie neu und ungewohnt diese Stimme war, zeigt die Reaktion Hugo Bergmanns, eines der bedeutendsten Vorkämpfer für zionistische Bildungsarbeit in Mitteleuropa, der die zweite Auflage von »Zeit ist's« 1918 im *Juden* rezensierte.²⁷ So schrieb Bergmann in einer Mischung von Erstaunen und Herablassung:

²⁴ Ebda S. 92 f. Siehe auch: Hackeschmidt, *Jüdische Nation*, S. 252–262.

²⁵ Ernst Simon, *Erziehung zur Tradition*, *Jude* SH 2 1926, S. 105–117, Zitat S. 113.

²⁶ Nachdruck in: Mayer [Hrsg.], *Rosenzweig, Zweistromland*, S. 459–481.

²⁷ Hugo Bergmann, *Zeit ist's*, *Jude* 1918/1919, S. 42–43.

»Die Hermann Cohen gewidmete Schrift von Franz Rosenzweig [...] kann uns, gerade weil ihr Verfasser nicht Nationaljude ist, mit herzlicher Freude erfüllen. Sie zeigt, daß im deutschen Judentum, auch außerhalb unseres Lagers, Freude am Aufbau und Willen zum Schaffen in einem Maße leben, wie wir es nicht besser wünschen könnten.«²⁸

Rosenzweig hatte, wie Ernst Simon später schrieb, in Abkehr vom herrschenden Historismus eine synchrone Darstellung der jüdischen Tradition entworfen, die den talmudischen Prinzipien folgte.²⁹ An diesem Punkt setzte Bergmanns Kritik ein: »[...]der Plan gibt die Bekanntschaft mit einer Literatur und nicht mit einem lebendigen Volk.«³⁰ Bergmann erkannte und kritisierte, daß Rosenzweig hier einen Lehrplan für religiöse und nicht für national-historische Erziehung vorgelegt hatte. Rosenzweig wollte die Schüler in das System des jahrhundertealten jüdischen Denkens einführen. Bergmann hielt diesen Versuch, die Tradition jüdischen Lernens in wenigen Wochenstunden neu zu beleben und in das deutsche Bildungswesen zu integrieren, für undurchführbar:

»Die Schule ist die Vollstreckerin eines gewissen Bildungsideals. Da wir ein ganz anderes Bildungsideal haben als diejenigen Faktoren, welche heute die Schule bestimmen, so bleibt nichts übrig, als den *Willen zur eigenen Schule* so stark und entschlossen zu machen, daß er sich durchsetzt.«³¹

Ein noch so guter Religionsunterricht, dem lediglich zwei Stunden pro Woche zur Verfügung stünden, könne die Schüler nicht in das jüdische Denken einführen. Dieses müsse den im deutschen Kulturraum aufgewachsenen und erzogenen Gymnasiasten fremd bleiben. Nur ein Rückzug aus der deutschen Kultur könne Raum für jüdische Bildung schaffen, weshalb Bergmann die nationaljüdische Schule forderte.

Bergmanns Kritik war bewußt pragmatisch und unpolemisch. Er wies darin nur zum Teil auf die Kluft hin, welches Rosenzweigs Bildungsziele von denen der Zionisten trennte. Der Wert, den Rosenzweig auf das Studium der hebräischen Sprache legte, war zwar ein Berührungspunkt mit den Zionisten. Doch im Gegensatz zu diesen wollte Rosenzweig damit nicht die Nationalsprache der Juden, sondern das Medium der jüdischen Tradition und des jüdischen Denkens sowie der göttlichen Offenbarung neu beleben. Die zionistische Bildungsarbeit befaßte sich vor allem mit jüdischer Geschichte. Wenn die Zionisten zum Studium des jüdischen Erbes aufriefen, dachten sie dabei vor allem an die Bibel als Zeugnis der nationalen Unabhängigkeit und Schöpferkraft des jüdischen Volkes im eigenen Land. Den Talmud und die jüdische Diasporatradition hielten sie dem gegenüber für wenig bedeutend. Rosenzweig hingegen wollte gerade diese Traditionen weiterentwickeln. Daher regte er in »Zeit ist's« die Gründung einer »Akademie für die Wissenschaft des Judentums« an. Mit Geldern aus einem einmaligen »Lehrbei-

²⁸ Ebda. S. 42.

²⁹ Ernst Simon, Franz Rosenzweig und das deutsche Bildungsproblem, in: ders., Brücken. Gesammelte Aufsätze, Heidelberg 1965, S. 393–406.

³⁰ Hugo Bergmann, Zeit ist's, Jude 1918/1919, S. 42.

³¹ Ebda. S. 43.

trag« in der Höhe eines Jahresetats der deutschjüdischen Gemeinden, sollte jährlich 150 Religionslehrern Stipendien zur Verfügung gestellt werden, die es ihnen ermöglichen würden, sich der Forschung zu widmen. Die zweite Hälfte ihres Einkommens sollten sie durch Unterrichten verdienen. Durch ihre Forschungstätigkeit würde ihr persönliches sowie das Ansehen des Lehrerstandes bei Schülern und Eltern steigen. Als Lehrer wüßten diese Forscher, was Eltern und Schüler interessierte, weshalb ihre Forschungen die notwendige Praxisnähe bekämen. Denn Rosenzweig ging es bei seinem Vorschlag in erster Linie darum, den Unterricht und die Forschung dem jüdischen Leben anzunähern und dadurch attraktiver zu machen. Indem Rosenzweig dem Diasporaleben neue Impulse geben wollte, arbeitete er den Bildungszielen der Zionisten diametral entgegen, da diese genau dies für undurchführbar erklärten.

Rosenzweigs Plan scheiterte. Die »Akademie für die Wissenschaft des Judentums« widmete sich rein wissenschaftlicher Forschung, der Religionsunterricht lag weiterhin darnieder. 1920 trat er erneut mit einer bildungspolitischen Schrift an die Öffentlichkeit.³² Darin wandte Rosenzweig sich bereits seinem zukünftigen Tätigkeitsgebiet, der jüdischen Erwachsenenbildung, zu. Er kritisierte, daß sich die jüdische Wissenschaft mit der Vergangenheit, die Erziehung mit der Zukunft beschäftigen, während die Gegenwart unbeachtet bleibe. Sowohl der Forschung als auch der Lehre fehle der Bezug zum gegenwärtigen Leben. Ernst Simon faßte zusammen, worin sich diese Schrift von »Zeit ist's« unterschied:

»Die Utopie von ›Zeit ist's‹ nahm die bürgerliche Existenz des deutschen liberalen Judentums noch unkritisch zum Ausgangspunkt und weckte gerade deshalb ein starkes Echo; nun stößt die Kritik an der halben Verwirklichung seiner Utopie zur Kritik dieser Existenz selbst vor: das Bildungsproblem ist ihm nun aus einem Lehrplanproblem ein Existenzproblem geworden. Vorgebildet war das schon in den soziologischen Plänen für den Lehrerstand, die die erste Schrift gebracht hatte; jetzt aber bezieht es sich in voller Breite auf Lehrer und Lernende, deren Unterschiede, als in der gleichen Krisis stehend, nahezu bedeutungslos werden.«³³

In »Bildung – und kein Ende« meinte Rosenzweig, daß die Bildungsinstitutionen aller jüdischen Gruppierungen im Judentum nur einen nebensächlichen Teil ihres Lebens sahen. In seiner Besprechung im *Juden* mußte Moses Calvary Rosenzweig weitgehend zustimmen. Er gestand ehrlich ein, daß der Krieg den Zionismus auf dem Gebiet der Kultur – und damit auf dem Gebiet der Erziehung – zurückgeworfen habe:

»Aus einer jüdischen Kulturbewegung, die sich andeutete, ist er [der Zionismus] wieder vielfach zu einer Partei, einer politischen Richtung geworden, ja, manche seiner Führer wollen ihn bewußt dazu stempeln. Es ist, als ob er erstarrte.«³⁴

³² Franz Rosenzweig, *Bildung – und kein Ende. Wünsche zum Bildungsproblem des Augenblicks, insbesondere zur Volkshochschulfrage*, Frankfurt/Main 1920, Nachdruck in: Mayer [Hrsg.], Rosenzweig, *Zweistromland*.

³³ Simon, *Bildungsproblem*, in: ders., *Brücken*, S. 398.

³⁴ Moses Calvary, *Erziehung, Jude 1920/1921*, S. 123–124, Zitat S. 124.

Die zionistische Erziehung befasste sich tatsächlich mit Zukunftszielen und nur wenig mit der Bewältigung der Gegenwart, doch stehe sie damit nicht allein. Im Versagen der nichtzionistischen Bildungsarbeit sah er die zionistische Theorie bestärkt, daß eine wirkungsvolle Erziehungsarbeit in der Diaspora nicht möglich sei.

Als Rosenzweig 1920 das Frankfurter »Freie Jüdische Lehrhaus« begründete, versuchte er genau das. Er wollte jüdische Erwachsenenbildung anbieten, die für das Leben der Hörer relevant war. Gemäß seinen Vorstellungen sammelte er Vortragende und Studierende aller jüdischen Strömungen um sich. *Der Jude* brachte eine erhebliche Anzahl von Vorträgen des Lehrhauses sowie andere Beiträge von dessen Vortragenden wie Eduard Strauß, Rudolf Hallo (1896–1933) und Richard Koch (1882–1949), welche insbesondere in den Jahren 1923/1924 erschienen, als Ernst Simon Redakteur der Zeitschrift war. Martin Buber publizierte im *Juden* chassidische Anekdoten, über die er gleichzeitig im Lehrhaus vortrug. Zwischen Oktober 1923 und April 1924, also im siebenten und im achten Jahrgang, veröffentlichte Buber in der Zeitschrift dreimal »Chassidische Schriftdeutungen«, die er später in die Sammlung »Das verborgene Licht« aufnahm.³⁵ Im Lehrhaus leitete Buber im Herbst 1923 eine Arbeitsgemeinschaft zum Thema: »Der erste Satz der Bibel in chassidischer Deutung«, der im Frühjahr 1924 eine Lehrveranstaltung über »Das verborgene Licht. Im Anschluß an ein Buch unveröffentlichter chassidischer Geschichten« folgte.³⁶ Zu Beginn der letzteren Lehrveranstaltung publizierte Buber im *Juden* ein fast komplettes Kapitel aus dem »Verborgenen Licht«.³⁷ Im Gegensatz zu den meisten anderen im *Juden* veröffentlichten Texten hatte Buber die geistige und schriftstellerische Arbeit gerade an diesen Texten noch nicht abgeschlossen, wie die erheblichen Unterschiede zeigen, die zwischen der Fassung in der Zeitschrift und im Buch bestehen. Die Diskussionen über die Texte bei den Lehrveranstaltungen dürften dabei eine Rolle gespielt haben.

Selbst der äußerst kritische Gershom Scholem zeigte sich von der geistigen Regsamkeit, die am Lehrhaus herrschte, wo er 1922 während seiner letzten Monate in Deutschland unterrichtete, beeindruckt:

»In Frankfurt herrschte eine lebendige Atmosphäre und es gab nicht so wenige Menschen, die einen Zugang zum Jüdischen suchten, und mit denen man sprechen konnte. Es waren fruchtbare Monate in meinem Leben.«³⁸

Der Erfolg des Lehrhauses zeugte von einer geistigen Aufbruchstimmung, die in den zwanziger Jahren auch unter nichtnationalen, assimilierten Juden in Deutschland herrschte und die sich in neuem Interesse an jüdischer Tradition nieder-

³⁵ Das verborgene Licht erschien 1924. Die chassidischen Schriftdeutungen im *Juden* sind: Eine neue Lehre. Zwei chassidische Schriftdeutungen. 1. Vor der Schöpfung, 2. Die Verborgenheit, *Jude* 1923, S. 654 und in: *Licht*, S. 68; Chassidische Schriftdeutungen. »Gehe aus deinem Lande« (in: *Licht* S. 75), Die Väter (*Licht*, S. 56), Wunder (*Licht*: S. 56), *Jude* 1923, S. 727; Zweierlei Liebe. Eine chassidische Schriftdeutung, *Jude* 1924, S. 238 und in: *Licht*, S. 110 f.

³⁶ Bühler, Ernst Simon, S. 62 f.

³⁷ Vom Tod der Gerechten, *Jude* 1924, S. 346–348; In der Buchfassung: Vom Tod, S. 169–176.

³⁸ Scholem, Jugenderinnerungen, S. 194.

schlug. Doch, wie Ernst Simon feststellte, hatte in hohem Maß die Persönlichkeit Rosenzweigs diesen Erfolg möglich gemacht. In seiner Person engagierte sich erstmals ein deutschjüdischer Großbürger auf dem Gebiet der jüdischen Erwachsenenbildung, der den passenden Ton für das assimilierte Publikum fand:

»Rosenzweig hat der jüdischen Bildung wieder etwas Aristokratisches, Keckes, Übermütiges, Spielendes und Sicheres gegeben: es weht Großstadtluft, Gegenwartsluft, statt jener Armeleuteatmosphäre, die in der unmittelbaren Vergangenheit alles Jüdische oft so abstoßend machte. Dies: das unfaßbar Atmosphärische, gehört vielleicht zu seinen größten Leistungen; es bezeichnet die innere Emanzipation des Jüdischen im Juden. Mit all dem hängt die Sorge zusammen, die Rosenzweig für die gesellschaftliche Stellung seiner künftigen ›Religionsoberlehrer‹ trug.«³⁹

1923 schrieb Richard Koch im *Juden* über das Lehrhaus:

»In der Geschichte der Juden seit der Emanzipation scheint es [das Lehrhaus] mir einen Abschnitt zu kennzeichnen. Es handelt sich in ihm nicht um die Freiheit und Sicherheit der Juden in der Welt, nicht um die Anerkennung ihrer Menschenwürde, sondern darum, ihnen ihre alte Lehre wieder bekannt und vertraut zu machen. Die Freiheit und Sicherheit wird weiter verteidigt, die Menschenwürde weiter behauptet werden müssen, aber wozu eigentlich, wenn nicht um etwas, was all die Mühe lohnt? Leben und Freude am Leben ist immer um etwas, um das, was das Höchste scheint, um das es sich lohnt, das Leben einzusetzen und zu verlieren. So ist das Judentum des Frankfurter Lehrhauses nicht die Gemeinschaft der Juden, sondern ihr Besitz. Es ist für die errichtet, die diesen Besitz verloren haben, und will Juden, die es nur noch um ihrer selbst willen sind, zeigen, daß ihr Name auch ein Größeres bezeichnet, als sie selber sind.«⁴⁰

Im Lehrhaus wurde die hebräische Sprache als unabdingbare Voraussetzung für ein Verständnis des Judentums unterrichtet. Rosenzweig lehrte Hebräisch als Sprache der religiösen Quellen sowie als lebendige Sprache des jüdischen Volkes. Jedes noch so oberflächliche Eindringen ins Hebräische bezeichnete Koch in seinem Beitrag bereits als wesentlichen Fortschritt.

Rosenzweig hatte das Lehrhaus schlicht als »Ort und Zeit für Aussprache« konzipiert. In den Vorträgen und Aussprachen ging es vor allem darum, eine lebendige Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition zu ermöglichen. Die verschiedenen Themen wurden bewußt zeitgemäß behandelt, um zur Schaffung einer »jüdischen Gegenwart«, wie Rosenzweig dies gefordert hatte, beizutragen. Die Vortragenden waren, wie Richard Koch im *Juden* ausführte, in der Regel keine jüdischen Gelehrten, sondern

»in der Lehrhausarbeit selbst gewonnene Freunde Rosenzweigs, die ähnlich wie er aus unjüdisch gewordener Welt kamen: Eduard Strauß, von Beruf physiologischer Chemiker; ich selbst, Arzt; Nobels Schüler, der junge Historiker Ernst Simon; [...] Martin Buber fand im Lehrhaus wohl zum erstenmal einen Ort, wo er, wie Strauß, über die heilige

³⁹ Simon, Bildungsproblem, in: ders., Brücken, S. 401.

⁴⁰ Richard Koch, Das Freie Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main, Jude 1923, S. 116–120, Zitat S. 117.

Schrift und über Zeitfragen, Rosenzweig über philosophische Probleme, ich selbst über Ärztliches und anderes, über die religiöse Wirklichkeit vor *einem jüdischen Kreise*, ohne auf sogenannten jüdischen Stoff beschränkt zu sein, ganz aus sich selbst heraus, und gerade darum wahrhaft jüdisch sprechen konnte.«⁴¹

Das Lehrhaus präsentierte die verschiedensten jüdischen Strömungen: »Wir zeigen sie, wir erkennen sie an, suchen sie zu verstehen, aber wir lehren sie nicht.«⁴² Vorbild des Lehrhauses war, wie schon sein Name andeutete, das traditionelle Bet Hamidrasch, das Haus des Studiums der Lehre und des Gesetzes. Bei aller Offenheit vermittelte das Lehrhaus viel jüdisches Wissen. Ziel Rosenzweigs war es, assimilierte Juden zum Lernen und zur jüdischen Praxis zu führen. Begabte Schüler konnten und sollten daher, wie Simon schrieb, möglichst bald selbst Lehrende werden und Wissen vermitteln, das sie sich als Gleichberechtigte in der Gesellschaft jüdischer Gelehrter erworben hatten.

Trotz der regen Anteilnahme von Zionisten an Rosenzweigs Lehrhaus konnte dieses Projekt kein Vorbild für die zionistische Kulturarbeit sein. Denn indem es die jüdische Erneuerung in und für die Diaspora forcierte, lenkte es von den politischen Zielen der zionistischen Bewegung ab. Was noch schwerer wog: Es widerlegte die zionistische These, daß allein die zionistische Bewegung Trägerin jüdischer Erneuerung sein könne, da das assimilatatorische Diasporajudentum zu geistiger Sterilität verurteilt sei. Obwohl sich *Der Jude*, wie oben bereits gezeigt,⁴³ mit dieser These insofern kritisch auseinandersetzte, als er den Beitrag assimilierter Juden zur deutschen und europäischen Kultur sehr wohl würdigte, ging diese Darstellung einen entscheidenden Schritt weiter, als es sich hier um eine echte jüdische Renaissance handelte. Diese Form der Rückkehr, nämlich zur gelebten jüdischen Religion unter Hintanstellung der nationalen Aspekte, lief der zionistischen Ideologie diametral entgegen. In seinen letzten beiden Erscheinungsjahren öffnete sich *Der Jude* vermehrt Nichtzionisten und deren jüdischen Anliegen und Aktivitäten. Damit näherte er sich unter anderem dem Konzept des Lehrhauses an. Zwar war die Zeitschrift als Organ der Aussprache zwischen den verschiedensten jüdischen Gruppierungen konzipiert worden, doch nun wurden die Lebenszeichen des nichtzionistischen Lagers immer deutlicher und drohten, wie die zionistischen Geldgeber der Zeitschrift kritisierten, die zionistische Tendenz der Zeitschrift zu verwässern. Diese innerzionistische Kritik war nur zum Teil gerechtfertigt, da *Der Jude* trotz seiner inhaltlichen Erweiterung stets eine zionistische Tendenz beibehielt. Allerdings stand er nicht innerhalb des zionistischen Mainstreams, der sich fast ausschließlich dem Aufbau Palästinas zuwandte, obwohl die Zahl der Auswanderer aus Deutschland bis 1933 gering blieb.

Die zionistische Erziehung war daher auf die Revolutionierung der jüdischen Gesellschaft ausgerichtet, welche die Zahl der Emigranten erhöhen sollte. Von bleibender Bedeutung für die Bewegung waren daher nicht die hier beschriebenen Versuche einer Rückkehr jüdischer Bildungsbürger und deren Kinder zur

⁴¹ Ebda. S. 118.

⁴² Ebda. S. 119.

⁴³ Siehe S. 189–197.

Tradition, sondern die praktischen, wirtschaftlich und sozial orientierten zionistischen Erziehungsprojekte. Bei diesen Institutionen stellten Westjuden die Lehrer und Helfer, während die Zöglinge osteuropäische Flüchtlingskinder waren. Dies zeigte auch, wie wenig den deutschen Zionisten an einer konsequenten zionistischen Erziehung ihrer eigenen Kinder lag. Trotz aller Hinweise auf die verderblichen Auswirkungen der Assimilation auf die jüdische Jugend, erschien diese Gefahr geringer als jene, die mit einer schulischen und damit auch sozialen Entwurzelung aus der deutschen Umwelt verbunden war. Die Erziehung der westzionistischen Jugend blieb die Domäne der Jugendbewegungen mit all ihren Schwächen, was jüdische Inhalte betraf.

II. Erziehung zur Arbeit

Der Erste Weltkrieg brachte viele deutsche und westösterreichische Juden erstmals mit den jüdischen Massen in Osteuropa in Kontakt. Der romantische, wirklichkeitsfremde »Kult der Ostjuden«, der bisher in zionistischen Kreisen gepflegt wurde, kam so auf den Prüfstand. Zionisten wie Nichtzionisten reagierten unterschiedlich auf die Konfrontation mit dem »jüdischen Volk«, das sie nun im Krieg allerdings in einer wirtschaftlichen und sozialen Extremsituation kennenlernten. Ein Teil der Soldaten fühlte sich von den östlichen Glaubensbrüdern, von ihrer Armut und, wie es schien, kulturellen Rückständigkeit, abgestoßen. Andere – Zionisten wie Nichtzionisten – waren hingegen von dem lebendigen, selbstverständlichen jüdischen Leben des Ostens fasziniert und fühlten sich in ihrer jüdischen Identität gestärkt.

Das kriegsbedingte Elend der polnischen, galizischen und russischen Juden stellte die jüdischen Organisationen vor konkrete Aufgaben. Deutschland, Niederösterreich, Böhmen und Mähren wurden von Flüchtlingsmassen überschwemmt. Das Treffen zwischen Ost und West erreichte damit das Hinterland und bot der westjüdischen Jugend und den Frauen ein breites Betätigungsfeld. Gemäß der zionistischen Kritik an der herkömmlichen Philantropie wurden im *Juden* Projekte vorgestellt, die den Flüchtlingen aktive Hilfe bei der Berufsumschichtung leisteten und ihnen eine Basis zur wirtschaftlichen Selbständigkeit verschafften. Diese Projekte bezogen sich vor allem auf Schulen für Frauen, Kinder und Jugendliche, was sowohl der Zusammensetzung der Helfer als auch den zeitgenössischen pädagogischen Interessen entsprach. Der Fortschrittlichkeit der sozialen jüdischen Erziehung waren dabei bisweilen dadurch Grenzen gesetzt, daß die LeiterInnen und LehrerInnen der Institute durchwegs dem jüdischen Bildungsbürgertum angehörten.

