

Kerstin Schoor

Gebrochene Traditionen? Jüdische Literatur in Berlin nach 1933 und Traditionen deutscher, jüdischer und europäischer Kultur



Leo Hirsch (1903–1943)

© Mit freundlicher Genehmigung der Familie Leo Hirschs.

„Man sollte einmal untersuchen, schrieb Ortega y Gasset, ob Goethe noch standhält, wenn man ihn mit den Augen des Ertrinkenden liest.“¹ Mit diesen Worten formulierte der deutsch-jüdische Journalist, Schriftsteller und letzte Dramaturg des Jüdischen Kulturbundes in Berlin, Leo Hirsch, im Dezember 1935 in der Berliner *Jüdischen Rundschau* in seiner Rezension von Soma Morgensterns Bestseller-Roman *Sohn des verlorenen Sohnes* (1935) eine grundlegende Skepsis am Zeitgemäßen klassischer deutscher Dichtungstradition und Ästhetik. In einer Bezugnahme auf den spanischen Philosophen und Soziologen Ortega y Gasset, der diese kulturkritische Position bereits 1932 gegen gesamteuropäische kulturelle wie politische Entwicklungen formuliert hatte,² verweist Leo Hirsch nun Mitte der

1930er Jahre auf die spezifisch veränderten Rezeptionsbedingungen nicht nur klassischer deutscher Kulturtraditionen im jüdischen Kulturkreis im nationalsozialistischen Deutschland: „Wir sind gefühllos und unseres Schicksals unwürdig“, ergänzt er, „wenn wir jetzt auch nur einen Roman so lesen können wie früher.“³

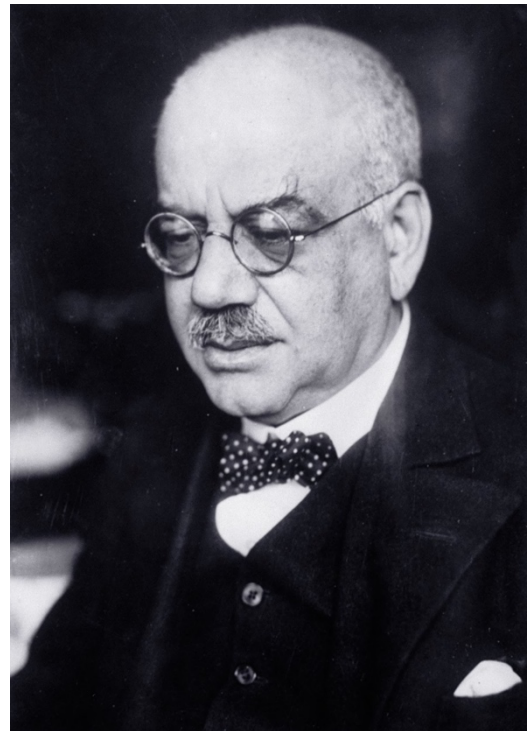
¹ Leo Hirsch: Ein jüdischer Roman. Soma Morgenstern: Der Sohn des verlorenen Sohnes. (Roman). Erich Reiß-Verlag, Berlin, in: *Jüdische Rundschau* (Literaturblatt), 6. Dezember 1935, S. 7.

² Vgl. dazu: Ortega y Gasset, José: Um einen Goethe von Innen bittend (1932), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Augsburg 1996, S. 296 f. Darin fragt Ortega y Gasset: „Man sollte die Klassiker vor ein Tribunal von Schiffbrüchigen stellen und sie gewisse Urfragen des echten Lebens beantworten lassen. Wie würde Goethe vor diesem Gerichtshof bestehen?“

³ Hirsch: Ein jüdischer Roman, Berlin 1935, S. 7. Die folgenden Ausführungen basieren auf Forschungen der Referentin, die ausführlichere Darstellungen finden u.a. in: Kerstin Schoor: The Crisis of Enlightenment: Jewish Discourses on German Cultural Traditions in National Socialist Germany, in: *The Leo Baeck Institute Year Book* London, Volume 65, Issue 1, 2020, Pages 145–164, <https://doi.org/10.1093/leobaeck/ybaa001>; Dies.: Deutsch-jüdische Literatur im nationalsozialistischen Deutschland, in: *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, hrsg. v. Hans Otto Horch, Berlin, Boston 2015, S. 164–188; Dies.: (Re-)lectures littéraires de Berlin dans les textes d’auteurs juifs sous l’Allemagne nazie ou en exil: la recherche de nouveaux points d’ancrage d’une identité culturelle, in: *Berlin et les juifs. Mythes et réalités*, Editions de l’Eclat, Paris 2014, S. 103–116; Dies.: Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945. Göttingen: Wallstein 2010.

I. Das historische ‚Vorspiel‘

Wie grundlegend dabei angesichts der veränderten politischen Verhältnisse in Deutschland seit 1933 auch künstlerisch-ästhetische Konzepte zur Diskussion stehen mussten, illustriert nicht zuletzt eine Äußerung des Theaterkritikers Arthur Eloesser von 1927 in der Sondernummer der *C.V.-Zeitung* zum Thema *Unsere Mitarbeit an der deutschen Kultur*. Er spricht darin noch in den späten 1920er Jahren von einer „Verschmelzung deutschen und jüdischen Geistes bis zur chemischen Unlösbarkeit der Elemente“⁴ und bezieht sich auf das geistige Erbe von Aufklärung, Klassik und Romantik, dem sich die Mehrheit der deutschen Juden mit dem Austritt aus dem Ghetto und dem Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft zunehmend verpflichtet fühlte, da es „den vorwärtstreibenden Geistern, den bedürftigen Seelen unter den Juden zuerst Heimat gegeben“⁵ habe.



Arthur Eloesser (1870–1938)

© Courtesy of the Leo Baeck Institute, New York

Zahlreiche Forschungen zur jüdischen Kultur der 1930er Jahre sind daher insbesondere in den Geschichts- wie Religionswissenschaften, aber auch vereinzelt in literaturwissenschaftliche Studien vor allem auf die Frage ausgerichtet, wieweit die staatliche Aufkündigung des Emanzipationsgedankens gerade das akkulturierte deutsche Judentum in eine tiefe Krise stürzte und welche Positionsbestimmungen innerhalb einer sich neu konstituierenden jüdischen Gemeinschaft daraus resultierten. „[...] how they reevaluated the path of German Jewry to modernity and their long years of struggle for emancipation“,⁶ bemerkte in diesem Sinne der Historiker Guy Miron im Blick auf ein weitgehend akkulturiertes Judentum im Umkreis des *Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*.

⁴ Arthur Eloesser: Kritik und Kritiker, in: *C.V.-Zeitung* Sondernummer: *Unsere Mitarbeit an der deutschen Kultur*, 5. August 1927, S. 460.

⁵ Ebd. Peter Gay erinnerte dies schließlich Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg: „Lessing, Kant, Goethe [...] – waren nicht oberflächlicher Schmuck. Sie waren gelebter Beweis und Zeichen des jüdischen Deutschtums. Sicher in ihrem Besitz, brauchte man nicht mehr zu beweisen, daß man ein Deutscher war. Man war Deutscher.“ Gay, Peter: *In Deutschland zu Hause... Die Juden der Weimarer Zeit*, in: Paucker, Arnold u.a. (Hg.): *Die Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1943*, Tübingen 1986, S. 31–43, hier S. 35.

⁶ Guy Miron: *The Waning of Emancipation. Jewish History, Memory, and the Rise of Fascism in Germany, France and Hungary*. Detroit 2011, S. 22. Vgl. dazu auch Michael Brenner, Vicki Caron, Uri R. Kaufmann (Hrsg.): *Jewish Emancipation Reconsidered: The French and German Models*. Tübingen 2003.

Die im Folgenden zentral gestellte Frage nach *Gebrochenen Traditionen?* knüpft an diese Überlegungen an. Sie erweitert sie im Sinne eines sich nach dem Zweiten Weltkrieg theoretisch formulierenden Denkens der *Dialektik der Aufklärung* in der Frage danach, wieweit literarische Tradierungen deutscher Kultur in den 1930er Jahren bereits kritisch mit reflektierten, dass die Aufklärung als geistige wie soziale Bewegung, die diese Entwicklungen begleitet hat, in ihren Idealen zwar die Gleichheit aller Menschen postuliert, aber im eigenen Ansatz deren Ungleichheit bereits mit begründet hatte. Auch ein sich seit 1933 unter den Bedingungen staatlicher Ausgrenzung verstärkender Paradigmenwechsel im Aufgreifen jüdischer religiöser und kultureller Traditionen in literarischen Texten der Zeit kann nicht zuletzt in unmittelbarer Wechselwirkung mit den Erfahrungen eines gescheiterten Emanzipationsprozesses gesehen werden. Denn schon in der Emanzipationsdebatte im 18. Jahrhundert war es bei der Frage um die ‚bürgerliche Verbesserung‘ nie um eine Bewahrung jüdischer Identität gegangen. Unter dem Einfluss aufklärerischen Denkens hatte der preußische Staat vielmehr in den 1870er Jahren die Bereitschaft zu einer aufgeklärt-etatistischen Politik der Judenemanzipation entwickelt, die auf der Basis staatlicher Gesetzgebung und Erziehung die vollständige Gleichberechtigung des Juden als deutschem Bürger gewährleisten sollte.

1932, wenige Monate vor der Machtübernahme der Nationalsozialisten in Deutschland, verweist Hannah Arendt-Stern in ihrem Artikel über *Aufklärung und Judenfrage* in der *Zeitschrift der Geschichte der Juden in Deutschland* daher bereits auf die Janusköpfigkeit der Aufklärung, wenn sie schreibt:



Hannah Arendt (1906–1975)
© Fred Stein Archive, Stanfordville, New York

„Die moderne Judenfrage datiert aus der Aufklärung; die Aufklärung, d.h. die nichtjüdische Welt hat sie gestellt. Ihre Formulierungen und ihre Antworten haben das Verhalten der Juden, haben die Assimilation der Juden bestimmt. Seit Mendelssohns wirklicher Assimiliertheit und seit Dohms Werk ‚Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden‘ (1781) tauchen in der Diskussion über die Emanzipation immer wieder die gleichen Argumente auf, die in Lessing ihren Kronzeugen haben. Ihm verdankt sie die Propagierung von Menschlichkeit und Toleranz wie die Trennung von Vernunft- und Geschichtswahrheiten.“⁷

Aus philosophischer und geschichtsphilosophischer Perspektive beschreibt Arendt in diesem frühen Text also die Entwicklung einer geistigen Bewegung vor dem Hintergrund bürgerlicher Modernisierungsprozesse, die das zeitliche Vorspiel der folgenden Überlegungen darstellen.

⁷ Hannah Arendt-Stern: *Aufklärung und Judenfrage*, in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, Jg. 1932, H. 2–3, S. 65–77, hier S. 65. Der Artikel wurde erst 1976 postum in dem Essayband „Die verborgene Tradition“ erneut veröffentlicht. In englischer Übersetzung erschien er 2007.

Zugleich bestimmt sich selbst dabei als Philosophin und – zum Verdruss ihres Lehrers Karl Jaspers – als zionistisch engagierte ‚jüdische Intellektuelle‘. Sie nimmt damit eine Standortbestimmung vor, die für Entwicklungen der folgenden Jahre charakteristische Züge trägt. „Ich gelangte zu der Erkenntnis“, formuliert sie rückblickend auf das Jahr 1933,

„die ich damals in einem Satz ausgedrückt habe, daran besinne ich mich noch: ‚Wenn man als Jude angegriffen wird, muß man sich als Jude verteidigen.‘ Nicht als Deutscher oder Bürger der Welt oder der Menschenrechte oder so. Sondern: Was kann ich ganz konkret als Jude machen? Hinzu kam zweitens die klare Absicht: Jetzt will ich mich in der Tat organisieren. Zum ersten Mal.“⁸

Angesichts der staatlich legitimierten Ausgrenzung deutscher Juden beschreibt Arendt in ihrer persönlichen Positionierung hier nicht nur eine grundlegende Skepsis am Projekt der Aufklärung als geistiger wie sozialer Bewegung. Sie formuliert zugleich zentrale Gründe für eine nach 1933 erkennbare, verstärkte Hinwendung deutscher Juden zu den Ideen des Zionismus.

Vor dem Hintergrund der Krise des Emanzipationsprojektes, die sich seit der Reichsgründung bis in die Jahre der Weimarer Republik zunehmend verstärkt hatte, waren dabei durchaus divergierende Strategien entworfen worden, um der durch die gesellschaftlichen Diskriminierungen aufgeworfenen Problematik eigener sozialer, kultureller wie nationaler Selbstbestimmung zu begegnen. Diasporakonzepte im Zeichen des Sozialismus oder Anarchismus, des Humanismus, des konservativen Universalismus oder eines wie auch immer gearteten Territorialismus gerieten innerhalb Deutschlands dabei seit 1933 ebenso in die Krise wie vor allem jede Propagierung der Assimilation, die sich auf wesentliche Grundannahmen der Aufklärung berief und der sich als einer radikalen Form der Akkulturation die Mehrheit der deutschen Juden vor 1933 verschrieben hatte. Seit 1933 öffneten sich daher mehr und mehr deutsche Juden dem Zionismus, der als einziger dieser konzeptionellen Ansätze den programmatischen Versuch unternahm, ein jüdisches Selbstverständnis zu entwickeln – und zwar weitgehend unabhängig vom ‚deutschen‘ Paradigma.

