

Dokumentation aus der jüdischen Kultur- und Geistesgeschichte

Baruch Kurzweil (1907-1972) über das deutsche konservative Judentum

Aufzeichnungen nach einer Ansprache, gehalten in der Universität Bar-Ilan bei einer Gedenkfeier für den 1957 verstorbenen religiösen Zionisten und israelischen Bankdirektor Aaron Barth. Veröffentlicht in Kurzweils Aufsatzsammlung „Im Kampf um die Werte des Judentums“ (hebr.), Jerusalem/Tel-Aviv 1970, 267-290. Aus dem Hebräischen dankenswerterweise übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

Baruch Benedikt Kurzweil stammte aus einer Rabbinerfamilie in Mähren; Studium und Rabbiner-Ausbildung in Deutschland; seit 1955 Professor für Hebräische und Allgemeine Literatur an der Universität Bar-Ilan; Literaturkritiker und Kulturhistoriker. Wir bringen diese Rede als Dokumentation, weil Baruch Kurzweil ein außerordentlich geistreicher und kritischer Vertreter und Beobachter des deutschen Judentums (schon vor Hitler) war. Seine hier niedergelegten Urteile (z. B. über Samson R. Hirsch) sind zweifellos eine wichtige Anregung und eine Herausforderung für die heutige Erforschung des deutschen Judentums des 19. und 20. Jahrhunderts.

Red.

Im Gewühl von Zeit und Vergessen gehen die Taten der Menschen unter, und nur Weniges bleibt im Gedenken der Generationen erhalten. Ist gerade dies Wenige der Inbegriff dessen, wofür Sterbliche gelebt und gelitten haben? Wo sind ihre Lebensziele, wo ihre Sehnsüchte, ihre Träume? Zu unserer Zeit, da sich die Ereignisse in einem bis dahin unvorstellbaren Tempo überstürzen, kommt sich ein vor dem Ersten Weltkrieg Geborener schon vor wie ein Fünfhundertjähriger. Und doch, wenn er sein inneres Auge über die Ereignisse seines Lebens schweifen läßt, erscheint alles so nah, als hätte es gestern erst stattgefunden. Von daher ist nur zu verständlich und natürlich, daß sich der Mensch der Illusion hingeben möchte, als könnte er den vergänglichen und vergehenden Erscheinungen des Lebens gebieten anzuhalten. Und es gibt zwei Wege zur Verwirklichung dieser Illusion: Der erste – den die Historiker gehen – maßt sich ganz naiv an, zeigen zu wollen, „wie es wirklich gewesen ist“. Der zweite ist der Weg der Erscheinungen, ihn haben mit schlafwandlerischer Sicherheit seit eh und je die Dichter eingeschlagen. Und mit einem völlig unverständlichen Optimismus, einem Optimismus, den wir als hybrid bezeichnen müssen, sprechen Historiker wie Dichter von ihrem Bemühen, Dinge „verewigen“ zu wollen. Die Frage nach Art und Sinn dieser „Ewigkeit“, deren Wesen ihren Bemühungen Hohn spricht, sie ins Schweigen, die eigentliche Sprache der Ewigkeit, hüllt, liegt ihnen offenbar fern.

Wer bin ich, daß ich das Andenken des konservativen Judentums in Deutschland „verewigen“ könnte? Nur sein Andenken, sein Antlitz, lasse ich vor meinem geistigen Auge aufsteigen. Ich beschwöre die Erscheinungen herauf und stelle sie vor mich hin. Was ich geben will, ist kein historischer Überblick; aus guten Gründen ist unsere Empfindlichkeit und unser Mißtrauen gegenüber allen historischen Ansprüchen, die bewußt oder unbewußt historiosophische Urteile für ihre Zwecke heranziehen, die immer das Eigentliche verfehlen und Wahres wie Antlitz und Erscheinungen stets verfälschen, heute größer denn je zuvor. Und was das konservative Judentum in Deutschland betrifft, so kann keine Historiosophie ihm helfen. Das Selbstwertgefühl des konservativen Judentums, insbesondere in seiner Frankfurter Spielart, war zweifellos maßlos übersteigert. Und der Fehler von vor einem halben Jahrhundert besteht bis heute weiter, nur jetzt mit umgekehrten Vorzeichen. Jahrelang erleben wir nun, wie die Gestalt des deutschen konservativen Judentums herabgewürdigt und die Werte, die einst sein eiserner Besitz waren, geringgeschätzt werden. Eine neue historische und historiosophische Betrachtungsweise, genausowenig objektiv wie ihre Vorgängerin, zusammen mit den Ereignissen unserer Zeit, d. h. der letzten drei Jahrzehnte, haben ausgereicht, um ein völlig entgegengesetztes Bild zu entwerfen.

Ist dieser Wandel der Gestalt berechtigt? Gestalten und Erscheinungen haben ihre eigene Gesetzmäßigkeit. Sie prägen ihrer jeweiligen Zeit ihren Stempel auf, werden vergessen und verschwinden wie die Inhalte ihrer Verkündigungen und ihrer Werturteile. Und wenn ein Historiker genial begabt ist, mag es ihm gelingen, ein fast dem Vergessen anheimgefallenes Antlitz neu zu beleben. Kraft des ihm innewohnenden künstlerischen Moments, dank des dichterischen Funkens in seiner Seele, kann der Historiker der Erfüllung nahekommen. Mit anderen Worten: der Vorrang gebührt dem Künstler vor dem Historiker, der Dichtung vor der Historie.

Bei der Enthüllung des Antlitzes unseres Volkes im 20. Jahrhundert haben die Dichtungen von Ch. N. Bialik und U. Z. Grünberg zweifellos Echteres und Bleibenderes geleistet als die Forschungen von J. Klausner, J. Baer, G. Scholem und S. Baron. Und zwei Erzählungen von S. J. Agnon, deren Gegenstand das deutsche Judentum ist – im einen Fall das konservative, im anderen das assimilierte (gemeint sind die Erzählungen „Zwischen zwei Städten“ und „Fernheim“) –, sind gewiß ein treueres Abbild des deutschen Judentums als eine Reihe von akademischen Vorträgen zu diesem Thema. Und die beiden genannten Erzählungen sind

ungleich lebendiger und überzeugender als sämtliche Romane von M. Lehmann, Judäus und S. Schachnowitz zusammen. Und worin besteht das Geheimnis ihrer Macht? Das Auge des großen Künstlers schaut das Wesentliche, das sowohl den kleinen und mittelmäßigen Künstlern als auch den Historikern verschlossen bleibt. Ein Beispiel ist hier besonders aufschlußreich, weil sich derselbe Mann demselben Thema zweimal zugewandt hat – einmal als Dichter und einmal als Wissenschaftler: Wallensteins Persönlichkeit und das Wesen des Dreißigjährigen Krieges hat der Dichter Friedrich Schiller in seiner Dramen-Trilogie ungleich eindrucksvoller geschildert als der Geschichtsprofessor Schiller in seiner „Geschichte des Dreißigjährigen Krieges“.

