Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 91 (1995)

Heft: 1

Artikel: Die Juden zwischen der Wüste und der Stadt : vergleichende Lektüre von Max Weber, Werner Sombart und Georg Simmel

Autor: Raphaël, Freddy

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-117932

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Schweizerisches Archiv für Volkskunde 91 (1995), H. 1, 21–32

Die Juden zwischen der Wüste und der Stadt

Vergleichende Lektüre von Max Weber, Werner Sombart und Georg Simmel

Von Freddy Raphaël

In der abendländischen mythologischen Vorstellung kommt der Figur des Juden, der die traute, aber starre Dorfgemeinschaft verlässt und in die Welt hinauszieht, eine bedeutende Stellung zu. Während die Heimaterde die Welt der Gemeinsamkeit und die Zelebration des Selbst konstituiert, an der nur partizipiert, wer einen Bezug zum Boden, zum Blut und zur gemeinsamen Geschichte hat, bildet das Abstrakte den offenen Raum, in dem das Spekulative greift. Der zwar Sicherheit stiftenden, aber auch zur Gewohnheit verkommenden Stabilität der Verwurzelung stellt der Jude die ständige Erneuerung, die tätige und fieberhafte Beweglichkeit gegenüber, die im Umgang mit immer neuen und ungewohnten Situationen die Intelligenz herausfordert. Durch seine Weigerung, sich ausgrenzen und in eine fähigkeitsraubende Marginalisierung abdrängen zu lassen, hat sich der Jude über die Landesgrenzen hinweg eine grenzenlose Weite erfunden, die er unablässig durchschreitet.

Nur weil er die Dynamik des jüdischen Gesetzes unterschätzte und die Bemühungen der Rabbiner verkannte, es einer im Wandel begriffenen Gesellschaft anzupassen, konnte Max Weber behaupten, dass die buchstabengetreue Einhaltung dieses Gesetzes, namentlich der pharisäischen Riten, die Juden dem Landbau und dem Handwerk entfremdet habe: «Denn wie beim buddhistischen und hinduistischen, so ist es beim jüdischen Ritualgesetz praktisch so gut wie unmöglich, als Bauer wirklich korrekt zu leben» (Weber 1972: 287). Erst am Ende des 7. Jahrhunderts liessen nämlich die Juden im Orient vom Landbau ab, und zwar nicht, weil die Landwirtschaft unvereinbar mit der peinlich genauen Einhaltung des jüdischen Gesetzes gewesen wäre, sondern weil die Kalifen ihnen übermässige Steuern auferlegten; dazu kamen politische Instabilität und Plünderungen (Mann: 310). Die zunehmende Christianisierung Europas samt den sich daraus ergebenden judenfeindlichen Massnahmen und die Entwicklung des Feudalsystems bewogen die Juden, sich vom Landbau abzuwenden. Die stets neuen Wanderungen, die unsichere und schwierige Lage der Juden taten das ihre, um ihre Bindung an den Boden weiter zu lockern. Die rituellen Erfordernisse der jüdischen Religion waren somit kein Hinderungsgrund für die Niederlassung auf dem Land, wirkten aber andererseits der Isolation entgegen und trugen zur Bildung von geschlossenen jüdischen Gemeinden bei. Das Risiko einer plötzlichen Vertreibung, aber auch die Schwierigkeit, nichtjüdisches Gesinde einzustellen, entmutigte viele jüdische Landwirte. Für Georg Simmel (Wolff: 403) kann der Fremde seinem Wesen nach nicht «Grund»-Besitzer sein; damit meint er nicht nur den Grund und Boden in seiner konkreten Ausdehnung, sondern auch jede Subsistenz, «die sich, wenn auch nicht an einem

fixen Ort im Raum, so doch mindestens an einem präzisen Punkt im sozialen Umfeld festmachen lässt». Das Verhältnis der Juden zum Boden ist somit gleichermassen komplexer und zweideutiger. Die Juden sind von der prägenden Heimaterde, wo sich ihre kollektive Identität geformt hat, getrennt, und die Exilerde betrachten sie als provisorischen Hafen auf ihrer Wanderung, nicht als Ort einer möglichen Verwurzelung. Léon Poliakov hat auf die paradoxe Erfahrung des jüdischen Volkes hingewiesen, für welches das Exil keineswegs «die kollektive Identität auslöscht, sondern vielmehr Zeichen dieser Identität wird» (1965: 295). Die Juden sind dem Einfluss der schützenden und nährenden Erde entzogen, die die Menschen formt und welche die Menschen ihrerseits prägen; sie leben in einem fremden Land. Zu diesem haben sie nur über die Vermittlung der einheimischen Bevölkerung einen Bezug, «und dieser Bezug ist um so lockerer und zufälliger, als die Wanderungen dieses Volk immer wieder in eine neue Umgebung führen» (Poliakov 1965: 295). Diesem Land, das sich ihnen unter ihren Schritten immer wieder entzieht, steht ein anderes gegenüber, das sie in ihren Erinnerungen ständig heimsucht, an das sie vielfältige Beziehungen binden und das sie als ihr eigenes betrachten. «Aber dieses Land ist ein Traumland, das sich ihrem konkreten Zugriff entzieht und das auf sie nicht anders wirkt als ein Mythos; es ist Kanaan, wo Milch und Honig fliessen, ein Land, dessen Hügel und Ebenen sie in ihren alltäglichen und ihren festtäglichen Gebeten immer und immer wieder heraufbeschwören und von dem sie glauben, nur durch ihre Sünden getrennt zu sein. Nächstes Jahr in Jerusalem!» (Poliakov 1965: 295) Das Land, in dem sie leben, ist für sie das des Exils, ein Boden, in dem sie keine Wurzeln schlagen können; die Wirtsvölker haben ihnen nämlich den Besitz von Grund und Boden im Laufe der Zeit verboten. «Der andere Bezugsrahmen, der, wenn auch unvollständig, für ihre Seele die Mutterrolle ausübt, ist blosse Reminiszenz, welche sie allerdings mit einer an Besessenheit grenzenden Inbrunst kultivieren, mit der ganzen Suggestivkraft, die die Riten und Regeln des Judaismus ihnen bieten. Diese Inbrunst und Kraft scheinen zuzunehmen, je weiter die Zeit der legendären Vertreibung zurückliegt» (Poliakov 1965: 297). Zwar quält die Versuchung, sich im Exilland endgültig niederzulassen, einen sicheren Hafen zu finden, dem Wandern ein Ende zu bereiten, die Juden ständig; diese Regung wird zu Zeiten verstärkt, «und zwar aus eben dem Grund, dass es sich um eine unvollständige Besitznahme handelt: sie wird sowohl von der jüdischen Tradition als auch von christlichen Empfindlichkeiten, die in diesem Punkt übereinstimmen, vereitelt» (Poliakov 1965: 298).