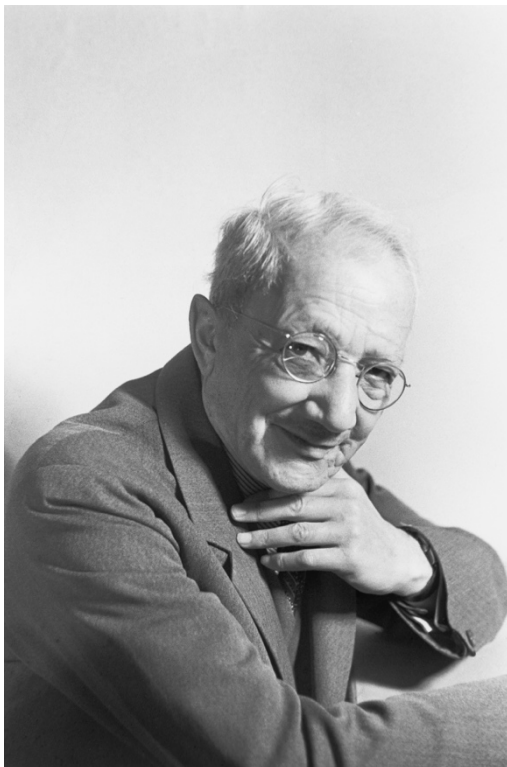
Am 7. April 1933, an dem Tag, an dem durch das Reichsgesetz zur „Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ im Deutschen Reich Staatsgegner und sogenannte ‚Nichtarier‘ aus dem Beamtenstand ausgeschlossen wurden, konstatiert Hannah Arendt in der Berliner *Jüdischen Rundschau* daher vor allem den „Bankrott“ der „jüdischen Assimilation“.⁹ Schon in ihrem Artikel von 1932 hatte sie gewarnt, dass die Judenemanzipation, die in der Folge der Aufklärung aus den Juden integrierte Staatsbürger machen wollte, die Juden als Kollektiv schutzlos gelassen habe. Der „allgemein gesellschaftliche und offiziell legitimierte Antisemitismus“ trifft für sie 1933 daher

⁸ Hannah Arendt: *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hrsg. von Ursula Lutz. München 1996, S. 57.

⁹ Hannah Arendt: *Originale Assimilation. Ein Nachwort zu Rahel Varnhagens 100. Todestag*, in: *Jüdische Rundschau*, Berlin, Nr. 28/29 vom 7.4.1933, S. 7.

„in erster Linie das assimilierte Judentum, das sich nicht mehr durch Taufe und nicht mehr durch betonte Distanz vom Ostjudentum entlasten kann. Die Frage nach Erfolg und Scheitern der Assimilation ist heute gerade für den assimilierten Juden brennender denn je. Denn Assimilation ist ein Faktum und nur sekundär, erst im Abwehrkampf, eine bestimmte Ideologie; eine Ideologie, von der man heute weiß, daß sie sich nicht mehr behaupten kann, weil die Wirklichkeit sie prägnanter und eindeutiger widerlegt als früher. Assimilation ist vor allem das Faktum des Eintritts der Juden in die geschichtliche europäische Welt.“¹⁰

Für Schriftsteller, Künstler und Intellektuelle jüdischer Herkunft verschärften sich in diesem Sinne seit 1933 innerhalb Deutschlands die politischen und kulturpolitischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer wie auch immer ausgerichtete Positionsbestimmungen zu Traditionen deutscher und europäischer Kultur im Kontext kultureller wie künstlerisch-ästhetischer Neupositionierung verhandelt wurden bzw. überhaupt noch verhandelt werden konnten. Der jüdische Soziologe Franz Oppenheimer erfasst diesen Vorgang im Februar 1933 in seiner Auseinandersetzung um *Staat und Nationalismus* in der Berliner jüdischen Zeitschrift *Der Morgen* noch einmal in den Worten von Goethes Mephisto-Gestalt in einem letzten vergeblichen öffentlichen Appell an den idealen Rechtsstaat:



Franz Oppenheimer (1864–1943)
© Jüdischen Museum Berlin, Sonnenfeldarchiv

„Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügengeist bestärken,
So hab ich Dich schon unbedingt’,

läßt Goethe seinen Mephisto sagen. Wenn wir nicht zugrunde gehen wollen, so müssen wir diesem Spuk in entschlossener Kehrtwendung den Rücken kehren und uns vom Geist, der Gottes ist, führen lassen zum Rechtsstaat, zur civitas dei.“¹¹

Werden hier im Verweis auf den „Geist, der Gottes ist“ noch einmal vertraute Attribute einer Vernunftreligion der Aufklärung aufgerufen, steht dieser jedoch bereits eine – von Oppenheimer polemisch angeklagte – Wirklichkeit unvereinbar gegenüber:

„die Gewalt, die diesen Staat, diesen Kapitalismus und diesen Nationalismus geschaffen hat, beruft sich als letzte Instanz auf sich selbst. Es gibt kein Recht mehr, es gibt keine Menschlichkeit mehr, es gibt nur noch Gewalt, die die Macht erstrebt, um sich mit unmenschlichen Mitteln durchzusetzen.“¹²

¹⁰ Ebd.

¹¹ Franz Oppenheimer: *Staat und Nationalismus*, in: *Der Morgen*, Berlin (Februar 1933), H. 6, S. 438–444, hier S. 443.

¹² Ebd.

Die Reaktionen auf diesen Vorgang waren dabei durchaus verschieden. Die folgenden Überlegungen sind daher nicht auf künstlerische Positionsbestimmungen einer Autorin oder eines Autors gerichtet, sondern sollen im Blick auf eine Vielfalt dargestellter Persönlichkeiten, Texte und Positionierungen – und auf ein literarisches Wirken unter den Bedingungen von Ausgrenzung, Zensur und Verfolgungen im Berlin der 1930er und beginnenden 1940er Jahre – zugleich ein bis heute noch immer wenig erschlossenes literarisches Feld ins Zentrum rücken.¹³ Darin geführte Diskurse um die Tradierung deutscher, europäischer und auch jüdischer Kultur im NS-Deutschland müssen vor dem skizzierten gesellschaftspolitischen Hintergrund zugleich – über kunstinterne philosophische wie künstlerisch-ästhetische Auseinandersetzungen hinaus und weit mehr als in der vorangegangenen Periode einer sich bis zum Ende der Weimarer Republik verschärfenden Krise des Emanzipationsprojektes – vor allem auch als Ausdruck *sprachlicher Handlungen in einem spezifischen historischen wie politischen Kontext* gesehen werden. Sie wurden geführt unter dem existenziellen Druck dieser Jahre wie in dem zeitgenössischen Bewusstsein, dass gerade die aus bürgerlich aufklärerischem Denken hervorgegangene Position der Emanzipation in die (deutsche) bürgerliche Gesellschaft vom NS-Staat offiziell verweigert wurde.

II. Das Verblässen der Stadt im literarischen Bild und Re-Lektüren Berlins nach 1933

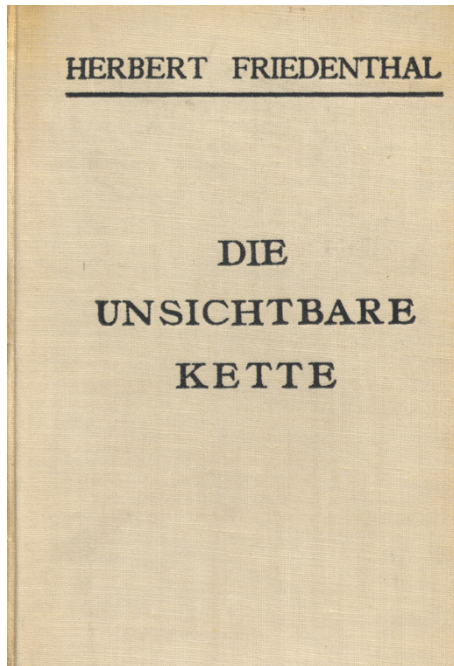
Tiefgreifender als Walter Benjamin noch 1929 vermuten mochte, hatte in Deutschland seit 1933 dem „Wohnen im alten Sinne, dem die Geborgenheit an erster Stelle stand, die Stunde geschlagen“.¹⁴ Symbolisch für die Lebenssituation deutscher Juden erscheint dafür die Eingangsszene von Herbert Friedenthals 1936 im Berliner ATID Verlag erschienen Roman *Die unsichtbare Kette*.¹⁵ Darin hat sich der einstige Benjamin'sche Flaneur in einen mittellosen

¹³ Das Ziel der weiteren Öffnung eines noch immer wenig erschlossenen literarischen Feldes verfolgt auch das an meinem Lehrstuhl aufgebaute *Digitale Archiv jüdischer Autorinnen und Autoren im Berlin 1933–1945* (DAjAB; <http://dajab.de>, hier findet sich auf der Startseite auch ein 7min Präsentationsfilm zur Einführung in das Portal). Es erfasst erstmals 1.014 Bio-Bibliographien der nach 1933 noch in Berlin lebenden jüdischen Autorinnen und Autoren in einem thematischen Sammelschwerpunkt. Verzeichnet werden deren vielfach nach 1945 nicht wieder aufgelegten Primärtexte (derzeit etwa 500 Bücher und tausende Zeitungs- und Zeitschriftenbeiträge). Davon sind bereits über 4.000 Werke digital einsehbar und über eine semantische Suchfunktion durchsuchbar. Um das literarische Feld dieser Jahre adäquat abbilden zu können, wurden darüber hinaus über 1.110 kulturelle Veranstaltungen, Aktivitäten von etwa 2.200 Organisationen sowie Informationen über nahezu 2.800 Orte jüdischen Lebens in Berlin und dem Berliner Umfeld aufgenommen. Das *Digitale Archiv jüdischer Autorinnen und Autoren in Berlin 1933–1945* ist seit Juli 2025 öffentlich erreichbar. Es lädt mit vielen Texten auch zu einer intensiveren Lektüre ein. Vgl. ausführlicher zum DAjAB: Kerstin Schoor: Ein vergessenes Kapitel in den Geschichten deutschsprachige Literatur – das Digitale Archiv jüdischer Autorinnen und Autoren in Berlin 1933–1945 (DAjAB), in: aktuell, hrsg. vom Regierenden Bürgermeister von Berlin, Senatskanzlei, Red.: Amelie Müller 2025, 12\116, S. 13–15 (dt.), S. 16–18 (engl.) <https://www.berlin.de/aktuell/ausgaben/2025/dezember/>

¹⁴ Walter Benjamin: Die Wiederkehr des Flaneurs, in: Ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. (unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem) von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bände I–VII, Frankfurt am Main 1972–1999. Revidierte Taschenbuch-Ausgabe: Bände I–VII (in 14 Bänden gebunden), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, Bd. 2, S. 196.

¹⁵ Herbert Friedenthal: *Die unsichtbare Kette*, Berlin 1936. Bei dem Buch handelte es sich um den Erstlingsroman des Journalisten und Schriftstellers Herbert Friedenthal (22.1.1909 Posen – 13.11.2003), der seit seiner

jüdischen Mann verwandelt. Ohne die notwendigen finanziellen Mittel und entsprechenden Papiere zu besitzen, erkundigt er sich in einem Berliner Reisebüro am Dönhoffplatz angelegentlich nach dem Fahrpreis und nach einer Zugverbindung für Shanghai. „Man lebt ganz darin“, bekennt er dem Protagonisten des Romans, Kurt Wallenberg, bei einem erneuten zufälligen Treffen,



Herbert Frieden (ehem. Friedenthal):
Die unsichtbare Kette.
Berlin: Verlag „Atid“ 1936.

„man glaubt einen Augenblick wirklich, diese Strecke wird man fahren, und ist besorgt, daß man den Anschluß zum Umsteigen noch erreicht. Jeden Tag eine andere Strecke.“ Er faßt sich an den Kragen, als ob er ersticken müsse. „Ich verkomme hier. Ich habe kein Geld. Aber ich muß doch die Welt spüren, verstehen Sie?“¹⁶

Das Stadtbild eines der wenigen Gegenwartsromane der Zeit illustriert zudem atmosphärisch Gefühle zunehmender Bedrohung und Ghettoexistenz der verfolgten jüdischen Bevölkerung. So erscheinen die Straßen, Häusermauern und der Himmel über Berlin dem jungen arbeitslosen Journalisten Wallenberg nicht mehr in ihrer urbanen Lebendigkeit, Unübersichtlichkeit und Weite, sondern verengen sich beim nächtlichen Spaziergang mit dem Freund Hornstein zu Bildern alptraumartiger Bedrückung. Die Straßen Berlins versinken Wallenberg buchstäblich unter den Füßen. Es sind

„tiefe Gräben, die Häuser Mauern, der Himmel hängt schwarz wie die Decke eines Tunnels darüber, sie gehen in einem Schacht. Diese Stadt hat keinen Himmel, diese Stadt hat sie begraben, die Straßen schließen sich über ihnen, Berlin war ihnen fremd geworden, fremd und unbekannt. Ein Koloss, der sie ausgespien hatte, der ihnen den Atem nahm, der auf ihnen lag wie ein furchtbarer Traum. Lützowstraße, Magdeburger Platz, immer weiter, immer weiter.“¹⁷

Emigration nach Großbritannien im Juni 1939 den Namen Herbert Frieden führte. Friedenthal hatte von 1927–1930 in Göttingen, München, Berlin und (Leipzig) Jura und schließlich Publizistik studiert, von Anfang an jedoch bereits theaterwissenschaftliche Seminare besucht. Zu seinem Studium bemerkte der Autor in einem Interview mit der Verfasserin am 30. August 1992 in Jerusalem, er habe in Göttingen Jura studiert (hier las der Germanist Walter Brecht), habe auch Vorlesungen bei Fritz Strich gehört (der sei Jude gewesen und nie ordentlicher Professor geworden und später nach Bern gegangen) und sei dann in Berlin bei Gregori gewesen. In Leipzig habe er nie wirklich studiert. Er sei dort nur hingefahren und habe sich ein- und später wieder ausgetragen. Seine Dissertation, die er 1935 in Berlin abgeschlossen habe, thematisierte die „Politisierung des Feuilletons im 19. Jahrhundert“. Frieden habe inoffiziell von dem betreuenden Professor erfahren, dass er die Arbeit akzeptiere, er habe jedoch in Berlin nicht mehr promovieren können, und die Arbeit sei nie veröffentlicht worden, auch später nicht. Bereits seit 1929 war Friedenthal in Berlin auch journalistisch tätig (bei der SPD-Lokalpresse und beim „8 Uhr-Abendblatt“ Berlin als Film- und Theaterkritiker sowie beim „Aktuellen Pressedienst“, Berlin). Noch bis 1934/35 arbeitete er weiter für ausländische Blätter. Zwischen 1933 und 1939 war Friedenthal als Leiter der Kultur-Abteilung des ZVfD tätig und unternahm 1936 im Auftrag der Berliner Zionistischen Vereinigung eine Informationsreise nach Palästina. Im gleichen Jahr wurde er vom ZVfD als Programmberater in den Reichsverband der Jüdischen Kulturbünde entsandt und war von diesem Zeitpunkt an zudem am Kulturbundtheater in Berlin Dramaturg und Regieassistent bei Fritz Wisten.

