



**HAL**  
open science

# Selbstverständnis und Wissensvermittlung in jüdischen Kreisen

Maren Lickhardt, Robert Krause, Sonia Goldblum

► **To cite this version:**

Maren Lickhardt, Robert Krause, Sonia Goldblum. Selbstverständnis und Wissensvermittlung in jüdischen Kreisen. J.B. Metzler. Handbuch Weimarer Republik. Literatur und Kultur, pp.431-438, 2024, 978-3-476-05950-5. 10.1007/978-3-476-05951-2 . hal-04787927

**HAL Id: hal-04787927**

**<https://hal.science/hal-04787927v1>**

Submitted on 19 Nov 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

**Sonia Goldblum, Selbstverständnis und Wissensvermittlung in jüdischen Kreisen, in: Maren Lickhardt · Robert Krause (Hrsg.) Handbuch Weimarer Republik Literatur und Kultur, Stuttgart, Metzler, 2024, S. 431-438.**

S. Goldblum (\*)

Ecole Normale Supérieure (ENS)-Lyon, Lyon,  
Frankreich

E-Mail: sonia.goldblum@ens-lyon.fr

1925 lebten im Deutschen Reich etwa 550.000 jüdische Bürger/innen, was 0,9 % der Gesamtbevölkerung ausmachte, eine kleine Gruppe also, deren Bedeutung für das Denken und die Kultur der Zeit aber nicht unterschätzt werden sollte (vgl. Barkai/Mendes-Flohr/Lowenstein 2000, 37). Allerdings verbirgt diese Statistik in ihrer Sachlichkeit die nicht leicht zu beantwortende Frage nach der Eingrenzung der Gruppe. Was ist denn spezifisch jüdisch an dem jüdischen Denken in der Weimarer Republik, das sich in deutscher Sprache ausdrückt und von dem deutschen Umfeld maßgeblich geprägt ist? Die Frage stellt sich besonders zu einem Zeitpunkt, in dem das Bekenntnis zum Judentum bei Menschen, die aus einer Familie mit einem jüdischen Hintergrund stammten, sehr unterschiedlich ausfiel. Im vorliegenden Kapitel geht es um Intellektuelle, die sich öffentlich zum Judentum bekannt oder mit der jüdischen Tradition auseinandergesetzt haben.

Das Besondere an den intellektuellen Leistungen deutscher Juden in der Weimarer Republik sieht Michael Brenner für den intellektuellen Bereich in einem Diskurs, der von der „Suche nach Gemeinschaft, [der] Synthese des Wissens und [dem] Ringen nach Authentizität“ zeugt (Brenner 2000, 16). In der Tat ist die Zwischenkriegszeit für die jüdische Bevölkerung paradox. Rechtlich gesehen bedeuteten das Ende des Ersten Weltkriegs und der Untergang des Kaiserreichs das Ende der Diskriminierung. Der Paragraph 136 der Weimarer Verfassung verkündete die Gleichheit aller Bürger/innen unabhängig von ihrer Religion. Dies war der Höhepunkt eines Kampfes um Gleichberechtigung, der im 18. Jh. begonnen und sich während des gesamten 19. Jh.s ausgeweitet hatte. Dennoch bildeten die Niederlage, der Bürgerkrieg und später die Wirtschaftskrise von 1929 den Nährboden für ein Wiederaufleben des Antisemitismus, der sich rapide in der Gesellschaft ausbreitete (vgl. Volkov 2006, 75). Darüber hinaus hatte der Erste Weltkrieg eine große Ernüchterung mit sich gebracht, denn auf das Versprechen des Kaisers im Rahmen des Burgfriedens, politische, soziale und religiöse Barrieren abzuschaffen, folgte eine Diskriminierung im Rahmen der sog. Judenfrage von 1916, die einem Vertrauensbruch gleichkam. Politisch und rechtlich war der Weg zur Gleichberechtigung mit der Verkündung der Weimarer Verfassung zwar abgeschlossen, aber die Gesetzgebung der jeweiligen Länder verhinderte oft ihre konkrete Umsetzung (Barkai/Mendes-Flohr/Lowenstein 2000, 20–21). Der höhere Beamtenstand blieb den Juden weiterhin unzugänglich, und in der akademischen Welt war es nach wie vor für sie schwierig, eine Professur zu erhalten; viele von ihnen entschlossen sich aus diesem Grund zu einer Taufe. Gleichzeitig löste die ausschließlich konfessionelle Herangehensweise an die ‚Judenfrage‘ immer größeres Misstrauen aus. Die Idee, eine Gemeinschaft auf ethnischer statt auf religiöser Basis aufzubauen, war im Entstehen. Dieses neue Verständnis des Judentums ermöglichte es, Organisationen zu schaffen, die nicht mehr ausschließlich religiösen, sondern auch sozialen, kulturellen oder erzieherischen Zwecken dienten. Die jüdischen Gemeinden waren sehr wohl in diese Prozesse involviert, erweiterten aber dadurch ihr Tätigkeitsfeld, dass sie sich nicht nur der Pflege der religiösen Dimension des Judentums, sondern auch der Förderung des ganzen intellektuellen Lebens widmeten.