Dies kam insbesondere bei den Frauenschulen zum Tragen. Dort sollten Frauen und Mädchen der ostjüdischen Unterschicht eine gute Berufsausbildung erhalten, wobei man sich auf die herkömmlichen hauswirtschaftlichen Frauenberufe beschränkte. Die Autorinnen dieser Beiträge betonten, daß diese Schulen für die Jüdische Renaissance, die Schaffung einer modernen jüdischen Kultur überaus wertvoll waren. So zeigte sich Rachel Bernstein-Wischnitzer entzückt über

die kreativen Handarbeiten der dreihundert Schülerinnen der Wiener Arbeitsschule von Anitta Müller.⁴⁴ Die Autorin gestand, daß sie den Ostjüdinnen nicht ein derartiges Maß an Kunstverständnis und handwerklichem Geschick zugetraut hätte. Besonderen Anklang fanden bei den Wiener Kundinnen die reizvollen Petits-Point-Deckchen, die Wischnitzer sehr kunstsinnig und fachlich beschlagen beschreibt. Aus diesen Schilderungen geht hervor, daß die Schule in der Tradition des Wiener Kunsthandwerks des Fin de siècle stand, wobei die Kreativität der Schülerinnen sich dem Geschmack der Wiener bürgerlichen Kundinnen unterordnen mußte. So wurden die meisten Arbeiten nach Vorlagen erstellt. Dennoch hoffte Wischnitzer, daß sich daraus ein ebenso geschmackvoller wie authentischer jüdischer Stil entwickeln könnte:

»So entsteht allmählich durch das verständnisinnige Studium alter Muster, neuer palästinensischer Vorbilder, durch moderne Anregungen und eigene Einfälle eine neue Geschmacksrichtung, eine Schule. Die Schule der Flüchtlinge aus Galizien und der Bukowina.«⁴⁵

Die Wiener Flüchtlingsbetreuer erwarteten, daß ihre Schützlinge nach dem Krieg wieder in ihre Heimat zurückkehren und sich mit den in Wien erworbenen Kenntnissen dort eine neue Existenz aufbauen würden. Der jüdische Stolz auf die begabten Schülerinnen und das Selbstbewußtsein, mit dem Wischnitzer deren Leistungen vorstellte, konnte die gesellschaftliche Kluft, welche die Rezensentin von den Ostjüdinnen trennte, nicht verbergen. Tamar Bermann bezeichnet die Wiener Arbeitsschule zurecht als typische »Mittelstandshilfe«, die Frauen zu einem bürgerlichen Beruf, dem der selbständigen Kunsthandwerkerin, verhelfen und ihnen damit die Möglichkeit geben sollte, Wien nach dem Krieg bald wieder zu verlassen⁴⁶ – und zwar eher in Richtung Galizien und der Bukowina als nach Palästina. Das neue »jüdische« Kunsthandwerk, das auf diese Weise entstand, entsprach dem Geschmack des Wiener Bürgertums. Die Schule versuchte aber nicht nur, den künstlerischen Geschmack, sondern den ganzen Lebensstil der Flüchtlingsfrauen zu beeinflussen und den Vorstellungen der Wiener Helfer und Helferinnen auf den Gebieten des Erwerbs, der Hygiene sowie der Kindererziehung anzunähern. Ihr Ziel war es, die Flüchtlingsfrauen zu »verbürgerlichen«, sodaß diese weniger »ostjüdisch« und damit weniger sichtbar waren in einer Stadt, in der die eingessenen Juden nicht zuletzt jüdische Flüchtlinge für den Antisemitismus verantwortlich machten. Die zweifellos bedeutende Flüchtlingshilfe von Anitta Müller in Wien – neben der Schule schuf sie eine Wöchnerinnenhilfe, ein Mütterheim, Säuglingsfürsorge, einen Kinderhort, Suppen- und Teeanstalten sowie eine Kinderheilstätte – war gemäß bürgerlichen Wertmaßstäben geführt. Neu war, daß sie in ihren Schulen wichtige Hilfe zur Selbsthilfe leistete, was der zionistischen Ablehnung der reinen Philantropie entsprach. Denn Anitta Müller war

⁴⁴ R. Bernstein-Wischnitzer, Arbeitsschule, Jude 1917/1918, S. 774.

⁴⁵ Ebda.

⁴⁶ Dagmar Tamar Bermann, Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Eine soziologische Studie, Wien 1973, S. 128.

Zionistin. Nach dem Krieg nahm sie eine führende Rolle in der »Jüdischen Volkspartei« ein und wurde 1919 in den Wiener Gemeinderat gewählt.⁴⁷ Die Ausführungen von Rachel Bernstein-Wischnitzer zeigen ebenfalls, daß die Vorstellungen von der Jüdischen Renaissance in Wien sehr bürgerlich waren. Dies soll jedoch nicht über die großen Leistungen, welche Anitta Müller und ihre Mitarbeiter auf dem Gebiet der Flüchtlingshilfe in Wien erbrachten, hinwegtäuschen.⁴⁸

Nach dem Ersten Weltkrieg machte die Reformpädagogik, die aus dem Kulturpessimismus der Jahrhundertwende, dem Protest der Jugend gegen die Lebens- und Erziehungsformen der Eltern, der Kritik an Positivismus und Historismus entstanden war, große Fortschritte. Ihr wichtigstes Betätigungsfeld war die Betreuung verwahrloster und gefährdeter Jugendlicher, obwohl sie auf dem Gebiet der allgemeinen Erziehung ebenfalls ein langsames Umdenken bewirkte. Auf dem Gebiet der Anstaltserziehung entstanden Institutionen, welche die Zöglinge durch ein bestimmtes Maß an Selbstverwaltung und Eigenverantwortlichkeit sozialisieren wollten. Als geeignete Unterrichtsform erschien die Arbeitsschule. Diese versuchte, durch Ausbildung in Werkstätten die Liebe der Schüler zur produktiven Arbeit zu erwecken. Um deren praktischen Verstand zu schulen, bestand der allgemeine Unterricht im anschaulichem Erarbeiten des Lehrstoffes.

Da die jüdischen Organisationen mit einer großen Zahl von Kriegswaisen und durch die Kriegsgeschehnisse verwahrlosten Jugendlichen konfrontiert waren, errichteten auch sie verschiedene reformpädagogische Institutionen. *Der Jude* stellte einige der interessantesten Projekte dieser pädagogischen Richtung vor, wobei jedoch die Frauen- und Mädchenerziehungsanstalten die vergleichsweise konservativsten blieben. Das pädagogische Ziel, die Zöglinge durch Liebe und Vertrauen zu sozialisieren, war auch hier gegeben. Die vermittelten Fähigkeiten beschränkten sich auf die Hauswirtschaft und soziale Berufe.⁴⁹ Die jüdischen Mädchen entwickelten bald ein starkes Gemeinschafts- und Verantwortungsgefühl, der Stolz jeder reformpädagogischen Institution. Das neugewonnene Selbst- und Verantwortungsgefühl äußerte sich jedoch vor allem im freiwilligen bürgerlichen Normverhalten. So beschreibt Gertrude Benzian, die Erfolge der Selbstverwaltung im Hamburger Paulinenstift, wo die älteren Mädchen die Sorge für die jüngeren übertragen erhielten:

»Auch die Verantwortung für die Kleinen ist durch die Selbstverwaltung stark gewachsen. [...] Man muß nur einmal beobachten, welch feines Verständnis, welch mütterliches Empfinden in einzelnen Kindern steckt, und fein ist es auch, die Zuneigung der Kleineren zu ihren Großen zu beobachten. [...] Die Sorge für die Kleinen hört jedoch nicht etwa mit dem Verlassen der Anstalt auf.

⁴⁷ Ebda. S. 64; Helga Embacher, Margit Reiter, Gratwanderungen. Die Beziehungen zwischen Österreich und Israel im Schatten der Vergangenheit, Wien 1998, S. 27.

⁴⁸ Zur Lage der galizischen Flüchtling in Wien siehe: Beatrix Hoffmann-Holter, »Abreisendmachung«. Jüdische Kriegsflüchtlinge in Wien 1914–1923, Wien, Köln, Weimar 1995 sowie Manés Sperber, Die Wasserträger Gottes, Wien 1974.

⁴⁹ Gertrud Benzian, Das Paulinenstift in Hamburg, *Jude* 1924, S. 743–751.

›Jeden Tag muß ich meine Kleinen in den Pausen frisieren‹ oder ›Ich habe mich heute geschämt, meine Kleine hatte ein großes Loch in ihrer Schulschürze und hat es mir nicht gesagt‹, das sind Klagen, die ich oft hören muß.«⁵⁰

Ein Pendant zu den Frauenschulen in Deutschland und Österreich schuf Hadasah bat Mordechai, eine deutsche Jüdin, in Safed in Palästina. In ihrer Schule für sephardische Spitzennäherinnen legte sie ebenfalls größten Wert darauf, daß sich die jungen Arbeiterinnen im Gegensatz zu ihren orientalischen Gewohnheiten sauber und schlicht kleideten. Unordentlich gekleidete Arbeiterinnen schickte sie kurzerhand nach Hause.⁵¹

Die »Produktivierung« sollte den orientalischen und ostjüdischen Frauen in Palästina und in Europa westliche bürgerliche Vorstellungen näherbringen. So zeigte die deutsche Soziologin Helene Hanna Cohn ebenso wenig Verständnis für Frauen, die sich in Palästina weiterbilden wollten, anstatt ihren arbeitenden Männern beim Aufbau des Landes zur Seite zu stehen, wie für jene Pionierinnen, die schwere physische Männerarbeiten der Führung eines geregelten Haushalts vorzogen.

›In allen gesunden, entwicklungsfähigen Völkern finden wir ein stark ausgeprägtes Gefühl für die seelische und intellektuelle Verschiedenheit von Mann und Weib und daraus entspringt eine scharfe Trennung zwischen den Arbeitsgebieten der Geschlechter. Am deutlichsten zeigt sich diese Trennung bei allen Koloniegründungen.«⁵²

Der Mann wirke nach außen, »das Produkt seiner Arbeit gehört der Gemeinde, dem Volke, der Menschheit«, während der Gemeinschaftsdienst der Frau sich auf die Fürsorge für Haus und Familie beschränke. Cohn riet den Frauen daher, nicht nach gleichen Rechten, sondern lediglich nach einem gleichen Maß an Pflichten zu streben.

Die Stellungnahmen zur Frauenerziehung kamen im *Juden* fast ausschließlich von deutschen und österreichischen Frauen. Max Brod lobte als einziger Mann die geistige Regsamkeit und den Lerneifer seiner ostjüdischen Schülerinnen in Prag.⁵³ Deren große Sensibilität für die Weltliteratur führte er auf ihre Verwurzelung im Volk sowie auf die Tatsache zurück, daß sie Bildung im Gegensatz zu den verwöhnten Westjüdinnen mit Ernst betrieben. Gerade der Mangel an westlicher »Intellektualität« machte diese Mädchen für Brod anziehend. Er riet ihnen daher ebenfalls, sich nicht von den modernen, revolutionären Ideen anstecken zu lassen, sondern der jüdischen Familientradition treu zu bleiben und diese an die kommenden Generationen weiterzugeben.⁵⁴

Brods Versuch, das althergebrachte Rollenbewußtsein, das durch die Rebellion der ostjüdischen Jugend gegen ihre Stettlvergangenheit ins Wanken geriet, zu

⁵⁰ Ebda. S. 744.

⁵¹ Hadassah bat Mordechai, In Safed, *Jude* 1918/1919, S. 574–583.

⁵² Helene Hanna Cohn, *Die jüdische Frau in Palästina*, *Jude* 1920/1921, S. 317–327, Zitat S. 317. Siehe auch S. 298 f.

⁵³ Max Brod, *Erfahrungen im ostjüdischen Schulwerk*, *Jude* 1916/1917, S. 32–36.

⁵⁴ Ders., *Brief an eine Schülerin nach Galizien*, *Jude* 1916/1917, S. 124–125.

stärken, unterschied sich nicht wesentlich von der Auffassung jener westjüdischen Bildungsbürgerinnen, die er kritisierte. Obwohl er die unverdorbenen Galizierinnen höherschätzte als diese, trat er ebenfalls für eine westliche Erziehung bei gleichzeitiger Bewahrung des jüdischen Familiensinns ein – was wiederum auf ein bürgerliches Familienleben abzielte. Da den deutschen Zionisten die Familie als Grundelement der Volksgemeinschaft galt, sahen sie die nationale Pflicht der Frau in Europa und in Palästina in der verantwortungsvollen Sorge für die Familie, auf die jede Berufswahl abgestimmt werden mußte. Frauenerziehung sollte die hauswirtschaftlichen Kenntnisse der jüdischen Frau perfektionieren. Dies betraf sowohl die osteuropäischen Frauen, die aufgrund der schwierigen sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Europa und Palästina oft ihren Haushalt vernachlässigen mußten, als auch die bürgerlichen Westjüdinnen, die durch den Wohlstand von ihren häuslichen Pflichten entfremdet worden waren.

Die radikal-reformpädagogischen Projekte, die im *Juden* vorgestellt wurden, gingen auf die Initiative von Männern zurück. Obwohl diese Projekte koedukativ waren, behandelten die Berichte darüber keine frauenspezifischen Fragen. Im Gegensatz zu den oben besprochenen Institutionen zeichneten sich die radikalen Projekte durch ihre kritische Einstellung zu den bürgerlichen Normen – auch jenen der Zionistischen Organisation – aus. Siegfried Bernfeld leitete in Wien ein reformpädagogisches Waisenhaus für ostjüdische Flüchtlingskinder. Seine pädagogischen Methoden, die dem Marxismus ebenso verbunden waren wie der Psychoanalyse und dem Zionismus, waren, wie er wußte, wenig geeignet aus dem Kinderheim Baumgarten eine jüdische »Herzeigeschule« zu machen:

»Wir jüdisches Kinderheim sollten [...] »musterhaft in Freud und Qual« dem jüdischen Namen Ehre machen. [...] jüdisch-frisch, jüdisch-fromm, jüdisch-fröhlich, jüdisch-frei. Und das war nicht die Privatweltanschauung der Verwaltung. Das ist allgemein zionistisch.«⁵⁵

Diese Prinzipien mußten allerdings dem neuen pädagogischen Geist weichen, der den Kinder die freie Entwicklung ihrer Weltanschauung und vor allem ihrer Fähigkeiten zugestand, wobei der Beitrag der Erzieher vor allem in einer liebevollen Förderung der jungen Menschen bestand. Die Zöglinge des Kinderheimes Baumgarten entsprachen keineswegs dem verklärten Bild, das sich vor allem die zionistischen Intellektuellen von den osteuropäischen Juden machten. Denn, wie Bernfeld feststellte, die Mehrzahl von ihnen war weder orthodox noch nationaljüdisch, sondern assimilatorisch eingestellt. Ihr Hauptziel war, Deutsch zu lernen, um nicht mehr als Juden erkennbar zu sein. Dazu kam ein erschreckender Mangel an jüdischem Wissen. Dem stand eine Sehnsucht nach jüdischen Bräuchen gegenüber, welche die Kinder an ihr verlorenes Elternhaus erinnerten. Die herkömmliche jüdische Waisenfürsorge habe leider deren Ablehnung des Judentums verstärkt, da sie es verabsäumt habe, die Kinder auf der Ebene der Affekte anzusprechen: »Die Kinder waren unterwegs, menschlich antisozial – national an-

⁵⁵ Siegfried Bernfeld, Aus einem jüdischen Kinderheim, *Jude* 1920/1921, S. 309–317, Zitat S. 309.

tijüdisch zu werden: weil niemand sie erzog nach den ›neuen Prinzipien‹, d.h. niemand ihnen Liebe und Geliebtwerden bot.«⁵⁶ Die jüdische Identität der Kinder war zusammen mit den Eltern, mit der Geborgenheit und Liebe der Familie verlorengegangen. Jüdische Erziehung bedeutete für Bernfeld daher, diese durch das Elend des Krieges »verschüttete Affektsphäre« wiederzubeleben,

»aber nicht mit Worten und Ermahnungen. Da hilft kein Erwachsenen-, Erzieher- und Wohltäterhochmut mit vorgehängtem blauweißem Dawidschild und einem jovialen Schalom. Da nützen und wirken keinerlei Mittelchen. Sondern da steht die große Alternative jeder Erziehung und Bildung, vor der nur ein Wagen und Hoffen bleibt. Werden die Menschen, die in der neuen Umgebung der Kinder sind, die Reste des verschütteten Affektlebens an sich knüpfen können? Das heißt, werden sie die Kinder so lieben und so von ihnen geliebt werden, daß die neuen Affekte ähnlich den vergessenen sind, daß sie an sie anknüpfen können?«⁵⁷

Gerade auf diesem Gebiet hielt Bernfeld die Erziehung im Kinderheim Baumgarten für einen vollen Erfolg. Binnen kürzester Zeit sei die »assimilatorische Oberschicht« im Verhalten der Kinder – bei den Älteren angeblich auf Dauer – weggeschwemmt worden. Auf dieser affektiven Basis baute Bernfeld den Inhalt der jüdischen Erziehung auf: »die Vergangenheit des Volkes, die Gegenwart des Volkes und das Jüdische in der eigenen Seele« – ein säkularer Lehrplan also, der das Gefühl der Jugend ansprach. Nach dem Prinzip der Arbeitsschule wurden diese Inhalte möglichst anschaulich vermittelt. Da die notwendigen Lehrbehelfe dazu fehlten, wurden sie von den Kindern selbst hergestellt. Nur wenige Lehrer waren in der Lage, den allgemeinen mit dem jüdischen Unterricht zu verknüpfen, wie dies dem erzieherischen Ideal entsprächen hätte. Doch ebensowenig wie bei den Kindern übte Bernfeld bei den Lehrern Zwang aus. Jüdische Gegenwartskunde, der Zusammenhang der jüdischen mit den allgemeinen politischen und sozialen Aspekten wurden vielmehr in Gesprächsgruppen, Kwuzot, erarbeitet, was insbesondere bei älteren Kindern auf reges Interesse stieß. Diese Methode, jüdische Inhalte in gegenwartsbezogenen Aussprachen zu erarbeiten, setzte Rosenzweig später erfolgreich für die Erwachsenenbildung im Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt ein. Das Abgehen vom »Pauken« und der reinen Stoffvermittlung hin zu einem echten Anschauungsunterricht war ein wichtiges Prinzip der Reformpädagogik, das die erzieherischen Methoden in so unterschiedlichen Institutionen wie dem Lehrhaus und dem Kinderheim Baumgarten prägte.

Der psychoanalytische Ansatz Bernfelds kam nicht zuletzt im Religionsunterricht zum Ausdruck. Jeden Samstag Morgen lehrte Dr. Joel Obermann in Baumgarten jüdische »Religion als Selbstbeobachtung, Erklärung, Weiterung und Wertung der sittlichen und religiösen Phänomene, wie sie primitiv und angedeutet in jedem Kind sich vollziehen«. ⁵⁸ Bernfeld wollte eine emotionelle Bindung ans Ju-

⁵⁶ Ebda. S. 312.

⁵⁷ Ebda.

⁵⁸ Ebda. S. 315.

dentum und keinen religiösen Glauben in den Kindern erwecken. Die verbreitete zionistische Erziehung durch inhaltsleere religiöse Formen hielt er für falsch. Als ehemaliger Mentor der Jugendbewegung erschienen ihm nur solche Formen, zu denen die Kinder eine emotionale Beziehung entwickelten, brauchbar.

»Es ist erzieherisch höchst gefährlich, hier von außen nach innen wirken zu wollen, also Formen und Symbole einzuführen, und wäre es auch in der Hoffnung, daß sie nach innen Einstellungen, Gefühle und Verhaltensweisen erzeugen würden.«⁵⁹

Die Auseinandersetzung mit dem menschlichen Seelenleben machte die jüdische Erziehung der zwanziger Jahre vorsichtiger und mutiger zugleich. Der Glaube an eine rein äußerliche, »ästhetische« Erziehung durch religiöse Symbole und Formen, die für den Erzieher bedeutungslos geworden waren, war geschwunden. Denn sobald der Erzieher den Kindern religiöse Formen vermittelte, die ihm selbst nichts bedeuteten, vermittelte er toten »Stoff« statt lebendiger Anschauung des Judentums. Die emotionelle Bindung an das Judentum mußte auf der Basis einer ehrlichen Auseinandersetzung erfolgen, selbst auf die Gefahr hin, daß nicht alle Kinder den gewünschten Weg einschlugen. Der vehementeste Kritiker einer Erziehung zum Judentum, die nicht auf wahrer Überzeugung basierte, war, wie oben gezeigt wurde, Ernst Simon, der ebenso wie Bernfeld von der Psychoanalyse und der modernen Pädagogik beeinflusst war. Dennoch unterschied sich Bernfelds Auffassung von jüdischer Erziehung insofern grundlegend von der Simons, als dieser die Kinder zum Glauben, Bernfeld sie hingegen zu einer säkulären jüdischen Identität führen wollte. Daher deutete Bernfeld im Sinn der jüdischen Jugendbewegung, deren bedeutendster Ideologe in Österreich er seit 1914 war, die jüdischen Feste sehr frei und säkular um. Die Jugendlichen konnten selbst entscheiden, welche Bedeutung sie den jeweiligen Festen gaben. Am Ersten österreichisch-jüdischen Jugendtag, den Bernfeld im Mai 1918 in Wien organisierte, warnte Buber demgegenüber vor einer allzu freien Interpretation des Judentums und betonte die Bedeutung der Tradition.⁶⁰ Dennoch übte Bernfelds pädagogische Theorie auf Buber einen erheblichen Einfluß aus: Er dürfte Bubers Interesse an der Reformpädagogik erweckt haben.⁶¹ Andererseits gab Buber der Reformpädagogik durch seine vom Glauben sowie von der Philosophie und Anthropologie bestimmte Erziehungslehre wesentliche Impulse.⁶² Die Darstellung von Bubers Erziehungslehre fällt nicht in den Rahmen dieser Arbeit, doch reflektieren auch Bubers Reden und Schriften im *Juden* dessen pädagogische Ansätze, die darauf abzielten, die Jugend zu bestimmten Werten hinzuleiten. Die durch die moderne Pädagogik freigesetzten schöpferischen Kräfte sollten in den Dienst der Gemeinschaftsarbeit und damit der Ethik gestellt werden. Die Hauptaufgabe des Erziehers sah Buber somit in der Vermittlung von Werten, die Freisetzung der

⁵⁹ Ebda. S. 316.

⁶⁰ Martin Buber, *Zion und die Jugend*, Jude 1918/1919, S. 99–106.

⁶¹ Hermann Röhrs, *Die Reformpädagogik*, Hannover 1980, S. 273.

⁶² Ebda. S. 268 f.

Kreativität war nicht mehr das eigentliche Ziel, sondern lediglich die Voraussetzung der Erziehung.⁶³

Das Erziehungsziel des Kinderheimes Baumgarten war die Sozialisierung der verwaorlosten Kriegswaisen. Dies wurde durch die Übertragung möglichst weitreichender Kompetenzen der Selbstverwaltung an die Zöglinge erreicht, was deren Gemeinschafts- und Verantwortungsgefühl erweckte. Ergänzt wurden der allgemeine und der jüdische Unterricht durch praktische Arbeit in den Werkstätten. Das Kinderheim Baumgarten versuchte so, die wichtigsten Ziele des Zionismus bereits in Wien zu verwirklichen: die Schaffung einer produktiven, jüdischen Gemeinschaft. Wie aus Bernfelds Bericht über das Kinderheim hervorgeht, gehörte die Ermunterung zur Auswanderung nach Palästina nicht zu seinen vordringlichen Anliegen.

Bernfeld hatte bereits 1916, im ersten Jahrgang des *Juden*, auf das Elend der jüdischen Kriegswaisen in Osteuropa hingewiesen:

»In den mährischen Flüchtlingslagern wurden tausend jüdische Waisenkinder gezählt; achtzehntausend etwa irren – wörtlich – in den Straßen der Städte und Dörfer Galiziens umher. Aus der Bukowina, aus Polen und Rußland ist noch nichts Genaues bekannt, aber zweifellos, wir müssen die Zahl zwanzigtausend vervielfachen.«⁶⁴

In diesem Beitrag kritisierte Bernfeld bereits, daß die gängigen jüdischen Waisenhäuser sowie die übliche jüdische Wohlfahrt diesen Kindern wenig mehr als das nackte Leben werde retten können. Eine Erziehung zu einer positiven jüdischen Identität sei auf diese Art nicht möglich. Bernfeld schlug daher die Gründung einer jüdischen Jugendgemeinschaft als Familienersatz für die Waisen vor.

