

Hans Maier

Die Lage der Juden in Deutschland – ein Blick auf die Jahre vor und nach dem Ersten Weltkrieg

Vortrag bei der Offenen Tagung der Gertrud von le Fort-Gesellschaft am 10. Oktober 2015 im Exerzitienhaus Schloss Fürstenried bei München

Die Tagung der Gertrud von le Fort-Gesellschaft in Schloss Fürstenried berührt mit Edith Stein auch das Judentum in Deutschland. Dieses Thema spielt, wie bekannt, im Werk le Forts eine zentrale Rolle. Jüdische Figuren und Geschichten finden sich mehrfach in ihrer Dichtung – ich erinnere nur an den Roman „Der Papst aus dem Ghetto“ (1930) und an die Erzählungen „Das fremde Kind“ (1961) und „Die Tochter Jephthas“ (1964). Verbindungen zum zeitgenössischen Judentum finden sich auch in ihrer Biographie: so hatte sie in Berlin Kontakte mit jüdischen Persönlichkeiten, und im Jahr 1932 traf sie in München Edith Stein und besuchte sie zwei Jahre später im Karmel in Köln.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz wird bei dieser Tagung über Edith Stein sprechen. 1891 in Breslau geboren, wuchs die junge Frau in einem jüdischen Elternhaus auf, konvertierte später zum katholischen Glauben und wurde 1942 von den Nazis in Auschwitz ermordet. Ihr Leben fällt in die Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg, es umspannt ein kleines Stück neunzehntes und eine große Spanne zwanzigstes Jahrhundert.

Wie erging es damals, in ihrer Kindheit und Jugend und in der Zeit ihrer Eltern und Verwandten, den Juden in Deutschland? Wie war ihre Lage – rechtlich, sozial, politisch? Wer waren ihre Freunde, ihre Gegner? Wie

verhielt sich der Staat, die Gesellschaft gegenüber den jüdischen Bürgern? Woran orientierten sie sich selbst, was waren ihre Ziele? Welche Richtungen, welche Gruppierungen gab es? Wollten sich die Juden der außerjüdischen Gesellschaft anpassen, sich ihr assimilieren? Strebten sie den Übertritt zum Protestantismus, zum Katholizismus an, die christliche Taufe also - wie viele Juden in den Jahrzehnten davor? Oder hielten sie an der ererbten Religion fest? Fanden sie gar einen neuen Zugang zu ihr? Glaubten sie, dass das Judentum in Deutschland eine Zukunft habe? Oder richteten sich ihre Blicke auf Regionen außerhalb Europas, auf die USA oder auf den 1896 von Theodor Herzl proklamierten künftigen Judenstaat?

Darüber möchte ich mit Ihnen in der folgenden Stunde ein wenig nachdenken – wir werfen also einen Blick auf die Lage der Juden im langen 19. Jahrhundert, und speziell in den Jahren vor und nach dem Ersten Weltkrieg.

1. Das 19. Jahrhundert – bürgerliche Emanzipation der Juden

Das 19. Jahrhundert schien den Juden in Europa nach Jahrhunderten einer unsicheren Existenz die große Befreiung zu bringen. Endlich erhielten sie die gleichen Bürgerrechte wie die nichtjüdische Bevölkerungsmehrheit. In Deutschland vollzog sich die rechtliche und soziale Emanzipation in drei Schüben: vereinzelt schon in Gesetzen der Rheinbundzeit und später des Deutschen Bundes, dann umfassend in der Paulskirchenverfassung von 1849, die zwar nie als ganze in Kraft trat, deren grundrechtliche Elemente aber in der nachfolgenden Gesetzgebung weiterwirkten; endlich definitiv in der Gesetzgebung des Norddeutschen Bundes und in der

nachfolgenden Verfassung des Deutschen Reiches (1871). Hier wurden sämtliche aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte aufgehoben, und die Juden wurden – zumindest dem Buchstaben nach - zur Teilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter befähigt.

Mit der rechtlichen Gleichstellung der Juden reagierte die Gesetzgebung auf die Tatsache, dass die jüdische Minderheit im 19. Jahrhundert an Zahl zugenommen hatte und dass ihr öffentliches Gewicht gewachsen war. In Gesamteuropa lebten um 1800 etwa 2 Millionen Juden. Diese Zahl stieg bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts auf das Doppelte an. 1880 betrug die jüdische Bevölkerung allein in Mittel- und Westeuropa 2 ½ Millionen. Noch stärker wuchsen die Juden im Osten, in Russland, Osteuropa und den Balkanländern; hier lag ihre Zunahme um das Zweifache über derjenigen der nichtjüdischen Bevölkerung. In Deutschland lagen die Zahlen dazwischen; die deutschsprachigen Länder insgesamt nahmen einen Mittelplatz ein. 1816 lebten im Gebiet des Deutschen Bundes etwa 300 000 Juden, was einem Anteil von 1 ¼ Prozent an der Gesamtbevölkerung von 24 Millionen entsprach. Bis 1848 stieg die Zahl auf 400 000 an, im Kaiserreich überschritt sie die Halbmillionengrenze. Das Wachstum betraf vor allem die großen Städte. Wien, Frankfurt, Berlin, Hamburg, Breslau, Posen hatten die größten jüdischen Gemeinden. Vom städtischen Umfeld gingen auch die stärksten Impulse zur Verbesserung der rechtlichen und sozialen Lage der Juden aus.