Für Werner Sombart sind die Juden ihrem Wesen nach Städter. Das wirtschaftliche Zeitalter, das das Individuum entfremdet und das Materielle in den Mittelpunkt stellt, geht auf die Zerstörung seines Gottesglaubens zurück, und damit auf «die Lösung seines irdischen Daseins von allen transzendenten Beziehungen» (Sombart 1934: 32). Der Mensch lehnt die wahren Werte ab, und sein Leben hat keinen Sinn mehr. Die Stadt, die ihn von der Natur trennt, verstärkt diese Entfremdung: er ist jetzt ausserstande, die Phänomene der Natur zu verstehen, und er kennt die Gewohnheiten der Tiere des Feldes nicht mehr: «Das Instinktmässig-Sichere

des Daseins geht ihm verloren. Wo der Landmensch natürlichen Rat weiss, in tausend Wechselfällen des urwüchsigen Daseins, versagt das Urteil des Sohnes der Grossstadt.» Sombart spricht vom Heranwachsen eines neuen Menschengeschlechts, dessen «Lebens-Rhythmus nicht mehr bestimmt wird durch die ewigen Naturerscheinungen: Tag-Nacht, Sommer-Winter, die nimmt es nur noch in der Schule im Anschauungsunterricht durch. Dieses neue Geschlecht lebt ein künstliches Leben, das nicht mehr das urwüchsige Dasein ist, sondern ein verwickeltes Gemisch von Schulunterricht, Taschenuhren, Zeitungen, Regenschirmen, Büchern, Kanalisation, Politik und elektrischem Lichte» (Sombart 1934: 32). Diese fragmentarische, atomisierte, heterogene Existenz ist noch zusätzlich verarmt, weil das Leben in der Stadt nicht nur die Bande zwischen Mensch und Natur zerrissen, sondern auch die Beziehungen von Mensch zu Mensch zerstört hat. Die Dorf- und Geschlechtergemeinschaft, die Berufs- und Arbeitsgemeinschaft hatten dem einzelnen nicht nur einen «gemütlichen Trost», sondern auch einen «sittlichen Halt» geboten; diese sozialen Institutionen «banden ihn zwar, aber sie hielten und stützen ihn auch». Die Auflösung dieser Gemeinschaften, ja selbst der engeren Familiengemeinschaft, stürzten das Individuum in die Isolation. Die «kosmopolitische» Stadt ist für Sombart der Hort des reduzierenden Kapitalismus und der sterilisierenden Abstraktion der Juden, die beide dazu beitragen, die Vielfalt der Lebens- und Denkweisen durch ein uniformes Modell zu ersetzen. Diese «Tendenz zur Vereinheitlichung aller früheren Mannigfalt» stellt das gemeinsame Merkmal des Kapitalismus, des Liberalismus und des Judaismus dar (Sombart 1911: 329). Das freiwillige Exil wirkt im Sinne einer Selektion der anpassungsfähigsten und beweglichsten Elemente, die «sich über den ganzen bewohnten Erdkreis unter die fremden Völker verteilen, mit Vorliebe aber in den grossen Städten ihre Unterkunft suchen» (Sombart 1911: 412). Wenn die Juden Städter geworden und geblieben sind, so hat das seinen Grund, denn «die Grossstadt ... ist die unmittelbare Fortsetzung der Wüste – sie steht der dampfenden Scholle ebenso fern wie diese und zwingt ihren Bewohnern ein nomadisierendes Leben auf wie diese» (Sombart 1911: 415). Die Stadt wirkt also wie die Wüste, indem sie den Menschen von der dampfenden Scholle trennt und die Bande zu den Tieren und den Pflanzen löst; sie macht den Menschen unfähig, mit dem Leben zu fühlen und folglich die organische Natur zu verstehen. «Wie denn ebenso wie die Wüste (der Süden) die Stadt, weil sie den Menschen von der dampfenden Scholle abdrängt und ihn loslöst von dem Zusammenleben mit den Tieren und Pflanzen – organisch-gewachsenen Gebilden –, in ihm das eigene Miterleben des Lebendigen, das allein das ‹Verständnis› für die organische Natur vermittelt, verkümmert und zerstört. Wie sie dann aber auf der anderen Seite, ebenso wie das Nomadenleben in seiner wüstenhaften Form, die Fähigkeiten des Verstandes entwickelt, der als Späher, als Spionierer, als Zurechtweiser, als Ordner in ewig starker Bewegung erhalten wird» (Sombart 1911: 422). Vom «Dämon des Nomadismus» gequält, sind die Juden in das künstliche Universum der Megalopolis geflüchtet. Während die nordischen Völker einer strengen und unwirtlichen Natur mit Hacke und Pflug einen Lebensraum abgerungen haben, sind die Juden stets «Bo-

denfremde» geblieben. Die Grossstadt, die den Wesen ihre Einzigartigkeit nimmt, die die Beziehungen zwischen den Menschen «entkonkretisiert» und sie auf Geldbeziehungen reduziert, ist nichts anderes als die Wüste unter anderen Vorzeichen.