## Tradition in der Moderne

In diesem Zusammenhang ist das Verhältnis zur Tradition vielfältig und komplex. Tatsächlich wurde die Emanzipation, die zur Gleichberechtigung geführt hatte, von einigen Vertreter/innen dieser Generation nicht mehr als Fortschritt, sondern als Identitätsverlust empfunden, und sie versuchten, das jüdische Gemeindeleben auf neuen Grundlagen neu zu gestalten. Die Begegnung mit den sog. Ostjuden, erleichtert durch deren Massenauswanderung nach Deutschland während und nach dem Ersten Weltkrieg, wird oft als Moment der Bewusstwerdung für die eigene Identität betrachtet. Allerdings ist die maßgebliche Erfahrung, die diese Begegnung für einige Vertreter dieser Generation darstellte, nicht ohne Martin Bubers Schriften zu verstehen. *Die Geschichten des Rabbi Nachman* und die *Legenden des Baalschem* sind Teil eines Romantisierungsprozesses, durch den das Bekenntnis zu den eigenen – realen oder imaginierten – Wurzeln wieder möglich wurde (vgl. Buber 1916, 1922). Die Tatsache, dass das von diesen Bevölkerungsgruppen aus Osteuropa praktizierte Judentum und ihre als ursprünglich wahrgenommene Lebensform von einigen Juden aus Deutschland als traditionell und originell empfunden wurden, trug zu dem bei, was Shulamit Volkov, als „die Erfindung einer Tradition“ bezeichnete (Volkov 1992, 8), indem sie den vom britischen Historiker Eric Hobsbawm geprägten Ausdruck auf das deutsche Judentum anwandte. Dieses Konzept bezieht sich auf einen Anpassungsprozess, der es Gesellschaften ermöglicht, den Rahmen ihrer Tradition neu zu definieren und aus einem bereits bestehenden Fundus zu schöpfen, um bestimmte Elemente wiederzubeleben. Dabei wird eine Form gewahrt, die derjenigen authentischer Tradition ähnelt, obwohl es sich größtenteils um ein Konstrukt handelt. In ihrem Essay schreibt Volkov der Tradition auf der Ebene einer Gruppe eine ähnliche Funktion wie der Erinnerung auf der individuellen Ebene zu, nämlich diejenige der Bewahrung von identitätsstiftenden Elementen. Sowie eine Erinnerung erst dann entstehen kann, wenn das Ereignis vergangen ist, von dem sie eine partielle Spur darstellt, die aus einer unbewussten Entscheidung resultiert, so zielt die Tradition darauf ab, die gemeinsamen Werte einer Gruppe von Individuen selektiv und per Definition so genau wie möglich zu bewahren, wenn sie in einer bestimmten Epoche unsicher geworden sind. Laut Volkov waren alle Juden in der Moderne, die sich noch zum Judentum bekannten, unabhängig davon aus welchem politischen Lager und aus welcher religiösen Tendenz sie kamen, in diesem Prozess involviert. Die Verfasserin stellt für die Epoche sowohl die Religion als auch die ethnische Zugehörigkeit als identitätsstiftende Elemente in Frage und betrachtet das Jüdische nach Clifford Geertz als „kulturelles System“ (Volkov 1992, 9).

Um die charakteristische Prägung des jüdischen Denkens in der Moderne zu bestimmen, unterschied der französisch-israelische Germanist Stéphane Mosès zwei Formen des Verhältnisses zur Tradition, die er respektiv ‚normative Moderne‘ und ‚kritische Moderne‘ nannte. Die Vertreter der ‚normativen Moderne‘, wie Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Gershom Scholem – für Frankreich wäre noch Emmanuel Levinas zu nennen – zeichneten sich durch den Wunsch aus, „die diskursive Form alter Texte in eine für die Menschen ihrer Zeit verständliche<sup>45</sup> Selbstverständnis und Wissensvermittlung in jüdischen Kreisen Sprache zu übersetzen“ (Mosès 2008, 56). Laut Mosès dienten die Texte auch als Kulturvermittler. Autor/innen wie Hannah Arendt, Walter Benjamin und Franz Kafka repräsentieren, gemäß Mosès, die ‚kritische Moderne‘, die zur gleichen Zeit wie die ‚normative Moderne‘ entstand und von derselben Sinn- und Identitätskrise genährt wurde, aber zu einem entgegengesetzten