Aber auch auf dem Land veränderten sich die Verhältnisse. „Für die breite Schicht der auf dem Lande und am Rande der Städte lebenden Juden... bedeutete die Möglichkeit zur Ausweitung der beruflichen

Aktivitäten eine gewisse Abkehr vom unprofitablen Zins-, Pfandleih- und Hausiergeschäft...Im Königreich Bayern etwa waren in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts von etwa 10 000 erwerbstätigen Juden allein 4700 im Handwerk und 1200 im Ackerbau beschäftigt, im letzteren Fall allerdings weniger als selbständige Landwirte als in Gehilfenstellungen. Im preußischen Schlesien waren von 5000 erwerbstätigen Juden 670 als Handwerker und Künstler, 150 im Ackerbau tätig. Dazu kamen knapp 1200 jüdische Gastwirte, 270 Ärzte und Lehrer und 625 Dienstboten...Die handwerklichen Betätigungen der Juden waren im allgemeinen recht vielfältig. In den württembergischen Amtsbezirken Jagst, Donau, Schwarzwald und Neckar waren unter den 455 Handwerkern namentlich Metzger, Schuster, Schneider, Bäcker, Rotgerber, Seifensieder, Glaser, Schlosser, Nagelschmiede, Gürtler, Goldarbeiter, Büttner und Schreiner in nennenswerter Zahl anzutreffen...Landwirtschaftliche Berufe blieben auf die Dauer wenig attraktiv, da der Erwerb von agrarisch nutzbaren Flächen schwierig war...Im Handelsgeschäft hatten sich die Juden jedoch offensichtlich gut halten können. Diese berufliche Orientierung hatte vor allem zwei Konsequenzen. Einem Großteil der Juden Mitteleuropas gelang eine gewisse Reurbanisierung insofern, als bevorzugt Tätigkeiten ausgeübt wurden, die eine städtische Wirtschaftsstruktur mit großen Kundenkreisen voraussetzten. Daneben blieb allerdings, jedenfalls für die deutschen Territorien, die Anbindung an das Land von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Eine zweite Konsequenz bestand darin, dass viele Juden in ein System des Wettbewerbs mit christlichen Konkurrenten eingegliedert wurden. Sie waren nicht mehr wie im Ancien régime ‚Störer‘ außerhalb des Zunftsystems, die man mit außerökonomischen Mitteln ausgrenzen konnte. Vielmehr musste man die Juden nunmehr als Konkurrenten im Kampf um Kunden akzeptieren, ohne gegen sie die Hilfe der staatlichen Bürokratie in Anspruch nehmen zu können. Die

Konkurrenz wurde umso spürbarer, als den Juden das Ausweichen in den öffentlichen Dienst einstweilen weitgehend verschlossen war und nur ein geringer Teil der akademisch Befähigten in Lehr- und Forschungsberufen Zugang finden konnte“ (Battenberg II, 115 f.).

So brachte die große Befreiung unverkennbare Vorteile, aber auch Risiken und Probleme mit sich. Die Emanzipation war vom Staat, von der Bürokratie vorangetrieben worden, wobei Ideen der Aufklärung, der humanitären Bewegung der Zeit mitwirkten. Aber auch der Drang zur Uniformität im werdenden Nationalstaat verschaffte sich Geltung. Von der nichtjüdischen Gesellschaft wurde die Entwicklung nur zögernd mitgetragen. Auf der einen Seite erreichten die Juden die völlige rechtliche Gleichstellung, womit sich die Chancen für eine dauerhafte Eingliederung in die nichtjüdische Umwelt vermehrten. Die jüdischen Gemeinden blühten auf. Zahlreiche Synagogen wurden neugebaut. Prominente Juden gelangten in Deutschland und Österreich von 1871 bis zum Ersten Weltkrieg zu öffentlicher Geltung; die Reihe reicht von Gerson von Bleichröder, dem Bankier Bismarcks, bis zu dem Reeder Albert Ballin, zu dem Unternehmer, Publizisten und Politiker Walther Rathenau, endlich zu zahlreichen jüdischen Namen, die in der Wissenschafts- und Kulturgeschichte ihren Platz haben: Albert Einstein, Fritz Haber, Max Liebermann, Gustav Mahler, Sigmund Freud, Franz Werfel., Max Reinhard, Stefan Zweig.

Auf der anderen Seite belebten sich in diesen Jahren auch alte Ressentiments der nichtjüdischen Mehrheit gegen die zu Macht und Ansehen gelangte jüdische Minderheit. War diese Aversion früher vor allem aus religiösen Vorurteilen erwachsen, aus einer christlich begründeten Ablehnung der Juden als „Feinde Christi“, so traten jetzt

naturalistische, rassistische Begründungen in den Vordergrund. Von vielen wurden die Juden nicht mehr wegen ihrer Konfession, sondern wegen ihrer „Rasse“ abgelehnt. Der alte Antijudaismus begann in den modernen Antisemitismus umzuschlagen. Das war eine unheilvolle Verschärfung der Dinge. Vor christlichen Verdikten und Verfolgungen hatten sich die Juden im Notfall noch durch die Konversion retten können; dem rassistischen Verdikt („Jude bleibt Jude!“) waren sie dagegen hilflos ausgeliefert. Gewiss muss man in der historischen Abfolge den überlieferten Antijudaismus vom modernen Antisemitismus trennen. Es ist aber nicht zu übersehen, dass der eine dem anderen den Weg gebahnt hat. Zumindest hat das fortdauernde antijudaistische Ressentiment den Widerstand gegen den im 20. Jahrhundert in Pogromen und Verfolgungen ausbrechenden Rassenantisemitismus entscheidend geschwächt. Das sollte sich im Vorfeld des Holocaust als eine verhängnisvolle Hypothek erweisen.

Der Antisemitismus drang in der Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg aus den Gelehrtenstuben und Zeitungsredaktionen in die politische und parlamentarische Öffentlichkeit vor. Der Kampftruf Heinrich von Treitschkes „Die Juden sind unser Unglück“ (1880) blieb zwar nicht unwidersprochen, er fand sogar heftigen Widerspruch bei Juden und Nichtjuden. Aber ausgerechnet der prominenteste Opponent im Kaiserreich, Theodor Mommsen, charakterisierte in seiner Widerrede – nicht minder unglücklich - die Juden als ein „Element der nationalen Decomposition“ – damit dem modernen Antisemitismus unfreiwillig ein gefährliches Stichwort liefernd. Für den Hofprediger Adolf Stoecker, den Gründer der Christlich-Sozialen (Arbeiter)Partei (1878) waren die Juden „ein Volk im Volke, ein Staat im Staate, ein Stamm für sich unter einer fremden Rasse.“ Noch schärfer äußerte sich der völkische

Antisemitismus bei Autoren wie Lagarde, Langbehn, Chamberlain; ich erspare Ihnen weitere Zitate.

