

ANDREA SCHATZ UND CHRISTIAN WIESE (Hrsg.)

Janusfiguren

„Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation
im deutschen Zionismus

minima judaica

herausgegeben von Michael Brocke

Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte

Band 2

Die Reihe *minima judaica* widmet sich der Vielstimmigkeit jüdischen Lebens zwischen Mittelalter und Gegenwart, den Vermittlungen und Brüchen an den Nahtstellen zwischen jüdischer Lebenswelt und nichtjüdischer Umgebung. Sie steht vor allem jungen Autorinnen und Autoren offen. Die Bände der *minima judaica* werden ediert am Salomon Ludwig-Steinheim Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen.

METROPOL

DAVID N. MYERS

Von Berlin nach Jerusalem

Zionismus, jüdische Wissenschaft und die Mühsal kultureller Dissonanz

I

Als im Jahr 1998 das fünfzigjährige Jubiläum der Entstehung des Staates Israel zu Ende ging, ließ sich die unterschiedene Zurückhaltung der Israelis bei der Feier des ersten halben Jahrhunderts ihres Landes kaum mehr übersehen. Die übliche Mischung aus politischem Stillstand, sozialen Spannungen, ökonomischer Unsicherheit und physischer Angst warf einen deutlichen Schatten über die beträchtlichen Leistungen des israelischen Staates während seiner kurzen Geschichte. In gewissem Maße resultierte das Unbehagen aus der unverminderten „Beschleunigung der Geschichte“, die – so Pierre Nora – die moderne Gesellschaft antreibt.¹ Doch mochte es auch zu einem gehörigen Teil auf eine tiefe, ungelöste Spannung zurückzuführen sein, die bereits den Grundlagen des Zionismus innewohnte: auf die Spannung zwischen Herzls Suche nach „Normalisierung“ und dem quasi-religiösen Drang, eine vorbildliche Nation – *or la-gojim* („Licht für die Völker“) – oder aber Gottes Gefäß auf Erden zu sein. Insofern Israel in der Linie des zionistischen wie des traditionell jüdischen Erbes steht, wird es von dieser Spannung heimgesucht. Die Folge ist ein beständiger, bisweilen beunruhigender Mangel an Klarheit hinsichtlich der Konturen und der Richtung der israelischen Gesellschaft.

Wir sollten nicht davon ausgehen, dass Spannungen zwangsläufig Verwirrung hervorrufen. Ganz im Gegenteil, Spannungen sind der interessanteste und vielleicht fundamentale Gegenstand historischer Forschung; fehlen sie, so bleiben wir

¹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris 1984, Bd. 1, S. XVII.

ungebrochenen Teleologien oder nahtlosen Bahnen des Mythos verhaftet. Was die wissenschaftliche Leidenschaft des Historikers oder der Historikerin wachruft, ist der Bruch, das Kantige, das ungeordnete Aufeinanderprallen der Kräfte. Man könnte hinzufügen, dass der eher unsystematische Begriff der „Spannung“ den jüngsten – von Homi Bhabha, Daniel Boyarin, Edward Said und anderen repräsentierten – Diskurs des „Diasporismus“ anregt, der die komplexe und schöpferische Ausbildung „hybrider“ Identitäten analysiert.² Aus der Sicht dieser Denker führt die Vermittlung zwischen konkurrierenden und einander entgegengesetzten Elementen der Identität zu Spannungen, die neue, ikonoklastische Ausdrucksformen anregen.

Im Zentrum dieses Essays wird vor allem jene Spannung stehen, die jüdische Wissenschaftler und Intellektuelle deutscher Herkunft empfanden, als sie in den zwanziger Jahren auf der Suche nach zionistischer Erfüllung nach Palästina kamen. Diese Persönlichkeiten spielten eine bedeutende Rolle beim Aufbau einer wichtigen kulturellen Institution der entstehenden jüdischen Gesellschaft in Palästina und später Israel – der Jerusalemer Hebräischen Universität. Von Anfang an bot die Universität jüdischen Wissenschaftlern und Studierenden, die auf der Suche nach einer sicheren akademischen Heimat waren, Zuflucht. Tatsächlich signalisierte ihre Gründung die Verwirklichung der schon ein Jahrhundert alten Bestrebungen jüdischer Gelehrter, vor allem auf dem Gebiet der Wissenschaft des Judentums, eine Anstellung an einer staatlichen Hochschule zu finden. Die Hebräische Universität wurde darüber hinaus schon bald nach ihrer Eröffnung zu einem Ort, an dem neue Sichtweisen der jüdischen Geschichte entwickelt wurden – Perspektiven, die zum guten Teil den unverkennbaren Stempel der zionistischen Ideologie trugen.

Ein Leitmotiv meiner eigenen Arbeit zur Geschichte der Hebräischen Universität ist der Gedanke, dass diese Institution und ihre Gründer an einem ungeheuer bedeutsamen Scheideweg standen, jenem zwischen Europa und Palästina, zwischen Exil und Heimat, zwischen den Forderungen der Wissenschaft und denen des Zionismus.³ Mit der Zeit, vor allem nach 1948, als die Universität in Israel stärker Fuß fasste, haben sich einige dieser Spannungen aufgelöst oder sind zumindest zurückgegangen. Doch

2 Vgl. David N. Myers, „The Blessing of Assimilation“ Reconsidered: An Inquiry into Jewish Cultural Studies, in: *From Ghetto to Emancipation: Historical and Cultural Reconsiderations of the Jewish Community*, hrsg. von David N. Myers/William V. Rowe, Scranton 1997, S. 88–103.

3 David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York 1995, S. 85.

diese Tendenz zur Verankerung vor Ort sollte nicht die starken Formen kultureller Dissonanz überdecken, welche die in Europa geborenen Gründer der Universität erleben. Diese Dissonanz aufzuzeigen ist wichtig, um den Weg zu erhellen, auf dem viele europäische Juden sich selbst, häufig mit Unbehagen, in palästinische Zionisten verwandelten. Sichtbar wird ein Bereich tiefer, meist privater Beklommenheit die unter der Oberfläche eines öffentlichen Engagements für den Zionismus lauert. Wenn ich den Begriff der „Dissonanz“ benutze, um die Kluft zwischen öffentlicher und privater Person zu veranschaulichen, denke ich natürlich an seine ursprüngliche musikalische Konnotation, an die Reibung zwischen dissonanten Tönen. Diese musikalische Assoziation erscheint auch passend, weil in ihr die Erinnerung an den Wiener jüdischen Komponisten Arnold Schönberg mitschwingt, der nicht nur für seine gewagten Ausflüge in die Atonalität berühmt ist, sondern auch für sein tiefes Ringen darum, sich zwischen den Polen jüdischer und deutscher kultureller Identität zurechtzufinden. Ein neueres Buch über Schönberg mit dem Titel *Constructive Dissonance* versucht die verschiedenen Dimensionen der inneren Kämpfe des Komponisten zu erfassen. In einem interessanten Beitrag konstatiert Alexander L. Ringer das „beunruhigende Klima psychologischer und gesellschaftlicher Dissonanz, in dem er [Schönberg] aufwuchs und die ersten 25 Jahre seines produktiven Lebens“ verbrachte. Natürlich lebten viele Juden im deutschen Kulturbereich in einem solchen Milieu und teilen seine Sensibilität. Doch Ringer macht geltend, dass Schönberg anders reagierte:

