

Dieter Langewiesche

Bildungsliberalismus und deutsches Judentum. Historische Reflexionen auf den Spuren von George L. Mosse¹

Der Aufsatz nimmt George L. Mosses Frage nach der Bedeutung liberaler Bildung im deutschen Judentum seit der Aufklärung auf und ordnet Mosses Auseinandersetzung mit Gershom Scholem in den innerjüdischen Disput über den jüdischen Bildungsweg in die deutsche Kultur ein. Er untersucht, warum Reform-Rabbiner um 1900 den religiös indifferenten Liberalismus für eine Gefahr für gebildete Juden hielten, und fragt, warum das Selbstbild der deutschen Universität – Bildung durch Forschung – für Juden so attraktiv gewesen ist. Schließlich diskutiert er, wie auch in der Gegenwart eine liberale, religiös indifferente Gesellschaft auf Wertvorstellungen religiöser Menschen reagieren kann.

The article takes up George L. Mosse's question how important liberal education in German Jewry since the Enlightenment has been. Mosse's dispute with Gershom Scholem is discussed as part of the inner Jewish debate over the Jewish educational path into German culture. It is explored why Reform rabbis around 1900 deemed religiously indifferent liberalism a danger to educated Jews and why the self-image of the German university – education through research – has been so attractive to Jews. Finally, the article asks how a liberal and religiously indifferent society also in the present should respond to the values of religious people.

Die Geschichte des Liberalismus lässt sich nur als eine Geschichte von Vielfalt und Widersprüchen erzählen. Ich werde auf den Spuren von George L. Mosse einen Aspekt dieser widerspruchsvollen Vielfalt betrachten, der heute wieder zum Problem geworden ist; in anderer Weise als früher, aber doch in einer Kontinuitätslinie. Es geht um die Frage, wie offen eine liberale Gesellschaft für religiöse Pluralität sein sollte. Diese Frage steckt in dem Thema Bildungsliberalismus, wie es hier betrachtet wird. Erzwingt Bildung, wie sie in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert verstanden wurde, kulturelle Anpassung bis zur Aufgabe von Herkunftsidentität? Damals standen vor allem Juden vor dieser Frage. Was hatte ihnen ein Liberalismus zu bieten, der auf Bildung als Entréebillet in die bessere Gesellschaft setzte? Was dachten sie darüber?

Als George L. Mosse vor 20 Jahren mit seinem Vortrag *Das liberale Erbe und die nationalsozialistische Öffentlichkeit*² die Mosse-Lectures in Berlin eröffnete, beschrieb er, ohne dieses Wort zu verwenden, was er unter Bildungsliberalismus verstand. Ihm ging es um Bildung der eigenen Persönlichkeit als einen nie abgeschlossenen offenen Prozess, in dessen Zentrum das Individuum stehe, Bildung als Grundlage für das gesamte Leben, für

¹ Der Text geht auf einen Vortrag in der Reihe Mosse-Lectures der HU Berlin im Mai 2017 zurück.

² Maschinenschriftlicher Vortragstext mit Mosses handschriftlichen Korrekturen in: Wagner, Elisabeth (Hg.): Mosse Almanach 2017. Zum zwanzigjährigen Jubiläum der Mosse-Lectures an der Humboldt Universität, Berlin 2017, S. 28-46.

die Wertentscheidungen im Leben des Einzelnen. Dieses Bildungsideal nannte er liberal; ein kulturelles Verständnis von liberal, nicht parteipolitisch ausgerichtet. In der eigenen Familie, im Hause Mosse, sah er dieses Verständnis von liberaler Bildung, das er auf Wilhelm von Humboldt und die Aufklärung zurückführte, verankert. Es formte einen Lebensstil, den die jüdische Großbourgeoisie sich bis in die Weimarer Republik hinein bewahrt habe, einen liberalen Lebensstil, der mit einem politischen Liberalismus harmoniert habe, dessen Demokratiebegriff nicht auf die Teilhabe der Vielen ausgerichtet war, nicht auf ‚Massengesellschaft‘, nicht auf ‚Massendemokratie‘. Im Gespräch hatte er diesen Lebensstil seiner Familie so beschrieben: „Traditionell deutsch, jüdisch und liberal sein hieß Unterstützung der Toleranz, der Freiheiten. Alle waren republikanisch eingefärbt. Mein Großvater hat den Adelstitel ausgeschlagen. Freiwirtschaftlich, Pressefreiheit, Gedankenfreiheit – das war’s.“³ Gegenüber dem Nationalsozialismus habe sich dieser bildungsliberale Individualismus als ebenso hilflos erwiesen wie gegenüber der Medienöffentlichkeit seiner Gegenwart, dem ausgehenden 20. Jahrhundert. Es war ein wehmütiger Rückblick, den George L. Mosse 1997 vortrug, aber doch auch überzeugt, „die Geschichte des Hauses Mosse und seines noblen Liberalismus“⁴ habe ein Ideal verkörpert, das es wert sei, als Leitbild ernst genommen zu werden.

Damit rief er, ohne es ausdrücklich zu sagen, die heftigen innerjüdischen Debatten auf, wie der Weg von Juden in die deutsche Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert zu bewerten sei. Im liberalen Glauben an die gesellschaftsformende Kraft von Bildung meinte jenes jüdische Bürgertum, für das die Familie Mosse stand, den Schlüssel zur gesellschaftlichen Anerkennung gefunden zu haben, zum Dazugehören. Das ist die eine Linie, die verfolgt wird. Hier steht die Auseinandersetzung George L. Mosses mit Gershom Scholem im Mittelpunkt. Eine zweite analysiert die Liberalismuskritik jüdischer Bildungsbürger und verbindet sie mit der Frage, was war liberal am deutschen Modell Bildung durch Wissenschaft? Der Reform-Rabbiner Felix Goldmann kam bereits vor dem Ersten Weltkrieg zu Einschätzungen, die Scholem und Hannah Arendt später mit dem Wissen um den Holocaust formulierten: Integration durch liberale Bildung und Kultur als Zumutung, nicht mehr Jude zu sein.

1. Innerjüdischer Disput über den jüdischen Bildungsweg in die deutsche Kultur

Vergewissern wir uns bei George L. Mosse über seine Deutung, die er in mehreren Studien und in autobiografischen Zeugnissen immer wieder bekräftigt hat – vor allem in Abgrenzung zu Gershom Scholem, den er in Jerusalem an der Hebräischen Universität persönlich kennengelernt hatte und mit dem er sich auch nach dessen Tod weiterhin auseinandergesetzt hat. Scholem lehnte den Weg, den das Haus Mosse wie so viele deutsche Juden gegangen war, bekanntlich vehement ab. Er sprach von der „sogenannten deutsch-jüdischen Symbiose“, nannte sie einen „zurückprojizierten Wunschtraum“, einen echten deutsch-jüdischen Dialog habe es nie gegeben; nur die Juden hätten ihn versucht, ein „Schrei ins Leere“, unerwidert von den nichtjüdischen Deutschen.⁵ Diese

³ Runge, Irene/Stellbrink, Uwe: „Ich bleibe Emigrant“. Gespräche mit George L. Mosse, Berlin 1991, S. 21.

⁴ Mosse, Erbe, 2017, S. 44.

⁵ Scholem, Gershom: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch (1964), in: ders.: Judaica 2, Frankfurt/M 5. Aufl. 1995, S. 7-11; Scholem, Gershom: Juden und Deutsche (1966), in: Scholem, Judaica 2, 1995, S. 20-46, hier S. 33, 35. Erneut in: Scholem, Gershom: Briefe II 1948-1970. Hg. v. Thomas Sparr, München 1995, S. 87-89. Scholems Selbstdeutung (deutsches

Deutung war nicht neu; im zionistischen Milieu war sie schon vor der Erfahrung mit der nationalsozialistischen Politik der Entrechtung und dann der Vernichtung gängig. Josef Kasteins damals viel beachtetes Werk zeugt davon; ebenso Eva G. Reichmanns eindringlicher Widerspruch, den sie 1934 unter dem Titel *Vom Sinn deutsch-jüdischen Seins* publiziert hatte.⁶ Kastein sprach vom jüdischen „Monolog“, der nie ein echtes jüdisch-deutsches „Zwiegespräch“ geworden sei,⁷ Albert Einstein, der sich erst nach seinem Wechsel von Zürich nach Berlin dem Zionismus geöffnet hatte, nannte 1934 die „Tragik des deutschen Juden“, der sein Judentum aufzugeben bereit war, eine „Tragik der verschmähten Liebe“.⁸ Die Forschung hat diese Sicht auf die deutsch-jüdische Geschichte so nicht angenommen,⁹ wengleich sie lange in dem „anachronistic, magic circle“ befangen blieb, wie Shulamit Volkov das ideologische Gegenüber von liberaler und zionistischer Deutung genannt hat.¹⁰ Darauf gehe ich nicht ein. Gefragt wird, wie Mosse seinen Widerspruch aus dem Bildungsbegriff herleitet und wie er Bildung mit Liberalismus verbindet.