Auch Max Weber (1923: 272) ist der Ansicht, dass das Judentum im Gegensatz zu der Religion des alten Israel ein spezifisches Produkt der Stadt ist. Nur die Städter waren in der Lage, sich seinen rituellen Erfordernissen anzupassen. Die zunehmende Ritualisierung des Judentums, das unablässige Studium, das die komplexen Vorschriften erforderlich machen, die Schwierigkeiten, die die Bauern bei der Einhaltung der Gebote haben, bewirkten eine starke Konzentration des jüdischen Lebens in den Städten. Der spezifisch urbane Charakter des Judaismus fusst somit auf strikt rituellen Motiven: der Festhaltung der Beschneidung inmitten einem fremden Umfeld, der Teilnahme am kollektiven Gebet oder am rituellen Bad (Weber 1972: 720). Auch die Untentbehrlichkeit des Schächters wegen der Speisegebote hat ein individuelles Zerstreutleben verunmöglicht.

Max Weber definiert die mittelalterliche Stadt als eine eigenständige Schöpfung, die auf dem persönlichen Einsatz jedes einzelnen Mitglieds beruht. Das Stadtrecht wird auch an fremde Handeltreibende verliehen; die Juden aber erhalten einen besonderen Platz als Gastvolk. Dieser kommt ihnen einerseits aufgrund ihrer freiwilligen Isolation zu, andererseits aufgrund des rituellen Ausschlusses von der konnubialen Gemeinschaft und der Behinderung der Tisch-Gemeinschaft mit Nichtjuden, vor allem aber aufgrund des Fehlens der Abendmahlsgemeinschaft (Weber 1966: 102). Eine wahrhaftige Verbrüderung ist unmöglich, denn die Stadtkirche, der Stadtheilige, das gemeinsame Begehen der kirchlichen Feiern sind die unverkennbaren Merkmale der mittelalterlichen Stadt des Abendlandes. Die christliche Gemeinschaft im Sinne eines konfessionellen Verbands der einzelnen Gläubigen formte die Stadt so sehr, dass die Juden von Anfang an ausserhalb des Bürgerverbands blieben. Sie waren «der spezifische Fremdkörper in der Stadt» (Weber 1972: 795). Als geduldetes Gastvolk waren die Juden nicht Teil der Gemeinschaft, die durch den christlichen Glauben zusammengehalten wurde. Laut Max Weber sind weder der moderne Kapitalismus noch das moderne Staatswesen auf dem Humus der antiken Städte gewachsen; andererseits war die Ausformung der mittelalterlichen Städte gewiss nicht das einzige Vorgängerstadium, auch nicht der einzige Träger dieser beiden Phänome, aber sie stellt einen absolut bestimmenden Faktor ihrer Entstehung dar. In den mittelalterlichen Städten entsteht ein neuer Typ des Kapitalismus, der nicht mehr auf den unmittelbaren Interessen der Stadtbürger gründet. Die Zünfte sind nicht nur Teil der Stadt des Mittelalters, sondern ebenso Faktor einer wirtschaftlichen und politischen Emanzipation. Das soziale Gewebe der mittelalterlichen Stadt entsteht rund um die Zünfte herum: diese schützen ihre Mitglieder gegen wirtschaftlichen Ruin und Krankheit, sie fungieren als Schiedsgericht bei Streitigkeiten, sie versammeln ihre Angehörigen periodisch zu Festen, sie organisieren das Bestattungswesen. In den meisten Städten des Abendlandes war den Juden der Zugang zu den Zünften verwehrt, und sie bildeten so gezwungenermassen eine marginale Gesellschaft. Nach Max Weber sind es die

Stadt und die städtischen Gewerbe, die das günstigste Umfeld für die Rationalisierung und die «Moralisierung» der religiösen Bedürfnisse liefern. Die ökonomische Existenz des Bürgertums ruht auf einer im Gegensatz zum Saisoncharakter der Landarbeit stetigeren und rationaleren Arbeit. In dem Masse wie «die unmittelbaren Beziehungen zu der plastischen und vitalen Realität der Naturgewalten» aus ihrer Selbstverständlichkeit gerissen werden, werden sie auch zum Problem. «Die rationalistische, stets zur religiösen Spekulation führende Frage nach einem ‹Sinn› des Daseins ... taucht auf. Das individuelle religiöse Erlebnis neigt dazu, ... [eine] ... Alltagsinnigkeit anzunehmen...» (Weber 1972: 703).