„Was ihn von intellektuell oder künstlerisch begabten Zeitgenossen mit ähnlich assimiliertem jüdischen Hintergrund mehr als alles andere unterschied, war seine bemerkenswerte Fähigkeit, solche gemeinsamen sozio-kulturellen Belastungen in entscheidendes kreatives Vermögen umzuwandeln. So kam es, dass seine verblüffende ‚Emanzipation‘ von der ‚historischen Dissonanz‘, die alle ‚modernen‘ Juden betraf, sofern sie nicht völlig unempfindlich waren, zur vollen Blüte brachte, was die viel gerühmte Emanzipation von der musikalischen Dissonanz lediglich verheißten hatte: Ein scheinbar unausweichliches Element ständig ungelöster Spannung, das er bedingungslos als solches akzeptierte, lieferte die befreienden ethischen Mittel für völlig neuartige ästhetische Leistungen.“⁴

4 Siehe Alexander L. Ringer, *Assimilation and the Emancipation of Historical Dissonance*, in: *Constructive Dissonance: Arnold Schoenberg and the Transformations of Twentieth-Century Culture*, hrsg. von Juliane Brand/Christopher Hailey, Berkeley 1997, S. 23–34, hier S. 24.

In Wirklichkeit dürfte Schönbergs Umwandlung „sozio-kultureller Belastungen“ in „kreatives Vermögen“ weit weniger einzigartig gewesen sein, als Ringer behauptet. Die Situation der deutsch-jüdischen Intellektuellen als gesellschaftliche Außenseiter und kulturelle Insider⁵ schuf eine Spannung, die zu neuen Ideen im Bereich der Literatur und Kunst sowie des kritischen Denkens führte. Vor allem die vielfach untersuchten jüdischen Neuerer der Weimarer Republik – wie Walter Benjamin, Ernst Bloch, Gustav Landauer und Franz Rosenzweig – nutzten ihre gesellschaftliche Randstellung, um zu Akten bilderstürmerischer Kreativität aufzubrechen. Dabei teilten jedoch viele Schönbergs schmerzhaftes Erkenntnis von 1923: dass „ich nämlich kein Deutscher, kein Europäer, ja vielleicht kaum ein Mensch bin (wenigstens ziehen die Europäer die schlechtesten ihrer Rasse mir vor), sondern daß ich Jude bin“.⁶

Es war genau dieses Gefühl, das einige wenige deutsch-jüdische Intellektuelle veranlasste, in den zwanziger Jahren nach Palästina einzuwandern. Doch das Gefühl der Entfremdung von ihrer Umgebung verschwand nicht, jedenfalls nicht sofort. Vielmehr wurde es von Berlin nach Jerusalem transferiert und auf eine Weise verwandelt, die es im Folgenden zu erhellen gilt.

II

Es ist hilfreich, bei der Reflexion über die komplexe Dynamik der jüdischen Akkulturation in der Moderne jenen Schatz an Midraschim ins Gedächtnis zu rufen, die sowohl die Homiletik als auch das Hadern der modernen Rabbiner mit den Übeln der Assimilation inspiriert haben. Diese antiken Quellen behaupten, der Exodus aus Ägypten sei Folge der standhaften Weigerung der Israeliten gewesen, ihre gewohnte Kleidung, Sprache und ihre Namen aufzugeben. Gerson Cohen hat in einem vergessenen Essay

5 In seiner interessanten Interpretation der Sozialtheoretiker Georg Simmel und Erik Cohen deutet Paul Mendes-Flohr den jüdischen Intellektuellen als „geistigen Insider, der gleichwohl unter gesellschaftlichen und normativen Aspekten Außenseiter ist“; siehe Paul Mendes-Flohr, *The Study of the Jewish Intellectual. A Methodological Prolegomenon*, in: ders., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991, S. 31.

6 Vgl. Schönbergs Brief an Wassilij Kandinsky vom 19. April 1923 in: Arnold Schönberg/Wassilij Kandinsky, *Briefe. Bilder und Dokumente einer außergewöhnlichen Begegnung*, hrsg. von Jelena Hahl-Koch, Salzburg 1980, S. 91.

die historische Präzision dieser Behauptung in Frage gestellt.⁷ Nicht nur in Ägypten, auch in Babylonien und Alexandria, Toledo und Venedig veränderten Juden ihre Kleidung, ihre Sprache und ihre Namen, ohne im Meer der nichtjüdischen Kultur unterzugehen. In jedem dieser Milieus schufen sie eine neue, deutlich von ihrer ursprünglichen Tradition abweichende, doch unverkennbar jüdische kulturelle Sprache.

Die Erfahrung der europäisch-jüdischen Einwanderer in Palästina, namentlich der deutschen Juden, stellt eine moderne Spielart dieses Prozesses dar, allerdings in umgekehrter Richtung. In gewisser Weise wird hier auch eine Umkehrung der Entfremdung Arnold Schönbergs von der deutschen Kultur erkennbar. Aus Sicht der deutschen Einwanderer war das „Heimatliche“ ihrer Kleidung, ihrer Sprache und ihrer Namen nicht jüdisch, sondern nichtjüdisch, europäisch, deutsch. Umgekehrt war die neue „fremde“ Kultur, in die sie sich zu integrieren suchten, eine jüdische. Mit der Zeit erlernten viele dieser Immigranten die neue Sprache des Landes, das Hebräische, und einige änderten sogar ihre Namen. Doch alte Kleidungsgewohnheiten – am sichtbarsten das Jackett und die Krawatte der Männer – schwanden, vor allem unter den Stadtbewohnern, erst ganz allmählich. Judah Magnes, der in Amerika geboren, aber deutsch-jüdischer Herkunft war, kommentierte 1923, kurz nach seiner Einwanderung, in einem Tagebucheintrag die Ironien des Lebens in Palästina: „Schwer, ein Bad zu bekommen, aber Anzug erforderlich.“⁸ Die berühmte Formlichkeit der Mitteleuropäer prallte auf die harten Verhältnisse und die vorgeschriebene Ungezogenheit des Jischuv. Angesichts dieses Aufeinandertreffens fällt einem die tiefe Wahrheit ein, die Schira in S. J. Agnons gleichnamigem Roman ausspricht, wenn sie mit Blick auf die neuen deutsch-jüdischen Einwanderer in Jerusalem lakonisch bemerkt: „Es fällt diesen Jekes schwer, im Land Fuß zu fassen.“⁹

