

## ‘Das Wunder der Verwandlung’. Die jüdischen Mitglieder im George-Kreis zwischen Jahrhundertwende, Nationalsozialismus und Exil

1986 verglich Peter Gay in einem Vortrag den deutschen und den französischen jüdischen Bevölkerungsteil zwischen der Jahrhundertwende 1900 und den dreißiger Jahren und kam zu folgendem Ergebnis: „Die Juden Frankreichs waren hauptsächlich kleine Kaufleute oder Viehhändler [...]. Sie waren, auf ihre Weise, in ihren Dörfern und kleinen Städten wohl integriert, aber für die moderne französische Gesellschaft hatten sie nicht viel übrig. [...] Der Gegensatz zu Deutschland konnte nicht schärfer sein. Ich brauche Sie kaum daran zu erinnern, daß Deutschland das Land der Wissenschaft des Judentums war, das Land also, in dem die Juden sich viel leichter von ihren alten Traditionen trennen konnten - oder wenigstens versuchten, sie allmählich zu erneuern. Hermann Cohen, der als junger Gelehrter den Vorschlag machte, den jüdischen Sabbath auf Sonntag zu verlegen und damit alle Probleme der Juden in Deutschland zu lösen, war zweifellos ein Ausnahmefall, und er selbst gab diesen Vorschlag bald als naiv auf. Aber er war nur in Deutschland denkbar.“<sup>1</sup> So gab es in Deutschland nicht nur einen verhältnismäßig großen Anteil jüdischen Bürgertums,<sup>2</sup> sondern zugleich eine damit verbundene weitgehende Angleichung in den Lebensverhältnissen und -formen. Der jüdische Bevölkerungsteil in Deutschland lebte in seiner überwiegenden Mehrheit mittelständisch-bürgerlich<sup>3</sup> und war dort in seinen Lebensformen kaum

- <sup>1</sup> Gay, Peter, „In Deutschland zu Hause ... Die Juden der Weimarer Zeit“, S. 31-43, in: Paucker, Arnold (Hg.), *Die Juden im nationalsozialistischen Deutschland 1933-1943*, Tübingen 1986, S. 36.
- <sup>2</sup> Vgl. Bennathan, Esra, „Die demographische und wirtschaftliche Struktur der Juden“, S. 87-131, in: Mosse, Werner (Hg.), *Entscheidungsjahr 1932. Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*, 2. erw. Auflage, Tübingen 1966, S. 102 ff.; Richarz, Monika, „Berufliche und soziale Struktur“, S. 39-68, in: Meyer, Michael A. (Hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts unter Mitwirkung von Michael Brenner), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. III, von Lowenstein, Steven M., Mendes-Flohr, Paul u. a., *Umstrittene Integration 1871-1918*, München 1997, S. 62 ff.
- <sup>3</sup> Vgl. Richarz (Anm. 2), S. 66 ff.; Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. 1, *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1990, S. 405 ff.

noch von seiner nichtjüdischen Umwelt zu unterscheiden. Es stellt sich daher die Frage, was diesen fundamentalen Unterschied - real und in der Wahrnehmung durch die jüdische Bevölkerung - bewirkte, d. h. was das Leben als jüdischer Bürger in Deutschland von dem Leben in anderen europäischen Staaten - z. B. Frankreich und England - abhob.

### *1. Bildung und bürgerliche Identität*

Wiederholt ist in der Forschung von der Bildungsemphase der deutsch-jüdischen Bevölkerungsgruppe gesprochen worden. Bildung, so wurde betont, war für die deutsch-jüdische Bevölkerung das Feld, in dem nicht nur Akkulturation, sondern durch das auch Integration stattfinden konnte.<sup>4</sup> Es ist jedoch m. E. nicht ausreichend, ein idealistisches Prinzip zur Grundlage realhistorischer Prozesse zu erklären. Bildung umfaßte in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts immer Theorie *und* System. Erst die Umsetzung der durch die deutsche Klassik und den deutschen Idealismus formulierten Bildungsidee in Bildungsinstitutionen und damit in sozial relevante Qualifikationsprozesse macht die Bildungsemphase der jüdischen Bevölkerungsgruppe verständlich.

Seit der Aufklärung war Erziehung als eigens zur Emanzipation der 'Menschen' bestimmtes Feld begriffen worden, ohne dabei jedoch die Ständegesellschaft und den spätabolutistischen Staat wirklich in Frage zu stellen.<sup>5</sup> Durch Erziehung sollte aber langfristig - d. h. ohne Revolution<sup>6</sup> - allen Bevölkerungsgruppen einschließlich der

<sup>4</sup> Vgl. dazu Mosse, George L., *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, Frankfurt a.M./New York 1992, bes. S. 19 ff. Siehe auch das Vorwort von Aleida Assmann, „Assimilation durch Bildung“, ebda., S. 7 ff.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung? (1784)“, in: ders., *Werke in zehn Bänden*. Bd. 9, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Erster Teil, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, S. 53-61. Ders., „Über Pädagogik (1803)“, in: ders., *Werke in zehn Bänden*. Bd. 10, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Zweiter Teil, hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, S. 697-761. Von Zedlitz, Karl Abraham, „Vorschläge zur Verbesserung der preußischen Schulen (1787)“ in: Berg, Christa (Hg.), *Staat und Schule oder Staatsschule? Stellungnahmen von Pädagogen und Schulpolitikern zu einem unerledigten Problem (1787-1889)*, Königstein/Ts. 1980, S. 3-9.