Der Begriff vom «Pariavolk», den Max Weber (1971: 2) verwendet, scheint uns nicht angemessen. Die Juden sind nie eine Kaste von Unberührbaren gewesen, denn sie vermochten im Ghetto ihre eigenständigen Traditionen und ihre kulturelle Unabhängigkeit aufrechtzuerhalten. Allerdings bildete sich ein neuer Typ Jude heraus, als sie am kulturellen Leben der Völker, in deren Mitte sie sich niedergelassen hatten, teilnehmen durften. Dieser neue Typ stellte sich als «kultureller Zwitter» heraus, der weder endgültig mit der eigenen Vergangenheit und ihren Traditionen gebrochen hatte noch vollständig von der Gesellschaft, in der er lebte, akzeptiert wurde. Dieser Jude auf dem Weg zur Emanzipation, am Rande zweier Kulturen und zweier menschlicher Gruppen, die er nicht zu vereinen vermochte, stellt in den Augen von Robert E. Park (1950: 353–355) den Prototypen wenn nicht des Paria, so doch des «marginalen Fremden» dar. Dieses Hin- und Hergerissensein, diese Unfähigkeit, das gespaltene Ich zur Einheit zu bringen, liegt der Verbitterung eines Heinrich Heine zugrunde, der zum Leben in zwei Welten verdammt war, ohne dass er an einer davon voll hätte teilhaben können, auch der Enttäuschung des Romanciers Ludwig Lewisohn, dessen Autobiographie *Gegen den Strom* das andauernde Zaudern zwischen der trauten Sicherheit des Ghettos, das er verlassen hatte, und der kalten Freiheit der weiten Welt, in der er sich nie ganz zu Hause fühlte, thematisiert. Wenn die Juden ihre Randständigkeit aufgeben und ungeteilt am Aufbau der majoritären Gesellschaft teilnehmen wollen, müssen sie den gesellschaftlichen Erfolg oft mit politischer Ohnmacht bezahlen, den politischen Erfolg mit gesellschaftlicher Ächtung. «Ihre Integration im Sinne einer Aufnahme in die nichtjüdische Gesellschaft erfahren sie nur als persönliche Ausnahme vom Schicksal der Masse der Juden, mit der sie noch den restriktiven und demütigenden politischen Status gemein haben, oder später, nach der Emanzipation und der daraus folgenden sozialen Isolation, wenn ihr politischer Status schon durch antisemitische Bewegungen gefährdet ist» (Arendt 1973: 129). Auch nach der politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Gleichstellung ist keine Klasse der Gesellschaft bereit, ihnen die gesellschaftliche Gleichstellung zu gewähren. Hannah Arendt macht deutlich, dass die Juden, denen man das zweideutige Kompliment macht, sie seien Ausnahmen, genau wissen, dass die Gunst ihrer Aufnahme in die Gesellschaft ja gerade auf dieser Zweideutigkeit beruht: dass sie Juden sind, den Juden aber nicht gleichen. Diejenigen, die diesen Status anstreben, bemühen sich somit, «Juden zu sein, ohne Juden zu sein» (Arendt 1973: 129). Selbst die Konversion vermag diesen

unauslöschlichen Makel nicht zum Verschwinden zu bringen (Arendt 1973: 146). Aufgenommen oder abgelehnt werden sie als Juden, und das wissen sie sehr gut. Gewisse kultivierte Juden der ersten Generationen versuchten aufrichtig, ihre ursprüngliche Identität auszulöschen. Vom Gedankengut des 18. Jahrhunderts durchdrungen, ersehnten sie ein Land, wo es weder Christen noch Juden gäbe. Sie widmeten sich der Wissenschaft und den Künsten, und sie waren zutiefst verletzt, wenn die Regierungen jüdische Bankiers mit Privilegien und Ehrbezeigungen überhäuften und gleichzeitig jüdische Intellektuelle zum Elend verdammten. «Die Konversionen, die anfangs des 19. Jahrhunderts von der Angst diktiert waren, mit der Masse der Juden in einen Topf geworfen zu werden, wurden eine Notwendigkeit nur für all diejenigen, die ihr Brot verdienen mussten. Es war eine Feigheitsprämie» (Arendt 1973: 146).

Werner Cahnmann (1974: 169) vertritt die Ansicht, dass der Idealtypus des «Fremden» die Lebensumstände des Juden in der Diaspora besser umschreibt als derjenige des «Paria». Er stützt sich auf die Analyse Tönnies' (1926: 535), laut der der Händler immer ein Fremder ist. Selbst wenn er es nicht ist, betrachtet man ihn als fremd, denn er entzieht sich der Sippengemeinschaft, die jegliche Handelsbeziehung unter Brüdern ächtet. Er ist «der erste freie für sich selbst denkende Mensch», der auf der gesellschaftlichen Szene erschienen ist, und dadurch steht er am Ursprung der «Gesellschaft» als neuer Form des Zusammenlebens in Abgrenzung zu der ursprünglichen «Gemeinschaft». So kommt denn der Fremde nicht gezwungenermassen von aussen, um sich in einer Gemeinschaft niederzulassen, aber er gehört gewiss nicht zur majoritären Sippe, und er betet auch nicht denselben Gott an. Simmel (Wolff 1950: 402–408) andererseits charakterisiert den Fremden als denjenigen, der nicht immer zur Gruppe gehört und neue Werte eingeführt hat. Er ist gleichzeitig nah und fern: die anderen müssen ihn zur Kenntnis nehmen, denn wie der Arme und andere «innere Feinde» stellt er ein Element der Gruppe selbst dar. Obwohl marginal in bezug auf die Gruppe, kann er einer Konfrontation mit ihr nicht ausweichen; durch seine Distanz ist er zum Interaktionsprozess gezwungen. In der Wirtschaftsgeschichte taucht der Fremde als Händler auf, welcher der Gemeinschaft die benötigten fremden oder exotischen Erzeugnisse beibringt. Grund und Boden kann er nicht besitzen, wenn man darunter nicht nur den tatsächlichen Besitz an Land versteht, sondern eine Quelle der Subsistenz, die sich, wenn auch nicht an einem fixen Ort im Raum, so doch mindestens an einem idealtypischen, wenn auch präzisen Punkt im sozialen Umfeld festmachen lässt. Seine Tätigkeit als Vermittler, oft als Geldgeber, gewährt ihm eine besondere, die Synthese zwischen Nähe und Distanz erlaubende Mobilität. Durch seine wirtschaftliche Betätigung tritt er früher oder später mit zahlreichen Individuen, mit denen er weder verwandtschaftlich noch geschäftlich verbunden ist, in Kontakt. Simmel betont auch die Objektivität, die dem Fremden zuerkannt werden muss, weil er den spezifischen Werten der Gruppe nicht unterworfen ist. Dies bedeutet aber keineswegs, dass er sich tatenlos und unverbindlich verhält. Seine Haltung geht auf eine Grundstruktur zurück, in welcher sich Nähe und Distanz, Gleichgültigkeit und Engagement ver-