Wir neigen dazu, zu vergessen, wie schwierig es tatsächlich für die „Jekes“ war, sich anzupassen, und wie schmerzlich der Umzug aus dem kosmopolitischen Berlin oder Prag ins provinzielle Jerusalem selbst für überzeugte Zionisten sein konnte. Die elementarste kulturelle Herausforderung, vor der die deutschsprachigen Einwanderer standen, war die Sprache. Nach einem Jahrzehnt der „Sprachenkämpfe“ – gegen das Deutsche wie das Jiddische – hatte im Jischuv in den 1920er-Jahren das

7 Vgl. zur Umkehrung der Aussage des Midrasch bei Gerson Cohen, *The Blessing of Assimilation in Jewish History*, Brookline 1966, S. 4.

8 Magnes' Tagebucheintrag vom 13. Februar 1923 findet sich in *Dissenter in Zion. From the Writings of Judah L. Magnes*, hrsg. von Arthur A. Goren, Cambridge (Mass.) 1982, S. 206.

9 S. J. Agnon, *Schira*, übers. von Tuvia Rübner, Frankfurt a. M. 1998, S. 31.

Hebräische die Vorherrschaft erlangt. Doch die Aufgabe, Hebräischkenntnisse zu erlangen, wurde dadurch – vor allem für die deutschen Einwanderer – nicht einfacher. Arthur Ruppin, ein Veteran des Jischuv, der Palästina erstmals 1907 besucht hatte, beherrschte die Sprache auch zwei Jahrzehnte später noch nicht. Am 2. November 1926, einen Tag nach seiner Antrittsvorlesung im Fach Jüdische Soziologie an der Hebräischen Universität, schrieb Ruppin folgende ergreifende Bemerkung in sein Tagebuch: „Trotzdem ich es mir vorher im Hebräischen mehrmals laut vorgelesen hatte, machte ich beim Vorlesen viele Fehler und meine (Magdeburger) Aussprache des Hebräischen muß auf die Zuhörer sonderbar gewirkt haben.“¹⁰

Was Ruppin hier andeutet, ist Ausdruck einer dramatischen Umkehrung des Geschehens. Nachdem sie ihr Heimatland zurückgelassen hatten, waren er und andere deutsche Juden gezwungen, von ihrem Sockel der kulturellen Überlegenheit herabzusteigen. Sie verinnerlichten ein Gefühl der Unangemessenheit ihrer Existenz, das sie zuvor auf die „Ostjuden“ projiziert hatten und wurden zu „Anderen“, zu kulturellen Außenseitern, die darum rangen, in die Mehrheitskultur (die natürlich selbst ein künstliches Gebilde war), „Eingang zu finden“. Demografisch waren sie eine eher kleine Minderheit, die 1930 weniger als fünf Prozent der 170 000 jüdischen Einwohner ausmachte.¹¹ Die Mehrheit der 3300 deutschen Juden, die von 1920 bis 1933 nach Palästina einwanderten, zog ins neue Zentrum bürgerlich-urbaner Kultur in Tel Aviv.¹² Die Verlustgefühle der paar Dutzend deutscher Intellektueller, die sich in Jerusalem niederließen, muss sehr stark gewesen sein, da sie ihrer Heimatsprache und -kultur beraubt waren.

Auf besonders interessante Weise bezeugt dies der berühmte zionistische Intellektuelle und Aktivist Schmuël Hugo Bergman, der 1920 von Prag nach Palästina auswanderte, um dort die neue Nationalbibliothek zu leiten. Seine Briefe und Tagebücher

- 10 Arthur Ruppin, *Briefe, Tagebücher, Erinnerungen*, hrsg. von Schlomo Krolik, Königstein 1985, S. 385.
- 11 Vgl. Arthur Ruppin, *Soziologie der Juden*, Berlin 1931, Bd. 2: Der Kampf der Juden um ihre Zukunft, S. 265.
- 12 Vgl. die Zahlen bei Doron Niederland, *Defuse hagira shel jehudim we-lo-jehudim*, im: *Jehude Weimar. Chevra be-mascher ha-modernijut 1918–1933*, hrsg. von Oded Heilbronner, Jerusalem 1994, S. 181–213, hier S. 186. Hagit Lavsky, *Before Catastrophe. The Distinctive Path of German Zionism*, Detroit 1996, S. 105 bemerkt, dass nur wenige dieser Einwanderer über einen Universitätsabschluss verfügten. Zumeist hatten sie eine Ausbildung absolviert, die sie auf einen „produktiven“ Beruf vorbereiten sollte (z. B. in der Landwirtschaft oder Landschaftsgestaltung).

setzen in den zwanziger Jahren ein und bringen die Selbstzweifel, die Entfremdung und das Unbehagen zur Sprache, welche die deutschen Juden, vor allem aber die deutsch-jüdischen Intellektuellen, nach ihrer Ankunft in dem abwechselnd fremden und exotischen Land Israel empfanden.

Wiederholt stellte Bergman dem Prager Zionisten Robert Welsch, mit dem er in regelmäßigen Briefwechsel stand, die Notwendigkeit vor Augen, vor einer Einwanderung nach Palästina solide Hebräischkenntnisse zu erwerben. Doch gleichzeitig war sich Bergman seiner eigenen Fähigkeit, das Hebräische zu meistern, nicht sicher. In einer Mischung aus Tapferkeit und Kleinmut verkündete er 1921: „Ich will von Palästina nicht weggehen, solange ich nicht *gut* Hebräisch kann, d. h. vielleicht nie.“¹³

