

WILLI GOETSCHEL UND
DAVID SUCHOFF

Das Vermächtnis des deutschen Judentums

*Hermann Levin Goldschmidts
unzeitgemässe Betrachtung*

Als *Das Vermächtnis des deutschen Judentums* 1957 erschien, mochte Hermann Levin Goldschmidts Buch für viele Zeitgenossen eine eher störende Stimme darstellen. Das »Wirtschaftswunder« und die Entschlossenheit zur Vergangenheitsbewältigung zielten auf eine vollständig neue Kultur ab, als ob das Projekt der Moderne noch einmal neu erfunden werden sollte, doch diesmal von der Vorstellung eines totalen Neuanfangs bestimmt. Gleichzeitig befand sich die jüdische Kultur in der Nachkriegszeit und inmitten des Kalten Kriegs unter dem Druck, in resolut auf die Zukunft gerichteter Weise neue Formen nationaler Artikulation und Identifikation zu schaffen. Deutschlands »Stunde null« jedoch, wie das Schlagwort lautete, hatte den Nachklang einer bitteren Wahrheit, deutlich hörbar inmitten des Aufbruchs zum Aufbau, den die kulturelle Linken und Rechte so entschlossen gemeinsam unternommen betrieben. Die Gründung des Staates Israels gab 1948 jüdischem Leben einen neue Grundlage für seine Hoffnungen, internationale Anerkennung und einen neu aufblühenden nationalen Mittelpunkt sowie ein Gefühl nationalen Stolzes, der den Bruch mit der Diaspora deklarierte, aber die Gründung stellte auch das Problem in nicht misszuverstehender Klarheit vor Augen. Die Zukunft jüdischer Kultur, so schien es, war fortan nur möglich unter schmerzhafter Ausschliessung der Vergangenheit.

In dieser Lage leidete die deutsch-jüdi-

sche Kultur unter einem doppelten Sinn von Ausschluss und Verlust. Im besten Fall schien das Nachkriegsdeutschland seinen überlebenden jüdischen Mitbürger gegenüber von einem Schuldgefühl bestimmt, das aber die tiefen kulturellen Schulden der deutschen Kultur gegenüber dem Judentum, dessen Sprachen und Kultur nicht zu begreifen bereit schien. Gleichzeitig begann der kulturelle jüdische Aufbau in Israel die Geschichte des deutschen Judentums als eine politische und kulturelle Sackgasse darzustellen und seine Errungenschaften als auf Illusionen beruhend abzutun. In Gershom Scholems Augen war die Bibel-Übertragung von Buber und Rosenzweig »eine Art Gast-Geschenk«, nämlich eine Gabe jüdischer Gäste an ihre unwilligen deutschen Gastgeber, ein Geschenk, das eher als Grabstein denn als Zeichen intensiven kulturellen Austausches zu betrachten sei.¹ Das deutsch-jüdische Gespräch mag in der Tat stattgefunden haben, wie Scholem bitter notierte, aber bloss als eine Selbsttäuschung jüdischerseits, das letztlich auch unbeachtet blieb und zwar von denjenigen Deutschen, welche die Juden sich als ihre Gesprächspartner erhofft hatten.² Erfasste Scholem in eloquenter Weise die Situation nach Auschwitz als einen Abgrund, der Deutsche von Juden trennte, so führte ihn seine Rolle als Mitbegründer der modernen israelischen Geschichtswissenschaft dazu, die offensichtlichen, engen Verbindungen zwischen einer neu entstehenden jüdischen Kultur und ihren Wurzeln in der deutschen Sprache und Vergangenheit zu leugnen.³ Andererseits wandte sich die deutsche Gesellschaft weiterhin den in ihrer Mitte lebenden Juden mit einer schuld-bewussten, wenn auch zum Vergessen bereiten Aufnahmebereitschaft zu. Scholem und viele andere standen einer schwierigen Situation gegenüber: zwischen einem tief durch seine Verdrängung bestimmten

Deutschland einerseits, von neuem unabhängigen und lebensbejahenden Formen jüdischen Lebens in und ausserhalb Israels andererseits.