Im Hinblick auf Gertrud von le Fort und Edith Stein muss uns die Frage beschäftigen, wie die Christen – und vorab die Katholiken - auf den Antisemitismus reagierten. Ich gebe einem Kenner, Rudolf Lill, das Wort. Er weist darauf hin, dass die deutschen Bischöfe sich bereits auf ihrer ersten gemeinsamen Konferenz in Würzburg 1848 zur Haltung gegenüber den Nichtkatholiken geäußert hätten. „Sie erklärten, dass die Kirche gegen alle, die ihr nicht angehörten, ‚allerwegs jenes gleiche Vollmaß an Liebe und Gerechtigkeit‘ beobachte, welches den bürgerlichen Frieden sichere, aber weder Indifferentismus noch *communicatio in sacris* begünstige. Diese Erklärung“, merkt Lill an, „erlaubte mancherlei Auslegungen, auch eilte sie der durch heftige konfessionelle Gegensätze gekennzeichneten Wirklichkeit voraus. Immerhin bedeutete sie ein Programm, welches die Diskriminierung anderer religiöser Gruppen – und nur als solche konnten die Juden damals betrachtet werden – ausschloss. Im Hirtenbrief der Würzburger Bischofskonferenz begegnet außerdem mehrfach ein Motiv, dem in unserem Zusammenhang erhebliche Bedeutung zukommt...: Die Kirche wird mit Israel verglichen, die Bischöfe bezeichnen sich als ‚die Wächter auf den Zinnen Jerusalems‘. Die in solchen und ähnlichen Formulierungen ausgedrückte Überzeugung von einem Zusammenhang zwischen Synagoge und Kirche und die damit verbundene Hochschätzung des Alten Testaments war für die Katholiken damals wie später selbstverständlich; mit dieser Überzeugung...war radikale Judenfeindschaft im Prinzip unvereinbar“ (Lill 371).

Ähnlich argumentierte 32 Jahre später der Zentrumsführer Ludwig Windthorst in der Judendebatte im Preußischen Landtag (November 1880). Die Katholiken, eine große Minderheit im Reich, seien verpflichtet, die Rechte anderer, auch kleinerer, Minderheiten zu verteidigen. „Die politische und religiöse Duldung ist die einzige Grundlage, auf welcher in Deutschland bei den Verhältnissen, wie sie liegen, der Staat und die bürgerliche Gesellschaft gedeihen kann. Diese Duldung sind wir allen unseren Mitbürgern schuldig, auch den jüdischen Mitbürgern, und diesen besonders deshalb, weil sie in der Minderheit sind“ (zit.bei Lill 382). Das Zentrum war und blieb während der gesamten Kaiserzeit – gemeinsam mit der Sozialdemokratie – die wichtigste politische Barriere gegen den Antisemitismus. Freilich hatte schon Windthorst seine ganze Autorität aufbieten müssen, um Antisemiten in den eigenen Reihen zum Schweigen zu bringen.

Denn antijüdische Stimmungen gab es auch im deutschen Katholizismus, bei Bischöfen, bei Theologen und bei Laien. Unrühmlich haben sich hier vor allem der Paderborner Bischof Martin (1812-1879) und der Rottenburger Bischof Keppler (1852-1926) hervorgetan. In engem Kontakt mit Keppler fügte Julius Langbehn (der „Rembrandtdeutsche“) seinem Buch „Rembrandt als Erzieher“ seit 1891 heftige Angriffe gegen das Judentum ein. Noch radikaler äußerten sich der Innsbrucker Professor Emil Michael (1852-1917) und der Münsteraner Exeget August Rohling (1839-1931), der letzte in einem berüchtigten, oft aufgelegten Buch „Der Talmudjude“, das im Talmudismus die Weltanschauung des ausbeuterischen Liberalismus sah.

II. Die Alternative: Assimilation oder Selbstbewahrung?

Aber nun – wie äußerten sich, wie verhielten sich die Juden selbst zu der großen Veränderung ihrer Rechtsstellung und zu den neuen, daraus folgenden gesellschaftlichen Herausforderungen? Wie war ihre Grundhaltung zur Veränderung ihrer öffentlichen Stellung, zur „jüdischen Emanzipation“ des 19. Jahrhunderts?

Die Sicherung ihrer Rechtslage und die Verbesserung ihres Sozialstatus dürften sie mit wenigen Ausnahmen begrüßt haben. Nicht mehr unter Ausnahmegesetzen zu leben, gleiche Rechte mit allen Bürgern zu genießen, das war ein unschätzbare, nach Jahrhunderten der Unsicherheit kaum mehr erwarteter Fortschritt. - Größere Skepsis legte man gegenüber dem mit der „Einbürgerung“ oft verbundenen staatlichen Dirigismus an den Tag. Schon der „Judenbefreier“ Napoleon hatte erkennen müssen, dass sich die Juden nicht einfach wie ein zufällig neu hinzukommender Volksstamm dem Nationalstaat „einverleiben“ ließen; er musste die entgegenstehenden „Eigenheiten“, das Recht auf Gruppenbildung anerkennen und auf die restlose Integration der Judenschaft verzichten. Ähnlich stießen später die Pläne König Friedrich Wilhelms IV. von Preußen für eine „korporative Judenverfassung“ (1847) auf heftigen Widerstand. – Existentiell betroffen waren die Juden jedoch vor allem in einem dritten Bereich, nämlich in ihrem religiösen Bekenntnis. Sollte es weiterbestehen – oder sollte sich auch hier eine Annäherung an die nichtjüdische Mehrheit vollziehen? Direkt gefragt: Sollte man Jude bleiben oder Christ werden? Zog die staatsrechtliche Integration zwingend die religiöse Assimilation nach sich - mitsamt der Konversion, dem Namenswechsel? Oder blieben bürgerliche und

religiöse Existenz voneinander geschieden wie in den Jahrhunderten zuvor?