Schluss kam. Sie vertraten den Standpunkt, dass die Inhalte der jüdischen Tradition für die Gegenwart ihre Gültigkeit verloren hätten, dass aber einige ihrer Formen – fragmentarische Schreibweisen, Kategorien des Denkens, Argumentationsmodi oder Sensibilität – in dem Denken produktiv gemacht werden könnten. Diese beiden Konzepte zeugen von der Vielfalt des Verständnisses von Tradition und ihrer Überlieferung, die diese Periode kennzeichnete, und zeigen auch, in welchem Maße die Art und Weise, wie Tradition verstanden wurde, mit der Art und Weise zusammenhängt, wie jede/r dieser Autor/innen sich der Moderne näherte und zur Tradition stand.

### **Sprachdenken und Übersetzen**

In der Zeit der Weimarer Republik entwickelte sich jüdisches Denken immer mehr zu einem Sprachdenken. Dabei sind der zentrale Teil von Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) und Martin Bubers *Ich und Du* als zwei herausragende Formen des dialogischen Denkens zu erwähnen. Diese Form des Denkens verbindet ethische Fragen, die das Verhältnis zu Gott und zu anderen Menschen betreffen, mit messianischen Komponenten, bei denen religiöse Vorstellungen wie die Offenbarung sprachlich gedacht werden. Auch Benjamins Reflexion „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ verankert sich in einem religiösen Kontext, in dem die Wurzeln und das Wesen des menschlichen Sprechens gesucht werden. In diesem wohl 1916 entstandenen Essay spielt der Proustsche Intertext eine nicht zu unterschätzende Rolle. Sowohl für den ersten Band der *Recherche* als auch für Benjamins Essay ist nämlich die Fokussierung auf Namen strukturierend. Der letzte Satz des Essays lautet: „Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist.“ (Benjamin 1977, 157) Er kann als Überleitung zu einem anderen Kernthema jüdischen Sprachdenkens in der Weimarer Republik – nämlich der Übersetzung – verstanden werden, die, so Benjamin, den Übergang von der göttlichen zur menschlichen Sprache erlaubt. Sie hat die Besonderheit, Wissensproduktion und -vermittlung mit philosophischer Reflexion zu vereinen. Relevant ist sie auch hinsichtlich des Verhältnisses der Moderne zur überlieferten Tradition.

Sowohl die Wissenschaft des Judentums als auch die ‚Jüdische Renaissance‘ (Buber 1901) haben zahlreiche Übersetzungsprojekte in die Wege geleitet. Der zweiten Bewegung ist Bubers und Rosenzweigs Unternehmen der Bibelübersetzung zuzurechnen. Das Ziel der *Verdeutschung der Schrift*, die beide Autoren 1925 in Angriff nahmen, war es, eine Wörtlichkeit zu erreichen, die den hebräischen Originaltext wieder hörbar machen würde. Dies sollte den des Hebräischen nicht mächtigen Leser/innen einerseits erlauben, so nah wie möglich an das Original heranzutreten. Andererseits schafft der so übersetzte Text einen Fremdheitseffekt, der es möglich macht, ihn neu zu lesen und die deutsche Sprache zu bereichern. Diese Auffassung steht derjenigen von Rudolf Pannwitz sehr nahe, der sich dafür aussprach, die Zielsprache durch „die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen“ (Pannwitz 1917, 240), wozu sich auch Benjamin bekannte (Benjamin 1972, 20). Nach Rosenzweigs Tod 1929 führte Buber das Projekt allein weiter, das erst 1962 vollendet wurde. Allerdings löste diese kühne Neuübersetzung heftige Kritik aus, deren bekanntester Beitrag Siegfried Kracauers Essay „Die Bibel auf Deutsch“ war, in dem er u. a. den fehlenden Kommentar und den intellektuellen und spirituellen sowie archaisierenden Charakter der Übersetzung bemängelte, der sie daran hindere, an die konkrete soziale Wirklichkeit anzuknüpfen (vgl. Kracauer 1990). Als Reaktion zu Bubers und Rosenzweigs Unternehmen ist auch das durch die Berliner Jüdische Gemeinde im Geist der Wissenschaft des Judentums initiierte Großprojekt einer deutschen Übersetzung der ganzen hebräischen Bibel verankert. Sie wurde von Harry Torczyner, einem Schüler Leopold