„Der deutsch-jüdische Dialog fand unbestreitbar statt“ – so fasste George L. Mosse seine Beschäftigung mit der deutsch-jüdischen Geschichte zusammen;¹¹ ein Dialog, geführt vor allem vom jüdisch-deutschen Bildungsbürgertum, nie voll erwidert von denen, an die er sich richtete, und schließlich von den Nationalsozialisten mörderisch widerrufen. Doch dieses Ende „einer noblen Illusion“, wie Mosse den eigenständigen Weg deutscher Juden nannte, den seine Familie mitgegangen ist, entwerte den Weg nicht. „Nach ihrer Emanzipation nahmen die deutschen Juden ein Judentum an, das Respekt forderte“: eine neue „jüdische Identität“, die soziale und kulturelle Angleichung gewollt, zugleich aber nicht ausgeschlossen habe, am überlieferten Glauben und Ritus festzuhalten. Damit hätten die deutschen Juden „langfristig eine attraktive Definition des Judentums jenseits von Religion und Nationalismus“ geschaffen.¹² In seinen Erinne-

Judentum, Zionismus) analysiert Weidner, Daniel: Gershom Scholems politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben, München 2003, S. 40-54. Zu Mosses Studien zum Judentum und seinen Aufenthalten in Israel siehe Plessini, Karel: *The Perils of Normalcy. George L. Mosse and the Remaking of Cultural History*, Madison 2014, chap. 7.

⁶ Zuerst veröffentlicht in der *Zeitung des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (31.5.1934); erneut in: Reichmann, Eva G.: *Größe und Verhängnis deutsch-jüdischer Existenz. Zeugnisse einer tragischen Begegnung*. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer, Heidelberg 1974, S. 48-62.

⁷ Kastein, Josef: *Juden in Deutschland*, Wien 1935, S. 14. Sein Geburtsname war Julius Katzenstein.

⁸ Er schrieb dies im Kondolenzschreiben an den Sohn Fritz Habers, der sich trotz seiner Konversion zum Protestantismus und seiner Bedeutung in der deutschen Kriegsforschung während des Ersten Weltkriegs genötigt sah, 1933 zu emigrieren. Das Kondolenzschreiben (Archiv der MPG) findet sich in de Padova, Thomas: *Allein gegen die Schwerkraft. Einstein 1914-1918*, München/Berlin 2017, S. 143. Einstein, Albert: *Wie ich Zionist wurde*, in: *Jüdische Rundschau* 21.6.1921, S. 351-352 (auch zu finden in den Einstein Archives Online).

⁹ Vorzügliche Überblicke über die heutigen Forschungspositionen bieten Jensen, Uffa: *Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2005; Gotzmann, Andreas/Liedtke, Rainer/van Rahden, Till (Hg.): *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933*, Tübingen 2001; Liedtke, Rainer/Rechter, David (Hg.): *Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry*, Tübingen 2003. Kernfragen, die hier auf den Spuren Mosses betrachtet werden, analysiert tiefgründig Meyer, Michael A.: *Jüdische Identität in der Moderne*, Frankfurt am Main 1992.

¹⁰ Volkov, Shulamit: *German Jewish History. Back to Bildung and Culture?*, in: Payne, Stanley G./David J. Sorkin, David J./John S. Tortorice, John S. (Hg.): *What History Tells. George L. Mosse and the Culture of Modern Europe*, Madison 2004, S. 223-238, hier S. 234.

¹¹ Mosse, George L.: *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*. Mit einer Einleitung von Aleida Assmann, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 125; auch die folgenden Zitate. Wie zentral das Bildungskonzept für die Debatte über den jüdisch-deutschen Dialog ist, zeigen auch die Beiträge in: Berghahn, Klaus L. (Hg.): *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse*. New York u. a. 1996 (insbes. Volkov, Shulamit: *The Ambivalence of Bildung. Jews and other Germans*, S. 81-98).

¹² Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, 1992, S. 44.

rungen ging Mosse einen Schritt weiter. In den Gesprächen mit Gershom Scholem habe er gemerkt, dass er mit dessen Analyse der Situation deutscher Juden im 19. Jahrhundert „nicht unbedingt uneins“ sei.¹³ Damit meinte er: Die jüdisch-deutsche Symbiose habe „ein Judentum jenseits des jüdischen Glaubens“ geschaffen. Vollzogen habe sie sich „auf dem Fundament des Liberalismus und der Aufklärung ... (welche letztere Scholem verabscheute)“. Mosse sah in dieser Symbiose, an der er gegen Scholem festhielt, „eine vertane Chance und zugleich eine Hoffnung für die Zukunft.“¹⁴

2. Mosse porträtiert Gershom Scholem als deutschen Bildungsbürger

Trotz des scharfen Widerspruchs Scholems wählte sich Mosse einig mit ihm in der Bedeutung, die sie beide der Bildung zusprachen, und wie sie Bildung definierten. In seinem Aufsatz *Gershom Scholem as a German Jew* charakterisierte Mosse ihn als durch und durch vom deutschen Verständnis von Bildung imprägniert.¹⁵ Das muss überraschen, denn Mosse fühlte sich dem Bildungsideal Wilhelm von Humboldts verpflichtet, Scholem hingegen sah in Humboldt den Repräsentanten eines Weges in die deutsche Kultur, der zwar human und liberal gedacht gewesen sei, aber auf „fortschreitende Selbstauflösung der Juden“ durch Bildung gesetzt habe.¹⁶ Hannah Arendt hatte es zuvor radikaler formuliert. Sie nannte den deutsch-jüdischen Weg die „unblutige Ausrottung des jüdischen Volkes“, die der „furchtbar blutigen Ausrottung von jüdischen Individuen [...] vorangegangen“ sei.¹⁷ Schon 1935 hatte Josef Kastein vom „Vernichtungsgedanken“ gesprochen, der dem „Erziehungsexperiment“ „am Juden“ eingestiftet gewesen sei.¹⁸ Überall in Europa. In seiner Weltgeschichte des Judentums unterschied er für die Moderne zwei Zentren der Judenverfolgung: „Rußland als das der Praxis und Deutschland als das der Ideologie“¹⁹. Kastein sah keinen spezifisch deutschen Bildungsweg. Der Name Humboldt taucht bei ihm nicht auf. Für Scholem hingegen verkörperte Humboldts Bildungsideal, was er den „von Anbeginn falsche(n) Start in den Beziehungen der Juden und der Deutschen“ genannt hat.²⁰ Diese kulturelle Integration

¹³ Mosse, George L.: *Aus großem Hause. Erinnerungen eines deutsch-jüdischen Historikers*, München 2003, S. 338.

¹⁴ Mosse, *Aus großem Hause*, 2003, S. 330, 338.

¹⁵ Mosse, George L.: *Gershom Scholem as a German Jew*, in: *Modern Judaism* 10 (1990), 2, S. 117-133. Mosse bestand darauf, so vermerkt die Redaktion der Zeitschrift *Modern Judaism*, den Vornamen Scholems in deutscher Schreibweise zu setzen: mit sch statt sh. Der Aufsatz ist erneut publiziert in *Mosses Aufsatzsammlung: Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover/London 1993, S. 176-192; hier nun ‚Gershom‘ (so auch fälschlich im Hinweis auf den originalen Druckort).

¹⁶ Scholem, *Juden und Deutsche*, 1995, S. 26. Zum Forschungsstand und den vielen Deutungen, die Humboldts Werk erfahren hat, siehe Tenorth, Heinz-Elmar: *Wilhelm von Humboldt, ein Philosoph als Bildungspolitiker. Zuschreibungen, historische Praxis, fortdauernde Herausforderung*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69 (2017), 2, S. 125-149. Eine differenzierte Einschätzung der Position Humboldts zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden und seiner Reaktion auf die Widerstände, auf die er stieß (bei staatlichen Stellen, aber auch bei seiner Ehefrau), findet sich bei Treß, Werner: *Liberaler Politik im christlichen Staat? Wilhelm von Humboldt und das Bürgerrecht für die Juden*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 69 (2017), 2, S. 317-332.