Ein weiteres Beispiel, das direkt an unser Schicksal, insbesondere an das des deutschen Judentums rührt, ist das Rätsel des hitleristischen Untiers. In einigen Sätzen, die der Künstler Karl Kraus viele Jahre vor dem Anbruch der Hitlerära niedergeschrieben hat, habe ich eine tiefschürfendere und erschöpfendere Erklärung der Untaten des Hitlertums gefunden als in sämtlichen Geschichtsbüchern zu diesem Thema. Ende 1918 machte Kraus sich Gedanken über die seelischen Voraussetzungen für den Ausbruch mechanisierter Grausamkeit im Ersten Weltkrieg. Schon damals begann er, das Neue an dieser Äußerung der Unmenschlichkeit in den Griff zu bekommen:

... Wenn eine Wirksamkeit ... zum Generalisieren berechtigt, so war es die der Individuen, die sich aus ihrer subalternen Lage ohne Übergang zu einer Machtfülle gelangt sahen, vor der ein Dschingis-Khan Lampenfieber gehabt hätte oder irgendein verantwortlicher Gewalthaber vorzeitlicher Kriege doch etwas Herzklopfen. Die völlige Unverantwortlichkeit des heutigen Kriegsteilnehmers, der vom Gefühl der mobilisierten Quantität nicht zermalmt, sondern entfesselt ist, erklärt diese anonyme Grausamkeit, welcher die Hemmung der Phantasie längst von der Mechanik aus dem Weg geräumt war, ehe sie zur Waffe griff, und von der sich das Gewissen der Heimgekehrten wieder so schnell zu Schlaf und Tagwerk erholt, wie es sich aus der Banalität ihrer Vergangenheit in den Weltkrieg gefunden hat.¹

Mir scheinen diese isolierten Sätze eines Visionärs ein bedeutender Beitrag zum Verständnis des Rätsels unserer Epoche.

Daraus ergibt sich: Dichterische Erscheinungen haben – kraft ihrer Echtheit und ihrer Fähigkeit, das Wesen der Realitäten erschöpfend zu gestalten – den Vorzug vor der historischen Schilderung und vor historiosophi-

1) Karl Kraus, Weltgericht, II, 317-318.

schen Theorien. Daher beschwören wir auch nun, wenn wir über das konservative Judentum in Deutschland sprechen, Bilder, Erscheinungen herauf, lassen sie vor uns erstehen und sich zum Porträt eines Judentums zusammenfügen, das vergangen ist und nicht wiederkehrt.

II

Und hier tasten wir uns zu der besonderen Realität vor, auf deren Hintergrund allein die Erscheinungen erstehen, die sich mosaikartig zu einem Porträt des konservativen Judentums in Deutschland zusammenfügen. Die Erscheinungen allein vermögen Vergangenes aus dem Abgrund des Vergessens zu erlösen. Die bloße Historizität nämlich überrollt den Menschen, und vor ihr muß er auf der Hut sein. Und die Historiker sind nicht nur die Deuter, sondern auch die Diener der Historizität. So spricht etwa der Schweizer Dramatiker und Erzähler Max Frisch mit Recht von dem Genuß, den tragische Gegenstände als Bühnenerscheinungen dem Menschen bereiten, und er bezeichnet das künstlerische Spiel als Selbstbehauptung des Menschen gegen die Historizität.²

Aus was für einer Realität steigen diese Bilder auf, die sich mosaikartig zu einem Porträt des konservativen Judentums in Deutschland zusammenfügen? Zweifellos handelt es sich um eine einmalige Wirklichkeit, die in einem Zeitraum von über tausend Jahren auf dem Boden der deutschsprachigen Länder, d. h. im geographischen Ausdehnungsbereich der deutschen Kultur, gewachsen ist. Von daher könnten wir geneigt sein, unseren Blick auch über die österreichischen Landschaften schweifen zu lassen. Aber dort, im österreichisch-ungarischen Kaiserreich, tragen die Erscheinungen eine andere, buntere Farbe; ihr Ton ist auch durch andere geistige Einflüsse, hauptsächlich slawischer Färbung, bestimmt, deshalb können wir sie in unsere kleine, naturgemäß beschränkte und willkürliche Auswahl nicht miteinbeziehen. In mancher Hinsicht war auch das Schicksal des Judentums in Deutschland von dem der Juden in der k. u. k. Monarchie verschieden. Anders verlief hier und dort der Assimilationsprozeß, und entsprechend verschieden waren die Gegenmaßnahmen. Ein Gewächs wie die deutsche Orthodoxie hätte auf dem Boden von Österreich, Böhmen und Mähren überhaupt nicht gedeihen können. Nur auf dem Hintergrund jener schicksalhaften Begegnung von jüdischer und deutscher Kultur läßt sich die besondere Eigenart des konservativen

2) Max Frisch, Der Dichter und das Theater, in: Neue Rundschau 1965.

Judentums in Deutschland verstehen. Viel ist über diese Begegnung geschrieben und geredet worden – und nicht umsonst spreche ich von Begegnung und nicht von Symbiose, denn mehr als eine Begegnung war es eigentlich nicht. Deren unvergleichliche schicksalhafte Tiefe ist über jeden Zweifel erhaben, und auch an Hoffnungen, Illusionen und Tragik übertrifft sie jede sonstige Begegnung unseres Volkes mit einer fremden Kultur in den letzten zweihundert Jahren in Europa. Die Bedeutung dieser Begegnung wird dadurch nicht geschmälert, daß in der Hauptsache die eine Seite, nämlich die jüdische, daran interessiert war, während sie von der anderen, der deutschen Seite, allenfalls geduldet wurde. Das deutsche konservative Judentum ist nicht zu verstehen ohne Berücksichtigung des Stellenwerts der Begegnung von Judentum und Deutschtum. Es ist kein Zufall, daß einige unserer größten hebräischen Dichter und Schriftsteller sich in ihren Werken mit dieser Begegnung auseinandergesetzt haben, nach ihrer Bedeutung fragen, sie als ein hohes Ziel hinstellen (wie etwa Mendele Moicher Sforim in „Emek haBacha“ [Tal des Weinens]); andere wiederum haben nur das Seltsame und Groteske herausgepickt, so etwa Pajim Smolenskin und in neuerer Zeit Cherez Hasas in einigen seiner Kurzgeschichten. Und in besonderer Weise literarisch zugewandt hat sich dem Typus des deutschen Juden natürlich Schmuel Josef Agnon.³

Über die Beschaffenheit dieser Begegnung gehen die Meinungen zwar auseinander, aber ohne das Wissen um sie bleiben Männer wie Samson R. Hirsch, R. Esriel Hildesheimer, David Hoffmann, Salomo Breuer, Isaak Breuer, oder eine Gestalt wie der Frankfurter Rabbiner Nehemia Nobel oder die Rabbiner aus der Familie Munk, Carlebach oder Ehrentreu einfach unverständlich. Denn all die Schranken und Unterschiede, die zu ihrer Zeit so wichtig erschienen, daß sie bittere Feindschaft auslösten (wie etwa die Gegensätze zwischen der Austritts-Orthodoxie nach dem Muster von Hirsch und der Orthodoxie, die den Zusammenhalt mit der Großgemeinde wahrte nach dem Beispiel Horovitz-Nobel) – all dieses Trennende, das damals so grundsätzlich erschien, stellt sich heute als belanglos, wertlos und geistig bedeutungslos heraus gegenüber dem Gemeinsamen, das hundertmal stärker war, als die gegnerischen Lager damals meinten. Und wie ein geisterhaftes Absurd mutet es uns heute, nach der Vernichtung, an, daß diese geringfügigen Unterschiede nicht einmal angesichts des letzten Schweigens, im Angesicht des Todes, zurücktra-

3) Vgl. dazu meinen Aufsatz *The Image of Western Jew in Modern Hebrew Literature*, in: YLBI 6 (1961), 170-189.

ten, sondern daß die konservativen Juden Deutschlands ihre Toten auf getrennten Friedhöfen begruben!