Das Kinderheim Baumgarten sollte diese Funktion erfüllen. Es scheiterte bereits nach wenigen Monaten an unüberbrückbaren Meinungsverschiedenheiten zwischen den amerikanischen Geldgebern, dem American Jewish Joint Distribution Committee, sowie der von diesen eingesetzten Verwaltung und dem pädagogischen Personal, das unter der Leitung Bernfelds stand. Auf den Wunsch der Erzieher, die Leitung des Heimes völlig Bernfeld zu übertragen, was eine Erweiterung der Selbstverwaltung durch die Zöglinge ermöglicht hätte, gingen die Geldgeber nicht ein. Bernfeld, inzwischen schwer erkrankt, sowie die Erzieher, zogen sich daraufhin von dem Projekt zurück. Wie Anna Freud schreibt, raubte dieses Scheitern Bernfeld die Hoffnung, auf institutioneller Ebene seine Vorstellungen verwirklichen zu können.⁶⁵ Nach einem mehrmonatigen Aufenthalt als Bubers Sekretär in Heppenheim baute Bernfeld 1921 in Wien seine psychoanalytische Praxis auf.⁶⁶ 1922 zog Bernfeld sich von der aktiven zionistischen Arbeit zurück.

⁶³ Martin Buber, Rede über das Erzieherische, Hauptvortrag der dritten Internationalen Pädagogischen Konferenz in Heidelberg 1925, in: ders., Reden über Erziehung, Heidelberg 1986, S. 11–49.

⁶⁴ Siegfried Bernfeld, Die Kriegswaisen, *Jude* 1916/1917, S. 269–271, Zitat S. 269 f.

⁶⁵ Peter Paret, Sisyphos und sein Autor. Eine Einführung, in: Fallend und Reichmayr [Hrsg.], Bernfeld, S. 15–29, Zitat S. 22.

⁶⁶ Brief Siegfried Bernfelds an Martin Buber vom 18. 8. 1921, MBA 90:21.

Seine pädagogischen Vorstellungen wurden dennoch vor allem in Palästina und später in Israel verwirklicht.

Bernfelds pädagogische Prinzipien waren antibürgerlich. Als er sich im Frühjahr 1914, kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges, dem Zionismus anschloß, übertrug er seine vom Marxismus, der Psychoanalyse und der Jugendbewegung beeinflusste Theorie auf das Gebiet der jüdischen Erziehung.⁶⁷ 1916 regte Bernfeld im *Juden* die Gründung freier jüdischer Schulgemeinden im Westen an.⁶⁸ Eine derartige Erziehung biete einen doppelten Vorteil: Einerseits könnten die Jugendlichen dort für jüdische Berufe ausgebildet werden, die sie selbst in der Diaspora von den assimilatorischen Zwängen der nichtjüdischen Wirtschaft befreien würden. Die völlige Loslösung der Jugend von der nichtjüdischen Wirtschaft werde allerdings erst in Palästina möglich sein. Andererseits bleibe den Jugendlichen in der jüdischen Gemeinschaft das seelisch belastende Erlebnis des Andersseins von ihrer Umwelt erspart. Da sich die jüdische Jugend zwar nicht anatomisch jedoch mimisch und expressiv von der nichtjüdischen Jugend unterscheide, könne sie dem fremden Schönheitsideal nie gerecht werden und fühle sich daher erotisch minderwertig. In der jüdischen Schulgemeinde könne die Jugend hingegen frei und unbeschwert ihr eigenes Schönheitsideal entwickeln. Neben der Befreiung von den wirtschaftlichen Zwängen hielt Bernfeld die nationalen Sprachen der Juden, Jiddisch und Hebräisch, als ausreichendes Bollwerk gegen die Assimilation. Innerhalb dieses Rahmens könne sich eine vielfältige jüdische Kultur entwickeln, die den verschiedenen jüdischen Tendenzen gerecht werde.

Bernfelds Konzept der Jüdischen Renaissance verband Thesen der Jugendbewegung mit marxistischer Gesellschaftskritik. 1918 trat Bernfeld im *Juden* für eine radikale Umorientierung des europäischen und des jüdischen Erziehungssystems gemäß den Erkenntnissen der Reformpädagogik ein.⁶⁹ Das gegenwärtige Erziehungssystem diene lediglich einer Klasse: dem Bürgertum. Die Unterschicht sei entweder von der Erziehung weitgehend ausgeschlossen oder werde durch diese verbürgerlicht. Die Familien stellen kein wirksames Gegengewicht zur bürgerlichen Ideologie der Schulen dar, da die Frauen des Proletariats aufgrund ihrer Berufstätigkeit der Erziehung der Kinder kaum Zeit widmen können. Die bürgerlichen Familien hingegen verstärkten die schulische Erziehung hin zu Erwerb, gei-

⁶⁷ Bernfelds Denken war zunächst von der Jugendbewegung und insbesondere von Gustav Wyneken beeinflusst. 1913/1914 gab Bernfeld in Wien die radikale Schülerzeitung *Der Anfang* heraus, die für die Bildung einer von den Erwachsenen unabhängigen Jugendkultur eintrat. Die Zeitschrift war das Organ des ebenfalls 1913 begründeten »Akademischen Comités für Schulreform.« Bernfeld war überzeugter und aktiver Marxist, der sich zunächst innerhalb der österreichischen Jugendbewegung einen Namen machte. Ziel der Schulpolitik Bernfelds war der Abbau der Vorherrschaft des Bürgertums im Bildungswesen. Siehe dazu: Paret, Sisyphe, in: Fallend und Reichmayr [Hrsg.], Bernfeld, S. 17.

⁶⁸ Siegfried Bernfeld, Zum Problem der jüdischen Erziehung, *Jude* 1916/1917, S. 169–182.

⁶⁹ Ders., Das europäische Erziehungsvorbild und die jüdische Gegenwart, *Jude* 1918/1919, S. 383–394.

stiger Gesinnungslosigkeit und Egoismus noch. Die Wirtschaft behalte so das Erziehungsmonopol über die Jugend. Diese Problematik bestehe vor allem bei den Juden, die den bürgerlichen Normen noch enger verbunden seien als die Nichtjuden. Zionismus bedeutete für Bernfeld den Bruch mit dem Bürgertum, um in Palästina eine Gemeinschaft zu bilden, wo Besitz und Bequemlichkeit nicht die höchsten Werte darstellten. Seine Bemühungen, in den jüdischen Waisenkindern die Liebe zur produktiven Arbeit zu erwecken, standen im Zusammenhang mit seiner Gesellschaftskritik. Gerade in den durch keinerlei familiäre Bande und Traditionen gebundenen Jugendlichen sah er, wie er bereits 1916 schrieb, die mögliche Avantgarde einer fortschrittlichen, sozialistischen Gemeinschaft. 1918 erweiterte Bernfeld seine Forderung einer Erziehung in sozialistischen Schulgemeinden auf alle jüdische Kinder.⁷⁰

Der nichtmarxistische Reformpädagoge Hermann Glenn⁷¹ lehnte eine derartige zentralistische Erziehung der Jugend ab.⁷² Obwohl er der bürgerlichen Erziehung ebenfalls kritisch gegenüberstand, hielt er die Familie für das einzig wirksame Regulans gegen Auswüchse des Staates. Indem sie die Kinder bereits in frühem Alter ins Cheder schickten, hätten die jüdischen Familien bewiesen, daß sie zu sehr weitgehenden Zugeständnissen an die Bedürfnisse der Gemeinschaft bereit seien. Die jüdischen Eltern würden sich jedoch weigern, noch mehr Verantwortung an die Schule abzutreten. Glenn selbst lehnte die von Bernfeld propagierte Befreiung der Eltern von der Pflicht der Erziehung sowie die dadurch mögliche freie, uneheliche Sexualität ab. Er schloß sich dem im *Juden* vertretenen wertkonservativen Grundkonsens an, wenn er meinte, die Jugend müsse durch das Vorbild der Erwachsenen erzogen werden.

Der Jude stellte den nationalen und erzieherischen Wert der Familie nicht in Frage. Die Bedeutung der reformpädagogischen Waisenerziehung wurde gerade darin gesehen, daß hier die Jugendgemeinschaft und die Erzieher versuchten, die Familie zumindest annähernd zu ersetzen, ohne sie deshalb überflüssig zu machen. Angesichts der Tatsache, daß die westjüdischen Familien durch die Assimilation und die wirtschaftlichen Zwänge nicht mehr imstande waren, ihre Kinder zu einem gelebten Judentum zu erziehen, kam der Schule und der Jugendbewegung eine immer größere Bedeutung als komplementäre Erziehungsinstanzen zu. Dieser Realität mußte wohl Rechnung getragen werden, doch galt sie der Mehrheit der Mitarbeiter des *Juden* als Mangel und nicht als Fortschritt.

Lediglich in den palästinensischen Kwuzot, den sozialistischen Gemeinschafts-siedlungen, setzte sich die gemeinschaftliche Erziehung von Kindern aus intakten Familien durch. Die Entscheidung, die Kinder nicht nur gemeinschaftlich zu erziehen, sondern auch getrennt von den Eltern schlafen zu lassen, erfolgte dort, wie im *Juden* betont wurde, nicht unter dem Vorzeichen der Befreiung der Jugend von der Bevormundung der bürgerlichen Familie, sondern diente der geistigen und wirtschaftlichen Befreiung der Frau sowie des Sexuallebens. Doch selbst in Palä-

⁷⁰ Ebda.

⁷¹ Eigentlich: Rainer Müntz (1884– zuletzt 1933).

⁷² Hermann Glenn, *Um die Jugend, Jude* 1919/191920, S. 36–48.

stina war diese Lösung nicht unumstritten und ebenso sehr ein Produkt der wirtschaftlichen Notwendigkeit wie der Ideologie.⁷³ Dennoch war eine Verwirklichung der Ideen Bernfelds unter den revolutionären Pionieren Palästinas eher möglich als unter den deutschen Zionisten, die ihren bürgerlichen Wertvorstellungen verhaftet blieben und eher in der jüdischen Tradition als in der radikalen Reformpädagogik die notwendige Basis für die nationale Renaissance sahen.

Sozialistisch-reformpädagogische Formen der Erziehung beschränkten sich daher in Deutschland und Österreich auf die Flüchtlingshilfe. Da die deutschen Zionisten in den osteuropäischen Flüchtlingen nicht nur authentische Repräsentanten des jüdischen Volkes, sondern auch des für die »Normalisierung« der jüdischen Sozialstruktur wichtigen Proletariats sahen, wollten sie zusammen mit dem jüdischen auch deren proletarisches Bewußtsein erhalten. Während sich die im *Juden* vorgestellten Vorschläge zur »Produktivierung« der westjüdischen Jugend auf die Anlage von Gärten beschränkten, wo die »nervösen« Großstadtkinder in ihrer Freizeit ein neues Verhältnis zur Natur erlernen sollten,⁷⁴ hoffte man, die Flüchtlinge in den produktiven Berufen halten zu können. Setzt man diese Forderung mit den Vorstellungen von Frauenerziehung in Verbindung, so kommt man zu dem Schluß, daß die deutschen Zionisten die Ostjuden einerseits zu einer bürgerlichen privaten Lebensführung hinleiten, andererseits beruflich und bewußtseinsmäßig proletarisch erhalten wollten. Denn einerseits teilten sie trotz ihrer Kritik am bürgerlichen Materialismus viele der bürgerlichen Wertvorstellungen von der Familie wie Sauberkeit, Bildung und Stabilität. Andererseits galt die Verbürgerlichung als erster Schritt zur Assimilation. Viele junge Zionisten, die ihren eigenen Familien sehr kritisch gegenüberstanden, hielten daher den »jüdischen« Familiensinn für vorbildlich – obwohl sich dieser, so wie sie ihn darstellten, nur wenig vom deutschen unterschied. In ihrem Engagement für den Zionismus suchten sie eine Alternative zu ihrem bürgerlichen Leben und hofften, von den Ostjuden lernen zu können. Dies galt besonders für eine Gruppe junger Juden, die in Berlin Flüchtlingshilfe nach dem Vorbild der englischen und amerikanischen Settlement-Bewegung betrieben.

Zu den bekanntesten derartigen Projekten gehörte das »Jüdische Volksheim« in Berlin. Im Mai 1916 eröffnete der junge Pädagoge Siegfried Lehmann zusammen mit einer Gruppe jüdischer Akademiker, Kaufleute und Frauen ein Heim für verwairste oder gefährdete jüdische Kinder aus Osteuropa, welche die Kriegswirren nach Berlin verschlagen hatten. Das Jüdische Volksheim lag in der Grenadierstraße im Scheunenviertel, wo tausende Zuwanderer aus Osteuropa in Not und Elend hausten. Dennoch entfalteten diese Menschen dort ein lebhaftes jüdisches und politisches Leben. Die jungen Westjuden, die das Volksheim begründeten, wollten nicht nur die Not der Waisen und sozial gefährdeten Kinder lindern und den Eltern notwendige Integrationshilfe leisten. Sie hofften darüberhinaus, durch den Kontakt mit den Flüchtlingen, die ihre ostjüdische Kultur scheinbar intakt

⁷³ Walter Preuss, *Die Kwuzah, Jude 1924*, S. 716–727 sowie Albert Maurüber, *Bei den Kommunisten in En Charod, Jude 1924*, S. 284–290.

⁷⁴ David Katz, *Jugendgärten, Jude 1917/1918*, S. 678–682.

nach Berlin gebracht hatten, selbst den Weg zum Judentum zu finden. Der schwärmerische Grundgedanke des Volksheimes war, daß die soziale Arbeit für die Ostjuden assimilierte Westjuden dem jüdischen »Volk« näherbringen würde. Im Gegensatz zum bürgerlichen, deutschen Zionismus wollte die Volksheimgruppe den Schritt von der politischen Agitation zur sozialen Tat und zum emotionalen Kennenlernen des Volkes machen, wie Siegfried Lehmann im *Juden* schrieb:

»Der nationaljüdische Akademiker oder Kaufmann in Deutschland lebt in einer der Masse seines Volkes entfremdeten Gesellschaftsschicht. Da er vom starken Strom jüdischen Volkslebens abgeschnitten und ohne Verbindung mit den Hauptbestandteilen des Volkskörpers ist, bleibt sein Nationalgefühl ein Klassengefühl, solange er nicht die Mauer einreißt, die ihn von der Masse seines Volkes trennt. Wie kann der jüdische Akademiker Kompetenz in Judenfragen beanspruchen, ohne eine andere Kenntnis von seinem Volk zu haben als aus Büchern und Statistiken?«⁷⁵

Die soziale Arbeit im Volksheim vermittelte den Helfern, wie Lehmann ausführte, wichtige faktische Kenntnisse und lehre sie die Hingabe ans Volk. Die zionistische Tat trete an die Stelle der lebensfernen Parteiarbeit und vertiefe das nationale Engagement. Sowohl die Vereinigung mit dem Volk, der die Volksheimgruppe geradezu mystische Erweckungskräfte zusprach, wie auch die selbstlose Hingabe würden dem jüdischen Nationalismus, wie man hoffte, die notwendige emotionelle Basis geben und die Sittlichkeit der Helfer fördern. Franz Kafka, der von Max Brod von dem Berliner Projekt gehört hatte, ermunterte seine damalige Verlobte Felice Bauer in zahlreichen Briefen, sich in ihrem eigensten Interesse dem Volksheim als Helferin anzuschließen. Kafka war überzeugt davon, daß die Helfer des Heimes von dieser Arbeit mehr profitierten würden als die Zöglinge, weshalb seine Argumentation der Lehmanns ähnelte:

»Es ist, soviel ich sehe, der absolut einzige Weg oder die Schwelle des Weges, der zur geistigen Befreiung führen kann. Und zwar früher für die Helfer als für die, welchen geholfen wird. [...] etwas, was dem Wert der Ostjuden ebenbürtig wäre, läßt sich in einem Heim nicht vermitteln, [...] es sind Dinge, die sich nicht vermitteln, aber vielleicht, das ist die Hoffnung, erwerben, verdienen lassen. Und diese Möglichkeit des Erwerbes haben, so stelle ich es mir vor, die Helfer im Heim. Sie werden wenig leisten, denn sie können wenig und sind wenig, aber sie werden, wenn sie die Sache begreifen, alles leisten, was sie können, und daß sie eben alles leisten, mit aller Kraft der Seele, das ist wiederum viel, nur das ist viel.«⁷⁶

Lehmann strebte im Volksheim eine gegenseitige Beeinflussung von Ost und West an. Den Flüchtlingen sollte ein proletarisches, arbeitendes Leben in Deutschland erleichtert werden, die Westjuden würden mit den Kräften authentischen Volkstums in Verbindung treten. Tagsüber leisteten die Helfer des Heimes

⁷⁵ Salomon Lehnert, *Jüdische Volksarbeit*, Jude 1916/1917, S. 104–111, Zitat S. 108.

⁷⁶ Brief Franz Kafkas an Felice Bauer vom 12. 9. 1916, in: Franz Kafka, *Briefe an Felice* [im folgenden BF], Frankfurt 1982, S. 696 f.

beachtliche Sozialarbeit im Kindergarten, in Jugendclubs und Jugendwerkstätten sowie in der Mutter-, der Gesundheits- und der Rechtsberatung. Die Akademiker wurden dabei entsprechend ihren Kenntnissen eingesetzt. Allerdings sollten sie im Scheunenviertel nicht bloß »Amtsstunden« abhalten, sondern nach dem Vorbild der englischen und amerikanischen Settlements zusammen mit den Ostjuden leben, was die Helfer, wie man betonte in ihrem eigenen Interesse, teilweise taten:

»Der Westjude geht ins Volk, nicht nur, um zu helfen, sondern um durch das Leben im Volke und durch Lernen eins mit ihm zu werden, um den tiefen Abgrund, der ihn von den Massen seines Volkes trennt, zu überbrücken.«⁷⁷

Franz Kafka, der zu den wenigen Pragern gehörte, die mit osteuropäischen Juden gesellschaftlichen Kontakt pflegten und der sich zusammen mit seinem Freund Max Brod in seiner Heimatstadt ebenfalls aktiv auf dem Gebiet der Flüchtlingshilfe betätigte, hatte eine ähnliche Erfahrung gemacht: »Man hilft nicht, sondern sucht Hilfe, es ist aus dieser Arbeit mehr Honig zu holen als aus allen Blumen der Marienbader Wälder.«⁷⁸

Die Sozialarbeiterin Gertrude Weil gehörte zu den kompetentesten und menschlich eindrucksvollsten Mitarbeiterinnen des Volksheimes. Sie schrieb rückblickend:

»Durch einen Aufruf im Jahre 1915 sammelte er (Siegfried Lehmann) eine kleine Schar junger jüdischer Menschen, denen gleich ihm ihr gesichertes Bürgertum nicht Erfüllung gab, die gleich ihm fühlten, daß ein Wesentliches in ihnen, das latente Judentum, brach lag und keine Nahrung mehr erhielt. Darunter junge Akademiker, angehende Ärzte, Juristen, Lehrer, Künstler und Kunstgewerber, Frauenschul-Schülerinnen und Kindergärtnerinnen.

Ein Volkshaus sollte geschaffen werden, wo Ost und West, Arm und Reich, Jung und Alt, Wissende und Unwissende, einander begegnen, fördern, helfen sollten.«⁷⁹

Lehmann bezeichnete die soziale Arbeit und das aktive Interesse am Schicksal der osteuropäischen Zuwanderer als Voraussetzung der Jüdischen Renaissance in Deutschland. Ohne diese Erfahrungen hätten die westjüdischen Akademiker kein Recht, an der jüdischen Kultur gestaltenden Anteil zu nehmen. Bei Lehmann vermischte sich soziales Engagement mit einem mystischen Glauben an die Kräfte des Volkes. Diese schwärmerische Grundhaltung, die von Martin Buber und Gustav Landauer beeinflusst war, erweckte das Mißtrauen so mancher ostjüdischer Bewohner des Scheunenviertels und den beißenden Spott Gershom Scholems:

»Die Arbeiter in der näheren Umgebung verhielten sich indifferent bis feindselig [...]. Der Verdacht, daß es dabei oft weniger um die Bekämpfung materieller Not als um die gefühlvolle und gesellige Behebung einer geistigen Obdachlosigkeit ging, wie sie heute als Selbstverwirklichung oder Selbstfindung propagiert wird, belegen die sarkastischen

⁷⁷ Siegfried Lehmann, Die Stellung der westjüdischen Jugend zum Volke, Jude 1919/191920, S. 207–215, Zitat S. 211.

⁷⁸ Brief Franz Kafkas an Felice Bauer vom 30. 7. 1916, BF, S. 673.

⁷⁹ Zitiert in: Adler-Rudel, Ostjuden, S. 51.

Anmerkungen, die Gershom Scholem in seinen Erinnerungen dem Volksheim gewidmet hat: »Als ich zum ersten Mal ins Volksheim kam, bot sich mir ein seltsames Bild. Die Helfer und Besucher saßen auf den Stühlen; am Boden höchstetisch drapiert, saßen die jungen Mädchen, unter denen [...] Franz Kafkas Braut Felice Bauer war [...] ich war schockiert. Was mich umgab, war eine Atmosphäre ästhetischer Ekstase.«⁸⁰

Diese vielzitierte Beschreibung Scholems wird dem Volksheim nur teilweise gerecht. Denn die Geselligkeiten der westjüdischen Helfer fanden erst nach geleisteter Arbeit statt und diese Arbeit war trotz aller Schwärmereien ernsthaft und nützlich. Doch auch die Treffen boten die in Berlin nur seltene Gelegenheit eines Gedankenaustausches zwischen ost- und westjüdischen Intellektuellen und Künstlern sowie zwischen Zionisten und Nichtzionisten. So gehörten Schmuel Josef Agnon und Martin Buber, Fritz Mordechai Kaufmann und Gustav Landauer, Salman Rubaschow sowie der Maler Joseph Budko zu den Vortragenden und Gästen des Volksheimes.⁸¹ Adler-Rudel reiht das Volksheim unter die wichtigen sozialen Projekte für ostjüdische Flüchtlinge in Deutschland ein:

»Während des Krieges sowie in den ersten schweren Jahren, die diesem folgten, wurden die hellen freundlichen Räume des Volksheims zu einer immer offenen Zufluchtstätte für die Kinder und Jugendlichen der jüdischen Armut, die die engen dunklen Wohnungen des Scheunenviertels bevölkerten. Die zweihundert bis zweihundertfünfzig Jungens und Mädels, die täglich hinströmten, fanden dort nicht nur Hilfe und Fürsorge, Spiel und Freude, sondern auch Erziehung und Hinlenkung zu einem produktiven Leben und einer schöpferischen Zukunft des jüdischen Volkes auf eigener Erde.«⁸²

Besonders beeindruckt zeigt sich Adler-Rudel vom Engagement der westjüdischen Helfer. Das Heim wurde Lehmanns Überzeugung, daß die jüdische Nationalbewegung moralisch hochstehende Menschen aus Ost und West brauche, gerecht. Es bestand zwölf Jahre lang und machte viele Wandlungen durch. Manche der Zöglinge wandten sich selbst sozialen Berufen zu, einige Helfer, wie Siddy Wronsky und Friedrich Ollendorfer, gehörten später zu den bedeutendsten fortschrittlichen Sozialarbeitern Deutschlands.⁸³

Trotz der gesellschaftskritischen, anarchistisch-sozialistischen Grundideen der Initiatoren legten diese Wert darauf, das Volksheim als unpolitische Institution zu führen. Dies war auf die ideologische Verbundenheit des Volksheimes mit der Jugendbewegung zurückzuführen, der es sich später mit einem verstärkten Interesse an Wanderungen sowie an einem Pionierleben in Palästina noch weiter annäherte.⁸⁴

Siegfried Lehmann befriedigte die Arbeit im Volksheim bald nicht mehr. 1920 ging er ins litauische Kowno, wo er ein jüdisches Kinderheim gründete. Die Ar-

⁸⁰ Geisel, Scheunenviertel, S. 19.

