
Andreas B. Kilcher

»Grandeur and Collapse
of the German-Jewish Symbiosis«

Hans Tramer und die jüdische Literaturwissenschaft des Leo Baeck Instituts

Der elegische Blick. – »Gewiß ist die Zerstörung der deutschen Judenheit, die wir staunend an uns selber miterleben, wir Zeitgenossen des Frühjahres 1933 – gewiß ist die Unterdrückung, Beschmutzung, wirtschaftliche Vernichtung eines schöpferischen Bestandteiles der deutschen Bevölkerung [...]«¹ Mit dieser Gewißheit machte sich Arnold Zweig unmittelbar nach dem Reichstagsbrand – schon auf der Flucht über die Schweiz und Frankreich nach Palästina – daran, eine *Bilanz der deutschen Judenheit* zu ziehen, so der 1934 in Amsterdam erschienene Essay, in dem er die Leistung der deutschen Juden in Wirtschaft, Technik und vor allem in Wissenschaft und Kultur aufzeigte. Zweigs Perspektive ist symptomatisch für die Selbstwahrnehmung der unmittelbar betroffenen deutschen Juden angesichts des Jahres 1933. Sie ist geleitet von zwei Elementen: erstens dem rasch sich einstellenden Bewußtsein eines endgültigen Endes des jüdischen kulturellen Lebens in Deutschland nach der Machtergreifung der Nazis 1933, wie Zweig auch im ernüchternden Satz »Die Sache der deutschen Juden [...] ist rund, abgeschlossen darstellbar«² unterstreicht; zweitens – und von diesem Standpunkt aus gesehen – der Aufgabe eines erinnernden Rückblicks auf die 150 Jahre zwischen Aufklärung und Weimarer Republik als einer denkbar kreativen Phase jüdischer Geschichte in der Diaspora.

Ebenfalls 1933 machte sich auch der damalige Leiter des jüdischen Verlags Sigmund Kaznelson in einem monumentalen »Sammelwerk« *Juden im deutschen Kulturbereich*, von ihm selbst als »Schlußbilanz des deutschen Judentums« bezeichnet, daran, die vor seinen Augen untergehende Welt des deutschen Judentums in einem enzyklopädischen Großentwurf auf über tausend Seiten zusammenzufassen. Dies geschah, wie er in der Vorbemerkung 1934 schrieb, ohne jede apologetische Tendenz, sondern in einer »rein wissenschaftlichen Darstellung«: »Dieses Sammelwerk unternimmt den Versuch eines historischen Rückblicks auf den Anteil, den deutsche Juden am wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen, wirtschaftlichen, kurz: am kulturellen und sozialen Leben des deutschen Sprachgebiets bis zum Jahre 1933 genommen haben. [...] Nichts anderes als ein der geschichtlichen Wirklichkeit möglichst entsprechendes Bild soll das Ergebnis dieser Arbeit sein, die sich angesichts der Fülle des Stoffes, der etwa hundertfünfzig Jahre umfassenden Zeitspanne, die hier zur

Behandlung gelangt, und der vielen Schaffensgebiete, auf denen deutsche Juden wirkten, aber auch infolge vielfach mangelnder Vorarbeiten als überaus mühselig erwies.«³

Die von Zweig und Kaznelson eingenommene Perspektive von 1933 liest sich wie eine Vorwegnahme der Programmatik des 1955 gegründeten Leo Baeck Instituts (LBI). Nicht zufällig war es auch Robert Weltsch, der, inzwischen erster Direktor des Londoner LBI, Kaznelsons »Schlußbilanz des deutschen Judentums« in einer zweiten Auflage mit einem Vorwort 1959 edierte, nachdem die Zensur der jungen Nazibehörden das Erscheinen 1934 verunmöglichte. Was Zweig und Kaznelson schon angesichts des absehbaren kulturellen und gesellschaftlichen Endes der deutschen Juden formulierten, verdeutlichte Weltsch nach 1945 angesichts der Tatsache und Bewußtsein gewordenen physischen Endes der deutschen Juden, indem auch er die beiden historischen Thesen formulierte: 1. die 150jährige Geschichte der Juden in Deutschland kam 1933 zu einem endgültigen Ende; 2. diese Zeitspanne gehört zu den fruchtbarsten der jüdischen Diasporageschichte überhaupt. Die erste These unterstreicht Weltsch folgendermaßen: »Im Jahr 1933 hat für die Juden ihr Zusammenleben mit dem deutschen Volk und alles, was sich daraus ergab, jäh aufgehört. Dieser Abschluß einer Epoche gibt dem vorliegenden Buch einen Sinn, der vielleicht tiefer ist als die ursprüngliche, im Jahre 1933 entstandene Absicht, den nationalsozialistischen Verleumdungen einen Spiegel der Wahrheit vorzuhalten.«⁴

Mit der Formulierung »Abschluß einer Epoche« folgt Weltsch Leo Baeck, dessen programmatischer Befund *End of an Epoch* 1956 das erste *Yearbook* eröffnete. Die zweite These der Fruchtbarkeit jener Epoche des Zusammenwirkens von Juden und Deutschen beschreibt Weltsch ebenfalls in Anlehnung an Leo Baeck sowie zunächst mit einem Zitat Max Warburgs, der betonte, daß »nirgendwo in neuerer Zeit das kulturelle Zusammenwirken von Juden und Nichtjuden so fruchtbar war und so positive Resultate gezeitigt hat wie im Deutschland des neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts.« Diese Ansicht Warburgs«, so fährt Weltsch bestätigend fort, »deckt sich mit der oft ausgesprochenen Anschauung des Mannes, der in schwerster Zeit der Führer der deutschen Juden wurde, des verstorbenen Dr. Leo Baeck, der darauf hinzuweisen pflegte, daß es in der jüdischen Geschichte drei Perioden glücklicher Kultur-Assimilation gab, und zwar in der hellenistischen Zeit des Altertums, in der spanisch-arabischen Periode des Mittelalters, und in der deutschen liberalen Ära der Neuzeit.«⁵ Angesichts der Auslöschung der deutschen Juden – so Weltsch, indem er schließlich die beiden historischen Thesen verknüpft – muß es deshalb geradezu als eine »Ironie der Geschichte erscheinen«, daß »die deutsche Kulturwelt der Klassiker, der Aufklärung und Toleranz, der Romantik, Philosophie und Musik der erste und eigentliche Partner der Juden« auf ihrem Wege in die Moderne war.⁶ Mit dieser denkbar weit zugespitzten Ironie des

deutsch-jüdischen Verhältnisses vor Augen, in der Fruchtbarkeit und Massenmord jäh nebeneinander stehen, blicken die überlebenden, exilierten deutschen Juden 1945 auf ihre eigene Geschichte zurück; und in diesem elegischen Rückblick finden sie zu einer »geschichtlichen Aufgabe«.

Das enzyklopädische Projekt und die Stellung der Literatur. – Dies ist die Perspektive, die die historische Arbeit des LBI bei seiner Gründung leitete, indem es sich – getragen vom Auftrag kultureller Erinnerung – die Erforschung jener abgeschlossenen »Geschichte des deutschen Judentums in seinen letzten hundertfünfzig Jahren«, die Nachzeichnung »des Bildes des unwiederbringlich dahingegangenen deutschen Judentums«, zur »geschichtlichen Aufgabe« machte. Das Fernziel dieses Unternehmens bestand in einer »künftigen Gesamtdarstellung« förmlich als endgültiges, enzyklopädisches Monument der deutschen Juden. So jedenfalls formulierten die Gründungsväter des LBI, Robert Weltsch und Siegfried Moses im ersten Jahrgang des *Yearbook of the Leo Baeck Institute* (1956) und Hans Tramer in der ersten Nummer des von ihm herausgegebenen *Bulletins für die Mitglieder der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Institute* (1957), ihre »geschichtliche Aufgabe«. ⁷

Dieses »encyclopaedic project« (Moses) ⁸ nun sollte gleichsam nach dem »System des Teilbaus« geschrieben werden, um Kafkas Erzählung *Beim Bau der chinesischen Mauer* zu zitieren, in dem ein monumentales Bauwerk zur Abwehr der »Nordvölker« in Teilbaustücken errichtet werden soll. ⁹ Vergleichbar damit sehen Weltsch, Moses und Tramer um 1955 die Notwendigkeit einer »gewissen Gliederung der verschiedenen Fachgebiete«, der Segmentierung in »Einzelforschungen und monographische Darstellungen auf den verschiedensten Gebieten«, indem zum einen »Material« gesammelt und zum anderen »ideengeschichtliche Linien« aufgezeigt werden sollten. ¹⁰ Kaznelson löste dies mit seinem »Sammelwerk« in einem klassisch-encyklopädischen Modell, indem er gleichsam die Fakultäten abschritt und die Künste und Wissenschaften einzeln darstellte, von Literatur, Musik, Theater, Film etc. über Philosophie, Geschichtswissenschaft, Naturwissenschaften, Politik und Wirtschaft bis hin zu Militär, Gesellschaft, Sport und Spiel. Das weitaus umfangreicher angelegte, universalgeschichtliche Projekt des LBI, das nicht nur ein tausendseitiges »Sammelwerk« sondern allein zu seiner Vorbereitung zwei wissenschaftliche Zeitschriften sowie eigene Schriftenreihen für Quelleneditionen und Monographien vorsah, ¹¹ erwies sich dagegen um 1955 in der Systematik anders, nämlich über den Begriff der Geschichte strukturiert. Die programmatischen Texte der ersten Publikationen machen deutlich, daß die wissenschaftliche Perspektive des LBI eine historiographische sein sollte. Das Feld der Wissenschaften und Künste, namentlich dasjenige der Literatur, wurde dabei gänzlich unter diese historiographische Perspektive subsumiert: »The subject of the research and publication

work of the institute is the history of German Jewry – if one uses the term ›history‹ in that extensive interpretation which it has more and more acquired in the course of recent decades. It includes, apart from external events, the inner development in the fields of philosophy, religion, science, economy, and art.«¹²

Wenn nun in dem vorliegenden Beitrag die Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur innerhalb des historiographischen Großprojekts des LBI untersucht werden soll, dann, weil sie im historischen Bewußtsein nach 1945 einen zunehmend wichtigen Stellenwert erhielt. Die Literatur nämlich erwies sich als jenes Phänomen, das die »kulturelle Leistung« der Juden im deutschen Sprachraum und damit ihre Partizipation an der deutschen Kultur überhaupt geradezu paradigmatisch repräsentiert und dabei nicht zufällig von jüdischer wie von deutscher Seite seit dem 19. Jahrhundert am umstrittensten debattiert wurde.¹³ Kein Zufall ist deshalb auch, daß schon in Kaznelsons Sammelwerk *Juden im deutschen Kulturbereich* die Literatur den ersten Stellenwert erhielt. Der Band setzt ein mit Arthur Eloessers siebzigseitiger Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur von Moses Mendelssohn bis zur »Generation um 1933«, einer bis dahin noch nicht geleisteten Vollständigkeit in der Darstellung jenes so produktiven Beitrags zur deutschen Kultur. Darüber hinaus edierte Kaznelson ebenfalls 1959 eine eigene Anthologie deutsch-jüdischer Lyrik, *Jüdisches Schicksal in deutschen Gedichten. Eine abschließende Anthologie* (1959), mit der sich die Juden, nach seiner einleitenden Erklärung, förmlich testamentarisch vom deutschen Sprachraum verabschieden sollten: »Diese Sammlung wird als ›abschließend‹ bezeichnet, [...] weil nach menschlichem Ermessen die deutschsprachige Dichtung jüdischen Inhalts mit unsrer oder vielleicht der nächsten Generation zu Ende geht. So ist diese Anthologie ein Mahnruf, ein Vermächtnis [...] des untergegangenen deutschen Judentums an die Überlebenden.«¹⁴ Zumindest für Kaznelsons Wissenschaft des deutschen Judentums im Angesicht des Holocaust war damit klar, daß beim Rückblick auf die kulturelle Leistung der deutschen Juden vor 1933 zuerst und essentiell die Literatur darzustellen ist, denn in ihr hatten sich die deutschen Juden die größten – und um so dramatischer enttäuschten – Hoffnungen auf Integration gemacht.