Und wie lassen sich Gestalten, die, ohne es zu wissen, in einer Art von ständischem, geistigem und sozialem Zwischenbereich lebten, Gestalten, deren bloße Existenz und Lebensweise die Grundlagen der Welt, in der und für die sie wirkten, gleichzeitig bejaht und verneint – wie lassen sich solche Gestalten vor dem Auge eines heutigen Menschen zum Leben erwecken, wie soll man sie ihm beschreiben?! Diese Menschen, extreme Individualisten mit anti-bürgerlichen Neigungen aus der Bohème, Juden, die das kleinste wie das größte Gebot treulich befolgten, zwei von ihnen Vertreter der orthodoxen „Agudas Jisroel“ – sie waren Grenzerscheinungen der kleinbürgerlichen Welt, aus der sie hervorgegangen waren. Von Grund auf kleinbürgerlich war die Welt der konservativen Juden in Deutschland, und nur wenige von ihnen fanden Aufnahme in das geistige Klima des Großbürgertums, dessen Atmosphäre den Aufsteigern aus dem liberalen Judentum gewogener war.

Männer wie Isaak Breuer, der Ansbacher Rabbiner Pinchas Cohen oder der Berliner Arzt und Rabbiner Dr. Biberfeld waren herausragende Vertreter des konservativ-orthodoxen Judentums, und ihre ganze Erscheinung und Lebensweise verleugnete die Wurzeln ihrer sozialen Existenz – das Bürgertum. Sie waren wohlvertraut mit der jüdischen Kultur, rabbinische Gelehrte (Isaak Breuer kam mit seinen späteren Schriften sogar in die Nähe der jüdischen Mystik) – doch die deutsche Kultur, Philosophie und Kunst waren ein integraler Bestandteil ihrer seelischen Struktur. Bei Isaak Breuer war die deutsche Philosophie zweifellos der dominierende Teil; aber auch der ganze Lebensstil der deutschen geistigen Elite war bei ihm keine äußerliche Tünche, sondern reichte bis zu den Wurzeln seiner Seele – und seine deutschen Bücher sind ein authentisches Zeugnis für die Macht der Begegnung mit der deutschen Kultur. Und ohne die schrankenlose Treue zur Auffassung vom Judentum, wie sein Vater Salomo Breuer sie vertreten hatte, sowie ohne die fraglose Übernahme der unerschütterlichen Autorität seines Großvaters S. R. Hirsch – ohne diese Treue, gepaart mit einem gehörigen Maß von Selbstentäußerung und Verzicht, hätte Isaak Breuer ein erzählender Künstler werden können. Doch ich behaupte, daß das konservative und das orthodoxe Judentum in Deutschland seinem Wesen nach künstlerisch unfruchtbar war – und das hat weitreichende Folgen.

Was den Rabbiner der ältesten Berliner Synagoge (in der Heidereutergasse), den Arzt Dr. Biberfeld betrifft, so erinnerte dieser orthodoxe Rabbi-

ner in seiner äußeren Erscheinung an einen Bohème-Künstler vom Anfang des 20. Jahrhunderts, und es hätte mich nicht gewundert zu erfahren, daß die Doktoren Eduard Biberfeld und Gottfried Benn sich gelegentlich in einem Berliner Café getroffen hätten. – Der Ansbacher Rabbiner Dr. P. Cohen wiederum war der Typ eines vagabundierenden Bohème-Politikers, und ich vermute, daß er den Großteil seiner Zeit nicht bei seiner Gemeinde in dem bayrischen Städtchen zubrachte.

Ich habe mich bei der Beschreibung dieser drei Gestalten etwas aufgehalten, weil ihnen repräsentative Bedeutung für die extremen Möglichkeiten am Rande der Existenz des konservativen Judentums in Deutschland zukommt. Dieses war, wie schon gesagt, in seiner überwiegenden Mehrheit, sowohl in ökonomisch-sozialer Hinsicht als auch in seinem geistigen Wesen – bürgerlich, genauer gesagt: kleinstädtisch. Aber diese eigenartige Mischung von so entgegengesetzten Elementen, wie die drei Männer sie verkörperten, war bei Konservativen und Orthodoxen nur auf deutschem Boden möglich. Daher ist der verallgemeinernde Satz berechtigt, daß das konservative Judentum in Deutschland eine einzigartige Mischung von religiöser Treue, sogar rücksichtsloser religiöser Strenge mit einer gesellschaftlich-geistigen Assimilation verkörperte, deren Ausmaß und Intensität bei religiösen Juden in Osteuropa nicht ihresgleichen hatte. Die gesellschaftlich-geistige Assimilation wurde zum Faktum, nicht weil sie ideologisch fundiert gewesen wäre, sondern weil sie von deutscher Seite faktisch ermöglicht und toleriert wurde und weil in den anderthalb Jahrhunderten vor Hitler das literarische Deutsch die Sprache der deutschen Juden war. Diese Sprache erfaßte ihre Seelen und wurde ihnen zum geistigen Vaterland. Deutschlands Dichter, Künstler und Denker galten als die Dichter, Künstler und Philosophen der deutschen Juden selbst, und jüdische Schriftsteller und Künstler wurden in der deutschen Literatur und Kunst in einem Maße heimisch wie in keinem anderen Volk und Land der Welt. Und die Anzeichen dieses Prozesses entschieden auch über den Weg des konservativen Judentums. Etwas, was einer Symbiose von Judentum und Deutschtum sehr nahekommt, ereignete sich hier, zumindest in einer dünnen Intelligenz-Schicht beider Völker – hauptsächlich im ausgehenden 18. Jahrhundert zur Zeit der deutschen Aufklärung. Es läßt sich schwer sagen, wie tief dieser Prozeß bei den Deutschen ihrerseits gegangen ist. Die Massen des deutschen Volks sind nie davon erfaßt worden. Sie blieben gleichgültig, wenn nicht gar feindlich. Doch die Masse der Juden vertraute blind auf diese Symbiose, und ihre gläubige Utopie schuf Lebens- und Denkmuster. Und

wieder sind das jüdische künstlerische Schaffen, das erotische, bisweilen leidenschaftliche Verhältnis zur deutschen Sprache, der beste Beweis dafür.

Aber auch auf einem niedrigeren Niveau der Sprache, bei der Aufnahme der sprachlichen Errungenschaften durch das Medium des geistigen Fassungsvermögens des Kleinbürgertums – auch und vielleicht gerade dort, an einem Knotenpunkt, der zu fruchtbaren Mißverständnissen führt, ist die Intensität der schicksalhaften Begegnung unverkennbar. Die hohe Sprache der deutschen Klassik und Romantik verbreitet sich durch die Organe der Popularisierung in den Gassen christlicher wie jüdischer deutscher Häuslichkeit. Die Lektüre dessen, was im Verlauf von anderthalb Jahrhunderten von den konservativen Juden in Deutschland auf deutsch gedruckt worden ist, bereitet zugegebenermaßen kein sonderliches Vergnügen. Der Stil der aufgeklärten Rabbiner fordert eine Diagnose der zeitlichen und weltanschaulichen Stellung der Verfasser geradezu heraus. Der Stil von S. R. Hirsch hat mir schon vor vierzig Jahren Unbehagen und tiefe Enttäuschung verursacht. Dieser Stil trieft von unerträglichem Pathos, einem Pathos, das an eine Reduktionsstufe des Pathos aus Schillers schwächeren Schriften erinnert, genauer gesagt: an Schiller im Verständnis kleinbürgerlicher Schichten. Man muß sich klarmachen, daß Schiller, nicht Goethe, das literarische Ideal der konservativen deutschen Juden war, und zwar nicht der Verfasser der großen betrachtenden Prosa, nicht der Dichter des „Wallenstein“, sondern der Verfasser der Balladen, Schiller in interner Übersetzung des deutschen Kleinbürgertums im Stile der „Gartenlaube“. Und hat die süßliche Atmosphäre der kleinbürgerlichen Gemälde von M. Oppenheim nicht etwas gemeinsam mit dem Geist, der uns aus einigen Schriften von S. R. Hirsch anweht? Sowohl bei Oppenheim als auch bei Hirsch bemerken wir die Versatzstücke kleinbürgerlicher Sentimentalität als Grundelemente des geistigen Bildes. Die rabbinische Rhetorik, beschienen vom Glanz einer verklemmten und wurmstichigen Moral, feiert ihre Siege in den endlosen hypotaktischen Perioden, deren Langatmigkeit beim Leser ein Gefühl der Atemnot hervorruft.