¹⁷ Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main 1962, S. 37. Arendts Sicht auf die jüdische Geschichte und die Folgerungen, die sie daraus für die Gegenwart zog, werden eingehend analysiert von Feldman, Ron H.: *The Jews as Pariah: The Case of Hannah Arendt*, in: *Arendt, Hannah: The Jewish Writings*. Ed. by Jerome Kohn/Ron H. Feldman, New York 2007, S. XLI-LXXVI.

¹⁸ Kastein, *Juden in Deutschland, 1935*, S. 30 f.

¹⁹ Kastein, Josef: *Eine Geschichte der Juden*, 2. Aufl., Berlin 1934 (1. Aufl. 1931), S. 587.

²⁰ Scholem, *Juden und Deutsche*, 1995, S. 26; vgl. Scholem, *Wider den Mythos*, 1995, S. 9.

durch Bildung habe den Verzicht auf „die Totalität einer jüdischen Existenz in Deutschland“ vorausgesetzt.²¹

In diesem „Ideal von Totalität“ sah Mosse zwischen Wilhelm von Humboldt und Gershom Scholem eine Art Wahlverwandtschaft, die in der Bildungsidee fundiert gewesen sei.²² Bildung als Selbstbildung, als Selbstkultivierung, wie Humboldt sie als Ideal entworfen hatte – „innere Verbesserung und Veredlung“ zum „eigengebildeten Menschen“, ein Prozess, in dem der Staat nichts zu suchen habe.²³ Diese Idee von Bildung – Mosse nannte sie ein singular deutsches Ideal, das es in keiner anderen Nation gegeben habe²⁴ – habe nicht nur den jüdischen Weg in die deutsche Kultur bestimmt, sondern auch das Denken Scholems, der doch diesen Weg als „Liquidation der jüdischen Substanz durch die Juden selber“ verabscheute.²⁵ Mosse bindet also Scholem an das deutsche Bildungsideal, wie es in der Aufklärung entstanden ist und in Humboldt einen entschiedenen Befürworter gefunden hat.

Mosse spitzte seine Deutung Scholems gegen dessen Selbstwahrnehmung noch weiter zu. Dessen Kulturzionismus, der nicht auf einen jüdisch-nationalen Staat setzte, sondern auf kulturelle Formung, sah Mosse angelegt im deutschen Bildungsideal humboldtscher Prägung, wonach Charakterbildung kulturell geschehe, nicht politisch. Dieses Bildungskonzept sei im Laufe des 19. Jahrhunderts vom deutschen Bildungsbürgertum pervertiert worden.²⁶ Hier stimmt Mosse wieder mit Scholem überein. Scholem hat nämlich die Zeit Humboldts als „eine glückliche Stunde“ gewürdigt. Aber doch nur eine Stunde, die bald abgelaufen sei. Die deutsche Kultur habe damals, um 1800, den „Höhepunkt ihrer bürgerlichen Periode“ erreicht. „Diese Amalgamierung einer großen historischen Stunde, für die Juden durch die Namen Lessing und Schiller bezeichnet, hat ihrer Intensität und ihrem Umfang nach keine Parallele in den Begegnungen der Juden mit anderen europäischen Völkern. Aus dieser ersten Begegnung [...] fiel ein großer Schein auf alles Deutsche.“ Aber, so Scholems Urteil, es blieb der Schein eines glücklichen Augenblicks in der Geschichte. Doch stark genug, um einen Entfremdungsprozess einzuleiten, in dem die „Liste der Verluste der Juden an die Deutschen“ „unendlich lang“ geworden sei.²⁷ Eine Entfremdung durch Bildung. So sah es

²¹ Scholem, *Juden und Deutsche*, 1995, S. 26. Zum Konzept der Bildung und zur Bildungspraxis unter den deutschen Juden siehe Lässig, Simone: *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.

²² Mosse, Scholem, 1990, S. 125 („ideal of totality, the moral, humanist posture“).

²³ Humboldt, Wilhelm von: *Theorie der Bildung des Menschen*, in: Humboldt, Wilhelm von: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*. Werke I. Hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, 3. Aufl., Darmstadt 1980, S. 234-240, hier S. 235; Humboldt, Wilhelm von: *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in: Humboldt, *Schriften*, 1980, S. 56-223, hier S. 66.

²⁴ Mosse, Scholem, 1990, S. 124.

²⁵ Scholem, Gershom: *Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch*, in: Scholem, *Judaica 2*, 1995, S. 12-19, hier S. 16.

²⁶ Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, 1992, S. 114.

²⁷ Scholem, *Juden und Deutsche*, 1995, alle Zitate S. 29, 33. Aufschlussreich wäre ein Vergleich mit der Haltung britischer Juden. Hinweise dazu finden sich bei Green, Abigail: *Moses Montefiore. Jewish Liberator, Imperial Hero*, Cambridge, Mass./London 2010, S. 161-165. In Moses Montefiores Denken hat Jerusalem immer einen bedeutenden Platz eingenommen. Er war ein Repräsentant jüdischer Transnationalität und insofern vermutlich ein Gegenpol zur Haltung deutscher Reformjuden. Unter den deutschen Juden wollte Hannah Arendt nur eine einzige „echte Amalgamierung“ erkennen: Heinrich Heine. Nur er sei Deutscher und Jude zugleich gewesen. Arendt, Hannah: *Die verborgene Tradition* (1948), 4. Aufl., Frankfurt am Main 2016, S. 53. Im Alter, als sie ihren Lebensentwurf scheitern sah, habe sich auch Rahel Varnhagen dieser Haltung angenähert; sie sei „Jüdin und Pariah geblieben“. Arendt, Hannah: *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München 1959, S. 210.

Scholem. Eine noble Bildungsillusion. So sah es Mosse. Attraktiv genug, selbst Scholem lebenslang einzubinden.

Gershom Scholem – ein deutscher Bildungsbürger wider Willen noch in seinem Kulturzionismus. So möchte ich Mosses Deutung von Scholems Bildungsideal zuspitzen. Ein Ideal, das vom deutschen Bildungsbürgertum aufgegeben worden sei. In Jerusalem habe es überlebt. „Weimar in Jerusalem“ nennt Mosse es in seinen Erinnerungen. „Ich war damals verblüfft über den Widerspruch zwischen dem deutschen Lebensstil und der deutschen Kultur“, die das Ehepaar Scholem und viele seiner Freunde lebten, und der „entschiedenen Absage [...] an das gesamte Experiment des deutsch-jüdischen Zusammenlebens.“²⁸ In der kleinen kulturzionistischen Vereinigung Brit Shalom, die einen bi-nationalen Staat in Palästina forderte – Scholem hatte in ihr einige Jahre mitgewirkt –, sah Mosse einen letzten Widerschein jenes deutschen Bildungsideals, das bereits im Deutschland des 19. Jahrhunderts gescheitert sei: ganz auf das Individuum ausgerichtet, Bildung zum „eigengebildeten Menschen“, mit Humboldt zu sprechen.²⁹

Das Scheitern dieses Bildungskonzepts sah Mosse im deutschen Bildungsbürgertum begründet, nicht im jüdisch-deutschen. Es habe an dem ursprünglichen Bildungskonzept, Individualismus und Liberalismus vereinend, noch festgehalten, als die deutschen Bildungsbürger es längst aufgegeben hätten. Mosse hat diese Deutung auf einer der elf Tagungen vorgetragen, die der Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte in den 1980er Jahren der Erforschung des Bildungsbürgertums widmete.³⁰ Dieses Projekt, an dem ich als Arbeitskreismitglied teilgenommen habe, ist schwer zu bilanzieren. Nach rund sieben Jahren Diskussion waren wir uns nicht einmal einig, ob es dieses Bildungsbürgertum als soziale Formation überhaupt gegeben habe.³¹ Die Worte Bildungsbürger und Bildungsbürgertum tauchen in den Quellen erstmals 1920 auf – als Kritik.³² Als man den Begriff fand, wurde die Existenzberechtigung der Gruppe, die man damit erfasste, bezweifelt.

3. Religiöser versus politischer Liberalismus – zur Liberalismuskritik religiöser liberaler jüdischer Bildungsbürger

Wie wurde *Bildung* in den deutschen und deutsch-jüdischen bildungsbürgerlichen Kreisen verstanden? Sah man sie mit *Liberalismus* verbunden? Welche Art von Liberalismus? Ich folge zunächst erneut Mosses Spuren. In seiner schmalen, aber gewichtigen Schrift *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus* lässt er den Frankfurter Rabbiner Dr. Caesar Seligmann sprechen. 1904 in seiner *Festpredigt zur Jahrhundertfeier des Philantropin, gehalten in der Hauptsynagoge zu Frankfurt am Main* habe dieser Ideen vertreten, welche die „meisten gebildeten und intellektuellen deutschen

²⁸ Mosse, *Aus großem Hause*, 2003, S. 334, 337.