Es wundert nicht, dass diese beunruhigend hervortretenden Alternativen Spannungen und Unruhe in der Judenschaft auslösten. Sie führten im 19. und im 20. Jahrhundert zu heftigen Richtungsstreitigkeiten, zu Gruppenbildungen in der Öffentlichkeit, zu Gegensätzen, die bis in die einzelnen Familien hineinreichten. Trotz der äußeren Befreiung – und vielleicht gerade ihretwegen – stand man vor neuen Orientierungs- und Zuordnungsproblemen. Keineswegs hatte sich ja der Begriff „Jude“, wie die Aufklärung es wollte, individualistisch in den Begriffen „Mensch“ und „Menschheit“ aufgelöst. So schrieb Ludwig Börne 1832 aus Paris an eine Frankfurter Freundin: „Die einen werfen mir vor, dass ich ein Jude sei; die andern verzeihen mir es. Der dritte lobt mich gar dafür, aber alle denken daran. Sie sind wie gebannt in diesem magischen Judenkreise, es kann keiner hinaus“ (zit. bei Battenberg II, 128).

Unübersehbar überwog bei den Befreiten zunächst der vaterländische Impuls. Man wollte sich einbürgern, sich anpassen, der Mehrheit annähern. Der Brief Börnes, eines evangelisch getauften Juden, fährt fort: „Nein, dass ich als ein Jude geboren, das hat mich nie erbittert gegen die Deutschen, das hat mich nie verblendet. Ich wäre ja nicht wert, das Licht der Sonne zu genießen, wenn ich die große Gnade, die mir Gott erzeigt, mich zugleich ein Deutscher und Jude werden zu lassen, mit schnödem Murren bezahlte...Nein, ich weiß das unverdiente Glück zu schätzen, zugleich ein Deutscher und ein Jude zu sein, nach allen Tugenden der Deutschen streben zu können und doch keinen ihrer Fehler zu teilen. Ja, weil ich als Knecht geboren, darum liebe ich die Freiheit mehr als ihr. Ja, weil ich in keinem Vaterlande geboren, darum wünsche ich ein Vaterland

heißer als ihr, und weil mein Geburtsort nicht größer war als die Judengasse und hinter dem verschlossenen Tore das Ausland für mich begann, genügt mir auch die Stadt nicht mehr zum Vaterlande, nicht mehr ein Landgebiet, nicht mehr eine Provinz. Nur das ganze große Vaterland genügt mir, soweit seine Sprache reicht“ (Ebda).

So versteht man, dass die Juden in Deutschland im 19. Jahrhundert in ihrer großen Mehrheit vaterländisch, patriotisch, national gesinnt waren – manchmal sogar mehr als ihre nichtjüdischen Mitbürger. Diesen wollten die Juden entgegenkommen, nicht nur im öffentlichen und sozialen Äußeren, sondern auch im religiösen Binnenbereich. Man bemühte sich, den christlichen Religionsnachbarn, denen man jetzt von Angesicht zu Angesicht gegenüberstand, weniger fremd zu erscheinen. Dazu gehörte eine ganze Reihe von Anpassungen, die jetzt vorgenommen wurden - so der Übergang zu deutschen Predigten, Gebeten und Gesängen in zahlreichen Reformgemeinden; desgleichen ein der Konfirmation nachempfundenes Glaubensgelöbnis für Kinder; und endlich – vielleicht am bezeichnendsten - die Einführung von Chören und die Verwendung von Musikinstrumenten, vor allem der Orgel, im Gottesdienst der Synagoge. Nachdem bereits 1810 in Seesen am Harz eine Orgel in einer Synagoge errichtet wurde, verbreitete sich der Brauch mit großer Schnelligkeit. Die zweite deutsche Rabbiner-Versammlung (1845) sprach sich einstimmig für die Zulässigkeit der Orgel in der Synagoge und mit großer Mehrheit für jüdische Organisten aus. Im Jahr 1904 gab es im Deutschen Reich bereits 132 Synagogenorgeln. Wo jüdische Organisten fehlten, wurden – noch bis ins 20. Jahrhundert hinein – christliche Organisten eingestellt.

Solche Anpassungen waren häufig, sie gehören zu der – noch ungeschriebenen – Geschichte der jüdischen kulturellen Assimilation im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Sie waren freilich dort unnötig, wo man der jüdischen Religion aus freien Stücken den Abschied gab und sich – meist protestantisch – taufen ließ. Heinrich Heine, selbst ein getaufter Jude, nannte das ironisch das „Entreebillet zur europäischen Kultur“. Freilich erlaubte die fortschreitende Säkularisierung vielen Juden, dass sie hinter diese „Konversion“ ein kritisches Fragezeichen machten. Vorbehalte blieben bestehen. War der Übertritt wirklich ernsthaft religiös gemeint – oder war er nur ein zivilisatorisches Ritual? Heine selbst hat sich dazu 1850 in einem Schreiben an den elsässischen Schriftstellerkollegen Alexandre Weill wie folgt geäußert: „Ich mache kein Hehl aus meinem Judentume, zu dem ich nicht zurückgekehrt bin, da ich es niemals verlassen hatte. Ich habe mich nicht taufen lassen aus Hass gegen das Judentum. Mit meinem Atheismus ist es mir niemals ernst gewesen. On ne change pas de religion; on ne quitte une, qu'on n'a plus, pour une autre, qu'on n'aura jamais. Je suis baptisé, mais je ne suis pas converti“ (zit. bei Battenberg II, 153).

Wie Heine dürften viele jüdische „Konvertiten“ im 19. und 20. Jahrhundert gedacht haben. Genaue Zeugnisse und Zahlen haben wir nicht; hier ist noch sehr viel Forschung zu leisten. Sicher ist aber, dass die Taufen (und die Namenswechsel!) im Lauf der Zeit abnahmen und im 20. Jahrhundert nahezu ganz verschwanden. Waren sie für einen Felix Mendelssohn (mit dem christlichen Zunamen Bartholdy) zu Anfang des Jahrhunderts noch ganz selbstverständlich, so spielten sie für einen Albert Einstein zu Ende des Jahrhunderts keine Rolle mehr.