⁸¹ Adler-Rudel, Ostjuden, S. 54.

⁸² Ebda.

⁸³ Ebda. S. 55.

⁸⁴ Geisel, Scheunenviertel, S. 20.

beit im Scheunenviertel hatte Lehmanns nationale Hoffnungen, wie er im *Juden* schrieb, nicht erfüllt:

»Ohne Zweifel hatte das Volksheim im Laufe der Jahre gute Volksarbeit geleistet. Aber das große Erlebnis, im engen Zusammenleben mit dem Volk wieder das Volk als Kraftquelle für das eigene Leben zu empfinden, blieb aus; mußte ausbleiben, weil die Teile des jüdischen Volkes, die ihre Heimat verlassen und sich in den europäischen Städten eine neue Existenz suchen, eben nicht mehr Volk sind. Es sind abgestorbene Teilchen, die ihre Nahrung nicht mehr vom Volkskörper empfangen und daher nicht geeignet sind, das große Erlebnis ›Volk‹ den Suchenden zu vermitteln.«⁸⁵

In Kowno nahm sich Lehmann eben jener jüdischen Flüchtlinge an, die nach dem Krieg wieder in ihre ursprüngliche Heimat Litauen zurückkehrten. Darunter befanden sich zahlreiche Waisen bzw. Kinder und Jugendliche, deren Eltern aufgrund ihrer schwierigen wirtschaftlichen und sozialen Lage für sie nicht mehr sorgen konnten. Am Beginn des Projektes standen eine Kinderküche und Kleiderausgabestelle, wobei die Helfer nach wie vor den Ideen des Settlements, also des gemeinsamen Lebens mit den Menschen, denen sie Hilfe leisteten, treu blieben. In seinem Resümee über seine ersten fünf Jahre in Kowno ging Lehmann nicht weiter auf die Lebensweise und Sehnsüchte der Helfer ein, sondern konzentrierte sich auf seine pädagogischen Erfahrungen.

Wie bereits der Titel des Beitrages »Von der Straßenhorde zur Gemeinschaft« andeutet, war Lehmanns Pädagogik ebenso wie die Bernfelds von Sigmund Freud beeinflusst. In seinem Buch »Totem und Tabu«⁸⁶ ging Freud der Entwicklung der »Urhorde« zum »Brüderclan« nach, die er an anderer Stelle wie folgt zusammenfaßte:

»Der Vater der Urhorde hatte als unumschränkter Despot alle Frauen für sich in Anspruch genommen, die als Rivalen gefährlichen Söhne getötet oder verjagt. Eines Tages aber taten sich die Söhne zusammen, überwältigten, töteten und verzehrten ihn gemeinsam, der ihr Feind, aber auch ihr Ideal gewesen war. Nach der Tat waren sie außerstande, sein Erbe anzutreten, da einer dem anderen im Wege stand. Unter dem Einfluß des Mißerfolges und der Reue lernten sie, sich miteinander zu vertragen, banden sich zu einem Brüderclan durch die Satzungen des Totemismus, welche die Wiederholung einer solchen Tat ausschließen sollte.«⁸⁷

Wie Freud weiter ausführte, waren es vor allem Pädagogen, welche die von ihm entwickelte Analyse »zur vorbeugenden Erziehung des gesunden und zur Korrektur des noch nicht neurotischen, aber in seiner Entwicklung entgleisten Kindes« anwendeten.⁸⁸ Die etwa zweihundert Kinder und Jugendlichen im »Jüdischen

⁸⁵ Siegfried Lehmann, *Von der Straßenhorde zur Gemeinschaft* (Aus dem Leben des »Jüdischen Kinderhauses« in Kowno), *Jude* SH 2 1926, S. 22–36, Zitat S. 23.

⁸⁶ Wien 1913.

⁸⁷ Sigmund Freud, »Selbstdarstellung« Leipzig 1925, Zitat in: Anna Freud und Ilse Gubrich-Simitis [Hrsg.], *Sigmund Freud, Werkausgabe in zwei Bänden*, 2. Bd.: *Anwendungen der Psychoanalyse*, Frankfurt/Main 1978, S. 19–27, Zitat S. 23 f.

⁸⁸ Ebd. S. 25.

Kinderhaus« in Kowno gehörten zur letzteren Gruppe. Diese Kinder hatten in jungen Jahren ihre Familie oder die familiäre Geborgenheit verloren. Lehmanns Darstellung ihrer Situation und weiteren Entwicklung in Kowno zeigt ihn als Schüler Freuds und Zionist. Die bürgerliche Gesellschaft, welche die Kinder zu Außenseitern und Almosenempfängern gemacht hatte, nehme für diese nun die Rolle des verhaßten, rach- und herrschsüchtigen Vaters ein. Die Erzieher galten ihnen als deren Vertreter und waren zunächst ebenfalls Ziele des jugendlichen Hasses und Widerstandes, welche die Ausgangsbasis für die erste Solidarisierung der Zöglinge wurde. Wieder in Anlehnung an Freud wußte Lehmann, daß die Kinder nur dann von der »Straßenhorde« zu einer Gemeinschaft werden könnten, wenn die Erzieher ihre Liebe erringen und sie ihrer Liebe versichern konnten. Denn, wie Freud ausführte, könne eine von sozialen Pflichten geprägte Gemeinschaft nur dort entstehen, wo eine Vaterfigur den Mitgliedern das Gefühl vermittelt, geliebt zu werden.⁸⁹ Den Mangel an Liebe bezeichnete auch Lehmann als Grundursache für das asoziale Verhalten der Kinder. Die Erzieher brachten den Zöglingen daher vor allem Liebe und Vertrauen entgegen, um das jugendliche Selbstbewußtsein und das Vertrauen in die Mitmenschen zu stärken. Besondere Bedeutung hatte dabei die möglichst weitgehende innere Selbstverwaltung des Heimes durch die Zöglinge. Diese bot ihnen die Möglichkeit zur Gemeinschaftsbildung gemäß der jeweiligen Stufe ihre Resozialisierung.

Sehr anschaulich beschreibt Lehmann nun die schrittweise Entwicklung der Kinder. Zunächst sei ihr Verhalten vom Haß gegen die Gesellschaft und die Erzieher geleitet gewesen. An die Stelle des Vatemordes trat der Versuch, von den Erziehern und Wohltätern so weit wie möglich unabhängig zu werden. Die Kinder schlossen sich zu Arbeitsgruppen zusammen, um sich ihren Lebensunterhalt durch Dienstleistungen im Kinderhaus selbst zu verdienen. Hier trat nun zur Psychoanalyse die zionistische Kritik an der Philantropie hinzu:

»Nicht mehr dankbar sein müssen, um desto ungehemmter hassen zu können! Nicht mehr geschenktes Brot essen!! Ein freier Mensch sein, ein Arbeiter, nicht schlechter als alle die Millionen Arbeiter, die ihr Brot in Fabriken oder sonstwo verdienen!«⁹⁰

Damit war bereits der erste bedeutende Erfolg erreicht: Neben dem Gruppen- und dem Selbstgefühl entdeckten die Kinder den Wert der Arbeit und der gegenseitigen Hilfe innerhalb der von ihnen gegründeten Kollektive. Die Erziehung, die die Kinder erhielten, war von Anbeginn an eine sozialistische, an produktiver Arbeit orientierte.

Der Haß der Kinder und Jugendlichen wandte sich nicht nur gegen die Erzieher, sondern auch gegen die bürgerliche Gesellschaft, die Religion und den als bürgerlich eingeschätzten Zionismus, was nach einiger Zeit zur Hinwendung der Zöglinge zur sozialistischen Arbeiterbewegung führte. Doch konnte die Parteiliebe die Kinder, wie Lehmann befriedigt feststellte, nicht erfüllen. Sie wandten

⁸⁹ Sigmund Freud, Massenpsychose und Ich-Analyse, Leipzig, Wien und Zürich 1921.

⁹⁰ Siegfried Lehmann, Von der Straßenhorde zur Gemeinschaft (Aus dem Leben des »Jüdischen Kinderhauses« in Kowno), Jude SH 2 1926, S. 22–36, Zitat S. 26.

sich tieferen Gemeinschaftswerten zu, wobei anzunehmen ist, daß diese Entwicklung nicht ganz so autonom und ohne Einwirkung der Erzieher erfolgte, wie Lehmann dies in seinem Bericht darstellte.

»Man begann jetzt zum ersten Male die Schönheit eines Zusammenlebens zu spüren, das nicht seinen Sinn durch gemeinsamen Kampf und gemeinsamen Haß bekam, sondern durch die warme Beziehung von Mensch zu Mensch.«⁹¹

Die nun entstehenden Gruppen, die nur auf erotischen Bindungen basierten, verloren ebenfalls bald ihren Zusammenhalt. Für die echte Gemeinschaftsbildung brauchten die Jugendlichen soziale Inhalte. Ein Teil von ihnen entwickelte ein starkes Interesse an sozialer Arbeit für ihre Volksgenossen in der Diaspora. Andere wieder fanden ihr Ideal in der produktiven Arbeit in Palästina. Die ursprüngliche Ablehnung des Zionismus erklärte Lehmann nicht nur damit, daß dieser den Kindern als »bürgerlich« und daher als hassenswert galt. Den Hauptgrund dafür sah er darin, daß diese im Volk verwurzelten Menschen keiner Nationalbewegung bedurften. Es waren daher die sozialen und nicht die nationalen Ideale, welche die Jugendlichen letztlich für den Zionismus gewannen. Nach fünfjährigem Bestehen des Kinderheimes hatten dort die chaluzischen Gruppen »Haschomer Hazair«⁹² und »Hechaluz«⁹³ bereits zahlenmäßig die Oberhand.

»Dies beiden Gruppen mit siebzig bis achtzig Jungen und Mädchen bilden heute die Basis des Kinderhauses. Die Form der kleinen Kwuzoth, wie man in Palästina diese Gemeinschaftsform nennt und die ungefähr dreißig bis vierzig junge Menschen mit gleichen Lebenszielen umfaßt, hat jetzt schon manche Belastungsprobe erfahren und allen Stürmen der letzten Zeit standgehalten. Es scheint, als ob die Jugend hier nach langen Irrwegen die Form des Zusammenlebens gefunden hätte, die das Maximum der Kräfte freimacht, welche durch Gemeinschaft erweckt werden können, und gleichzeitig das Minimum der Unterdrückung der Individualität zugunsten der Gemeinschaft erfordert.«⁹⁴

Ein Jahr nach dem Erscheinen von Lehmanns Bericht im *Juden* begab dieser sich mit einer ersten Gruppe von Zöglingen nach Palästina, wo sie das Kinderdorf Ben Schemen bei Lod gründeten und gemäß den in Kowno entwickelten Prinzipien führten.

⁹¹ Ebda. S. 33.

⁹² Hebr. der junge Wächter. Der Haschomer Hazair war während des Ersten Weltkriegs in Wien aus dem Zusammenschluß der galizischen Jugendbewegungen der »Schomrim« (Wächter) und der »Zeire Zion« (Jugend Zions) hervorgegangen. Auch in Wien stammte die Mehrzahl der jugendlichen Mitglieder aus Galizien. Durch asketische Selbsterziehung und ausgeprägten Gruppengeist bereiteten sich die Mitglieder des Haschomer Hazair auf ein Leben als Pioniere in Palästina vor, wo sie bald zu einer einflußreichen Gruppe innerhalb der Arbeiterbewegung wurden. Zum Haschomer Hazair siehe: Angelika Jensen, Sei stark und Mutig! Chasak we'emaz! 40 Jahre jüdische Jugendbewegung am Beispiel der Bewegung Haschomer Hazair 1903–1943, Wien 1995.

⁹³ Hebr. der Pionier. Zum Hechaluz siehe 4. Kapitel Anm. 109.

⁹⁴ Siegfried Lehmann, Von der Straßenhorde zur Gemeinschaft (Aus dem Leben des »Jüdischen Kinderhauses« in Kowno), Jude SH 2 1926, S. 22–36, Zitat S. 35.

Das pädagogische Vertrauen in Demokratie, Selbstverwaltung und Eigenverantwortlichkeit als Mittel zur Bildung einer Gemeinschaft vollentwickelter Persönlichkeiten hatte bereits vorher Palästina erreicht. Im Anschluß an Lehmanns Beitrag brachte *Der Jude* einen Artikel von Sch. S. Pugatschow über »Das Kinderdorf im Emek Jesreel«. ⁹⁵ Im Gegensatz zu Lehmann, der seine Jugendgemeinschaft von Anbeginn an gemäß seinen Vorstellungen aufbaute, fand Pugatschow bereits eine bestehende Gruppe Jugendlicher vor, deren Leben von strengen Pflichten und Regeln sowie den Härten des palästinensischen Lebens geprägt war.

»Vor mir stand die praktische Frage: Ist es nötig, diese ganze Lebensordnung zu ändern und von der Erziehungsform einer unbegrenzten Herrschaftsgewalt der Erwachsenen zu einer demokratischen Form überzugehen? Diese Frage beantwortete ich positiv, da ich mir eine andere Lebensform im Internat nicht vorstellen kann.« ⁹⁶

Pugatschow war der Ansicht, daß die wirtschaftlichen Notwendigkeiten einen langsamen Übergang zur demokratischen Gemeinschaft, bei dem die Kinder ihre eigene Verfassung entwickeln konnten, nicht erlaubte. Er zwang den Zöglingen die Demokratie daher ohne Vorbereitungszeit und Übergang auf. Der nächste Schritt bestand darin, den Kindern Ideale wie den Aufbau des Landes zu vermitteln, um die Liebe zur Arbeit und zur Gemeinschaft zu stärken. Trotz sichtbarer Erfolge hegte Pugatschow ernste Zweifel daran, daß diese aufgezwungene Demokratie die schöpferischen Kräfte der Kinder wirklich freisetzen würde. Da es für ihn jedoch keine Alternative zu einer demokratischen Erziehung gab, forderte er seine Kollegen auf, ähnliche Projekte zu verwirklichen.

Siegmund Kaznelson bezeichnete die in Kowno und im Emek Jesreel praktizierte Pädagogik als »Erziehung zum Freigeist«, welche bei der Jugend

»gegen engstirnige Beschränktheit des Nationalgefühls, gegen bornierte Parteidoktrin und gegen das Parteibonzenium, gegen Konvention und Überlieferung den Geist der Empörung wachrufen [werde], der zu Weltbürgerlichkeit und nationalem, von individualistischer und kosmopolitischer Verfälschung weit entferntem Humanismus führt.« ⁹⁷

Die Überzeugung, daß die Autonomie und freie Entscheidungskraft des Menschen der beste Garant für ein gesundes Nationalleben seien, war ein wesentlicher Aspekt der Ideologie des *Juden*.

⁹⁵ Jude SH 2 1926, S. 36–50.

⁹⁶ Ebda. S. 37.

⁹⁷ Albrecht Hellmann [Siegmund Kaznelson], Erziehung zum Freigeist, Jude SH 2 S. 118–120, Zitat S. 120.

III. Erziehung in Palästina

Die größten Hoffnungen setzten die Zionisten auf die Erziehung in Palästina selbst. Dort wuchs eine Jugend heran, die von den Zwängen einer fremden, oft feindseligen Umgebung frei und der Anziehungskraft von deren Kultur nicht ausgesetzt war. Man erwartete von dieser Jugend, daß sie kräftige jüdische Wurzeln entwickeln würde. Allerdings war die jüdische Bevölkerung trotz ihrer geringen Zahl in sich gesellschaftlich, kulturell und religiös sehr gespalten. Der revolutionären Arbeiterschaft stand die Gemeinde der Chalukka-Juden gegenüber, die streng orthodox ein ärmliches Leben fristeten, das ihnen durch Spenden aus der Diaspora ermöglicht wurde. Daneben entstand eine bürgerliche Schicht von Kaufleuten, Handwerkern und Kolonisten. Ähnlich vielfältig war das Erscheinungsbild des Erziehungswesens in Palästina. Neben den zionistischen hebräischen Schulen und den arabischen Schulen, die von der britischen Mandatsregierung erhalten wurden, existierten Institutionen ausländischer jüdischer Organisationen wie der Aliance Israélite sowie moslemische Schulen und Missionsschulen, die fremdsprachigen Unterricht anboten. *Der Jude* befaßte sich allerdings ausschließlich mit den zionistischen Schulen und deren Absolventen und Absolventinnen.

Das hebräische Schulwesen hatte seit dem »Sprachenstreit« von 1913 einen erheblichen Aufschwung genommen. Damit war auch die Zahl der hebräischen Schulen, welche der ZWO unterstellt waren und die sie nun finanziell erhalten mußte, gestiegen, eine Bürde, die das Budget trotz niedriger Lehrergehälter schwer belastete.⁹⁸ Da die britischen Mandatsbehörden nur einen geringen Beitrag zur Erhaltung der hebräischen Schulen leisteten, wandte die Zionistische Organisation dreißig Prozent ihres Palästina-Budgets für das hebräische Schulwesen auf, während für die Förderung von Einwanderung und Ansiedlung lediglich zehn Prozent zur Verfügung standen. Vor allem die zahlungskräftigen, pragmatischen amerikanischen Zionisten um Brandeis traten am Zwölften Zionistenkongreß im September 1921 dafür ein, die Ausgaben für das hebräische Schulwesen drastisch zu reduzieren und die Kosten vom Jischuw selbst tragen zu lassen. Die freiwerdenden Mittel sollten dem wirtschaftlichen Aufbau des Landes zur Verfügung gestellt werden.⁹⁹ Tatsächlich gingen, wie *Der Jude* berichtete, die Schul-

⁹⁸ Die vom »Hilfsverein deutscher Juden« in Palästina betriebenen Mittelschulen waren deutschsprachig. Als die Eröffnung des Technions in Haifa bevorstand, entwickelte sich im Herbst 1913 ein heftiger Streit um die Einführung des Hebräischen als Unterrichtssprache. Bald wurde auch die Forderung laut, an den Schulen des Hilfsvereins Hebräisch als Unterrichtssprache einzuführen. Die Weigerung des Hilfsvereins führte zur Gründung mehrerer hebräischer Mittelschulen und auch am Technion wurde Hebräisch als Unterrichtssprache festgelegt, wobei lediglich eine Übergangsfrist eingeräumt wurde. Dies war ein wichtiger Schritt bei der Hebraisierung des Jischuw. Nach dem Ersten Weltkrieg wuchs die Zahl der von der ZWO zu betreuenden Schulen weiter an, da dem »Hilfsverein deutscher Juden« die Betreuung von Schulen durch die Mandatsbehörden untersagt wurde. Siehe dazu: Böhm, *Bewegung*, 1. Bd., S. 470–476.

⁹⁹ Laqueur, *Weg*, S. 480.

subventionen des Keren Hajessod, des Stiftungsfonds der ZWO, in den Jahren 1921 bis 1926 um mehr als dreißig Prozent zurück.¹⁰⁰

Der Jude bekämpfte die drohenden Kürzungen der Subventionen für das hebräische Schulwesen bereits 1921 und betonte die Bedeutung der hebräischen Erziehung nicht nur für Palästina, sondern für das gesamte jüdische Volk.¹⁰¹ Die Budgetkürzungen wirkten sich vor allem auf die Lehrgelöhner aus. Die Lehrer streikten zwar öfters, zu dem befürchteten Zusammenbruch des zionistischen Schulwesens ließen sie es aber nicht kommen. 1926 setzte Fritz Löwenstein (1892–?) daher wohl zurecht die Aufbauarbeit der hebräischen Lehrer mit jener der Arbeiterpioniere gleich. Beide stellten die hebräische Avantgarde des Landes dar, deren Leistungen weder durch Geld noch durch Ansehen ausreichend gewürdigt wurden.¹⁰²

Während die Hebraisierung der Schüler – nicht allerdings der erwachsenen Einwanderer, wie Hugo Bergmann bedauernd feststellte¹⁰³ – gute Fortschritte machte, herrschte ein prekärer Mangel an Berufsschulen. Die Lehrlinge, für die im Gegensatz zu Europa kein arbeitsrechtlicher Schutz bestand, wurden von den Lehrherren, wie Moses Calvary kritisierte, ausgenützt und bekamen eine denkbar schlechte Ausbildung.¹⁰⁴ Trotz des großen Wertes, der auf die landwirtschaftliche Erschließung des Landes gelegt wurde, gab es 1926 dort erst eine landwirtschaftliche Schule. Große Hoffnungen setzten Löwenstein und Calvary auf die oben erwähnten Arbeitsschulen, die langsam eingeführt wurden.¹⁰⁵

Neben der Hebraisierung hatte sich der Zionismus die geistige und körperliche Gesundung des jüdischen Volkes im eigenen Land zum Ziel gesetzt. Davon erhoffte man sich eine neue Blüte jüdischer Kultur und stand der »zweiten Generation« in Palästina, der dort geborenen Jugend, daher ebenso erwartungsvoll wie kritisch gegenüber. Während der Erscheinungsjahre des *Juden* gab es noch keine »zweite Generation« der Arbeiterpioniere, doch hatten die Kinder der jüdischen Kolonisten, Beamten und Kaufleute des Landes bereits das hebräische Schulwesen absolviert und die Reife erreicht.

»Ob unsere Kinder in Palästina edler, ursprünglicher, schöpferischer werden als ihre von den Kulturquellen des Auslandes kommenden Eltern, muß sich noch zeigen. [...] Aber eines [...] sehen wir schon heute erfüllt: unsere Kinder sind glücklicher als wir in unserer Goluskindheit es waren.«¹⁰⁶

¹⁰⁰ Fritz Löwenstein, Das hebräische Schulwesen in Palästina, *Jude SH 2* 1926, S. 63–79, bs. S. 77.

¹⁰¹ E. M. Lipschütz, Das Schulwerk, *Jude* 1920/1921, S. 670 sowie Josef Lurje, Der Zionismus und die Erziehungsarbeit, *Jude* 1923, S. 396–404.

¹⁰² Fritz Löwenstein, Das hebräische Schulwesen in Palästina, *Jude SH 2* 1926, S. 63–79.

¹⁰³ Hugo Bergmann, Die hebräische Sprache in Palästina, *Jude SH 2* 1926, S. 133–134.

¹⁰⁴ Moses Calvary, Jugendnot in Palästina, *Jude SH 2*, 1926, S. 50–63.

¹⁰⁵ Siehe S. 429 f.

¹⁰⁶ Helene Hanna Cohn, Die zweite Generation in Palästina und die arabische Umwelt, *SH 2* 1926, S. 128–133, Zitat S. 128.