binden. Aber er zeichnet sich durch Unvoreingenommenheit und Vorurteilslosigkeit aus; er ist experimentierfreudig und betrachtet gleichzeitig die Dinge aus einer gewissen Distanz. Sein Urteil richtet sich nach objektiven Kriterien. Er ist weder in seinem Verhalten noch durch Gewohnheit oder Respekt vor den Entscheidungen seiner Vorgänger gebunden.

Der Fremde wird als solcher wahrgenommen, denn er erscheint nicht als Individuum, sondern als Vertreter einer anderen Kultur und einer anderen Geschichte. Das macht ihn wirtschaftlich und kulturell zum Vermittler. Die Juden, die nicht auf ein mit politischer Macht ausgestattetes Vaterland zählen konnten und lange an der Peripherie der majoritären Gesellschaft lebten, haben oft eine solche Rolle gespielt. Diese Randstellung zeitigt nach Werner Cahnmann sowohl positive Konsequenzen als auch negative: zwar misstraut man dem Vermittler, weil er ein Marginaler ist, aber andererseits ist bestimmten Menschen gerade seine Marginalität Anlass, sich ihn zum Freund oder zum Berater, ja gar zum Schiedsrichter zu erwählen. Der «Fremde», dessen Andersartigkeit man misstraut, ist gleichzeitig auch der Vermittler, den man braucht, der einem zu Hilfe kommt und dem man sich manchmal auch anvertraut.

Das Konzept des «Gastvolkes» verdeutlicht, wie ungewiss das Leben der Juden in der *galut*, im Exil, ist und wie fundamental die jüdische Gemeinschaft vom Fürsten oder vom Bischof abhängt, dessen guter, oft nicht uneigennütziger Wille und Schutz für ihr Überleben unabdingbar sind. Die Grenzen eines solchen idealtypischen Konzepts liegen in der Methode begründet, die seiner Konstruktion diente und der sich Max Weber bewusster war als irgend jemand sonst: um diesen Idealtyp zu postulieren, musste er das Problem aus einem einzigen Blickwinkel angehen und genauso unilateral mehrere Charaktereigenschaften ins Licht rücken, um ein homogenes Gedankengebäude zu bilden. Wird das «Ghetto» streng analytisch betrachtet, können die Lebensbedingungen der Juden im Innern einer jüdischen Gemeinschaft, die zu einer verhältnismässig grossen Autonomie gelangte, nicht hinreichend mit dem Gefühl der Ungewissheit umschrieben werden. Selbst wenn wir uns zum Studium des jüdischen Phänomens den von Max Weber willkürlich gewählten Blickwinkel aneignen und das heuristische Vorgehen als ausreichend begründet erachten, scheint es, dass Weber mit der Betonung der totalen Umkehr der Bedingung der Juden und ihrer ständig neu belebten Hoffnung auf eine künftige Vorherrschaft einerseits die theopolitische Dimension der jüdischen Gesellschaft, andererseits ihren konstanten Bezug auf ein Land unterschätzt hat.

Es gilt auch festzuhalten, dass Max Weber (1971: 220) der Marginalität eine eminent kreativitätsstiftende Rolle zubilligt. Er hebt hervor, dass radikal neue religiöse Auffassungen nur sehr selten in den jeweiligen Mittelpunkten rationaler Kulturen entstanden sind: «... um neue Konzeptionen religiöser Art zu ermöglichen, darf der Mensch noch nicht verlernt haben, mit eigenen Fragen den Geschehnissen der Welt gegenüberzutreten.» Man kann sich unter Weiterführung der Analyse Max Webers fragen, ob nicht gerade die Randständigkeit der Juden und ihr Dasein als «Gastvolk» – im Innern der Stadt geduldet und dabei ohne Unterbruch den Frem-