Im ganzen zeichneten sich vor dem Ersten Weltkrieg für die Juden in Deutschland zwei Optionen ab. Sie konnten erstens in der nichtjüdischen Gesellschaft aufgehen unter Preisgabe ihrer Religion, also sich protestantisch oder katholisch taufen lassen (nur Einzelgänger wählten den Weg in die Religionslosigkeit oder den Atheismus). Viele sind diesen Weg gegangen, der von der Aufklärung, aber auch vom Einheitspathos des Nationalstaats vorgezeichnet schien. - Oder sie blieben Juden, passten ihre Gottesdienste aber dem christlichen Modus an, indem sie eine eigene Synagogenordnung schufen, deutsch predigten, mehrstimmig sangen, Instrumente verwendeten – der Weg einer gleichsam innerjüdischen Assimilation. Es ist kein Zufall, dass für die großen, oft aufwendig erbauten Synagogen der Kaiserzeit an vielen Stellen wieder der Ausdruck „Tempel“ verwendet wurde – in der Tat waren ja „Psalter und Harfe“ in diese Gotteshäuser zurückgekehrt und hatten der Strenge und Kargheit des alten „Lehrhauses“ ein Ende bereitet.

Noch in der Zukunft lagen zwei weitere Optionen, die erst im 20. Jahrhundert an Gewicht gewannen und zu realen Möglichkeiten wurden. Da war einmal die Rückkehr zu den jüdischen Wurzeln, unter Ablehnung aller Anpassungen an die Umwelt, also die Erneuerung der authentischen Glaubensstradition. Sie ist in Deutschland eng mit den Namen von Franz Rosenzweig und Martin Buber verbunden. Hand in Hand damit ging der Abbau kultureller Anpassungen an die christliche Umwelt, die Rückkehr zur strengen, wortbezogenen Synagogenstradition. Nach dem Holocaust schien dies die nahezu einzige Möglichkeit jüdischer Gottesverehrung zu sein, nachdem der Drang nach Assimilation diskreditiert war und die liturgisch-kulturellen Symbiosen des 19. Jahrhunderts nur noch in einzelnen liberalen Gemeinden zu finden waren.

Noch radikaler wandte sich die zionistische Bewegung vom Assimilationswillen der Mehrheit ab. Sie war eine Reaktion auf den wachsenden Antisemitismus, der sich im späteren 19. Jahrhundert in Ländern wie Russland, Österreich-Ungarn, aber auch in Frankreich ausbreitete. Theodor Herzl, selbst ein assimiliertes mitteleuropäischer Jude, suchte die Zukunft des Judentums nicht mehr innerhalb der europäischen Nationen. Es ging jetzt nicht mehr um das alte „Entreebillet“. Er riet davon ab, um das Wohlwollen der nationalen Regierungen zu buhlen und sich von deren stets schwankenden Entschlüssen abhängig zu machen. Vielmehr forderte er in seiner programmatischen Schrift „Der Judenstaat“ (1896) für die Juden die Zuerkennung einer eigenen Nationalität. „Man gebe uns die Souveränität eines für unsere gerechten Volksbedürfnisse genügenden Stückes der Erdoberfläche, alles andere werden wir selbst besorgen.“

Beide Optionen sollten sich erst nach Jahrzehnten realisieren – definitiv erst nach dem Holocaust. Denn noch immer waren die Impulse des National- und Kulturstaats und der Anpassungswille der jüdischen Mehrheit sehr viel stärker – das reichte tief ins 20. Jahrhundert, ja bis in die NS-Zeit hinein (man denke an die Judenräte). Im Ersten Weltkrieg waren schätzungsweise 12 000 deutsche Juden gefallen. Als man 1916 eine Judentzählung im Heer veranstaltete – wohl in der Absicht, den Juden Drückebergerei nachzuweisen -, kam genau das Gegenteil heraus, ein hohes patriotisches Engagement. Geht man heute durch das letzte im Ersten Weltkrieg gebaute Gotteshaus – die Augsburger Synagoge – hindurch, so ist man erschüttert von den zahlreichen schriftlichen und bildlichen Zeugnissen einer ausgeprägten Kaisertreue und Vaterlandsliebe. Auch der Zionismus fand in dieser Zeit noch kaum ein Echo: Als 1897 ein erster Kongress der Zionisten in Basel stattfand,

protestierten die deutschen Rabbiner ausdrücklich dagegen. In ihrer Proklamation heißt es: „Das Judentum verpflichtet seine Bekenner, dem Vaterlande, dem sie angehören, mit aller Hingebung zu dienen und dessen nationale Interessen mit ganzem Herzen und mit ganzen Kräften zu fördern“ (zit. bei Battenberg 219).

Die rechtlichen Sicherungen für die Judenschaft blieben auch im 20. Jahrhundert bestehen. Die Weimarer Reichsverfassung – mitformuliert von dem jüdischen Juristen Hugo Preuss – bestätigte sie. Es gab nach 1918 keine neuen spektakulären Entwicklungen. „Die Emanzipation der Juden war kein zentrales Thema mehr, das die gesetzgebenden Körperschaften oder die Regierungen hätte beschäftigen können...Für das Deutsche Reich ist im großen und ganzen eine Stagnation der jüdischen Bevölkerung festzustellen, die nur durch die stetige Einwanderung von ‚Ostjuden‘ seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts in der Summe als Bevölkerungsvermehrung erschien“ (Battenberg II, 230, 239).

Der Antisemitismus freilich erlebte in der Weimarer Republik eine neue Steigerung. Nicht nur, dass Juden für den Verlust des Krieges verantwortlich gemacht wurden, dass man auf ihre Präsenz in Räteregierungen und kommunistischen Bewegungen hinwies, dass sich Antikommunismus oft genug mit Antisemitismus verband – mit der neuen „Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei“ (NSDAP) trat zum ersten Mal eine Partei hervor, die den Antisemitismus zur systematischen Grundlage ihres politischen Programms machte. Wie es Adolf Hitler bereits 1919 in einem Schreiben an Adolf Gemlich formuliert hatte: Der Antisemitismus, schrieb er, müsse führen „zur planmäßigen gesetzlichen Bekämpfung und Beseitigung der Vorrechte des Juden...Sein letztes Ziel aber muss unverrückbar die Entfernung der

Juden überhaupt sein. Zu beidem ist nur fähig eine Regierung nationaler Kraft und niemals eine Regierung nationaler Ohnmacht“ (Battenberg II, 259).