²⁹ Mosse, Scholem, 1990, S. 126-129. Vgl. Biale, David: Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History, Cambridge, Mass. 1979, S. 174-182; Biale, David: Gershom Scholem between German and Jewish Nationalism, in: Berghahn (Hg.), *German-Jewish Dialogue*, 1996, S. 177-188, hier S. 188. Eine präzise Analyse Brit Shaloms findet sich bei Weiss, Yfaat: *Central European Ethnonationalism and Zionist Binationalism*, in: *Jewish Social History* 11 (2004), 1, S. 93-117.

³⁰ Mosse, George L.: Das deutsch-jüdische Bildungsbürgertum, in: Koselleck, Reinhart (Hg.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart 1990, S. 168-180.

³¹ Vgl. Langewiesche, Dieter: Bildungsbürgertum. Zum Forschungsprojekt des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, in: Hettling, Manfred (Hg.): *Bürgertum – alte Fragen, neue Perspektiven* (erscheint demnächst).

³² Engelhardt, Ulrich: *Bildungsbürgertum. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart 1986, S. 188-192.

Juden“ geteilt hätten.³³ Der Rabbiner hielt eine Bildungspredigt, deren Fortschritts-erzählung vom „geistigen Ghetto“ in die „Wiedergeburt des Judentums“ führte.³⁴ „Wodurch kam dieses Wunder zu Stande? Was hat diese mächtige Umwandlung eines ganzen Volkes in so kurzem Zeitraum bewirkt? Was ließ das Judentum innerlich und äußerlich neu geboren werden? Es gibt nur eine Antwort: Die Befruchtung mit der deutschen Cultur.“ Der Reform-Rabbiner feierte die „Macht der deutschen Bildung“ und die „deutsche Wissenschaft“, doch er sprach auch von der Gefahr, dass die „jüdische Individualität an die deutsche Kultur“ verloren gehen könnte. Er zeigte sich zuversichtlich, dass dies nicht geschehen werde, wenn endlich „jüdische Individualität im deutschen Vaterland“ als gleichberechtigt anerkannt werde. Die Fortschrittserzählung endete also mit einer Mahnung an die nichtjüdische Mehrheit der Bildungsbürger, endlich ihren jüdischen „Doppelgänger“, wie ihn Uffa Jensen in einer Studie über bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert³⁵ nennt, als gleichwertig anzunehmen. Genau diese Haltung lehnte Scholem als kleinbürgerlich-liberal ab, eine „Orgie der Mittelmäßigkeit“, die – so Scholems verstörend-maßlose Kritik – den „liberalen Messias“ erhofft habe.³⁶

Scholem wies eine Geschichtsbetrachtung, wie sie Seligmann vortrug, der „Wissenschaft vom Judentum in der Epoche ihrer kleinbürgerlichen Anpassung“ zu. Befangen in der „Illusion einer großen historischen Linie“ illustrierte sie „anhand der Geschichte Israels die Lehre vom Fortschritt an sich“. Dieser „Mittelweg“ habe zum „vollständigen Sieg des ‚juste milieu‘“ geführt. Ihn nannte Scholem liberal. Liberal ist für Scholem mithin ein Wort, mit dem er seine Opponenten im Streit über das angemessene Verständnis jüdischer Geschichte und der daraus geschöpften Vorstellung von der Zukunft des Judentums verurteilte. Die Gründergestalten der Wissenschaft des Judentums, Leopold Zunz und Moritz Steinschneider, rechnete er nicht der „pfäffisch-liberalen Historiosophie“ zu; sie galten ihm noch als „wahrhaft dämonische Gestalten“. Dann folgten Abraham Geiger, „der begabteste unter all den gelehrten Liquidatoren“, und Heinrich Graetz. Beide „zwar liberal, aber antichristlich“. Doch danach habe der einschläfernde Mittelweg begonnen, die jüdische Historiographie sei zum „Sprachrohr der Kleinbürgerlichkeit“ geworden, deren Schlaf man „gemäßigter Fortschritt“ genannt habe.³⁷

Achtung der Individualität, Kern der deutschen Bildungsidee humboldtscher Prä- gung, forderte der Frankfurter Reform-Rabbiner Seligmann auch in anderen Reden und Schriften immer wieder ein – von seinen Glaubensgenossen und von den Deutschen generell.³⁸ Im Gegensatz zu Scholems Urteil, diese Haltung bedeute Selbstauflösung als Juden, forderte Seligmann Achtung der jüdischen Individualität. Wie schlecht es darum

³³ Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, 1992, 116.

³⁴ Festpredigt zur Jahrhundertfeier des Philantropin, gehalten in der Hauptsynagoge zu Frankfurt am Main von Rabbiner Dr. C. Seligmann am 16. April 1904 (I. Siwan 5664). Von dem Vorstand der israelitischen Gemeinde dem Druck übergeben, Frankfurt am Main [1904], 1f.; die folgenden Zitate S. 2, 4, 6.

³⁵ Jensen, *Gebildete Doppelgänger*, 2005.

³⁶ Scholem, Gershom: Überlegungen zur Wissenschaft vom Judentum (1944), in: Scholem, Gershom: *Judaica* 6. Herausgegeben, aus dem Hebräischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Peter Schäfer in Zusammenarbeit mit Gerold Necker und Ulrike Hirschfelder, Frankfurt am Main 1997, alle Zitate S. 26-33.

³⁷ Der heutige Forschungsstand bei Wiese, Christian: *Struggling for Normality: The Apologetics of Wissenschaft des Judentums in Wilhelmine Germany as an Anti-colonial Intellectual Revolt against the Protestant Construction of Judaism*, in: Liedtke/Rechter (Hg.), *Towards Normality?*, 2003, S. 77-101. Seine Deutung lautet: Widerspruch gegen Assimilation als Ziel der *Wissenschaft des Judentums*.

bestellt sei, auch im Liberalismus, wurde damals, um 1900, im liberalen deutschen Judentum immer wieder beklagt.

Einen tiefen Einblick gewährt der Artikel *Religiöser und politischer Liberalismus*, den der Reform-Rabbiner Dr. Felix Goldmann 1910 in der Monatsschrift *Liberales Judentum* veröffentlicht hat. Damals wirkte er als Nachfolger von Leo Baeck an der Synagoge in Oppeln (Opole).³⁹ Goldmann tat das, was Mosse nur ganz selten gemacht hat: Er konkretisierte Liberalismus als Parteiliberalismus, er sprach die liberalen Parteien an, während Mosse mit liberal und Liberalismus meist den Gegenpol zu Totalitarismus benannte. Sein Interesse an der neueren Geschichte kreise, so hält Mosse in seinen Erinnerungen fest, um das „Scheitern des Liberalismus“, das in den „Versuch“ geführt habe, „das Vermächtnis der säkularen Aufklärung zu liquidieren“. Seine wissenschaftliche Arbeit, die den Wurzeln von Faschismus und Nationalsozialismus nachspürt, nannte er „mein Bekenntnis zum Liberalismus“ – nicht zu liberalen Parteien, zumal in der deutschen Politik ohnehin die Sozialdemokratie „die liberalen Positionen“ besetzt habe.⁴⁰ Wenn George L. Mosse vom jüdischen Bildungsliberalismus sprach, von der Einheit von Bildung und Liberalismus in seiner Familie und im jüdischen Bildungsbürgertum, so darf man liberal nicht mit parteiliberal übersetzen.⁴¹ Liberal hieß für ihn – den Idealen der Aufklärung verpflichtet, das gebildete Individuum als Maß für Bildung und Politik. Dieses Verständnis von liberal ist mir aber doch zu weit gefasst, um historisch nach Bildungsliberalismus zu fragen. Rabbiner Felix Goldmann hatte 1910 genauer hingeschaut. Seine Sicht, eine jüdisch-liberale Kritik an der deutschen Gesellschaft und insbesondere am politischen Liberalismus, führt mitten in unser Thema.⁴² Und sie entzieht sich dem „anachronistischen magischen Zirkel“ (Volkov), der alles den Polen liberaler und zionistischer Deutung zuordnet, wiewohl Goldmann den Zionismus ablehnte.⁴³ Sein religiöser Liberalismus war gegen eine Aufgabe des Jüdischseins gerichtet. Seine Schrift *Warum sind und bleiben wir Juden?* endete: „Das Heil kommt von den Juden!“⁴⁴

Es gebe eine „Ideengemeinschaft“ zwischen politischem Liberalismus und den jüdischen „religiös Liberalen“, zu denen Goldmann sich bekannte. „Beide“, so definierte er liberal, „sind die bewußten Feinde jeder Verknöcherung und jedes Stillstandes“, „beide sind die Anhänger eines lebendigen Fortschritts“, also gegen die „Fesseln lebensfremder, geschichtlicher Dogmatik“. Diese Ideengemeinschaft habe eine große Bewährungsprobe

³⁸ Vgl. etwa: Festpredigt anlässlich der zweiten Hauptversammlung des „Verbandes der Deutschen Juden“, gehalten von Rabbiner Dr. C. Seligmann am 12. Oktober 1907 in der Hauptsynagoge zu Frankfurt am Main. Von dem Vorstand der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt am Main dem Druck übergeben.