Die Tatsache, dass sich die osteuropäischen Zionisten das Hebräische auf Grund ihrer traditionellen jüdischen Bildung leichter aneigneten, konnte die Deutschen kaum trösten. Die deutschen *‘olim* fühlten sich nicht nur sprachlich, sondern auch kulturell im Nachteil. Und hier ist nicht von den Immigranten der fünften Alija, die nach Hitlers „Machtergreifung“ 1933 nach Palästina kamen, die Rede, sondern von den ganz wenigen, die mehr als ein Jahrzehnt früher aus ihrer zionistischen Überzeugung heraus handelten. So überrascht es, wenn Bergman, vor seiner Alija namhaftes Mitglied des Prager Bar Kochba-Kreises, an Welsch schreibt: „Jedentfalls ist klar, daß ich für das hebräische Problem arbeiten will und daß ich nicht über jüdische Themen arbeiten kann, weil ich dazu zu sehr Am Haaretz bin und niemals mehr einholen kann, was ich in der Jugend versäumt habe.“¹⁴

Dieses ausgeprägte Gefühl der Unzulänglichkeit wurde durch Bergmans schwieriges Verhältnis zum Arbeiterzionismus, der im Jischuv eine herrschende Stellung einnahm, noch verstärkt. Während Bergman eine deutliche Nähe zu den Zielen der *chalutzim* (Pioniere) verspürte, fand er unter den Arbeiterzionisten nur wenige Partner für das, was er als seine Hauptaufgabe verstand: die Wiederbelebung nicht nur der kulturellen, sondern auch der religiösen Grundlagen des Judentums.¹⁵ Ein solches Ansinnen stieß bei David Ben Gurion und Jizchak Ben-Zwi, die vor allem neue

13 Schmuël Hugo Bergman, *Tagebücher und Briefe*, Bd. 1, Königstein 1985, S. 155 (Brief an Robert Welsch, 8. 2. 1921).

14 Ebenda, S. 155. Bergmans zufällige Lektüre eines bekannten Aufsatzes Solomon Schechters über Safed veranlasste ihn zu einem ähnlichen Bekenntnis der Unwissenheit, vgl. ebenda, S. 166.

15 Ebenda, S. 166 (Brief an Robert Welsch, 13. 12. 1921).

soziale und wirtschaftliche Strukturen für eine zionistische Gesellschaft in Palästina schaffen wollten, auf taube Ohren. Tatsächlich sahen sich die deutschsprachigen Zionisten eher in der Tradition des Programms Achad Haams für eine hebräische kulturelle Erneuerung, während die aus Osteuropa stammenden zionistischen Führungspersönlichkeiten des Jischuv – unabhängig von ihrer Stellung im politischen Spektrum – dessen Ziele meist als überholt betrachteten, als Ablenkung von der ernsthaften Aufgabe, eine neue nationale Gesellschaft aufzubauen.¹⁶

Die Mischung aus kultureller Unsicherheit und Distanz zu den dominierenden zionistischen Zielsetzungen verursachte eine tief greifende existenzielle Angst. Kurz nach seiner Ankunft in Palästina vertraute Bergman seinem Tagebuch seine Fragen an: „Welches ist der objektive Sinn meines Lebens? Ich weiß es nicht. Ist es ein Lebensziel, in Jerusalem eine gute Bibliothek einzurichten? Will ich zur Philosophie zurückkehren, will ich hebräischer Schriftsteller werden – auf alles weiß ich keine Antwort.“¹⁷

Bergmans Gefühl der Verlorenheit – „Wann wird mir ein Führer, ein Guru erscheinen?“ – fragte er einmal verzweifelt – wurde nur durch die ironische Erkenntnis besänftigt, dass er mit seiner Isolation nicht alleine war.¹⁸ Wenn er an seine jüdischen Freunde aus Prag schrieb, erkannte er an, „daß wir eine Gruppe ganz eigener Art sind, deren religiös-sittliche Ziele mit keiner der bestehenden Gruppen im Judentum schlechthin identifiziert werden können.“¹⁹ Dieses Bewusstsein, anders als die übrigen zu sein, begleitete Bergman durch die zwanziger Jahre und steigerte sich bisweilen bis zur Verzweiflung, obwohl er sich immer stärker in das intellektuelle und kulturelle Leben des jüdischen Jerusalem integrierte. 1928, in dem Jahr, in dem er einen Ruf als Philosophieprofessor an die Hebräische Universität erhielt, formulierte er ein vernichtendes Urteil über den Kreis deutscher Zionisten, in dem er sich bewegte. In einem Brief an Welsch (den er trotz allem zu überzeugen versuchte, nach Palästina zu kommen) bemerkte er traurig:

16 Lavsky, *Before Catastrophe*, S. 148 konstatiert die Nähe der deutschen Zionisten zu Achad Haam und ihre Entfremdung von „den engen nationalistischen Strukturen, die aus ihrer Sicht den politischen Zionismus kennzeichnen“.

17 Bergman, *Tagebücher und Briefe*, S. 156 (Eintragung vom 15. 2. 1921). Ähnliche Gefühle kommen auch in seinem Brief an Robert Welsch vom 3. 1. 1923 zum Ausdruck (ebenda, S. 179).

18 Ebenda, S. 157 (Eintragung vom 15. 2. 1921).

19 Ebenda, S. 153 (Brief an Robert Welsch, 17. 1. 1921).

„Wir leben geistig in Deutschland und nicht hier. Wahrscheinlich würde es den Russen auch so gehen, wenn die Dinge in Rußland anders wären – aber jedenfalls beraubt uns das um einen Großteil unseres Einflusses, daß uns das Hebräische fremd ist, daß wir von der hebräischen Literatur nur die Tageszeitungen verfolgen und nicht die literarischen Erscheinungen, daß wir über einen Artikel im ‚Tagebuch‘ oder der ‚Weltbühne‘ besser Bescheid wissen als über einen Artikel in den ‚Keruwim‘ [einer Tel Aviv’er literarischen Wochenschrift] etc.“²⁰

Das Gefühl, inmitten einer fremden Umgebung zu leben, die sie bewusst gewählt hatten, führte zu dem, was Lee Congdon in einem ganz anderen Kontext als „kollektive Entfremdung“ bezeichnet hat, zu einem Zustand, der eine ganz eigene Form der Ambivalenz schuf.²¹ Einerseits litten die deutschen Intellektuellen an starken Unsicherheitsgefühlen, nicht selten auch an Angst um ihre körperliche Unversehrtheit (vor allem nach den Unruhen von 1921) und an ernsthaften wirtschaftlichen Problemen. Während der gesamten zwanziger Jahre bildeten sie eine Klasse schwer vermittelbarer, überqualifizierter Arbeitskräfte, deren Nützlichkeit für den Jischuv fraglich blieb. Sie mußten sich einerseits mit dem zionistischen Ethos der Autarkie und Produktivierung auseinandersetzen, das handwerkliche Arbeit über geistige Tätigkeiten stellte, und konnten sich andererseits auch kaum sicher sein, eine Stelle an der neu gegründeten Hebräischen Universität zu finden.²² Bei einigen, etwa Ernst Simon, führte die Unmöglichkeit, einen sicheren Arbeitsplatz zu finden, zu ernsthaften Überlegungen, nach Deutschland zurückzukehren.²³ Im Unterschied zu anderen, die Palästina tatsächlich verließen, sah sich Simon „nur“ gezwungen, von Jerusalem

20 Ebenda, S. 245 (Brief an Robert Welsch, 17. 7. 1928).

21 Vgl. Lee Congdon, *Exile and Social Thought. Hungarian Intellectuals in Germany and Austria 1919–1933*, Princeton 1991, S. 304. Congdon bezieht den Begriff auf ungarische Emigranten in Deutschland.