Dessenungeachtet ist S. R. Hirsch eine gewisse Größe nicht abzusprechen, seine Konsequenz, sein Mut, seine weitläufige rabbinische Gelehrsamkeit und seine umfassende Bildung sind nicht zu übersehen. Um Haupteslänge überragt er all seine Brüder und Genossen aus den Kreisen des konservativen Judentums, und die gerechteste und ausgewogenste Beurteilung von Hirsch ist vielleicht von einem Mann geschrieben wor-

den, der seinerseits nicht der Orthodoxie zugehörte, nämlich von Max Wiener in seinem Buch „Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation“⁴. Denn was Hirschs Nachfolger innerhalb des konservativen Judentums in Deutschland über ihn schreiben, ist – mit Ausnahme der Schriften von Isaak Breuer – nicht dazu angetan, uns eine angemessene Vorstellung von Hirschs relativer Größe und gewissermaßen Originalität zu vermitteln. Natürlich ist sein exegetischer Zugang wissenschaftlich unhaltbar und seine philologische Symbolik willkürlich; und was seinen Versuch betrifft, eine Art System und Grundlage für die Begründung der biblischen Gebote zu errichten, so ist diesem Bemühen gegenüber Vorsicht geboten, denn es handelt sich um den merkwürdigen Versuch, mit rationalistischen Mitteln eine Symbolik zu schaffen, die gleichzeitig nach der Mystik schielt und vor ihr davonläuft. Doch die exegetische und moralisierende Literatur einschließlich der Predigtsammlungen in deutscher Sprache, sämtliche Schriften der Rabbinerfamilie Carlebach, besonders die Schriften von R. Salomo Carlebach aus Lübeck, ebenso was von den Rabbinern Nobel und Munk veröffentlicht wurde – dieses gesamte Schrifttum zeugt von Epigonentum und von einer erschreckend hausbackenen und provinziellen Geistesart.

Doch kann diese ganze Literatur ihren Ursprung, nämlich Hirsch, nicht verleugnen; sie ist gewissermaßen die Transposition seiner Welt auf ein niedrigeres Niveau. Das heißt also: die Hirsch-Schule bezeugt unwiderlegbar die gefährliche Beschränktheit seiner Welt. Die Moralschriften und Anleitungen zu Frömmigkeit im Alltag wie S. Carlebachs Buch „Sittenreinheit“⁵ verraten in ihrer deutschen Gestalt eine beklemmend provinzielle Geistesart, die von naiver Frömmelei strotzt. Und wiederum ist es die Sprache der Schreiber, dieses Gemisch aus gebildetem, pathetischem Deutsch und pseudo-poetischer Sentimentalität, dieser Stil aufgeklärter Hausbackenheit, die an den Tag bringt, daß etwas Ähnliches weder auf jiddisch noch auf hebräisch hätte geschrieben werden können. Denn es ist gerade die Präsenz einer lebendigen großen Literatur, die diesen Leuten als Vorbild diente, die das armselige Nachahmen einer scheinbar hohen Sprechweise, nach Reduktion ins Hausbackene, enthüllt. Was für ein kleinbürgerlicher Ton süßlicher Herzlichkeit erklingt aus den Briefen des Rabbiners Emanuel Carlebach. Und diese Parade hausbackener Familiarität klingt wie ein absurder grotesker Dialog, wenn wir uns den Hintergrund klarmachen, auf dem diese Briefe geschrieben wurden –

4) Berlin 1933, 69-81 (Anm. d. Übers.).

5) S. Carlebach, Sittenreinheit, Berlin 1919.

den Ersten Weltkrieg, und der Schreiber war Militärrabbiner in Frontnähe!⁶ Und was das literarische Niveau der Erzählungen von Lehmann, Jüdäus, Schachnowitz betrifft, so bedarf es keiner ausführlichen Darlegung ihrer ästhetischen Voraussetzungen, um deren aufreizende Kleinbürgerlichkeit zu erkennen. Eine Zeitschrift wie der „Israelit“⁷ war der charakteristischste und getreueste publizistische Ausdruck für die Vermengung von jüdischer und deutscher Kleinbürgerlichkeit. Und selbst eine interessante Gestalt wie der Frankfurter Rabbiner Nehemia Nobel vermag dieser Gesetzmäßigkeit des kleinbürgerlichen Prozesses in ihrer geistigen Haltung gegenüber den Werten der deutschen Kultur, Literatur und Kunst nicht zu entrinnen. Ein Meister des Geschmacks wie Franz Rosenzweig, der in Nobel seinen hochgeschätzten Lehrer sieht und der den großen Lehrer, Prediger und begnadeten Redner wohl zu würdigen weiß, steht bisweilen verblüfft und verlegen vor den apologetischen Ergüssen seines Meisters zu den Werten der deutschen Literatur. So berichtet er über eine Sitzung von Nobels Lehrhausveranstaltung mit dem Titel „Goethe, sein Verhältnis zu Religion und Religionen“: *„Wie er dasaß, ganz ruhig denkerisch dasaß und mit ziemlich leiser Stimme eigentlich nur Kohl sagte (z. T. richtig apologetischen Kohl, z. B. zeigte er, wie Goethe, der bekanntlich das weibliche Geschlecht sehr hochgestellt habe, auch hierin dem Judentum der Bibel eng verwandt sei, wie aus den Gestalten einer Debora und Hulda ‚folge‘ – es fehlte nur noch, daß er auch Rahab genannt hätte) ...“*⁸

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Rosenzweig seinerseits dem liberalen Großbürgertum angehörte. Das ist aufschlußreich im Hinblick auf seine Reaktion, die einen Abscheu vor der Apologetik, vor der blinden hausbackenen Hochschätzung ästhetischer Phänomene verrät. Gewiß hat Rosenzweig zu seinem großen Leidwesen den kleinbürgerlichen Geist empfunden, der das konservative Judentum durchwehte. Nur ein leiser Hinweis sei hier darauf gestattet, daß auch die intellektuelle Elite des liberalen Judentums sich Ausdrucksmittel zu eigen machte, die – am entgegengesetzten Pol der damaligen jüdisch-geistigen Landschaft, nämlich durch extreme Esoterik – nicht weniger erstaunlich und Anstoß erregend sind. Ich meine die Herausbildung eines esoterischen Deutsch, das stellenweise geradezu ans Hermetische grenzt. Ro-

6) Dazu Alexander Carlebach, A German Rabbi Goes East, in: YLBI 6 (1961), 60-121.

7) Jüdisch-orthodoxe Wochenschrift, gegründet 1860 von dem Mainzer Rabbiner und Schriftsteller Marcus Lehmann (1831-1890) (Anm. d. Übers.).