<sup>6</sup> Vgl. Kant, Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung?“ (Anm. 5), S. 54: „Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism [...], aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue

Juden der Weg in eine aufgeklärte, d. h. freie und gleiche Gesellschaft eröffnet werden.<sup>7</sup> Erziehung war daher nicht nur ein individuelles Anliegen, sondern sollte der Höherentwicklung und Befreiung der Menschheit allgemein dienen - die Aufklärung verstand sich in diesem Sinne als 'pädagogische Bewegung'.

Das Bildungsdenken des deutschen Idealismus und der deutschen Klassik setzte Vorstellungen der Aufklärung fort und erweiterte sie maßgeblich. Wilhelm von Humboldts Abhandlung *Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden* (1809) setzte den freien, sich selbst in der Gesellschaft bildenden Bürger voraus, zu dessen Bildung der Staat nur noch die negativen Grenzen sowie die Institutionen der Bildung setzen bzw. bereitstellen sollte, nicht aber - wie im aufgeklärten Absolutismus - diese Erziehung selbst vorzunehmen habe, „da, wie es mir scheint, der Staat nur durch Ertheilung und Beschränkung der Freiheit und dadurch vorgebrachtes Gleichgewicht der Rechte die Bürger in Stand setzen muss, sich selbst zu erziehen; nur dahin zu streben hat, bloss negativ zu wirken und das positive Wirken der freien Thätigkeit der Nation zu überlassen [...], kurz, da der Staat kein Erziehungs-, sondern ein Rechtsinstitut ist.“<sup>8</sup>

„Im Mittelpunkt aller besonderen Arten der Thätigkeit nemlich steht der Mensch, der ohne alle, auf irgend etwas Einzelnes gerichtete Absicht, nur die Kräfte seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Werth und Dauer verschaffen will.“<sup>9</sup> Mit diesem Satz faßte Humboldt einen zentralen Unterschied zur Weltinterpretation der Aufklärung zusammen: die Neubewertung des Individuums, das nicht mehr primär als Gemeinschaftswesen betrachtet wird, sondern dem als Einzelwesen - unabhängig von gesellschaftlicher Stellung oder konfessioneller Überzeugung - nun ein Eigenwert zukommt. Bildung sollte in der Vorstellung der Philosophen, Dich-

---

Vorurteile werden, eben sowohl als die alten, zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen.“

- 7 Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim, „Die Erziehung des Menschengeschlechts (1780)“, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. II, Kritische Schriften, Philosophische Schriften, München 1969, S. 1110-1132.
- 8 Humboldt, Wilhelm von, „Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden (1809)“, in: ders., *Schriften zur Politik und zum Bildungswesen = Werke in fünf Bänden*, Bd. 4, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt 4. Aufl. 1993, S. 95-112, S. 98.
- 9 Humboldt, Wilhelm von, „Theorie der Bildung des Menschen (Bruchstück, um 1793)“, in: ders., *Schriften zur Anthropologie und Geschichte = Werke in fünf Bänden*, Bd.1, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt 3. Aufl. 1980, S. 234-240, S. 235.

ter und auch der Reformen des Bildungswesens regionale und konfessionelle Schranken überwinden, die ständische Gesellschaft aufheben und die politische Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft fördern.

Dennoch, Bildung konnte auch in Humboldts Konzept nicht allein dem Bildungsstreben des Einzelnen überlassen werden. Für die Bildung mußten Institutionen geschaffen werden, die einerseits Bildungsinhalte und -ziele in Kongruenz zu den gesellschaftlichen und politischen Entwicklungsvorgaben der nachnapoleonischen Zeit weiträumig definierten und andererseits gesellschaftspolitische Freiräume für die Bildung schufen, außerhalb von realen Ausbildungszielen, schicht- und familienspezifischen Bedürfnissen und konkreten politischen Anforderungen. Durch die von Humboldt initiierten Bildungsreformen wurde Bildung in Deutschland von einem idealistischen Konzept zu einem gesellschaftspolitischen, institutionengebundenen Programm umgeformt - Bildung entwickelte sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einem zentralen Faktor sozialer Reproduktion und Dynamik.<sup>10</sup> Zugleich wurden durch die Eigenlogik des einmal eingerichteten Systems die Felder der Bildungstheorie und -praxis in ein konfliktreiches Verhältnis zueinander gesetzt, schulisch und universitär zu erreichende Qualifikationen gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Äquivalent für Bildung, ein Prozeß, auf den die reformorientierte junge bürgerliche Generation seit der Jahrhundertwende 1900 mit neuen, institutionenkritischen Definitionen der Bildung reagierte.<sup>11</sup>