Hermann Levin Goldschmidt fand sich genau zwischen diesen miteinander in Wettstreit stehenden Tendenzen deutscher und jüdischer Nachkriegskultur. 1914 in Berlin geboren und in einer typisch assimilierten und erfolgreichen Familie aufgewachsen, war Goldschmidt in der bürgerlichen Form deutscher klassischer Tradition vollkommen zu Hause. Im Februar 1938 verliess er Deutschland, um in Zürich Philosophie zu studieren, wo er 1941 mit seiner Dissertation *Der Nihilismus in Lichte einer kritischen Philosophie* promovierte. Eine Studie des Bankrotts der deutschen Philosophie kündigte diese Auseinandersetzung mit dem Nihilismus der Gegenwart aber auch Goldschmidts Wiederentdeckung der reichen und bedeutungsvollen Rolle seiner jüdischen Quellen an. Inmitten des tobenden Weltkriegs und einer der dunkelsten Stunden der Menschheit begann Goldschmidt, was schliesslich eine der grossen Taten jüdischer kultureller Selbstbehauptung nach dem Krieg werden sollte. In Zürich machte sich Goldschmidt ans Werk, die Botschaft der jüdischen Tradition, deren europäische Existenz, wollte man der allgemeinen Meinung Glauben schenken, an ihr Ende gelangt war, wieder neu aufzubauen. Als Flüchtling in der Schweiz erlebte Goldschmidt die Ermordung und den Verlust jüdischen Lebens in Deutschland und dem Rest Europas. Statt aber den radikalen Bruch zwischen deutscher und jüdischer Kultur auf die Vorstellung eines Abgrunds zu fixieren, stellte sich Goldschmidt der Vernichtung und sah in der Geschichte der jüdischen Kultur in Deutschland nicht ein Ende, sondern einen Teil einer nicht beendeten, sondern, wie er es nennt, »weitergehenden« Ge-

schichte. In Zürich entwickelte Goldschmidt seine Begriffe der Dialogik, der Neuzeit, sowie der weiter unüberholten Bedeutung des Judentums und seiner Botschaft.

Heute ist die Konjunktur des Interesses und der Bewunderung deutsch-jüdischen Erbes unüberhörbar. Die hypermoderne Gestaltung des neuen Jüdischen Museums in Berlin symbolisiert dieses Phänomen in architektonischer Form. Nach dem Mauerfall sah sich ein neues Deutschland herausgefordert, eine politische und kulturelle Identität neu zu finden. Die jüdische Vergangenheit erschien nun als eine Geschichte, der endlich offizielle nationale Anerkennung und Institutionalisierung verliehen wurde. Deutsche Juden und ihre Spuren tauchten überall auf, so machte es jedenfalls den Anschein. Eine Obsession mit Geschichte und Gedächtnis signalisierte die neue Anerkennung des wirklichen Verlusts, den Deutschland sowie der Rest der Welt durch die fast vollständige Vernichtung seines jüdischen Erbes erlitten hatte. Diese Wende zur deutsch-jüdischen Vergangenheit hatte zweifellos etwas Befreiendes, aber Geschichte und die Proliferation von kulturellem Gedächtnis stellten ein Symptom, jedoch keine Antwort dar. Indem die deutsch-jüdische Vergangenheit nicht nur Teil eines neuen Deutschlands, sondern auch einer weltweiten Kultur wurde, bot sie einen lebendigen Beitrag zur Gegenwart. Die Grundlage für das Verständnis des dynamischen Potentials der deutsch-jüdischen Kultur kann daher nicht antiquarisch, sondern muss zukunftsorientiert sein. Goldschmidts Lebenswerk sowohl mit bezug auf das Vermächtnis des deutschen Judentums als auch darüber hinaus legte den Grund für diese Aufgabe. Sein Werk lehrt uns, deutsch-jüdische Geschichte und Kultur als grundlegende Bestandteile des unvollendeten Projekts der Moderne zu

verstehen.

Das Vermächtnis des deutschen Judentums thematisiert die jüdischen Errungenschaften in Deutschland als das Vermögen, die Verbindungen zwischen den grossen universalen Aspirationen deutscher Kultur und der jüdischen kulturellen Partikularität fruchtbar gemacht zu haben. Deutsch-jüdische Kultur ist Goldschmidt zufolge als eine der wirkungsmächtigsten Artikulationen des Projekts der Moderne als dem Bemühen um universale Anerkennung von Differenz in all ihren kulturellen und philosophischen Ausformungen zu betrachten. In seiner frühen Phase entwickelte Goldschmidt diese Konzeption der Neuzeit in seiner Dialogik, der philosophisch begründeten Vorstellung, dass die Einsicht in die wechselseitige Begründung sich widersprechender Stimmen die traditionelle Vorstellung von Kultur als einem monolithischen Ganzen als nicht mehr länger haltbar erwies.⁴ Deutsch-jüdische Autoren, macht Goldschmidt in seinem Buch deutlich, halfen mit, die moderne Vorstellung einer freien, modernen Kultur zu schaffen, indem sie die nach innen gerichtete Aufgabe der Bergung ihrer jüdischen Quellen mit den universal ausgerichteten Hoffnungen der Menschheit, Freiheit als ganze zu verwirklichen, verbanden. Um diese auf Differenz abhebbende Deutung der deutsch-jüdischen Errungenschaften zu verstehen, wie sie sich in ihrer Kultur und Lebensweise artikulierte, sowie das Vermächtnis, welches deutsche Juden der Welt nach Auschwitz zurückliessen, wandte sich Goldschmidt den biblischen Quellen der jüdischen Tradition zu. Diese Arbeit führte zu einem neuen Verständnis des deutschen Judentums als dem Träger einer distinkt neuzeitlichen und jüdischen Vision der Befreiung, die den Kern von *Das Vermächtnis des deutschen Judentums* bildet.