³⁹ Was Baeck für die Gemeinde in Oppeln bedeutet hat, lässt die liebevolle Erinnerung von Eva G. Reichmann aufleben: Die Juden in Oppeln. Kindheitserinnerungen an Rabbiner Dr. Baeck (1968), in: Reichmann, Größe und Verhängnis, 1974, S. 257-260.

⁴⁰ Mosse, *Aus großem Hause*, 2003, S. 304 (alle Zitate).

⁴¹ Vgl. Mosse, George L.: *German Jews and Liberalism in Retrospect*, in: Mosse, *Confronting the Nation*, 1993, S. 146-160. Hier betont er, dass für die Juden die liberale Idee ausschlaggebend für „the symbiosis between liberalism and the Jews“ (S. 159) gewesen sei, nicht die konkrete liberale Parteipolitik. Kraus, Elisabeth: *Die Familie Mosse. Deutsch-jüdisches Bürgertum im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1999, S. 535, nennt die liberale Orientierung eine Familientradition im Hause Mosse.

⁴² Goldmann-Oppeln, Felix: *Religiöser und politischer Liberalismus*, in: *Liberales Judentum. Monatsschrift für die religiösen Interessen des Judentums* 4 (1910), H. 3, S. 61-64, S. 77-81, H. 5, S. 112-115. Alle folgenden Zitate, die nicht eigens in Klammern im Text nachgewiesen werden, auf S. 62-64.

⁴³ Goldmann, Felix: *Zionismus oder Liberalismus, Atheismus oder Religion*, Frankfurt am Main 1911.

⁴⁴ Goldmann, Felix: *Warum sind und bleiben wir Juden?*, 2., umgearbeitete Aufl., Berlin 1924, S. 35.

bestanden, denn die „Erringung der staatsbürgerlichen Rechte der Juden“ war „eine Konsequenz der politisch-liberalen Gedanken“. Den „politischen Liberalismus“ zu unterstützen, bedeute für die Juden „eine Gewähr für die Wahrung ihrer Menschen-rechte“, und deshalb habe sich „die religiös-liberale Richtung des Judentums an die Seite der [linksliberalen] deutschen Fortschrittspartei“ gestellt. Doch inzwischen sei der politische Liberalismus eine Gefahr für die deutschen Juden geworden, denn die Liberalen hätten „alles Augenmaß für die Bedeutung der Religion verloren“. Die Religion als „Kulturfaktor“ unterschätze der politische Liberalismus gänzlich. Warum sah der religiös und auch politisch liberale Rabbiner darin eine Gefahr für die deutschen Juden?

Goldmann würdigte ausdrücklich, das sei nochmals betont, die Bedeutung des politischen Liberalismus für die rechtliche Gleichstellung der Juden und auch im Kampf gegen den Antisemitismus, wenngleich er im Letzteren ein merkliches Nachlassen spüre. Immerhin betrachte „der Liberalismus wenigstens in der Theorie den Antisemitismus als seinen Todfeind“. Gleichwohl, der Liberalismus gefährde das deutsche Judentum insgesamt, weil der liberale Grundsatz „unbedingter Toleranz“ gegenüber jeder Religionsgemeinschaft die politische Realität in Deutschland zulasten der Juden gänzlich verfehle. Das Christentum sei „nun einmal eine Art von Staatsreligion“ und deshalb sei bloße Toleranz gegenüber anderen Religionen eine Diskriminierung dieser anderen. Er konkretisierte mit Beispielen, welche nachteiligen Folgen sich für die Juden ergäben, weil ihre Religion in einem Staat, der wie verdeckt auch immer Staatsreligionen kenne und privilegiere, als „reine Privatsache“ gelte.

In der Politik bedeute dies, dass auch die liberalen Parteien aus „Rücksicht auf die ‚religiösen Imponderabilien‘“ möglichst keinen Glaubensjuden für ein Wahlamt aufstellen. Die wenigen „Renommierjuden“ änderten daran nichts. Der getaufte Jude sei im politischen Liberalismus willkommen, nicht der gebildete Glaubensjude. Der liberale Rabbiner wollte die Bindung der liberalen Juden an die liberalen Parteien lösen, weil diese zum Hort des religiösen „Indifferentismus“ geworden seien (S. 112 f.). Der Liberalismus, so fasste Goldmann seine Position zusammen, habe „den Zusammenhang mit der Zeit verloren“, weil er die „Bedeutung der Religion im Leben des Kulturmenschen völlig unterschätzt“ habe (S. 115). Deshalb sei der Liberalismus kein politischer Bündnispartner für liberale Juden in der „jüdischen Renaissance unserer Tage“. Die bittere Bilanz des liberalen Rabbiners lautete: Der „Liberalismus [...] hat an der Erhaltung des Judentums und seiner Religion nie ein Interesse bewiesen!“ (S. 78 f.)

Mit diesem Urteil ist der religiös-liberale Rabbiner nahe der Deutung Gershom Scholems oder Hannah Arendts. „Assimilation durch Taufe und Mischehe“, so Goldmann, sei das Ziel der politischen Liberalen – Taufe als die endgültige „Erledigung“ des Judentums, Mischehe als „die etwas langsamere Todesart“, doch welchen Weg auch immer die Liberalen empfehlen: „Die Judenfrage ist für sie gleichbedeutend mit der Frage, wie man jene lästige Gemeinschaft möglichst schnell und möglichst schonend aus der Welt bringen könne. [...] Der Antisemit bekämpft die Person des Juden, der Liberale tut das nicht; beide sind sich aber einig in dem Gedanken, daß die Sache schwinden muß.“ (S. 78) Solange der Liberalismus es nicht lerne, die „Bedeutung der Religion als eines nicht zu umgehenden Kulturfaktors zu erfassen“ (S. 115), sei der politische Liberalismus eine Gefahr für jeden Juden, der als gebildeter Deutscher Jude bleiben will.

Der Rabbiner wusste, diese Mentalität der Mehrheit aller Deutschen, auch unter den Liberalen, werde sich nur langfristig ändern lassen. Deshalb verlangte er, die jüdische Identität deutscher Juden verfassungsrechtlich zu sichern, indem die jüdische Religion in der gleichen Weise staatlich unterstützt werde wie die christlichen Religionen, etwa bei der Finanzierung von Schulen und des Religionsunterrichts oder der Geistlichen (S. 79). Die rechtliche Gleichstellung sollte also durch eine kirchenrechtliche ergänzt werden. Auf unser Thema bezogen heißt das: Jüdische Bildung nicht mehr ausschließlich als staatsfreie „innere Verbesserung und Veredlung“ zum „eigengebildeten Menschen“ (Humboldt), sondern auch die jüdische Bildung – eine Bildung, die den Juden nicht ihre jüdische Identität nimmt – soll als staatliche Aufgabe gelten. Der Rabbiner wollte also einen doppelten Anspruch institutionalisieren: auf Gleichberechtigung und zugleich auf Differenz.