Die Frage ist nun, welchen Stellenwert die Literatur im historiographischen Großprojekt des LBI erhielt. Überblickt man die programmatischen Texte seiner Gründerzeit nach 1955, zeigt sich wie angesprochen, daß die Literatur als eigener Bereich im Rahmen jenes Großprojektes nur punktuell angesprochen wurde. Im »outline of a programme« von Siegfried Moses (1956) besaß sie nur marginalen Stellenwert. Gemeinsam mit den Wissenschaften und Künsten findet sie sich unter der Rubrik »the problem of the cultural symbiosis«.¹⁵ Wenn somit vom »Grossen«, vom »Schöpferischen«, von der »jüdischen Leistung« der deutschen Juden gesprochen wurde,¹⁶ dann primär aus einer historischen Per-

spektive, die auf Politik, Gesellschaft und Wirtschaft ausgerichtet ist und an kulturellen Phänomenen, wenn sie denn zur Diskussion gelangen, vor allem das »Problem der kulturellen Symbiose« analysieren will. Dabei ging es in diesen Anfängen bezeichnenderweise weniger um fiktionale Texte wie Romane, Dramen und Gedichte, sondern in erster Linie, wie Hans Tramer wiederholt forderte, um dokumentarische, geschichtsbezogene Texte wie Memoirenwerke, Autobiographien und Briefe.¹⁷ Denn diese ließen sich als individuelle und gelebte Zeugnisse jener verlorenen Zeit und damit als historische »Dokumente« lesen und dergestalt in das enzyklopädische Erinnerungsmonument der deutschen Juden integrieren. Auf diese Weise wurde die Literatur zwar nicht ignoriert, aber doch historiographisch funktionalisiert. In diesem dokumentarischen Charakter freilich erwies sie sich als symptomatisch für das problematische kulturelle Unternehmen der deutschen Juden: die Assimilation.

Hans Tramer und das Bulletin. – Den Blick darauf gewendet zu haben, ist nun in erster Linie das Verdienst des bereits mehrfach genannten Hans Tramer. Denn weniger in Robert Weltschs *Yearbook*, sondern vor allem in Tramers *Bulletin* (und dort über ein Drittel aus seiner Feder) gelangte neben Politik und Gesellschaft insbesondere auch die Literatur in den historiographischen Blick des LBI. Eine Voraussetzung dafür war nicht zuletzt auch, daß das in Israel erscheinende *Bulletin* – anders als das in London herausgegebene, englischsprachige *Yearbook* – die deutsche Sprache wählte, um damit, wie Tramer im ersten Heft begründete, »eine möglichst große Leserschaft« der noch deutschsprechenden Juden in Israel und in aller Welt anzusprechen.¹⁸ Während sich im *Yearbook* nur vereinzelte Beiträge zur Literatur finden, nehmen sie im *Bulletin* einen in quantitativer und qualitativer Hinsicht beachtlichen Stellenwert ein. Dies eben ist wesentlich die Leistung des *Bulletin*-Herausgebers und Vizepräsidenten des Dachverbandes des LBI Hans Tramer, der dieses Periodicum von 1957 bis 1978 mit 54 Heften gut zwanzig Jahre leitete und damit entscheidend prägte.

Nicht erst im *Bulletin* formulierte Tramer Beiträge zur Literatur. Zwar absolvierte der am 17. September 1905 in Bunzlau in Schlesien Geborene 1928–32 am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau ein Rabbinerstudium und war für kurze Zeit, das heißt bis zu seiner Auswanderung nach Palästina 1933, als liberaler Prediger in Berlin tätig.¹⁹ Dennoch entwickelte Tramer schon zu dieser Zeit ein ausgesprochenes Interesse für Literatur, dies nicht in akademischer oder journalistischer Absicht, sondern aus einem gelebten Umgang mit ihr, und zwar zunächst in den Cafés Berlins und Prags, seit den späteren dreißiger Jahren auch in den literarischen Kreisen in Tel Aviv unter den aus Mitteleuropa bzw. Deutschland stammenden deutschsprachigen Einwanderern. Arnold Paucker beschreibt dies folgendermaßen: »[...] seine [Tramers] große Liebe für die Litera-

tur hat sich in den Kaffeehäusern von Wien und Prag entwickelt. Seine Kenntnisse der modernen deutschen Literatur, vor allem der Lyrik, waren phänomenal. Ich kenne keinen ausgebildeten Germanisten, der sich mit ihm vergleichen könnte. Aus dem 1957 erstmals erschienenen *Bulletin* hat er eine literaturwissenschaftliche Zeitschrift geschaffen.²⁰ Doch nicht erst im *Bulletin* (also seit 1957) schrieb Tramer über Literatur, sondern seit seiner Einwanderung nach Palästina 1933, wo er sich in den folgenden Jahren zu einer führenden Figur unter den deutschsprachigen Einwanderern entwickelte. Er arbeitete rund vierzig Jahre lang als Generalsekretär des Verbandes der deutschsprachigen Einwanderer aus Europa (des 1943 gegründeten Irgun Olei Merkaz Europa, welcher aus der 1932 gegründeten Hitachduth Olei Germania hervorgegangen ist) und redigierte zeitgleich das dazugehörige *Mitteilungsblatt*, das sogenannte *MB* (erschieden seit 1932, geleitet zuerst von Theodor Zlocisti),²¹ das zwar primär praktische Fragen der Einwanderung ansprechen sollte, dennoch auch Raum für literarische und kulturelle Themen bot, zu denen sich Tramer ebenso wie Schriftsteller äußerten. Schließlich war Tramer auch gemeinsam mit Eli Rothschild in der verlegerischen Leitung des Bitan-Verlags tätig, der das *Mitteilungsblatt* und später auch das *Bulletin* herausgab.²²

1939 nun erschien in dem soeben von Berlin nach Tel Aviv übersiedelten Verlag von Joachim Goldstein Tramers Essay *Die Verantwortung des Dichters* als Heft Nr. 1 der Schriftenreihe »Fragen der Zeit«, herausgegeben ebenfalls von Tramer. Diese programmatische Schrift dokumentiert nicht nur allgemein Tramers kulturelle, publizistische Arbeit im Jischuw, sondern auch sehr konkret seine Perspektive auf die Literatur, genauer auf die »jüdischen Dichter«, die inzwischen aus Deutschland und, spätestens seit 1938, aus Österreich eingewandert waren, darunter etwa Max Brod, Gerson Stern, Josef Kastein, Arnold Zweig, Werner Kraft, Mosche Ya'akov Ben-Gavriël (Eugen Hoeflich), Manfred Sturmann, Ludwig Strauss, Sammy Gronemann, Schalom Ben-Chorin und Else Lasker-Schüler. In Tel Aviv und Jerusalem bildeten sie bald Gruppierungen; in Tel Aviv steht an erster Stelle der Salon von Nadia und Ernst Taussig, einem Schwager Max Brods, der 1940 aus Prag einwanderte.²³ In dem Kreis traf sich seit 1941 die kulturelle Elite der deutschsprachigen Einwanderer zu Vortrags- und Diskussionsabenden: Zu den regelmäßig Vortragenden gehörten Max Brod, Sammy Gronemann, Schalom Ben-Chorin und Margot Klausner, gelegentlich referierten unter vielen anderen Felix Weltsch, Leo Perutz und Arnold Zweig. Der mit diesen gut bekannte Hans Tramer referierte zwar wohl nie, gehörte aber zweifellos zu den Gästen dieser Veranstaltungen.²⁴ Ungefähr dieselben Schriftsteller versammelten sich zudem auch in deutschsprachigen, in Tel Aviv gedruckten Anthologien, zum Beispiel in *Die Ernte. Ein Sammelheft jüdischer Dichtung* (1936), herausgegeben von Adolf Chajes, oder *Menora. Eine Auswahl literarischen Schaffens in Erez-Israel* (1941), herausgegeben von Gerson Stern

und Schalom Ben-Chorin. Einige dieser Autoren konnte Tramer auch für seine Schriftenreihe »Fragen der Zeit« im Verlag Joachim Goldstein gewinnen. 1939 erschienen in demselben Verlag Max Brods *Das Diesseitswunder*, von Schalom Ben-Chorin ein *Versuch über die jüdische Glaubenslage der Gegenwart*, 1940 von Hans Simon *Wir Juden*, weitere Beiträge von Josef Kastein und Felix Weltsch waren angekündigt. Tramers enge Beziehung zu deutschsprachigen Literatenkreisen des Jischuw um 1940 betätigt sich nicht zuletzt auch darin, daß er sich selbst als belletristischer Autor versuchte: 1940 erschien von ihm im Tel Aviver Verlag Matara, in dem er eine weitere »Schriftenfolge« edierte,²⁵ die Erzählung *Michal. Liebe und Leid einer Königin*. Mit dieser biblischen Erzählung über das unglückliche Leben von Sauls Tochter Michal, deren Liebe zum werdenden König David im ödipalen Spiel der Familienmächte und im politischen Spiel der Kriege zerrieben wird, konnte sich Tramer allerdings als Schriftsteller kaum etablieren. Immerhin wird aber deutlich, daß und wie er hier einen dezidiert jüdischen Stoff aufgreift und damit hier – sowie auch in weiteren, kurzen Prosastücken²⁶ – eine Forderung erfüllt, die er selbst für die jüdischen Schriftsteller aufstellte.