Zunz', geleitet (Mach 1986, 60). Ihr wurde, im Gegensatz zu Bubers und Rosenzweigs wortschöpferischer Tendenz, eine zu große Wörtlichkeit vorgeworfen. Laut Dafna Mach spinne sich hier eine alte Querele weiter, die bereits Moses Mendelssohn und seinen Nachfolger Josef Johlson auseinandergebracht hatte. Moderne Bibelkritik strebe Wörtlichkeit an, manchmal auch auf Kosten der Verständlichkeit; konservative Tendenzen wollten eher die Leser/innen durch übertriebene Neuerungen nicht stören und ältere Übersetzungsversuche bewahren. Weder Buber noch Rosenzweig sind der modernen Bibelkritik zuzuordnen, und diese wissenschaftliche Art, mit dem heiligen Text umzugehen, die Mach (1986) bei ihnen vermutet, ist eher auf der Seite der Wissenschaft des Judentums anzunehmen.

Damit meint sie die Anfang des 19. Jh.s entstandene intellektuelle Strömung, die sich die wissenschaftliche Erarbeitung jüdischer Quellen und Geschichte zum Ziel gesetzt hatte. Allerdings verläuft tatsächlich die Trennlinie in der Übersetzungspraxis jüdischer Texte in der Weimarer Republik zwischen einem wissenschaftlichen Umgang mit und einem kreativen emotionalen Zugang zu den Texten. Diese Unterscheidung ist auch relevant, wenn es darum geht, Scholems und Rosenzweigs Übersetzungspraxis von Gebeten zu unterscheiden. Ersterer agierte als Philologe und als Kritiker der bisherigen Wissenschaft, während Letzterer sich als Vermittler der jüdischen Tradition profilierte (vgl. Askani 1997, 263–281; Scholem 2019).

Begleitet wurden die verschiedenen Übersetzungsprojekte oft durch theoretische Texte, die ebenfalls dem Sprachdenken zuzurechnen sind. Zu nennen ist Benjamins Essay „Die Aufgabe des Übersetzers“ aus dem Jahr 1921, der im Rahmen seiner Übersetzung von Charles Baudelaires *Tableaux parisiens* entstanden ist.

Er distanziert sich von einer ziel- oder leser/innenorientierten Auffassung der Übersetzung, um diese stattdessen als Form und als Brücke zwischen den Sprachen zu verstehen. Rosenzweig hat in seinen Übersetzungen ebenfalls den jüdischen Ansatz verfolgt, die Lektüre des heiligen Textes in der Originalsprache zu unterstützen, statt wie in der christlichen Tradition in Übersetzung (vgl. Rosenzweig 1983, 1). Er explizierte auch sein komplexes Verhältnis zur Luther-Bibel, von der er eine für das jüdische Publikum überarbeitete Fassung liefern wollte, bevor er sich doch von Buber zu einer Neuübersetzung überreden ließ. Im Unterschied zu Benjamin vertrat er eine leser/innenorientierte Auffassung der Übersetzung, wobei sie allerdings dazu dienen sollte, die Leser/innen zum Originaltext zurückzuführen und sich somit überflüssig zu machen.

### **Geschichte und Dissimilation**

Zu einem Zeitpunkt, in dem die Integration der jüdischen Bevölkerung in der deutschen Gesellschaft als abgeschlossen gelten kann, erhoben sich Stimmen, die diese immer wieder in Frage stellten. Diese Auseinandersetzung war grundsätzlich nicht neu, sie geht zurück auf den vom Historiker Heinrich von Treitschke ausgelösten sog. Berliner Antisemitismusstreit (1879–1881), der durch die Parole „Die Juden sind unser Unglück“ in die Geschichte eingegangen ist (Treitschke 2003, 14). Dieser Angriff bewegte einige jüdische Intellektuelle dazu, sich mit ihrem Platz in der deutschen Gesellschaft auseinanderzusetzen. In Moritz Goldsteins Kunstwart-Aufsatz mit dem Titel „Deutsch-jüdischer Parnass“ (Goldstein 1912) löste sich diese Frage von äußeren Anlässen und wurde zu einer innerjüdischen Frage, die von zahlreichen Autor/innen in privaten oder öffentlichen Schriften aufgeworfen wurde. Auslöser einer harschen Debatte wurde auch im Ersten Weltkrieg Hermann Cohens Großessay „Deutschtum und Judentum“ (1915), der den deutschen Nationalismus mit einer prophetischen Aufgabe der Juden zu verbinden suchte. Dieser Text wurde wegen seines überzogenen kriegerischen Enthusiasmus heftig kritisiert, was auch Gelegenheit für eine dauerhafte Auseinandersetzung