Diese Jugend fühle sich, wie Helene Hanna Cohn weiter ausführte, voll und ganz jüdisch, alles Nichtjüdische sei ihr fremd und verächtlich. Dies mache die Kinder stolz, offen, geradlinig und – borniert. Cohn hielt den gesellschaftlichen Kontakt zwischen jüdischen und arabischen Kindern für wünschenswert aber unmöglich, da die kulturellen und mentalitätsbedingten Unterschiede sowie die Animositäten zwischen den Bevölkerungsgruppen zu groß seien. Darüberhinaus habe die offensichtlich niedrigere Kulturstufe der arabischen Umwelt zu einer ebenso bedauerlichen wie verständlichen Herrenmentalität der jüdischen Jugend geführt. Zum Unterschied von Cohn führte Fritz Löwenstein den »Herrenstandpunkt«, den die Jugend des Jischuw gegenüber den Arabern einnahm, auf das Fehlen geeigneter Lehrer für arabische Sprache und Kultur zurück und sah darin ein wesentliches Manko des hebräischen Schulwesens.¹⁰⁷ Ernst Simon regte gemeinsame jüdisch-arabische Volksschulen an, um den Kontakt zwischen den Kindern beider Völker zu fördern.¹⁰⁸

Aber auch die Vermittlung jüdischer Kultur durch die Schulen war noch wenig zufriedenstellend. Helene Hanna Cohn bemängelte, daß die Schulen Palästinas kein jüdisches Bildungswesen geschaffen hätten, sondern ein schlechter Abklatsch des europäischen in hebräischer Sprache seien.¹⁰⁹ Solange es in Palästina noch keine eigenständige Kultur gebe, könne auf die europäische wohl nicht verzichtet werden, doch müsse diese den Kindern selektiv vermittelt werden. Da die Schulen die Aufgabe haben, die Kinder zu körperlicher Arbeit und sozialer Gerechtigkeit zu erziehen, sollten die Lehrinhalte auf diese Ziele abgestimmt werden.

Die gegenteilige Sorge quälte Hans Kohn.¹¹⁰ Er schlug einen Lehrplan vor, der die Bewahrung der europäischen Bildung in Palästina gewährleisten sollte. Besonderen Wert legte er dabei auf den Sprachunterricht. Bereits in der Volksschule sollten die Kinder Englisch und Arabisch lernen, im Gymnasium Deutsch, Latein und Griechisch. Durch das Studium der Meisterwerke der europäischen wie auch der arabischen Literatur wollte Kohn die Schüler auf ihre Vermittlerrolle zwischen Europa und dem Orient vorbereiten. Hans Kohn hielt die jüdischen Schüler für begabt genug, um dieses große Pensum mühelos zu bewältigen.

Anders schätzte Helene Hanna Cohn die palästinensische Jugend ein.¹¹¹ Diese sei zwar geistig rege, doch interessiere sie sich mehr für Sport als für geistige Arbeiten. Vom Elternhaus erhielten die Kinder keinerlei Anleitung für schulische Disziplin: Die Eltern gewährten ihnen eben jene Freiheiten, die sie selbst in der Diaspora hatten missen müssen. Auch fehlten dieser Elterngeneration die kulturellen und religiösen Leitbilder, nachdem sie den europäischen, mit denen sie auf-

¹⁰⁷ Fritz Löwenstein, Das hebräische Schulwesen in Palästina, *Jude SH* 2 1926, S. 72.

¹⁰⁸ Ernst Simon, *Erziehung zur Tradition*, *Jude SH* 2 1926, S. 116.

¹⁰⁹ Helene Hanna Cohn, *Die Erziehung der zweiten Generation*, *Jude* 1921/1922, S. 318–320.

¹¹⁰ Hans Kohn, *Der Fremdsprachenunterricht im hebräischen Schulwesen Palästinas*, *Jude SH* 2 1926, S. 135–138.

¹¹¹ Helene Hanna Cohn, *Von der zweiten Generation in Palästina*, *Jude* 1921/1922, S. 626–630.

gewachsen waren, abgeschworen haben.¹¹² Sie überließen ihren Kindern die Schöpfung einer neuen Kultur, wozu diese Generation noch nicht imstande sei.

Die palästinensische Jugend besaß bereits viele der geistigen und körperlichen Merkmale, welche die Zionisten vom »neuen Judentypus« erwarteten: Sie war kräftig und gesund, selbstbewußt und national gesinnt. Dennoch fiel den deutschen Beobachtern der Abschied von den geistigen Qualitäten des Diasporajudentums schwer, wie die Diskussion um die Lehrinhalte des palästinensischen Schulwesens zeigt. Auf der Basis einer gelungenen Hebraisierung der Jugend rieten die deutschsprachigen Kutzionisten nun, die Tore zur europäischen Kultur etwas weiter öffnen. Die national erzogene »zweite Generation« zeigte nur wenig Interesse daran, was angesichts der Ausrichtung der zionistischen Erziehung nicht weiter verwunderlich war. Denn der »neue Judentypus« sollte nicht nur gesund und selbstbewußt, sondern vor allem in einem produktiven Beruf tätig sein.

Obwohl *Der Jude* die Erziehung zur Arbeit in der Diaspora und in Palästina propagierte, fiel den meisten Mitarbeitern der Abschied von den europäischen Kultur- und Bildungsidealen sichtlich schwer. Ähnlich wie schon bei der Literaturdebatte,¹¹³ erschien ihnen die Verwirklichung ihrer eigenen Ideale als Verflachung der jüdischen Kultur, die sie ja beleben wollten. Der Preis für die »Produktivierung« und »Normalisierung« der Jugend in Palästina, nämlich die Entwicklung einer Kultur, erschien ihnen unangemessen hoch. Hatten Martin Buber und Nachum Goldmann die jüdische Jugendbewegung zur Rückbesinnung auf jüdische Werte aufgefordert, so traten Hans Kohn und Helene Hanna Cohn für die Wahrung der europäischen Bildungsideale in Palästina ein, während Ernst Simon und Fritz Löwenstein vor Chauvinismus warnten. Obwohl gerade Simon später ein bedeutender israelischer Pädagoge wurde, konnte er nicht alle seine Ziele verwirklichen. Dennoch ist der Einfluß, den deutschsprachige Zionisten auf das Bildungswesen und insbesondere auf die Universitäten in Israel ausübten erheblich, auch wenn ihr jüdischer und europäischer Wertkonservatismus nicht immer dem auch von ihnen selbst propagierten revolutionären Geist entsprach. Diese Spannungen und Entwicklungen kündigten sich bereits früh in den Diskussionen im *Juden* an.

IV. Nachbemerkungen

Als zionistische Zeitschrift strebte *Der Jude* die »Nationalisierung« nicht zuletzt der westlich orientierten deutschsprachigen Juden an. Während seiner Erscheinungszeit waren die Zionisten noch eine Minderheit. Die assimilatorische Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Deutschlands und Österreichs befürchtete, durch das nationale Bekenntnis ihre Bürgerrechte zu gefährden. Bei den Diskussionen

¹¹² Helene Hanna Cohn, Von der zweiten Generation in Palästina, *Jude* 1921/1922, S. 378–381.

¹¹³ Siehe S. 339 f.

um Minderheitenrechte, welche während des Krieges und in den ersten Nachkriegsjahren geführt wurden, stellte sich daher rasch heraus, daß die Anerkennung des jüdischen Volkes in den osteuropäischen Nationalitätenstaaten andere Formen annehmen mußte als in den westlichen Nationalstaaten. Letztlich konnten die Zionisten jedoch ihre Ziele auf diesem Gebiet lediglich in der Tschechoslowakei wirklich erreichen, einem Nationalitätenstaat, der gleichzeitig eine westliche Demokratie war. Im *Juden* war vor allem der aus Prag stammende Sigmund Kaznelson der wichtigste Vordenker der jüdischen Minderheitenpolitik. Kaznelson trat für eine flexible Minderheitenpolitik ein, die sich den jeweiligen Umständen in den Heimatländern anpaßte. Der von ihm vertretene Nationalismus war gemäßigt und pluralistisch und entsprach insofern der Blattlinie. Diese war auf das jüdische Bildungsbürgertum abgestimmt, doch waren auch die meisten Autoren trotz ihrer zionistischen Überzeugung bewußte Europäer, welche die Errungenschaften der Emanzipation nicht in Frage stellen, sondern, wie Martin Buber bereits im Leitartikel des ersten Heftes ausführte, weiterentwickeln wollten.

Dennoch stand bald nach dem Krieg wieder Palästina im Mittelpunkt des zionistischen Interesses. Auch hier zeigte sich bald, daß die Autoren des *Juden* sich nur schwer von Europa trennen konnten und wollten. Obwohl sie eine »Radikalisierung« des jüdischen Volkes, dessen wirtschaftliche und soziale »Normalisierung« und natürlich die Alijah nach Erez Israel propagierten, wiesen gerade die Artikel der bedeutendsten Mitarbeiter einen deutlichen Wertkonservatismus auf. Trotz ihrer eindeutigen Unterstützung der palästinensischen Arbeiterbewegung und deren Ideologie der Erschließung und Eroberung des Landes durch Arbeit, warnte insbesondere Martin Buber, aber auch andere Autoren, vor einem blinden Aktionismus. Die Rückkehr nach Palästina sollte gemäß den Werten der Bibel und der jüdischen Tradition erfolgen. Die Tatsache, daß die Lehre der Propheten deutlich universalistische Züge trug, wurde nur in wenigen Beiträgen als national gefährlich betrachtet, meist war das ausgesprochene Ziel die Verwirklichung gerade dieser Werte beim Aufbau der jüdischen Gemeinschaft. Aus dieser Grundhaltung ergab sich schon früh eine Sensibilität für die »arabische Frage«. Für Hans Kohn, Robert Weltsch, Martin Buber und andere wurde die friedliche Koexistenz mit der arabischen Bevölkerung Palästinas zum Prüfstein des ethischen Wertes des Zionismus. Im Gegensatz zu den »Machtstaaten« Europas sollte in Palästina eine gerechte Gemeinschaft bestehen. Dies bedeutete sowohl soziale Gerechtigkeit nach innen, als auch Rücksichtnahme auf die Rechte der nichtjüdischen Bevölkerung. Dennoch stand die Bedeutung und Notwendigkeit der Rückkehr nach Erez Israel nie in Frage: Sie sollte lediglich im rechten Geist geschehen. Angesichts des geringen Umfanges der deutschen Alijah nach Palästina vor 1933 war die Zahl der Mitarbeiter des *Juden*, die bereits in den zwanziger Jahren dorthin übersiedelten, erheblich.

Der Einfluß völkischen Denkens war im *Juden* deutlich spürbar. Die jüdischen Autoren empfanden sich in Europa als anders, als fremd, manchmal als Orientalen. Sie hatten viele der antisemitischen Klischees internalisiert. Anstatt diese in Frage zu stellen, gaben sie ihnen eine positive Deutung. So brachte *Der Jude* z.B. wäh-

rend des Krieges zahlreiche Beiträge, welche die jüdische Scheu vor dem Töten pries, dabei aber betonten, daß sich die jüdischen Soldaten aus Loyalität gegenüber ihren Heimatländern zu überwinden wußten. Dennoch hinterfragten Ernst Müller und Ernst Elijah Rappeport die Richtigkeit dieser Entscheidung bereits während des Krieges, danach wurden die pazifistischen Stimmen noch deutlicher.

Völkisches Denken beeinflusste nicht zuletzt die Kultur- und hier wiederum besonders die Literaturdebatten bis hin zu Fragen nach authentischen Übersetzungen hebräischer Texte. Hier stand die Suche nach authentischem jüdischen »Wesen« im Mittelpunkt, da man nur so hoffte, eine moderne jüdische Kultur schaffen zu können. Dies galt vor allem für die deutschsprachigen, »postassimilatorischen« Autoren, für die das Bekenntnis zum jüdischen Anderssein die Lösung der »persönlichen Judenfrage«, also die Antwort auf den virulenten Antisemitismus war. Dem stand aber ein ebenso selbstbewußtes Bekenntnis zur Prägung durch die europäische Kultur gegenüber. Daher brachte die Zeitschrift zahlreiche Beiträge, wo »jüdisches Wesen« gerade in Werken assimiliertester Autoren entdeckt wurde, wobei man bei diesen eine bewußte Rückkehr zum Judentum besonders schätzte. Gesucht wurde also eine Synthese, eine moderne Verbindung zwischen jüdischen und europäischen Einflüssen, welche man auch in Palästina zu erreichen hoffte. Gerade die hebräisch schreibenden Autoren konnten ihr Bekenntnis zur europäischen Kultur unbefangener aussprechen, da allein die Sprache und bei vielen bereits das Leben in Palästina ihrem Werk die nationale Basis gab. Sie suchten in erster Linie die Enge des Stettls aber auch die Beschäftigung mit dem jüdischen Nationalismus zu überwinden und bemängelten an der deutschjüdischen Literatur deren übermäßige Beschäftigung mit jüdischen Themen. Dennoch waren es gerade die deutschen Autoren, die am palästinensischen Kulturschaffen und an der jüdischen Erziehung in Palästina eine gewisse geistige Enge bemängelten, eine Abkehr von europäischen Kulturwerten, denen noch nichts gleichwertiges Eigenes gegenübergestellt werden konnte. Hier zeigten sich deutlich die dem deutschen Zionismus inhärenten Spannungen zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen der Suche nach einer neuen jüdischen Kultur und der Liebe zur europäischen.

Diese Tendenz bewirkte auch, daß sich *Der Jude* mehr mit der jüdischen Renaissance in der Diaspora und insbesondere in Deutschland befaßte, als es den zionistischen Gründern und Geldgebern lieb war. Denn diese Berichte dokumentierten, daß es auch eine jüdische Erneuerung außerhalb der zionistischen Bewegung gab, eine Erneuerung, die nicht national, sondern religiös bestimmt war und dabei durchaus modern und progressiv sein konnte. Der Dialog zwischen den verschiedenen jüdischen Strömungen, dem Franz Rosenzweig im Frankfurter »Freien jüdischen Lehrhaus« ab 1920 »Zeit und Ort zur Aussprache« gab, wirkte sich durchaus befruchtend auf den *Juden* aus. Dennoch war es gerade dieser Einfluß, der die Zionistische Organisation zur Einstellung der stets schwer defizitären Zeitschrift bewog, die ihren Vorstellungen von einem zionistischen Propagandaorgan immer weniger entsprach. Obwohl dem Juden im und außerhalb des zionistischen Lagers Anerkennung entgegengebracht wurde, konnte er in den wirtschaftlich so schwierigen Nachkriegsjahren nie eine ausreichende

Zahl von Lesern finden, um sich selbst zu erhalten. Auch dies war ein entscheidender Grund für seine Einstellung. Das Schicksal einer begrenzten Erscheinungszeit teilte er allerdings mit vielen anderen ebenfalls durchaus niveaувollen jüdischen Zeitschriften.

Quellennachweis

1. Archive:

Dokumentationsstelle für Neuere österreichische Literatur, Wien.
Martin Buber Archiv der National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem.
Österreichisches Staatsarchiv Archiv der Republik.
Österreichisches Staatsarchiv Allgemeines Verwaltungsarchiv.
Zentralarchiv für die Geschichte des jüdischen Volkes, Jerusalem.
Zionistisches Zentralarchiv, Jerusalem.

2. Quellen:

Der Jude. Periodische Blätter für Religion und Gewissensfreiheit, 1832–1835.
Der Jude. Eine Monatsschrift, 1916–1928.
Bergman Schmuël Hugo, Tagebücher und Briefe, Miriam Sambursky [Hrsg.], 2 Bde., Königstein/Ts. 1975.
Bericht über Palästina erstattet durch die Königliche Palästina-Kommission unter dem Vorsitz von Earl Peel und auf Befehl seiner Majestät vom Staatssekretär für die Kolonien dem Britischen Parlament vorgelegt im Juli 1937, Berlin 1937.
Blumenfeld Kurt, Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten, Miriam Sambursky und Jochanan Ginat [Hrsg.], Stuttgart 1976.
Buber Martin, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Grete Schaeder [Hrsg.], 3 Bde., Heidelberg 1973.
Buber Martin – Ludwig Strauß Briefwechsel 1913–1953, Tuvia Rübner und Daphna Mach [Hrsg.], Frankfurt/Main 1990.
Freud Sigmund and Arnold Zweig, The Letters of..., Freud Ernst L. [Hrsg.], New York 1970.
Rosenzweig Franz, Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig, Berlin 1935.
Ruppin Arthur, Tagebücher, Briefe, Erinnerungen, Schlomo Krolik [Hrsg.], Königstein/Ts. 1985.
Scholem Betty – Gershom Scholem, Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917–1946, Itta Shedletzky [Hrsg.], München 1989.
Scholem Gershom, Briefe, 1. Bd., 1914–1947, Itta Shedletzky [Hrsg.], München 1994.
Weizmann Chaim, The Letters and Papers of..., Leonard Stein [Hrsg.], Series A, Letters, 1. und 2. Bd., London 1968.

3. Literatur

Abd El-Rahman Attia Ali Mohamed, The Hebrew Periodical Ha-Shiloah (1896–1919). Its Role in the Development of Modern Hebrew Literature, Jerusalem 1991.
Abeles Otto, Jüdische Flüchtlinge in Wien, Wien 1918.

- Achad Haam*, Nicht dies ist der Weg, in: Julius H. Schoeps [Hrsg.], *Zionismus. Texte zu seiner Entwicklung*, Dreieich 1983, S. 95–105.
- , *The Law of the Heart* (1894), in: Arthur Hertzberg [Hrsg.], *The Zionist Idea. A Historical Analysis and Reader*, New York 1984, S. 251–255.
- Adler Hans Günther*, *Die Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, München und Zürich 1987.
- Adler-Rudel Schalom*, *Ostjuden in Deutschland 1880–1940. Zugleich eine Geschichte der Organisationen, die sie betreuten. Mit einem Vorwort von Siegfried Moses*, Tübingen 1959.
- Ahrens Erich*, *Reminiscences of the Men of the Frankfurt Lehrhaus*, in: *Leo Baeck Institute Year Book [LBIYB] XIX* (1974), S. 245–253.
- Almanach des Jüdischen Verlags 1902–1964*, Berlin 1964.
- Almog Shmuel*, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, Jerusalem 1987.
- Alter Robert*, *Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*, Cambridge 1991.
- Altmann Alexander*, *Leo Baeck and the Jewish Mystical Tradition*, *Leo Baeck Memorial Lecture 17*, 1973.
- Angröss Werner T.*, *Das deutsche Militär und die Juden im Ersten Weltkrieg*, in: *Militärgeschichtliche Mitteilungen 1* (1976), S. 77–146.
- , *The German Army's »Juden-zählung«. Genesis – Consequences – Significance*, in: *LBIYB XXII* (1978), S. 117–137.
- Anz Thomas und Michael Strak* [Hrsg.], *Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910 bis 1920. Mit Einleitungen und Kommentaren hrsg. von ...*, Stuttgart 1982.
- Arendt Hannah*, *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, Ron H. Feldman [Hrsg.], 1978.
- Aschheim Steven*, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison, Wisconsin 1982.
- Auerbach Elias*, *Pionier der Verwirklichung. Ein Arzt aus Deutschland erzählt vom Beginn der zionistischen Bewegung und seiner Niederlassung in Palästina kurz nach der Jahrhundertwende*, Stuttgart 1969.
- Bach Hans*, *The German Jew. A Sythesis of Judaism and Western Civilization, 1730–1930*, Oxford 1984.
- Band Arnold J.*, *Nostalgia and Nightmare, a Study in the Fiction of S. Y. Agnon*, Berkeley und Los Angeles 1968.
- Baron S. W.*, *Civil versus Political Emancipation*, in: Siegfried Stein und Raphael Loewe [Hrsg.], *Studies in Jewish Religious and Intellectual History. Presented to Alexander Altmann. On the Occasion of his Seventieth Birthday*, Alabama 1979, S. 29–49.
- Bärsch Claus-Ekkehard*, *Max Brod im Kampf um das Judentum: zum Leben und Werk eines deutsch-jüdischen Dichters aus Prag*, Wien 1992.
- Bauer Otto*, *Nationale Autonomie der Juden? in: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien 1907.
- Beck Evelyn Torton*, *Kafka and the Yiddish Theater. Its Impact an His Work*, Madison 1971.
- Bein Alex*, *Arthur Ruppin: The Man and his Work*, in: *LBIYB XVII* (1972), S. 117–141.
- Beller Steven*, *Vienna and the Jews, 1867–1918. A Cultural History*, Cambridge 1989.
- Ben Chorin Schalom*, *Jüdische Bibelübersetzungen in Deutschland*, in: *LBIYB IV* (1959), S. 311–331.
- Benari Nachum*, *Zur Geschichte der Kwuza und des Kibbutz. Eine Monographie*, hrsg. vom Hechaluz, Deutscher Landesverband, Berlin 1934.
- Benjamin Walter*, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, Frankfurt/Main 1977, S. 50–63.
- , *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: *ders., Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt/Main 1988, S. 9–26.

- Benno Jacob* und *Wilhelm Michel*, Prinzipielle Bemerkungen zu einer zionistischen Schrift, in: *Der Morgen*, 5. Heft, 1927.
- Berdyczewski Micha Josef* [*Bin Gorion*], *Der Born Judas*, 6 Bde., Leipzig 1916–1922.
- , *Die Sagen der Juden. Jüdische Sagen und Mythen*, 6 Bde., Frankfurt 1913–1927.
- Bergmann Hugo*, *Jawne und Jerusalem*, Berlin 1919.
- Bermann Dagmar Tamar*, *Produktivierungsmythen und Antisemitismus. Eine soziologische Studie*, Wien 1973.
- Bernfeld Siegfried*, *Das jüdische Volk und seine Jugend*, Wien, Berlin, Leipzig 1919.
- , *Kinderheim Baumgarten. Bericht über einen ernsthaften Versuch mit neuer Erziehung*, Berlin 1921.
- , *Vom Gemeinschaftsleben der Jugend. Beiträge zur Jugendforschung (Quellenschriften zur seelischen Entwicklung 11)*, Leipzig, Wien, Zürich 1922.
- Bertz Inka*, *Eine neue Kunst für ein altes Volk. Die jüdische Renaissance in Berlin 1900–1924*, Museumspädagogischer Dienst Berlin, Ausstellungsmagazin Nr. 28, Berlin 1991.
- , »Jüdische Renaissance – Jüdische Kunst. Die Zeitschrift *Ost und West* 1901–1923«, unveröffentlichtes Manuskript.
- Best Otto F.* [Hrsg.], *Expressionismus und Dadaismus*, Stuttgart 1986.
- Biale David*, *Gershom Scholem. Kabbalah and Counterhistory*, 2. Aufl., Cambridge, Mass., und London, 1982.
- , *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York 1987.
- Birnbaum Pierre* und *Ira Katznelson*, *Paths of Emancipation. Jews, States and Citizenship*, Princeton, New Jersey 1995.
- Birnbaum S. A.*, *Nathan Birnbaum and National Autonomy*, in: *Josef Fraenkel* [Hrsg.], *The Jews of Austria*, 2. Aufl., London 1970, S. 131–146.
- Blankertz Herwig*, *Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Wien 1988.
- Blumenfeld Kurt*, *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*, Stuttgart 1962.
- Böhm Adolf*, *Die zionistische Bewegung*, 2 Bde., Tel Aviv 1935.
- Böhm Max Hildebert*, *Vom jüdischen Geist*, *Preußische Jahrbücher*, 162. Bd., 1915.
- Borochov Ber*, *Die Grundlagen des Poale-Zionismus*, Frankfurt/Main 1969.
- , *Sozialismus und Zionismus. Eine Synthese. Ausgewählte Schriften* hrsg. von Mendel Singer, Wien 1932.
- Botz Gerhard*, *Ivar Oxaal* und *Michael Pollak* (Hrsg.), *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*, Buchloe 1990.
- Brenner David Allen*, *Promoting the Ostjuden. Ethnic Identity, Stereotyping, and Audience in the German-Jewish Cultural Review Ost und West (Berlin 1901–1923)*, phil. Diss., University of Texas at Austin 1993.
- Brenner Michael*, *A Tale of Two Families. Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict*, in: *Judaism* 42 (1993), S. 349–362.
- , *An Unknown Project of a World Jewish History in Weimar Germany. Reflections on Jewish Historiography in the 1920s*, in: *Modern Judaism* 13 (1993), S. 249–268.
- , *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven & London 1996.
- Brieger Lothar*, *E. M. Lilien. Ein Künstlerleben um die Jahrhundertwende*, Berlin und Wien 1922.
- Brod Max*, »Heidentum, Christentum, Judentum«. Ein Bekenntnisbuch, 2 Bde., München 1921.
- , *Über Franz Kafka*, Frankfurt/Main 1974.
- , *Der Prager Kreis. Mit einem Nachwort von Peter Demetz*, Frankfurt/Main 1979.
- , *Streitbares Leben. Autobiographie 1884–1968*, Frankfurt/Main 1979.
- Buber Martin*, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt/Main 1906.
- , *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg 1909, 5. Auflage, Heidelberg 1984.
- , *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Jena 1909.
- , *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt/Main 1911.

- , Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1915, Berlin 1916.
- , Über Agnon, in: Zionistische Vereinigung für Deutschland [Hrsg.], Treue. Eine Sammelschrift, Berlin 1916, S. 59.
- , Vom Geist des Judentums, Leipzig 1916.
- , Von jüdischer Kunst, in: ders., Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1915, Berlin 1916.
- , Der Geist des Orients und das Judentum, in: ders., Vom Geist des Judentums, Leipzig 1916.
- , Mein Weg zum Chassidismus, Frankfurt/Main 1917. Neuveröffentlichung in: ders., Werke 3, Schriften zum Chassidismus, München und Heidelberg 1963.
- , Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion, Wien und Berlin 1919. Neuveröffentlichung in: ders., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963. S. 122–143.
- , Der heilige Weg, Frankfurt/Main 1919.
- , Worte an die Zeit. Eine Schriftenreihe. 1. Heft: Grundsätze; 2. Heft: Gemeinschaft, München, Wien und Zürich 1919.
- , Der große Maggid und seine Nachfolge, Frankfurt/Main 1922.
- , Ich und Du, Frankfurt/Main 1923. Neuveröffentlichung in: ders., Das dialogische Prinzip, 5. durchgesehene Aufl., Heidelberg 1984.
- , Die frühen Reden (1909–1919). Vorrede (1923), in: ders., Der Jude und sein Judentum, Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963.
- , Das verborgene Licht, Frankfurt/Main 1924.
- , Rede über das Erzieherische, Hauptvortrag der dritten Internationalen Pädagogischen Konferenz in Heidelberg 1925, in: ders., Reden über Erziehung, Heidelberg 1986, S. 11–49.
- , Der Chassidismus und der abendländische Mensch, in: ders., Werke 3, Schriften zum Chassidismus, München und Heidelberg 1963.
- , Der Jude und sein Judentum, Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963.
- , Hebräischer Humanismus, in: ders., Der Jude und sein Judentum, Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963.
- , Eine Bekehrung, in: ders., Begegnung. Autobiographische Fragmente, 3. verbesserte Aufl., Heidelberg 1978, S. 58–61.
- , Zwischen Zeit und Ewigkeit. Gog und Magog. Eine chassidische Chronik, 3. Aufl., Heidelberg 1978.
- Bühler Michael*, Erziehung zur Tradition – Erziehung zum Widerstand. Ernst Simon und die jüdische Erwachsenenbildung in Deutschland, Berlin 1986.
- Cohen Arthur A.* [Hrsg.], The Jew. Essays from Martin Buber's Journal, *Der Jude*, 1916–1928, Alabama 1980.
- Cohen Gerson D.*, German Jewry as Mirror of Modernity. Introduction to the Twentieth Volume, in: LBIYB XX (1976), S. IX–XXXII.
- Cohen Hermann*, Deutschtum und Judentum, in: Hermann Cohen, Jüdische Schriften, 2 Bde., Berlin 1924.
- , Religion und Zionismus, in: ders., Jüdische Schriften, 2. Bd., Berlin 1924.
- , »Du sollst nicht einhergehen als Verleumder«. Ein Appell an die Juden Amerikas«, in: ders., Jüdische Schriften, 2. Bd., Berlin 1924.
- , Jüdische Schriften, 2 Bde., Berlin 1924.
- Dahm Volker*, Das jüdische Buch im Dritten Reich, 2. Teil: Salman Schocken und sein Verlag, Frankfurt/Main 1982.
- Das deutsche Judentum. Seine Parteien und Organisationen. Eine Sammelschrift, Berlin 1919.
- Das Jüdische Volksheim Berlin. Erster Bericht Mai/Dezember 1916, Berlin 1916.
- Déak Istvan*, Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals, Berkeley and Los Angeles 1968.
- Doron Joachim*, Social Concepts Prevalent in German Zionism: 1883–1914, in: Studies in Zionism, Nr. 5 (April 1982), S. 1–31.
- Duchkowitsch Wolfgang*, Selbständig erschienene Werke österreichischer Autoren jüdischer Herkunft seit 1848, Wien 1989.

- Duden*, Das Fremdwörterbuch, 5. Aufl., Mannheim, Wien, Zürich 1990.
- Edelheim-Muehsam Margaret T.*, The Jewish Press in Germany, in: LBIYB 1 (1956), S. 163–176.
- Elbogen Ismar*, A Century of Jewish Life, Philadelphia 1944.
- Eloni Yehuda*, Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914, Gerlingen 1987.
- Embacher Helga* und *Margit Reiter*, Gratwanderungen. Die Beziehungen zwischen Österreich und Israel im Schatten der Vergangenheit, Wien 1998.
- Encyclopedia Judaica.
- Engelbrecht Helmut*, Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Erziehung und Unterricht auf dem Boden Österreichs, 5. Bd.: Von 1918 bis zur Gegenwart, Wien 1985.
- Exler Margarete*, *Cora Berliner* (1890–1942). Ihre Rolle in der jüdischen Jugendbewegung, insbesondere für die Organisation der weiblichen jüdischen Jugend, in: Julius Carlebach (Hrsg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin 1993, S. 167–181.
- Fallend Karl* und *Johannes Reichmayr*, Siegfried Bernfeld oder die Grenzen der Psychoanalyse. Materialien zu Leben und Werk, Frankfurt/Main 1992.
- Feiwel Berthold* und *Ephraim Lilien* [Hrsg.], Der Jüdische Almanach, Berlin 1902.
- Frankel Jonathan* und *Steven J. Zipperstein* [Hrsg.], Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth Century Europe, Cambridge 1992.
- Frankel Jonathan*, Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews 1862–1917, London, New York, New Rochelle, Melbourne und Sydney 1981.
- Freidenreich Harriett Pass*, Jewish Politics in Vienna 1918–1938, Bloomington and Indianapolis 1991.
- Freud Sigmund*, Massenpsychose und Ich-Analyse, Leipzig, Wien und Zürich 1921. Neuveröffentlichung in: Anna Freud und Ilse Gubrich-Simitis [Hrsg.], Sigmund Freud, Werkausgabe in zwei Bänden, 2. Bd.: Anwendungen der Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1978, S. 427–482.
- , Totem und Tabu, Wien 1912–1913. Neuveröffentlicht in: Anna Freud und Ilse Gubrich-Simitis [Hrsg.], Sigmund Freud, Werkausgabe in zwei Bänden, 2. Bd.: Anwendungen der Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1978, S. 201–328.
- , »Selbstdarstellung«, Leipzig 1925. Neuveröffentlicht in: Anna Freud und Ilse Gubrich-Simitis [Hrsg.], Sigmund Freud, Werkausgabe in zwei Bänden, 2. Bd.: Anwendungen der Psychoanalyse, Frankfurt/Main 1978, S. 19–27.
- Friedländer Saul*, Die politischen Veränderungen der Kriegszeit, in: Werner E. Mosse [Hrsg.], Deutsches Judentum in Krieg und Revolution, Tübingen 1971, S. 37–39.
- Friedman Isaiah*, Germany, Turkey and Zionism 1897–1918, Oxford 1977.
- , The Hilfsverein der deutschen Juden, the German Foreign Ministry and the Controversy with the Zionists, 1901–1918, in: LBIYB XXIV (1979), S. 292–319.
- Friedman Maurice*, Martin Buber's Life and Work. The Early Years 1878–1923, London und Turnbridge Wells 1982.
- , Martin Buber's Life and Work. The Middle Years 1923–1945, Detroit 1988.
- Funk Rainer*, Erich Fromm, Reinbeck 1983.
- Gabe*, Herrn Rabbiner Dr. Nobel zum 50. Geburtstag dargebracht, Frankfurt 1922.
- Gaisbauer Adolf*, Davidstern und Doppeladler. Zionismus und jüdischer Nationalismus in Österreich 1882–1918, Wien 1988.
- Gay Peter*, Freud, Jews and other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture, New York 1979.
- , Weimar Culture. The Outsider as Insider, London 1982.
- Geisel Eike*, Im Scheunenviertel. Bilder, Texte und Dokumente, 2. Aufl., Berlin 1981.
- Gelber Mark H.*, E. M. Lilien und die jüdische Renaissance, in: Leo Baeck Institute Bulletin (LBIB) 87 (1990), S. 45–53.
- , The Jungjüdische Bewegung. An Unexplored Chapter in German-Jewish Literary and Cultural History, in: LBIYB XXXI (1986), S. 105–119.
- Gellner Ernest*, Culture, Identity, and Politics, Cambridge 1987.
- , The Rediscovery of Eastern Jews. German Jews in the East, 1890–1918, in: David Bronsen [Hrsg.], The Problematic Symbiosis, Heidelberg 1979, S. 338–342.

- Gilman Sander*, Jewish Self-Hatred. Antisemitism and the Hidden Language of the Jews, Baltimore 1986.
- Glatzer Nahum N.*, Franz Rosenzweig. His Life and Thought, New York 1961.
- Goebel Wolfram*, Der Kurt Wolff Verlag, 1913–1930. Expressionismus als verlegerische Aufgabe, Frankfurt 1977.
- Goldmann Nahum*, The Autobiography of Nahum Goldmann. Sixty Years of Jewish Life, New York 1969.
- Goldstein Moritz*, Deutsch-jüdischer Parnass, in: Der Kunstwart 25 (März 1912), S. 281–294.
- , German Jewry's Dilemma Before 1914. The Story of a Provocative Essay, in: LBIYB II (1957), S. 236–254.
- Gordon A. D.*, Erlösung durch Arbeit. Ausgewählte Aufsätze. Aus dem Hebräischen übersetzt und eingeleitet von Viktor Kellner, Berlin 1929.
- Grab Walter* und *Julius H. Schoeps* [Hrsg.], Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848, Stuttgart und Bonn 1983.
- , Juden in der Weimarer Republik, Stuttgart und Bonn 1986.
- Greive Hermann*, Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich, 1918–1935, Heidelberg 1969.
- Grimm Gunther E.* und *Hans-Peter Bayerdörfer*, Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur, Frankfurt 1986.
- Hackeschmidt Jörg*, Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation. Hamburg 1997.
- Hall Murray G.*, Österreichische Verlagsgeschichte, 2 Bde., 1. Bd. Geschichte des österreichischen Verlagswesens, Wien, Köln und Graz 1985.
- Halpern Ben* und *Jehuda Reinharz*, The Social Sources of Zionism, in: Studies in Zionism, 8. Bd., Nr. 2 (1987), S. 151–172.
- Haumann Heiko*, Geschichte der Ostjuden, München 1990.
- Heid Ludger*, Ostjüdische Kultur im Deutschland der Weimarer Republik, in: Julius Schoeps [Hrsg.], Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland, Stuttgart und Bonn 1990. S. 329–355.
- Heimann Moritz*, Das Weib des Akiba, Berlin 1922.
- Heitz-Rami Gertrud*, Siddy Wronsky (1883–1947), Zionistin und Vorkämpferin des Wohlfahrtswesens, in: Julius Carlebach (Hrsg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin 1993, S. 183–202.
- Hermant Jost* und *Frank Trommler*, Die Kultur der Weimarer Republik, München 1978.
- Herrmann Leo* [Hrsg.], Treue. Eine jüdische Sammelschrift, Berlin 1916.
- Hertzberg Arthur*, The Zionist Idea, A Historical Analysis and Reader, New York 1984.
- Heuberger Rachel*, Orthodoxy Versus Reform: The Case of Rabbi Nehemia Anton Nobel of Frankfurt a. Main, in: LBIYB XXXVII (1992), S. 45–58.
- Hobsbaum Eric* und *Terence Ranger* [Hrsg.], The Invention of Tradition, Cambridge 1984.
- Hödl Klaus*, Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien, Wien, Köln, Weimar 1994.
- Hoeflich Eugen*, Der Weg in das Land. Palästinensische Aufzeichnungen, Wien 1918.
- , Feuer im Osten, Leipzig, Wien, Zürich 1920.
- , Die Pforte des Ostens. Das arabisch-jüdische Palästina vom panasiatischen Standpunkt aus, Berlin, Wien 1923.
- Hoffer Willy*, Siegfried Bernfeld und »Jerubbaal«. An Episode in the Jewish Youth Movement, in: LBIYB X, London 1965, S. 150–167.
- Hoffmann-Holter Beatrix*, »Abreisendmachung«. Jüdische Kriegsflüchtlinge in Wien 1914–1923, Wien, Köln, Weimar 1995.
- Honigmann Peter*, Jüdische Studenten zwischen Orthodoxie und moderner Wissenschaft. Der Heidelberger Talmudistenkreis um Salman Baruch Rubinkow, in: Menora 3 (1992), S. 85–96.
- Horch Hans-Otto*, Heimat und Fremde. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur oder

- Probleme einer deutsch-jüdischen Literaturgeschichte, in: Julius Schoeps [Hrsg.], *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart und Bonn 1990, S. 41–65.
- Hurwicz Elias*, Shay Ish Hurwitz and the Berlin He-Atid. When Berlin was a Centre of Hebrew Literature, in: *LBIYB XII* (1967), S. 85–104.
- Jensen Angelika*, Seid stark und mutig! Chasak we'emaz! 40 Jahre jüdische Jugend in Österreich am Beispiel der Bewegung »Haschomer Hazair« 1903–1943, Wien 1995.
- John Michael* und *Albert Lichtblau*, *Schmelztiegel Wien – einst und jetzt. Zur Geschichte und Gegenwart von Zuwanderung und Minderheiten*, 2., verbesserte Auflage, Wien 1993.
- Jüdisches Lexikon*, 5 Bde., Berlin 1935.
- Kafka Franz*, *Briefe an Felice*, Frankfurt/Main 1982.
- Kaplan Marion*, *The Jewish Feminist Movement in Germany: The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund, 1904–1938*, Westport, Conn. 1979.
- Karl Frederic R.*, *Franz Kafka. Representative Man*, New York 1991.
- Karthauss Ulrich* [Hrsg.], *Impressionismus, Symbolismus und Jugendstil*, Stuttgart 1977.
- Katz Jacob*, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation 1770–1870*, Cambridge 1973.
- , [Hrsg.], *Towards Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick, N. J. 1987.
- Kaznelson Siegmund*, *Die Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*, Berlin 1959.
- Kern Brigitte*, *Franz Rosenzweig's Jüdisches Lehrhaus in Frankfurt. A Model for Jewish Adult Education*, in: *Judaism* 30 (1990), S. 202–214.
- Kieval Hillel*, *The Making of Czech Jewry. National Conflict and Jewish Society in Bohemia, 1870–1918*, New York und Oxford 1988.
- Klein Judith*, *Der deutsche Zionismus und die Araber Palästinas. Eine Untersuchung der deutsch-zionistischen Publikationen 1917–1938*, Frankfurt/Main 1982.
- Knapp Gerhard P.* [Hrsg.], *Die Literatur des deutschen Expressionismus. Einführung – Bestandsaufnahme – Kritik*, München 1979.
- Kohn Hans*, *Nationalismus*, Wien 1922.
- , *Bürger vieler Welten. Ein Leben im Zeitalter der Weltrevolution*, Frauenfeld 1965.
- , *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit*, Vierte um ein Vorwort erweiterte Auflage, Köln 1971.
- Krapf Thomas*, *Yehezkel Kaufmann. Ein Lebens- und Erinnerungsweg zur Theologie der hebräischen Bibel*, Berlin 1990.
- Krojanker Gustav*, *Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller*, Berlin 1922.
- Langbehn Julius*, *Rembrandt als Erzieher*, Leipzig 1909.
- Laor Dan*, *Agnon in Germany 1912–1924. A Chapter of a Biography*, in: *AJS Review* 18 (1993), S. 75–93.
- Laqueur Walter Z.*, *The German Youth Movement and the »Jewish Question«. A Preliminary Survey*, in: *LBIYB VI* (1961), S. 193–205.
- , *Die deutsche Jugendbewegung. Eine historische Studie*, Köln 1962.
- , *Der Weg zum Staat Israel. Geschichte des Zionismus*, Wien 1972.
- , *Weimar. A Cultural history, 1918–1933*, New York 1974.
- Lavsky Hagit*, *Before Catastrophe. The Distinctive Path of German Zionism*, Detroit und Jerusalem 1996.
- Licharz Werner* und *Heinz Schmidt* [Hrsg.], *Martin Buber (1878–1965), Internationales Symposium zum 70. Geburtstag*, Frankfurt 1989.
- Lichtheim Richard*, *Die Geschichte des deutschen Zionismus*, Jerusalem 1954.
- Liebeschütz Hans* und *Arnold Paucker* [Hrsg.], *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850*, Tübingen 1977.
- , *German Politics and Jewish Existence*, in: *LBIYB XX* (1975), S. 27–33.
- Liegle Ludwig* und *Franz Michael Konrad* [Hrsg.], *Reformpädagogik in Palästina. Dokumente und Deutungen zu den Versuchen einer »neuen« Erziehung im jüdischen Gemeinwesen Palästinas (1918–1948)*, Frankfurt/Main 1989.

- Löwenthal Leo*, *Critical Theory and the Frankfurt Theorists, Lectures – Correspondence – Conversations*, New Brunswick and Oxford 1989.
- Lukacs Georg*, *Deutsche Literatur im Zeitalter des Imperialismus. Eine Übersicht ihrer Hauptströmungen*, Berlin 1947.
- Marcus Joseph* (Hrsg.) *Jahrbuch für die jüdische Jugend 5677*, Wien 1916/17.
- Martens Günter*, *Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive*, Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz 1971.
- Mathes Jürg* [Hrsg.], *Prosa des Jugendstils*, Stuttgart 1982.
- Maurer Trude*, *Ostjuden in Deutschland, 1918–1933*, Hamburg 1986.
- Meier-Cronemayer Hermann*, *Jüdische Jugendbewegung*, in: *Germania Judaica Neue Folge* 27–30 (1969), S. 1–122.
- Melber Jehuda*, *Hermann Cohens Philosophy of Judaism*, New York 1968.
- Mendelsohn Ezra*, *The Jews of Central and Eastern Europe*, Bloomington, Indiana, 1983.
- Mendes-Flohr Paul*, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers Entwicklung bis hin zu »Ich und Du«*, Königsstein/Ts 1979.
- , und *Jehuda Reinhartz*, *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York und Oxford 1980.
- , [Hrsg.], *Martin Buber, Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt/Main 1983.
- , *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989.
- , *Nationalism as a Spiritual Sensibility: The Philosophical Suppositions of Buber's Hebrew Humanism*, in: *The Journal of Religion*, 69. Bd., Nr. 2 (April 1989), S. 155–168.
- , *Ambivalent Dialogue, Jewish-Christian Theological Encounter in the Weimar Republic*, in: ders., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991.
- , *Fin de siècle Orientalism, The Ostjuden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, in: ders., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 77–132.
- Merchav Perez*, *Die israelische Linke. Zionismus und Arbeiterbewegung in der Geschichte Israels*, Frankfurt/Main 1972.
- Meyer Michael*, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824*, Detroit 1967.
- , *Jewish Identity in the Modern World*, Seattle 1990.
- Miron Dan*, *German Jews*, in *Agnon's Work*, in: *LBIYB XXIII*, (1978), S. 265–280.
- Moses Siegfried*, *Salman Schocken – Wirtschaftsführer und Zionist*, in: Robert Weltsch [Hrsg.], *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. Gestalten, Ideen, Werke. Vierzehn Monographien*, Stuttgart 1963, S. 149–176.
- Mosès Stéphane*, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985.
- , und *Albrecht Schöne* [Hrsg.], *Juden in der deutschen Literatur, Ein deutsch-israelisches Symposium*, Frankfurt 1986.
- , *Scholem and Rosenzweig. The Dialectics of History*, in: *History and Memory* 2 (1990).
- Mosse George*, *Germans and Jews, The Right the Left and the Middle*, New York 1971.
- , *German Jews and Liberalism in Retrospect*, in: *LBIYB XXXII* (1987), S. xiii–xxv.
- Mosse Werner E.*, *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik. Ein Sammelband*, Tübingen 1965.
- , [Hrsg.], *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution*, Tübingen 1971.
- Müller Anitta*, *Dritter Tätigkeits- und Rechenschaftsbericht der Wohlfahrtsinstitutionen der Frau Anitta Müller für Flüchtlinge aus Galizien und der Bukowina*, Wien 1918.
- Müller Ernst*, *Der Sohar, das heilige Buch der Kabbalah*, Wien 1932.
- Myers David N.*, *Reinventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York 1995.