III. Jüdisches Schicksal: fünf Biographien

Wie sich unter den geschilderten Umständen jüdisches Schicksal in Deutschland vor und nach dem Ersten Weltkrieg individuell gestaltete, das will ich im dritten Teil meines Vortrags an fünf typischen Lebensläufen dieser Zeit veranschaulichen. Es handelt sich um den Chemiker Fritz Haber, den Physiker Albert Einstein, die Philosophen Franz Rosenzweig und Martin Buber und um den Komponisten Herman Berlinski.

1. Fritz Haber (1868-1934) wurde am 9. Dezember 1868 in Breslau als Sohn eines jüdischen Ehepaars geboren. Er konvertierte während seines Chemiestudiums zum evangelischen Glauben – weniger aus innerer Überzeugung, sondern weil er in mehreren Ablehnungen und Bewerbungsfehlschlägen erfahren hatte, dass die jüdische Herkunft seiner Karriere hinderlich war.

Haber darf als Prototyp des patriotischen deutschen Juden gelten. Er hat sich mit seinem Vaterland in guten und bösen Tagen vorbehaltlos identifiziert. Dem Deutschen Reich hat er im Ersten Weltkrieg zwei entscheidende Dienste erwiesen, einen, der unproblematisch war und auf die Länge nicht nur der deutschen, sondern der Weltbevölkerung zugute kam – und einen, der verhängnisvoll war und katastrophale Folgen zeitigte. Es handelt sich einmal um die von ihm 1909 im Karlsruher

Labor entwickelte katalytische Synthese von Ammoniak aus den Elementen Stickstoff und Wasserstoff, welche die Massenproduktion von Stickstoffdünger ermöglichte; sie sicherte das Überleben der „Heimatfront“ im Ersten Weltkrieg - und sicherte später, bis heute, die Ernährung eines großen Teils der Menschheit. Zugleich eröffnete Fritz Haber aufgrund seiner Versuche mit Phosgen und Chlorgas im ersten Weltkrieg den modernen Gaskrieg als Instrument der Massenvernichtung. Persönlich gab er im April 1915 an der Front bei Ypern Anleitungen zum Gasangriff als Auftakt der Zweiten Flandernschlacht. Er wurde dafür zum Hauptmann befördert – für ihn ein Zeugnis, dass er als Jude endgültig öffentliche Anerkennung gefunden hatte und „im Reich“ angekommen war. Am Abend der Siegesfeier erschoss sich seine Frau Clara Immerwahr, gleichfalls Jüdin und Chemikerin, aus Protest gegen diesen verhängnisvollen Missbrauch der Wissenschaft mit der Dienstwaffe ihres Mannes.

Fritz Haber wurde nach dem Ersten Weltkrieg zeitweise als Kriegsverbrecher gesucht. Doch die Verleihung des Nobelpreises für Chemie 1919 schien alle Verfehlungen auszulöschen. Die Siegermächte ließen ihre Anklage fallen.

Nach wie vor blieb Haber auch in der Nachkriegszeit bei seiner hohen Wertschätzung der Deutschen. Sie wurde ihm nicht gelohnt. 1933 entließen die Nationalsozialisten alle jüdischen Mitarbeiter an den Kaiser-Wilhelm-Instituten; Haber konnte es nicht verhindern. Er ließ sich in den Ruhestand versetzen. Auf den Fragebogen zu seiner „Rassenzugehörigkeit“ schrieb er erstmals trotzig (ungeachtet seiner Taufe): „nicht arisch“. Später emigrierte er nach Cambridge und versuchte in England Fuß zu fassen. Chaim Weizmann bot ihm an, die

Leitung seines Instituts in Rehovot, Israel, zu übernehmen. Haber nahm den Ruf an. Zu später Stunde war er bereit, beim Aufbau eines jüdischen Landes mitzuhelfen. Auf der Reise dorthin starb Haber am 29. Januar 1934 in einem Hotel in Basel an einem Herzinfarkt.

2. Albert Einstein (1879-1955), einer Familie von Landjuden im oberschwäbischen Raum entstammend, stand Deutschland und den Deutschen wesentlich kritischer gegenüber als Fritz Haber. Näher am Volk, auch an den einfachen Leuten, hatte er immer einen realistischeren Blick auf die Politik als sein 11 Jahre älterer Kollege. Mit diesem war er wissenschaftlich eng verbunden. Er warnte ihn wiederholt vor zuviel politischer Vertrauensseligkeit, fand aber lange Zeit kaum Gehör. Fritz Stern, Patensohn von Haber, hat den höchst aufschlussreichen Briefwechsel der beiden Naturwissenschaftler vor wenigen Jahren herausgegeben.

Bei Einstein lockerten sich sowohl die religiösen Bindungen an das Judentum wie auch die Nähe zu Staat und Nation, die für viele im 19. Jahrhundert geborene deutsche Juden typisch war. Alles geriet in eine Schwebelage. Der hochbegabte junge Mann wuchs in einer assimilierten, nicht mehr streng gläubigen Mittelstandsfamilie auf. Als er 1911 einen Ruf an die Karls-Universität in Prag erhielt, bezeichnete er sich zunächst als konfessionslos; erst als die Verwaltung nachfragte, bekannte er sich als Jude. Ähnlich „schwebend“ war seine Beziehung zum Zionismus: er unterstützte ihn in Reden und Briefen, ohne jedoch einer zionistischen Organisation beizutreten. 1946, in der Emigration in den USA, schrieb er, er habe seit so langer Zeit keine Synagoge mehr besucht, dass er fürchten

müsse, Gott würde ihn nicht mehr erkennen. „Wenn er es aber täte, wäre es wohl schlimmer.“

Auch die Staatsangehörigkeiten wechselten in seinem Leben. Durch Geburt hatte er die württembergische Staatsbürgerschaft und war damit Deutscher. Von 1896 bis 1901 war er staatenlos. Dann besaß er die Schweizer, später die österreich-ungarische Staatsbürgerschaft. Von 1914 an in Berlin lebend, war er wieder Deutscher – bis er nach der Machtergreifung Hitlers 1933 seinen deutschen Pass abgab. 1940 wurde er amerikanischer Staatsbürger.