Erst vor diesem historischen Hintergrund ist die Bildungsemphase des deutsch-jüdischen Bevölkerungsteils während des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu begreifen. Diese Emphase kann somit nicht allein als idealistischer Integrationsanspruch verstanden werden, sondern muß vor dem Hintergrund der realen gesellschaftlichen Bedeutung der Bildung in Deutschland gesehen werden.<sup>12</sup> Die deutsche Bildungsreform bezog sich dabei auf die Reform der Philosophischen Fakultäten und der auf die Universität

10 Vgl. Müller, Detlef K., *Sozialstruktur und Schulsystem. Aspekte zum Strukturwandel des Schulwesens im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1977; Titze, Hartmut, *Der Akademikerzyklus. Historische Untersuchungen über die Wiederkehr von Überfüllung und Mangel in akademischen Karrieren*, Göttingen 1990.

11 Sowohl die Selbstbeschreibungen der Jugendbewegung, die Ambitionen der Reformpädagogik, die Schulkritik der Schriftsteller als auch die Bestrebungen des George-Kreises können unter dieser Perspektive gedeutet werden.

12 Vgl. Groppe, Carola, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933*, Köln, Weimar, Wien 1997, S. 49 ff., S. 60 ff.

vorbereitenden höheren Schulen, die Gymnasien. Die Vielzahl der unterschiedlichen landesspezifisch und konfessionell gespaltenen Eliten und das im Gegensatz zu England und Frankreich (noch) nicht vermögende Bürgertum verhinderten die Einrichtung eigener Eliteanstalten wie die englischen public schools und die französischen Lycées. Um die konfessionellen Gegensätze in den deutschen Kleinstaaten zu relativieren, wurden die höheren Schulen bezüglich der Zusammensetzung ihrer Schülerschaft aus dem Konfessionszusammenhang herausgenommen. Als verbindliche Zielsetzung bot sich der Begriff der Bildung in der begrifflichen Fassung der Allgemeinbildung an. (Ab den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts übernahm die Figur Goethe in der Einheit von Person und Werk diese Funktion<sup>13</sup> als Verbindung aller Richtungen und Regionen und auch aller Konfessionen.) Neben dem sozial offenen Bildungssystem boten die jeweiligen Haupt- und Residenzstädte eine Vielzahl kultureller Einrichtungen (Konzertsäle, Opernhäuser, Staats- und Stadttheater, Staats-, Universitäts- und Stadtbibliotheken, städtische Kunstsammlungen) an, wiederum im Gegensatz zu deren hauptstädtischer Konzentration in Frankreich und England. Dieses differenzierte und vielfältige Kulturangebot blieb während des Kaiserreichs und der Weimarer Republik erhalten und prägte die Kommunikationsstrukturen im wissenschaftlichen und kulturellen Sektor. Die mit 'Bildung' formulierte Zielsetzung der allgemeinen Menschenbildung ohne ständische oder konfessionelle Differenzierungen schien für Humboldt und die Reformen seiner Zeit unter diesen Voraussetzungen langfristig realisierbar zu sein. Dieser Eindruck hätte in Frankreich und England nicht entstehen können. Das Bildungssystem, dessen institutionelle Strukturen durch die Leitkategorien der Bildungsidee geprägt wurden, erfaßte in Deutschland im 19. Jahrhundert in den Phasen der institutionellen Systemfindung, Systemkonstitution und Systemkomplementierung<sup>14</sup> schließlich alle gesellschaftlichen Schichten, das gesamte Bürgertum einschließlich des Wirtschaftsbürgertums wurde in diesen höheren Schulen und auf den Universitäten mit den Inhalten

13 Vgl. Mandelkow, Karl Robert, „Einleitung“, in: ders. (Hg.), *Goethe im Urteil seiner Kritiker: Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland*, Teil 3, 1870-1918, München 1979, S. XVII ff.