¹⁶ Friedenthal: Die unsichtbare Kette, 1936, S. 13.

¹⁷ Ebd., S. 42f.

In Schilderungen von Entfremdung und Isolation, von Verunsicherung und Entwurzelung transportieren die Bilder der Stadt in diesem Sinne bereits zentrale literarische Motive dieser Jahre. Sie zeichnen Gefährdungen alltäglichen Lebens bis zum Zerschneiden engster zwischenmenschlicher Beziehungen in einer zunehmend entrechteten Bevölkerungsminderheit. Der die Straßen durchstreifende Flaneur wird daher ebenso verabschiedet wie gängige Plätze und Orte traditioneller Stadtdarstellung in den Hintergrund treten, – so der Markt, die Kirche oder Kathedrale. Erkennbar werden eine Reduktion der literarischen Handlung im Räumlichen sowie auffällig häufig wiederkehrende spezifische örtliche Fixierungen, – d.h., die Handlung wird an Orte ‚jüdischer Identität‘ verlagert, die für die Existenz einer ausgegrenzten Bevölkerungsminderheit an Bedeutung gewannen: das Haus als (vermeintlicher) Schutzraum gegen eine zunehmend bedrohlicher werdende Außenwelt; der Bahnhof als Ort des Aufbruchs in die Emigration; die Synagoge als symbolisches Bauwerk der Transzendenz und realer Raum religiöser Besinnung auf eigene Herkunft, Identität und die gemeinschaftsstiftende Kraft einer jüdischen Tradition; der jüdische Friedhof als Ort des Gedächtnisses und als Ort des Übergangs in ein anderes Leben nach dem Tode.¹⁸

Wie in Friedenthals Roman oder auch in Meta Samsons 1938 in Berlin erschienenem Jugendbuch *Spatz macht sich* führen dabei selbst diese Orte – im Realen oder Metaphysischen – immer wieder *aus* der Stadt heraus, oder markieren zumindest einen tendenziellen Rückzug des öffentlichen Raums aus dem literarischen Text.

Im Subtext vereinzelt auffindbare Bilder vom Schattendasein der jüdischen Bevölkerung Berlins kommentieren dem heutigen Leser die sich verschärfende Einengung sämtlicher Lebensbereiche seit etwa Mitte der 1930er Jahre.¹⁹ Apokalyptische Visionen der Stadt, wie sie nicht nur in Gertrud Kolmars Gedicht *Die Tiere von Ninive* die poetische Szene bestimmen, sowie ein Verlust der Offenheit des Stadtbildes charakterisieren einen sich in jenen Jahren verstärkenden tendenziellen ‚Rückzug‘ der Bilder Berlins aus allen literarischen Genres.

„[E]in wirklich schwerwiegendes Ereignis bringt immer eine Wandlung des Verhältnisses der Gruppe zum Ort mit sich“, resümierte Maurice Halbwachs bereits in den 1940er Jahren in seinem Buch *Das kollektive Gedächtnis*. „Von diesem Augenblick an wird es nicht mehr genau dieselbe Gruppe geben, auch nicht mehr dasselbe kollektive Gedächtnis; aber gleichzeitig

¹⁸ Der Friedhof in Berlin-Weißensee war in dieser Hinsicht semantisch doppelt besetzt, fungierte er doch gleichzeitig als Ort des Übergangs ins Exil, da hier in den späten 30er Jahren Kurse für Obst- und Gemüseanbau stattfanden und die landwirtschaftliche und gärtnerische Ausbildung für die geplante Emigration durchgeführt wurde.

¹⁹ Zwischen Ende April und Ende Mai 1938 erarbeitete die Staatspolizei(leit)stelle – beauftragt von Polizeipräsident Helldorf – für den Propagandaminister und Berliner Gauleiter Goebbels eine umfassende Verfolgungskonzeption, die auf die Separierung der Berliner Juden in allen Lebensgebieten abzielte, um auf „weite Sicht eine Art Ghetto zu schaffen“. Unter anderem wurden ein totales Gewerbeverbot, die Aufhebung der Schulpflicht für jüdische Kinder sowie eine „Kopfsteuer“ für Juden gefordert (vgl.: Denkschrift über die Behandlung der Juden in der Reichshauptstadt auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, zit. nach: Wolf Gruner: Judenverfolgung in Berlin 1933–1945, 1996, S. 50).

wird auch die materielle Umgebung nicht mehr dieselbe sein.“²⁰ Literarische Berlin-Blicke im Deutschland der 1930er und 1940er Jahre formulieren in diesem Sinne in einer Destruktion sowie in einem Verblässen des Ortes ein unmittelbares Erleben gegenwärtiger Demütigungen und Verfolgungen. Dem Verlust der Stadt im literarischen Text erscheint die Irritation modernen Erzählens parallel. Die Krise kultureller Subjektivität mündet hier gewissermaßen in eine tendenzielle Rückkehr zur traditionellen Erzählform. Als Suche nach neuen Anknüpfungspunkten eines kollektiven Gedächtnisses kommt es in einer Re-Lektüre des Ortes zudem zu Umformulierungen, Umdeutungen und Neukonstruktionen kultureller Erinnerungsräume, zur Schaffung sowohl einer neuen Ich- als auch kulturellen Identität. Zumindest in den ersten Jahren nationalsozialistischer Herrschaft übernehmen derartige Texte damit nicht nur die Funktion eines Gegenbildes zu den politischen Realitäten, sondern auch eine wichtige Aufgabe bei der Neubegründung einer jüdischen Gemeinschaft.

Exemplarisch verdeutlichen kann dies ein Textvergleich der 1919 unter dem Titel *Die Straße meiner Jugend* gesammelten *Berliner Skizzen*²¹ des Schriftstellers Arthur Eloesser mit dessen *Erinnerungen eines Berliner Juden*²² von 1934 in der *Berliner Jüdischen Rundschau*. Beide Sammlungen essayistischer Texte entstammen der Feder eines Autors, der als einer „der wichtigsten Theater- und Literaturkritiker zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus“²³ im deutschen und Berliner Kulturbetrieb lange vor 1933 fest verwurzelt war und dem die Stadt zeit seines beruflichen Lebens Gegenstand feuilletonistischer Reflexionen gewesen ist.²⁴ Beide Sammlungen erinnern 1919 bzw. 1934 die gleiche Kindheit, den gleichen Ort, die gleiche Straße, das gleiche Haus, ja den gleichen Hinterhof.

Erst 1934 wird Arthur Eloesser jedoch bewusst, „dass unser Haus wie die ganze Straße zu einer Zeit, da es noch keinen Schlesischen Bahnhof und auch keine Stadtbahn gab, sein Gesicht durchaus nach Osten kehrte.“²⁵ Von ihren jüdischen Bewohnern und deren

²⁰ Maurice Halbwachs: Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt/Main 1985, S. 130.

²¹ Arthur Eloesser: *Die Straße meiner Jugend. Berliner Skizzen*, Berlin: Egon Fleischel & Co. 1919. Eine Nachauflage erschien 1987 (unter Auslassung der Skizze „Berliner Landsturm“) im Berliner Verlag Das Arsenal.

²² Arthur Eloesser: *Erinnerungen eines Berliner Juden*, in: *Jüdische Rundschau*, Berlin, Nr. 76/77 vom 21.9.1934, S. 6f. (Beginn); Nr. 78/79 vom 28.9.1934, S. 6; Nr. 80 vom 5.10.1934, S. 13; Nr. 82 vom 12.10.1934, S. 12; Nr. 86 vom 26.10.1934, S. 6; Nr. 88 vom 2.11.1934, S. 12; Nr. 90 vom 9.11.1934, S. 12; Nr. 92 vom 16.11.1934, S. 10 (Abschluss) (vgl. <http://dajab.de>, Arthur Eloesser / Werke)

²³ Andreas Terwey: Arthur Eloesser: Der Philologe als Kritiker, in: Gesine Bey (Hrsg.): *Berliner Universität und deutsche Literaturgeschichte*, Frankfurt a.M. u.a. 1998, S. 201.

²⁴ Vgl. Horst Olbrichs Artikel über „Arthur Eloesser“ in: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur, hrsg. von Andreas B. Kilcher, Stuttgart/Weimar 2000, S. 137–139. Wie Harald Neumeyer in dem Abschnitt „Scheffler – Eloesser – Hessel: Der Flaneur als Heimatkundler“ in seinem Buch „Der Flaneur“ (Würzburg 1999) kann auch Utz Held in seinem Aufsatz „Stadt und Charakter in Arthur Eloessers ‚Die Straße meiner Jugend‘“ (in: Peter Sprengel [Hrsg.]: *Berlin-Flaneure. Stadt-Lektüren in Roman und Feuilleton 1910–1930*, Berlin 1998, S. 65–79) überzeugend nachweisen, wie eng Eloessers kritische Arbeit bereits seit der Jahrhundertwende mit seiner Sicht auf Berlin verbunden war.

²⁵ Arthur Eloesser: *Erinnerungen eines Berliner Juden*, in: *Jüdische Rundschau*, Berlin, Nr. 80 vom 5.10.1934, S. 13.

Lebensumständen, von der jüdischen Kaufmannsfamilie im Vorderhaus, dem jüdischen Ladenbesitzer oder den ärmeren Juden erfährt der Leser erst jetzt, zu einem Zeitpunkt also, als durch eine staatlich legalisierte Rassentrennungspolitik die jüdische Bevölkerungsschicht für den Autor überhaupt als eine solche „identifiziert“ wird. Ein bereits am Ende des 19. Jahrhunderts virulenter Antisemitismus kann nun nicht mehr – wie in den Essays von 1919 – zugunsten eines Nationalismus republikanischer Ausrichtung ignoriert werden.

Wenn Eloesser seine Sammlung am Beginn des Jahrhunderts vor allem zusammengestellt hatte, um „etwas von der seelischen und geistigen Beschaffenheit *des Berlinertums* [Hervorhebung durch die Verf.] fühlbar zu machen“,²⁶ war ein solches Anliegen 1934 kaum mehr realisierbar. Die Lebenswelten der jüdischen und der nicht-jüdischen Berliner waren zu diesem Zeitpunkt bereits in einer Weise voneinander geschieden, dass schon die Titelwahl des Textes von 1934, „Erinnerungen eines Berliner Juden“, eine Verschiebung der Perspektive signalisiert.²⁷ Angesichts der vom nationalsozialistischen Machtapparat aufgekündigten Akkulturationsbestrebungen deutscher Juden favorisierte der Autor nun gegen den alten nationalen Gedanken von 1919 die Befindlichkeit einer ausgegrenzten Bevölkerungsgruppe. Er erinnert 1934 eigene Kindheit und Jugend für sich neu als Teil der Geschichte einer jüdischen Minderheit in der deutschen Gesellschaft. Seine Aufzeichnungen zu Herkunft und Tradition, zum Haus und Ort seiner Kindheit sowie zu seinen Schul- und Bildungsjahren sind aus diesem – veränderten – Blickwinkel geschrieben. Sie füllen die Leerräume, welche von Eloessers einstigen Hoffnungen auf ein „vorbildliche[s] republikanische[s] Gemeinwesen“²⁸ verstellt gewesen waren. Die historische Defensivposition, aus der heraus die Aufzeichnungen 1934 entstanden, eine durch die äußeren Umstände erzwungene Abwehrhaltung, verband die Texte mit vielen der nach 1933 in und außerhalb Deutschlands geschriebenen Beiträgen zu jüdischer Herkunft und Zukunft.

Ein derartiges *Umschreiben* von Erinnerungsbildern muss daher für die Jahre nach 1933 auch als Bemühen um die Wiederherstellung einer verlorenen Gruppenidentität gelesen werden. Zwischen den antisemitischen Anfeindungen von außen und notwendigen Selbstbestimmungsversuchen im Inneren musste der gemeinsame Ort dieser Gruppe anders erinnert werden, wollte man sie als solche neu konstituieren. Die aktuellen politischen Geschehnisse schärften dabei nicht nur den Blick auf die eigene Entwicklung, sondern ließen das Zusam-

²⁶ Arthur Eloesser: Vorwort, in: *Die Straße meiner Jugend* 1987, S. 7.

²⁷ Auf eine derartige Verschiebung der Perspektive verweist Doris Schaaf in ihrer Schrift „Der Theaterkritiker Arthur Eloesser“ (1962) auch für Eloessers Kritikertätigkeit bei der „Jüdischen Rundschau“ nach 1933 (S. 108–121). Sei sie vorher „frei von jeder Tendenz“ gewesen (S. 108), habe Eloesser seit 1933 „in seinen Kritiken einen neuen Maßstab eingeführt: Hat das gespielte Stück seine Daseinsberechtigung auf den Brettern des Jüdischen Kulturbundtheaters?“ (S. 114) Von Eloesser gestellt worden sei nun die Frage nach dem „typisch Jüdischen, das die Daseinsberechtigung auf dem Spielplan ausmache“ (S. 114). Exemplarisch und überzeugend verdeutlichen kann Schaaf diesen Vorgang schließlich an einem Vergleich der Eloesser-Kritiken von Hebbels „Judith“ aus den Jahren 1907, 1922 und 1935 (vgl. S. 115ff.).