den und das Fremde verkörpernd – ausschlaggebend für ihre reiche Kreativität auf zahlreichen Gebieten waren. Diese durch die Dialektik von Nähe und Distanz gekennzeichnete Situation, die von Simmel analysiert wurde, bewirkt ein Verhalten, das sich gleichzeitig durch Engagement und Gleichgültigkeit kennzeichnen lässt. Für die Juden ergibt sich daraus eine grössere Objektivität gegenüber den vorherrschenden Werten und eine verhältnismässig grosse Freiheit bei der Beurteilung von Vorurteilen in ihrem Umfeld. Manchmal, wenn sich diese Objektivität mit einer wirklichen Sympathie für bestimmte Mitglieder der majoritären Gruppe paart, wird der Jude Freund und Vertrauter. Der als «Gast» eng am gesellschaftlichen Leben seines Umfelds teilhabende Jude leidet an seiner gleichzeitig nahen und distanzierten Stellung erst dann, wenn er versucht, mit der majoritären Gruppe zu amalgamieren. Dann ist es sehr wohl möglich, dass er abgelehnt und auf Distanz gehalten wird. Erst wenn ihm bewusst wird, dass seine doppelte Treue als Stigma angeprangert wird, das ihn verdächtig macht und seine Teilnahme an der universellen Verbrüderung verunmöglicht, wird er im Sinne Hannah Arendts zum «Paria». Die Webersche Definition von «Gastvolk» ist aber mit der Berufung des Juden nicht unvereinbar. Der Hebräer, der *ivri*, ist in seiner etymologischen Bedeutung derjenige, der «Durchlass gewährt» und der sich nicht endgültig niederlassen kann. Dieser Durchlassgewährende spielt wirtschaftlich und intellektuell eine Rolle als Vermittler. Seine Teilnahme an zwei Kulturwelten macht es ihm möglich, den Anspruch auf das Absolute zu relativieren und den Ethnozentrismus in seinem Umfeld zu kritisieren. Seine luzide Kritik des Absoluten wird dadurch zum schöpferischen Akt.

Nach Sombart ist die spezifische Eigenart der nordischen Völker ein Produkt des Waldes, ebenso wie die Eigenheiten der jüdischen Rasse ein Produkt der Wüste sind: «Der Wald gibt dem Norden sein Gepräge; genauer: der nordische Wald, in dem die Bäche murmeln, in dem der Nebel um die Stämme quirlt, in dem die Kröte ‹im feuchten Moos und triefenden Gestein› haust, in dem im Winter die matten Sonnenstrahlen im Rauhreif glitzern und in dem im Sommer die Vögel singen» (Sombart 1911: 416). Er stellt dem klangvollen mediterranen Wald, «der von reinem Licht und Blau durchschimmert» ist, der «in seinem Aufstreben, Beugen und Schaudern elastisch und nervig» ist, den nordischen Wald gegenüber, der «lieblich und gespenstisch, traulich und schreckhaft in einem» ist. Hier Sandwüste und Fata morgana, dort Sumpf und Nebelstreif. Das Bild eines rauhen Landes, das von Sümpfen und dichten Wäldern erfüllt ist, ein Land mit düsterem Himmel, nebelvoller, regenreicher Luft, mit langen Wintern und furchtbaren Stürmen entspricht der pangermanischen Mythologie. Die germanischen Stämme rodeten die Wälder und machten das Land urbar und siedelten dort, wo ihnen Axt und Pflugschar einen Streifen in der Wildnis frei gemacht hatten. «Auch als diese Stämme noch nicht völlig zur Sesshaftigkeit gelangt waren (...), erscheinen sie uns doch schon gleichsam mit dem Boden verwachsen.» Ganz hat der Ackerbau nie gefehlt: «Auch dort, wo wir uns jene nordischen Völker als ‹Nomaden› vorstellen, ist das Bild ganz und gar ein anderes als das, das wir uns von einem Beduinenstamme machen, und emp-

finden wir sie bodenständiger als selbst ein Ackerbauvolk in einem Oasenland. Jene sind immer Siedler, auch wenn sie Viehzucht treiben; diese immer Bodenfremde, auch wenn sie Ackerbauer sind» (Sombart 1911: 417–418).

Die Anziehungskraft, die die grosse Stadt auf die Juden ausübt, obwohl ihnen die Landwirtschaft nicht verboten ist, erklärt sich nach Sombart durch eine willentliche Wahl. «Die Grossstadt ... ist die unmittelbare Fortsetzung der Wüste.» (Sombart 1911: 415) Wenn die Juden nie Wurzeln geschlagen haben, wenn sie ihre Umgebung nie domestiziert haben, wenn ihr Verhältnis zum Boden oberflächlich geblieben ist, so ist dies einerseits auf ihren nomadischen Instinkt zurückzuführen, andererseits auf die eigentliche Instabilität ihrer Existenz. «Dies durch die Jahrhunderte von Ort zu Ort gehetzte Volk, dessen Schicksal in der Sage vom ewigen Juden seinen ergreifenden Ausdruck gefunden hat, wäre schon der ewigen Unruhe wegen niemals zu einem Gefühl der Bodenständigkeit gekommen, selbst wenn es in den Zwischenpausen zwischen zwei Verfolgungen versucht hätte, in der Scholle zu wurzeln» (Sombart 1911: 414). Diese Erklärung, die Sombart in der Folge zugunsten des entscheidenden Einflusses «des Keimes des Desertismus» aufgeben sollte, entbehrt nicht eines gewissen Interesses. Die Blut-und-Boden-Thematik, die organische, fast mystische Bindung an den Heimatboden, sowie der Glaube an die erlösende Kraft der Erde, taucht in seinem Werk oft auf. Im Buch *Die Zukunft der Juden* (1912) unterstreicht er die Notwendigkeit, «Wurzeln im eigenen Mutterboden zu schlagen», und schreibt, dass der Mensch Beziehungen zum realen Boden herstellen muss. Der «wurzellosen» Stadtkultur stellt er die Scholle gegenüber, in der es «Wurzel zu schlagen» gilt.