Anfänge der Neuzeit

Nach 14 Jahren erhielt Goldschmidt endlich 1951 die Niederlassung in der Schweiz. Kurz darauf gründete er ausserhalb des universitären Rahmens und seiner Beschränkungen das *Freie Jüdische Lehrhaus Zürich*. Hatte Franz Rosenzweigs *Jüdisches Lehrhaus* die Situation der jüdischen Identität in der Weimarer Republik und ihre Entfremdung durch die Begegnung mit einer Moderne, die nicht die ihre schien, vor Augen, so fanden sich Goldschmidt und seine Zeitgenossen einer grundsätzlich anderen und prinzipielleren Herausforderung gegenüber. Nach Auschwitz und inmitten des kalten Kriegs fand sich das Judentum in existenziell radikaler Weise in Frage gestellt. Die grundsätzliche Schärfe dieser Herausforderung gab allen Infragestellungen des Judentums, jüdischer Geschichte und Identität einen neuen und verschärften Sinn von Dringlichkeit. Die leitende Einsicht von Goldschmidts Arbeit im *Jüdischen Lehrhaus* bestand darin, die Bedeutung der Gegenwart des Judentums auf der Vergangenheit beruhend zu verstehen, oder genauer auf dem Durcharbeiten der jüdischen Tradition, wodurch deren Bedeutung für die Zukunft wiederentdeckt würde. So suchte Goldschmidts Lehrhaus nicht »die Vergangenheit zu bewältigen«, wie die verbreitete Phrase lautete, die den unterschweligen Wunsch zur Verdrängung nur schwach zu verdecken vermochte. Entgegen jedem Versuch, eine geschichtliche Trennung zwischen einer verlorenen Welt der Vergangenheit und der Gegenwart zu vollziehen, betonte Goldschmidts Arbeit im Lehrhaus die weiterweisende Bedeutung und Wirklichkeit jüdischen Lebens in Deutschland. Von Goldschmidt bis zu seiner Schliessung 1962 geleitet, begann das Lehrhaus eine Arbeit, deren Ergebnisse in die Veröffentlichung von *Die Bot-*

schaft des Judentums (1960), *Dialogik – Philosophie auf dem Boden der Neuzeit* (1964) und *Das Vermächtnis des deutschen Judentums* einfließen, das zwischen 1957 und 1965 in drei jeweils stark erweiterten Auflagen, erschien. Leo Baeck hatte das Buch noch in seinem letzten Lebensjahr der Europäischen Verlagsanstalt zum Druck empfohlen. Nach den drei anfänglichen Auflagen erschien die letzte autorisierte Fassung 1994 im Rahmen von Goldschmidts Werkausgabe im Passagen Verlag.

In einem gewissen Sinn führte Goldschmidt die Linie des Denkens weiter, die Baeck zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit seinem Pionierwerk *Das Wesen des Judentums* 1905 begonnen hatte. Beide Autoren weisen die normativen Konventionen der Geschichtsschreibung zurück, welche Kultur- und Geistesgeschichte von politischen Entwicklungen trennt. In der Folge bieten Baeck und Goldschmidt weit ausgreifende, den konventionellen Rahmen sprengende Geschichtskonzeptionen, indem sie innovative Ansätze formulieren, die es erlauben, die Geschichte des Judentums als wirkungsmächtige Präsenz im 20. Jahrhundert zu thematisieren. Der Unterschied von Goldschmidts historischem Ausgangspunkt ist dabei natürlich offensichtlich. Erhoffte sich Baeck noch zuversichtlich mit liberalen Aspirationen eine Zukunft schliesslicher Anerkennung des Judentums als ebenbürtigem Mitgestalter von Kultur und Gesellschaft, so fand sich Goldschmidt nach Auschwitz gezwungen den Blick rückwärts zu richten und zunächst erst einmal die Tradition zu bergen und neu aufzubauen, die das deutsche Judentum hinterlassen hatte. Dieser rückwärts gerichtete Blick von *Das Vermächtnis des deutschen Judentums* wurde Goldschmidts weiterführender Ansatz in die Zukunft zu blicken, nicht unähnlich der Vorstellung des rettenden Begriffs der

kulturellen Vergangenheit, welche Adornos *Negative Dialektik* 1966 als ihren Ausgangspunkt bezeichnen würde: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward.«⁵