Die Idee eines persönlichen Gottes hat Einstein wiederholt als „kindlichen Aberglauben“ bezeichnet. Er sei Agnostiker, sagte er auf Anfragen - freilich kein Atheist, weil ihm der kämpferische Geist des Atheismus fremd sei. „Falls es etwas in mir gibt, das man religiös nennen könnte“, schreibt er 1954, „so ist es eine unbegrenzte Bewunderung für die Struktur der Welt, so weit sie unsere Wissenschaft enthüllen kann.“ In diesen Zusammenhang gehört auch Einsteins berühmtester, immer wieder zitierter Aphorismus: „Gott würfelt nicht.“

Dass dieser radikale Pazifist, der schon in seiner Jugend nichts ärger fürchtete als einen möglichen Militärdienst, zu den geistigen Urhebern des Mahattan-Projekts (und damit zu den Vätern der Atombombe) gezählt werden muss, gehört zu den Paradoxien seines Lebens. Einstein hat seinen berühmten Brief an Präsident Roosevelt, geschrieben kurz vor dem Beginn des Zweiten Weltkriegs, später relativiert: er hätte ihn nicht geschrieben, sagte er 1947, wenn er vom geringen Fortschritt der Deutschen in deren eigenem Atombombenprojekt gewusst hätte. Er

fürchtete jedoch, dass Hitlers diktatorisches Regime schneller sein würde als die pluralistische amerikanische Demokratie.

3. Schien bei Einstein die religiöse Substanz des Judentums in einen allgemeinen Humanitarismus auszurinnen, so begann sie sich bei dem 1886 in Kassel geborenen Historiker und Philosophen Franz Rosenzweig (1886-1929) neuerlich auf eindrucksvolle Weise zu verdichten. In seinem Werk gewann die jüdische Glaubenstradition eine unerwartet moderne, in die Zukunft gerichtete „dialogische“ Gestalt.

Auch Rosenzweig kam aus einem jüdisch-liberalen Elternhaus. Der jüdischen Überlieferung stand er zunächst distanziert gegenüber. Dann weckte ihn 1913 ein Streitgespräch mit dem zum evangelischen Glauben konvertierten Privatdozenten Eugen Rosenstock-Huessy in Leipzig aus seiner religiösen Lethargie. Er erwog eine Konversion zum Christentum. Doch nach längerer Besinnung entschloss er sich, Jude zu bleiben. Beeindruckt von überzeugter und glaubwürdiger christlicher Existenz, konzipierte er eine ähnlich „gelebte“ jüdische Existenz im Dialog mit Christentum und Moderne. Im Weltkrieg, den er als Sanitäter und später als Artillerist an der Balkanfront erlebte, korrespondierte er mit Rosenstock-Huessy, der an der Westfront kämpfte. Es ging um die alte, unverändert strittige, jedoch nach Meinung beider unentbehrliche Beziehung zwischen Judentum und Christentum. 1918/19 entstand sein religionsphilosophisches Werk „Der Stern der Erlösung“. 1920 begann er das „Freie Jüdische Lehrhaus“ in Frankfurt am Main aufzubauen. Es wurde zum Modell jüdischen Glaubens und Lebens in der Gegenwart. Seit 1922 an Lateralsklerose schwer erkrankt, starb Rosenzweig 1929 kurz vor seinem 43. Geburtstag.

4. Am Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt hielt auch der in Wien geborene, Religionsphilosoph Martin Buber (1878-1965) Vorträge. Im galizischen Lemberg aufgewachsen, war er früh in Berührung mit dem osteuropäischen Judentum und insbesondere mit der chassidischen Tradition gekommen. Er hatte in Wien, Leipzig, Zürich und Berlin eine Fülle von Fächern studiert: neben Nationalökonomie, Philosophie und Germanistik auch Kunstgeschichte, Psychiatrie und Psychologie. 1899 heiratete er eine Katholikin, Paula Winkler. In Wien lernte er Theodor Herzl kennen und schloss sich der zionistischen Bewegung an; einige Jahre leitete er das zionistische Parteiorgan „Die Welt“. 1916 zog er mit seiner Familie nach Heppenheim an der Bergstraße – dort entstand sein philosophisches Hauptwerk „Ich und Du“. Gemeinsam mit Franz Rosenzweig begann er eine Neuübertragung der Hebräischen Bibel ins Deutsche. Bubers Deutsch war eigenwillig, expressiv, manchmal überbordend; dennoch gehören besonders seine Psalmenübersetzungen zu den bleibenden Zeugnissen hebräisch-deutscher Sprachkunst.

1933 legte Buber seine Frankfurter Professor für jüdische Religionslehre und Ethik nieder. Aus der Reichsschrifttumskammer wurde er ausgeschlossen. 1938 gelang ihm die Flucht aus dem nationalsozialistischen Deutschland nach Jerusalem, wo er bis 1951 an der Hebräischen Universität Anthropologie und Soziologie lehrte. Sein Haus in Heppenheim wurde beim Novemberpogrom 1938 verwüstet; es wurde nach dem Zweiten Weltkrieg wieder hergestellt und ist seit 1979 Sitz des Internationalen Rates der Christen und Juden.