22 Zu den Personalentscheidungen in den frühen Jahren der Hebräischen Universität vgl. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, passim; zur geringschätzigen Haltung der Bewegung der Arbeiterzionisten gegenüber der Universität vgl. Ania Shapira, *Tenn’at ha-’avoda we-ha-universita ha-’ivrit*, in: *Toldot ha-universita ha-’ivrit; shorashim we-hatchalot*, hrsg. von Shaul Katz/Michael Heyd, Jerusalem 1997, S. 675–689.

23 Schon 1930, lediglich zwei Jahre nach seiner Ankunft in Palästina, musste Simon über Angebote nachdenken, nach Deutschland zurückzukehren und an einer jüdischen Schule zu unterrichten. Vgl. den Brief von Simon an E. Channitzer in Leipzig vom 13. 2. 1930 in: Ernst Simon, *Sechzig Jahre gegen den Strom. Briefe von 1917–1984*, Tübingen 1998, S. 66.

nach Haifa zu ziehen, wo er drei Jahre lang an dem von Arthur Biram geleiteten angesehenen *Bet sefer re'ali* („Realschule“) unterrichtete.

Andererseits bewahrten die deutsch-jüdischen Intellektuellen in Jerusalem ihr tief verwurzeltes Gefühl kultureller Überlegenheit. Gelegentlich zwang es sie sogar, ihre Bemühungen, das Judentum zu erneuern, zugunsten einer universalistischen *mission civilisatrice* aufzugeben. So meinte Bergman einmal im Zuge seiner Suche nach einer besonderen Rolle für seine deutsche Gruppe: „Wir müssen, wie es Masaryk für die Tschechen tat, die Fenster aufreißen und Kultur von draußen hereinbringen, dem hebräischen Leser sagen, was draußen in der Welt vorgeht.“²⁴

III

Die Vorstellung, Palästina sei eine isolierte und der Erneuerung bedürftige kulturelle Provinz, diente unter den deutschen Juden vielfach der Milderung des eigenen Unsicherheitsgefühls. Bisweilen führte sie zu bissiger Kritik, die der unverwundliche Gershom Scholem auf unüberbietbar spöttische Weise zum Ausdruck brachte. Die kulturelle Landschaft des Jischuv im Jahr 1924 skizzierend, schrieb Scholem über die Literaten vor Ort: „Sie sind hierzulande [...] dumm. *Erstamlich* dumm, sage ich Dir. Das Phänomen *ursprünglicher*, originaler (um nicht zu sagen originärer) Dummheit von Juden ist in der Diaspora offenbar völlig unbekannt. Es gehört zu den stärksten Eindrücken des Landes.“²⁵

Bemerkenswert ist es, wie Scholem auf der Suche nach einer besonderen Funktion in seiner neuen Heimat häufig die Rolle des Wächters über wissenschaftliche Maßstäbe übernahm. Seine Sorge hinsichtlich des Zustands der Wissenschaft in Palästina veranlasste ihn zwangsläufig, über die Sprachenfrage nachzudenken. Im Gegensatz zu anderen deutschsprachigen Juden klagte er nicht über seine eigenen Defizite im Hebräischen. Stattdessen stellte er mit dem ihm eigenen Selbstbewusstsein die Möglichkeiten des Hebräischen selbst in Frage. Könnte, fragte er den Judisten Adolf Büchler 1930, diese Sprache als hinreichend geschmeidige und differenzierte Wissenschaftssprache dienen? Das roch natürlich, wie Scholem (wahrscheinlich mit geheimer Freude) zugab, im kulturell wie politischen aufgeladenen Klima des Jischuv

²⁴ Bergman, Tagebücher, S. 155 (Brief an Robert Welsch, 8. 2. 1921).

²⁵ Gershom Scholem, *Briefe*, Bd. 1 (1914–1947), hrsg. von Itza Shedletzky, München 1994, S. 222 (Brief an Werner Kraft, 17. 12. 1924).

nach Ketzerei.²⁶ Sollte er seinen Studenten damit zu gefallen suchen, dass er in einer Sprache schrieb, die sie verstehen konnten, auf Hebräisch? War das „wirklich das größere Interesse gegenüber dem allgemeineren der Wissenschaft“?²⁷ Einige Jahre zuvor hatte Scholem in seinem berühmten Brief an Franz Rosenzweig noch vor der geradezu apokalyptischen Sprengkraft des Hebräischen gewarnt, deren sich die säkularen Zionisten in keiner Weise bewusst seien.²⁸ Doch hier, in seinem Brief an Büchler, deutete Scholem weniger auf die Kräfte als vielmehr auf die Grenzen des Hebräischen hin.

An solchen Stellen erhaschen wir einen Blick auf den Zwiespalt, in dem die deutsch-jüdischen Intellektuellen in Jerusalem lebten. Die kulturelle Dissonanz zu ihrer translozierten Heimat war ganz real und wurde noch verstärkt durch ihr besonderes Engagement für den Zionismus. Man muss sich vergegenwärtigen, dass viele der deutschen Juden in Jerusalem in den späten zwanziger Jahren – Arthur Ruppin, Hugo Bergman, Gershom Scholem, Ernst Simon, Hans Kohn und andere – aktive Mitglieder oder Sympathisanten des *Brit Schalom* waren, jener jüdischen Gruppe, deren Ziel nach eigener Aussage darin bestand, „zu einem besseren Verständnis zwischen Juden und Arabern auf der Grundlage absoluter politischer Gleichheit zweier kulturell eigenständiger Völker zu gelangen.“²⁹ Die hochfliegenden Ideen des *Brit Schalom* fanden bekanntlich innerhalb der politischen Kultur des Jischuv wenig Anklang – weder bei denen, die ihm offenkundig skeptisch gegenüberstanden (das heißt bei den Revisionisten), noch bei den erwünschten Verbündeten (den Arbeiterzionisten). Bei einigen, wie etwa Hans Kohn, trug die Erkenntnis, dass ein Zionismus wie der des *Brit Schalom* sich nicht durchsetzen würde, zum Entschluss

²⁶ Scholem schrieb Büchler am 19. 8. 1930, dass „es Ketzerei ist, hier davon zu reden, ein Buch nicht hebräisch schreiben zu wollen“, vgl. ebenda, S. 245.