8) Brief von Anf. Dez. 1922 an R. Hallo, in: F. Rosenzweig, Briefe, Berlin 1935, 464.

senzweig selbst schreibt, hauptsächlich im ersten Teil seines „Stern der Erlösung“, einen sehr schweren Stil. Er ist ein Meister der deutschen Sprache, aber seine Stärke besteht darin, daß er sich von der Weise der geläufigen Philosophie aristokratisch distanziert, wie durch das Motto eben dieses ersten Teils („in philosophos!“) am besten zu beweisen. So errichtet er auch eine stolze Schranke gegen die Sprache der offiziellen deutschen Wissenschaftler, wenn er von Problemen der Übersetzung spricht und dabei Wilamowitz vorwirft, er übersetze die griechischen Tragödien „ins Gartenlaubendeutsch“.⁹ Rosenzweigs berechnete Empfindlichkeit lehnt also jeglichen sprachlichen Ausdruck ab, der nach Kleinbürgerlichkeit riecht. Mit anderen Worten: Rosenzweig errichtet eigentlich eine doppelte Schranke: eine nervöse Reaktion auf die Allgemeinbildung des deutschen „Mannes von der Straße“ sowie eine aristokratische Absonderung von den offiziellen „Männern der Wissenschaft“. Ein ähnlicher Vorgang läßt sich auch bei dem jüdischen Dichter Rudolf Borchardt beobachten, der extrem assimiliert war und in seiner Frühzeit zum George-Kreis gehörte. Interessant, daß auch Walter Benjamin, auf demselben Hintergrund des liberalen Judentums, das seinerseits ein Abkömmling des Großbürgertums ist, wenn auch mit anderer Zielsetzung, ein sehr esoterisches Deutsch schreibt, das ausgesprochene Manierismen aufweist und sich vor lauter Sprödigkeit und verzweifelter Stolz gleichsam in sich selbst verkriecht. Und dieser besondere Stil, der mir trotz seiner Qualitäten problematisch erscheint, erreicht in einer seiner bedeutsamsten Schriften, auf den ersten 50 Seiten seines „Ursprung des deutschen Trauerspiels“¹⁰, seinen Höhepunkt.

Aber ist diese aristokratische Abgeschlossenheit bei den Besten der jüdischen Intellektuellen in Deutschland nicht gerade ein deutliches Zeichen für emotionale Enttäuschung, ihre Verletztheit darüber, daß sie trotz all ihrer Leistungen und Bemühungen unter der offiziellen Intelligenz in Deutschland im Grunde doch Fremdlinge geblieben waren? Wird diese Vermutung nicht dadurch bestätigt, daß diese Juden entweder bei einer geschlossenen Elite eine esoterische Zuflucht fanden – wie etwa im George-Kreis – oder aber sich theoretisch dem Proletariat verbanden, mit dem sie praktisch keinerlei Kontakt hatten – wie Walter Benjamin – oder zur Religion zurückkehrten wie Franz Rosenzweig, auf den Wegen eines religiösen Existentialismus zurück zum altherwürdigen Judentum? Für alle

9) Nachwort zu seiner Übersetzung der 92 Hymnen des Jehuda Halevi, Berlin 1927, 151-168.

10) W. Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt/M. 1963.

dreier gilt ein gemeinsames Prinzip: sie ließen die Massen des deutschen Volkes links liegen, was wiederum den Erfolg einer wirklichen Symbiose in Frage stellt. Die Integration war letzten Endes doch nur fiktiv. Etwas Ähnliches geschah, nur in anderen Dimensionen, innerhalb des konservativen Judentums. Dort wurden die typisch deutschen Eigenschaften wie Gewissenhaftigkeit, Ordnung, Exaktheit auf das Halten des Zeremonialgesetzes übertragen, was orthopraxe Juden aus Osteuropa nicht wenig verblüffte. Dieser unbewußte Rückzug vor der andersartigen Umwelt in einen genuin jüdischen Bereich trägt ein extrem deutsches Gepräge.

Demnach ist die Annahme einer jüdisch-deutschen Symbiose etwas problematisch; im konservativen Lager jedenfalls hat sie sich im Geiste des deutschen Kleinbürgertums abgespielt. Wie weit eine solche Symbiose überhaupt bestanden hat, dazu sind in letzter Zeit zwei konträr entgegengesetzte Äußerungen getan worden, die eine von Gerschom Scholem, die zweite von Erich von Kahler – beide in der Festschrift zu Margarete Susmans 90. Geburtstag. Scholem schreibt dort: *„Ich bestreite, daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne als historisches Phänomen je gegeben hat. Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören ... Dieses Gespräch erstarb in seinen ersten Anfängen ... es erstarb, als die Nachfolger Moses Mendelssohns ... sich damit abfanden, diese Ganzheit (eine jüdische Totalität) preiszugeben, um klägliche Stücke davon in eine Existenz herüberzuretten, deren neuerdings beliebte Bezeichnung als deutsch-jüdische Symbiose ihre ganze Zweideutigkeit offenbart. Die Juden waren immer große Lauscher, eine edle Erbschaft, die sie vom Berge Sinai mitgebracht haben. Sie haben auf vielerlei Stimmen gelauscht und man kann nicht sagen, daß es ihnen immer gut bekommen ist. Als sie zu den Deutschen zu sprechen dachten, da sprachen sie zu sich selber.“*¹¹

Dagegen betont v. Kahler in seinem Beitrag¹² „die besondere Affinität zwischen Deutschen und Juden, die Entsprechung und Wechseldurchdringung ihrer Geschicke“. Er beobachtet auf jüdischer Seite eine besondere „Hinneigung zum Deutschen“, die er „an der Affinität zur Sprache und zur Landschaft“ abliest. Karl Wolfskehl vertritt in seinen Augen „die innerste Symbiose des Jüdischen mit dem Deutschen“.

Ich würde eher v. Kahler zustimmen als Scholem. Das soll nicht etwa heißen, daß ich an den Erfolg dieser Symbiose glaube, auch nicht daß sie uns

11) Gerschom Scholem, Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch, in: Auf gespaltenem Pfad, FS M. Susman, Darmstadt 1964, 229-232.

12) E. von Kahler, Deutsche und Juden, ebd. 159-185.

Glück gebracht hätte; aber nur sie – und sei es als Fiktion auf niedrigem Niveau – vermag das Wesen des konservativen Judentums in Deutschland zu erklären. Die Symbiose wurde hauptsächlich in die Sprache der kleinbürgerlichen Sphäre übertragen. Und vielleicht besteht das beunruhigendste Kennzeichen dieses Judentums, das es von vornherein mit dem Stempel der Mittelmäßigkeit versah, im Fehlen einer wahren künstlerischen Leistung, die aus ihm hervorgegangen wäre.

III

Und auf dem Hintergrund der deutschen Landschaften, deutscher Städte und deutscher Kultur sind in mein Gedächtnis jüdische Bilder eingegraben, die nirgends anders hätten entstehen können. Das jüdische Leben war von altherwürdiger jüdischer Kultur durchtränkt und gleichzeitig tief in der deutschen Umwelt verwurzelt. Nur dort, in diesem Klima, im Herzen Europas, nahmen die Bilder Gestalt an und fügten sich zu jenem Porträt voll Hoheit, Schönheit und Sehnsucht nach dem Unerreichbaren zusammen, das auch nur dort die Phantasie eines jungen Menschen beflügeln konnte; dort, in den uralten und modernen Städten Deutschlands, an den Ufern seiner Flüsse, am üppigen Grün seiner Wälder und Felder. Aber im Herzen des religiösen Juden bewahrte jenes „Drüben“ im Erleben des jüdischen Festes stets den Hinweis auf ein Jenseitiges und Höheres – auf das Land Israel, auf Jerusalem. Das konservative Judentum hat jenes „Drüben“ nie vergessen und nie in Vergessenheit geraten lassen. Es war gegenwärtig, allerdings nicht im Sinne des modernen säkularen Nationalismus. Und die Bilder kollektiven religiösen Erlebens enthüllten weit über den kleinbürgerlichen Alltag hinaus die Lebendigkeit von Urkräften, die seit Generationen in den Seelen der Väter angestaut und potentiell in der Seele jedes Juden verborgen lagen und die plötzlich aus der Hülle von Routine und Umwelt hervorbrechen und zu einer Gegenwart werden konnten, die bisweilen die grauen Schalen des mittelmäßigen Einerlei wie eine Sturmflut hinwegriß.