- Nash Stanley*, In Search of Hebraism. Shai Hurwitz and His Polemics in the Hebrew Press, Leiden 1980.
- Niehoff Maren Ruth*, The Buber-Rosenzweig Translation of the Bible Within German-Jewish Tradition, in: *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), S. 258–279.
- Niewyk Donald L.*, The Jews in Weimar Germany, Baton Rouge 1980.
- , The German Jews in Revolution and Revolt, 1918–1919, in: *Studies in Contemporary Jewry* 4 (1988), S. 41–66.
- Otten Karl* [Hrsg.], Ahnung und Aufbruch. Expressionistische Prosa, 2. Auflage, Darmstadt 1984.
- Paret Peter*, Sisypheos und sein Autor. Eine Einführung, in: Karl Fallend und Johannes Reichmayr [Hrsg.], Siegfried Bernfeld oder die Grenzen der Psychoanalyse. Materialien zu Leben und Werk, Frankfurt/Main 1992, S. 15–29.
- Parteien und Strömungen des Zionismus in Selbstdarstellungen, hrsg. von der jüdischen Akademikerverbindung Barissa, Prag 1931.
- Pauley Bruce*, Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus. Von der Ausgrenzung zur Auslöschung, Wien 1993.
- Paulus H. E. G.*, Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln, oder über Pflichten, Rechte und Verordnungen zur Verbesserung der jüdischen Schutzbürgerschaft in Deutschland, Heidelberg 1831.
- Pelinka Anton*, Sozialdemokratie und Antisemitismus, in: ÖZG 4/1992, S. 540–554.
- Peters Uwe Henrik*, Anna Freud – Ein Leben für das Kind, Frankfurt/Main 1984.
- Pinsker Leon*, Auto-Emanzipation. Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden, Erstveröffentlichung: 1882. Neuveröffentlichung in: Julius H. Schoeps [Hrsg.], Zionismus. Texte zu seiner Entwicklung, Dreieich 1983, S. 58–63.
- Pinthus Kurt*, Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus. Revidierte Ausgabe mit wesentlich erweitertem bio-bibliographischem Anhang, Hamburg 1955.
- Pois Robert A.*, Walther Rathenau's Jewish Quandry, in: LBIYB XIII (1968), S. 120–134.
- Poppel Stephen M.*, Salman Schocken and the Schocken Verlag, in: LBIYB XVII (1972), S. 93–116.
- , Zionism in Germany 1897–1933. The Shaping of a Jewish Identity, Philadelphia 1977.
- Popper-Lynkeus Josef*, »Phantasien eines Realisten«, Düsseldorf 1980.
- Porath Yehoshua*, The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement 1918–1929, London 1974.
- Pulzer Peter*, The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria, 2. verbesserte Ausgabe, Cambridge 1988.
- , Jews and the German State. A Political History of a Minority, Oxford 1992.
- Raabe Paul*, Die Zeitschriften und Sammlungen des literarischen Expressionismus. Repertorium der Zeitschriften, Jahrbücher, Anthologien, Sammelwerke, Schriftenreihen und Almanache 1910–1921.
- Reichmann Eva*, Der Bewußtseinswandel der deutschen Juden, in: George Mosse [Hrsg.], Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923, Tübingen 1966, S. 512–613.
- Reinharz Jehuda*, The Lehrhaus in Frankfurt am Main. A Renaissance in Jewish Adult Education, in: *Yavne Review* 7 (1969), S. 7–29.
- , Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jew 1893–1914, Ann Arbor 1975.
- , Three Generations of German Zionists, in: *The Jerusalem Quarterly*, Nr. 9 (Fall 1978), S. 95–110.
- , Ideology and Structure in German Zionism, 1882–1933, in: *Jewish Social Studies. A Quarterly Journal Devoted to Contemporary and Historical Aspects of Jewish Life*, 42. Bd., Nr. 1 (Winter 1980), S. 119–145.
- , [Hrsg.], Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus, 1882–1933, Tübingen 1981.
- , Achad Haam und der deutsche Zionismus, in: *LBIB* 26 (1982), S. 3–27.
- , Martin Buber's Impact on German Zionism before World War I, in: *Studies in Zionism*, Nr. 6 (Autumn 1982), S. 171–183.

- , Chaim Weizmann. *The Making of a Zionist Leader*, New York und Oxford 1985.
- , *The Zionist Response to Antisemitism in Germany*, in: LBIYB XXX (1985), S. 105–140.
- , und *Anita Shapira* (Hrsg.), *Essential Papers on Zionism*, New York 1996.
- Renner Karl*, »Was ist die nationale Frage und Erläuterung der Grundsätze des nationalen Programms der Sozial-Demokratie«, Wien 1913.
- Riesser Gabriel*, Verteidigung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden gegen die Einwände des Herrn Dr. H. E. G. Paulus, Mai 1831, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 2. Bd., Leipzig 1867.
- Rinott Chanoch*, Major Trends in Jewish Youth Movements in Germany, in: LBIYB XIX (1974), S. 77–95.
- Rinott Moshe*, Gabriel Riesser. Fighter for Jewish Emanzipation, in: LBIYB VII (1962), S. 11–38.
- Röhrs Hermann* und *Ernst Mayer*, *Die pädagogischen Ideen Martin Bubers*, Wiesbaden 1979.
- Röhrs Hermann*, *Die Reformpädagogik*, Hannover 1980.
- Rosenzweig Franz*, *Bildung – und kein Ende*, Wünsche zum Bildungsproblem des Augenblicks, insbesondere zur Volkshochschulfrage, Frankfurt/Main 1920.
- , »Sechzig Hymnen des Jehuda Halevi«, Konstanz 1924.
- , *Atheistische Theologie*, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht 1984, S. 687–712.
- , *Zeit ist's*, in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht 1984, S. 459–481.
- , *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, hrsg. von Reinhold und Annemarie Mayer, Dordrecht 1984.
- , *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt/Main 1990.
- Ruppin Arthur*, *Die landwirtschaftliche Kolonisation der zionistischen Organisation in Palästina*, Berlin 1925.
- Rürup Reinhard* *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur »Judenfrage« der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1987.
- , *Emancipation and Crisis*, in: LBIYB XX (1976).
- Salten Felix*, *Neue Menschen auf alter Erde. Eine Palästinafahrt*, Berlin, Wien und Leipzig 1925, Neuveröffentlichung: Königstein/Ts. 1986.
- Sandt Rita van de*, *Martin Bubers bildnerische Tätigkeit zwischen den beiden Weltkriegen. Ein Beitrag zur Geschichte der Erwachsenenbildung*, Stuttgart 1977.
- Schatzker Chaim*, *Martin Buber's Influence on the Jewish Youth Movement in Germany*, in: LBIYB XXII (1978), S. 151–171.
- Schine Max*, *Jewish Thought Adrift. Max Wiener (1882–1950)*, Atlanta 1992.
- Schivelbusch Wolfgang*, *Auf der Suche nach dem verlorenen Judentum. Das Freie Jüdische Lehrhaus*, in: *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Frankfurt 1985, S. 35–51.
- Schmähling Walter* [Hrsg.], *Naturalismus*, Stuttgart 1977.
- Schocken Gershom*, *Gershom Scholem und die deutsch-jüdische Romantik*, in: *Philobiblion. Vierteljahresschrift für Buch- und Graphiksammler* 27 (1983), S. 111–120.
- Schoeps Julius H.* [Hrsg.], *Zionismus. Texte zu seiner Entwicklung*, 2. Auflage, Wiesbaden 1983.
- , [Hrsg.], *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*, Stuttgart und Bonn 1990.
- Scholem Gershom*, *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, in: *Eranos Jahrbuch XXV*, Zürich 1967, S. 9–55.
- , *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in: ders., *Judaica*, Frankfurt/Main 1968, S. 165–206.
- , *Deutsche und Juden*, in: ders., *Deutsche und Juden*, Frankfurt/Main 1967.
- , *Agnon in Deutschland. Erinnerungen*, in: ders., *Judaica* 2, Frankfurt/Main 1970.
- , *Israel und die Diaspora*, ders., *Judaica* 2, Frankfurt/Main 1970, S. 55–76.
- , *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/Main 1975.
- , *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Frankfurt/Main 1977.

- , Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien des Judentums, in: ders., *Judaica* 4, Frankfurt/Main 1984, S. 189–228.
- Schorsch Ismar*, The Emergence of the Historical Consciousness in Modern Judaism, in: *LBIYB* 28 (1983), S. 413–439.
- Schwarcz Moshe*, Religious Currents and General Culture, in: *LBIYB* XVI (1971), S. 3–18.
- Shaked Gershon*, Die Macht der Identität. Essays über jüdische Schriftsteller, Königstein/Ts. 1986.
- , Shmuel Yosef Agnon. A Revolutionary Traditionalist, New York und London 1989.
- , Geschichte der modernen hebräischen Literatur. Prosa von 1880 bis 1980, Frankfurt/Main 1996.
- Shapira Anita*, Berl Katznelson. Ein sozialistischer Zionist, Frankfurt/Main 1988.
- Shapira Avraham*, Buber's Attachment to Herder and German 'Volkism', in: *Studies in Zionism* 14 (1993), S. 1–30.
- Shedletzky Itta*, Literaturdiskussion in den jüdischen Zeitschriften in Deutschland 1837–1918, phil. Diss., Jerusalem 1986.
- Siegele-Wenschkewitz Leonore*, The Relationship between Protestant Theology and Jewish Studies in the Weimar Republic, in: Otto Dov Kulka und Paul Mendes-Flohr [Hrsg.], *Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism*, Jerusalem 1987, S. 133–150.
- Simon Ernst*, Martin Buber und das deutsche Judentum, in: Robert Weltsch [Hrsg.], *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. Gestalten, Ideen, Werke. Vierzehn Monographien*, Stuttgart 1963.
- , Nationalismus, Zionismus und der jüdisch-arabische Konflikt in Martin Bubers Theorie und Wirksamkeit, in: *LBIB* (1963), S. 21–84.
- , Brücken. Gesammelte Aufsätze, Heidelberg 1965.
- , Franz Rosenzweig und das deutsche Bildungsproblem, in: ders., *Brücken. Gesammelte Aufsätze*, Heidelberg 1965, S. 393–406.
- , Moses Calvary, in: Eli Rothschild [Hrsg.], *Meilensteine. Vom Wege des Kartells Jüdischer Verbindungen (K.J.V.) in die Zionistische Bewegung*, Tel Aviv 1972.
- , Entscheidung zum Judentum, Frankfurt/Main 1979.
- , Robert Weltsch als Politiker, Historiker und Erzieher im Vergleich mit Buber und Scholem, in: *LBIB* 64 (1984), S. 15–28.
- Sorkin David*, The Genesis of the Ideology of Emancipation: 1806–1840, in: *LBIYB* XII (1967).
- , Emancipation and Assimilation. Two Concepts and Their Application to German-Jewish History, in: *LBIYB* XXXV (1990), S. 17–33.
- Sperber Manés*, Die Wasserträger Gottes, Wien 1974.
- Spiegel Shalom*, Hebrew Reborn, Cleveland, Ohio, 1957.
- Sterling Eleonore*, Er ist wie Du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815–1850), München 1956.
- Stern Fritz*, The Politics of Cultural Despair, New York 1965 = Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Bern, Stuttgart und Wien 1963.
- Strauss Herbert A.* und *Christhard Hofmann* [Hrsg.], *Juden und Judentum in der Literatur*, München 1985.
- Strauss Herbert A.*, The Jewish Press in Germany, 1918–1939 (43), in: Arie Bar [Hrsg.], *The Jewish Press that was. Accounts, Evaluations and Memories of Jewish Papers in Pre-Holocaust Europe*, Tel Aviv 1980, S. 321–354.
- Tal Uriel*, Christians and Jews in Germany. Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, Ithaca 1975.
- Talmon Jacob L.*, The Myth of the Nation and Vision of Revolution: Ideological Polarization in the Twentieth Century, Berkeley 1981.
- Tetzlaff Walter*, 2000 Kurzbiographien bedeutender deutscher Juden des 20. Jahrhunderts, Lindhorst 1982.

- Tönnies Ferdinand*, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, zweite erheblich veränderte und vermehrte Auflage, Berlin 1912.
- Toury Jacob*, »Deutsche Juden« im Vormärz, in: LBIB, Nr. 29, (1965), S. 65–82.
- , Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar, Tübingen 1966.
- , Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt, in: Hans Liebeschütz und Arnold Paucker [Hrsg.], Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850, Tübingen 1977, S. 359–376.
- Tramer Hans*, Der Expressionismus. Bemerkungen zum Anteil der Juden an einer Kunstepoche, in: LBIB 5 (1958), S. 33–46.
- , Eduard Strauss und seine Freundschaft mit Franz Rosenzweig und Martin Buber, in: LBIB 16–17 (1977/78), S. 147–158.
- Vital David*, The Origins of Zionism, Oxford 1980.
- , Zionism: The Crucial Phase, Oxford 1987.
- , Zionism: The Formative Years, New York 1988.
- Volkov Shulamit*, Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990.
- Von Dohm Christian Wilhelm*, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden in Deutschland, Berlin 1781.
- Wachstein Sonia*, Hagenbergstraße 49. Eine Wiener jüdische Kindheit und Jugend, Wien 1996.
- Wehr Gerhard*, Martin Buber. Leben, Werk, Wirkung, Zürich 1991.
- Weizmann Chaim*, Memoiren. Das Werden des Staates Israel, London 1951.
- Weltsch Robert*, A Tragedy of Leadership (Chaim Weizmann and the Zionist Movement), Jewish Social Studies. A Quarterly Journal Devoted to Contemporary and Historical Aspects of Jewish Life, 13. Bd., New York 1951, S. 211–226.
- , [Hrsg.], Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise, Stuttgart 1963.
- , Deutscher Zionismus in der Rückschau, in: ders., Die deutsche Judenfrage. Ein kritischer Rückblick, Königstein/Ts. 1981.
- , Die deutsche Judenfrage. Ein kritischer Rückblick, Königstein/Ts. 1981.
- , Looking Back over Sixty Years, in: LBIYB XXVII (1982), S. 379–389.
- , The Fabian Decade, in: Meyer Weisgal und Joel Carmichael [Hrsg.], Chaim Weizmann. A Biography by Several Hands, London, S. 171–206.
- , Tragt ihn mit Stolz den gelben Fleck. Eine Aufsatzreihe der *Jüdischen Rundschau* zur Lage der Juden in Deutschland 1933, Nördlingen 1988.
- Wertheimer Jack*, Between Tsar and Kaiser: The Radicalization of Russian-Jewish Students in Imperial Germany, in: LBIYB XXV (1982), S. 187–215.
- , Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany, New York und Oxford 1986.
- , The German-Jewish Experience: Towards a Useable Past, in: American Jewish Archives 40 (1988), S. 417–423.
- Wirth Karl*, »Mitbegründer der Schulgemeinde« als Schüler, in: Karl Fallend und Johannes Reichmayer [Hrsg.], Siegfried Bernfeld oder die Grenzen der Psychoanalyse. Materialien zu Leben und Werk, Frankfurt/Main 1992, S. 86–90.
- Wunberg Gotthart* [Hrsg.] unter Mitarbeit von Johannes J. Braakenburg, Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910, Stuttgart 1981.
- Zechlin Egmont*, Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg, Göttingen 1969.
- Zweig Arnold* und *Hermann Struck*, Das ostjüdische Antlitz, Berlin 1920. Neuveröffentlicht in Dreieich 1988.
- »Vom Sinn des Judentums«, Festschrift zu Ehren von Nathan Birnbaums 50. Geburtstag, Frankfurt/Main 1925.

Register

Angaben in *kursiv* beziehen sich auf Anmerkungen, Seite/Anmerkung

- Abdul Hamid Sultan 12
Achad Haam 1856–1927 8–12, 14–15, 43,
45, 136, 155, 158, 159/97, 173, 176, 179,
246, 247–249, 252, 260, 279, 323–325,
336–337, 342, 355, 366
Adler Paul 1878–1946 303
Adler Victor 1852–1918 190
Adler-Rudel Schalom 1894–1975 426
Agnon Schmuel Josef 1888–1970 331–
332, 332/106, 332/110, 333–336, 360,
426
Akiba ben Josef *um* 50–135 226, 319
Alejchem Scholem 1859–1916 339/130
Alexander II. Zar 1855–1881 8
Amann Paul 1884–1958 129–130, 182,
185–187, 189–190, 192–193, 198
Amitai siehe Leo Herrmann
Apfel Alfred 1882–1941 125/159
Ascher Ginzburg siehe Achad Haam
Auerbach Israel 1878–1956 400–401
- Baalschem siehe Rabbi Israel ben Elieser
Badt Hermann 1887–1946 148–149
Badt-Strauß Berta 1885–1970 369–370,
370/105
Baeck Leo 1873–1956 163, 230, 386–388,
401
Balfour Lord Arthur James 1848–1930
242
Band Arnold J. 335
Bar Jochai Schimon 2. Jhdt. u. Z. 366/88
Bar Kochba *gest.* 135, 18/44, 226, 238
Baruch K. 179
Bat Mordechai Hadassah 416
Bauer Felice 311, 424, 426
Bauer Otto 1881–1938 89, 94
Baum Oskar 1883–1941 312, 314
Becker Julius 1881–1945 27, 27/81
Beer-Hofmann Richard 1866–1945 44,
318–319
Beham J. 124
Behr Theodor 97, 109, 113
- Beilinson [Moshe] Moses 1890–1936
130
Ben Elieser Mosche 1882–1944 313
Ben-Gurion David 1886–1973 147/13
Ben-Zwi Jizchak 1884–1963 277, 293,
293/161
Benjamin Walter 1892–1940 44–45, 364/
83, 373–376
Benzian Gertraud 415
Berdycewski Micha Josef 1865–1921
10/14, 17, 79/37, 86, 304, 304/8, 321–
327, 329–330, 335, 342, 349, 360/70
Berger Julius 1884–1948 23, 27/81, 37–
38, 48–49, 57, 57/238, 58–59, 61–62,
87, 102, 107, 117, 147
Bergmann [Schmuel] Hugo 1883–1975
X, X/12, 27, 29, 41–42, 45–46, 50/190,
76, 76/27, 77–78, 82, 93, 135, 143, 145,
267–268, 286–287, 315, 318, 339–340,
407–408, 432
Bermann Dagmar Tamar 414
Bernfeld Siegfried 1892–1953 51 51/199,
89, 174–175, 179, 298/178, 348/27,
417–421, 421/67, 422
Bernstein Eduard 1850–1932 89–90
Bernstein-Wischnitzer Rachel 1885–?
413–415
Bethman Holwegh Theobald von 1856–
1921 31
Bialik Chaim Nachman 1873–1934 297,
335–336, 336/122, 337–338, 357/63,
358, 366
Bileski Moritz 1885–1946 184–187
Bin Gorion Micha Josef siehe Micha Josef
Berdycewski
Birnbaum Nathan 1864–1937 6, 14, 19,
30, 189, 237, 241, 325, 343, 385/166,
391–396
Bloch Ernst 1885–1977 X
Bloch Josef 1871–1936 24, 30, 63,
Blumenfeld Kurt Yehuda 1884–1963 IX,
19, 19/48, 20/53, 23–25, 27, 27/81, 29,

- 29/99, 30, 32–33, 38, 40/138, 43/150, 50/190, 64, 126, 139/19, 200–202
- Bodenheimer Max Isidor 1865–1940 31
- Böhm Adolf 1873–1941 20, 20/50, 21, 21/57, 21/58, 21/60, 22–29, 29/96, 34, 58, 62, 64, 177–178, 292
- Böhm Max Hildebert 85–86, 143–146, 170, 205–211, 213, 213/287, 214, 287, 292
- Brandeis Louis Dembitz 1856–1941 119, 431
- Brandes George [Morris Cohen] 1842–1927 194–195
- Brenner Josef Chaim 1881–1921 332
- Brinkmann Richard 301
- Brod Max 1884–1968 18, 42–43, 43/148, 43/149, 44, 50/190, 146, 195–196, 228–231, 234, 238, 238/368, 303, 305–306, 308–311, 311/40, 315–317, 326, 338, 360/70, 382–383, 386, 399, 416, 424–425
- Brunner Constantin [Leopold Wertheimer] 1862–1937 185
- Buber Carl 1848–1935 342
- Buber Martin 1878–1965 VII–VIII, VIII/5, VIII/6, IX–XI, 1, 4–5, 7, 10–16, 16/35, 17–20, 20/48, 21, 21/57, 22, 22/61, 22/63, 23–27, 27/81, 28–29, 29/96, 30, 32–36, 36/121, 36/122, 38–41, 41/142, 42–43, 43/149, 44–50, 50/190, 51–53, 53/216, 54–57, 57/230, 58, 60, 62, 62/273, 63–64, 69, 69/5, 70–73, 73/18, 74, 74/23, 75–78, 81–87, 92, 95, 100, 109, 113, 117, 124–125, 125/159, 126, 126/160, 129–131, 134, 134/2, 135–137, 137/14, 138–141, 145–149, 149/59, 150–153, 155–158, 161–164, 164/116, 165–167, 168/126, 171, 189, 193–194, 204, 207/273, 216, 223–227, 230, 232–233, 235, 236/259, 238, 243–246, 248–254, 259–263, 265/65, 266–275, 282–283, 290, 304, 304/6, 305, 307–311, 311/40, 312, 316–320, 325, 327, 329–330, 333–335, 342–348, 350–352, 354, 354/49, 355, 360–361, 362/78, 364, 368, 370, 372, 375–384, 387, 392–394, 394/204, 396, 405–406, 410–411, 419–420, 425–426, 434–435
- Buber Salomon 1827–1906 342, 354/49
- Budko Josef 1888–1940 426
- Calvary Moses 1883–1942 24, 24/73, 25, 27, 27/81, 50/190, 60, 145–146, 328–329, 403–404, 409, 432
- Cardozo Abraham Michael 1630–1706 358–361, 374
- Castel J. H. 263–266
- Chajes Zwi Perez 1876–1927 399
- Chasanowitsch Leo 1882–1925 125/158
- Cohen Arthur Allan 1928– VII
- Cohen Hermann 1842–1918 36–37, 139–142, 142/30, 143–149, 149/59, 150, 150/68, 151–158, 160–161, 163–171, 178, 235, 251, 370, 378, 387, 397–398, 407–408
- Cohn Emil 1881–1948 385, 385/167, 385/168, 388
- Cohn Helene Hanna [verheiratete Thon] 1886–1954 50, 197, 298, 416, 433–434
- Cohn Oskar 1869–1934 30
- Dehmel Richard 1863–1920 345
- Dibelius Martin 1883–1947 240–241
- Dienemann Max 1875–1939 240
- Dmowski Roman 1864–1939 103
- Döblin Alfred 1878–1957 214, 304
- Dostojewski Fjodor Michajlowitsch 1821–1881 238
- Dubnow Simon 1860–1941 354
- Ehrenpreis Marcus 1869–1951 10/14, 323–324
- Eisner Kurt 1867–1919 130, 190
- El Hussaini Emin Effendi 1893–? 269
- Eliasberg Aron 1879–1937 27, 27/81, 63
- Engel Erwin 62
- Epstein Oskar 1888–1940 285
- Eschelbacher Max 1880–1964 98, 239–240, 396, 398
- Feiwel Berthold 1875–1937 1, 10, 10/15, 11–14, 14/26, 15–16, 16/35, 18, 21, 25, 29, 32, 53/216, 270, 343
- Fichte Johann Gottlieb 1762–1814 142–143, 145, 177, 212
- Flake Otto 1880–1963 217, 219, 233
- Frank Jacob *um* 1726–1822 357/62
- Freud Anna 1895–1982 420
- Freud Sigmund 1856–1939 174, 303, 427, 428
- Friedemann Adolf 1871–1932 31, 37
- Frisch Efraim 1873–1942 324
- Frischmann David 1859–1922 321, 323
- Fritzsche Robert Arnold 235, 235/352
- Fuchs Eugen 1856–1923 31/105, 184
- Gamliel II. Rabban 1.-2. Jhdt. u. Z. 233
- Ginzburg Ascher siehe Achad Haam