14 Vgl. Müller, Detlef K., „Einleitung“, S. 11-25, in: ders., Zymek, Bernd [unter Mitarb. von Ulrich G. Herrmann], *Sozialgeschichte und Statistik des Schulsystems in den Staaten des Deutschen Reiches 1800-1945 = Datenhandbuch zur deutschen Bildungsgeschichte*, Bd. II, Höhere und mittlere Schulen, 1. Teil, Göttingen 1987, S. 13.

höherer Bildung, mit Dichtung und Wissenschaft, vertraut gemacht und über die Verzahnung von schulischen Abschlüssen mit beruflichen Berechtigungen im öffentlichen Dienst, später auch in Handel und Industrie, auf die Übernahme gehobener, einen hohen gesellschaftlichen Status implizierenden Berufspositionen vorbereitet.<sup>15</sup> Juristen, Mediziner, Kaufleute und Geisteswissenschaftler hatten über ihre Bildungswege daher gleichberechtigt Teil an der Bildung, sie gehörten mit der Absolvierung der höheren Schulen alle ganz selbstverständlich zu den Gebildeten - ein Bewußtsein, das bis ins 20. Jahrhundert hinein für eine einheitliche Identität des Bürgertums über die Konfessionsgrenzen hinweg von entscheidender Bedeutung war - auch im George-Kreis, der Akademiker unterschiedlichster Berufe und eben auch Juden und Nichtjuden integrierte. Soziale Reproduktions-, Aufstiegs- und Integrationsprozesse vollzogen sich in Deutschland damit maßgeblich über das Bildungssystem.

Die über die Teilnahme am Bildungssystem miteinander zum deutschen Bürgertum verbundenen Gruppen der Gesellschaft (Wirtschaftsbürgertum, Bildungsbürgertum, alter und neuer Mittelstand mit einem Schulbesuch mindestens bis zum sog. 'Einjährigen')<sup>16</sup> verband 'Bildung' darüber hinaus auf zwei Ebenen: einer formalen, d. h. der der Bildungsabschlüsse - Einjähriges, Abitur, Studium, akademischer Beruf -; und einer inhaltlichen Ebene: Umgang mit Kultur, mit literarischer Lebensdeutung und Reflexion, mit Künsten und Wissenschaften, Orientierung an einer komplexen literarischen Hochsprache.<sup>17</sup> Zum Bürgertum gehört weiterhin eine allen bürgerlichen Gruppen gemeinsame Kultur und Lebensführung: 'Bürger sein' ist nach Jürgen Kocka gekennzeichnet durch „Hochachtung vor individueller Leistung“, „Streben nach selbständiger Gestaltung individueller und gemeinsamer Aufgaben, auch in Form von Vereinen und Assoziationen [...] (statt durch Obrigkeit)“, „durch die „Betonung von Bildung (statt von Religion)“, durch „ein ästhetisches Verhältnis zur Hochkultur“, „Respekt vor der Wissenschaft“ und „ein besonderes Familienideal“ als einer durch individuelle, emotionale Beziehungen zu den

15 Vgl. zur Verzahnung von Bildungssystem und Berechtigungswesen in Deutschland Müller, *Sozialstruktur und Schulsystem* (Anm. 10), S. 65 ff.

16 Vgl. zur sozialen Schichtung und Zuordnung des Bürgertums durch das 'Einjährige', d. h. im Kaiserreich die erfolgreiche Versetzung in die Obersekunda, die zur Ableistung eines nur einjährigen Militärdiensts in besonderen Kompanien berechtigte: Groppe, *Die Macht der Bildung* (Anm. 12), S. 32 ff.

17 Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918* (Anm. 3), S. 383.

einzelnen Familienmitgliedern charakterisierte, von der Öffentlichkeit abgegrenzte Privatsphäre.<sup>18</sup>

Dieses deutsche Bürgertum befand sich im Kaiserreich auf dem Höhepunkt seiner gesellschaftlichen Macht. Sein Familienideal hatte sich gesellschaftsweit zum Leitbild entwickelt und wurde von anderen Schichten mehr und mehr übernommen, die Kultur des Kaiserreichs war bürgerlich, die Wirtschaft war durch das Bürgertum dominiert, Schule, Universität und Verwaltung wurden von Bürgerlichen geleitet und von bürgerlichen Überzeugungen bestimmt. Daß eine vollständige politische Dominanz noch nicht erreicht war, spielte in diesem Zusammenhang nur eine Nebenrolle.<sup>19</sup> Entscheidender, weil die soziale Position des Bürgertums konkret berührend, war dagegen der rasante Industrialisierungs- und gesamtgesellschaftliche Modernisierungsprozeß seit den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts, der alle Sphären des alltäglichen Lebens tangierte und veränderte: dazu gehören u. a. die rasche Industrialisierung, die zunehmende Verstädterung und damit verbunden der Rückgang agrarisch bestimmter Lebensformen und die Entstehung neuer bürgerlicher Gruppen wie der Angestellten. Die bürgerliche Oberschicht, d. h. das etablierte akademische und das Wirtschaftsbürgertum, betrachtete diese Entwicklungen mit gemischten Gefühlen. Hatte man einerseits die Reichseinigung begeistert gefeiert, die ökonomische Aufwärtsentwicklung genutzt und die entstehenden neuen Stellen im öffentlichen Dienst sowie in Handel und Industrie nach 1871 besetzen können, so beobachtete man die neue soziale Dynamik und die damit einhergehende Vergrößerung der bürgerlichen Schicht sowie den Siegeszug der eigenen Denk- und Lebensform andererseits mit hoher Skepsis. Gerade

<sup>18</sup> Kocka, Jürgen, „Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Europäische Entwicklungen und deutsche Eigenarten“, S. 11-76, in: ders. (Hg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 1, München 1988, S. 27 f. Vgl. Bausinger, Hermann, *Bürgerlichkeit und Kultur*, S. 121-142; Nipperdey, Thomas, Kommentar: „Bürgerlich“ als Kultur, S. 143-148, in: Kocka, Jürgen (Hg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1987.