Zum Mythos der Rasse kommt derjenige des wirtschaftlichen Wesens des Juden, seines Geldkults und seiner Abstraktion, die das fehlende Erbe wettmachen. Denn ist dieses «nicht die lebendige Verbindung von Gut, Name und Ort? Der Jude kann sich keinen Namen geben und sich nicht niederlassen, weil er von der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossen ist und keinen legitimen Zugang zum Universum hat. Diesem Mangel muss er durch materiellen Besitz abhelfen» (Aron 1964: 880). Als parasitäres Wesen, das nicht fähig ist, das Land zu bebauen, profitiert er von den anderen. Er ist reich aus Begierde; Geld ist für ihn nicht Mittel, sondern Zweck.

Jean-Paul Aron (1964: 880) hat aufgezeigt, dass dieser Mythos nicht nur zu wirtschaftlichen Krisenzeiten von einer verbitterten Mittelklasse produziert wird, einer Klasse, deren Ressentiment zur Obsession mit einer vermeintlichen jüdischen Konkurrenz wird. «Das Bild des privilegierten Juden wird selbst von Marx gebraucht, und der unaufdringliche, aber hartnäckige Antisemitismus in breiten Linkskreisen perpetuiert diese Absurdität.» Bei seiner heftigen Verurteilung der Anbetung des Geldes durch die bürgerliche Gesellschaft behauptet Marx (1920), dass der praktische Geist, also der jüdische Geist, das Universum verunreinigt hat. «Aus ihren eigenen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden» (1920: 45), so dass «die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ... die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum» (1920: 49) sein muss; daraus

kann man schliessen, wie Richard Marienstras unterstreicht, dass «der Jude möglich ist, weil die Gesellschaft entfremdet ist. Seine Existenz ist das Zeichen für diese Entfremdung, und sein Verschwinden wird das Zeichen der allgemeinen Befreiung sein» (1973: 464).

Es gibt da aber auch die Einsamkeit, die der Jude sucht und findet, oder besser: die ständige Dialektik zwischen Partizipation und Rückzug, zwischen Universalismus und Partikularismus. Abraham bricht mit den Seinen, und er «lehnt sogar die Verbindung mit der Natur ab, um frei von allen Abhängigkeiten zu sein. Er wandert mit seiner Herde, er flieht, wie es Hegel in seinem Werk *Der Geist des Christentums* in Erinnerung ruft, und die Büsche, die ihm Schatten und Kühle spenden, stehen wie fremd auf der Erde» (Aron 1964: 882). Er erhebt Gott zum Absoluten, löst ihn in einem radikal anderen, jedoch den Menschen nahen Bezug durch und durch von den Dingen. Wenn das «Gewerbe» *(melakha)* des Juden das des *ivri*, des «Hebräers» ist, wie die Antwort Jonas' an die Schiffsleute zeigt – oder, in der schönen Übersetzung von André Neher dasjenige des «Durchlassgewährenden» –, muss anerkannt werden, dass der Partikularismus der Gebote, die Gott ihm gegeben hat, ihn isoliert und aus ihm einen «Pharisäer», einen «entzweiten» Menschen macht. «Zwischen zwei Destinationen hin- und hergerissen», wie Jean-Paul Aron (1964: 883) schreibt, «gleichzeitig von sich und den anderen getrennt, ist der Jude es auch von Gott, von dem er nichts anderes als das verantwortungsvollste Subjekt ist. Sein Kult bezieht sich auf das erschaffene Universum, dessen geistige Verwaltung ihm Gott anvertraut hat. Die Religion der Juden richtet sich zuerst an den Menschen, an den jüdischen Menschen, und durch ihn an alle Menschen. Die Riten, die Sitten, jeder Gestus, jede Praktik, jede vorgeschriebene Haltung weisen dem von Gott getrennten Menschen die Anwesenheit von Gott und drücken seine Heiligkeit aus.» Er ist zudem einer grundlegenden Erfordernis verpflichtet, jener, eine ethische Beziehung zwischen den Menschen herzustellen.

Der Judaismus hat, wie Emmanuel Levinas (1976: 134) in Erinnerung ruft, der naiven Poesie der Kornfelder, der Kriegstugenden und der Tugenden der Verwurzelung nicht gefrönt, der Poesie «des Menschen als Pflanze, der Menschheit als Wald mit knorrigen Wurzeln und herrlichen Baumstämmen in der Unwirtlichkeit des Landlebens». Und das genau deshalb, weil der Mensch durch Ablehnung des zwanghaften Egoismus des einsamen Individuums – «des Baumes, der ohne Rücksicht für alles, was er unterdrückt und bricht, Nahrung, Luft und Sonne für sich beansprucht, sich als Wesen selbst völlig genügt» – seinen Weg findet, der ihn zu seinem Nächsten führt und ihn für diesen verantwortlich macht. «Sein, ohne zu töten. Man kann sich dieser Verantwortung entziehen, den Ort, wo sie einem zufällt, verleugnen, und das Heil als Einsiedler suchen. Man kann sich der Utopie verschreiben. Aber man kann nicht im Namen des Geistes den Bedingungen, aus denen sein Werk seinen Sinn schöpft, entfliehen, und man muss hier unten bleiben. Und das heisst das ethische Tun wählen» (Levinas 1974: 135). Das Judentum hat das Tun gewählt und «das Gotteswort bewegt ihn nur als Gesetz», das in Verbindung mit dem einzelnen bleibt. Die Ideologie des «Zurück» zu einer Natur, die man

nie hätte verlassen sollen, zu einer Welt, die wir ein für allemal verloren haben, ist Zeichen für eine Sehnsucht nach dem Urspünglichen, nach den makellosen Anfängen. Sie drückt, wie Catherine Chalier (1980: 45–54) unterstreicht, den Willen zur Wiederherstellung der Einheit des Lebens, «das mit der Auffassung einer Geschichte bricht, die sich einem ständig entzieht. Wenn man sich von dem bedrohlichen andern fernhalten kann, indem man die Unterschiede hervorhebt und dadurch die Einheitlichkeit desavouiert.» Der Bezug auf die indo-europäischen Quellen, auf die keltischen Wälder, auf Rom und Athen predigt die Abwendung vom Monotheismus und seinen Gesetzen. Es geht darum, die Werte zu finden, die man in einer Rasse, einem Land, einer Natur findet, aber auch im Elitismus, im Heroismus und in der Aristokratie.