In der Tat: wenn Tramer kurz vorher in seinem Essay *Die Verantwortung des Dichters* insbesondere die deutsch-jüdischen Schriftsteller vor der Aufgabe sah, zu aktuellen Fragen Stellung zu beziehen, dann verlangte er von ihnen, eine jüdische Perspektive einzunehmen. Der jüdische Dichter muß ihm zufolge beides sein: »Dichter und Jude«.²⁷ Das ist nicht beiläufig gesagt, sondern als eine Absage an diejenigen deutsch-jüdischen Schriftsteller gedacht, die sich von ihrem Judentum distanzieren und die Literatur und die Sprache – die Partizipation an der deutschen Kultur überhaupt – als Vehikel von Integration und Assimilation begriffen. Tramers Beispiel dafür ist hier und, wie sich noch zeigen wird, auch an anderen Orten »der deutsch-jüdische Dichter Rudolf Borchardt«, dessen Maxime einer »Vereinigung durch den Feind hindurch« ihm zum Stein des Anstoßes wird.²⁸

Gegen dieses assimilatorische Bestreben, deutsch zu werden, fordert nun Tramer vom deutsch-jüdischen Schriftsteller einen dezidiert jüdischen Standpunkt: »Erst dann, wenn sein Judesein mit zu den selbstverständlichen Voraussetzungen seines Sprechens gehört, wird das »etwas Unvollständige« nicht mehr zu spüren sein, das, wie es Romain Rolland, ein Nichtjude, einmal ausgedrückt hat, »den bedeutendsten jüdischen Geistern unsrer Zeit« deshalb anhaftet, »weil ein gewisser Mangel an innerem Kern an ihnen bemerkbar ist.«²⁹ In dieser Vorstellung eines Schreibens aus einer dezidiert jüdischen Perspektive trifft sich Tramer mit den tendenziell nationaljüdischen Literaturtheoretikern von Moritz Goldstein bis Max Brod. Wie Brod bereits 1914 in seinem Aufsatz *Der jüdische Dichter deutscher Zunge* forderte, sollten die deutsch-jüdischen Schriftsteller über den Umweg der deutschen Sprache nationale »Einheit fühlen«, in-

dem sie genuin jüdische Inhalte – etwa die »nationale Begeisterung«, »die mystische Versenkung in die Tiefen des Judentums« und schließlich »den ganzen Juden« – zum »dichterischen Problem« und »dichterischen Stoff« erheben, dies aber in deutscher Sprache formulieren, gleichsam zur Einübung »nationaler Sprachwerte«. ³⁰ Nicht zufällig führte Tramer schon in seinem Essay von 1939 als mustergültiges Beispiel eines »jüdischen Dichters« in deutscher Sprache neben Namen wie Zweig, Beer-Hoffmann, Roth, Wolfskehl und Herzl insbesondere Max Brod an, der etwa in dem Roman *Die Frau, die nicht enttäuscht* (1933) – gemäß Schalom Ben-Chorin »ein zionistischer Tendenzroman« ³¹ – in der Figur Justus Spiras beispielhaft das »Schicksal dieses jüdischen Dichters« als »Sinnbild für alle geistigen, jüdischen Menschen unserer Zeit« zeichnete. ³² Kernpunkt ist dabei Brods Konzept der »Distanz-Liebe«, das die nachhaltige Bindung des zionistischen Schriftstellers an die deutsche Kultur meint und damit präzise die kulturelle Ambivalenz jener Generation beschreibt, der auch Tramer und die Begründer des LBI angehören.

Die Tendenz dieses programmatischen Aufsatzes von 1939 leitet nun auch jenen Beitrag, mit dem Tramer im zweiten Heft des *Bulletin* (Februar 1958) so etwas wie ein Programm zur Analyse nicht nur der Geschichte, sondern auch der Literatur der deutschen Juden vorlegte: *Über deutsch-jüdisches Dichtertum. Zur Morphologie des jüdischen Bekenntnisses*. Die Anerkennung der programmatischen Bedeutung des Aufsatzes zeigt sich auch daran, daß er erneut in dem von Robert Weltsch herausgegebenen Sammelband *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise* (1963) erschien, in dem repräsentative »Monographien« des LBI aus den ersten Jahren vorgestellt wurden. Ausgangslage war die Aufwertung der Literatur zum Organ der deutsch-jüdischen Geschichte schlechthin: »Zum Vermächtnis unserer Generation und zu dem unserer Verantwortung Aufgegebenen gehört auch das, was im jüdischen Dichter deutscher Sprache Wirklichkeit geworden war. Was bewußt und was unbewußt in ihm vorging, was Gestalt, Worte wurde, – es ist Zeugnis und Besitz jener Verbindung, zu der sich für knapp fünfzehn Jahrzehnte deutscher und jüdischer Geist zusammenfanden.« ³³ Die Rede von einem Zusammenfinden von deutschem und jüdischem »Geist« suggeriert zunächst eine im Medium der Literatur gelungene kulturelle Symbiose. Dagegen macht Tramer allerdings unmittelbar deutlich, daß dies bloß »ein kurzer, wenn auch intensiver und schließlich eben tragisch endender Traum von der Verschmelzung des Judentums mit dem deutschen Geist« war. ³⁴ Die Rede vom »Traum« nimmt Gershom Scholems weitaus bekannter gewordenen Verweis der deutsch-jüdischen Symbiose in den Bereich des »Mythos« vorweg – Scholems kontroverser Beitrag *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch* erschien nicht zufällig ebenfalls im *Bulletin* (Heft 27, 1964).

In diesem zugleich elegischen und kritischen Rückblick auf den mißglückten Versuch kultureller Integration wies Tramer 1957 entschiedener noch als

in seinem Essay von 1939 die assimilatorische Verlockung der kulturellen Integration zurück, indem er sie als »Verwirrung« und »Verkennung« disqualifizierte und dagegen vom deutschsprachigen Dichter die Artikulation eines »jüdischen Bekenntnisses« verlangte. Er stellte damit gegen die assimilatorische Interpretation der deutsch-jüdischen Kultur, die sich nach der Auslöschung der deutschen Juden als denkbar »tragischer Irrtum« herausstellte, eine national-jüdische Interpretation, die auf eine kulturelle, jüdische Selbstfindung im Sinne des Kulturzionismus abzielte.

In Tramers »Morphologie des jüdischen Bekenntnisses« im Medium der Literatur gibt es damit zwei Muster. Verleugnung – die Praxis des Gros der deutschen Juden bis 1933 – und Bekenntnis – die spätestens nach 1933 geforderte Rückkehr zum Judentum. Die kulturpolitische Logik dieser Argumentation ist offensichtlich. Angesichts ihres katastrophalen Scheiterns leistete sie einen zwiespältigen Blick auf die 150 Jahre der deutsch-jüdischen Moderne. Dabei gelangte sie zu einer gewichtigen These über die Ursache der Katastrophe. Das katastrophale Ende dieser noch so glanzvollen Kultur war gerade in jenem Moment prädisponiert, der ihren Aufstieg und Erfolg zunächst garantierte: in ihrer kulturellen Hybris. Dagegen läßt sich konsequenterweise auch die Alternative einer erfolversprechenden jüdischen Moderne aufstellen. In der Logik von Tramers Argumentation liegt sie in einer nationalen und kulturellen Renaissance des Judentums, die das gefährliche Wagnis kultureller Entzweiung zugunsten einer neuen Eindeutigkeit abbricht.

Mit diesem historischen und kulturellen Interpretationsmuster vor Augen, stellt sich nun die Frage nach den Beispielen, mit denen Tramer arbeitet. Auch hier greift Tramer auf seinen Aufsatz von 1939 zurück. Die Namen, die in *Die Verantwortung des Dichters* fallen – Rudolf Borchardt, Karl Wolfskehl und Max Brod – stehen auch im Aufsatz *Über deutsch-jüdisches Dichtertum* im Zentrum einer allerdings nun weitaus ausführlicheren Darstellung.

Borchardt und Wolfskehl als Antipoden deutsch-jüdischer Literatenexistenz. – Wenn Tramer als Paradebeispiel für die auf tragische Weise irregeleitete »Kultur-Assimilation« erneut Rudolf Borchardt, den sich in seinen Dichtungen zu einem preußischen Nationalismus versteigenden Freund Hofmannsthals anführte, dann nun sehr viel genauer begründet. Zunächst macht er deutlich, daß er sich bei seiner massiven Borchardt-Kritik an Willy Haas anlehnt, der bereits 1922 in Gustav Krojankers Sammelband *Juden in der deutschen Literatur* mit Borchardts assimilatorischem »Bemühen, in das germanische Wesen einzudringen«, »vom jüdischen Standpunkt aus sehr scharf ins Gericht« ging.³⁵ Dies zu tun sieht sich nun Tramer angesichts des Holocaust erst recht befähigt und genötigt. An Borchardt will er offensichtlich geradezu ein Exempel statuieren, wenn er erklärt, damit letztlich nur »Material zum Problem als solchem zu

sammeln«, das heißt zum Problem der Assimilation, für das die deutsch-jüdische Literatur eben besonders markante Beispiele wie Borchardt aufweist: »An ihm, dem Juden, nicht etwa Halbjuden und selbst nicht einmal getauften Juden [Borchardt], läßt sich, wie kaum an jemandem anderen dieses Formats, zeigen, wie weit Mimikry, Indifferenz, ja bewußte Verleugnung des Judeseins gehen kann. Was an jüdischem Erbgut vorhanden war [...], wird abgestritten, abgeleugnet, mit Wille unterdrückt. [...] Es ist eine traurige Beharrlichkeit, mit der Rudolf Borchardt, trotz Haft und Entführung durch die Gestapo, auf seinem Deutschtum und zwar ausschließlichem Deutschtum besteht.«³⁶ Als Beleg für Borchardts kompromißloses »Bemühen, in das germanische Wesen einzudringen«, zitiert Tramer eine von Max Rychner überlieferte, geradezu ödipal abwehrende Reaktion Borchardts auf den Versuch eines jüdischen Altphilologen, ihn an sein Judentum zu erinnern und als Jude anzusprechen. Diesem antwortete Borchardt gereizt: »Wer, wie ich, den Strom deutscher Musik durch sein Innerstes fluten ließ, wer, wie ich, alles, was die Größten dieses Landes gedacht haben, noch einmal mit ihnen vereint dachte, wer, wie ich, vom Geist dieser Sprache beseelt und ausgezeichnet ist durch Teilhabe an ihrem Geist die Zeiten zurück bis zu ihrem Ursprung; in mir selber ein Ursprung, mein Dichtertum; wer das derart, wie ich, an sich erfuhr, soll und darf nicht mehr ein Jude genannt werden. Halten Sie sich daran!«³⁷

Symptomatisch demonstriert Tramer am Beispiel Borchardts die Hybris und Verblendung der deutschen, kulturschaffenden Juden, deren Hoffnung auf Integration die eigene, jüdische Kultur mit einer bis zum Selbsthaß gesteigerten Aggression verleugnen und die deutsche Kultur ebenso naiv annehmen und zelebrieren ließ. Gemäß Tramers tendenziell nationaljüdischer Didaktik ist es genau dieses gefährliche Begehren, nicht sich selbst, sondern ein anderer zu sein, das die deutschen Juden ins Verderben stürzte.