²⁷ Ebenda, S. 246.

²⁸ In diesem Brief aus dem Jahre 1926 schrieb Scholem über das apokalyptische Potenzial der hebräischen Sprache: „Unheilsschwer ist dies Hebräisch: in seinem jetzigen Zustand kann und wird es nicht bleiben, unsere Kinder haben keine andere Sprache mehr und es ist nur wahr zu sagen, daß sie und allein sie die Begegnung werden bezahlen müssen, die wir ihnen ohne zu fragen, ohne uns selbst zu fragen, verschafft haben werden. Wenn die Sprache sich gegen ihre Sprecher wenden wird – auf Minuten tut sie es schon in unserem Leben, und das sind schwer vergessliche Minuten, in denen sich die Verneintheit unseres Unterfangens uns offenbart – werden wir dann eine Jugend haben, die im Aufstand einer heiligen Sprache bestehen können wird?“ Vgl. *Franz Rosenzweig: Zum 25. Dezember 1926 Glückwünsche zum 40. Geburtstag*, New York 1987, S. 47.

²⁹ Vgl. Stephen M. Poppel, *Zionism in Germany 1897–1933. The Shaping of a Jewish Identity*, Philadelphia 1977, S. 145.

bei, Palästina zu verlassen; bei anderen verstärkte sie lediglich ein tiefes Gefühl der Marginalität innerhalb der politischen Kultur des Jischuv.

Tatsächlich zeugte die Zugehörigkeit zum *Brit Schalom* von einer abweichenden zionistischen Vision, von einem Zionismus, der sich als inklusiv und tolerant verstand. Ein zwar weniger bekanntes, doch nicht weniger aufschlussreiches Indiz für diese abweichende zionistische Vision bietet nicht die politische Kultur, sondern die Kulturpolitik des Jischuv, genauer: die Kulturpolitik der Hebräischen Universität, mit der Persönlichkeiten wie Ruppin, Bergman und Scholem stark identifiziert wurden. Mir schwebt eine Episode aus den Jahren 1927/28 vor, in der die kleine Gruppe deutsch-jüdischer Intellektueller in Jerusalem nicht nur von der vorherrschenden „reinen Lehre“ im jüdischen Palästina, sondern auch von einem Hauptartikel des deutsch-jüdischen Glaubens abwich. Es ging um die Rolle des Jiddischen an der Hebräischen Universität.³⁰

IV

Im November 1927 unterbreitete ein New Yorker jüdischer Verleger, David Shapiro, das Angebot, am Institut für Jüdische Studien der Hebräischen Universität einen Lehrstuhl für Jiddische Sprache und Literatur zu stiften. Judah Magnes, der Kanzler der Universität, stimmte begeistert zu, musste aber feststellen, dass sich in Jerusalem rasch eine heftige Opposition bildete. Die Gegner des Jiddisch-Lehrstuhls betrachteten das Angebot als blasphemischen Angriff gegen den geheiligten Platz, den das Hebräische in der neuen jüdischen Gesellschaft in Palästina einnahm; sie verteilten schwarzumrandete Trauerplakate, auf denen zu lesen stand, der „Lehrstuhl für *Jargon* [se]i ein Götzenbild im hebräischen Tempel.“³¹ Führende Vertreter der Opposition waren der langjährige zionistische Aktivist Menachem Ussischkin und der von vielen deutsch-jüdischen Intellektuellen verachtete Historiker und Literaturwissenschaftler Joseph Klausner, der umgekehrt den deutsch-jüdischen Einfluss auf die Universität als hegemonial und anrüchlich betrachtete.³²

30 Vgl. dazu Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, S. 76–81.

31 Ein Exemplar dieses Plakats, das von der Brigade zur Verteidigung der Sprache in Erez Jisrael verteilt wurde, findet sich im Central Archive of the Hebrew University, Akte 14/3 (1927).

32 Die Verachtung für Klausner war unter den deutschen Juden weit verbreitet; vgl. etwa den Brief von Gershom Scholem an Ernst Simon vom 2. 12. 1925 in: Scholem, Briefe, Bd. 1,

Zu den wichtigsten Befürwortern des Jiddisch-Lehrstuhls gehörten Mitglieder der deutsch-jüdischen Gruppe an der Universität wie Bergman, Scholem und David Zwi Baneth, unterstützt von Verbündeten wie Kohn und Magnes, der – obgleich nicht in Deutschland geboren – deutscher Herkunft war, eine deutsche Ausbildung genossen hatte und ihre Bestrebungen teilte. Die deutsch-jüdische Unterstützung für den Jiddisch-Lehrstuhl widersprach der überlieferten Verachtung des Jiddischen in der deutsch-jüdischen Kultur, die bis auf Moses Mendelssohn zurückging.³³ Zugleich war sie Teil der neueren neo-romanischen und dissimilatorischen Tendenzen, die zwischen dem *fin-de-siècle* und dem Ersten Weltkrieg im deutschen Judentum aufgekommen waren.³⁴ Außerdem war sie natürliche Folge dessen, dass die deutschen Juden den Zionismus als Programm kultureller und spiritueller Erneuerung verstanden, das auf den Grundlagen jüdischen Lebens in der Diaspora aufbauen müsse, statt sie zurückzuweisen.

In der Arena der leidenschaftlichen Kämpfe zionistischer Kulturpolitik konnten sich die deutschen Juden jedoch nicht durchsetzen. Jiddisch war der geschmähte Feind des Hebräischen und wurde von den treuen Hebräisten gleichzeitig als Bedrohung und Ablenkung wahrgenommen. Unter dem innerhalb wie außerhalb der Universität ausgeübten Druck legten die Fakultät, in der das Institut für Jüdische Studien angesiedelt war, und die Institutsleitung das Angebot, einen Lehrstuhl zu schaffen, Anfang Januar 1928 ad acta.³⁵ Die deutsch-jüdischen Befürworter der Idee fühlten sich durch den harten Kampf geschwächt und in ihrer „kollektiven Entfremdung“ bestätigt. Ein bemerkenswertes Zeichen dafür ist der Fall Arthur Ruppins, der sich schon früher gegen die anderen gestellt und für eine Ablehnung des Jiddisch-Lehrstuhls gestimmt hatte. Laut Hugo Bergman war vor allem Hans Kohn über Ruppins Entscheidung empört und betrachtete sie als Akt der Feigheit.³⁶ Offenbar verletzte sie die kulturelle und politische Ethik der deutschen Juden, die in

S. 230 und Bergman, *Tagebücher und Briefe*, S. 226. Vgl. andererseits die abschätzigen Bemerkungen über die deutschen Juden an der Hebräischen Universität in Joseph Klausners *Darki literat ha-techija ve-ha-g'zila* [Mein Weg zur Aufstärkung und Erlösung], Teil Aviv 1946, S. 298.