mit dem allgemeineren Thema Deutschtum und Judentum bot (vgl. Schulte 1993). Zu nennen sind beispielsweise zwei Aufsätze, die in den Jahren 1917 und 1918 in der Zeitschrift *Der Jude* erschienen sind und von Jakob Klatzkin stammen, der zum zionistischen Lager gehörte. Die Zionist/innen vertraten in diesem Zusammenhang einen besonders extremen Standpunkt, der sich auch im Rahmen der Kritik der brudermörderischen Kämpfe des Ersten Weltkriegs herausbildete. Das zionistische Lager mit seiner eigenen politischen Agenda war aber selbst nicht einheitlich, und die Kritik der Integration in die deutsche Gesellschaft betraf auch weitere Kreise. Nach dem Ersten Weltkrieg bildete sich immer stärker eine jüdische Identität heraus, die sich nicht mehr als Gegensatz zur deutschen verstand, sondern als Ergänzung. Hier können Vorformen der Auffassung einer hybriden Identität beobachtet werden. Die von Franz Rosenzweig geprägte Idee der „Dissimilation“ ist ein Beispiel für diesen mittleren Weg: „zu beachten wird dabei in allen Zeiten die Dissimilation sein, die stets neben der selbstverständlichen Assimilation einhergeht“ (Rosenzweig 1979, 770). Sie war keine Bewegung, die sich der Assimilation widersetzte, sondern parallel verlief und bedeutete, dass das jüdische Selbstverständnis sich nicht restlos in die deutsche Gesellschaft auflösen konnte. Diese Idee war bei Rosenzweig das Ergebnis einer Rückbesinnung auf die eigenen jüdischen Wurzeln, die sein Leben nach dem Ende des Ersten Weltkriegs geprägt hatte. Alle seine Projekte ab dem *Stern der Erlösung*, sei es die Bibel-Übersetzung oder die Gründung und Leitung des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses, sind in diesem Sinne zu verstehen. Allerdings geht diese Ausrichtung bei Rosenzweig damit einher, dass Konflikte und Antisemitismus akzeptiert werden sollten. In diesem Zusammenhang findet man im *Stern der Erlösung* und im ganzen Werk Umkehrungen und Aneignungen gängiger antisemitischer Figuren, die in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s für andere ethnische Gruppen auch wichtig wurden. All diese Reflexionen finden ihren Niederschlag im Feld der Historiographie, den die Wissenschaft des Judentums bereits im 19. Jh. für sich entdeckte, was bedeutende Werke wie Heinrich Graetz' *Geschichte der Juden* (1853–1875) hervorbrachte. Dieses Gebiet blieb bis 1933 eines der wesentlichen Forschungsfelder der Wissenschaft des Judentums im Besonderen und jüdischer Forscher im Allgemeinen; allerdings wurden das Judentum und jüdisches Leben in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg zu Gegenständen vieler Bereiche des intellektuellen Lebens. Entstanden ist dadurch Julius Guttmanns *Philosophie des Judentums*, aber auch bedeutende Arbeiten zu jüdischer Soziologie im Rahmen des 1900 gegründeten Bureaus für Statistik der Juden, das in der Weimarer Republik seine Forschungen weiterführte.

Eine Form der Wiederaneignung des Jüdischen vollzog sich also durch die Wissenschaft, bei der das Judentum als Gegenstand nicht mehr nur die Orientalistik und die Theologie interessierte, sondern zu einem Teilgebiet aller sozialwissenschaftlichen Fächer wurde. Daraus ergab sich der Wunsch nach Lehrstühlen für jüdische Studien an deutschen Universitäten, vorbereitet beispielsweise durch Rosenzweigs Versuch im Jahr 1923, Martin Buber einen Lehrauftrag an der Universität Frankfurt zu verschaffen. Die Absicht ging auf das Gründungsjahr der Universität 1914 zurück, in dem bereits versucht wurde, eine Fakultät für jüdische Theologie entstehen zu lassen, was aber scheiterte. Da dies vorerst nicht als realisierbar erschien, musste sich die Verbreitung jüdischen Wissens andere Kanäle suchen, was durch die Schaffung verschiedener Institutionen erfolgte.