Als Gegenbeispiel zu Borchardts Hybris wurde Karl Wolfskehl in Szene gesetzt, der engste Gefährte Stefan Georges, der auf seiner jahrzehntelangen Suche nach dem gemeinsamen Urgrund einer römisch-jüdisch-deutschen Existenz von der nationalsozialistischen Verfolgung überrascht wurde und bereits 1933 zuerst ins italienische, später ins neuseeländische Exil ging. Die exemplarische Rolle Wolfskehls zeigt sich daran, daß sich ihm nicht nur Tramer, sondern eine ganze Reihe von Beiträgen sowohl im *Yearbook*, als auch im *Bulletin* widmeten.³⁸ An Wolfskehl und dem Phänomen der Juden im George-Kreis ließ sich modellhaft zeigen, daß die deutsch-jüdische Kultur-Symbiose in diesem speziellen Fall jenes sogenannten »Geheimen Deutschland« zumindest zeitweise auch ohne Selbstaufgabe des Judentums funktionieren konnte. Ebenso galt für Tramer Wolfskehl als Musterbeispiel eines deutsch-jüdischen Schriftstellers, dessen Schreiben »aus beiden Wurzeln«, der deutschen und gleichermaßen der jüdischen, quoll.³⁹ »In ihm [Wolfskehl] klingt von Anfang an neben und durch den

Sang des Deutschen und für die Deutschen die jüdische Seite.«⁴⁰ Auf dieser Grundlage zeigte sich Wolfskehl auch problembewußt genug, um 1933 – seit dem Lyrik-Band *Die Stimme spricht* – auf dem Idealtypus deutsch-jüdischer Kultur-Symbiose, wie der George-Kreis erscheinen mochte, nicht zu beharren, sondern diese in einer schicksalshaften Rückwendung zum Judentum aufzukündigen. Die »Lieder« dieses Bandes, so Tramer, »sind endgültige Einung mit den Ahnen, Heimkehr zum alten Volke, Bestätigung, Neubekenntnis des Glaubens.«⁴¹

Neben Wolfskehl und dem George-Kreis treten im *Yearbook* und vor allem im *Bulletin* (das heißt vornehmlich bei Tramer selbst) zwei weitere Fallbeispiele eines nicht nur deutschen, sondern auch bewußt jüdischen Schreibens auf: erstens die jüdischen Autoren des Expressionismus, zweitens die Prager deutsch-jüdische Literatur. Zwar finden sich in beiden Zeitschriften darüber hinaus auch noch weitere Beispiele, unter anderen Joseph Roth, zu dem das New Yorker LBI im Dezember 1970 eine Tagung abhielt (publiziert im *Yearbook* von 1973), Heinrich Heine, Stefan Zweig, Arthur Schnitzler, Ernst Toller und Lion Feuchtwanger, an denen in der Regel *Aspects of the Judaic Element* oder *The Jewish Context* erörtert werden, wie zwei charakteristische Titel lauten.⁴² Diese Frage nach »jüdischen Elementen« und »jüdischen Kontexten« wird jedoch im *Yearbook* wie auch im *Bulletin* mit auffallender Häufigkeit an den beiden Fallbeispielen des Expressionismus und der Prager deutsch-jüdischen Literatur gestellt. Für beide verfaßte wiederum Tramer selbst wegweisende Beiträge.

Der Expressionismus als Medium des Zionismus. – Bereits im zweiten Jahrgang des *Bulletin* (1958) publizierte Tramer einen grundlegenden Beitrag zur Rolle der jüdischen Autoren im Expressionismus. Schon der Untertitel macht die Perspektive deutlich: *Bemerkungen zum Anteil der Juden an einer Kunststepoche*. Angeregt war der Beitrag offensichtlich von einigen unmittelbar zuvor erschienenen Anthologien (Gottfried Benn, Kasimir Edschmid und insbesondere Karl Ottens *Ahnung und Aufbruch* von 1957) sowie Monographien (Heinrich Neumayer) zum Expressionismus. Tramer verfolgte hier ein ähnliches Ziel wie in seinem Beitrag zur »Morphologie des jüdischen Bekenntnisses«. Was für die 150 Jahre der deutsch-jüdischen Literatur bis 1933 im allgemeinen gilt, zeigte er insbesondere am Expressionismus: Wie kaum eine andere literarische und künstlerische Bewegung in Deutschland war diese maßgeblich von Juden geprägt.

Für dieses Phänomen gab Tramer eine strukturelle, »morphologische« Begründung: das Muster des Vater-Sohn-Konflikts. Präzise in diesem für den Expressionismus grundlegenden soziokulturellen Dispositiv erkannten sich nach Tramer die jüdischen Intellektuellen einer jüngeren Moderne seit ca. 1910.

Ihre im wilhelminischen Deutschland reüssierenden Väter waren noch geleitet vom optimistischen, bürgerlichen Liberalismus und forderten deshalb eine kompromißlose Assimilation, während sie das Beharren auf dem Judentum nicht nur als vormodernen Rückschritt, sondern auch als eine den Antisemitismus heraufbeschwörende Gefahr sahen. Ihre Söhne aber – die expressionistische Jugend – stellten sich gegen diese Generation assimilierter, deutschtreuer Väter. Sie provozierten mit einem neuen, jüdischen Selbstbewußtsein, das sich politisch entweder in einem revolutionären Diaspora-Kosmopolitismus oder aber – und hierauf legt Tramer den Akzent – in einem ebenso revolutionär gedachten Zionismus wiedererkannte, deren Vertreter seit den dreißiger Jahren in Palästina waren, beispielsweise Max Brod, Ludwig Strauss, Arnold Zweig, Else Lasker-Schüler.⁴³ Spätestens hier wird klar, weshalb der Expressionismus für Tramer in diesem und weiteren Aufsätzen⁴⁴ zum bevorzugten Untersuchungsgegenstand avancieren konnte: Er erscheint bei ihm als jungjüdische Morgendämmerung nach der Verirrung der Assimilation, oder schärfer formuliert: als antibürgerliche, revolutionäre Absage an das verfehlte Programm der deutsch-jüdischen Symbiose: »Im Grunde waren sie [=die jungen jüdischen Autoren um 1910] in der gleichen Lage [wie die Expressionisten, A.K.J.]: das Vater-Sohn-Problem bestand auch für sie und vielleicht sogar in einer doppelten und dreifachen Hinsicht. Auch ihre Väter gehörten zu den satten Bürgern, zugleich aber waren sie Vertreter einer völlig entseelten, assimilatorisch-verwässerten Religionsidee oder Anhänger einer starren Gesetzesreligion, die in vielen Fällen den Konflikt nur verschärfte. Daß die Umgestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse auch ein Fortschritt für das jüdische Schicksal darstellen müßte, davon waren sie überzeugt. Es liegt auf derselben Linie, wenn einige der jüdischen Expressionisten jener Jahre (Max Brod, Ludwig Strauss, Arnold Zweig) aus den gleichen Gründen der Opposition gegen Vaterhaus, Gesellschaft und politische Engstirnigkeit die zionistische Konsequenz zogen.«⁴⁵

Dieser Interpretation des Expressionismus als einer anti-assimilatorischen, potentiell linkszionistischen Bewegung folgt bei Tramer eine vorwiegend quantitative Aufzählung der einschlägigen jüdischen Schriftsteller und Künstler in allen möglichen Gattungen und Sparten, von der Lyrik bis zum Verlagswesen, und mit einem Schwerpunkt bei den Dichtern Arno Nadel, Else Lasker-Schüler, Alfred Wolfenstein, Albert Ehrenstein, Paul Adler, Ludwig Rubiner, Leo Greiner und Mynona. Vergleichbar mit dem früheren expressionistischen Schriftsteller Karl Otten, der 1957 eine Anthologie expressionistischer und 1959 sowie 1962 zwei Anthologien deutsch-jüdischer Literatur edierte,⁴⁶ hebt Tramer dabei hervor, daß von den »51« expressionistischen Autoren »21« jüdische waren, um damit die Bedeutung des Expressionismus für die Juden nur schon zu quantifizieren.

Solche Quantifizierung birgt freilich auch und vor allem eine qualitative

Aussage: Sie bezeugt nicht bloß eine tendenziell zionistische Perspektive auf jene Generation jungjüdischer, antibürgerlicher und antiassimilatorischer Autoren im Horizont der nationaljüdischen Renaissance. Sie dokumentiert – scheinbar widersprüchlich – zugleich auch eine zweite, komplementäre Interpretation, wonach die jüdischen Expressionisten als »letzte Vertreter einer einstmaligen großen Schar«⁴⁷ jüdischer Dichter in deutscher Sprache gelten, oder deutlicher formuliert: als letzte Generation des deutschen Judentums vor seinem Untergang, zu der Tramer namentlich auch Jakob Wassermann zählte.⁴⁸ Damit dokumentiert die expressionistische Generation beides: Untergang und Übergang – Untergang des deutschen Judentums und Übergang zu einem nationaljüdischen Judentum außerhalb von Deutschland. Sie repräsentiert die letzte Blüte und zugleich das nahe Ende des kulturellen Miteinanders von Juden und Deutschen. Nach dieser von beiden gemeinsam getragenen künstlerisch-politischen Bewegung trennten sich die Wege.

Prag als Herzkammer deutsch-jüdischer Modernität. – Das Fallbeispiel der Prager deutsch-jüdischen Literatur ist mit demjenigen des Expressionismus strukturell vergleichbar und bestätigt die bisherigen Beobachtungen. Und wie schon bei den vorangegangenen Beispielen (Wolfskehl, Expressionismus) besteht offensichtlich auch hierbei ein gewisser Konsens, denn nicht nur Tramer, sondern auch zahlreiche andere Beiträger im *Bulletin* und im *Yearbook*, die teilweise selbst aus dem Prager Kreis stammen, widmen der Prager Literatur besondere Aufmerksamkeit.⁴⁹ Tramer nun verfaßte dazu einen seiner längsten Aufsätze, der zuerst 1961 in deutscher Sprache in der Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag des aus Prag stammenden Robert Weltsch erschien, kurz darauf in englischer Sprache im *Yearbook* (1964). Die Bedeutung dieses Aufsatzes zeigt sich nicht zuletzt auch daran, daß sich sogar Max Brod in seiner abschließenden Gesamtdarstellung *Der Prager Kreis* (1966) auf Tramers Aufsatz beruft.⁵⁰ Die Wertung Prags nun als wichtiges Zentrum jüdischer Kultur im deutschsprachigen Raum ist für das LBI schon dadurch naheliegend, daß nicht wenige seiner Begründer in leitender Funktion selbst aus Prag stammen, angefangen von Robert Weltsch, dem Leiter des Londoner LBI, über Hugo Bergmann, der im Jerusalemer LBI seit 1959 eine leitende Funktion hatte, bis hin zu einigen mit dem LBI verbundenen Beiträgern seiner Periodica wie Felix Weltsch, Max Brod oder Hans Kohn. Im LBI lebte damit zumindest zu einem Teil die Prager jüdische Moderne weiter, genauer: die zionistische Moderne, waren doch alle der genannten in ihrer Prager Zeit führende Mitglieder des zionistischen Studentenvereins Bar Kochba sowie Redakteure und Autoren der jüdischen Wochenschrift *Die Selbstwehr*. Prag mit seinen jüdischen Intellektuellen und Institutionen gehört insofern mit zur Genealogie des LBI. Auch dieser Umstand legt es nahe, daß sich dem LBI das inzwischen judenlose Prag im Rückblick als

eines der wichtigsten Zentren des deutschen Judentums in der Moderne darstellte.⁵¹

Wenn nun Tramer, der seinerseits wiederholt in Prag war,⁵² in seinem für Robert Weltsch geschriebenen Essay *Die Dreivölkerstadt Prag* über das Nebeneinander von deutscher, tschechischer und jüdischer Kultur schrieb, dann entfaltet er ähnlich wie im Fall des Expressionismus eine doppelte Perspektive: Zunächst skizziert er Prag – bei allen nationalen Spannungen – nicht nur als einen Ort des Zusammenlebens dreier Kulturen, sondern auch und genauer noch als eine Stadt, in der die Juden geradezu musterhaft die deutsche Kultur repräsentierten. »Diese Bevölkerungszusammensetzung«, so Tramer, gab »den Juden eine besondere Stellung als Träger der deutschen Kultur inmitten einer so überwiegend tschechischen Mehrheit.«⁵³ Geographisch wie politisch außerhalb Deutschlands gelegen und kulturell am Rande des deutschsprachigen Europa, erscheint damit das Prag der Moderne um 1900 als ein in mancher Hinsicht gelungenes Experiment deutsch-jüdischer Kultursymbiose; Tramer spricht geradezu von der jüdischen »Idylle des deutschen Prag«.⁵⁴ Diese Idylle ist freilich, wie angesprochen, trügerisch: Auf der einen Seite ermöglicht sie ein interkulturelles Zusammenleben, auf der anderen Seite aber signalisiert Tramer schon bei der Nennung einiger charakteristischer Beispiele die Kehrseite solcher Bereitschaft zur Integration. Als Beispiel dafür porträtiert er zunächst die Gruppe deutsch-jüdischer Kulturschaffender in der Schriftstellervereinigung Concordia, darunter ihren Vorsitzenden Alfred Klaar, den Redakteur der konservativen Prager Zeitung *Bohemia*, sowie ihren erklärtermaßen antizionistischen Sekretär Heinrich Teweles, der Dramaturg und Direktor des Prager Neuen Deutschen Theaters war und 1925 ein Buch über Goethe und die Juden publizierte; schließlich die beiden Schriftsteller Friedrich Adler und Hugo Salus, die Tramer mit Max Brods Worten als »extreme Assimilanten« charakterisierte.⁵⁵ Die jüdischen Kulturschaffenden der Concordia repräsentieren damit – positiv gesehen – einen Vorposten deutscher Kultur am östlichen Rand des deutschsprachigen Europa.