²⁸ Eloesser: *Die Straße meiner Jugend* 1987, S. 9.

menleben deutscher und jüdischer Bevölkerungsteile bereits am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in Ansätzen als brüchig erscheinen. In einer Re-Lektüre des Ortes werden daher kulturelle Erinnerungsräume literarisch umformuliert, umgedeutet und neu konstruiert und befördern darin die Schaffung sowohl einer neuen Ich- als auch kulturellen Identität. Zumindest in den ersten Jahren nationalsozialistischer Herrschaft übernehmen sie damit eine wichtige Aufgabe bei der Neubegründung einer jüdischen Gemeinschaft.

Dabei entgleitet der Begriff von Heimat zunehmend in einen literarischen Leerraum. Die wie bei Eloesser an frühere Stadtdarstellungen auch geknüpfte Hoffnung auf den „Anfang eines Weges in die Zukunft“²⁹ ist 1934 bereits versiegt. Der Vergleich von Vergangenen und unmittelbar Gegenwärtigem, wie er für Eloessers 1919 publizierte Berlintexte strukturbildend war, bleibt in seinen *Erinnerungen eines Berliner Juden* ausschließlich im Rekurs auf antisemitische Klischees nationalsozialistischer Propaganda virulent. Jeder Versuch, angesichts einer gescheiterten Integration der jüdischen Bevölkerung in Deutschland neue Wege aufzuzeigen, musste nach 1933 – sah man diese Perspektive nicht immer noch in Deutschland selbst – eine tendenzielle Abkehr von Berlin-Darstellungen nach sich ziehen.

Reminiszenzen an eine vergangene Stadt münden schließlich in ein ‚öffentliches‘ Verstummen über das nun in mehrfacher Hinsicht zu einem Un-Ort gewordene Berlin – den Ort realer Bedrohung ebenso wie das Symbol einer verlorenen Utopie. Denn wenn es in der deutsch-jüdischen Symbiose um etwas gegangen war, wie Micha Brumlik in seinem Buch *Deutscher Geist und Judenhass* treffend bemerkte, „dann um Heimat, um ersehnte und verweigerte Heimat. Utopien sind Unorte“.³⁰

III. Traditionsbezüge deutscher und jüdischer Kultur zwischen Zensur, veränderten künstlerischen Positionsbestimmungen und intellektuellem Widerspruch

Der Kampf gegen das sogenannte „Assimilationsjudentum“ und die damit einhergehende nationalsozialistische Forderung nach einer programmatischen Trennung von sogenannter ‚deutscher‘ und ‚jüdischer‘ Kultur gehörten seit 1933 zu den erkennbar ersten inhaltlichen Prämissen staatlicher Zensurpolitik.³¹ Jedwede Bekundungen einer gleichberechtigten kulturellen Zugehörigkeit zum deutschen Staat oder zur deutschen Kultur markierten daher in den folgenden Jahren eine der wesentlichen Leerstellen, die das kulturelle Leben von Künstlern, Schriftstellern und Intellektuellen jüdischer Herkunft im NS-Deutschland nachhaltig prägte. Sie muss in diesem Sinne bereits als eine seiner entscheidenden Deformationen beschrieben werden:

²⁹ Ebd., S. 7.

³⁰ Micha Brumlik: *Deutscher Geist und Judenhass*, München 2000, S. 9.

³¹ Vgl. dazu ausführlicher Volker Dahm: *Das jüdische Buch im Dritten Reich*, 2. überarbeitete Aufl., München 1993, S. 55; Kerstin Schoor: *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945*, Göttingen 2010, S. 158–178.

Eine durch die staatliche Zensurpolitik geforderte programmatische Trennung von sogenannter ‚deutscher‘ und ‚jüdischer‘ Kultur und – damit einhergehend – die Beschränkung kultureller Entwicklungen in dem sich nach 1933 im NS-Berlin und Deutschland formierenden jüdischen Kulturkreis auf rein ‚jüdische‘ Belange, also auf die von Zensurmaßnahmen erzwungene Ausbildung einer ausschließlich ‚jüdischen‘ Literatur und Kunst. Damit barg jedoch gleichzeitig auch jede Tradierung deutscher Kultur im zeitgenössischen kulturellen Diskurs der 1930er Jahre zumindest das Potential eines offen artikulierten geistigen Widerspruchs gegen die offizielle NS-Kulturpolitik.

Insbesondere Bekundungen einer gleichberechtigten Zugehörigkeit zur deutschen Kultur fielen daher 1933 als erstes dem Verdikt der nationalsozialistischer Zensurpolitik zum Opfer. So sah sich der erste Dramaturg des im Sommer 1933 gegründeten Kulturbunds deutscher Juden, Julius Bab, mit Redeverböten und der Überwachung durch die Gestapo konfrontiert, seit er im August 1933 in der überfüllten Synagoge in der Prinzregentenstraße in einer *Rede für den Kulturbund deutscher Juden* selbstbewusst auf einer Zugehörigkeit jüdischer Künstler und Intellektueller zu deutscher *und* jüdischer Kultur beharrt hatte:



Julius Bab (1880–1955)

© abgebildet am 22.8.1937 im Berliner Gemeindeblatt

„Mehr als 600 Jahre lebten die deutschen Juden in solcher Enge. Da kam jene Bewegung in die Welt, von der geringschätzig zu sprechen heute der Ton des Tages ist, und die dennoch ihren Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit behaupten wird: die Aufklärung, Erkenntnis vom gleichen Wesen und Recht all dessen, was Menschenantlitz trägt, brach sich Bahn und allmählich fielen die Mauern des Ghettos. Wir deutschen Juden aber wollen nicht vergessen, daß weder Gesetz noch Macht, weder Reichtum noch Einfluß wirtschaftlicher Art zuerst die Schranke überwunden hat, die uns von der deutschen Welt trennte! Der Geist ist es gewesen – der Geist des kleinen buckligen Juden Moses Mendelssohn, der hier in Berlin sich mit so reiner Innigkeit und Kraft den Menschheitsgedanken seiner Epoche hingab, daß er die dankbare Bewunderung der vorzüglichsten Zeitgenossen empfing, und daß der große Deutsche sein Freund wurde, er, auf dessen Schultern in Wahrheit noch heute das geistige Leben Deutschlands ruht: der tapfere Lessing. Von hier aus begann die Einordnung der Juden in Leben und Arbeit des deutschen Volkes, und durch fünf Menschenalter glaubten wir, mit dem Einsatz unserer besten Geisteskräfte dem deutschen Volk und seinem Leben zu dienen. Nun ist ein schwerer Rückschlag erfolgt.“³²

Bab zielte mit dieser Bezugnahme auf Grundpositionen aufklärerischen Denkens in der Kulturbundarbeit vor allem „auf die Herausbildung des Kulturbundes als eines konservierenden Raumes, der die Möglichkeit bieten sollte, traditionelle Bildungsinhalte und -auffassungen zu vermitteln.“³³ In dem Glauben an die Überlegenheit der Kultur gegenüber der Politik selbst

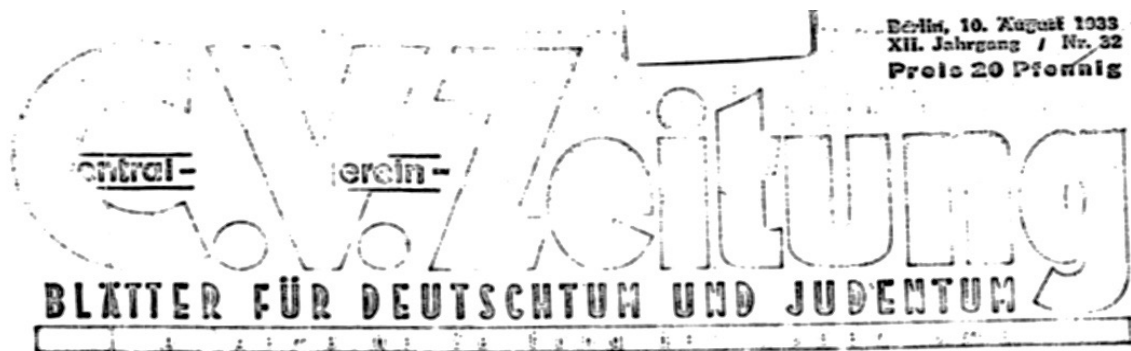
³² Ansprache von Julius Bab, in: Blätter des Jüdischen Frauenbundes, Berlin, August 1933, IX. Jg., Nr. 8, S. 6.

³³ Sylvia Rogge-Gau: Die doppelte Wurzel des Daseins. Julius Bab und der Jüdische Kulturbund, Berlin 1999, S. 94.

noch ganz dem bürgerlichen Denken der Aufklärung verpflichtet, wollte Julius Bab im Kulturbund gegen ein drohendes kulturelles Ghetto einen „Ort lebendigen Geistes“ schaffen, einen Ort,

„wo sich auch weiterhin jüdisches Wesen mit deutschem und europäischem zu freier, fruchtbarer Arbeit findet. Ein Ort jenes Geistes, an dessen schließlich überwindende Kraft wir glauben. Dem Geist wollen wir dienen, von dem ein Wort Goethes kündigt:

Getrenntes Leben, wer vereinigt's wieder?
Vernichtetes, wer stellt es her?
Der Geist!
Des Menschen Geist, dem nichts verloren geht,
Was er von Wert mit Sicherheit besitzen.“³⁴



Rede für den Kulturbund Deutscher Juden

Der Kulturbund deutscher Juden hat am 2. und 3. August Wochentage in Berlin versammelt. Bei dem Wochentag in der Synagoge Berlin, Giesensstraße, am 2. August, hielt Julius Bab nachfolgende Ansprache:

Nicht nur materielle Not ist es, die die Ereignisse dieser Zeit über uns deutsche Juden gerückt hat, nicht nur die Erwerbslosigkeit ist für viele von uns jetzt so außerordentlich beschränkt und bedrückend. Und es ist auch nicht nur das materielle Leid, das wir spüren, weil man unsere Güter und Mäde auf so wichtige Weise anheuert. Am größten von allem ist vielleicht die geistige Not, ist der furchtbare Sieb, der das doppelte Wesen, in dem wir leben, auseinanderzuspalten droht — unser Wesen als Deutsche und als Juden. In diesem Lande haben wir gelebt — viele Familien seit tausend Jahren und länger — und aus Leben und der Geschichte dieses Landes haben wir zum mindesten seit fünf Menschengenerationen auch handelnd teilgenommen. In deutscher Luft hat sich aus jüdischer Wurzel unser Geist entwickelt, durch deutsche Wissenschaft und deutsche Kunst haben wir den Weg zur Kulturgemeinschaft der Welt gefunden; und wenn wir im Glauben, Denken und Handeln dabei Juden blieben, so hätten wir uns durch diese doppelte Bestimmung unseres Wesens nicht ärmer, sondern reicher. Nun aber wird unser Anteil an der deutschen Geistesgemeinschaft nicht nur gering erniedrigt, er scheint auf mannigfache Art sogar in seiner Existenz bedroht.

Hundertausende von deutschen Künstlern, Schriftstellern und Musikern und Geistesarbeitern aller Art, Gelehrten und Dozenten ist heute die

Wirkungsmöglichkeit genommen, weil sie jüdischer Abstammung sind, und diese Menschen, die größtenteils ihrem Beruf innertlich unentwärtbar verbunden sind, haben nicht einmal die Möglichkeit, sich auf eine andere Tätigkeit umzustellen. Eine Notlage besonders schrecklicher Art tut sich hier auf. Und doch ist diese in solche Lebensnot leidende Gefahr nach ihrem Ausmaß in der Breite noch gering gegenüber der Gefahr, die der gesamten Judenheit droht, weil sie sich heute von der Aufnahme geistiger und dem Genuß künstlerischer Werte in Deutschland ausgeschlossen sieht. Das der Anteil an kulturellen Darbietungen den Juden ausbreitend verweigert ist, mag heute noch keine entscheidende Rolle spielen. Doch sich das Gefühl vieler Juden macht. Stätten als Aufnehmende zu besuchen, aus denen man unsere jüdischen Schicksalsgenossen als Mitarbeitende und Darbietende erkannt hat — das fällt schon schwerer ins Gewicht. Aber vor allem: wie sollen wir heute als Juden Stätten der Kunst und der Lehre aufsuchen, die eindeutig beherrscht werden von einem Geist, der die Feindschaft gegen alles Jüdische als wesentliche Forderung erhebt. So fassen wir uns verbittend und verweist gerade auf geistigen Gebiet. Und es ist diese Not, der zugleich mit der Not der jüdischen Künstler und Geistesarbeiter der Kulturbund deutscher Juden entgegensteht.