33 Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Philadelphia 1973, S. 87.
34 Vgl. etwa Paul Mendes-Flohr, *Fin de Siècle Orientalism, the Ostjiden, and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*, in: ders., *Divided Passions*, S. 77–132.

35 Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, S. 79.

36 Laut Bergman hatte Ruppin im November 1927 bei einem Fakultätsreffen des Instituts für jüdische Studien gegen den Lehrstuhl gestimmt, was Kohn zu der Bemerkung veranlasste, „daß Ruppin feig ist“, vgl. Bergman, *Tagebücher und Briefe*, Bd. 1, S. 227.

diesem Fall wiederum selbst von der Überzeugung früherer Generationen deutscher Juden bedeutend abwich. Hierin aber lag die Komplexität der Situation der deutschen Juden in Jerusalem: Nachdem sie bewusst aus ihrer heimischen deutschen Kultur ausgewandert waren, verblieben sie auch in der fremden Umgebung Palästinas gleichsam in einem kulturellen Exil. Diese Situation erlaube und verlange zugleich, auf einer inneren Konformität zu bestehen, die auf den gemeinsamen Werten der deutschen Kultur, der jüdischen Erneuerung und eines zionistischen Humanismus beruhe.

V

Man muss nicht eigens betonen, dass diese hybride Verbindung von Werten zu interessanten kulturellen Positionen führte. So stand die deutsch-jüdische Unterstützung für den Jiddisch-Lehrstuhl in eklatantem Gegensatz zur Haltung vieler osteuropäischer Zionisten, deren Muttersprache tatsächlich das Jiddische war. Die Mischung der Werte schuf zudem ungelöste, kreative Spannungen. Um dies zu zeigen, möchte ich mich kurz einer der faszinierendsten und rätselhaftesten Gestalten unter den Jerusalemer deutsch-jüdischen Intellektuellen zuwenden – Jizchak Baer. In seiner deutschen Heimat war Fritz Baer ein gelehrter, engagierter Archivistiker, der zu dem Team isolierter „Mönchs-Schüler“ gehörte, die Eugen Täubler in der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin um sich versammelt hatte.³⁷ Nach seiner Ankunft in Palästina 1930 wurde er zum Inbegriff der Abreitung für Geschichtswissenschaft der Hebräischen Universität und zu einem der wichtigsten Architekten einer neuen zionistischen Historiografie. Diese Verwandlung vom einsamen Forscher zur öffentlichen Figur verlief kaum ohne Probleme, vor allem auch wegen seines eingestandenen Unbehagens über das Hebräische.³⁸ Wie andere deutsch-jüdische Immigranten beherrschte Baer die gesprochene Sprache nicht vollständig. Doch ganz abgesehen von seiner Zurückhaltung gegenüber dem Hebräischen trug Baer in keiner Sprache wirklich gerne vor. Nicht nur, dass er als Mitarbeiter der Akademie in Berlin keine Lehrererfahrung gesammelt hatte, nein, Baer war von seinem ganzen Charakter her nicht für den öffentlichen Akt des Lehrens geschaffen, den man in

37 Vgl. Baers Erinnerungen an Täubler und die Akademie in: ders., Eugen Täubler, *Zion* 19 (1954), S. 71–74, hier S. 72 f.

38 Zu Baers Unwillen, auf Hebräisch vorzutragen, vgl. Shmuel Ertinger, *Sefer ha-sikaron le-Jizchak Baer*, Jerusalem 1982/83, S. 11.

Jerusalem von ihm forderte: „Es entspricht nicht meinem Wesen“, bemerkte er einmal, „vor einem Publikum zu stehen und Reden zu halten.“³⁹

Angesichts dieser Zurückhaltung muss Baer ziemlich die Angst verspürt haben, als er 1930 das Podium erklomm, um seine Antrittsvorlesung an der Hebräischen Universität zu halten. Zudem wurde allgemein erwartet, dass Baer nicht nur fachliche Kompetenz an den Tag legen, sondern auch eine breite historiografische Perspektive für die neue nationale Universität formulieren würde.⁴⁰ Als Antwort auf diese Herausforderung brachte Baer tatsächlich zwei unterschiedene Sensibilitäten zur Sprache, die wir einerseits mit dem Begriff des „Kontextualismus“, andererseits mit dem des „Immanentismus“ bezeichnen können. Der erstere begegnet in seiner Antrittsvorlesung in Jerusalem über „Grundlagen des Studiums der jüdischen Geschichte: Allgemeine Einführung bis zum Mittelalter“. Gleich zu Beginn offenbarte Baer seine tiefe Treue zu einem Historizismus, der zugleich organozentrisch und positivistisch war. Die Geschichtswissenschaft, verkündete er, ist „eine festgelegte wissenschaftliche Form des Studiums“. Genauer noch: „Es geht ihr um die Details und sie liebt sie [...] Doch sie erblickt in jedem [einzelnen] Gegenstand das Ganze – das heißt die innere Kraft, die Quelle, die Kette von Entwicklungen, in der das Detail ein Glied ausmacht.“⁴¹

Indem Baer diese Verknüpfung zwischen dem Besonderen und dem Ganzen postulierte, konnte er das Judentum in kontextualistischer Begrifflichkeit als „eine Kraft unter allgemeinen geschichtlichen Kräften“ verstehen, „die von ihnen beeinflusst wird und zugleich Einfluß auf sie ausübt“. ⁴² Baer hatte diese historizistische Erkenntnisweise tief verinnerlicht, zunächst bei Heinrich Finke und Friedrich Meinelcke in Freiburg, später bei Eugen Täubler in Berlin. Sie war ein dauerhaftes Erbe seiner Ausbildung in der deutschen Geschichtswissenschaft.