Indem Goldschmidt seine Darstellung mit einer kritischen Neueinschätzung des Beitrags des Judentums beim »Durchbruch in die Neuzeit« eröffnet, bestimmt er die konventionell verwendeten Termini zur Beschreibung der Geschichte der jüdischen Emanzipation in neuer Weise. Nach Goldschmidt warteten die Juden nicht müßig auf Emanzipation und Anerkennung, die schliesslich einmal doch von aussen auf sie zukommen sollten. Vielmehr beginnt *Das Vermächtnis des deutschen Judentums* mit einer Erinnerung daran, dass die jüdische Gesellschaft und Kultur eine der ältesten Botschafter einer radikalen Vision universaler Befreiung ist. Dieser umfassende Ansatz jüdischer Geschichte als einer Tradition des Fortschritts begründet die Einsicht in die Bedeutung von so diversen Gestalten wie Baal Schem Tow, des Gründers des Chasidismus, Baruch de Spinoza und Moses Mendelssohn. Für Goldschmidt bedeutete jüdische Tradition nicht einfach religiöse Rückständigkeit, die es zu überholen galt. Wie bereits die Zusammenstellung von Baal Schem Tow und Spinoza deutlich macht, sah Goldschmidt ihre bahnbrechenden Ansichten biblischen Denkens und jüdischer Religiosität als Ankündigungen, dass die neuzeitliche Bewegung zur Emanzipation letztlich durch die Einsicht der Tradition in ihre eigenen Beschränkungen motiviert war. Mit diesen Vorgängern konnte Mendelssohn von Goldschmidt als derjenige Denker verstanden werden, welcher den »Durchbruch in die Neuzeit« vollzog, indem er auf den bereits von der vergangenen jüdischen Kultur gelegten Grundlagen auf-

baute.

In Mendelssohn sieht Goldschmidt eine Gestalt von exemplarischer Bedeutung. Sein 1783 veröffentlichtes Werk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* stellt einen entscheidenden Moment in der Geschichte des Judentums dar und ist wie Goldschmidt es nennt, Mendelssohns »Unabhängigkeitserklärung«. Mendelssohn definierte den jüdischen Durchbruch in die Neuzeit weder als einen Vorgang, der nur für die Juden von Bedeutung wäre, noch als ausserhalb der Geschichte sich ereignenden Schritt, der sie zur Aufgabe ihrer Traditionen zwingen würde. »Der eigene jüdische Anspruch und jedes Eintreten für ihn,« wie Goldschmidt festhält, »gelten weder nur etwas Vergangenen, noch bloß einer Ausnahme, sondern halten sich auf der Höhe sowohl der Zeit als auch jeden Fortschritts: an der Front des Freiheitkampfes von allen, für alle!«⁶ Für Goldschmidt fand der jüdische Durchbruch in die Neuzeit eine befreiende Gestaltung im Chassidismus, der den engen Griff der Tradition sprengte und dem Individualismus Geltung verschuf, wenn auch in einem religiösen Rahmen. Im Gegensatz dazu brach Spinozas philosophisches Projekt mit den religiösen Voraussetzungen und formulierte ein neuzeitliches, kritisches Verständnis von Kultur und Gesellschaft, in der Juden ihre Individualität frei und ganz entfalten konnten. Zum ersten Mal hatte ein Jude und Philosoph Tradition als eine grundlegende Quelle der Neuzeit erkannt. Wie Goldschmidt deutlich macht, nahm Mendelssohn diese beiden Richtungen auf, indem er die Neuzeit als den schöpferischen Dialog zwischen diesen Stimmen begriff. Als der anerkannte Vertreter der Rechte der Juden als ebenbürtige Mitmenschen, wenn nicht Bürger forderte Mendelssohn »Gleichberechtigung, nicht Angleichung« (27). Jahrzehnte der Fürsprache für jü-

dische Gleichberechtigung bewog Mendelssohn schliesslich 1783 *Jerusalem* zu veröffentlichen, eine Schrift, die sowohl jüdische Tradition als auch die Verantwortung der Neuzeit gegenüber einzelnen Kulturen in neuer Weise durchdenkt:

So treten durch Mendelssohn die Juden, tritt durch ihn die allgemeine Wahrheit der Tatsache eines fortdauernd lebendigen und inmitten des Lebens fortzudauern entschlossenen Judentums in die Neuzeit ein. (26)⁷

Goldschmidts Darstellung macht denn auch deutlich, dass Antisemitismus nichts mit dem Judentum zu tun, wohl aber mit der Angst vor der Neuzeit derer, die befürchten, von ihr zurückgelassen zu werden. Wie Goldschmidt festhält, kann ein wirkliches Verständnis des Antisemitismus nur dann gewonnen werden, wenn begriffen wird, dass dieser nichts mit den Juden zu tun hat, wohl aber mit der Ablehnung der universalen Bedeutung von Partikularität, welche das Judentum in seinem Kern artikuliert und für diejenigen eine Gefahr darstellt, die selbst gerne Universalität in Anspruch nehmen würden unter jeglicher Ausgrenzung jeder anderen Partikularität, sei es in Form von Nationalismus, Rassismus oder einer anderen Ideologie:

Ungemildert und unmissverständlich sei es festgehalten, dass dieser Antisemitismus ein von der Neuzeit ausgelöstes Ereignis darstellt, das sich auf das Judentum zu Unrecht beruft und sich zu Unrecht vom Judentum aus zu begründen sucht (67).