Schon der polemische Titel »extreme Assimilanten« macht deutlich, daß Tramer die Autoren der Concordia bzw. ihre Haltung nicht gutheißen konnte, sondern (wie Brod) letztlich als zukunftslos und illusorisch kritisierte. Diese und zahlreiche weitere jüdische Kulturschaffende im »Prager Dunstkreis« gelten ihm, ähnlich wie zuvor Borchardt, als Beispiele für das zum Scheitern verurteilte Assimilationsbegehren der deutschen Juden, die die gesellschaftliche Integration in ihrer artistischen Existenz als Künstler, qua Literatur, anstrebten. Doch spätestens mit der von deutscher Seite erhobenen Legitimationsfrage, die auf den Usurpationsvorwurf zielte (die Juden »verwalten« mit der deutschen Kultur ein Feld, das ihnen nicht zusteht, wie der völkische Vorwurf lautete, auf den 1912 Moritz Goldstein mit seinem berühmten Aufsatz *Deutsch-jüdischer*

Parnaß reagierte⁵⁶), wurde deutlich, daß dieses Modell scheitern mußte: »Im ›Prager Dunstkreis‹, wie ein Roman des Prager Dichters Oskar Wiener überschrieben ist, lebten, entwickelten sich eine wirklich ungemein erstaunliche Anzahl von Talenten, Juden in ihrer ganz überwiegenden Mehrzahl, die, wenn auch dem Dunstkreis verhaftet, ihren Lebensinhalt vor allem in ihrer künstlerischen Berufung erblickten. Sie waren Juden, blieben es auch meistens, [...] sahen das aber lediglich als ihre Herkunft an und fühlten sich im übrigen lediglich als Künstler, als Wegbereiter einer neuen Zukunft, als Kündler einer liberalen, fortschrittlichen Welt, in der auch dem Juden ungehemmte Wirkungsmöglichkeiten offenstanden. Gewiß, eine kurze Zeitspanne schien es, als wäre gerade auf künstlerischem Gebiete die Illusion zulässig [...]. Sehr bald aber, nicht erst durch den berühmten Aufsatz von Moritz Goldstein im ›Kunstwart‹, wurde doch die von Zweifeln nicht freie Legitimität des Juden speziell in der deutschen Kunstwelt wieder allenthalben spürbar. [...] War schon die Stellung der Juden innerhalb der Prager deutschen Kulturschicht eigenartig genug, so war doch die Massierung der jüdischen deutschen Kulturträger in jedem Falle auffallend und ins Auge springend.«⁵⁷

Die Zukunft gehört damit nach Tramer auch in Prag nicht etwa den jüdischen Apologeten der deutschen Kultur, sondern vielmehr der angesprochenen, zweiten Gruppe der deutsch-jüdischen Prager. Prag nämlich beherbergt nicht nur die Concordia, sondern ist auch der Ort eines länger schon präsenten, um 1900 jedoch erstarkenden, kulturellen wie nationalen jüdischen Selbstbewußtseins. Für diese Gruppe gilt nach Tramer: Hier, wo die »Grenzen klar gezogen« waren, »wußte [man], wo man hingehörte«.⁵⁸ An einer solchen jüdischen Positionsfindung arbeiteten namentlich die zionistischen Institutionen wie die Studentenvereinigung Bar Kochba und die *Selbstwehr*. Mit Blick darauf erscheint nun Prag nicht mehr als eine hervorragende »jüdische Kolonie« deutscher Kultur in der Diaspora, sondern vielmehr als eine Keimzelle der neuerstehenden jüdischen Kultur, wenn nicht gar des werdenden zionistischen Staates: »Wenn Prag aber auch in jüdischer Hinsicht einen besonderen Platz und eine ausgezeichnete Stellung beanspruchen darf, so ist das der außerordentlichen Bereicherung zu verdanken, die der zionistischen Bewegung durch eine relativ kleine Anzahl von Menschen zuteil wurde, die sich in Prag zusammengefunden haben. [...] Deutlicher als sonstwo empfanden wohl diese jungen Menschen, die ja sozusagen inmitten der Auseinandersetzung zwischen deutscher und tschechischer Kultur, deutscher und tschechischer Nationalität standen, hier in Prag, daß sie als Juden ebenfalls etwas Eigenes hatten oder jedenfalls haben sollten.«⁵⁹ Unter diesen »jungen Menschen« hebt Tramer eine Reihe von Namen hervor, die, wie angesprochen, später nicht nur führende, zionistische Intellektuelle im Jischuw, sondern auch leitende Mitarbeiter des LBI wurden. Als erstes nennt Tramer Hugo Bergmann, den er als einen der wichtigsten

Initiatoren des Zionismus in Prag porträtiert. Bergmann und einige leitende Mitglieder des Bar Kochba (Hugo Hermann, Hans Kohn) waren es auch, wie Tramer hervorhebt, die Martin Buber wiederholt zu Vorträgen nach Prag einluden, welche dann bekanntlich 1911 unter dem Titel *Drei Reden über das Judentum* publiziert wurden und mit zu Bubers wirkungsmächtigsten zionistischen Appellen zählen. An ihre Seite stellte Tramer den 1913 vom Bar Kochba herausgegebenen Sammelband *Vom Judentum*, in dem die Prager Zionisten federführend Bubers Projekt einer kulturellen Renaissance des Judentums aufgriffen und weiterführten.⁶⁰ Neben Bergmann, Hermann und Kohn führte Tramer auch Siegmund Kaznelson und Felix Weltsch an, und schließlich als bedeutendste Vertreter der Prager Zionisten Max Brod und Robert Weltsch. Sie gelten ihm geradezu als Idealtypen eines nicht nur theoretischen, sondern auch praktischen, ethischen Zionismus: Gegen ein »zionistisches Mönchstum« stellen sie, wie Tramer an anderer Stelle formulierte, emphatisch die »jüdische Wirklichkeit«.⁶¹

Franz Kafka als Identifikationsfigur des LBI. – Unter den Prager jüdischen Schriftstellern fehlt bisher ein Name, der mit manchen der bisher genannten aufs engste verbunden ist: der Schulfreund von Hugo Bergmann und enge Studien- und Lebensfreund von Felix Weltsch und Max Brod: Franz Kafka. Wenn Kafka in Tramers Aufsatz *Die Dreivölkerstadt Prag* zwar wiederholt genannt, dennoch nicht genauer dargestellt wird, so liegt das wohl daran, daß sich Kafka kaum in eines der beiden Muster deutsch-jüdischer Literatur – das assimilatorische und das zionistische – einordnen läßt. Vielmehr ließe sich an Kafka beides zeigen, Goetheverehrung und Herzlektüre, Nationalität wie Territorialität verweigernden Kosmopolitismus auf der einen und Ansätze zum Zionismus auf der anderen Seite. Nicht zufällig entfaltete sich deshalb ein »Streit um Kafka und das Judentum«, zum Beispiel zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem oder zwischen Hans-Joachim Schoeps und Max Brod,⁶² und erneut 1999 widmete sich eine vom LBI mitveranstaltete Kafka-Tagung in Israel dem Thema *Kafka, Zionism, and Beyond*.⁶³ Wie aber liest Tramer, und wie interpretieren weitere Kafka-Beiträge in den Periodica des LBI⁶⁴ das Phänomen Kafka und das Judentum?

Was Tramer in seinem Aufsatz über Prag übergang, holte er zumindest ansatzweise in einem größeren Aufsatz über die *Jüdische Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert* (1970) nach, der im wesentlichen die Geschichte des zionistischen Gedankens von Moses Hess bis Leo Baeck nachzeichnet. Hier fehlt selbstverständlich der Prager Beitrag nicht, nun aber auch nicht Kafka, zu dem Tramer zunächst in einer bemerkenswert unsicheren Geste übergeht, um dann aber doch zu einem deutlichen Bild zu gelangen: »Ja, und dann lebte noch Franz Kafka (1883–1924) in Prag. Über ihn und sein Judentum, seiner Erfassung

einer jüdischen Erneuerung, seine Haltung zur praktischen Zionsarbeit, ja eines neuen Lebens in Palästina, seine Bemühungen um die hebräische Sprache ist so viel in seinem Werk zu lesen, ist so viel schon geschrieben und gerade auch von seinen engsten Freunden Max Brod und Felix Weltsch bezeugt worden, daß wir hier nur auf ihn hinweisen wollen. Daß er aber in dieser Betrachtung über den jüdischen Renaissance-Gedanken nicht fehlen darf, steht außer Frage. Wie Kafka alles, was mit dem jüdischen Erneuerungsgedanken zusammenhing, mit brennendem Interesse verfolgte, ist erst wieder durch die Publikation der *Briefe an Felice* (1967) deutlich in Erscheinung getreten.⁶⁵ Die Tendenz von Tramers Kafka-Interpretation ist damit klar vorgegeben: Sie folgt denjenigen, die Kafka im Horizont des Judentums und der »jüdischen Renaissance« lesen, und damit Gershom Scholem und vor allem Max Brod. In einer Fußnote zu der eben zitierten Passage verweist Tramer nicht zufällig an erster Stelle auf Brods Buch *Franz Kafkas Glauben und Lehre. Mit einem Anhang: »Religiöser Humor bei Franz Kafka« von Felix Weltsch* (1948).⁶⁶ Dieses Buch war in Tramers Besitz – sein Handexemplar mit dem Besitzvermerk »Hans Tramer 1948« und mit zahlreichen Unterstreichungen und Annotationen liegt mir vor; sie sind aufschlußreich für Tramers Blick auf Kafka.⁶⁷ Symptomatisch für diesen Kampf um bzw. für Kafkas Judentum sind etwa die Annotationen auf Seite 41: Hier schreibt Brod, von Tramer durchgehend unterstrichen, gegen Pierre Klossowskis Interpretation von Kafkas Tagebüchern⁶⁸: »Die durch keine Realität gestützte Erfindung Klossowskis, Kafka habe die jüdische Gemeinschaft mit ihrer väterlichen Tradition zurückgewiesen [...], ist der Grundfehler seiner tendenziös-katholischen Darstellung.« Gegen Klossowski hält Brod deshalb auf derselben Seite: »Nie hat Kafka ein solches Bedürfnis empfunden, die jüdische Gemeinde zu verlassen. Im Gegenteil: die Bande, die ihn anfangs an diese Gemeinschaft fesselten, waren schwach, waren konventionell, – aber Kafka hat in seinem weiteren Leben diese Bande zur jüdischen Gemeinschaft immer fester und fester geknüpft; er hat das Scheinjudentum, zu dem ihn der Vater erzog oder auch nicht erzog, durch einen von Jahr zu Jahr echteren lebensvollen Zusammenhang mit dem wirklichen Judentum ersetzt.« An den Rand dieses Satzes schreibt Tramer bestätigend: »richtig!«⁶⁹ Tramers Handexemplar von Brods Kafka-Buch bestätigt diese Tendenz an zahlreichen weiteren Stellen. Unterstrichen ist etwa der apodiktische Satz: »In die Reihe der Erneuerer jüdischen Glaubens unserer Tage gehört Franz Kafka« (S. 62), ebenso findet sich am Ende des Buches eine ganze Seite mit Tramers Exzerpten, etwa zu S. 63 das Kafka-Zitat: »Zionismus letzter Zipfel des jüd. Gebetsmantels«, oder zu S. 81/82: »Kafka als Erneuerer der altjüdischen Religiosität«.