<sup>19</sup> Vgl. dagegen die nicht abebbende Beschreibung des deutschen Bürgertums als - nach der gescheiterten 1848er Revolution - defensiv-krisehaft gestimmt und nationalistisch orientiert, weil eine vollständige politische Hegemonie ausblieb. Eine Einschätzung, die sich m. E. weder in Briefwechseln noch in bürgerlichen Selbstbeschreibungen und Selbstrepräsentationen im Kaiserreich (Wohnverhältnisse, kulturelle Praxis, bürgerliche Werte- und Normenensembles etc.) finden läßt. Als Beispiel dieser weit verbreiteten Interpretationsrichtung Kocka, Jürgen, *Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert* (Anm. 18), S. 11-76.

für die bürgerliche Oberschicht war es im Rahmen der neuen sozialen Mobilität von entscheidender Bedeutung, Strategien zu finden, um die drohende Inflationierung der Bildungsabschlüsse durch die vermehrte gesellschaftliche Teilnahme am Bildungssystem aufzufangen und die eigenen Söhne doch noch in angemessenen Berufsfeldern zu plazieren.

Bildung war seit Beginn des 19. Jahrhunderts ein zentraler Bestandteil bürgerlicher Identität gewesen. Die bürgerliche Oberschicht setzte den Bildungsdiskurs - im Zuge des Modernisierungsprozesses gegen Ende des 19. Jahrhunderts - nun aber in erster Linie zur Sicherung der eigenen sozialen Position ein. Betrachtet man die Schriften der Zeit, so kann man eine Verschiebung der kulturellen Deutungsmuster zugunsten einer zunehmenden Emotionalisierung und Irrationalisierung erkennen, was schließlich eine grundlegende Veränderung der bürgerlichen Identität und Mentalität bewirkte. Die Abkehr von kritischer Rationalität als Grundlage der Lebensführung zugunsten erlebnishafter Aneignung von Kultur und Bildung setzte in den Schriften den gebildeten Bürger voraus, dessen Bildung ihn in die Lage versetzen sollte, am Erlebnis der Kunst und der Wissenschaft teilzuhaben. Bildung konnte innerhalb dieser Denkformen nicht mehr grundsätzlich von jedem in einem institutionalisierten Bildungsprozeß erworben werden, sondern setzte eine Prädestination, eine Auserwähltheit voraus. An der Entwicklung und Durchsetzung dieses neuen Deutungsmusters hatte der George-Kreis neben anderen Gruppierungen - Jugendbewegung, Lebensphilosophie, Lebensreform, Reformpädagogik - entscheidenden Anteil.

Der Erste Weltkrieg war nicht das Ende dieses bürgerlichen Zeitalters. Karl Dietrich Bracher sieht in den unterschiedlichen Phasen der Weimarer Republik m. E. zu Recht eher einen Umschichtungsprozeß als als einen Prozeß der 'Entbürgerlichung' und spricht von einer „Flexibilisierung der Klassengesellschaft“<sup>20</sup> Erst die Weltwirtschaftskrise und in ihrem Gefolge die Massenarbeitslosigkeit führte zu einer umfassenden Aushöhlung bürgerlicher Lebensformen und daran anschließend auch zu einer krisenhaften Wahrnehmung des bürgerlichen Normen- und Wertekanons,<sup>21</sup> eine Entwicklung, die für das jüdische Bürgertum, sowohl in seiner sozialen

20 Bracher, Karl Dietrich, „Ende des bürgerlichen Zeitalters? Betrachtungen zur antibürgerlichen Welle der Zwischenkriegszeit“, S. 156-174, in: Pöls, Werner (Hg.), *Staat und Gesellschaft im politischen Wandel*, Stuttgart 1979, S. 160 f.

21 Vgl. Bracher, Karl Dietrich, „Ende des bürgerlichen Zeitalters?“ (Anm. 20), S. 159.

Stellung als auch für seine Wahrnehmung durch die nichtjüdische Bevölkerung, von großer Bedeutung war.