Antisemitismus und die Shoa stellen für Goldschmidt so den Abbruch eines Dialogs zwischen kultureller Partikularität und dem Projekt der Neuzeit dar, den die deutschen Juden initiiert hatten. Juden mochten als Sündenböcke für den Rückfall in die Vormoderne oder als repressive Agenten der Moderne gehalten werden,

aber dieser doppelte Verdacht konnte nie die tiefere und progressive Botschaft in Frage stellen, die das unzerstörbare Vermächtnis des deutschen Judentums war: das Recht aller Menschen auf ihre Eigenheit und Partikularität ebenso wie auf ihre Universalität: die Anerkennung von Differenz als allgemeinem Menschenrecht.

Der Rest, der bleibt

Im Unterschied zu anderen Darstellungen deutsch-jüdischer Kultur thematisiert Goldschmidt das Ende des deutschen Judentums nicht als einen endgültigen Bruch, der oft die Debatte um die Shoa bestimmt. Dieser verhängnisvolle Aspekt der Endgültigkeit dominierte natürlich in entscheidender Weise die Diskussion nach dem Krieg. Leo Baeck hatte am 1. April 1933 erklärt, dass »für uns Juden aus Deutschland eine Geschichtsepoche zu Ende gegangen« sei (168). Goldschmidt kontextualisiert dieses Gefühl von Endgültigkeit in seinem genauen geschichtlichen Moment. Er weist dabei auch auf die Schwächen des deutsch-jüdischen Beitrags hin. Sowohl ein blinder Glaube an die universalen Werte der deutschen Kultur als auch eine verhängnisvolle Unterwerfungsbereitschaft mochte die Einstellung der deutschen Juden auf die vor ihren Augen entfesselte Zerstörung und Vernichtung bezeichnen. Goldschmidts Blick aber hinter die traumatische Oberfläche versteht die Angst und Verzweiflung der deutschen Juden als Zeichen, dass der Prozess der Weitergabe des so im existentiellen Kern Bedrohten bereits im Gange war.

Trotzdem war dieser ‚beendeten Geschichte des deutschen Judentums, ‚ein für allemal‘ zu Grabe getragenen Epoche der Juden in Deutschland das weitere Jahrzehnt von 1933 bis 1943 noch hinzugefügt

worden, und zwar unter der leidenschaftlichsten Mitwirkung von Leo Baeck selber (169).

Mit dem Blick auf die rastlose Betriebsamkeit deutsch-jüdischer Schaffenskraft nach 1933 diagnostiziert *Das Vermächtnis des deutschen Judentums* etwas anderes als Zerstörung. Michael Brenner sollte später zeigen, wie die jüdische Kultur in Deutschland eine »Renaissance« erlebte, welche bis zur Zeit des Nationalsozialismus und selbst während seiner Herrschaft blühte.⁸ Bemühungen um soziale Wohlfahrt, wissenschaftliche wie an einem breiten Publikum ausgerichtete Publikationen, intensive Kulturarbeit und andere Aktivitäten suchten die Substanz jüdischen Lebens zu retten. Das verhängnisvolle letzte Jahrzehnt des deutschen Judentums – nach 1945 gab es in Deutschland keine Gruppe mehr, die sich als Vertreter des deutschen Judentums bezeichnet sehen wollte, sondern nur noch »Juden in Deutschland« – stellt, wie Goldschmidt zeigt, die entscheidende Periode dar, um die Bedeutung der Vernichtung des deutschen Judentums zu verstehen. Dieses Ende war auch ein Anfang, der Beginn der Transformation der unvollendeten Errungenschaften zu einem Vermächtnis für die Nachkriegswelt.

Auschwitz

Dem unaussprechlichen Leiden gibt Goldschmidt in direkter Konfrontation Ausdruck. Wie Hiob schien das deutsche Judentum alles verloren zu haben, auch den Glauben. Margarete Susmans zukunftsweisendes Buch aus dem Jahre 1946, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* hatte Hiob zur symbolischen Gestalt genommen, um die Zerstörung von Auschwitz zu begreifen, welche das jüdische Volk an den Rand von Vernichtung und Auflösung geführt hatte.