Das Mysterium von Versöhnungstag und Neujahrsfest! Was heißt, was bedeutet der heilige Tag in der großen Synagoge zu Frankfurt, wenn alle Merkmale des Alltags wie weggewischt waren und nichts mehr an die graue Mittelmäßigkeit erinnerte in diesem Meer von lauterem Weiß! An die tausend weißgekleidete Männer verschmolzen geradezu mit den weißbedeckten Bänken, angestrahlt von Hunderten von Lampen, so daß das Auge sich geblendet abwandte. Das leuchtende Weiß vor dem Dun-

kel der Synagogenmauern. Was sollte und was wollte dieser Gottesdienst, so feierlich und schön wie ich ihn bis heute nicht mehr erlebt habe! Was sollte und was wollte er, wenn nicht auf den Ursprung hinweisen, auf das „Drüben“, das hier präsent war, Zion und Jerusalem? Und wohin führten die feierlichen Umzüge am Fest der Torafreude, wie ich sie nie zuvor und sicherlich nie danach gesehen habe; wohin strebte diese verhaltene Hingabe, gebändigt, geordnet und voller Spannung, wohin drängte mit schlafwandlerischer Gewißheit der Zug des Waldes von Feststräußen, getränkt von verhaltenem Sehnen, wenn nicht zum Jerusalemer Tempel? Von dort kam er und dorthin kehrte er zurück, mitten im Getöse der großen deutschen Stadt.

Und wenn am Fest der Torafreude der Tora in einer Art von zeremoniellem Aufmarsch Ehre erwiesen wurde, wenn die Vornehmsten der Gemeinde sich in offizieller Festkleidung, Frack und Zylinder, in großem Kreis vor dem Tora-Schrein aufstellten – dann wurde dort nach den Begriffen der Gesellschaft der Tora auf die angemessenste Weise Respekt gezollt, kamen Ehrfurcht und Liebe zur Tora so gemessen und feierlich zum Ausdruck, daß man sich an die Noblesse der Patrizier in Thomas Manns „Buddenbrooks“ erinnert fühlen konnte. Wer dieses religiöse Zeremoniell als kühl empfand, hatte den Geist der deutschen Juden mißverstanden, sie mit falschen Maßstäben gemessen. Ja noch mehr: ihm war die Hauptsache entgangen – denn gerade in ihrem religiösen Leben wurde ihre kleinbürgerliche Sentimentalität überwunden und etwas Großes, Überzeitliches ergriff von ihnen Besitz, prägte ihnen seinen ersten Stempel auf und setzte in ihnen ein Potential kollektiven Erlebens frei, das nur von Ernst und Hoheit wußte. Vorzüglich am Sabbat, insbesondere am Fest- und Feiertag, schien es, als wachse der jüdische Kleinbürger kraft der Seele des Judentums, kraft Gebotserfüllung im Sinne des Schilfmeerliedes, über sich selbst hinaus und erhalte seinen rechtmäßigen Anteil an ganz anderen Landschaften der Seele. Und ungeachtet von Hohn und Spott, die das deutsche konservative Judentum zur Genüge erfahren hat und erfährt, muß gesagt werden: Es verstand die Schönheit des Judentums zu wahren, den ästhetischen Rang der Gebote, und trotz all seiner Schwächen wußte sich dieses Judentum zu einer religiösen und kulturellen Hingabe zu erheben, deren Wärme zwar weniger offenkundig, aber sicher nicht weniger aufrichtig war als die spontan hervorbrechende des osteuropäischen Judentums.

Und dieser Sinn für Stil und Form, deren Äußerung etwas Überindividuelles und Überzeitliches hatte, bewies seine Macht auch im familiären re-

ligiösen Erleben. Unvergeßliche Bilder von der Pessach-Nacht stehen mir vor Augen; die durchwachte Nacht des Wochenfestes und die Schar der Versammelten fügte sich zu etwas, das die Anwesenden mit weiten Fernen und längst vergangenen Geschlechtern verband. Nach Abschluß des nächtlichen Lernens und des Morgengebets traten wir, wohl gegen fünf Uhr morgens, halb wachend, halb träumend, ins Freie, da wurde der frühsummerliche Gang durch die von Kastanien und Linden gesäumten Alleen zur natürlichen Fortsetzung der frohen Botschaft des Monats Sivan. Frischer Blütenduft umwehte uns, die schlummernde Stadt lag hell und klar in der aufgehenden Sonne, so erhielt sie etwas von göttlicher Offenbarung, und wir erlebten die allmorgendliche Erneuerung des Schöpfungswerks am eigenen Leibe.

Das deutsche Judentum hat große und moderne Wohltätigkeitseinrichtungen aufgebaut, ein vorbildliches Erziehungswerk errichtet, die Gelehrten respektiert und die Jugend zur Ehrfurcht vor den Vertretern der Tora erzogen. Aber auch die Vertreter der Tora ehrten sie durch saubere Erscheinung, angenehmen Umgang, beispielhaften Anstand und Sitte; die halachische Autorität und ihre Vertreter standen in hohem Ansehen. Und wieder ein Bild: die Begegnung von zwei greisen Gelehrten hat sich meiner Seele tief eingeprägt. Der Dajjan (Mitglied des Bet-Din, der rabbinischen Entscheidungsinstanz) der Gemeinde „Adass Jeschurun“, der Gemeinde von S. R. Hirsch und Salomo Breuer, war ein Schüler von Breuer – R. Gerschon Posen, ein bescheidener und liebenswürdiger Mann. Der Altersunterschied zwischen dem Rabbiner und dem Dajjan war nicht groß. R. Gerschon Posen war von gebeugter Gestalt und mir erschien er fast älter als sein Lehrer und Meister R. Salomo Breuer. Oft habe ich miterlebt, wie die beiden rabbinischen Gelehrten einander vor der großen Synagoge und vor dem Lehrhaus begegneten und miteinander sprachen. Stets wahrte der greise Dajjan einen gewissen Abstand zu seinem Lehrer und Meister, neigte sein weißes Haupt, senkte seinen Blick und lauschte respektvoll den Worten seines Meisters. Nie erhob er seine Stimme.

In mancher Hinsicht war die Frankfurter Gemeinde das Zentrum des konservativen Judentums. Drei Jeschiwot (Talmudakademien) befanden sich vor dem Auftreten des unheiligen Regimes in der Stadt: die erste war von R. Salomo begründet, danach errichtete R. Moses Schneider eine, und in den letzten Jahren sorgte Rabbiner Jakob Hoffmann, der Nachfolger im Amt von Rabbiner Nobel, für eine Jeschiwa in der Großgemeinde.