### **Wissensvermittlung**

Die Entstehung von Institutionen der Erwachsenenbildung in Deutschland in den 1920er Jahren muss im Kontext der ‚Jüdischen Renaissance‘ verstanden werden. Wie Michael Brenner betont, gab es bei der Vermittlung jüdischen Wissens in der Weimarer Republik sowohl

restaurative als auch innovative Elemente (2000, 82). Die Schaffung einer jüdischen Volkshochschule in Berlin wurzelte in der Volkshochschulbewegung, deren Blütezeit Ende des 19. Jh.s anfang und sich nach dem Ersten Weltkrieg verstärkte. Andere jüdische Institutionen mit ähnlichen Zielen knüpften an die Tradition des Bet-Ha-Midrash an, dem der Synagoge angegliederten Lehrhaus. Die Träger der 1919 entstandenen Berliner Volkshochschule entschieden sich also für ein Konzept, das seine Einbettung in die Modernität affirmierte. Anders positionierte sich Franz Rosenzweig, als er das Frankfurter Lehrhaus im August 1920 gründete. Allein der Begriff deutet an, dass die Form der Wissensvermittlung der jüdischen Tradition verpflichtet ist. Lehrhäuser und Volkshochschulen vermehren sich in den Zeiten nach dem Ersten Weltkrieg und sind ein Beweis dafür, dass es den Intellektuellen am Herzen lag, jüdisches Wissen zu vermitteln und dass dieser Wunsch auf ein Interesse der jüdischen Öffentlichkeit antwortete. Im Kaiserreich hatte sich die jüdische Erwachsenenbildung auf einzelne Vorträge beschränkt, die hauptsächlich von den religiösen Gemeinden und von Vereinen organisiert wurden. In der Zwischenkriegszeit setzte sich aber die neue Idee durch, dass das Zugehörigkeitsgefühl zum Judentum durch die Wissensvermittlung innerhalb einer Bildungsinstitution entstehen sollte und nicht durch die für viele Juden stark entwertete und teilweise sinnlos gewordene religiöse Sphäre. Im Gegensatz zu den Besucher/innen der nicht konfessionellen Volkshochschulen, die v. a. aus der Arbeiterklasse stammten, sprach die jüdische Erwachsenenbildung insbesondere die Mittelschicht und das gebildete Bürgertum an. Rosenzweig war es ein großes Anliegen, nicht nur Fachdozenten einzuladen, so dass Juristen, Ärzte und Student/innen kamen, um das Kursprogramm zu bereichern.

Das Jüdische Lehrhaus in Frankfurt zog auch junge Intellektuelle wie Benjamin, Erich Fromm, Kracauer, Scholem und Leo Strauss an. In seinem besten Jahr (1922–1923) erreichte das Lehrhaus eine Besucherzahl von 1100 Personen (4 % der jüdischen Bevölkerung der Stadt Frankfurt). Bis 1926, dem letzten Jahr seines Bestehens, boten insgesamt 64 Lehrer/innen 90 Vorlesungen und 180 Seminare an (vgl. Brenner 2000, 83).

Was die genuine Forschung angeht, so ist die 1919 unter der Leitung des Historikers Eugen Täubler gegründete Berliner Akademie für die Wissenschaft des Judentums zu nennen, ein Institut zur Finanzierung und Förderung der Erforschung jüdischer Themen. Obwohl sich die meisten Forscher mit kanonischen Texten der jüdischen Tradition befassten, entsprachen die Methoden und die Formen der Fragestellungen den wissenschaftlichen Standards der Zeit. Diesem Anspruch entsprechend bildete die deutsche Universität, wie sie von Wilhelm von Humboldt entworfen wurde, das Modell für die Akademie, auf das in programmatischen Texten ständig rekurriert wird. Parallel dazu verstanden sich sowohl die Berliner Volkshochschule als auch die Akademie als Fortführung der Wissenschaft des Judentums, die bereits in der ersten Hälfte des 19. Jh.s ein Bekenntnis der jüdischen Intellektuellen zur Modernität darstellte. Im Zentrum der Aufgaben der Akademie stand zunächst die Schaffung einer Bibliotheca Judaica, einem Publikationsorgan, das kritische Ausgaben von grundlegenden jüdischen Texten aus allen intellektuellen Bereichen von der Antike bis zum 18. Jh. veröffentlichen sollte. 1925 finanzierte die Akademie aber auch Scholems Arbeiten, als er bereits nach Palästina emigriert war.