Goldschmidts *Vermächtnis* sieht in Hiobs Versuchung die Herausforderung durch Auschwitz, mit welcher sich Juden in ihrer Existenz und kulturellen Kontinuität konfrontiert finden. Wie das unerklärliche Leiden der Juden, symbolisiert in der Ermordung von Millionen unschuldiger Kinder und Erwachsener, so hat Hiobs Leiden weder Grund noch Ursache. Sein Leiden stellt das »Opfer jüdischer Unschuld« dar. Und ebenso wie Auschwitz kann Hiobs unaussprechliches Erleiden von Verlust auf Verlust nicht als Teil eines göttlichen Plans erklärt werden. Goldschmidts Thematisierung des Leidens von Auschwitz lässt mit Hiob die Problematik der religiösen Deutungen von Auschwitz deutlich werden und erlaubt es, ihre leeren theologischen Aussagen zu kritisieren. Für Goldschmidt straft Auschwitz auch zur selben Zeit solche universalen Träume Lügen. Sein Zurückgehen auf Hiob erkennt und anerkennt gerade so die Verzweiflung und äusserste Zerknirschung – den Eindruck eines endgültigen Bruchs –, welche so viele Berichte der Shoa charakterisieren. Gleichzeitig wird es mit Hiob im Blick möglich, Leiden nicht als Selbstzweck, sondern als Erfahrung notwendigen Durchgangspunkt zu begreifen. Die Verbindung der biblischen Tradition mit der dunkelsten Stunde der jüdischen Neuzeit erlaubt es Goldschmidt Hiob als Parabel jüdischer Existenz zu lesen, welche trotz der niemals zu rechtfertigenden Schläge die Verbindung zum biblischen Vermächtnis bewahrt und aus dieser die Kraft schöpft, jüdisches Leben auch künftig weiter zu bewahren.

Das Vermächtnis von Verlust und Leiden wird so zur Energiequelle weiterführender Kritik. Dagegen entpuppen sich Hiobs Freunde als leichtsinnige Deuter der Shoa, die schliesslich jüdische Besonder- und Eigenheit – symbolisiert in Hiobs hartnäckiger Glaubenstreue – für das

Leiden, das den Juden aufgedrängt wurde, verantwortlich machen. Auf der anderen Seite fordert Hiob seine Freunde, die seine unerträgliche Situation nur in umso düsterem Licht erscheinen zu lassen geneigt sind, dadurch heraus, dass er eine weiterführende, über die Theologie hinausweisende Bedeutung seines Leidens sucht. Beide, die »Gott ist tot«-Theologie mit ihren Verbindungen zum Existentialismus wie der Versuch, einen universalen göttlichen Schatten auch noch in Auschwitz finden zu wollen, verblassen angesichts des wirklichen Leidens Hiobs. Goldschmidt betont die Partikularität, die befreiende Inspiration und den Willen weiterzugehen in Hiobs Zurückweisung irgendeinen höheren Sinn in seinem Leiden zu erkennen: Hiob geht gestärkt aus der Einsicht hervor, dass es gerade keine letzte Offenbarung gibt.

Das Problem deutsch-jüdischen Weitergehens war aber nach dem Krieg nicht einfach zu lösen, wie Goldschmidt deutlich macht. Sein geschichtlicher Überblick der weltweiten Zerstreuung der jüdischen Überlebenden sowie der Gruppe derer, die sich entschlossen nach Deutschland zurückzukehren, zeigt nur wie gering die Zahl dieser deutschen Juden war. Goldschmidt ehrt die unverminderte Loyalität ihrer Versuche eine Kultur weiterzuführen, die zerstört worden war. Nach 1945 war Deutschland hingegen auf der Suche nach einer anderen Art von Kontinuität. Mochten deutsche Juden danach trachten, Geschichte und Tradition des jüdischen Lebens wieder aufzubauen, so verstand sich die neue deutsche Kultur als einen Neuanfang frei von der Bürde der Vergangenheit. Das Willkommen, das Deutschland seinen jüdischen Flüchtlingen entgegenbrachte, war, wie Goldschmidt erinnert, partiell und bedingt. Für deutsche Juden bedeutete Leben nach Auschwitz in Deutschland eine brutale Auslöschung

der schwachen Anknüpfung an ihr kulturelles Erbe, das sie aufrecht zu erhalten suchten. Die Kultur, welche deutsche Juden gehofft hatten als die ihrige zurückzuerlangen, fand sich so zum zweiten Mal zurückgewiesen, diesmal aber durch die eifrige Bemühung um den Wiederaufbau. In der Folge fand deutsch-jüdische Kultur in Deutschland nichts, woran sie anknüpfen konnte. Vielmehr sah sie sich jetzt endgültig ins Exil getrieben. Woanders in der Welt aber gelang es Juden, Wurzeln zu schlagen, sei es in den Vereinigten Staaten, Israel oder anderswo. Und wo sie sich niederliessen brachten sie die deutsch-jüdische Tradition mit. Verwehrt in Deutschland zu blühen, lebte sie weiter und blieb in der Nachkriegszeit weiter schöpferisch in so verschiedenen Gestalten wie Martin Buber, Gershom Scholem, Erich Fromm, Theodor Adorno, Emmanuel Levinas und den geistigen Bewegungen, die ihnen folgten.