## 2. *Bildung und Modernität: das deutsch-jüdische Bürgertum*

Das deutsch-jüdische Bürgertum war im besonderen Maße 'modern': die deutsch-jüdischen Bürger waren Großstädter, an den neuen Wirtschaftsformen interessiert und in ihnen erfolgreich, und sie nahmen intensiv am Bildungssystem teil. Bedingt durch ihre soziale und politische Geschichte waren sie besonders stark im Wirtschaftsbürgertum vertreten sowie in den freien Berufen, als Ärzte und Rechtsanwälte, aber auch als Journalisten. Mehr als zwei Drittel der deutsch-jüdischen Bevölkerung sind im Kaiserreich dem Bürgertum zuzurechnen.<sup>22</sup> Die Juden hatten 1869 im Norddeutschen Bund, 1871 im Deutschen Reich die vollständige rechtliche Gleichstellung erhalten. Dennoch, es gab dort Restriktionen, wo es um Staat und öffentliche Ämter ging. Juden konnten weitgehend nicht Lehrer an öffentlichen Schulen werden, waren eingeschränkt in ihren Aufstiegsmöglichkeiten an den Universitäten über ein Extra-Ordinariat hinaus. Der deutsche Staat verstand sich hier noch als christlicher Staat. Es gab weiterhin unsichtbare Barrieren, in der familialen und auch der formalen Geselligkeit, z. B. im Zutritt zu Vereinen. Die historisch bedingte besondere Nähe des jüdischen Bürgertums zur modernen Lebenswelt provozierte zugleich die Ressentiments nationalistisch bis völkisch orientierter Gruppen und rief dort jene unheilvolle Mischung von Modernitätskritik und Judenfeindschaft hervor, die zum Stereotyp des das eigentliche Deutschtum vernichtenden, weil rationalistischen und nicht zu deutscher Seele und Tiefe fähigen Judengeistes führen konnte.<sup>23</sup> Dennoch bestimmten diese Bewegungen nicht den Alltag des Lebens im Kaiserreich und der frühen Weimarer Republik. Der Romanist Viktor Klemperer hat die Normalität im Kaiserreich seiner Kindheit und Jugend sensibel beschrieben: „Es gab im Gymnasium keinen Antisemitismus. Offiziell bestimmt nicht und auch inoffiziell kaum.“

<sup>22</sup> Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918* (Anm. 3), S. 398.

<sup>23</sup> Vgl. zur rechtlichen Gleichstellung bei gleichzeitiger Problematik der Teilhabe am Staatsdienst Pulzer, Peter, „Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben“, in: *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. III (Anm. 2), S. 151-192; zu den Deutungsmustern des weltanschaulichen und politischen Antisemitismus vgl. ders., „Die Wiederkehr des alten Hasses“, in: ebda, S. 193-248, bes. S. 216 ff. und 234 ff. sowie Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918* (Anm. 3), S. 403 f.

Aber an den jüdischen Feiertagen war man doch 'unter sich', und in der Religionsstunde war man es auch. [...] So machte sich die konfessionelle Abtrennung dennoch deutlich bemerkbar.<sup>24</sup> Niemals aber, so Klemperer, sei ihm oder seinem Vater, der Rabbiner war, der Gedanke gekommen, daß die eigene Glaubenspraxis sich nicht mit dem Deutschtum versöhnen ließ. Klemperers Vater fühlte sich im Kaiserreich „als Deutscher, als Reichsdeutscher“.<sup>25</sup> Auf beiden Seiten war die Überzeugung vorhanden, daß sich auch noch bestehende Trennungen in der deutschen Gesellschaft bald überwinden ließen.<sup>26</sup>

Die Weimarer Republik, ich folge hier der Position Peter Gays, brachte dem jüdischen Bürgertum zunächst das Bewußtsein, daß nun endgültig auch die versteckten Schranken der individuellen und beruflichen Realisierung aufgehoben waren. Die deutsch-jüdischen Bürger fühlten sich „in Deutschland zu Hause“. Man lebte vor dem Hintergrund „einer vielversprechenden Vergangenheit und [in einer] aufregenden, keineswegs hoffnungslosen Gegenwart“.<sup>27</sup> Der deutsch-jüdische Dialog, von dem George Mosse spricht, war während des Kaiserreichs und der Weimarer Republik Teil des Kulturdiskurses.<sup>28</sup> Dennoch, er wurde auch flankiert von Diskussionen über das Wesen des Christentums und des Judentums,<sup>29</sup> über 'Deutschtum' und 'Judentum' - Diskussionen, in denen die jüdischen Bürger in den späten zwanziger Jahren immer stärker in eine Verteidigungsposition gerieten.<sup>30</sup>

---

24 Viktor Klemperer, *Curriculum vitae: Jugend um 1900*, 2 Bde., Berlin 1989, Bd. 1, S. 247.

25 Klemperer, *Curriculum Vitae* (Anm. 24), S. 17 f.

26 Peter Gay bilanziert: „Ein jüdischer Deutscher, der ungefähr 1910 um sich sah, konnte sich kaum der Überzeugung erwehren, daß er und seine Mitbürger [...] ein mehr als eindrucksvolles Jahrhundert hinter sich hatten. [...] Es gab keine Ghettos mehr. Juden hatten sich vom Status des Pariahs zu dem des Bürgers aufgeschwungen. Obwohl man vielerseits, wie schon gesagt, starken Widerstand erfuhr, war es doch unbestreitbar, daß echte und enge Freundschaften zwischen Juden und anderen Deutschen möglich waren.“ Gay, „In Deutschland zu Hause“ (Anm. 1), S. 34.