Das Heidentum überhöht die lokalen Gottheiten und beansprucht deshalb eine natürliche, politische und rassistische Exklusivität, die all jene ausschliesst, die nicht mit dem Boden «verwurzelt» sind, die nicht an der eigenen Geschichte teilgehabt haben. Mit Paul Tillich (1972) kann das Heidentum als «Erhebung eines bestimmten Raumes zum Rang letzten Werts und letzter Würde» definiert werden. Im Gegensatz dazu ist die Rechtfertigung Israels in der Weltwirtschaft in der absoluten Notwendigkeit des Vorrangs der ethischen Forderung zu sehen. Für Emmanuel Levinas (1976: 274–275) ist der Judaismus Teil der modernen Welt und grenzt sich doch von ihr ab. Er nimmt an der Welt teil, betont aber gleichzeitig «die Unberührbarkeit einer Essenz, die Treue zu einem Gesetz, einer Unnachgiebigkeit». Der Judaismus «koinzidiert» nicht mit seiner Zeit, es ist ein angenommener Anachronismus. Er ist Ablehnung des Verzichts auf Innerlichkeit, auf Todesresignation, auf Genussbefriedigung. «Der Monotheismus und seine ethische Dimension bilden die konkrete Erfüllung des vordergründigen Anachronismus des Menschlichen über alle Mythologien hinweg.» Levinas ruft ebenfalls in Erinnerung, dass der engagierteste Mensch, derjenige, der nie schweigen kann – der Prophet –, gleichzeitig der isolierteste ist, der am wenigsten zur Institution werden kann. Nur der falsche Prophet wirkt in offizieller Funktion.

Wenn der Jude Idole zerstört, wenn er die Natur enthext, tut er das nach Levinas nur, um den Menschen in der Schlichtheit seines Wesens zu entdecken (Levinas 1976: 302). Nun stellt gerade die Verwurzelung die ewige Verführung des Heidentums dar, über die längst überwundene infantile Vergötterung hinaus. «Der Judaismus ist vielleicht nur die Negation des durch die ganze Welt sickernden Heiligen» (Levinas 1976: 301). Die Wälder müssen zerstört werden, denn «das Mysterium der Dinge ist die Quelle aller Grausamkeit gegenüber den Menschen». Die neue Rechte täuscht sich nicht im Gegner, wenn sie die Lehre der Bibel angreift, laut der «die Verwurzelung mit einem Land, die Bindung an einen Ort... die Spaltung der Menschheit in Einheimische und Fremde bedeutet». Der Judaismus macht mit dem ortsverbundenen Aberglauben fertig, damit «wir uns der Menschen ungeachtet ihrer Niederlassung gewahr werden» und «das menschliche Antlitz in seiner Nacktheit leuchten lassen können» (Levinas 1976: 301).

Bibliographie

ARENDT, HANNAH: Sur l'antisémitisme. Paris 1973.
ARON, JEAN-PAUL: Les Juifs, la séparation et l'histoire. In: Critique 209 (1964), 876–886.
CAHNMANN, WERNER J.: Der Pariah und der Fremde: Eine begriffliche Klärung. In: Archives européennes de sociologie XV (1974), 166–177.
CHALIER, CATHERINE: Le retour et le nouveau. In: Les Nouveaux Cahiers 62 (Herbst 1980), 45–54.
LEVINAS, EMMANUEL: Difficile liberté. 2. Aufl. Paris 1976.
MANN, JACOB: The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History. In: Jewish Quarterly Review X (1919–1920), 121–151; 309–365.
MARIENSTRAS, RICHARD: Les Juifs et la vocation minoritaire. In: Les Temps Modernes 29 (1973), 455–491.
MARX, KARL: Zur Judenfrage. Berlin 1920.
PARK, ROBERT E.: Race and Culture. New York 1950.
POLIAKOV, LÉON: Les Banchieri et le Saint-Siège. Paris 1965.
SOMBART, WERNER: Deutscher Sozialismus. Charlottenburg 1934.
SOMBART, WERNER: Die Juden und das Wirtschaftsleben. Leipzig 1911.
SOMBART, WERNER: Die Zukunft der Juden. Berlin 1912.
TILLICH, PAUL: Théologie de la culture. Paris 1972.
TÖNNIES, FERDINAND: Das Individuum und die Welt. In: Fortschritt und soziale Entwicklung. Karlsruhe 1926.
WEBER, MAX: Das antike Judentum. 5. Aufl. Tübingen 1971.
WEBER, MAX: The City. New York 1966.
WEBER, MAX: Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Aufl. Tübingen 1972.
WEBER, MAX: Wirtschaftsgeschichte. München-Leipzig 1923.
WOLFF, K. H.: The Sociology of Georg Simmel. New York 1950.