Das Vermächtnis des deutschen Judentums

Das Vermächtnis des deutschen Judentums lebt weiter in der Vision der Befreiung des Partikularen im weitesten Sinn und einem Begriff der Neuzeit, der auf der Anerkennung des Anderen beruht. Diese letztlich biblische Botschaft hing von der schöpferischen Wiederaneignung der ältesten und traditionellsten Quellen durch das deutsche Judentum ab. Das abschließende Plädoyer des *Vermächtnis* für die universale Bedeutung von Differenz ist in dem kulturgeschichtlichen Ansatz des Buchs begründet sowie in dessen Vorstellung der Vergangenheit als Versprechen, einem radikalen Verständnis der grundlegenden Bedeutung der Vergangenheit für die Neuzeit, welche Goldschmidt in die biblischen Worte fasst: »Die Jahrtausende

des Judentums: aktuellste Gegenwart.«⁹ Vermächtnis wurde zu Goldschmidts modernem Begriff für die zukunftsorientierte Bedeutung von Tradition, ein Begriff, der im Mittelpunkt seines Werks steht. Indem Goldschmidt sein Buch »Vermächtnis« statt »Geschichte des deutschen Judentums« nannte, widersetzt er sich, dessen Errungenschaften durch die Optik apokalyptischer Vernichtung zu betrachten. Stattdessen beschreibt die beredte Schlussfolgerung die deutsch-jüdischen Denker und Schriftsteller eben so wie all die ungenannt gebliebenen aber deswegen keineswegs weniger bedeutenden Juden, die im gelebten Alltag ihre Ideale unbeirrt zu bewähren suchten – diejenigen, die untergingen und diejenigen, die überlebten – als Vermittler der Anerkennung von Differenz, das so zu ihrem Vermächtnis für die Nachkriegskultur wurde.

Ein Vermächtnis, könnte man sagen, ist Geschichte, welche uns in der Gegenwart betrifft – etwas von der Vergangenheit, das bleibt, ein Rest – eine Vergangenheit, deren Bedeutung für uns nicht vollständig gegenwärtig ist, weil ihre Aufgabe erst noch zu erfüllen ist.¹⁰ Die Vergangenheit bleibt in diesem Sinn lebendig, nicht weil sie stattgefunden hat, sondern weil sie noch nicht ganz in Erfüllung gegangen ist, so wie eine Befreiung, die erst ihre Vollendung erwartet und daher als lebendige Tradition bewahrt werden muss, soll sie je verwirklicht werden. Als der Rest der Geschichte wurde die deutsch-jüdische Tradition zum Vermächtnis, weil das Projekt einer universalen Kultur, welche die jüdische Differenz bewahren würde, zu einem gewissen Grad vergessen worden war, aber gleichzeitig in das grössere Ziel der Kultur nach Auschwitz einging. Eine solche universale Anerkennung der Juden sowie aller Völker überhaupt war 1957 ebenso wie heute noch weit entfernt von jeder Verwirklichung. Als Vermäch-

nis harrt sie noch immer der Verwirklichung. Als solches kann es aber nicht länger im Rahmen eng historischer Begrifflichkeit begriffen werden. Als »der Rest, der bleibt«, bewahrte das deutsche Judentum die Idee der universalen Legitimität kultureller Differenz sowie partikulärer Ziele aller Menschen und Gruppen weltweit und wirkte so bei der Formulierung der intellektuellen und politischen Vorstellungen modernen Denkens auf bahnbrechende Weise mit. Inzwischen zur kulturellen Vergangenheit geworden, lebt die deutsch-jüdische Anerkennung von kultureller Differenz als emanzipatorischer Impuls weiter: eine Erinnerung, dass das Recht, an der universalen Kultur teilzunehmen ebenso bedeutend ist wie das Bedürfnis, menschliche Partikularität in all ihren Formen ausdrücken zu können.

In dieser Vision menschheitlicher Befreiung ist das deutsche Judentum in seiner Bedeutung »post«-zeitgemäss angesichts einer zur Globalisierung drängenden Welt. Wie Goldschmidt zum Schluss seines Werks deutlich macht, weist der Beitrag Mendelssohns, Bubers, Rosenzweigs, Kafkas, aber auch der deutschen Juden im Alltag an Bedeutung über den Rahmen von kulturellem Erbe und intellektueller Signifikanz hinaus. Die Botschaft des deutschen Judentums gewann grundlegende Bedeutung in deren einfachen alltäglichen Bemühen, als Deutsche und Juden ein vollständig entfaltetes Leben zu verwirklichen. Rückblickend wissen wir freilich, dass der Erfolg der deutschen Juden, »Deutsche« zu werden, teuer erkaufte wurde angesichts der letztlich Abweisung eines Deutschlands, das sie gerade am nötigsten gehabt hätte. Die deutsch-jüdische schöpferische Neuaneignung und Weitergabe der jüdischen Tradition jedoch war umso nachhaltiger, da die weitergehende Bedeutung des deutschen Judentums weniger auf seinem Beitrag zur

deutschen Kultur allein noch auf dem zur jüdischen beruht, sondern auf der Tiefe des kulturellen und menschlichen Austausches, den es zwischen den beiden zu verwirklichen suchte. So hat das deutsche Judentum alles andere getan als seine Identität zu kompromittieren. Stattdessen bestätigten deutsche Juden ein Paradigma kultureller Identität, das Differenz als zentrales Moment kulturellen Schaffens begriff. Die geschichtliche Bedeutung des Beitrags des deutschen Judentums harrt denn, wie Goldschmidt eloquent erinnert, noch immer wirklicher Anerkennung.