Allerdings stand sie im Gegensatz zu einer anderen Sensibilität, die in der Auffassung zum Ausdruck kam, dass „das Judentum nicht von außen bestimmt und beeinflusst ist“. ⁴³ Dies hieß, dass das Judentum von seiner eigenen Lebenskraft angetrieben wurde, die sich dem normalen Vorgang der Kontextualisierung widersetzt.

39 Nachlass Jizchak Baer, CAHJP, P163.

40 Ertinger, *Sefer ha-sikaron*, S. 11

41 Jizchak Baer, *‘Iqqarim be-chaginat toldot Jisra’el: ma’avo li-tequfat yeme ha-benajim*, Jerusalem 1931, S. 4.

42 Ebenda, S. 8. Zum Kontextualismus in Baers Denken vgl. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, S. 124.

43 Baer, *‘Iqqarim*, S. 9 und 18.

1936 erklärte Baer in seinem Buch *Galut* (das die Veränderung seines Namens von Fritz zu Jizhak verkündete), „daß es eine Macht gibt, die das jüdische Volk über allen kausalggeschichtlichen Zusammenhang erhebt“.⁴⁴ In prosaischeren Versionen veranlasste dieser immanentistische Ansatz Baer, über eine fromme, demokratische Essenz des Judentums zu schreiben, die in der Antike wurzele und sich „äußeren“ Einfluss gegenüber als weitgehend resistent erwiesen habe.⁴⁵ Dieser Ansatz spiegelt Baers Hinwendung zu einem gewissenmaßen jüdisch-zionistischen Gefühl der Besonderheit, das sich in der intellektuellen Welt des Jischuv ganz natürlich und nach der „Machtergreifung“ Hitlers mit besonderer Intensität entwickelte.

Tatsächlich gewann 1936, als Baer mit bitterer Bestürzung die Auflösung des deutschen Judentums wahrnahm, die immanentistische Wahrnehmung die Oberhand. Wenn in anderen Phasen seiner Laufbahn der kontextualistische Impuls dominierte, so deutet dies auf ein lebenslanges Schwanken zwischen diesen beiden Polen hin. Baer blieb hin- und hergerissen zwischen seiner Treue gegenüber einem deutschen Wissenschaftsideal und seinem Zionismus, zwischen einem inklusiven Verständnis jüdischen Lebens in der Diaspora und einer das Unheil ahnenden Perspektive, die die jüdische Leidengeschichte im Exil in den Vordergrund stellte. Ähnliche Spannungen, vor allem zwischen dem dauerhaften Erbe der deutschen Wissenschaft und dem neuen zionistischen Anliegen, beunruhigten auch Baers deutsch-jüdische Kollegen in Jerusalem – etwa wenn Gershom Scholem darüber nachdachte, ob die deutsche oder die hebräische Sprache seinem intellektuellen Interesse am besten dienen würde. Bisweilen schufen diese Spannungen eine nervöse geistige Welt, wie etwa bei Hugo Bergman in den zwanziger Jahren. So stellen die deutschen Juden dieser Zeit ein passendes Symbol für die Mühen kultureller Dissonanz dar, die die Schaffung einer jüdischen nationalen Gesellschaft in Palästina prägten.

Das bedeutet nicht, dass die deutsch-jüdischen Einwanderer diese Dissonanz ihr Leben lang empfanden. Viele waren nach den Maßstäben der neuen Gesellschaft überaus erfolgreich. Hugo Bergman etwa war ein hoch angesehener Wissenschaftler, der zum Rektor der Hebräischen Universität aufstieg und philosophische Werke ins Hebräische übersetzte (er überwand also seine frühere Unsicherheit in der

angenommenen Sprache). Ernst Simon und Jizhak Baer entwickelten sich auf ihrem jeweiligen Gebiet zu berühmten Gelehrten, und Gershom Scholem wurde zum internationalen Symbol für die Jüdischen Studien in Jerusalem.

Die deutschen Juden kappten sich also nicht ab und verharteten nicht am Rand der neuen Gesellschaft. Vor allem in der entstehenden akademischen Kultur des Jischuv leisteten sie Beachtliches. Warum also an das Gefühl der Entwurzelung und Unzulänglichkeit erinnern, das sie zunächst befiel? Gewiss nicht nur, weil solche Gefühle die Leidenschaft begieriger Historiker wecken. Kulturelle Dissonanz zeitigt häufig interessante Ergebnisse, vor allem bei einer so sprachmächtigen Gruppe wie den deutschen Juden. Einer der eloquenten Nachfahren der deutsch-jüdischen Kultur vor dem Zweiten Weltkrieg, George Steiner, schreibt über die für den jüdischen Intellektuellen kennzeichnende „Hingabe an die Vergänglichkeit“, die „Freundschaft mit den Winden“.⁴⁶ Während Steiner diese Hingabe bejaht, wollten die deutschen Zionisten, die in den zwanziger Jahren nach Palästina kamen, die moderne jüdische Romanze mit der Wurzellosigkeit beenden. Was sie vorfanden, zumindest in den ersten Jahren, war kein Ende dieses Zustands, sondern ein Gefühl doppelter Marginalität, das zur Quelle kultureller, politischer und wissenschaftlicher Neuerungen wurde. Gleichzeitig brachte es ungewöhnliche Umkehrungen und neue Konfigurationen jüdischer Identität mit sich, höchstwahrscheinlich aber auch Verletzungen, die mit der Zeit verdrängt wurden.

In einer Einwanderungsgesellschaft wie der israelischen verweist die Ansammlung solcher kultureller Verletzungen auf eine faszinierende gesellschaftliche Mischung. Doch sie schafft auch Frustrationen und Ressentiments, die unter der Oberfläche der Gesellschaft schwelen und manchmal hervorbrechen. Eine Archäologie der Verletzungen, die durch kulturelle Dissonanz entstanden, mag zwar nicht den siedenden Kessel der israelischen Gesellschaft beruhigen, doch sie kann dazu beitragen, die verschiedenen Klagen und Beschwerden zu entflechten und vielleicht die gemeinsamen Dilemmata der stolzen und unversöhnlichen Gruppen aufzeigen, die Israel ausmachen. Für sie waren die „Jekkes“, bis vor kurzem, exemplarisch.

Aus dem Englischen von Christian Wiese

44 Baer, *Galut*, Berlin 1936, S. 103.

45 Zu Baers Hinwendung zur Epoche des Zweiten Tempels vgl. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past*, S. 126 f. sowie Israel Jacob Yuval, *Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism*, in: *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, hrsg. von David N. Myers/David B. Ruderman, New Haven 1998, S. 77–87.

46 George Steiner, *Errata. An Examined Life*, New Haven 1997, S. 63.