Wir gründen eine Gemeinschaft, in der einem nur jüdischen Publikum Werte künstlerischer und geistiger Art von nur jüdischen Händen dargeboten werden sollen. Und gewiß erhebt sich da fast unvermeidlich die bange Frage, ist damit nicht das „Ghetto“ organisiert — ein völliger Ausschluß der Juden aus dem geistigen Leben Deutschlands anerkannt und vollzogen? Aber diese Frage wollen wir entschieden verneinen! Gemäß, die Form strenger äußerer Abgeschlossen-

heit kann erzwungen werden von der staatlichen Macht, der wir uns fügen. Das Ghetto aber als Ort einer in Weltabgeschlossenheit verborenen Existenz — das Ghetto kann nicht erzwungen werden. Es kommt nur, wenn wir es wollen. Aber wir sind gewillt, es zu verhindern; denn das ist keine Angelegenheit der äußeren Form, sondern der inneren Gesinnung! Die Gesinnung aber, mit der wir die bewußt jüdischen Kreise unseres Wesens zum Einzug bringen wollen, diese Gesinnung wird weiter auf Deutschland, auf Europa und auf die Welt zielen. Neben den Propheten des alten Bundes werden wir die Lehrer unseres Geistes und unseres Herzens weiter in Keffing und Goethe, in Herder und Schopenhauer, in Kant und Humboldt verehren und werden Anteil haben an jenen Meisterwerken des Geistes, für das Kommando und Verdienst, Möhre und Schatzkammer, Jesu und Dostojewski ihre Werke geschaffen haben. Jüdisch wird die Arbeit unseres Bundes gewiß sein, denn es sind Juden, die hier schaffen wollen und die etwas von ihrem ureigenen Wesen in alles hinein lassen müssen, was sie tun oder sagen. Und dieses jüdische Wesen soll in nichts verborgen, sondern mit selbstverständlichem Stolz angetreten werden. Und wie wir jüdische Schauspieler und Musiker einsehen, so soll unter Theater und Musik jüdische Dichter, sollen unsere Aufführungen auch solche jüdischer Maler zeigen, schon weil denen jetzt jeder andere Ort der Veröffentlichung in Deutschland verwehrt ist. Aber nie und nirgends soll eine Ausschließlichkeit des jüdisch Geschaffenen und Gedachten mit der Arbeit unseres Bundes erstrebt werden. Immer soll unsere jüdische Kraft lebendig mitarbeiten an der großen Kulturgemeinschaft der Welt, wie die Künstler Deutschlands sie uns empfinden lehren.

Ein Ort lebendigen Geistes — das ist es, was wir schaffen wollen — ein Ort, wo sich

auch weiterhin jüdisches Wesen mit deutschem und europäischem zu freier, fruchtbarer Arbeit findet. Ein Ort jenes Geistes, an dessen schließlich überwindende Kraft wir glauben. Dem Geist wollen wir dienen, von dem ein Wort Goethes kündigt:

Getrenntes Leben, wer vereinigt's wieder?
Vernichtetes, wer stellt es her?
Der Geist!
Des Menschen Geist, dem nichts verloren geht,
Was er von Wert mit Sicherheit besitzen.

Gebet

von Arthur Silbergleit

Du Ozeanungürtler
Und König von Jerusalem,
Von Kronen stets Umklirrt,
Was soll dir noch ein Diadem?

In deiner Bundeslade
Ruhst heimlich aller Glanz der Welt.
Die Sonne deiner Gnade
Hält Wacht vor deinem Herrscherzelt.

Die Morgenröten hissen
Uns deine Siegesfahnen stolz.
Die Abendröten wissen,
Dass deine Flamme in sie schmolz.

Der Nachtwind wird dein Buhle;
Sein Liebeslied wiegt sanft dich ein.
In deiner Sternenschule
Lass' mich dein stillster Schüler sein!

Hier will ich ewig lernen
So demutvoll zu dienen dir
Wie jeder von den Sternen.
So öffne deine Pforten mir!

Bab, Julius: Rede für den Kulturbund Deutscher Juden.

In: C.V.-Zeitung 32 (10.8.1933), S. 6.

³⁴ Julius Bab: Rede für den Kulturbund Deutscher Juden, in: C.V.-Zeitung, Berlin, Nr. 32 vom 10.8.1933, S. 6.

Offenbar hoffte Julius Bab, durch das in der Dichtung gestaltete Ideal menschlicher Vernunft, die Zuschauer nicht nur als Individuen zu stabilisieren, sondern im reflexiven Diskurs – gegen äußere Ausgrenzungsversuche – eine kollektive Identität deutscher *und* jüdischer Prägung ausbilden und (mehr noch) bewahren zu können. Zur Eröffnung des Kulturbundes deutscher Juden setzte er im Berliner Theater am 1. Oktober 1933 daher die Aufführung von Lessings „Nathan der Weise“, als dem literarischen Exempel der Aufklärung par excellence, programmatisch auf den Spielplan. „Es ist nie eine Frage gewesen, was dieses Schauspiel sein sollte“, erinnerte sich einer der Initiatoren des Kulturbundes, Kurt Baumann.



Kurt Baumann (1907–1983)
© Bereitgestellt durch: Akademie der Künste

„Es gab nur *ein* Werk, das geeignet war, unsere neue Situation darzustellen. Es hatte ein jüdisches Thema, war ein Teil der deutschen Klassik, und sein Dichter war in Deutschland zu dieser Zeit zwar nicht offiziell verboten, aber doch nicht sehr aufführbar. Es war Lessings ‚Nathan der Weise‘ [...]“³⁵

Die Aufführung leitete schließlich den Beginn einer langen innerjüdischen Kontroverse und – damit einhergehend – sich verändernder künstlerisch-ästhetischer Positionsbestimmungen im kulturellen Bereich ein, die bereits 1933 in der Art der Inszenierung wie in der Aufnahme der Nathan-Aufführung in der jüdischen Presse in ihren grundsätzlichen Positionierungen fassbar wird.

Ungeachtet derartiger Differenzen stehen die Kulturbund-Aufführung des *Nathan* ebenso wie Franz Oppenheimers eingangs zitierter Artikel über *Staat und Nationalismus* heute auch als Beispiele dafür, in welchem Masse Tradierungen deutscher Kultur im zeitgenössischen kulturellen und literarischen Diskurs der 1930er Jahre auch in unmissverständlich widersprechender Absicht gegen die offizielle NS-Kulturpolitik eingesetzt wurden. Gegen ein drohendes kulturelles Ghetto, gegen die Ausgrenzung aus dem deutschen Kulturbetrieb und die staatliche Verabschiedung von Toleranz und Humanität setzte Julius Bab ein klares Widerwort gegen zentrale Prämissen nationalsozialistischer Kulturpolitik: im Beharren auf einer Zugehörigkeit zu humanistischen deutschen und europäischen kulturellen Traditionen, in denen er das deutsch-jüdische Kulturerbe aufgehoben sah und das für ihn den gegenwärtigen politischen Entwicklungen geistig entgegenstand.

Noch im Mai 1937 erschienen dem Reichskulturverwalter Hans Hinkel, der mit der staatlichen Überwachung kultureller Aktivitäten deutscher Juden beauftragt war, im Jüdischen Kulturbund

³⁵ Kurt Baumann: Memoiren, LBI: Kurt Baumann Collection, ME 35, S. 54.

kanonisierte Werke deutscher Kultur in einer Weise präsent, dass er in einem Interview der *Nationalsozialistischen Partei-Korrespondenz* nachdrücklich in Richtung der Kulturbundarbeit drohte. Er empfinde es als

„Anmaßung [...], wenn bei Vorschlägen bzw. Anträgen zu Veranstaltungen der Judenschaft unter sich Werke von Beethoven, Goethe und Mozart auftauchen, denn es ist nicht Zweck der Übung, inhaltlich deutsche Kulturbünde mit jüdischen Mitgliedern aufzuziehen.“³⁶

„Sowohl Zeitungen wie Kulturbünde waren von allen Seiten bewacht, bedroht, beschnüffelt, von der Reichskulturkammer, von der Partei, und nicht zuletzt von der Gestapo“,³⁷ erinnerte sich der Schriftsteller Herbert Freeden. Insbesondere in den ersten Jahren mussten dabei vor allem Texte, Redner und natürlich auch Organisationen mit massiven Verboten rechnen, die sich in irgendeiner Form gegen das Exil und für ein Bleiben in Deutschland aussprachen. Ein (gestrichener) Auszug aus dem zunächst politisch harmlos erscheinenden Gedicht „Preisausschreiben“ illustriert dies exemplarisch am Genre kabarettistischer Texte:

Preisausschreiben

[...]

Was kann ein Schlemihl wie ich schon gewinnen
Eine Wiesenparzell unweit Gumbinnen
Was heisst: „unweit“ und was heisst „Gumbinnen“,
Und was kann man unweit Gumbinnen beginnen
Gewiss, man kann sie mit Hypotheken bekleistern
Wer wird sich „unweit Gumbinnen“ begeistern?

[...] ³⁸

Eine „Artikulation von Dissens [scheint dagegen] vor allem dann möglich [gewesen zu sein], wenn die Gesamttendenz des Textes den gerade aktuellen Zielen der ‚Judenpolitik‘ zu nutzen schien“.³⁹ D.h., man fügte den Texten bewusst signalhafte Zeichen bei, wie den Prolog in Gerson Sterns Roman-Bestseller *Weg ohne Ende*, „der den Roman als Anklage gegen die Assimilation präsentiert“, oder wie das Vorwort in Ernst Fürstenthals Buch *Abraham*, „das den Rekurs auf die jüdische Folklore hervorhebt“, und suggerierte den Zensoren damit von Seiten der Autoren wie Verlage „eine politische Unbedenklichkeit“, „die die Aufmerksamkeit der nazistischen Kontrolleure beeinträchtigt haben mag“.⁴⁰ Insbesondere in kabarettistischen Texten oder bei Kleinkunstabenden wurde im Vertrauen auf ein ‚allgemeines Kulturbewusstsein‘ mit

³⁶ Zit. nach: Eike Geisel: *Premiere und Pogrom*. In: Eike Geisel und Henryk M. Broder: *Premiere und Pogrom. Der Jüdische Kulturbund 1933–1941*. Berlin 1992, S. 7–35, hier S. 16.

³⁷ Herbert Freeden: *Die jüdische Presse im Dritten Reich*, Frankfurt a.M. 1987 (Eine Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts), S. 20.

³⁸ [o. Verf.]: *Preisausschreiben*, in: Wiener Library, Universität Tel Aviv: „Jüdischer Kulturbund 57“: The Wiener Library Documents Section 575, III: Kasten Kulturbund Deutscher Juden.

³⁹ Saskia Schreuder: *Würde im Widerspruch. Jüdische Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1938*, Tübingen 2002, S. 64f.

⁴⁰ Vgl. in diesem Sinne auch Saskia Schreuder: *Würde im Widerspruch* 2002, S. 65. Auf weitere Formen verdeckten Schreibens verweist die Studie über die „Camouflage im Feuilleton des *Jüdischen Nachrichtenblatts* (1938–1943)“ im 5. Kap. bei Kerstin Schoor: *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto*, 2010.

Kurzzitaten deutscher Aufklärer und Klassiker gearbeitet. Deren vollständiger Inhalt musste nicht ausgeführt werden, da man auf deren unausgesprochene ‚Komplettierung‘ durch das Publikum setzen konnte.

Diese Technik der Auslassung findet sich auch in Beiträgen des Feuilletons jüdischer Zeitungen und Zeitschriften. Etwa wenn Leo Hirsch noch im Februar 1939 in seiner Rezension der Kulturbund-Premiere von Shakespeares *Wintermärchen* vom „gute(n) Ende aller“ schreibt,

„so daß wir im Parkett doch an die *Möglichkeit* glücklichen Ausgangs glauben *müssen* und glauben dürfen, auch an die Wirklichkeit jedes, auch des winterlichsten Märchenendes, selbst wenn ein Kind es zu erzählen angefangen hätte mit einer so ganz unglaublichen Behauptung wie: ‚Es war einmal ein Mann.‘ Denn am Ende war es ein Heiliger, am Ende waren es lauter nach Tränen Glückliche und Gute: ‚und wenn sie nicht gestorben sind ...‘“⁴¹

Es ist aber Leontes’ Sohn Mamillius, der im Verlauf des Stückes gerade nicht das Fortleben der Generationen verkörpert, sondern als unschuldiges Opfer seines tyrannischen Vaters sterben wird. „Es war einmal ein Mann ...“, flüstert er seine durchaus nicht *unglaubliche* Behauptung im Stück der Mutter zu. Und weiter – im Zitat der Besprechung ausgespart, dem damaligen Publikum aber durchaus vertraut – „[d]er wohnt’ am Kirchhof“.⁴² Und wenn Hirsch, in Anspielung auf den Fortgang der Szene, hinzufügte, Mamillius habe es leise erzählen wollen, denn die „Heimchen sollen’s dort nicht hören“,⁴³ las sich dies wie eine unverhohlene Anspielung auf die sich zunehmend verschärfende politische Lage im NS-Deutschland und die Gefahren des Schreibens und Sprechens im öffentlichen Raum. Nahezu jeder erwachsene jüdische Leser im Deutschland jener Jahre war daher mit einem Zwischen-den-Zeilen-Lesen ebenso vertraut, wie er selbst die Fähigkeit entwickelt haben musste, seine Botschaften verdeckt zu übermitteln. Heute werden derartige Texte zugleich zu wichtigen Gewährsmännern jüdischen Widerspruchs gegen den Ungeist damaliger politischer Gegenwart.