- 1 Gershom Scholem, »At the Completion of Buber's Translation of the Bible,« in Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schocken, 1971), 318. [Judaica Bd x, **]
- >>>>>still have to find this vol; noted as LOST in the bibliotheque nationale!!
- 2 Gershom Scholem, »Juden und Deutsche«, in Scholem, *Judaica II* (Frankfurt am Main: 1970), 20–46; cf. die dort auch abgedruckten Texte »Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch« und »Noch einmal: das deutsch-jüdische ›Gespräch‹«.
- 3 Eine faszinierende Beschreibung von Scholems Aufrechterhaltung von »deutschen« der Wissenschaft des Judentums in Jerusalem siehe David N. Meyers, »Gershom Scholem: Between ›Pure Science‹ and ›Religious Anarchy‹«, in his *Reinventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History* (New York: Oxford University Press, 1995), 171–176. Das Verhältnis der Rolle deutscher und jüdischer Identität bei Scholem ist auch das Thema eines Themenhefts von *The Germanic Review* 72/1 (1997).
- 4 Vgl. Hermann Levin Goldschmidt, *Philosophie als Dialogik* (1948) und Her-

- mann Cohen und Martin Buber. Ein Jahrhundert Jüdisches Ringen um Wirklichkeit. (1946). Beide Texte in *Goldschmidt, Goldschmidt, Philosophie als Dialogik*, Werke 1 (Wien: Passagen, 1993).
- 5 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1966), 13.
 - 6 Hermann Levin Goldschmidt, *Das Vermächtnis des deutschen Judentums*, Werke 2, hrsg. Willi Goetschel (Wien: Passagen Verlag, 1994 [1957]), 25.
 - 7 Vgl. jetzt zu den philosophischen Innovationsleistungen Spinozas und Mendelssohns Willi Goetschel, *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine* (Madison: University of Wisconsin Press, 1994).
 - 8 Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (New Haven and London: Yale University Press, 1996).
 - 9 Hermann Levin Goldschmidt, Von der Welterschöpfung zur Weltvollendung, in: Goldschmidt, *Der Rest bleibt, Aufsätze zum Judentum*, Werke 4 (Wien: Passagen, 1997).
 - 10 Vgl. dazu David Suchoff, *Translating Goldschmidt: The German-Jewish Legacy in a Multicultural Age*, 1999, www.dialogik.org/papers/suchoff99.htm

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN

HENNING AHRENS, geboren 1964, lebt als Schriftsteller in der Nähe von Hannover. Von ihm sind die Lyrikbände *Lieblied was kommt* (1998) und *Stoppelbrand* (2000) sowie die Romane *Lauf Jäger lauf* (2002) und *Langsamer Walzer* (2004) erschienen.

JOHN BERGER, 1926 in London geboren, arbeitete nach dem Kunststudium als Zeichenlehrer und Maler und lebt heute in einem Bergdorf in den Haute Savoie. Zuletzt sind der Roman *King* (1999), der Gedichtband *Wegzeichnung* (2001) und die Essaysammlung *Gegen die Abwertung der Welt* (2003) erschienen.

MICHAEL BOSSONG, geboren 1963, studierte Germanistik und Romanistik an der Freien Universität Berlin, den Jazz auf der Straße und in den Clubs.

CAROLIN EMCKE, geboren 1967, ist seit 1998 Redakteurin beim ›Spiegel‹ und als Auslandsredakteurin in vielen Krisengebieten unterwegs. 2003/2004 Visiting Lecturer für Politische Theorie an der Yale University. Zuletzt erschien *Von den Kriegen* (2004). Carolin Emcke lebt in Berlin.

RODRIGO FRESÁN, 1963 in Buenos Aires geboren, ist einer der bedeutendsten jüngeren Schriftsteller Lateinamerikas. *Kensington Gardens* (2004) ist sein siebter Roman und der erste, der auf Deutsch erschien. Fresán lebt in Barcelona. Wir danken der Zeitschrift ›El Gatopardo‹ (Kolumbien) für die freundliche Genehmigung des Abdrucks.

HORST-JÜRGEN GERIGK, 1937 geboren, lehrt seit 1974 als Professor für Russische Literatur und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Heidelberg. Von 1998 bis 2004 Präsident der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft, jetzt Ehrenpräsident. Jüngste Monographien: *Lesen und Interpretieren* (2002) sowie *Staat und Revolution im russischen Roman des 20. Jahrhunderts, 1900–1925* (2005).