Das Bild des konservativen Judentums in Deutschland war nicht einheitlich, trotz der gemeinsamen Grundlagen. Die Formen religiösen Erlebens und gesellschaftlichen Umgangs waren in Frankfurt andere als in Berlin, und es ist kein Zufall, daß aus dem Buch von Aaron Barth¹³ trotz dessen gedanklicher Abhängigkeit von Samson R. Hirsch ein anderer Ton erklingt, der mit dem der Frankfurter Denkweise nicht ganz übereinstimmt. Aaron Barth ist in der Berliner Atmosphäre aufgewachsen, die – im Vergleich zur Frankfurter Strenge – gemäßigter, liberaler war. Sie war auch dem Zionismus gegenüber aufgeschlossener als der Geist der Frankfurter Orthodoxie. Breuers Gemeinde war ausgesprochen anti-zionistisch, und Rabbiner Salomo Breuer gehörte zu den Begründern von „Agudas Jisroel“. Aber vielleicht war es auch die uralte Tradition, welche sich Lebensformen patrizischer Provinzialität angeeignet hatte, die den Frankfurter Orthodoxen so wenig Spielraum ließ. In religiöser Hinsicht war die Vergangenheit der Frankfurter Gemeinde ungleich reicher als die geistige Vergangenheit des jüdischen Berlin. Frankfurts konservative Gewissenhaftigkeit, die kompromißlos bis hin zu Grausamkeit und Selbstzerstörung war, hatte auch ihr positives Gegengewicht. Der Berliner Geist am Hildesheimer-Seminar und in der Gemeinde von Rabbiner Munk war offener. In Berlin spürte man schon viel stärker als in Frankfurt den ostjüdischen Einfluß, kamen doch zahlreiche Berliner Juden aus den Landstädten, aus der Provinz Posen, die einst zu Polen gehört hatte. Außerdem war Berlin eine der Hauptdurchgangsstätten für begabte junge Juden aus Rußland und Polen. Man darf nicht vergessen, daß für Leute wie Bialik, Tschernichowski, Agnon, U. Z. Grünberg, S. Rubaschow (heute: Staatspräsident Schazar) und viele andere deutsche Städte wie Berlin, Frankfurt u. a. und das deutsche Judentum das gelobte Land der geistigen Freiheit bedeuteten. Die Beziehung der jungen Ostjuden zum deutschen Judentum war ambivalent. Aber insgesamt taten sich vor ihnen reichere und weitere Lebensmöglichkeiten auf.

Wieder anders war Hamburg, anders das Judentum im bayerischen München, anders das Leben in einer so wichtigen Gemeinde wie Würzburg. Diese Barockstadt an den Ufern des Main zog das Herz des Fremden in ihren Bann. Diese Stadt mit ihren Hügeln und grünen Weinbergen ringsum hatte ihren eigenen Zauber: An ihr war Südländisches, das den Jüngling von Italien träumen ließ. Der Würzburger Rabbiner, Dr. Hannover, war einer der vollendetsten Redner und Prediger in deutscher Sprache, die ich je gehört habe.

13) Unsere Generation gegenüber den ewigen Fragen (hebr.), Jerusalem 1954.

Bild folgt auf Bild, Erinnerungen an Reichtum und Schmerz tauchen auf, und vor meinen Augen erstet das bunte, zugleich bezaubernde und bedrückende Mosaikbild eines trotz seiner Schwächen großen Judentums. Es ist vergangen und kehrt nie wieder. Wie war es wirklich gewesen? So und anders. Es war sehr schön und real, wo sein Leben pulste, aber es ragte weit über seine geographischen Grenzen hinaus. Es harrt seines Künstlers, seines Dichters – der Historiker ist ihm nicht gewachsen.

IV

Wie bereits angedeutet: Bei der Gestaltwerdung dieses Judentums hat Samson R. Hirsch eine entscheidende Rolle gespielt. Hirschs Welt hat auf alle übrigen Vertreter des konservativen Judentums eingewirkt, sowohl auf Isaak Breuer als auch auf Nehemia Nobel. Und ungeachtet der notwendigen Differenzierung, ungeachtet der Unterschiede zwischen Frankfurt und Berlin – auch die Welt eines Hildesheimer, Wohlgemuth, Munk und Carlebach steht und fällt mit der von Hirsch. Eine so ausschließliche Abhängigkeit ist für David Hoffmann nicht im selben Maße anzunehmen, doch ist auch er (wie überhaupt der Versuch einer Synthese von geistlichen und weltlichen Werten nach Hirschs Formel „Tora ‘im derech erez“) nicht ohne Hirsch zu begreifen. Ich meine, daß diese Lösung, wie Hirsch sie konzipiert hatte, bereits Jahre vor der Zerstörung des deutschen Judentums ein Anachronismus geworden war.

Einige Abschnitte im Buch von A. Barth bezeugen indirekt eine gewisse Abhängigkeit von Hirsch, obwohl Barth bewußt den Schwerpunkt auf die Beeinflussung durch Hildesheimer und David Hoffmann legt. Neben diesen nennt er noch eine hervorragende Persönlichkeit, eine fast exotische Gestalt in der Landschaft des deutschen Judentums: R. Salman Baruch Rabinkow. Der Erste Weltkrieg hatte vor den Augen der deutschen Juden das Leben ihrer osteuropäischen Brüder überraschend aufgetan. In die Reihen des deutschen orthodoxen Judentums drang das Bewußtsein eines erfüllteren und lebendigeren jüdischen Lebens. Die deutschen Juden lernten Typen wie den litauischen Gelehrten und den polnischen Chassid neu kennen und schätzen. Die konservativ-jüdische Jugend wurde vom Strom der osteuropäischen Romantik erfaßt. Chassidische Melodien und jiddische Volkslieder erweckten eine bis dahin unbekannte Sehnsucht, und nicht wenige junge Juden aus Deutschland gingen in den Jeschiwot des Ostens „lernen“. In den zwanziger Jahren (es muß um 1923 gewesen sein) kam R. Meir Schapiro zu Besuch nach Frankfurt, da-

mals Rabbiner von Sanok, bekannt als Rabbiner von Lublin. Ich habe seinen Vortrag gehört in einem der größten Säle der Stadt, der bis zum Bersten voll war. Die meisten Zuhörer waren deutsche Juden aus Frankfurt, die der jiddischen Rede wohl nur mit Mühe zu folgen vermochten. Doch begeistert waren wir alle. Wir spürten etwas Gewaltiges, Lebendiges. Etwas bis dahin Unbekanntes löste in uns eine irrationale Erschütterung aus. In jenen Jahren hörte ich Rabbiner Kahaneman, der heute die Jeschiwa von Ponewjesch in Bene Berak leitet. Er sprach zu den Schülern der Jeschiwa. Und wieder spürte ich etwas Besonderes, Neues, nicht Alltägliches. Die orthodoxen Rabbiner Deutschlands stammten nämlich zum großen Teil aus Ungarn. Und der Typus des ungarischen Rabbiners, die Art des „Lernens“ an den ungarischen Jeschiwot war ganz anders als die litauische.

Eine Persönlichkeit wie R. Salman Baruch Rabinkow, ähnlich wie R. Eliahu Kaplan, führte sicherlich zu einem revolutionären Umschwung, zu einem Umdenken bei der orthodoxen jüdischen Jugend Deutschlands. Aber der tiefe Eindruck, den diese Männer hinterließen, ist ein Anzeichen dafür, daß das konservative Judentum bereits von gewissen Zweifeln heimgesucht wurde, daß sein Selbstbewußtsein und sein Überlegenheitsgefühl, gegründet auf Hirschs Formel „Tora ^{im} derech erez“, etwas ins Wanken geraten waren. Ein Niederschlag dieses Prozesses findet sich auch in dem Buch von A. Barth. Er schreibt dort: „Demgemäß folge ich meinen großen Lehrern und Meistern, zu deren Füßen ich gelernt habe. R. Esriel Hildesheimer s. A. und seine Schüler wehrten sich energisch gegen den Gebrauch des Wortes Orthodoxie. Als in Deutschland der Verband der orthodoxen Rabbiner als Gegengewicht zur Vereinigung der liberalen Rabbiner gegründet wurde, schlossen sie sich jenem nicht an, sondern gründeten ihrerseits eine ‚Vereinigung traditionell gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands‘.“