Für eine solche Lektüre Kafkas als Erneuerer des Judentums konnte sich Tramer mit Brod nicht nur auf diesen einen, sondern auch auf einen zweiten der in Israel lebenden und schreibenden Kafka-Freunde berufen, auf Felix

Weltsch. An keiner geringeren Stelle als im ersten Jahrgang des Yearbook findet sich Weltschs Aufsatz *The Rise and Fall of the Jewish-German Symbiosis: The Case of Franz Kafka* (1956); Tramer wird diesen Aufsatz zweifellos gekannt haben. Weltsch zeigt hier Kafka in demselben Licht, in dem Tramer später die Prager zionistische Jugend porträtieren wird: als einen jener jüdischen Söhne, die sich gegen die Assimilation ihrer Eltern dem beinahe verlorengegangenen Judentum wieder zuwandten. Programmatisch beginnt der Aufsatz: »The aim of this essay is to show how Jewish consciousness revived in a certain Jew, gradually, spontaneously, as though flowing from some underground source. This took place in a city in the heart of Europe at a place where German literature and art were thriving and when the most intensive assimilation of the Jews to German culture was the order of the day. The city is Prague, the period is the first quarter of the century, the man is Franz Kafka.«⁷⁰ Ebenso klar schließt der Aufsatz mit der Feststellung, daß Kafka von einem negativen zu einem positiven Judentum gefunden habe, von Assimilation zu Zionismus und von bloß einem »Eckpfeiler des Geschichtsbewußtseins«⁷¹, nämlich Sprache, zu dreien, nämlich Sprache, Abstammung, Religion: »Kafka's path led from assimilation to Zionism, from a historical consciousness limited to language to a full historical consciousness. Two things he demonstrated in his life and work: the grandeur and the collapse of the German-Jewish symbiosis.«⁷²

Felix Weltschs Quintessenz für Kafkas Werk, wonach sich an ihm beispielhaft die Größe und der Zusammenbruch der deutsch-jüdischen Symbiose erweise, kann als Maxime für die Literaturwissenschaft des LBI überhaupt gelten. Sie zeigt an Kafka ebenso wie an Wolfskehl oder dem Expressionismus die beiden scheinbar widersprüchlichen Thesen: Auf der einen Seite ging es darum – ob rein historiographisch oder mit apologetischer Tendenz –, den außerordentlichen Beitrag der Juden zur deutschen Kultur aufzuzeigen und zu erinnern. Auf der anderen Seite aber sollte demonstriert werden, daß eben dieser Beitrag zur deutschen Kultur vom gefährlichen Begehren der Integration und damit von der Hybris der Selbstaufgabe getragen war. Konsequenterweise kann der Ausweg aus der Hybris der Assimilation immer nur ein zionistischer sein: die Rückkehr des Judentums zu sich selbst. Die Literaturwissenschaft des LBI in den gut zwanzig Jahren der Ära Tramer (1956–1979) will ebendiese Tendenz stark machen und die deutsch-jüdischen Autoren von Heine über Wolfskehl bis Kafka und Brod in einer doppelten Rolle zeigen: als bedeutende, deutsche Autoren, die die deutsche Literatur der Moderne wesentlich bereichert haben, um dann aber, nicht nur angesichts des Antisemitismus, zum Judentum als ihrer genuinen Quelle (nach Weltsch: Sprache, Herkunft, Abstammung) zurückzufinden. So wurden aus großen deutschen Autoren große jüdische Autoren. Diese doppelte Perspektive ist charakteristisch für die historiographische Arbeit des LBI, die bis in die siebziger Jahre dem Erinnerungsauftrag angesichts

des Holocaust treu blieb. Konsequenterweise enthielt sie auch eine Erklärung des Holocaust, die die Assimilation mit ihrem Phantasma der Symbiose für jene Katastrophe mitverantwortlich macht (in geradezu kanonischer Form noch in Scholems Beitrag über den Mythos der deutsch-jüdischen Symbiose) und postulierte, daß dem einzig ein nationales und kulturelles jüdisches Selbstbewußtsein entgegenzuhalten ist.

Das Bulletin nach Tramer. – Dieses wissenschaftliche Ethos und seine kulturpolitische Tendenz leitet die Periodica des LBI in den ersten zwanzig Jahren, bzw. genauer das *Bulletin* bis zu Tramers Tod im Januar 1979 (Hefte 1 bis 54). Dies wirft abschließend die Frage auf, wie sich die Literaturwissenschaft des *Bulletins* nach der Ära Tramer weiterentwickelt. Ein Blick auf die jüngere Phase des *Bulletins* von 1979 bis zu seiner Einstellung im Jahr 1991 macht deutlich, daß hier zwar kein grundlegender Wandel im Konzept vollzogen wurde. Konzeptuell nämlich geht es nach wie vor darum, die jüdische Komponente deutsch-jüdischer Literatur und Kultur herauszuarbeiten. Dennoch werden einige wesentliche Veränderungen in den Voraussetzungen und deshalb auch einige gewichtige Verlagerungen in Schwerpunkten und Perspektiven erkennbar.

Die Voraussetzungen der wissenschaftlichen Arbeit haben sich zunächst dahingehend verändert, daß ihre Beiträger selbst immer weniger jener Generation angehören, die das LBI selbst erforscht, nämlich die letzte Generation der deutsch-jüdischen Geschichte zwischen 1900 und 1933. Felix Weltsch ist 1964 gestorben, Max Brod 1968, Hugo Bergmann 1975, Hans Tramer 1979, Robert Weltsch 1983. In der Tat war dies eine Generation, die die Geschichte, über die sie schrieb, selbst mitgestaltete und das Ende des deutschen Judentums selbst miterlebte. Für die wissenschaftliche Arbeit hatte dies entscheidende Konsequenzen. Sie war getragen vom elegischen Ethos der Erinnerung des großen Beitrags der Juden in der deutschen Kultur, methodologisch ausgerichtet auf die Sammlung von Briefen, Memoiren und Autobiographien und dabei historisch klar begrenzt auf die unwiderruflich abgeschlossenen 150 Jahre deutsch-jüdischer Geschichte bis zum Jahr 1933, das, so formulierte es auch Hans Tramer in einem grundlegenden Brief zum Geschichtsbegriff des LBI gegenüber Gershom Scholem, für die Juden – insbesondere »für uns Zionisten« – »zu einem echten Schibboleth geworden ist« und »das Ende, der Einsturz einer fehlerhaften Konstruktion« bedeutet.⁷³ Mit diesen Prämissen gelangten namentlich die Gründungsväter des Jerusalemer LBI – weniger entschieden diejenigen des Londoner und New Yorker LBI – zur Erkenntnis, daß die deutsch-jüdische Symbiose ein Mythos, mehr noch: eine tödliche Illusion war und die Zukunft des Judentums einzig in der Wiedererlangung eines kulturellen wie nationalen, jüdischen Selbstbewußtseins liegen kann.

Diese Prämissen nun verändern sich um 1980: Die neuen Autoren sind zum großen Teil nicht mehr Zeitzeugen, sondern gehören einer zweiten Generation von Holocaust-Überlebenden an, wenn sie vom Holocaust überhaupt betroffen waren. Auch dies hat – freilich nicht nur für das LBI – Konsequenzen für die historiographische bzw. literaturhistorische Arbeit: 1. Das Ethos der Erinnerung weicht zunehmend einer nüchterneren Forschung; gleichzeitig treten autobiographische Zeugnisse gegenüber literarischen Quellen zurück. 2. Die Begrenzung auf die Zeit bis 1933 wird überschritten, und zwar nicht nur auf die Zeit des Holocaust, sondern auch auf die deutsch-jüdische Nachkriegsliteratur. Dementsprechend finden sich im *Bulletin* nach 1980 keine Beiträge mehr zu Karl Wolfskehl und zum George-Kreis sowie nur noch vereinzelte Beiträge zum Expressionismus und – abgesehen von der Kafka-Konferenz in Jerusalem (1999)⁷⁴ – zu Prag/Kafka, dafür aber Beiträge zum einen zu Kriegs- und Nachkriegsautoren wie Gertrud Kolmar, Paul Celan, Nelly Sachs und Peter Szondi, sowie zum anderen Beiträge zu nichtjüdischen Wahrnehmungen von Juden. 3. Seit Tramers Tod setzt eine Pluralisierung von Ansätzen ein. Hatte Tramer gut ein Drittel der Beiträge zur deutsch-jüdischen Literatur des *Bulletin* verfaßt und damit ihre Interpretation maßgeblich bestimmt, schrieb nach 1980 eine größere Anzahl von Autoren mit unterschiedlichen Perspektiven, weshalb sich ein einheitliches Konzept kaum mehr erkennen läßt.

Ein Blick auf die 35 Hefte dieser letzten 12 Jahre des *Bulletins* (1979–1991), herausgegeben meist von Joseph Walk in Verbindung mit wechselnden Partnern, zeigt, daß die Beiträge zur deutsch-jüdischen Literatur quantitativ zunehmen und qualitativ bei aller Pluralisierung der Ansätze und Perspektiven dennoch von einer gemeinsamen Tendenz geleitet sind, die an diejenige von Tramers Arbeiten durchaus anschließen kann: Sie untersuchen die deutsch-jüdische Literatur auf jüdische Aspekte hin. Symptomatisch dafür sind die beiden 1986 erschienenen Aufsätze von Itta Shedletzky (zeitweise Mitherausgeberin des *Bulletins*) und Gershon Shaked (Professor für hebräische und vergleichende Literaturwissenschaft an der Hebrew University). Beiden geht es, wenn auch aus unterschiedlichen Perspektiven, um die Frage nach der literarischen Repräsentation jüdischer Inhalte. Shaked diskutiert dies anhand der Frage *Wie jüdisch ist ein jüdisch-deutscher Roman?* am Beispiel von Joseph Roths *Hiob-Roman*. Die Frage nach »Kriterien für jüdische Literatur in deutscher Sprache«, die Felix Weltsch 1956 am Beispiel Kafkas noch mit der ethnisch angelegten Trias »Sprache, Abstammung, Religion« beantwortete, löst Shaked mit einem Bündel soziokultureller Eigenschaften, die er – literaturtheoretisch von Roland Barthes »kulturellem Kode« her argumentierend – als »Soziosemiotik« bezeichnet. Es ist dies »eine Zeichenreihe« im Medium der Literatur, »die nur nach dem Kode einer bestimmten sozialen Gruppe entschlüsselt werden kann«, ⁷⁵ das heißt in diesem Fall nach dem soziokulturellen »Kode« des Judentums. So