Im alten Österreich, in der Weimarer Republik und in Israel gehörte Buber stets zu den Vermittlern. Nirgends zog er scharfe Grenzen zu anderen Religionen. Besonders dem Christentum blieb er nahe. Zwischen

den mystischen Überlieferungen im jüdischen Osten und der westlichen Rationalität versuchte er immer wieder Brücken zu schlagen. In Israel setzte er sich für gute Beziehungen zu den Arabern ein, was ihm viel Widerspruch und Feindseligkeit eintrug. Heftige Kritik schlug ihm auch entgegen, als 1953 den „Friedenspreis des Deutschen Buchhandels“ in der Frankfurter Paulskirche entgegennahm.

Bei Buber wie bei Rosenzweig begegnen uns Formen jüdischer Erneuerung, die nicht auf Abgrenzung und starre Orthodoxie bedacht sind, sondern die das Jüdisch-Eigene im Dialog mit anderen Religionen – vorzugsweise mit dem Christentum – herausarbeiten. Darin zeigt sich eine neue Gelassenheit und Sicherheit. Statt sich fallen zu lassen – so führte Buber in seiner Frankfurter Rede aus -, müsse der Bedrohte „seine Urkräfte“ aufrufen und mit ihnen die Umkehr vollziehen. Auch im Gespräch der Völker und der Religionen gelte es, Vertrauen zurückzugewinnen, Vertrauen aufzubauen. Das könne nur im Gespräch und durch die Sprache geschehen. „Darum sind die Tatsache, dass es dem heutigen Menschen so schwer fällt zu beten (wohlgemerkt: nicht, für wahr zu halten, dass es einen Gott gibt, sondern ihn anzureden), und die Tatsache, dass es ihm so schwerfällt, mit seinen Mitmenschen ein echtes Gespräch zu führen, Stücke eines einzigen Sachverhalts“ (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Reden und Würdigungen 1951-1960, Frankfurt 1960, S. 73).

5. Zum Schluss will ich von dem Komponisten Herman Berlinski (1910-2001) berichten, der schon zu einer jüngeren, kurz vor dem Ersten Weltkrieg geborenen Generation gehört. Er war der vielleicht bedeutendste Erneuerer synagogaler jüdischer Musik – mit Einschluss der Orgel – im 20. Jahrhundert. Ich lernte ihn in den neunziger Jahren in

Washington kennen und sah ihm beim mühsamen Einüben seiner expressionistischen Chormusik in einer reformierten jüdischen Gemeinde zu. Gemeinsam stiegen wir auf die Orgeln im National Shrine und im Tempel Emanu-El.

Berlinski starb am 27. September 2001 in Washington. Im Jahr zuvor konnten meine Frau und ich noch ein Gespräch mit ihm im Haus von Patricia Simon, der früheren Vorsitzenden der Liberalen Jüdischen Gemeinde in München, führen. Berlinski war ein faszinierender Erzähler. Er berichtete, wie seine Eltern 1905 aus dem damals russischen Lodz nach Leipzig geflohen waren, um einem drohenden Pogrom zu entgehen. Im Gegensatz zu Russland galt damals Deutschland für Juden als eine sichere Bank. 1933 hatte sich die Sache umgekehrt: Berlinski musste aus dem nationalistischen Deutschland nach Paris fliehen. Er studierte bei Nadia Boulanger und Alfred Cortot, lernte Marcel Dupré und Olivier Messiaen kennen, entkam 1941 glücklich in die USA. Der Übertritt von der orthodoxen zur reformierten Gemeinde öffnete ihm den Zugang zu seinem geliebten Instrument, der Orgel – und als freischaffender Künstler versuchte er nun in seinem Werk das jüdische Erbe mit der musikalischen Moderne zu verbinden.

Es gelang ihm schließlich – doch seine Kunst blieb außerhalb der jüdischen Liturgie. Gewiss, es war große „geistliche Musik“, Musik, die sich unmittelbar auf die künstlerische Überlieferung des Abendlandes, vor allem auf Johann Sebastian Bach, aber auch auf seinen Freund Olivier Messiaen berufen konnte. Doch in München, in Frankfurt, in Berlin fand der jüdische Künstler nach dem Krieg für seine Musik nirgends eine synagogale Heimstätte. Die Orgeln, sogar die, neugebauten, blieben in den Synagogen stumm, wurden nicht gespielt – die Orgel galt

als sinistres Überbleibsel der endlich überwundenen Assimilations-Periode – im Gottesdienst hatte sie nichts mehr zu sagen.

So boten sich dem Komponisten Berlinski, von dem man gesagt hat, er habe in der Musik die „Schönheit des Heiligen“ neuentdeckt, für seine Konzerte nur die katholischen und evangelischen Kirchen in Düsseldorf und München an, gewissermaßen als „Aussenstellen“. Ein wenig resigniert schrieb er mir zu Weihnachten 2000 – es war der letzte Brief, den ich von ihm erhielt -: „Weder die Kirche, und noch viel weniger die Synagoge, haben sich gegenüber der die Liturgie überwältigenden geistlichen Musik als allzu gastfreundlich erwiesen. Das war wahrscheinlich auch ein Grund, weshalb Bachs große geistliche Werke so lange auf ihre Wiederauferstehung warten mussten.“

Meine Damen und Herren, man müsste wohl, um ein vollständiges Bild der Lage der Juden vor und nach dem Ersten Weltkrieg zu erhalten, noch vieles einbeziehen – Wirtschaft, Gesellschaft, Familienstruktur, Berufsaufbau, Kommunikation und Medien. Ich habe mit den fünf Lebensläufen einen individuellen und persönlichen Weg gewählt. Doch in den Einzelschicksalen scheint auch das Zeitalter durch, in das ich sie heute Vormittag im Hinblick auf die Biographie Edith Steins einführen wollte. Ich wünschte sehr, es wäre mir gelungen.

Literatur

Rudolf Lill, Die deutschen Katholiken und die Juden in der Zeit von 1850 bis zur Machtübernahme Hitlers, in: Karl Heinrich Rengstorf und

Siegfried von Kortzfleisch (Hgg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung und Quellen, Bd. 2, München 1988, S.370-420.

Friedrich Battenberg, Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Bde. I u. II, Darmstadt 1990.

Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Reden und Würdigungen 1951-1960, Frankfurt 1960.