Danach spricht A. Barth von dem Unterschied zwischen halachischen Fragen und aggadischem Beiwerk und erwähnt sowohl Rabinkow als auch David Hoffmann: *„Mein Lehrer und Meister R. Salman Baruch Rabinkow s. A. pflegte zu sagen: ‚Es ist ein Glück für das Judentum, daß über entscheidende halachische Fragen keine Meinungsverschiedenheit besteht‘. ... Und mein Lehrer und Meister Prof. David Hoffmann s. A. sprach davon, daß Dinge, die nicht in den engeren Kreis des Gebotenen bzw. Verbotenen gehören, vom Talmud in den Bereich der Aggada verlegt werden, und aus der Aggada ist nur zu lernen, was einsichtig ist ... Zu einigen fundamentalen Fragen bestehen keine Meinungsverschiedenhei-*

ten ... Und die Antworten müssen sich auf die Bibel gründen sowie auf die Lehre, die wir aus der Halacha ziehen können.“¹⁴

Und siehe da, im achtzehnten von Hirschs „Neunzehn Briefe über Judentum“¹⁵ steht zu lesen: „Mit Th'nách begonnen ... und dann – mit dem Geiste solchen Begriffes Schaß studiert, nichts als in Hallochóh Auseinanderlegung dieses Begriffes ... in Aggodóh nichts als in Bild verhüllter Ausspruch solchen Geistes.“ Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen dem verbindlichen Charakter der Halacha und dem unverbindlichen der Aggada findet sich bei Hirsch (sehr zum Unterschied von Bielik!), aber bei Hirsch ist bereits der immanente Zugang zum Judentum festgelegt, der keine Wertmaßstäbe von außerhalb gelten läßt. Hirsch zielt auf ein „sich selbst begreifendes Judentum“. Sie alle, Hildesheimer, David Hoffmann und die übrigen, haben diesen immanenten Zugang zum Judentum von Hirsch übernommen.

Wir haben die Mängel von Hirschs Lehre angedeutet und die ausgewogene Beurteilung durch Max Wiener erwähnt. Ganz anders urteilt Gerschom Scholem, der Hirsch unterstellt, er habe unter dem gelitten, „was man ‚Kabbalaangst‘ nennen möchte“. Der Entschluß, „zur Abrogation jeder tieferen Spekulation, die ... auf jene Welt der Kabbala hätte zurückführen können“ habe sich „am unheilvollsten und zerstörendsten in der Theologie Samson R. Hirschs ausgewirkt, der – ein klassischer Fall eines ‚verhinderten Mystikers‘ – es vorzog, einen höchst fragwürdigen und fast brutalen Symbolismus eigener Produktion zu statuieren, um nur der Rückbeziehung seiner Welt auf die, die er sich selbst verboten hatte: der Kabbala, ausweichen zu können.“¹⁶

Hier liegen richtige Beobachtungen und Entstellungen hart nebeneinander. Scholem hat zwar recht, doch will er nicht wahrhaben, daß Hirsch – dem hauptsächlich daran gelegen war, innerhalb der deutschen Welt einen Lebensrahmen zu schaffen, innerhalb dessen jüdisches Leben nach der Halacha gewährleistet sein sollte – zu Recht vor dem anarchistischen und nihilistischen Potential, das Mystik und Kabbala in sich bergen, zurückgeschreckt sein könnte. Vielleicht hat Hirsch auch, wie Scholem, verstanden, daß die Kabbala nur im Besitz von Wenigen innerhalb einer ins Wanken geratenen jüdischen Welt sein kann. Und an einer weiteren

14) Ebd. 16 f.

15) S. R. Hirsch, Neunzehn Briefe über Judentum, Berlin 1919 (1838), 112. 114 (Anm. d. Übers.).

16) G. Scholem, Zur Neuauflage des „Stern der Erlösung“, in: idem, Judaica I, Frankfurt/M. 1963, 229 f.

Erschütterung dieser Welt war er nicht interessiert, ganz im Gegenteil! Hirsch wollte den Kern des orthodoxen Judentums erhalten und fürchtete die Kabbala mit gutem Grund. Er war gar nicht daran interessiert, daß die jüdische Intelligenz in Deutschland sich der Kabbala zuwende, bevor sie eine gewisse Vertrautheit mit dem biblischen Schrifttum, der Mishna, dem Talmud und dem Schulchan Aruch erworben hätte, denn dann bestand die akute Gefahr, daß sie die religiösen Lebensformen aufgeben würde. Hirschs Anliegen war ganz sicher ein anderes als Scholems. Die Anbringung dieses Vorbehalts gegenüber der Beurteilung von Hirsch durch Scholem soll nicht etwa heißen, daß ich der Meinung sei, Hirsch habe die einzig mögliche Lösung für das Problem des deutschen Judentums gefunden. Aber er war kein Anarchist.

Noch eine weitere Bemerkung: In einer völlig anderen Situation als der von Hirsch, auf der Schwelle zum Untergang des deutschen Judentums, wurde dieser bei Scholem angekreidete „Fehler“ korrigiert, nämlich bei Hirschs Enkel Isaak Breuer, in dessen letzten Schriften die Mystik bereits ungehindert strömt. Das ist wiederum ein Zeichen dafür, daß Mystik und Mythos beim Zusammenbruch von Welten das Haupt erheben.

V

Große Verdienste hat sich das konservative Judentum in Deutschland erworben. Auf seine Schwächen, die jeweils raum- und zeitbedingt sind, haben wir schon mehrfach hingewiesen:

- 1) Hirschs Lösung gründet sich auf bestimmte sozio-ökonomische Voraussetzungen: jüdischen Wohlstand sowie bürgerliche und kapitalistische Lebensordnungen.
- 2) Er geht von einer Welt aus, deren staatlich-politische Realität von Nicht-Juden bestimmt wird, denen die Lösung unangenehmer Probleme obliegt, die somit ignoriert werden dürfen.
- 3) Wir finden bei Hirsch eine hausbackene Lebensharmonie, die heutzutage, nach zwei Weltkriegen und nach Auschwitz, nicht mehr die unsere sein kann.
- 4) Auch was das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, ist unsere Auffassung nicht mehr die von Hirsch.
- 5) Die Lösung nach dem Muster „Tora ^{im} derech erez“ entspricht nicht mehr den Wandlungen, die sich inzwischen im Bereich der Wissenschaft

vollzogen haben und die auch die Fragestellung nach dem Verhältnis von Religion und Wissenschaft nicht unwesentlich verschoben haben.

6) Hirschs Schriften sind von einem Glauben an den Fortschritt der Menschheit beseelt, dem wir uns nicht mehr anschließen vermögen. Und die Hauptsache: Diese Judenheit hat kein Werk hervorgebracht, das den Rang eines Kunstwerks zu Recht beanspruchen dürfte.

Und trotz alledem: Von dem großen und reichen Erbe dieses Judentums können wir heute noch viel lernen, im eigenen Lande, unter Bedingungen und in einer sozialen, politischen und geistigen Umwelt, die von denen einer Welt, die vor erst dreißig Jahren – mögen es uns auch dreihundert dünkeln – auf Nimmerwiederkehr versunken ist, so völlig verschieden sind.

Es wäre an der Zeit, daß sich ein Künstler dieses stolzen und bedeutenden Judentums annähme, in gestalthafter Sprache sein Bild zu zeichnen. Ein solches Sprechen in Gestalten habe ich gemeint, als ich sagte, ich wolle Bilder aufzeigen, die sich zum Porträt zusammenfügen. Möge doch bald ein Künstler erstehen, der die Züge des konservativen Judentums in Deutschland vor dem Vergessen bewahrt.

Der jüdische Mensch ist der innerlich ausgesetztteste Mensch unserer Welt. Die Spannungen des Zeitalters haben sich diesen Punkt ersehen, um an ihm ihre Kräfte zu messen.

Martin Buber