Das deutsche, insbesondere das protestantische Bildungsbürgertum hatte sich längst daran gewöhnt, dass ihm der Staat in den Gymnasien einen Bildungsort finanzierte, der Aufstieg durch Bildung aus bildungsfernen Sozialschichten nicht verhinderte, aber doch nicht leicht zu überwindende Schleusen einbaute. Die Fixierung auf die humanistische Bildung über Griechisch und Latein gehörte zu diesen Schleusen. Den jüdischen Bildungsaufstieg hatten sie nicht gebremst. Deshalb, so empfanden es jüdische Liberale wie der zitierte Rabbiner, wurden andere Instrumente eingesetzt, damit „der Jude entjudet werde“. So hatte schon das Erziehungsprogramm des Mehrheitsliberalismus im Vormärz gelaundet.⁴⁵ Die höhere Schule und die Universität gehörten zu diesem Programm ‚Entjudung des Juden‘ durch deutsche Bildung. Davon war der Reform-Rabbiner Goldmann überzeugt. Deshalb forderte er, die Juden als Religionsgemeinschaft im staatlichen Bildungswesen gleichzustellen, indem der Staat jüdische Bildungsinstitutionen dort, wo Juden dies für nötig hielten, in der gleichen Weise fördere und schütze, wie er es mit den Bildungsstätten tat, die zwar als religiös neutral galten, es aber nicht waren. Für jene Juden, die ihre Religion nicht an ‚deutsche Bildung‘ verlieren wollten, verlangte er also das, was George L. Mosse als Grund für die Pervertierung des ursprünglichen Bildungsideals humboldtscher Prägung benannte: Bildung verstaatlichen, sie zertifizieren. Das bedeutete zugleich, Bildung als Abgrenzung einer Bildungselite nach unten und auch als Abgrenzung gegen nichtchristliche Religionen zu nutzen, denen man nicht den gleichen Bildungswert zuerkennen wollte wie den christlichen.⁴⁶

George L. Mosse hat den Willen deutscher Juden, sich in den Bildungsinstitutionen durchzusetzen, unbeabsichtigt ins Zwielicht gerückt, denn von diesen Institutionen sah er die Pervertierung der ursprünglich staatsfernen Idee von Bildung ausgehen. Vielleicht ist diese Einschätzung daraus zu verstehen, dass seine Familie, die er vor Augen hatte, wenn er von der noblen Illusion der jüdischen Gebildeten sprach, nicht über staatlich zertifizierte Bildung aufgestiegen war. Das Haus Mosse repräsentiert den Aufstieg von Juden in ein liberales Wirtschaftsbürgertum, in dem Bildung nicht mit akademischer Bildung gleichgesetzt wurde. Erst die Folgegenerationen taten den Schritt in die akade-

⁴⁵ Das Zitat aus den Landtagsverhandlungen in Württemberg 1828 findet sich bei Rürup, Reinhard: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1975, S. 24, und Langewiesche, Dieter: Liberalismus und Judenemanzipation in Deutschland im 19. Jahrhundert, in: Langewiesche, Dieter: Liberalismus und Sozialismus. Hg. v. Friedrich Lenger, Bonn 2003, S. 123-136.

⁴⁶ Es sei nur angemerkt, ohne dies hier ausführen zu können, dass viele Protestanten auch Probleme hatten, dem katholischen Glauben Bildungswert zuzuerkennen.

misch zertifizierte Bildung. Die Familienbiografin spricht vom „innerfamiliären Trend zum Bildungsbürgertum“⁴⁷ und belegt ihn mit Zahlen. Wirtschaftlicher Erfolg und Besitz standen am Anfang, verbunden mit dem Streben nach Bildung ohne Bildungspatente. Sie traten erst bei den Nachfahren in den Vordergrund. Innengeleitet war die Bildung ohne Bildungspatente der Gründergeneration im Hause Mosse aber nicht. Sie wurde stolz präsentiert: in der künstlerischen Ausstattung der Villen, in der Bibliothek mit den kostbaren Erstaussgaben der Bildungsklassiker, in den Hauskonzerten mit berühmten Musikern. Nicht die künstlerische Avantgarde wurde aufgenommen und präsentiert, sondern das, was als gesicherter bildungsbürgerlicher Geschmack galt. Darin unterschied sich das Haus Mosse nicht vom Mehrheitsgeschmack im deutschen Bildungsbürgertum.⁴⁸ Die Mosses waren angekommen.

4. Wissenschaftliche Bildung aus Forschung – Mosse und Scholem als Repräsentanten des Bildungsanspruchs im deutschen Universitätsmodell

George L. Mosse spricht in seinem Aufsatz über Gershom Scholem als deutscher Jude einen Aspekt von Bildung an, den er ansonsten nicht beachtet.⁴⁹ Auch in diesem Aufsatz bleibt er eine Randbemerkung, mehr nicht. Sie führt zu einem Bildungsverständnis, das per se areligiös-säkular angelegt war: Wissenschaft als Bildung, Bildung durch Wissenschaft. Scholem habe – so deutet ihn Mosse; zu Recht, wenn wir dem Judaisten Peter Schäfer folgen⁵⁰ – dem Studium der jüdischen Geschichte eine genuin wissenschaftliche Grundlage gegeben, weil er sie als einen offenen Prozess verstand. Für Scholem habe es kein „Wesen des Jüdischen“ („no „essence of Judaism“) gegeben – Mosse ruft hier unausgesprochen die berühmten Bücher auf, mit denen Leo Baeck und Adolf von Harnack ihre Wesensbestimmungen des Jüdischen und des Christlichen vorlegten⁵¹–, jüdische Geschichte erschließe sich ausschließlich durch die wissenschaftliche Lektüre der jüdischen Quellen. Er habe mit dem Essentialismus gebrochen, der jeder Form von Nationalismus eigen sei, auch dem jüdischen. Heute würde man vom methodologischen Nationalismus sprechen. Ihm habe Scholem die Zieloffenheit der Geschichte und ebenso der historischen Forschung entgegengesetzt. Mit dieser Charakterisierung Scholems durch Mosse werden beide, Mosse und Scholem, einem Bildungsverständnis eingefügt, auf dem die Universitäten im deutschsprachigen Raum seit dem 19. Jahrhundert bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ihr Selbstverständnis gegründet hatten. Das soll nun in einem letzten Schritt erläutert werden, verbunden mit der Frage: War diese Form von Bildung liberal?

Die Universitäten vergaben jene Bildungspatente, die im Laufe des 19. Jahrhunderts immer stärker zur Grundlage für den bildungsbürgerlichen Geltungsanspruch geworden sind. Mit ihnen wurde Leistungswissen zertifiziert, das sich beruflich verwerten ließ, und

⁴⁷ Kraus, Familie Mosse, 1999, S. 544.

⁴⁸ Differenziert dazu Kraus, Familie Mosse, S. 444–491.

⁴⁹ Mosse, Scholem, 1990, S. 121 f.

⁵⁰ Dazu Schäfers ausführliches Nachwort in Scholem, *Judaica* 6, 1997, sowie sein großer Aufsatz, aus dem dieses Nachwort hervorgegangen ist; Schäfer, Peter: Gershom Scholem und die „Wissenschaft des Judentums“, in: Schäfer, Peter/Smith, Gary (Hg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen, Frankfurt am Main 1995, S. 122–156.

⁵¹ Baeck, Leo: *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1905, auch in Baeck, Leo: *Werkausgabe*, Bd. 1, Gütersloh 1998; Harnack, Adolf von: *Das Wesen des Christentums*, 3., erneut durchgesehene Auflage, Tübingen 2012 (1. Aufl. Leipzig 1900). Beide Bücher erhielten viele Auflagen und Übersetzungen.

zugleich dokumentierten sie im Selbstverständnis des deutschen Universitätsmodells ‚wissenschaftliche Bildung‘. Dieses Selbstbild haben die Rektoratsreden Jahr für Jahr immer wieder bezeugt, an allen Universitäten ohne jede Ausnahme. Diese serielle Quellengruppe ist von der Bildungsforschung noch nicht entdeckt worden.⁵² Im 19. Jahrhundert war an den Universitäten im deutschen Sprachraum die bis um 1968 reichende Tradition entstanden, dass der Rektor jedes Jahr am Festtag seiner Hochschule über die Bedeutung von Universität und Wissenschaft sprach. In unserer Zeit ist diese Tradition in veränderter Form wieder aufgenommen worden. In der Schweiz besteht sie ungebrochen. Die Rede hatte (und hat auch heute wieder) zwei Gruppen von Adressaten: die Mitglieder der Universität, insbesondere die Erstsemester, die mit dem Selbstbild der Universität vertraut gemacht werden sollten, und ein nichtuniversitäres Auditorium von politisch und gesellschaftlich Entscheidungsmächtigen, die regelmäßig teilnahmen. Ihnen allen erläuterte der Rektor, welche Bedeutung die Hochschule sich und der Wissenschaft zuschrieb, was sie für die Menschheit leiste und für die eigene Nation, wie sie den Standort der Gegenwart bestimmt sah; vor allem aber wie sie die Studierenden bilde. Dafür standen dem Rektor bei aller individuellen Vielfalt zwei Redetypen zur Verfügung: die Wissenschaftsrede und die Gesellschaftsrede. In ersterer sprach der Rektor über ein Forschungsfeld in seinem eigenen Fach oder über die Bedeutung von Universität und Wissenschaft insgesamt; im zweiten Redetypus ging es um ein gesellschaftliches Problem, das aus wissenschaftlicher Perspektive analysiert werden sollte.