liest Shaked anhand von sprachlichen, thematischen und kulturellen Codes sowie den diese transportierenden literarischen Traditionen Roths *Hiob*-Roman als einen Text, der eine »jüdische Welt« symbolisiert. Er weist ihn damit als einen »jüdischen Roman« aus, das heißt als einen Text, der aufgrund seiner Soziosemiotik weniger »deutsch« als »jüdisch« lesbar wird. Während Shaked auf diese Weise eine Art Phänomenologie feststehender und tradierbarer Elemente jüdischer Kultur in der Literatur aufstellt, rekonstruiert Itta Shedletzky die historische Debatte um die »jüdische Belletristik« in Zeitschriften vom 19. bis ins frühe 20. Jahrhundert. Dabei beobachtet sie einen Wandel im »Konzept des ›Jüdischen‹«, genauer: eine »zunehmende Abstrahierung des ›Jüdischen in der Literatur« [...] von konkreten jüdischen Inhalten«, das heißt eine »zunehmende Entfremdung von der jüdischen Tradition« bis hin zur bloßen »Erörterung ästhetischer Fragen«. ⁷⁶ Shedletzky demonstriert damit die Verfallsgeschichte der Assimilation an der Selbstreflexion der jüdischen Literatur, die von positiven, »jüdischen Inhalten« ausging und bei formalen, ästhetischen Fragen endete. Wie repräsentativ diese beiden allgemeiner angelegten, Jerusalemer Beiträge des *Bulletins* zur deutsch-jüdischen Literatur sind, bleibt freilich schwer zu sagen. Deutlich wird aber, daß sie sich letztlich nicht weit von der bisherigen Tendenz des Jerusalemer LBI wegbewegen: auf der einen Seite – ex negativo – die Analyse der Assimilation als eines Verlustes des Judentums (Shedletzky), auf der anderen Seite die Frage nach einer positiven Symbolisierung jüdischer kultureller Identität und Lebenswelt in der Literatur (Shaked).

Ingesamt waren mit den zahlreichen Beiträgen zur deutsch-jüdischen Literatur des LBI – getragen zunächst von einer älteren, vorwiegend in Israel lebenden Generation von Zeitzeugen, später von einer jüngeren Generation – entscheidende Anstöße für die Ende der achtziger Jahre auch in Deutschland einsetzende literaturwissenschaftliche Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur gegeben. Dabei wird aber auch deutlich, daß die tendenziell nationaljüdisch motivierte, zuweilen auch apologetische »Heimholung« deutsch-jüdischer Autoren der älteren Generation ihren wissenschaftlichen Preis hat. Bereits 1939 beklagte sich Walter Benjamin gegenüber Gershom Scholem über diese Tendenz, indem er sich gegen eine Überarbeitung des von ihm für die *Encyclopaedia Judaica* (1930) geschriebenen Lexikonartikels *Juden in der deutschen Kultur* durch Benno Jacob wandte, die den Ansprüchen einer »erbaulichen und apologetischen Judaistik« genügen sollte. Benjamin kritisierte generell, »daß alles, was man über die ›Juden in der deutschen Literatur‹ bis dato lesen konnte, von eben dieser Strömung sich treiben ließ«. ⁷⁷ Angesichts des Holocaust erwiesen sich solche »Heimholungen« deutsch-jüdischer Schriftsteller in das Judentum als ein naheliegendes Muster, wie auch exemplarisch Werner Krafts Else Lasker-Schüler-Interpretation von 1951 zeigen kann, um auch ein Beispiel außerhalb des LBI zu nennen: »Else Lasker-Schülers dichterische Persönlichkeit wurzelt

in einer beispiellos sicheren monotheistischen Glaubensgewißheit, die sie dem Judentum verdankt.«⁷⁸ Die Beiträge Tramers und anderer Autoren (vor allem) des (Jerusalem) LBI sind in unterschiedlichem Maße von einer vergleichbaren Tendenz geleitet, wenn namentlich Tramer recht rigide zwischen »jüdischem Bekenntnis« und »Verleugnung« unterscheidet.

Die in den achtziger Jahren neueinsetzende Forschung steht damit vor der Aufgabe, diese angesichts des Holocaust ebenso legitime wie nachvollziehbare Kritik der Assimilation und Einforderung eines (national)jüdischen Standpunktes nun ihrerseits zu historisieren. In dieser distanzierteren Haltung zum Gegenstand ging es nicht mehr darum, die deutsch-jüdischen Autoren nach »jüdischen Bekenntnissen« zu befragen und ins Judentum zurückzuholen. Die literaturwissenschaftliche Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur, wie sie inzwischen auch in Mitteleuropa etabliert ist, richtet das Interesse vielmehr auf die Art und Weise, wie diese Texte an den vielstimmigen und kontroversen Debatten der jüdischen Moderne partizipierten. Während also die Literaturwissenschaft des Jerusalemer LBI darum bemüht war, Eindeutigkeiten herzustellen, Bekenntnisse zu erfragen und Kriterien des »jüdischen Wesens« in der Literatur wie Herkunft, Substanz, Stoffe, Motive, Sprache, Stil etc. zu bestimmen, ist einer neuen, auch diskursanalytischen Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur in Mitteleuropa vielmehr daran gelegen, solche Konstituierungsprozesse selbst zu analysieren und die Vieldeutigkeit jüdischer Kultur in der Moderne sichtbar zu machen. Im Zentrum steht nun die komplexe Frage, mit welchen Argumenten in verschiedenen historischen Diskursen bzw. auch bei einzelnen Schreibenden und in einzelnen Texten der vieldeutige, interkulturelle Raum der deutsch-jüdischen Literatur konstruiert und interpretiert wurde.⁷⁹

Anmerkungen

- 1 Arnold Zweig: *Bilanz der deutschen Judenheit*, Amsterdam 1934, S. 9.
- 2 Arnold Zweig: *Bilanz der deutschen Judenheit 1933*, Berliner Ausgabe, Berlin 1998, S. 8. Zu den Juden in der deutschen Literatur vgl. S. 182–190.
- 3 *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*, hg. von Siegmund Kaznelson, 2. Aufl., Berlin 1959, S. XII.
- 4 Ebd., S. XIX.
- 5 Ebd., S. XV f.
- 6 Ebd., S. XIX.
- 7 Vgl. Siegfried Moses: *Leo Baeck Institute of Jews from Germany*, in: *Yearbook*, I (1956), S. XI–XVIII; Robert Weltsch: *Introduction*, in: Ebd., S. XIX–XXXI; Hans Tramer: *Die Geschichtliche Aufgabe*, in: *Bulletin für die Mitglieder der Freunde des Leo Baeck Institute*, 1(1957)1, S. 1–6 passim.
- 8 Moses: *Leo Baeck Institute*, S. XIII.
- 9 Franz Kafka: *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem*

- Nachlass* (= *Gesammelte Werke in 12 Bänden*, Bd. 6, hg. von Hans-Gerd Koch, Frankfurt/Main 1994), S. 223.
- 10 Tramer: *Die Geschichtliche Aufgabe*, S. 4.
 - 11 Vgl. Max Krentzberger, Irmgard Foerg (Hg.): *Publikationen des Leo Baeck Instituts aus zwei Jahrzehnten*, Jerusalem 1977.
 - 12 Moses: *Leo Baeck Institute*, S. XIII. Vgl. auch das Register des *Bulletins* (Heft 49, 1974), in dem die Geschichte den Hauptteil, Literatur und Kultur nur kleine Teile umfassen.
 - 13 Vgl. Andreas B. Kilcher: *Was ist deutsch-jüdische Literatur? Eine historische Diskursanalyse*, in: *Weimarer Beiträge*, 45(1999)4.
 - 14 Siegmund Kaznelson: *Jüdisches Schicksal in deutschen Gedichten. Eine abschließende Anthologie*, Berlin 1959, S. 14. Vgl. dazu Andreas Kilcher: *Spuren einer verschwundenen Welt. Hozaah Ivriith - jüdische Verlage im deutschen Sprachraum*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 16. Juni 1997, S. 20.
 - 15 Moses: *Leo Baeck Institute*, S. XV.
 - 16 Tramer: *Die Geschichtliche Aufgabe*, S. 3.
 - 17 Vgl. etwa Tramer: *Dokumente europäischer Kultur*, in: *Bulletin*, 1(1957)1, S. 45 f.; Tramer: *Briefsammlung und ihre Bedeutung für die historische Forschung*, in: *Bulletin*, (1961) Nr. 15, S. 169 f.
 - 18 Tramer: *Die Geschichtliche Aufgabe*, S. 8.
 - 19 Vgl. den Nachruf im *Yearbook* 1979 (ohne Seitenangabe lose eingefügt): »Hans Tramer (1908–1979). Hans Tramer, Vice-President and Treasurer of the Leo Baeck Institute, member of the Executive of its Jerusalem Board, and Editor of the ›Bulletin des Leo Baeck Instituts‹, died on 6th January 1979 in Tel-Aviv in his 71st year. Trained as a Rabbi at the Breslau Jewish Theological Seminary, in Israel from 1933, he became first Secretary of the ›Alijah Chadasha‹, eventually General-Secretary of the ›Irgun Olej Merkaz Europa‹ and Editor of its weekly, the ›MB‹. A key figure in Jewish social work, he was active in the representative Jewish organisations. He edited many publications of the Leo Baeck Institute, amongst them the Festschriften for Siegfried Moses and Robert Weltsch and the recollections of Kurt Blumenfeld. Of his copious literary production we here single out only the brilliant essay, ›Prague – City of Three Peoples‹ (1964) and ›Der Beitrag der Juden zu Geist und Kultur‹ (1971). One of the founders and central personalities of the Leo Baeck Institute, Hans Tramer is irreplaceable as one who inspired and directed its work for almost quarter of a century.«
 - 20 So Arnold Paucker an Verfasser am 6.10.2004.
 - 21 Zu Tramers Arbeit im Irgun vgl. den Nachruf in: *MB*, Dezember 1988, S. 3.
 - 22 Im *Mitteilungsblatt* findet sich immer wieder die Anzeige: »Verlag BIFAON Ltd und Redaktion Rambamstr. 15, Tel-Aviv, Verantwortlich: Hans Tramer, Tel Aviv« (so etwa im September 1975). Vgl. dazu Joachim Schlör: *Alija Chadascha und öffentliche Meinung: das »Mitteilungsblatt« als historische Quelle*, in *Menora* 8 (1997), S. 70–79.
 - 23 Joachim Schlör: *Endlich im Gelobten Land? Deutsche Juden unterwegs in eine neue Heimat*, Berlin 2003, S. 138 ff.
 - 24 Auf der Liste der ›Vorträge im Hause Taussig‹, einem der wenigen Zeugnisse dieses Kreises, fehlt Tramers Name. Für die Einsichtnahme in die Liste danke ich Joachim Schlör. Gemäß der Einschätzung von Usi Werner, der auch zum Kreis gehörte, gehörte auch Tramer mit Sicherheit zu den Gästen des Salons Taussig.
 - 25 In der Schriftenfolge *Palästina im Kriege* erschien 1939 Tramers Aufsatz *Zionistisches Mönchstum und jüdische Wirklichkeit*.