27 Gay, „In Deutschland zu Hause“ (Anm. 1), S. 38.

28 Vgl. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland* (Anm. 4), S. 125.

29 Vgl. dazu ausführlich Uriel Tal, „Theologische Debatte um das „Wesen“ des Judentums“, in: Mosse, Werner E. unter Mitwirkung von Arnold Paucker (Hg.), *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914. Ein Sammelband*, Tübingen 1976, S. 599-632.

30 Vgl. Mendes-Flohr, Paul, „Zwischen Deutschtum und Judentum - Christen und Juden“, S. 154-166; Avraham Barkai, „Politische Orientierungen und Krisenbewußtsein“, S. 102-124, in: Meyer, Michael A. (Hg. im Auftrag des Leo Baeck

Ich habe eingangs von der besonderen Bedeutung der Bildung für die soziale Schichtung der deutschen Gesellschaft und die Mentalität des Bürgertums gesprochen. Diese Besonderheit der deutschen Gesellschaft stellte einen gewichtigen Faktor auch für die bürgerlich-deutsche Identität der deutschen Juden dar. Sie erklärt die Bildungsemphase und den Bildungsanspruch, die die jüdischen Bürger an den Tag legten und macht nach meiner Überzeugung erst die von Peter Gay so herausgehobene deutsch-jüdische Symbiose - gegenüber anderen europäischen Staaten - verständlich. Bildung, nicht Besitz, stellte das zentrale Identitätsmuster des deutschen Bürgertums und damit auch des deutsch-jüdischen Bürgertums dar, denn sie war die eigentliche Eintrittskarte in das Bürgertum.<sup>31</sup> Ohne diesen Hintergrund ist meines Erachtens auch der hohe Anteil jüdischer Kreismitglieder im George-Kreis - gemessen an ihrem Anteil an der deutschen Bevölkerung - nicht zu verstehen, noch die hohe Bedeutung der Lyrik Georges und der Schriften seines Kreises für die jüdische Jugend zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. Hermann Gerson, überzeugter Zionist und 1934 nach Palästina emigriert, schrieb noch 1935 über sich und seine jüdischen Anhänger in der Weimarer Republik: „Wir waren deutsche Wandervögel, Wyneken- und George-Schüler, Liebhaber der deutschen Kunst; [...] Es wird nie etwas geben, was mir die Bach-Messen und die George-Gedichte unnötig machte; ich *will* es gar nicht finden.“<sup>32</sup>

### 3. Sozialgestalt und Wirkungspostulate des George-Kreises

Hatte sich in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts um Stefan George ein Kreis gleichgesinnter Dichter, darunter Karl Wolfskehl, gebildet, so entstand nach der Jahrhundertwende aus Gymnasiasten, Studenten und jungen Doktoranden der eigentliche George-Kreis, beginnend mit dem 1880 geborenen Darmstädter Gymnasiasten jüdischer Herkunft, Friedrich Gundolf, der 1899 George durch Karl Wolfskehl kennengelernt hatte, ergänzt ab 1905 durch den ebenfalls jüdischen Primaner Ernst Morwitz, der sich wie so viele

---

Instituts unter Mitwirkung von Michael Brenner), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. IV, Avraham Barkai, Paul Mendes-Flohr, Aufbruch und Zerstörung 1918-1945, München 1997.

31 Vgl. zu diesem Zusammenhang etwa die Biographien von Victor Klemperer, Walter Benjamin, Rudolf Borchardt, Julius Bab.

32 Gerson, Hermann, *Werkleute. Ein Weg jüdischer Jugend*, hg. von der Bundesleitung der „Werkleute“ Bund jüdischer Jugend, Sonderausgabe für den Bund, Berlin 1935, S. 19.