Jeder Rektor, egal aus welchem Fach, ganz gleich an welcher Universität, bekundete Jahr für Jahr immer wieder aufs Neue: Wissenschaftliche Bildung als die höchste Form von Bildung entstehe, wenn man im Studium lernt, sich mit offenen Fragen wissenschaftlich auseinanderzusetzen, mithin fähig wird, zu forschen oder Forschung nachzuvollziehen. ‚Wissenschaftliche Bildung‘, im Studium als Verhaltensform habituell verinnerlicht, sollte den Einzelnen befähigen, in allen Lebens- und Berufsbereichen auf wissenschaftlicher Grundlage nach Lösungen für bislang ungelöste Probleme zu suchen. Diese Form von Bildung – so die Kernüberzeugung, die nahezu jede Rektoratsrede immer wieder beschwor – vermittelt jedes Universitätsfach, sofern es Forschung und Lehre verbindet. Deshalb war dieses Bildungsideal offen für die naturwissenschaftlichen und auch für die technischen Fächer. Pointiert gesagt: Der bildungsbürgerliche Bildungsbegriff, wie er das Gymnasium prägte, insbesondere das humanistische, war auf einen an der Antike orientierten Kanon ausgerichtet, der Bildungsbegriff hingegen, wie ihn die Universität, die Spitze der Bildungszertifizierungsorte, Jahr für Jahr durch den Rektor bekundete, blieb ohne Kanon. Bildung aus Forschung – aus diesem Bildungsverständnis heraus wurde in dem deutschen Universitätsmodell das Postulat der Einheit von Forschung und Lehre begründet. Im Kern dieses Credo des deutschen Universitätsmodells stand der Bildungsbegriff: Forschung bildet. Und deshalb müsse die Lehre aus Forschung erwachsen. So lautet das bildungstheoretische Fundament dieses Universitätsmodells, für das sich erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts die föderal-dezentrale histo-

⁵² Als Einstieg in diese Quelle mit Verweis auf die Homepage der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, wo ein großer Teil der Reden als Texte online zur Verfügung steht: Langewiesche, Dieter: Die Rektoratsreden an den Universitäten im deutschen Sprachraum, in: Stein, Claudius (Hg.): Der rhetorische Auftritt. Redekultur an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Rektorats- und Universitätsreden 1826–1968, München 2016, S. 21–36.

rische Entwicklung verzerrend die Bezeichnung humboldtsche Universität eingebürgert hat.

George L. Mosse hatte das nicht vor Augen, als er Scholems Verständnis von Judentum als nichtessentiell, sondern geschichtsoffen bestimmte, nur zu erkennen durch historische Forschung – Bildung zum Judentum auf der Grundlage von historischer Forschung. Mosse stellt also, ohne diesen Zusammenhang zu kennen, Scholems Wissenschaftsverständnis in eine Tradition, die an den deutschen Universitäten Jahr für Jahr bekundet wurde: Forschung bildet, die Universität als Bildungsinstitution, sofern sie Forschung und Lehre verbindet. Damit das nicht zu abstrakt bleibt, soll an einem Berliner Beispiel, das mit unserem Thema verbunden ist, erläutert werden, wie in Rektoratsreden argumentiert wurde.

Als 1912 der Alttestamentler Wolf Wilhelm Graf von Baudissin das Rektorenamt antrat, sprach er über die Entwicklung seines Fachs, und 1913 erörterte er, wieder von seinem Fach ausgehend, wie sich Nationalismus und Universalismus ergänzen.⁵³ In beiden Reden erläuterte er die Verbindungen des frühen Judentums zu anderen Religionen, einschließlich des Christentums. Er zeigte, wie sich die Deutungen in der internationalen Fachdiskussion verändert hatten und wie sie auch in der Gegenwart in Bewegung waren. Den „israelitischen Nationalismus“ bestimmte er als Grundlage für die Nationsvorstellungen anderer Völker, auch der christlichen, und ebenso für einen Universalismus, der die Idee einer „Gottesgemeinschaft“ in das Innere des Menschen verlegt habe, so dass Weltbürgertum und Nationalbewusstsein aufeinander bezogen werden konnten. Die Aufgabe der Universität sei es, das Nationale mit dem Universalen zu verbinden. Baudissin entwickelte seine Gedanken aus den Forschungsentwicklungen in seinem Fach. Wissenschaftliche Bildung führte er als einen offenen Prozess vor Augen. In seinen Themenfeldern wurde der Bezug zur Gegenwart unmittelbar deutlich. Wissenschaftliche Bildung, davon zeigten sich diese Rektoratsreden wie alle anderen überzeugt, befähige, für offene Fragen Hypothesen zu erproben und sich widerlegen zu lassen. Diese Offenheit gegenüber dem noch Unbekannten forme den Charakter – wissenschaftliche Bildung als Charakterbildung. Dieses Selbstbild des deutschen Universitätsmodells – die Universität als eine Bildungsinstitution, weil sie forscht – teilte Scholem. Für ihn hieß dies: zum Judentum bilden auf der Grundlage historischer Forschung zur jüdischen Geschichte. Es war ein elitärer Weg zur Bildung. Auch darin stimmten Scholem und die Rektoren überein.⁵⁴

5. Ist „wissenschaftliche Bildung“ liberal?

Was war an diesem Bildungsverständnis liberal? War es liberal? George L. Mosse nennt es liberal, solange das Individuum im Zentrum steht. Sein Verständnis von

⁵³ Baudissin, Wolf Wilhelm Graf von: Die alttestamentliche Wissenschaft und die Religionsgeschichte. Rede zum Antritt des Rektorats der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, gehalten in der Aula am 15. Oktober 1912, Berlin 1912; Baudissin, Wolf Wilhelm Graf von: Nationalismus und Universalismus. Rede zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelms III., in der Aula der Universität am 3. August 1913 gehalten, Berlin 1913.

⁵⁴ So spricht Scholem in seinem Brief an Benjamin vom 15.12.1939 von „meinem aristokratischen Seminar“, das zehn Teilnehmer hatte. Benjamin, Walter/Scholem, Gershom: Briefwechsel. Hg. v. Gershom Scholem, Frankfurt am Main 1980, S. 314. Jürgen Habermas charakterisiert Scholem als Geschöpf der deutschen Universität vor 1914, auch in seiner Mentalität, die Selbstzweifel kaum zugelassen habe. Habermas, Jürgen: Begegnungen mit Gershom Scholem, in: Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur (2007), 2, S. 9-18, hier S. 12 f.

Bildungsliberalismus war mit den Idealen der Aufklärung verbunden, Bildung als Selbstbildung. In der Zertifizierungsmaschinerie der staatlichen Bildungsinstitutionen verkümmere diese Form von Bildung. Die Rektoren hätten das bestritten, denn Forschung oder Forschungsnachvollzug verstanden sie als Selbstbildung. Nur wer Forschung „an seinem eigenen Leib durchgekostet“ habe, so Max Planck in seiner Berliner Rektoratsrede von 1913 über *Neue Bahnen der physikalischen Erkenntnis*⁵⁵, sei fähig, seine Weltanschauung wissenschaftlich zu läutern. Auch Planck sprach von individueller Selbstbildung durch Wissenschaft. Diese Form von Selbstbildung schult aber weder die politische Urteilsfähigkeit noch bildet sie moralisch den Charakter. Werturteile gehen nicht aus Forschung hervor. Wer dies nicht von Max Weber gelernt hatte – viele Rektoren offensichtlich nicht –, konnte es in Deutschland spätestens 1933 erfahren; gerade auch mit Blick auf die Universitäten. Mosse spricht hier vom Scheitern des Liberalismus. Dem wird niemand widersprechen. Aber damit ist nicht die Frage beantwortet, ob wissenschaftliche Bildung, wie sie die Universitäten des deutschen Universitätsmodells, also auch in der Schweiz und in Österreich, zu vermitteln beanspruchten, liberal genannt werden kann, ob man hier von einem Bildungsliberalismus sprechen darf.

Es war eine Form von Bildung, die das Individuum zum eigenständigen Urteil befähigen wollte. Im Bildungsverständnis von Mosse wie der Rektoren ist das eine Form von Selbstbildung, erworben an einer staatlichen Institution, aber vermittelt in einem Forschungsraum, den der Staat nicht reglementierte. Er bekundete nur durch das Zertifikat, ob das Bildungsziel erreicht worden war. Diese Form universitärer Bildung zum Bildungsbürger kam offensichtlich den kulturellen Einstellungen von Juden entgegen. Ihr Anteil an den Studierenden war hoch, auch an den Privatdozenten. Dann endete die Religionsneutralität der deutschen Universität.⁵⁶ Das traf allerdings nicht allein Juden, sondern die Abwehr richtete sich ebenso gegen Katholiken und noch rigoroser gegen Sozialisten. Die deutsche Universität war zumindest bis zum Ende des Kaiserreichs durch und durch protestantisch kontaminiert. Religiös Indifferente tolerierte der universitäre Protestantismus, sogar Antireligiöse, nicht aber Bekenner der „falschen“ Religionen. Ihnen wurde die jüdische zugerechnet. Das ließ sich mit dem damaligen Verständnis von Liberalismus durchaus vereinbaren. Die zitierten liberalen Rabbiner bezeugen es; bis hin zur Feststellung: Der Liberalismus der Gegenwart sei religiös indifferent und deshalb antijüdisch. Liberalismus und antijüdisch gelten hier nicht als Widerspruch. Das war für das spätere 19. und frühe 20. Jahrhundert wohl realitätsgerechter, als es Mosse sah. Er schaute auf die liberalen Prinzipien, nicht so sehr auf ihre lebensweltliche Konkretisierung.