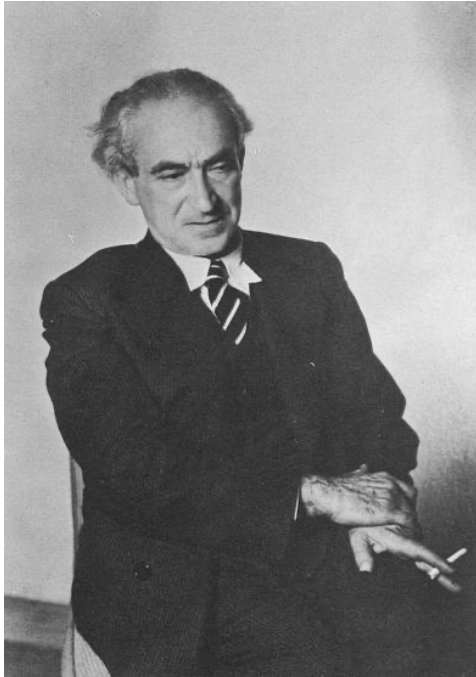
IV. Kulturkritische Reflexionen deutscher und europäischer Kultur und das Bildungskonzept eines „biblischen Humanismus“

Literarische Vertreter kanonisierter deutscher und europäischer Kultur blieben im jüdischen Kulturkreis im NS-Deutschland auch in den folgenden Jahren ein wichtiger Ausgangs- und Fluchtpunkt ästhetischer wie kultureller Wertmaßstäbe. Sie wurden allerdings in den mit Vehemenz ausgetragenen Debatten um eine ‚jüdische‘ Kunst und Kultur kritisch auf ihren Bestand wie ihre Verbindlichkeit hin befragt – und dies nicht zwangsläufig verbunden mit der Orientierung auf eine spezifisch ‚deutsche‘ Kultur. Bereits ein privater Brief Bertold Viertel

⁴¹ Leo Hirsch: Die Premiere der Kulturbund-Bühne: „Das Wintermärchen“, in: Jüdisches Nachrichtenblatt, Berlin, Nr. 12 vom 10.2.1939, S. 10.

⁴² Ebd.

⁴³ William Shakespeare: Das Wintermärchen, II. Aufzug, 1. Szene, in: Ders.: Sämtliche Werke in 4 Bd., übers. von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck, Heidelberg [o.J.], hier Bd. 1, S. 962.



Bertolt Viertel (1885–1953)

© Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek

vom 3. August 1933 aus dem amerikanischen Exil an den befreundeten Julius Bab formulierte deutlich Kritik, als dieser ihn vergeblich als Regisseur für die Nathan-Aufführung und für eine Rückkehr nach Deutschland hatte gewinnen wollen: „...Es scheint mir widersinnig“, schrieb er an Bab, „die Botschaft der Toleranz jenem Teil der deutschen Bevölkerung zu predigen, der ihrer zwar bedarf, dem sie aber nicht gewährt wird.“⁴⁴ Insbesondere in den Anfangsjahren der NS-Herrschaft war jedoch der Glaube an einen ‚humanen Kern des Deutschtums‘ offenbar noch so ungebrochen, dass er eine ebenfalls virulente, kulturkritische Position der Auseinandersetzung mit den Entwicklungen bürgerlicher Kultur zunächst fast überlagerte. Argumentationen wie jene Julius Babs hatten zudem zur Folge, dass der

Faschismus, dessen kritische Evaluierung in seiner deutschen Form des Nationalsozialismus wie in jedem totalitären Staat verboten war, im Horizont eines Denkens der Aufklärung fast ausschließlich als Antipode zum „Geist“ der abendländischen Kultur erschien, als eine Abkehr von Weltbürgertum und humanistischem Menschenbild. „Das deutsch-jüdische Bürgertum hatte, soweit es nicht zionistisch war, in der Traumwelt eines Narrenparadieses gelebt“, bemerkte Ernst Simon Jahre nach dem Krieg in seinem 1959 erschienenen Buch *Aufbau im Untergang*. „Es war zwar deutsch-assimiliert, aber paradoxerweise nicht genügend, um die Wirklichkeit seiner Umwelt erkennen zu können.“⁴⁵ Eine kritische Revision dieser Tradition selbst findet aus der Perspektive wie jener Julius Babs daher kaum einen Platz.

Insbesondere in kulturellen Konzepten, die sich zionistischem Denken verbunden fühlten, artikulierten sich dagegen klare Gegenpositionen zu den Anschauungen eines vor 1933 weitgehend akkulturierten Judentums. So ging der in Deutschland populäre, junge zionistische Rabbiner Joachim Prinz in seinem 1934 in Berlin erschienenen Buch *Wir Juden* an die Anfänge des Emanzipationsprozesses deutschen Judentums zurück. Er unterzog das historische jüdische Ghetto einer positiven Umwertung – um schließlich in gleichem Atemzug den Weg der

⁴⁴ Bertold Viertel an Julius Bab, Santa Monica, Kalifornien, am 3.8.1933, in: DLA Marbach a.N., Bestand: Bertold Viertel, Zug.nr.: 788.40/2.

⁴⁵ Ernst Simon: *Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*, Tübingen 1959, S. 22.

jüdischen Emanzipation in der Moderne von ihrem Beginn an als eine Fehlentwicklung bezeichnen zu können.⁴⁶ Zwar bleibt auch bei Prinz die Referenz auf kanonisierte Namen deutscher Kultur erkennbar und es geht ihm im Blick auf die kulturelle Entwicklung ebenso um die Abweisung einer „kleinbürgerliche[n] Kunst des Ghettos“. Allerdings will Prinz dies durch ein „unerschütterbares Bekenntnis zu Judentum und jüdischer Art“ verwirklicht sehen. Dann werde, so Prinz im Juli 1933,

„der Weg zu den großen künstlerischen Erlebnissen, die zu den Namen der Großen aller Völker, zu Beethoven und Goethe führen, keine Flucht in eine unverbindliche Welt, sondern gerade in ihnen und nur in ihnen wird dann der besondere Anteil jüdischer Schöpferkraft in der Kultur lebendig werden.“⁴⁷



Joachim Prinz (1902–1988)

© Courtesy of the Leo Baeck Institute, New York

In seiner Warnung vor der „Flucht in eine unverbindliche Welt“ wird hier erneut ein äußerst kontrovers verlaufender Prozess kollektiver Selbstverständigung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft fassbar. Angesichts der realen politischen Entwicklungen wurden dabei von Joachim Prinz die Ideale bürgerlicher Aufklärung und deutscher Kultur kritisch in die „Welt der Illusionen“ zurückverwiesen.

Eine derart argumentierende Re-Evaluierung kultureller Konzepte vollzog sich jedoch nicht nur aus zionistischer Perspektive. Auch nicht-zionistische Intellektuelle äußerten sich aus unterschiedlichen (kultur-)politischen wie künstlerisch-ästhetischen Perspektiven zunehmend skeptisch insbesondere über das Zeitgemäße aufklärerischen Denkens wie – damit einhergehend – aufklärerischer und klassischer deutscher Dichtungstradition und Ästhetik. Erkennbare Verschiebungen in den Positionsbestimmungen des liberalen Judentums kann Guy Miron für jene Jahre überzeugend am Beispiel von Max Eschelbacher, Fabius Schach oder Heinz Warschauer in einer Wendung in die jüdische Geschichte und Tradition ausmachen, „to seek an alternativ moral fundation for the struggle of German Jews“ and „to break free from the ‚rubble of the old assimilatory Jewish shadow life‘ in order to form a new German-Jewish type“.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. u.a. Joachim Prinz: *Wir Juden*, Berlin 1934, S. 31: „In this way emancipated Jews lived on the margins. They took a wide detour around their Judaism and missed the path to a true life.“ Zur Position von J. Prinz siehe auch Ders.: *A Rabbi under the Hitler Regime*, in: *Gegenwart im Rückblick*, hrsg. von Herbert A. Strauss und Kurt R. Grossmann, Heidelberg 1970, S. 231-238 sowie die Autobiografie: *Rebellious Rabbi. An Autobiography – The German and early Amerikan Years*, hrsg. u. eingel. von Michael A. Meyer. Indiana University Press, Bloomington, IN, 2008; vgl. auch: Jacob Boas: *The Shrinking World of German Jewry*, in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 31, 1986, S. 241–266, hier S. 247, Guy Miron: *The Emancipation ‘Pantheon of Heroes’ in the German-Jewish Public Memory in the 1930s*, in: *German History*, Bd. 21, Jg. 4, Oktober 2003, S. 476–504, <https://doi.org/10.1191/0266355403gh293oa>.

⁴⁷ Joachim Prinz: *Der Jude im Kulturschaffen*, in: *Jüdische Rundschau*, Berlin, Nr. 58 vom 21.7.1933, S. 353.

⁴⁸ Vgl. Miron: *The Emancipation ‘Pantheon of Heroes’*, 2003, S. 30ff., hier S. 31, 34.

Auch in literarischen Texten wurden nun zunehmend Indizien und Begebenheiten einer fehlgeschlagenen Emanzipation thematisiert, wie sie in Gerson Sterns Romanbestseller über die Vertreibung der Juden aus Prag im 18. Jahrhundert, *Weg ohne Ende* (1934),⁴⁹ oder in den Schilderungen christlich-jüdischen Zusammenlebens in Jakob Picards Erzählungen des alemannischen Judentums, *Der Gezeichnete. Jüdische Geschichten aus einem Jahrhundert* (1936),⁵⁰ sichtbar werden. In kritischer Auseinandersetzung mit Denkfiguren der Aufklärung kommt es darin zu einer Reaktivierung von zum Teil weit in die Vergangenheit zurückreichenden Elementen eines kollektiven Gedächtnisses. In den verschiedenen Genres werden vorzugsweise jene Epochen der Diasporageschichte aufgesucht, die sich für die aktuelle Verfolgungs- und Identitätsproblematik als relevant erweisen konnten, Gestalten, Bilder und Geschichten der Vergangenheit, die den Bedürfnissen der gegenwärtigen Lage zu entsprechen schienen, die eine Orientierungshilfe wie eine Deutung der bedrohlicher werdender Gegenwart versprachen oder die eine Rückführung zum Judentum über die Rückbindung an geschichtliche Traditionen und Überlieferungen ermöglichten.

So thematisieren Fritz Rothgiessers Erzählung *Das Knabenschiff* (1936) oder Hermann Sinsheimers Roman *Maria Nunnez* (1934) die Verfolgung einer sephardischen Gemeinschaft, die sich – den Juden in Deutschland nicht unähnlich – in der iberischen Gesellschaft kulturell und wirtschaftlich scheinbar erfolgreich integriert hatte und deren Vertreibung nun das eigene Schicksal vorwegzunehmen schien.

Hermann Sinsheimer entwickelt aus der in eine Liebesgeschichte verwobenen Geschichte der Vertreibung der Marranen aus Portugal um 1600 seine Romanhandlung bis hin zur hoffnungsvollen Rückkehr der Protagonistin Maria Nunnez zum Judentum und zur Gründung der ersten nordeuropäischen jüdischen Gemeinde in Amsterdam. Bei der Befreiung der in London inhaftierten Marranen verzichtet Maria dabei auf die Beziehung zu ihrem nicht-jüdischen Geliebten und ihr persönliches Glück. Zugunsten einer Perspektive jüdischer Ansiedlung in Amsterdam wird eine mögliche Überwindung religiöser wie ständischer Schranken aufgegeben.

In einer Situation existentieller Bedrohung der jüdischen Gemeinschaft innerhalb Deutschlands kommt es in diesem Sinne zu einer erzählerischen Zurücknahme von Grundpositionen der Aufklärung wie sie in Schillers *Kabale und Liebe* formuliert worden waren. Konnte ein Autor wie Stefan Zweig in seinem 1934 in Wien, also außerhalb Deutschlands, veröffentlichten Werk über den Aufklärer *Erasmus von Rotterdam* noch unbeirrt an einem Menschenbild festhalten, das ihm als gemeinsames Ideal aller Menschen galt, als Einzelner „mit seinem Wunsch und Wirken etwas hinzutun [zu können] zu einer allgemeinen Versittlichung der Welt“,⁵¹ tritt diese

⁴⁹ Gerson Stern: *Weg ohne Ende*. Berlin: Reiss 1934.

⁵⁰ Jakob Picard: *Der Gezeichnete. Jüdische Geschichten aus einem Jahrhundert*. Jüdische Buch-Vereinigung, 1936; Berlin: Erwin Loewe, 1936.

⁵¹ Stefan Zweig: *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. Frankfurt am Main 1982, S.13.

Auffassung in den innerhalb Deutschlands erschienenen Texten hinter das Narrativ einer kollektiven Perspektive jüdischer Gemeinschaft zurück.

Viele jüdische Intellektuelle erkannten in der Vereinzelung des jüdischen Subjekts infolge des Transformationsprozesses der jüdischen Gemeinschaft in die Moderne eines der zentralen Probleme kultureller Arbeit der 1930er Jahre. „Einigkeit“ war für Leo Hirsch daher das, was „die Juden am nötigsten haben.“⁵² In einem Brief vom 27. Mai 1935 an seine bereits in Palästina lebenden Eltern verwies der Verfasser der damals gerade erschienenen *Praktischen Judentumskunde* (1935) in diesem Zusammenhang auf eine auch aus den politischen Verhältnissen resultierende pragmatische Notwendigkeit einer erneuerten Hinwendung zu jüdischer Religion: „Ich bin auch heute noch der Meinung,“ schrieb Hirsch,

daß [die Religion; K.S.] nicht die einzige Möglichkeit ist, als anständiger Mensch zu leben und den höchsten Menschenzielen zu dienen, aber es ist wenigstens eine Möglichkeit und wenn man sie wirklich behol lewowcho⁵³ praktiziert, eine vollkommene! Für hier ist es sogar die einzige, denn zum Christentum tritt nun kaum wer über, und alles übrige ... Die wirklich idealen Menschheitsverbesserungssysteme erscheinen von hier aus ferner denn je gerückt, während die Religion praktisch erprobt ist. Ich meine, bei aller inneren Reserviertheit der Religion gegenüber mußte ich doch mir eingestehen, daß sie zunächst die einzige, praktisch sofort anwendbare, von Massen anwendbare Möglichkeit ist, seinem Leben einen Sinn zu geben.⁵⁴

Unter den Bedingungen einer offenen Verfolgung und Zensur stellten eine sich in religiösen Denkmodellen artikulierende Literatur und deren Wort zur aktuellen Situation des jüdischen Volkes nicht zwangsläufig einen Widerspruch dar. Eine öffentliche Verurteilung der antisemitischen Ausschreitungen im NS-Deutschland war unmöglich. Daher wurde eine Verschränkung von Religiösem und Politischem zu einer – nicht konkretistisch verstandenen – Möglichkeit gegenwartsbezogener schriftstellerischer Arbeit. Man verstand sie nicht als konservative Wende, sondern las das teilweise emphatisch ausgesprochene poetische Bekenntnis zum Gott des Alten Testaments auch als Gegenwort einer kulturkritisch verstandenen, religiösen Renaissance.⁵⁵

⁵² Z. [d.i. Leo Hirsch]: Einigkeit. Kein Märchen!, in: Israelitisches Familienblatt, Berlin, Nr. 49 vom 5.12.1933 (Jüdische Bibliothek: Unterhaltung und Wissen). In seiner gleichnamigen Prosaskizze im *Israelitisches Familienblatt* vom 5. Dezember 1933 bringt ein Fremder, ein Jude mit zerknautschtem Hut, den Juden eines kleinen Städtchens diese Einigkeit als Geschenk. Das den Bewohnern Erlösung verheißende Kästchen des Fremden geht jedoch – für die zeitgenössische Situation gleichnishaft – in den Zwistigkeiten der Juden untereinander erneut verloren.