Außerdem beteiligte sie sich an der Erarbeitung der sog. Jubiläumsausgabe der Werke Moses Mendelssohns, an der u. a. Leo Strauss mitarbeitete. 1926 wurde der Akademie-Verlag gegründet, der die von der Akademie finanzierten Forschungsarbeiten veröffentlichen sollte. 1934 stellte die Institution ihre Aktivitäten ein, als Guttmann, ihr Leiter, der 1923 Täublers Nachfolge angetreten hatte, nach Palästina emigrierte. Allerdings wurde oft die Institution kritisiert, denn ihre Produktion verfehlte das Ziel, eine breite Öffentlichkeit zu interessieren.



Sie blieb eine spezialisierte Einrichtung, deren Produktion sich v. a. an das Fachpublikum richtete.

### **Periodika**

Ein anderes wichtiges Medium der Verbreitung jüdischen Wissens sind die jüdischen Periodika, die größtenteils auf der Seite der Frankfurter Universitätsbibliothek frei zugänglich und mit Michael Nagel folgendermaßen zu definieren sind: „Deutsch-jüdische Periodika [...] sind von deutsch-jüdischen Publizisten herausgegeben bzw. redigiert, richten sich vorwiegend an ein deutsch-jüdisches Publikum und behandeln in erster Linie Themen mit einem deutsch-jüdischen Belang“ (Nagel 2007, 28). Ausgeschlossen ist somit die ganze allgemeine Presse, für welche jüdische Persönlichkeiten vielfach maßgeblich waren, man denke etwa an die *Frankfurter Zeitung*, an das *Berliner Tageblatt* oder an die *Berliner Volkszeitung* (s. Kap. 37). Diese Zeitungen wurden aber nicht primär von Juden erarbeitet oder gelesen und reflektierten dementsprechend nicht die spezifischen Ansichten der jüdischen Bevölkerung. Nichtsdestoweniger wurde diese Presse aber oft von Antisemit/innen als „Judenpresse“ beschimpft. Obgleich die Rolle jüdischer Persönlichkeiten für die allgemeine Presse bemerkenswert ist, soll hier das Augenmerk auf der Bedeutung jüdischer Organe für die Vermittlung jüdischen Wissens und jüdischen Denkens in der Weimarer Republik liegen. Viele der Periodika existierten bereits vor dem Ersten Weltkrieg, wie *Ost und West*, eine 1901 gegründete und bis 1923 monatlich erschienene Zeitung. Die *Jüdische Rundschau* wurde 1902 als Wochenzeitung geschaffen und erschien durchgehend bis 1938.

Die erste Ausgabe widmete sich eher dem kulturellen Leben und war das Organ der Deutschen Konferenz-Gemeinschaft der ‚Alliance israélite universelle‘, während die zweite allgemeine Nachrichten zu jüdischen Themen enthielt. Die *Jüdische Rundschau* informierte auch über jüdisches Leben außerhalb Deutschlands und war das Sprachrohr der Zionistischen Vereinigung für Deutschland. Die *Allgemeine Zeitung des Judentums* war ebenfalls eine Wochenzeitung, sie wurde 1837 in Leipzig gegründet und erschien bis 1922. Sie präsentierte sich als ein „unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik“, so ihr Untertitel. Eher liberal orientiert handelte es sich um die erste ‚moderne‘ jüdische Zeitung mit Leitartikeln und politischen Kommentaren, die auch zuweilen über jüdische Kreise hinaus rezipiert wurde. Die Zeitschrift *Im deutschen Reich* (1895–1922), dem monatlich erscheinenden Organ des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, eine eher konservative Zeitung also, vertrat weiterhin das Konzept einer Assimilation. *Der Jude* (1916–1928), herausgegeben von Buber, war ein äußerst wichtiges Organ für die Bereiche Kultur, Philosophie und Theologie. Viele dieser Zeitungen sind im Laufe der 1920er Jahre höchstwahrscheinlich der Wirtschaftskrise und der Inflation zum Opfer gefallen. Jede bedeutende Gemeinde (z. B. Bayern, Frankfurt a.M., Hamburg u. a.) hatte aber auch ihr eigenes Gemeindeblatt, sowie Bne-und-Brit-Logen und verschiedene Vereinigungen. Die jüdischen Periodika dokumentieren alles, was die Juden aus Deutschland im 19. Jh. und im ersten Drittel des 20. beschäftigt hat, sei es auf Ebene der Politik, der Philosophie, der Kultur oder der Theologie.

Wie gezeigt wurde, sind die Entwicklungen des jüdischen Wissens in der Weimarer Republik vielfach in der Periode davor angelegt und werden oft lediglich vertieft und weitergeführt.