Die Universität als Spitze der staatlichen Bildungsinstitutionen verstand sich als eine Stätte zur Heranbildung der künftigen Elite. Das war genuin liberal gedacht. Als Eliteinstitution sah sie sich als Gegenpol zu dem, was man Massendemokratie nannte. Auch das war genuin liberal. Sie verstand sich zudem lange als eine Institution für

⁵⁵ Abgedruckt in *Deutsche Rundschau* 57 (1913), S. 351-361.

⁵⁶ Vgl. Sieg, Ulrich: *Der Preis des Bildungsstrebens. Jüdische Geisteswissenschaftler im Kaiserreich*, in: Gotzmann/Liedtke/van Rahden (Hg.), *Juden, Bürger, Deutsche*, 2001, S. 67-95; mit detaillierten Statistiken Ebert, Andreas D.: *Jüdische Hochschullehrer an preußischen Universitäten (1870-1924). Eine quantitative Untersuchung mit biografischen Skizzen*, Frankfurt am Main 2008. Die diskriminierenden Einstellungen in den studentischen Verbindungen, die Reaktionen jüdischer Studenten und die unterschiedlichen Positionen in deren Vorstellung von Judentum zeigt Rürup, Miriam: *Ehrensache. Jüdische Studentenverbindungen an deutschen Universitäten 1886-1937*, Göttingen 2008.

Männer. Auch das war lange genuin liberal; jedenfalls für die große Mehrheit unter den Liberalen. Wie die Liberalen ihre „Renommierjuden“ hatten, um nochmals Rabbiner Felix Goldmann zu zitieren, so hatte der internationale Liberalismus auch seine „Renommierfeministen“. Im deutschen Universitätsmodell waren die christlichen Theologien integriert, doch die Universität verstand sich als religionsneutral, und nicht wenige ihrer Professoren waren dezidiert religionskritisch. Auch das war genuin liberal. Der deutsche Liberalismus verhielt sich nicht durchweg religiös indifferent, wie der liberale Rabbiner Goldmann meinte, doch als „Kulturfaktor“ schätzten die Liberalen die Religion nicht sehr hoch ein. Damit hatte Goldmann sicherlich Recht. Darin mag man einen Anklang ans Erbe der Aufklärung sehen, wichtiger war vermutlich die hohe Bedeutung der Universität in der nationalen Hierarchie der Bildungsinstitutionen, wie sie die Liberalen ohne Vorbehalt bejahten. Und der universitäre Bildungsbegriff war dezidiert areligiös.

Bildung durch Forschung, dieses Selbstbild des deutschen Universitätsmodells, hatten diejenigen deutschen Juden, die auf Bildung setzten, vorbehaltlos angenommen. Die Forschungsuniversität als Bildungsstätte war *ihr* Ort – bis zum Privatdozenten, dann fiel das Religionsgitter, das Glaubensjuden nur höchst selten durchließ. Selbst ein so vehementer Kritiker des Weges deutscher Juden in die deutsche Gesellschaft und deutsche Kultur wie Gershom Scholem hat dieses Konzept von Bildung durch Wissenschaft verinnerlicht, wie Mosse gezeigt hat. Scholems Konzept lautete jedoch, wie Peter Schäfer darlegt, „nicht ‚Emanzipation durch Wissenschaft‘, sondern ‚Judentum durch Wissenschaft‘“.⁵⁷ Dies scheint Mosse nicht erkannt zu haben.

George L. Mosse war ein deutscher Bildungsbürger par excellence. Er forschte über das Scheitern des liberalen Bildungsbürgertums, doch dessen Bildungsideal suchte er zu leben. Er hatte nicht befürchtet, säkulare Bildung könnte ihm seine jüdische Identität nehmen.⁵⁸ Andere Juden sahen das anders – eine offene Frage also. Liberale Indifferenz gegenüber Religion beantwortet sie nicht. Dies wird man verallgemeinern dürfen. Religiöse Menschen sehen in liberal-toleranter Indifferenz gegenüber Religion kein kulturoffenes Integrationsangebot. Damals wie heute. Damit haben sich Philosophen wie John Rawls, Martha Nussbaum oder Otfried Höffe in ihren Studien zum Liberalismus auseinandergesetzt, liberalen Parteien steht dies noch bevor⁵⁹ – und nicht nur diesen. Wer eine Gesellschaft mit liberaler Wertordnung unter den Bedingungen von Zuwanderung aus nichtliberalen Gesellschaften bewahren will, wird dieser Diskussion politisch nicht ausweichen dürfen. Institutionalisierung von Gleichberechtigung der Religionen und ihres Rechts auf Differenz, wie es Rabbiner Goldmann vor einem Jahrhundert gefordert hatte, ist als staatliche Aufgabe weiterhin aktuell. Er durfte damals überzeugt

⁵⁷ So Schäfer in seinem wichtigen Aufsatz (Schäfer, Scholem, 1995, S. 141). Es wäre eine eigene Studie wert, Scholems wissenschaftliche Wurzeln im deutschen Wissenschaftsverständnis des 19. Jahrhunderts zu untersuchen. Schäfers Aufsatz bietet einen Zugang dazu, doch er fragt nicht, ob Scholems Bekenntnis zur historisch-kritischen Methode in einem deutschen Wissenschaftsverständnis wurzelt. Das ist die These von Mosse, der überzeugt war, so schreibt er in seinem Scholem-Artikel, dass Scholem seiner Analyse zugestimmt hätte.

⁵⁸ Dies betont auch Jost Hermand, der mit George L. Mosse in langjähriger Freundschaft vertraut war – Jude und Deutscher „in einer untrennbaren Symbiose“. Hermand, Jost: „Ich bin stolz darauf, ein deutscher Jude zu sein.“ George L. Mosses Vermächtnis, in: Wagner (Hg.), Mosse Almanach 2017, S. 47-56, hier S. 52.

⁵⁹ Als Versuch einer historischen Erkundung mit Verweis auf die einschlägigen Schriften von Rawls, Nussbaum und Höffe siehe Langewiesche, Dieter: Die Freiheit des Einzelnen als Grundlage und Grenze, in: INDES. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft (2015), 3, S. 131-142.

sein, dass religiöse Differenz mit der politischen Verfassung im Einklang stand. Wie religiöse Einstellungen und politische Grundwerte zueinander stehen, muss jede Zeit erneut beantworten. Heute sehen sich Juden in europäischen Staaten vor allem von Muslimen gewalttätig bedroht.⁶⁰ Auch hier kann man fragen, ob religiöser Indifferenzismus in der Mehrheitsgesellschaft sich gegen Juden richtet, selbst wenn dies nicht beabsichtigt ist.

Zitiervorschlag Dieter Langewiesche: *Bildungsliberalismus und deutsches Judentum. Historische Reflexionen auf den Spuren von George L. Mosse*, in: *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 12 (2018), 22, S. 1–16, online unter http://www.medaon.de/pdf/medaon_22_Langewiesche.pdf [dd.mm.yyyy].

Zum Autor Prof. em. Dr. Dr. h. c. Dieter Langewiesche, geb. 1943.
Forschungsschwerpunkt: europäische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert.
Letzte Buchpublikationen: *Der gewaltsame Lehrer. Europas Kriege in der Moderne*, München 2018 (erscheint im Herbst); *Neurohistorie. Ein neuer Wissenschaftszweig?*, Berlin 2017; *Die Monarchie im Jahrhundert Europas. Selbstbehauptung durch Wandel im 19. Jahrhundert*, Heidelberg 2013; *La época del estado-nación en Europa*, València 2012; *Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa*, München 2008; *Zeitwende. Geschichtsdenken heute*, Göttingen 2008.

⁶⁰ Unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus: Bericht des Unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus. Deutscher Bundestag, 7. April 2017, S. 107–119, online unter: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/18/119/1811970.pdf> [27.02.2018].