⁵³ Behol lewowcho (Hebr.), hier im Sinne von: von ganzem Herzen.

⁵⁴ Leo Hirsch an seine Familie am 27.5.1935, in: Privatnachlass: A. Wolffs. „Es ist nicht Abkehr vom Tage, was uns allen die heilige Schrift, das uralte jüdische Buch, wieder lebendig werden läßt“, betont auch der Schriftsteller und Rezitator Leo Merten 1937 in der Berliner *Jüdischen Rundschau* in seinem Aufsatz *Dichter bitten ums Wort*. In: Jüdische Rundschau, Berlin, Nr. 79 vom 5.10.1937, (Berliner Rundschau). Poetologische Konzepte, die im Transzendenten verwurzelt waren, wurden dabei auch als Antwort auf einen Zeitbefund formuliert, den Georg Trakl bereits um 1912 in seinem Gedicht *De Profundis* mit „Gottes Schweigen“ gekennzeichnet hatte. Vgl. Georg Trakl, *De Profundis*, in: Ders., *Sämtliche Werke und Briefwechsel*. Innsbrucker Ausgabe, hrsg. v. Eberhard Saueremann u. Hermann Zwerschina. Basel, Frankfurt a.M. 1995, Bd. 2, S. 111-123, hier S. 121.

⁵⁵ Vgl. dazu vor allem die beiden Aufsätze von Leo Hirsch: Geist und Seele jüdischer Lyrik, in: Israelitisches Familienblatt Nr. 47, vom 22.11.1934 (Jüdische Bibliothek: Unterhaltungsbeilage), sowie: Neue lyrische Welt im Judentum. Von Heine zu Wolfskehl, in: Israelitisches Familienblatt Nr. 49, vom 6.12.1934 (Jüdische Bibliothek: Unterhaltungsbeilage), S. 22.

Das von Martin Buber und Franz Rosenzweig bereits in den Jahren vor 1933 geprägte „Neue Denken“, das nicht mehr zeitlos war und von der anschaulichen Erfahrung ausging,⁵⁶ erwies sich vor diesem Hintergrund in mehrfacher Hinsicht als anschlussfähig. Es war ebenso durch eine Hinwendung zur Wirklichkeit charakterisiert, wie umgekehrt die Hinwendung zu einer „neuen“ Transzendenz nach 1933 vielen jüdischen Autorinnen und Autoren im NS-Deutschland geradezu zwingend erschien. Paradox genug, blieb der Ausgangspunkt der beiden scheinbar gegenläufigen Bewegungen – der erneuerten Hinwendung zur Transzendenz *und* zu den gegenwärtigen Geschehnissen – das wie auch immer künstlerisch vermittelte Bedürfnis einer erweiterten Auseinandersetzung mit den Realitäten jüdischer Existenz im 20. Jahrhundert.

Und wenn Martin Buber bereits 1922 die poetische Wirklichkeitserfassung eines Dichters wie Alfred Mombert im Denken einer „Urkonzeption der Welt als Schöpfung“ gesehen hatte, als das „strikte Gegenbild“ einer Zeit, der hier gleichzeitig „ein neues Fundament“ bereitet werde,⁵⁷ ist damit eine Traditionslinie skizziert, die sich schließlich unter den politischen Bedingungen nach 1933 nicht allein für Autoren der so genannten „Inneren Emigration“ wie Oskar Loerke, sondern auch für die in Deutschland gebliebenen jüdischen Autorinnen und Autoren



Gertrud Kolmar (1894–1943)

© Bereitgestellt durch: Deutsches
Literaturarchiv Marbach

als anschlussfähig erweisen sollte: für zahlreiche von ihnen in einer Neu-Anbindung an jüdische religiöse Denkmodelle und Traditionen, für andere in einem Fortschreiben und einer intensivierten Auseinandersetzung mit diesen Traditionsbezügen in ihrem literarischen Werk.

So sah die Dichterin Gertrud Kolmar im Fortschreiben eines „Ewigkeitsgeschehens“ oder einer geistigen Wendung dahin, wo „die Zeitereignisse fast wie die Bilder eines Kaleidoskops“⁵⁸ anmuten, auch eine künstlerische Möglichkeit, den Tag wieder „richtbar“ zu machen und zudem den äußeren Bedrohungen zumindest innerlich standzuhalten: „[...] die Deutschen Klassiker haben die Französische Revolution, Napoleon, die Freiheitskriege (Goethe, wenn auch nicht Schiller) erlebt“, schreibt Kolmar am 22. Oktober 1939 an ihre Schwester,

⁵⁶ Hans Kohn: Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930, Wiesbaden 1979, S. 230.

⁵⁷ Daniel Hoffmann: Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen, Paderborn 1998, S. 31ff.

⁵⁸ Gertrud Kolmar schreibt am 1.10.1939 an Hilde Wenzel, sie habe sich „inzwischen immer tiefer in das Bleibende, das Seiende, das Ewigkeitsgeschehen zurückgezogen (dies Ewigkeitsgeschehen braucht nicht nur ‚Religion‘, es kann auch ‚Natur‘, kann auch ‚Liebe‘ heißen); von dort aus sehe ich die Zeitereignisse fast wie die Bilder eines Kaleidoskops: [...]“, in: Gertrud Kolmar: Briefe, hrsg. von Johanna Woltmann, durchgesehen von Johanna Egger und Regina Nörtemann, Göttingen 2014, S. 44.

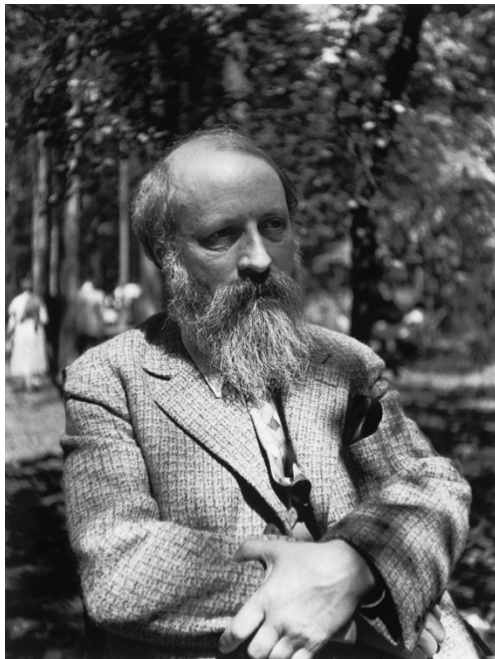
„was sich vom Zeitgeschehen in ihren Werken findet, ist wenig genug. Mit diesem Zeitgeschehen ist es so etwas wie mit den impressionistischen Bildern; betrachtet man sie in großer Nähe, dann zeigt sich bloß ein Wirrwarr von Strichen, Tupfen, Punkten, die sich erst zum erkennbaren Ganzen fügen, wenn man sie aus der Entfernung sieht. Kennst du das Gedicht von C. F. Meyer ‚Unter den Sternen‘? Es spricht davon, daß der Kampf unter der Sonne, der Staub der Arena den Blick auf die Erde fesseln, daß erst das hemmende, den Pfad verhüllende Dunkel den Blick des Kämpfers empor zu den Sternen zieht und schließt mit den Worten:

„Die heiligen Gesetze werden sichtbar.
Das Kampfgeschrei verstummt. Der Tag ist richtbar.“

Und man kann wohl sagen, daß heute der Tag noch nicht ‚richtbar‘ ist, es sei denn, wir vermögen uns unter einen fremden Himmel, einen Sternenhimmel zu flüchten und ihn, von dorthier blickend, zu schauen. Vielleicht ist Dein Streben nach dem Zeitlosen ein Versuch dazu.“⁵⁹

Die sich hierin artikulierende Abweisung einer realitätsnahen Darstellung äußeren Geschehens verdeutlicht, in welchem Maße diese Vorstellungen bei vielen Autoren und Künstlern auch nach 1933 dem am bürgerlichen Idealismus geschulten Gedanken einer Autonomie der Kunst verpflichtet blieben.⁶⁰

Dass sich in diesen Jahren dennoch weder eine autonome Kunst im Sinne einer Artistenmetaphysik noch eine in Formeln oder Riten erstarrte Religiosität als Bewältigungsmodelle angestrebter Existenz anboten, ist nicht nur Kolmars Äußerungen erkennbar eingeschrieben.



Martin Buber (1878–1965)

© Jüdischen Museum Berlin, Sonnenfeldarchiv

Angesichts der Unmöglichkeit einer öffentlichen Verurteilung der antisemitischen Ausschreitungen im nationalsozialistischen Deutschland wurde eine Verschränkung von Religiösem und Politischem nicht nur im kulturpolitischen Diskurs jener Jahre, sondern auch in den poetischen Texten vieler Autoren zu einer – nicht konkretistisch verstandenen – Möglichkeit gegenwartsbezogener schriftstellerischer Arbeit.

„Für uns Schriftsteller kommt es darauf an“, hatte Martin Buber in jenen Jahren bekundet, „so klug zu schreiben, daß die derzeit Mächtigen nicht gleich unsern Widerstand sehen [...], so klug zu schreiben, daß uns viele Menschen gelesen haben, ehe man uns zur Verantwortung ziehen kann.“⁶¹

⁵⁹ Ebd., S. 48.

⁶⁰ Vgl. dazu auch Jakob Picard: Unsere Dichtung in diesen Tagen, in: Jüdische Rundschau, Berlin, Nr. 94 vom 22.11.1935, S. 6 sowie die bislang unveröffentlichten Tagebücher der Malerin und Grafikerin Gertrude Sandmann aus dem Jahr 1939.

⁶¹ Zit. nach Ingrid Belke (Bearb.): In den Katakomben: Jüdische Verlage in Deutschland 1933 bis 1938, Marbacher Magazin 25/1983, S. 94.

Die Beschränkungen dieser Gegenrede im Sinne eines Erkenntnismodells zeitgenössischer Realität liegen auf der Hand: Konnte sich ein offen artikulierter Widerspruch in religiösen Denkmodellen aus einer Defensivposition heraus formulieren, die auch in der Dichtung mit einer „Urkonzeption von der Welt als Schöpfung“⁶² eine klare Gegenposition zur zeitgenössischen Wirklichkeit behauptete und in einem kulturellen und literarischen Diskurs Erziehungskonzepte und Überlebensstrategien formulierte, mit denen man einem unmenschlichen System begegnen wollte, scheinen die Grenzen zumindest öffentlichen Redens und Schreibens innerhalb Deutschlands mit den Möglichkeiten einer Aufklärung über die Ursachen des Nationalsozialismus bzw. der Kennzeichnung seiner Verbrechen im Sinne eines radikalen Realismus klar benannt. Gedanken von der „Mächtigkeit des Geistes“, wie sie Martin Buber 1933 in seinem Aufsatz in der *Jüdischen Rundschau* entwickelt hatte und wie er sie 1935 erneut öffentlich äußerte, zogen nicht nur ein mehrmonatiges Redeverbot für deren Verfasser nach sich. Sie blieben machtlos angesichts einer Bewegung, die sich des humanen Geistes begeben hatte, und wirkten lediglich nach und auf Hoffnung hin in späteren Generationen.

Es waren aber schließlich – neben der NS-Verbotspolitik – vor allem zwei Entwicklungen, die die Krise aufklärerischen Denkens und der Rezeption deutscher Kultur im jüdischen kulturellen Leben innerhalb Deutschlands in der NS-Zeit nachhaltig befestigten: zum einen der Ausschluss jüdischer Jugendlicher aus dem deutschen Bildungssystem und die praktische Vorbereitung der jüngeren Generation zur Auswanderung sowie zum anderen die Tatsache, dass die erfahrene inhumane Praxis des deutschen Staates den tradierten Rechts- und Humanitätsbegriff deutscher Kultur zunehmend fraglich und unbrauchbar erscheinen ließ.

„Der platonische Geist, der im deutschen Judentum so sehr wie in keinem andern Teil des Judentums Wohnstatt hatte, wird bei uns seine Heimat im alten Maße nicht festhalten können“,⁶³ beklagte der Rabbiner Ignaz Maybaum im August 1934. Der Ausschluss aus den Universitäten und eine vor allem für die Auswanderung nach Palästina notwendige Berufsumschichtung, die einen Wechsel des Milieus und der Lebensführung innerhalb der jungen Generation zur Folge hatten, weckten bei den Älteren die Befürchtung einer „Fellachisierung“⁶⁴ des Judentums. „Wir sind am Abend müde“, bekannte ein junger Mann im Sommer 1934 auf der von Martin Buber in Herrlingen einberufenen Konferenz für jüdische Erwachsenenbildung „über die Situation der Menschen, die in der Umschichtung zu landwirtschaftlichen und handwerklichen Berufen“ standen:

⁶² Martin Buber: Alfred Mombert (1922), in: Ders.: Hinweise. Gesammelte Essays, Zürich 1953, S. 229–237, hier S. 229.