Allerdings stehen sie nicht mehr im Dienst der Emanzipation, die in den 1920er und frühen 30er Jahren einerseits als vollzogen betrachtet werden konnte und andererseits immer mehr in Frage gestellt wurde. Im Gegensatz zum Bild, das lange verbreitet wurde, zeigen sie kein durchgehend assimiliertes Judentum, dessen Identität abhandengekommen wäre, sondern



vielmehr eine differenzierte Gruppe, die sich zunehmend ihre Kultur wiederaneignete und sie wiederbelebte, ohne jedoch der deutschen Gesellschaft den Rücken zu kehren.

### Literatur

- Aly, Götz: Warum die Deutschen? Warum die Juden. Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800–1933. Frankfurt a.M. 2011.
- Askani, Hans-Christoph: Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig. Tübingen 1997.
- Barkai, Avraham/Mendes-Flohr, Paul/Lowenstein, Steven: Aufbruch und Zerstörung, 1918–1945. In: Michael Meyer/Michael Brenner (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 4. München 2000.
- Brenner, Michael: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000.
- Benjamin, Walter: Die Aufgabe des Übersetzers. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. IV.1. Hg. von Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1972, 9–21.
- Benjamin, Walter: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II,1. Hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1977, 140–157.
- Buber, Martin: Jüdische Renaissance. In: Ost und West 1 (1901), 7–10.
- Buber, Martin: Die Legende des Baalschem. Frankfurt a.M. 1916.
- Buber, Martin: Die Geschichten des Rabbi Nachman. Ihm nacherzählt. Frankfurt a.M. 1922.
- Buber, Martin: Ich und Du. In: Ders.: Das dialogische Prinzip. Gütersloh 2006, 7–138.
- Cohen, Hermann: Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. Gießen 1915.
- Compact Memory. Periodika, <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/nav/index/title/> (20.07.2020).
- Die Schrift verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Gütersloh 2007.
- Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Stuttgart/Weimar 2011.
- Goldstein, Moritz: Deutsch-jüdischer Parnass. In: Der Kunstwart 25/11 (1912), 281–294.
- Guillon Laurence/Knörzer, Heidi: Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandtschaft. Berlin 2015.
- Horch, Hans Otto (Hg.): Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur. Berlin 2016.
- Kilcher, Andreas B. (Hg.): Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Frankfurt a. M. 2003.
- Klatzkin, Jakob: Deutschtum und Judentum. Eine Besprechung. Teil 1 und 2. In: Der Jude. Eine Monatschrift 2/4–5–6 (1917–1918), 245–252, 358–370.
- Kracauer, Siegfried: Die Bibel auf Deutsch. Zur Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig [FZ, 28.4.1926]. In: Ders.: Das Ornament der Masse. Frankfurt a.M. 1990, 173–186.
- Mach, Dafna: Jüdische Bibelübersetzungen ins Deutsche. In: Stéphane Mosès/Albrecht Schöne (Hg.): Juden in der deutschen Literatur. Frankfurt a.M. 1986.
- Mendes-Flohr, Paul: Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden. München 2004.
- Mosès, Stéphane: Un retour au judaïsme. Entretiens avec Victor Malka. Paris 2008.
- Nagel, Michael: Jüdische Presse und jüdische Geschichte: Möglichkeiten und Probleme in Forschung und Darstellung. In: Susanne Märten-Finnisch/Markus Bauer (Hg.): Die jüdische Presse. Forschungsmethoden – Erfahrungen, Ergebnisse. Bremen 2007, 19–36.
- Pannwitz, Rudolf: Die Krisis der europäischen Kultur. Nürnberg 1917.
- Rosenzweig, Franz: Briefe und Tagebücher. Hg. von Rachel Rosenzweig. Den Haag 1979.

- Rosenzweig, Franz: Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte [1926]. Hg. von Rafael N. Rosenzweig. Den Haag 1983.
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Frankfurt a.M. 1988.
- Scholem, Gershom: Poetica. Schriften zur Literatur. Übersetzungen. Gedichte. Hg. von Herbert Kopp-Oberstebrink/Hannah Markus/Martin Tremml/Sigrid Weigel. Berlin 2019.
- Schulte, Christoph (Hg.): Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland. Stuttgart 1993.
- Stern, Frank: Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte. Berlin 2002.
- Treitschke, Heinrich von: Unsere Aussichten. In: Karsten Krieger (Hg.): Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. München 2003, 6–16.
- Volkov, Shulamit: Die Erfindung einer Tradition: Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland. München 1992.
- Volkov, Shulamit: Germans, Jews and Antisemites. Trials in Emancipation. Cambridge 2006.