- Glenn Hermann [Müntz Chaim Hermann] 1884–*zuletzt* 1933 104–105, 112, 114, 175–176, 192, 422
 Glückselig Leo 1914– 499/3
 Goethe Johann Wolfgang von 1749–1832 406
 Goldmann Nachum 1895–1982 247, 259–261, 279, 282, 405–406, 434
 Gordon Aaron David [A.D.] 1856–1922 244–246, 248, 252, 289, 296, 348
 Gottgetreu Erich 1903–? VIII/5
 Graetz Heinrich 1817–1891 353
 Grillparzer Franz 1791–1872 174
- Halevi Jehuda 1080–1145 167, 371–372, 385/168
 Hallo Rudolf 1896–1933 410
 Hantke Arthur 1874–1955 22, 22/65, 24/69, 28–30, 31/107, 43/150, 62, 125/159
 Hartglas Maximilian Meir Apolinar 1883–1953 49
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1770–1831 143
 Heimann Moritz 1868–1925 319
 Heine Heinrich 1797–1856 208
 Hellmann Albrecht siehe Siegmund Kaznelson
 Herder Johann Gottfried 1744–1803 141, 143
 Herrmann Hugo 1887–1940 21, 23–24, 24/70, 27, 27/81, 28–29, 58
 Herrmann Leo 1888–1951 1, 18, 22, 22/61, 23, 26–27, 27/81, 29–30, 33–34, 36–38, 40, 40/138, 41–43, 43/149, 48–49, 58–59, 62, 69/5, 109–110, 113, 120, 125/159, 126, 126/160, 127, 134, 391, 395
 Herzl Hans 1891–1930 180
 Herzl Theodor 1860–1904 10–11, 11/15, 12, 14–15, 17, 22, 42, 53, 53/216, 54, 75, 92, 158, 168, 175, 180–183, 190, 194, 205, 248, 250–251, 391, 395
 Heß Moses 1812–1875 356, 388, 388/179
 Hickl Max 1874–1924 10/15
 Hillel Rabban 30 v.-40 u. Z. 364, 364/85
 Hiller Kurt 1885–1972 228, 305
 Hirsch Samson Rafael 1808–1888 188, 388
 Hirsch Siegfried 57/238
 Hitler Adolf 1889–1945 214
 Hoeflich Eugen [Moshe Ben Gavriel] 1891–1965 144–145, 180, 263, 290
- Hölderlin Friedrich 1770–1843 143
 Horodezky Samuel Abba 1871–1957 354–356
 Horwitz Maximilian 1855–1917 31/105
 Hurwitz Saul Israel [Shai-Ish] 1861–1922 357, 357/63
- Idelson Abraham 1865–1921 17
 Israel ben Elieser Rabbi 1699–1760 347, 347/19, 355
 Israel von Rishin [Rizin] Rabbi [Friedmann] 1797–1850 346, 347
- Jabotinsky Wladimir 1880–1940 358
 Jacobson Victor 1869–1934 1, 2, 9/12, 16, 22, 22/65, 23–24, 24/69, 25–26, 26/78, 27, 27/81, 29–31, 31/107, 32–33, 37–42, 46, 48, 51, 56–57, 57/238, 58, 62, 62/273, 79, 126, 164/116, 323
 Jacoby Johann 1805–1877 1, 9–10
 Jaschub Schear 247
 Jeremias Alfred 1864–1935 237, 240–241
 Jesus 223–226, 233, 235, 238–239, 241, 307–308
 Joel Arthur 406
- Kafka Franz 1883–1924 43–44, 228, 303, 311, 311/40, 312–314, 316, 424–426
 Kaliski Julius 30
 Kant Immanuel 1724–1804 140, 142–144, 154, 157, 169, 211
 Kaplansky-Kaplan Salomon 1874–1950 24/70
 Karbach Oscar 1897–1973 120–121, 159, 180
 Kastein Josef [Julius Katzenstein] 1890–1946 388, 388/176
 Kaznelson Berl 1887–1944 252–253, 275, 279, 294
 Kaufmann Fritz Mordechai 1888–1921 36, 98–99, 194, 344, 344/6, 426
 Kayser Rudolf 1889–1964 304, 306
 Kaznelson Rachel 337
 Kaznelson Siegmund [Albrecht Hellmann] 1893–1959 5/3, 11, 42, 49–50, 50/195, 51, 55–56, 62–64, 90–91, 111, 114–115, 115/126, 116–118, 121, 121/144, 122–124, 125/159, 129, 158–160, 214–215, 232, 235, 263, 265–267, 394/204, 403, 435
 Kellner Viktor 1887–1970 399, 399/3, 400
 Kemal Pascha 242

- Klatzkin Jacob 1882–1948 128, 142, 146, 149, 151, 155–156, 170–174, 194
 Klein Judith 272
 Koch Richard 1882–1949 410–411
 Kohn Erwin 275–276, 433–435
 Kohn Hans 1891–1971 27, 42, 46, 52–53, 56/226, 63, 129, 135, 159, 162, 181, 193–195, 204, 204/263, 211, 259–261, 263–265, 265/65, 266–270, 272–273, 302, 313–314, 325, 433–434
 Koigen David 1879–1933 131–132, 210
 Kranold Hermann [Kuno Julius] 1888–1942 97
 Kraus Karl 1874–1936 303
 Krojanker Gustav 1891–1945 203, 220–223, 225, 314–315
 Krupnik Baruch [Baruch Karon] 125, 326
 Krupp Gustav 1870–1950 211
 Kutter Pfarrer Dr. Hermann 236
- Lachmann Hedwig 1865–1918 313
 Lagarde Paul de 212, 235
 Landauer Gustav 1870–1919 19, 36, 47–48, 72–74, 76, 78, 85, 96–99, 129–130, 137/14, 162, 182–184, 184/188, 190, 198, 226, 229, 231, 283–284, 318, 344, 351, 425–426
 Lappin Eleonore 1951– VIII, VIII/5, XI
 Laqueur Walter 295
 Lassalle Ferdinand 1825–1864 192
 Lehmann Siegfried 1892–1958 81, 282, 284–285, 423–430
 Lehnert Salomon siehe Siegfried Lehmann
 Leon Mose de um 1250–1305 366
 Leschtschinski (Lesczynski) Jacob 1876–1966 17
 Levin Schmarja[hu] 1867–1935 9/12, 22/65, 24/69, 27/81, 31/107, 322/79, 323, 333/111
 Lichtheim Richard 1885–1963 139/19
 Lilien Ephraim Moses 1874–1925 11, 14/26, 343
 Loewe Heinrich 1869–1951 7, 9/12, 322/79, 323
 Löwenstein Fritz Moses [Moshe Perez] 1892–? 432–434
 Luria Rabbi Isaak 1534–1562 366
 Lurje Joseph 1871–1937 9/12
 Luther Martin 1483–1546 138
 Luxemburg Rosa 1871–1919 130, 190
- M. A. 83–84
 Maccar Amiel 181, 352–353
 Magnes Judah Leon 1877–1948 267, 272
- Mann Heinrich 1871–1950 218–220, 304, 307
 Marcus Joseph 1886–1961 404
 Margulies Heinrich 1890–? 20/50, 177
 Margulies Isidor 20/50
 Marx Karl 1818–1883 143, 192–193, 276
 Masaryk Thomas 1850–1937 122
 Melber Jehuda 149
 Mendelssohn Moses 1725–1786 180, 389
 Mendes-Flohr Paul 1941– 310, 345
 Michel Wilhelm 1877–1942 233
 Mosès Stéphane 1931– XI
 Mocher Sforim Mendele [eig.: Jakob Abramowitz] 1835–1917 339/130
 Motzkin Leo [Arieh Leib] 1867–1933 9/12, 11, 24, 24/74, 29–30, 323
 Müller-Cohen Anitta 1890–1962 414–415
 Müller Ernst 1880–1954 51, 90, 361–362, 362/78, 363–366, 436
 Musil Robert Edler von 1880–1942 303
- Nachman ben Simcha von Bratzlaw Rabbi 1771–1810 343
 Nadel Arno 1878–1943 304
 Neumark David 1866–1924 324
 Nietzsche Friedrich 1844–1900 79/37, 321, 325, 342
 Nobel Nehemia A. 1871–1922 54, 377, 388
 Nordau Max 1849–1923 14–15
 Nossig Alfred 1864–1943 11
- Obermann Joel 1888–1956 418
 Obornik Margalit [Grete] 298–299
 Oettinger [Akiba] Jakob 1872–1945 277
 Ollendorf Friedrich 1889–1951 426
 Oppenheimer Franz 1864–1943 31, 37, 293–294
 Otten Karl 303
- Paquet Alfons 1891–1944 95–96, 98–99, 304
 Pasmaniak Daniel 1869–1930 24/70
 Paulus gest. um 64 u. Z. 225–226, 238–240
 Perez Jizchak 1852–1915 329
 Pernersdorfer Engelbert 1850–1918 108
 Pinsker Leon 6, 179
 Plato[n] 427–347 143, 397
 Popper-Lynkeus Josef 1838–1921 181–182, 198, 352–353, 353/47
 Präger Max Mayer 1899–1942 50, 50/195, 51, 58–62

- Preuss Walter 1895–1984 295–298
 Pugatschow Sch. S. 430
- Rabinowitz Josef 293–294, 339–340
 Ramberg Rahel 1879–1955 327
 Rang Florens Christian 1864–1924 235, 237
 Rapaport Mordche Wolf [Seiw] 1973–1924 355–356
 Rappaport Samuel 1871–1943 278
 Rappeport Ernst Elijah 1889–1952 46, 46/170, 47, 71, 75, 78–79, 79/37, 80–82, 137, 286, 392–394, 436
 Rathenau Walter 1867–1922 130, 184, 184/188, 197–198, 436
 Rawidowitz [Rawidowicz] Simon 1897–1957 338
 Rawnitzky Yehoshua A. 1859–1944 VIII/5
 Reich Leon 1879–1929 123
 Reiner Markus 1886–1976 42, 84–85, 88, 196, 286, 288, 353/47
 Renner Karl 1870–1950 89, 94, 100, 108, 244
 Riesser Gabriel 1806–1863 VIII, VIII/5, IX, 4, 4/1, 5, 5/4, 6–7, 71, 79
 Rilke Rainer Maria 1875–1926 303, 345
 Rolland Romain 1866–1944 44, 318
 Rosenberg Egon 277
 Rosenblüth Felix 1887–1978 19/48
 Rosenfeld Max 1884–1919 106, 108, 196–197
 Rosenzweig Franz 1886–1929 X, XI, 54, 140, 147, 149, 152, 158, 167, 230–236, 361, 369–371, 371/109, 372, 372/114, 373–376, 378–385, 385/166, 385/168, 386, 388–390, 394, 401, 407–412, 418, 436
 Rothschild Baron Edmond de 1845–1934 8, 292
 Rothschild Lord Lionel Walter 1868–1937 242
 Rubaschow [später: Shazar] Schneur Salman 1889–1974 102–104, 120, 257, 257/41, 258, 290–291, 294, 357, 426
 Ruppin Arthur 1876–1943 21/60, 23/66, 197–198, 254–256, 258, 267, 280–281, 292–293
- Sagorin M. 113–114
 Salman R. siehe Salman Rubaschow
 Salten Felix [eigentlich Siegmund Salzmänn] 1869–1945 218, 307
 Salzmänn? 57/238
- Schammai 1. Jhdt. v./1. Jhdt. u. Z. 364, 364/85
 Scheffler Karl 1869–1951 138, 138/17, 139–140, 170
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 1775–1854 143
 Schimon bar Jochai Rabbi 2. Jhdt. u. Z. 366/88
 Schlesinger Abraham 1883–1961 173–174, 177
 Schmitz Oscar Adolf Hermann 1973–1931 205, 221–223, 226–227, 233, 236, 239
 Schnitzler Arthur 1862–1931 44, 318
 Schocken Salman 1877–1959 5/4, 29, 29/96, 29/98, 29/99, 35, 35/121, 50, 50/190, 56, 57/238, 59–62, 64
 Schocken Simon 29/99, 57/238
 Scholem Gerhard [Gershom] 1897–1982 44–45, 47, 63, 74, 74/23, 75–76, 76/27, 78, 82, 267, 304, 330, 333–334, 350, 357, 357/61, 357/62, 358–364, 364/83, 365, 367–369, 370/105, 371, 373–376, 404, 405, 410, 425–426
 Schorr Moses 1874–1941 105–106
 Schrempf Christoph 237
 Schumann Wolfgang 219–220
 Schwadron [Sharon] Abraham 1878–1957 82–84, 172
 Se[e]ligmann Raff[ph]ael 1875–1943 150, 153, 169, 170, 174, 176–177, 179
 Seidmann Jankew 1892–1929 366–367
 Seipel Ignaz 1876–1932 395
 Selig Gottfried VIII/5
 Senator Werner 1896–1953 97
 Shriro Samuel 13
 Simmel Georg 1858–1918 134/2
 Simon Ernst [Akiba] 1899–1988 35/121, 53, 53/216, 54, 54/220, 55–56, 63–64, 84, 84/51, 180–183, 187–190, 216, 267, 272–273, 351, 377, 394, 394/204, 395, 401–403, 407–412, 419, 433–434
 Simon Julius 1876–1969 57/238
 Sobernheim Moritz 31/105
 Sokolow Nachum 1861–1936 22/65, 24/69, 30, 31/107, 68, 333/111
 Spinoza Baruch 1632–1677 152, 321, 341
 Spire André 1868–1969 313
 Stein Willi 58, 58/245
 Stern Fritz 1926– 214
 Sternberg Fritz 1895–1963 254–255, 257, 291
 Straus Elias 1878–1933 57/238
 Straus Isaak 20, 28–29, 29/96

- Straus Raphael 1887–1947 28, 29/96, 57, 57/230
 Strauss [Strauß] Ludwig 1892–1953 66, 137, 313, 319
 Strauß Eduard 1876–1952 232, 410–411
 Strauß Leo 1899–1973 212, 235
 Stricker Robert 1879–1944 10/15
 Strindberg August 1849–1912 238
 Sulzbach Walter 1889–1969 199–200
 Susman Margarete von Bendemann 1872–1966 209–210, 223, 234, 319
 Syrkin Nachman 1868–1924 9/12, 323

 Tabenkin Jizchak 1887–1924 298
 Tartakower Chaim 1883–1944 278
 Thieberger Friedrich 1888–1958 182, 188, 237–238, 238/368, 239, 352, 388–390
 Thon Jehoshua 1870–1936 323–324
 Timendorfer Berthold 1853–1931 31/105
 Toller Ernst 1893–1939 313
 Tönnies Ferdinand 1855–1936 134/2
 Trakl Georg 1887–1914 303
 Trietsch Davis 1870–1935 11, 14, 14/26, 30
 Tschernichowski Saul 1875–1943 321, 323
 Tschlenow Jechiel 1864–1918 17, 22/65, 24/69, 28, 31/107, 68

 Ussischkin Menachem Abraham Mendel 1863–1941 13

 Van den Bruck Möller 213/287
 Volkov Shulamit IX, X
 Voltaire 1694–1778 352

 Wachstein Sonia 399/3
 Warburg Otto 1859–1938 22/65, 24/69, 31/107
 Wassermann Jakob 1873–1934 44
 Weil Gertrude 425

 Weininger Otto 1880–1903 193
 Weizmann Chaim 1874–1952 VIII/6, 1, 9–14, 14/26, 15–16, 16/35, 17, 21, 52, 128, 243, 260, 323
 Weizsäcker Viktor Freiherr von 1886–1957 236/359
 Weltsch Felix 1884–1964 153–154, 156, 160, 170–171, 286
 Weltsch Robert 1891–1982 21/57, 38, 42, 46, 52–54, 54/219, 55–56, 62, 63/281, 64, 86–88, 128–129, 131, 154, 159–162, 166, 200, 212, 216, 253, 261, 267–268, 270–273, 283, 289–391, 393–394, 396, 435
 Werfel Franz 1890–1945 44, 228–229, 303, 308–310, 313, 316
 Wiener Alfred 1885–1964 396
 Wiener Max 1882–1950 237, 239
 Wiener Meir 1894–1941 329–330, 367–368
 Wilhelm II. Kaiser 1859–1941 66
 Wilson Woodrow 1856–1924 67, 91, 113
 Winz Leo 1876–1952 15
 Wittig Joseph 1879–1949 237/358
 Wolfenstein Alfred 1888–1945 304, 316
 Wolff Alfred 20–21, 27, 27/81
 Wolff Kurt 1887–1963 22/63, 23, 28
 Wolffsohn David 1856–1914 17
 Wolfsberg Oskar Jeschajahu 1893–1957 237
 Wronsky Siddy 1885–1948 426
 Wyneken Gustav 1874–1965 421/67

 Zunz Leopold 1794–1886 353
 Zweig Arnold 1887–1968 71–73, 75, 85–86, 88, 129–130, 145, 182, 185, 191–193, 195, 202, 206–211, 213, 304, 306, 314–315, 318–319
 Zweig Stefan 1881–1942 44, 303–304, 317–318
 Z[e]wi Sabbatai 1626–1676 104, 321, 357/61, 358

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts

Alphabetische Übersicht

- Adler-Rudel, Scholem*: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1939 im Spiegel der Berichte der Reichsvertretung der Juden in Deutschland. 1974. *Band 29*.
- Ostjuden in Deutschland 1880–1940. 1959. *Band 1*.
- Bach, Hans I.*: Jakob Bernays. 1974. *Band 30*.
- Barkai, Avraham*: Jüdische Minderheit und Industrialisierung. 1988. *Band 46*.
- Belke, I.* (Hrsg.): Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band I. 1971. *Band 21*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/1. 1983. *Band 40*.
- Moritz Lazarus und Heymann Steinthal. Band II/2. 1986. *Band 44*.
- Benz, Wolfgang, Arnold Paucker und Peter Pulzer* (Hrsg.): Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. Jews in the Weimar Republic. 1998. *Band 57*.
- Birkenhauer, Anne*: siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Birnbaum, Max P.*: Staat und Synagoge 1918–1938. 1981. *Band 38*.
- Brenner, Michael/Liedtke, Rainer/Rechter, David* (Hrsg.): Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective. 1999. *Band 60*
- Feilchenfeld, Werner / Michaelis, Wolf / Pinner, Ludwig*: Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939. 1972. *Band 26*.
- Fischer, Horst*: Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. 1968. *Band 20*.
- Gilbert, F.* (Hrsg.): Bankiers, Künstler und Gelehrte. 1975. *Band 31*.
- Gilchrist, S.*: siehe *Paucker, A.*
- Gotzmann, Andreas*: Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. 1997. *Band 55*.
- Graetz, Heinrich*: Tagebuch und Briefe. Hrsg. von R. Michael. 1977. *Band 34*.
- Grubel, F.* (Ed.): Leo Baeck Institute New York. Catalog of the Archival Collections. 1990. *Band 47*.
- Hamburger, Ernest*: Juden im öffentlichen Leben Deutschlands. 1968. *Band 19*.
- Heid, L., und A. Paucker* (Hrsg.): Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. 1992. *Band 49*.
- Hildesheimer, Esriel*: Jüdische Selbstverwaltung unter dem NS-Regime. 1994. *Band 50*.
- siehe *Kulka, Otto Dov*.
- Homeyer, Fritz*: Deutsche Juden als Bibliophilen und Antiquare. 2.A. 1966. *Band 10*.
- Kestenberg-Gladstein, Ruth*: Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern. Teil 1. 1969. *Band 18–1*.
- Kisch, Guido / Roepke, Kurt*: Schriften zur Geschichte der Juden. 1959. *Band 4*.
- Kreutzberger, M.* (Hrsg.): Leo Baeck Institute New York Bibliothek und Archiv. Katalog Band 1. 1970. *Band 22*.
- siehe *Stern, Selma*
- Kulka, Otto Dov* mit *Anne Birkenhauer* und *Esriel Hildesheimer* (Hrsg.): Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus. Band 1: Dokumente zur Geschichte der Reichsvertretung der deutschen Juden 1933–1939. 1997. *Band 54*.
- Lappin, Eleonore*: Der Jude. 2000. *Band 62*.
- Leo Baeck Institute* (Hrsg.): Sechzig Jahre gegen den Strom. Ernst A. Simon – Briefe. 1998. *Band 59*.
- Lichtenstein, Erwin*: Die Juden der Freien Stadt Danzig unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. 1973. *Band 27*.
- Liebeschütz, Hans*: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. 1967. *Band 17*.
- Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. 1970. *Band 23*.
- Liebeschütz, H., und Paucker, A.* (Hrsg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850. 1977. *Band 35*.
- Liedtke, R.*: siehe *Brenner, M.*
- Liepach, Martin*: Das Wahlverhalten der jüdischen Bevölkerung. 1996. *Band 53*.
- Lühe, Barbara von der*: Die Musik war unsere Rettung. 1998. *Band 58*.
- Michael, R.*: siehe *Graetz, Heinrich*.

Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts

Michaelis, Wolf: siehe *Feilchenfeld, Werner*

Morgenstern, Matthias: Von Frankfurt nach Jerusalem. 1995. *Band 52*.

Mosse, W.E. (Ed.): *Second Chance*. 1991. *Band 48*.

Mosse, W.E., und *A. Paucker* (Hrsg.): *Entscheidungsjahr 1932*. 2.A. 1966. *Band 13*.

– *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*. 1971. *Band 25*.

– *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*. 2., durchgesehene Auflage 1998. *Band 33*.

Mosse, W.E., *A. Paucker* und *R. Rürup* (Hrsg.): *Revolution and Evolution 1848 in German-Jewish History*. 1981. *Band 39*.

Paucker, A., mit *S. Gilchrist* und *B. Suchy* (Hrsg.): *Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland. The Jews in Nazi Germany 1933–1943*. 1986. *Band 45*.

– siehe *Benz, W.*

– siehe *Heid, L.*

– siehe *Liebeschütz, H.*

– siehe *Mosse, W.E.*

Pinner, Ludwig: siehe *Feilchenfeld, Werner*

Prinz, Arthur: *Juden im deutschen Wirtschaftsleben*. 1984. *Band 43*.

Pulzer, Peter: siehe *Benz, W.*

Rechter, D.: siehe *Brenner, M.*

Reinharz, J. (Hrsg.): *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus*. 1981. *Band 37*.

Reissner, Hanns G.: *Eduard Gans*. 1965. *Band 14*.

Richarz, Monika: *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe*. 1974. *Band 28*.

– und *R. Rürup* (Hrsg.): *Jüdisches Leben auf dem Lande*. 1997. *Band 56*.

Roepke, Kurt: siehe *Kisch, Guido*.

Rürup, R.: siehe *Mosse, W.E.*

– siehe *Richarz, M.*

Schmelz, Usiel O.: *Die jüdische Bevölkerung Hessens*. 1996. *Band 51*.

Simon, Ernst: *Aufbau im Untergang*. 1959. *Band 2*.

Stern, Selma: *Der Preußische Staat und die Juden. Band 1/1.–2.Abt.: Die Zeit des Großen Kurfürsten Friedrich I. Band 2/1.–2.Abt.: Die Zeit Friedrich Wilhelms I.* 1962. *Band 7–8*.

– *Der Preußische Staat und die Juden. Band 3/1.–2.Abt.: Die Zeit Friedrichs des Großen*. 1971. *Band 24*.

– *Der Preußische Staat und die Juden. Band 4: Gesamtregister zu den sieben Teilen Band 1–3*. Hrsg. von *M. Kreuzberger*. 1975. *Band 32*.

Suchy, B.: siehe *Paucker, A.*

Susman, Margarete: *Die geistige Gestalt Georg Simmels*. 1959. *Band 3*.

Täubler, Eugen: *Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950*. 1977. *Band 36*.

Toury, Jacob: *Die Jüdische Presse im Österreichischen Kaiserreich*. 1983. *Band 41*.

– *Jüdische Textilunternehmer in Baden-Württemberg 1683–1938*. 1984. *Band 42*.

– *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland*. 1966. *Band 15*.

Turnowski-Pinner, Margarete: *Die zweite Generation mitteleuropäischer Siedler in Israel*. 1962. *Band 5*.

Wiese, Christian: *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland*. 1999. *Band 61*.

Wilhelm, K. (Hrsg.): *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich I/II*. 1967. *Band 16*.

*Einen Gesamtkatalog sendet Ihnen gern der Verlag
Mohr Siebeck, Postfach 2040, D-72010 Tübingen.*

Mohr Siebeck