⁶³ Ignaz Maybaum: Die geschichtliche Aufgabe des deutschen Judentums: Martin Buber als Dank für Herrlingen, in: Der Morgen, Berlin (August 1934), H. 5, S. 200–207, hier S. 204.

⁶⁴ Ebd., S. 204.

„es bedarf schon aller Energie, um das Lernen des Hebräischen zu bewältigen. Dazu kommen die vielen Vorträge, die uns über unsere zukünftige Situation unterrichten sollen. Wo sollen wir zu einer besonderen Bildungsarbeit noch Zeit und Möglichkeit hernehmen?“⁶⁵

Martin Bubers religionsphilosophisches Programm eines „biblischen Humanismus“ wurde schließlich in Deutschland zu einem prägenden Bildungskonzept für eine verfolgte jüdische Gemeinschaft.⁶⁶ Als Lehrprogramm eines jüdischen Landerziehungsheims hatte Martin Buber den Begriff eines ‚hebräischen Humanismus‘ bereits 1913 vor einem kleinen Kreis pädagogisch interessierter Intellektueller entwickelt. Mit Bezug auf geistige Gewährsmänner wie Platon, Shakespeare, Goethe, Hölderlin und Stefan George hatte dieser Begriff im Gefolge des Krieges in weiteren kulturzionistischen Kreisen Aufnahme gefunden.⁶⁷ Als im Angesicht totalitärer Herrschaft seit 1933 ein Denken der Aufklärung und des abendländischen Humanismus zunehmend in die Krise geriet, wurde Martin Bubers religionsphilosophisches Programm eines „biblischen Humanismus“ schließlich zu einem Konzept, das auch von kritischen und der Religion eher fernstehenden Intellektuellen, wie Leo Hirsch, mit getragen wurde.⁶⁸

„Biblischer Humanismus“, erläuterte Martin Buber im Oktober 1933 in einem gleichnamigen Aufsatz im *Morgen*, „will den Juden von heute zu seinem Urgrund zurückführen.“⁶⁹ Bezogen auf Konrad Burdachs Nachdenken *Über den Ursprung des Humanismus*⁷⁰ und dessen Bestimmung vom Grundwesen eines abendländischen Humanismus, verweist Buber damit zunächst wie jener auf eine Stelle aus Dantes *Gastmahl*: „Eines jeden Dinges höchstes Verlangen, das ihm vom Anbeginn die Natur eingepflanzt hat, ist es, zu seinem Urgrunde zurückzukehren.“⁷¹ Und wie Burdach verortet Buber sein Humanismus-Konzept in einer „konkreten Umgestaltung des gesamten inneren Lebens“.⁷² Im Unterschied zu Burdach sollte es jedoch den „Bürger“ – wie der Rabbiner Ignaz Maybaum 1934 in seinem Artikel *Die jüdische Geschichte des deutschen Judentums* zutreffend anmerkte – „über seine prometheische Jugendgeschichte“ hinauswachsen lassen, ihn seinen „titanischen Optimismus“ aufgeben und „seinen Weg, den er weiter zu gehen hat, gläubig weiter gehen“ lassen: „Die Bekehrung des Bürgers

⁶⁵ Ebd., S. 205–206.

⁶⁶ Hanns Reißner: „Geh aus und lerne!“, in: *Der Morgen*, Berlin (August 1933), H. 3, S. 156–159, hier S. 158.

⁶⁷ So bezieht sich Martin Buber auf dem 16. Zionistenkongress im Juli/August 1928 in Zürich erneut auf den Begriff eines „hebräischen Humanismus“.

⁶⁸ Vgl. dazu ausführlicher u.a.: Cochavi, Yehoyakim: Kultur- und Bildungsarbeit der deutschen Juden 1933–1941: Antwort auf die Verfolgung durch das NS-Regime. Institute for Contemporary Jewry/Department for Holocaust Studies an der Universität Jerusalem, 1985, in: Neue Sammlung. Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft 26, 1986, H. 1, S. 396–407.

⁶⁹ Martin Buber: *Biblischer Humanismus*, in: *Der Morgen*, Berlin (Oktober 1933), H. 4, S. 241–245, hier S. 242.

⁷⁰ Vgl. Konrad Burdach: *Über den Ursprung des Humanismus* (1913), in: Ders.: *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst*. Berlin 1918, S. XX–XX.

⁷¹ Vgl. Dante: *Gastmahl (Convivio)* IV, 12. I.

⁷² Buber: *Biblischer Humanismus* 1933, S. 242.

⁷² Vgl. Burdach: *Über den Ursprung des Humanismus* 1933, S. 242.

setzt ein, sein Übergang von der religiös nicht verwurzelten Humanität zum Glauben, der die Humanität rettet.“⁷³

Die Scheidung von Geschichte und Vernunft hatte bei Lessing, so Hannah Arendt-Stern 1932, „die Eliminierung der Religion als Dogma“ bezweckt, auch wenn Moses Mendelssohn dagegen mit ihr gerade eine Rettung der jüdischen Religion, unabhängig von ihrem geschichtlichen Bezeugtsein, auf Grund ihres ‚ewigen Gehaltes‘ beabsichtigt hatte.⁷⁴ Bereits Mendelssohns Schülern habe jedoch die „Trennung von Vernunft und Geschichte nicht mehr zur Rettung der jüdischen Religion [gedient], sie ist nur noch Mittel, sie so schnell wie möglich loszuwerden“.⁷⁵ Die Vertreter des jüdischen Bürgertums ersetzten aber nicht nur das Talmudstudium und die Orthopraxis durch Aufklärung, deutsche Klassik und Idealismus. Sie wurden paradoxerweise selbst auch zu Protagonisten dieser geistigen Strömungen und entwickelten sie mit auf dem Weg in die Moderne.

Dagegen hatte bereits Franz Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* in einer Bezugnahme auf Goethe den polytheistischen Idealismus mit jüdischer Frömmigkeit konfrontiert.⁷⁶ „Gerade das deutsche Judentum“, bekräftigte Maybaum 1934, „dessen Schuld es war, als Bildungsjudentum den Glauben verfehlt zu haben, ist berufen, zu einem Glaubensjudentum zu werden.“⁷⁷ Für ihn führen die „Fragen, die das Schicksal dem deutschen Judentum aufgegeben hat, [...] von der Welt Goethes fort“:

„Wilhelm Meisters Ideal, ‚das Leben als Kunstwerk zu gestalten‘, durfte eine Zeit lang auch das Ideal des deutschen Judentums sein. Das ist vorbei. [...] Hier ist das Leben selbst Auftrag. Nicht mehr, daß das Ich Schöpferfreude erfährt, ist das alles Ausschließende. Entscheidend ist, daß das Ich den Schöpfer erfährt. Damit schreiten wir von einem Idealismus, der der Menschheit ‚große Werke‘ fordert, zum Dienst an den ‚guten Werken‘, den maassim towim fort.“⁷⁸

Nach dem moralphilosophischen Verständnis der damaligen Akteure hatte die Aufklärung den Juden den Weg zur Emanzipation gebahnt und ihnen das Bildungsideal einer sittlich-moralischen Erziehung des Menschen hin zu einem von Vernunft geprägten Subjekt gewiesen, das sich immer weiter selbst ausbilden sollte und alle nationalen und religiösen Unterschiede transzendierte. Nun sollte sich das „jüdische Volk“ – in ausdrücklicher Abgrenzung vom Bildungsprogramm eines *Wilhelm Meister* – „aus den Kräften der Umkehr“ erneuern.⁷⁹ Nicht eine auf wissenschaftlicher Erkenntnis basierte Vernunft als unhintergebares Moment von

⁷³ Ignaz Maybaum: Die jüdische Geschichte des deutschen Judentums, in: Der Morgen, Berlin (November 1934), H. 8, S. 336–344, hier S. 341.

⁷⁴ Arendt-Stern: Aufklärung und Judenfrage 1932, S. 69.

⁷⁵ Ebd., S. 70.

⁷⁶ Vgl. Franz Rosenzweig: Stern der Erlösung. Frankfurt a. M. 1988, S. 306.

⁷⁷ Maybaum: Die jüdische Geschichte des deutschen Judentums 1934, S. 342.

⁷⁸ Maybaum: Die geschichtliche Aufgabe des deutschen Judentums 1934, S. 206.

⁷⁹ Maybaum: Die jüdische Geschichte des deutschen Judentums 1934, S. 342.

Menschsein und einzige Hoffnung künftiger Existenz, sondern die erneute Rückbindung an Religion als Urgrund jüdischer Existenz war das Ziel dieses neuen Humanismus.

In einer Situation existentieller Gefährdung sollte damit der klassische Humanismus-Begriff, an den auch das Bildungsideal aufklärerischen Denkens gebunden war, durch einen ‚biblischen Humanismus‘ abgelöst werden. Das isolierte moderne Subjekt sollte über eine Rückkehr zum Glauben in einer religiösen und Solidargemeinschaft neu verankert werden und dadurch – ganz im Geiste Bubers – den verlorenen Bund jüdischer Gemeinschaft neu begründen.⁸⁰

V. Epilog

Das Resümee der am jüdischen Kulturleben beteiligten Intellektuellen vor der zweiten großen Fluchtwelle der Juden aus Deutschland 1938 bleibt allerdings – nach einer nur wenige Jahre andauernden Periode kultureller Arbeit – in allen Gruppierungen ein eher ernüchtertes. Hans Bach, der Mitherausgeber der Zeitschrift *Der Morgen*, konstatiert im Februarheft 1938:

„Fast alle Beobachter des Weges, den das Judentum in den letzten Jahren genommen hat, stimmen darin überein, daß ein hoffnungsvoller Aufschwung, den Anschluß an die Religion zurückzugewinnen, wieder in sich zusammengefallen, in Enttäuschung und Gedrücktheit verpufft sei.“⁸¹

Die prinzipielle Frage, wie weit der Rückgriff auf diese Traditionen den Blick auf die politisch-gesellschaftlichen Faktoren des Nationalsozialismus nicht überhaupt verstellt hat, kann schließlich im Blick auf eine Literatur unter strengster Zensur kaum wirklich befriedigend beantwortet werden. Formuliert wurden jedoch in der Aufnahme dieser Traditionen – wenngleich in unterschiedlicher Weise – Erziehungskonzepte und Überlebensstrategien, mit denen man einem unmenschlichen System begegnen wollte.



Hans I. Bach (1902–1977)

© Courtesy of the Leo Baeck Institute, New York

„Die deutsch-jüdische Literaturgeschichte ist weitgehend auch Geistesgeschichte der Stadt Berlin“, erinnert Hans Mayer in seinem Aufsatz *Das Gedächtnis und die Geschichte*.

„Die Stadt der Rahel Levin, Walter Benjamins und unseres großen Freundes Gershom Scholem. Er hat genau gewußt, [...], warum er seinem Erinnerungsbuch den Titel gab: ‚Von Berlin nach Jerusalem‘. Am Ende aber standen, auch und gerade in Berlin, die Abtransporte.“⁸²

⁸⁰ Vgl. dazu auch zahlreiche der von Martin Buber in diesen Jahren gehaltenen Vorträge, gesammelt in: Martin Buber: *Das dialogische Prinzip*. Darmstadt 1962 (darin: *Die Fragen an den Einzelnen*, 1936), sowie in: Ders.: *Der Jude und sein Judentum*. Köln 1963.

⁸¹ Hans Bach: *Judentum für alle Tage*, in: *Der Morgen*, Berlin, 13. Jg. (Februar 1938), H. 11, S. 445–452, hier S. 445.

⁸² Hans Mayer: *Das Gedächtnis und die Geschichte. Gedanken beim Aufschreiben von Erinnerungen*, in: Stéphane Mosès; Albrecht Schöne (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur*, Frankfurt a.M. 1986, S. 20.

Nicht zuletzt im Bewusstsein dieser historischen Vorgänge gerieten die wissenschaftliche wie die öffentliche Wahrnehmung der kulturellen Aktivitäten von Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft im nationalsozialistischen Berlin und Deutschland über Jahrzehnte in den Hintergrund. Die überlieferten Worte des 1941 in Riga ermordeten jüdischen Historikers Simon Dubnow bleiben dennoch für uns ein Imperativ: Shrayb un farshraybt! (Schreibt alles auf!), denn ohne Überlieferung – keine Erinnerung! Diese enthält zugleich immer auch die Chance einer erkenntnistiftenden Lektüre im Blick auf die eigene unmittelbare Gegenwart und Zukunft! Denn die menschliche Erschütterung über die Gewalt der Geschichte ist in diesem Sinne immer begleitet von der Reflektion darüber, was, in welcher Weise und warum überhaupt wir erinnern, letztlich also von der Frage nach der Erkenntnis, die wir aus diesen Rückblicken gewinnen. So wird jedem von uns bei der Lektüre einer der letzten Aufzeichnungen des aus Wilna stammenden jüdischen Malers, Musikers und Schriftstellers Arno Nadel bewusst sein, wie virulent beispielsweise ein nicht eingelöster ethisch-moralischer Auftrag im Blick auf unsere unmittelbare Wirklichkeit bleiben kann. Im Mai 1942, wenige Monate vor seiner Deportation aus Berlin, notiert Nadel in seinem Tagebuch:

„Sollte ich leben oder nicht leben, macht einen 30 Jahres Plan, zum Bau des Weltfriedens. Spaeter wird der so selbstverständlich sein, wie unser Atmen. Da hat es eine Zeit gegeben, wird es heissen, da man dachte, Krieg sei ein natuerliches Lebensbeduerfnis, und man wird schaudern.“⁸³

⁸³ Nachlass: Arno Nadel: GU-Tagebuch, IV. 1942 [Beginn: 26.5.1942], S. 57, in: JNL: Var. 469, A 11.