- 26 Vgl. auch zwei weitere literarische Texte von Tramer: *Der wahre Shylock*, erschienen in: *Der Morgen*, 13(1937)5, und *Die Messiasbraut*, erschienen in: *Der Morgen*, 12(1936)4, die beide dezidiert jüdische Stoffe aufgreifen, zum einen das Shylock-Motiv, zum anderen die Gestalt Shabbatai Zwis bzw. seiner »Braut«, die vorher schon zum Thema von Romanen wurden, welche Tramer offensichtlich vor Augen hatte, etwa *Die Messiasbraut. Die Geschichte einer verlorenen Hoffnung* (1925) von Selig Schachnowitz oder *Dein Reich komme! Ein chiliastischer Roman aus der Zeit Rembrandts und Spinozas* (1924) von Felix Theilhaber.
- 27 Hans Tramer: *Die Verantwortung des Dichters*, Tel Aviv 1939, S. 24 f.
- 28 Ebd., S. 24.
- 29 Ebd., S. 25.
- 30 Max Brod: *Der jüdische Dichter deutscher Zunge*, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba Prag, Leipzig 1914, S. 261–263. Zu Brod vgl. Claus Ekkehard Bärsch: *Max Brod im Kampf um das Judentum*, Wien 1992.
- 31 Schalom Ben-Chorin: *Die ersten fünfzig Jahre. Der Dichter und Philosoph des neuen Judentums*, in: *Max Brod Gedenkbuch*, hg. von Hugo Gol, Tel Aviv 1969, S. 33.
- 32 Tramer: *Die Verantwortung des Dichters*, S. 27–29.
- 33 Hans Tramer: *Über deutsch-jüdisches Dichtertum. Zur Morphologie des jüdischen Bekenntnisses*, in: *Bulletin für die Mitglieder der Freunde des Leo Baeck Institute*, 2/3 (1958), S. 88.
- 34 Ebd., S. 89.
- 35 Ebd., S. 97.
- 36 Ebd., S. 93.
- 37 Ebd., S. 95.
- 38 Vgl. etwa Fred B. Stern: *Karl Wolfskehl's Stellung zum Judentum*, in: *Bulletin*, 5 (1962), Nr. 17; Fritz Bamberger: *A visit to Karl Wolfskehl* (Letter to the Editor), in: *Yearbook*, VI; Ernest Kahn: *Jews in the Stefan George Circle*, in: *Yearbook*, VIII; Wera Lewin: *Die Bedeutung des Stefan George-Kreises für die deutsch-jüdische Geistesgeschichte*, in: *Yearbook*, VIII.
- 39 Tramer: *Über deutsch-jüdisches Dichtertum*, S. 91.
- 40 Ebd., S. 90.
- 41 Ebd., S. 101.
- 42 Vgl. Elisabeth M. Petuchowski: *Some Aspects of the Judaic Element in the Work of Lion Feuchtwanger*, in: *Yearbook*, XXIII, 1978. Helen Milfull: *Franz Kafka - The Jewish Context*, in: *Yearbook*, XXIII, 1978. Vgl. auch die Übersicht in den jeweiligen Registerbänden: *Bulletin*, 49 (1974), S. 40 f.; *Yearbook*, I–XX (1956–1975). *Index*, zusammenggetragen von Eli Rothschild, London–Jerusalem–New York 1982.
- 43 Vgl. Andreas Kilcher: *Interpretationen eines kulturellen Zwischenraums. Die Debatte um die deutsch-jüdische Literatur 1900 bis 1933*, in: *Deutsch-jüdischer Parnass. Rekonstruktion einer Debatte*, im Auftrag des Moses-Mendelssohn-Zentrums für europäisch-jüdische Studien, hg. von Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jasper und Gert Mattenklott, Berlin 2002 (= *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, 13 [2002]).
- 44 Vgl. etwa Hans Tramer: *Materialien zum Thema: Juden am Rande*, in: *Bulletin*, 2(1959)6; ders.: *Berliner Frühexpressionisten. Leben und Schaffen von Erwin Loewenson*, in: *Bulletin*, 6(1963)23; ders.: *Jakob van Hoddis - ein deutsch-jüdisches Dichterschicksal*, in: *Bulletin*, 50 (1974), S. 76–80; Paul Hatavi: *Über den Expressionismus*, in: *Bulletin*, 31(1965), S. 177–206.

- 45 Hans Tramer: *Der Expressionismus. Bemerkungen zum Anteil der Juden an einer Kunstepoche*, in: *Bulletin*, 1(1958)5, S. 34 f.
- 46 Vgl. Karl Otten (Hg.): *Ahnung und Aufbruch. Expressionistische Prosa*, Darmstadt 1957; Karl Otten (Hg.): *Das leere Haus. Prosa jüdischer Dichter*, Stuttgart 1959; Karl Otten (Hg.): *Schofar. Lieder und Legenden jüdischer Dichter*, Neuwied 1962.
- 47 Tramer zitiert damit Otten (Hg.): *Ahnung und Aufbruch*, S. 38.
- 48 In einem Porträt »zum 100. Geburtstag des Dichters« mit dem Untertitel »Ein deutsch-jüdisches Schicksal«, das 1973 im *Mitteilungsblatt* erschien, charakterisiert Tramer Jakob Wassermann als »den stärksten schriftstellerischen Repräsentanten der Spätzeit der deutsch-jüdischen Symbiose«, der sich anfangs ganz als Deutscher verstand, mit dem Essay *Mein Weg als Deutscher und Jude* (1921) aber zunehmend auch als Jude, der geradezu musterhaft »die doppelte Problematik des deutsch-jüdischen Künstlers und Schriftstellers« reflektiere. Vgl. Hans Tramer: *Jakob Wassermann - ein deutsch-jüdisches Schicksal. Zum 100. Geburtstag*, in *Mitteilungsblatt*, Nr. 12, 23. März 1973, S. 3.
- 49 Vgl. etwa Johannes Urzidil: *Der lebendige Anteil des jüdischen Prag an der neueren deutschen Literatur*, in: *Bulletin*, 10(1967), Nr. 40; Felix Weltsch: *Der Weg Max Brods*, in: *Bulletin*, 6(1963)23. Zahlreiche Beiträge gelten Franz Kafka, vgl. dazu weiter unten.
- 50 Max Brod: *Der Prager Kreis*, Stuttgart 1966, S. 65.
- 51 Hans Tramer zitiert mit diesem Wort Paul Leppin: *Das jüdische Prag*, Prag 1917, Neuausgabe mit einer Einführung von Robert Weltsch, Kronberg 1978, S. 5.
- 52 Laut Auskunft von Arnold Paucker.
- 53 Hans Tramer: *Die Dreivölkerstadt Prag*, in: *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag*, hg. von Hans Tramer und Kurt Loewenstein, Tel-Aviv 1961, S. 138.
- 54 Ebd., S. 141.
- 55 Ebd., S. 147 f.
- 56 Vgl. Kilcher: *Interpretationen eines kulturellen Zwischenraums*.
- 57 Tramer: *Die Dreivölkerstadt Prag*, S. 174 f.
- 58 Ebd., S. 158.
- 59 Ebd.
- 60 *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hg. vom Verein jüdischer Hochschüler in Prag, Leipzig 1913. Von den Pragern schrieben hier: Hans Kohn, Hugo Bergmann, Hugo Hermann, Wilhelm Stein, Robert Weltsch, Oskar Epstein und Max Brod.
- 61 Hans Tramer: *Zionistisches Mönchstum und jüdische Wirklichkeit*, Tel Aviv 1939.
- 62 Vgl. *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hg. von Hermann Schweppenhäuser Frankfurt/Main 1981; *Im Streit um Kafka und das Judentum: Max Brod, Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel*, hg. und eingeleitet von Julius H. Schoeps, Königstein 1985. Vgl. auch *Kafka und das Judentum*, hg. von Karl Erich Grözinger, Stéphane Mosès, Hans Dieter Zimmermann, Frankfurt/Main 1987.
- 63 Internationale Konferenz »*Ich bin Ende oder Anfang*«, *Kafka, Zionism, and beyond*, Jerusalem und Beersheva. In Kooperation mit dem Franz Rosenzweig Center, Hebrew University Jerusalem, Goethe-Institute, Jerusalem, Ben-Gurion University, Beersheva, 24.-29. Okt., 1999. Die Beiträge sind publiziert im Band *Kafka, Zionism and Beyond*, hg. von Mark Gelber, Tübingen 2004.
- 64 Da hier vornehmlich auf Tramer und vor allem auf Felix Weltsch eingegangen wird, seien die weiteren zumindest genannt: Hartmut Binder: *Franz Kafka and the weekly paper »Selbstwehr«*, in: *Yearbook*, XII; Walter Sokel: *Franz Kafka as a Jew*, in: *Yearbook*, XVIII; Felix Weltsch: *The Rise and Fall of German-Jewish Symbiosis: The Case Franz Kafka*, in: *Yearbook*, I.

- 65 Hans Tramer: *Jüdische Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Kirche und Synagoge: Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, hg. von Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzleisch, Bd. 2, Stuttgart 1970, S. 691.
- 66 Ebd., S. 705, Anm. 41.
- 67 Max Brod: *Franz Kafkas Glauben und Lehre (Kafka und Tolstoi), mit einem Anhang: »Religiöser Humor bei Franz Kafka«*, von Felix Weltsch, Winterthur 1948. Hans Tramers Handexemplar befindet sich durch einen antiquarischen Ankauf in meinem Besitz. Tramers hervorragende Bibliothek wurde nach seinem Tod zum großen Teil antiquarisch verkauft.
- 68 Franz Kafka: *Journal intime* gefolgt von *Esquisse d'une autobiographie, Considérations sur le péché; Méditations*, übersetzt von Pierre Klossowski, Paris 1945.
- 69 Brod: *Franz Kafkas Glauben und Lehre*, S. 41.
- 70 Weltsch: *The Rise and Fall*, S. 255.
- 71 Vgl. dazu Felix Weltsch: *Drei Eckpfeiler des Geschichtsbewusstseins*, in: *Bulletin*, 1(1957), S. 30–34.
- 72 Weltsch: *The Rise and Fall*, S. 275.
- 73 Hans Tramer an Gershom Scholem, 3. August 1960. Quelle: LBI London: folder LBI Jerusalem 1.1. 1960 ff.
- 74 Vgl. Anm. 63.
- 75 Gershom Shaked: *Wie jüdisch ist ein jüdisch-deutscher Roman?*, in: *Bulletin*, 25(1986), S. 4.
- 76 Itta Shedletzky: *Im Spannungsfeld Heine-Kafka. Deutsch-Jüdische Belletristik und Literaturdiskussion zwischen Emanzipation, Assimilation und Zionismus*, in: *Bulletin*, 25(1986), Nr. 75, S. 37.
- 77 Walter Benjamin: *Briefe*, hg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt/Main 1966, S. 804. Die Überarbeitung von Benjamins Lexikonartikel erfolgte durch Nachum Goldmann und Benno Jacob. Vgl. dazu Gershom Scholem: *Walter Benjamin - Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/Main 1975, S. 199 f.
- 78 Werner Kraft: *Einführung*, in: *Else Lasker-Schüler. Eine Einführung in ihr Werk und eine Auswahl*, hg. von Werner Kraft, Wiesbaden 1951, S. 8. Vgl. dazu Jakob Hessing: *Die Heimkehr einer jüdischen Emigrantin. Else Lasker-Schülers mythisierende Rezeption 1945-1971*, Tübingen 1993, S. 13 ff.
- 79 Dies ist der Ansatz beispielsweise des *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, Frankfurt/Main 2003. Vgl. auch Andreas Kilcher: *Interpretation von Interpretationen. Was bedeutet deutsch-jüdische Literatur heute? Eine Replik*, in: *Frankfurter Rundschau*, 15. Juni 2000, S. 20.