Jugendliche dieser Zeit an George gewandt hatte, um dessen Urteil über seine Gedichte zu erfahren und der von dem schon berühmten Dichter Rat für seinen künftigen Berufs- und Lebensweg erwartete. Aber erst mit dem Zugang einer kleinen Studentengruppe, Schüler von Kurt Breysig an der Berliner Universität (bestehend aus Friedrich Wolters, Berthold Vallentin, den Brüdern Andreae, Kurt Hildebrandt und weiteren Freundinnen und Freunden) zu George entwickelte sich der eigentliche George-Kreis, konstituierte sich in seiner Gruppenstruktur und in seinen Zielen. Diese kleine Lebensreformkommune, in Niederschönhausen bei Berlin lebend, fand ab 1907 in George und seiner Dichtung ein neues Zentrum. Dazu trat, da alle Mitglieder Studenten der Berliner Universität waren und Gundolf und Morwitz zeitweilig ebenfalls dort studierten, das Projekt einer Reform der Wissenschaft aus dem Geist der Dichtung. Wiederum durch die Initiative der Breysig-Schüler, besonders durch Friedrich Wolters, begann zudem die Konstitution des Kreises als Meister-Jünger-Gemeinschaft, in die auch Gundolf und Morwitz, dann später alle neu hinzukommenden Kreismitglieder, integriert wurden.

Wissenschaft und Dichtung wuchsen schließlich zusammen unter dem sich mehr und mehr herauskristallisierenden eigentlichen Gesamtprojekt des Kreises: der Rekonstitution der Bildung in Wiederaufnahme und lebensreformerischer Neudefinition der um 1800 entwickelten Vorstellungen von der ganzheitlich durch Dichtung und Wissenschaft gebildeten Persönlichkeit und ihrer Bedeutung für Staat und Gesellschaft. 1911 bestimmte Friedrich Gundolf im zweiten *Jahrbuch für die geistige Bewegung* die „einzelnen bereiche der bildung“ als „wissenschaft, erziehung, kunst“.<sup>33</sup> Gundolf faßte damit die zentralen Leitkategorien der deutschen Bildungsidee nochmals zusammen, stellte sie aber zugleich unter einen veränderten Anspruch.

Der George-Kreis stand im Spannungsfeld der in den Geisteswissenschaften wie in bürgerlichen Zeitschriften im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts intensiv und kontrovers geführten Diskussion um die Zukunft der Kultur und der Bildung vor dem Hintergrund einer modernen Industriegesellschaft. Weil der George-Kreis zugleich in den zentralen intellektuellen Feldern und Diskursen des Bürgertums - Wissenschaft, Dichtung, Erziehung, Lebensreform -

<sup>33</sup> Gundolf, Friedrich, „Wesen und Beziehung“, S. 10-35, in: Gundolf, Friedrich, Wolters, Friedrich (Hg.), *Jahrbuch für die geistige Bewegung*, Bd. 2, Berlin 1911, S. 17.

seit der Jahrhundertwende präsent war, konnte er eine enorme Wirkung entfalten. Die Georgeaner besetzten in den diversen Diskursen nicht nur zentrale Positionen, sondern verstärkten diese sich gegenseitig fördernden und stützenden Diskursanteile dadurch, daß sie als soziale Formation, als „George-Kreis“, ihre Postulate auch zu verwirklichen schienen. Ihr zentrales Anliegen, die Rekonstitution der Bildung, wurde in den unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern des Kreises - mit der wissenschaftlichen Tätigkeit der Kreismitglieder als Transformationsebene - in Angriff genommen und wirkte vorbildhaft auf andere literarische Zirkel, auf die bildungsbürgerliche Jugend nach der Jahrhundertwende und auf eine junge Wissenschaftlergeneration, die gegen Ende des Kaiserreichs ihre Karriere begonnen hatte.

Diese hier nur kurz charakterisierte zweite Kreis-Generation, die den eigentlichen George-Kreis ausmacht, wurde nach dem Ersten Weltkrieg ergänzt durch eine dritte Generation, ab 1900 geboren, für die die zweite Generation als Erzieher und Lehrer auftrat. Hier entwickelte sich zugleich, maßgeblich bestimmt durch die Initiative von Ernst Morwitz, die dritte Säule der Bestrebungen des Kreises: eine neue Erziehung. Durch die dritte Generation entstanden zugleich Filiationskreise, geleitet von Kreismitgliedern der zweiten Generation, so um Wolters in Marburg und Kiel, um Gundolf in Heidelberg. Daneben standen Einzelpersonen, die zum Kreis gehörten, wie das Ehepaar Landmann oder Robert und Erich Boehringer. Zusammengehalten wurden alle diese Einzelkreise durch die wiederkehrende Begegnung mit George, über die unregelmäßigen Kreisversammlungen, in denen durch das gemeinsame Lesen von Georges Lyrik, die nach festem rituellen Muster verliefen, sowie durch Einzelbegegnungen mit George, Ereignisse, die von den Kreismitgliedern als kairos, als hoher, einmaliger Augenblick erlebt wurden, sowie durch die Formierung einer kreisinternen Weltanschauung. Dazu traten in den Einzelkreisen Gesprächsrunden und gemeinsame Lyriklesungen, die diese Weltanschauung festigten und Elitebewußtsein und Gruppenzusammenhalt stärkten. Verbindend war darüber hinaus aber vor allem das Bewußtsein, die deutsche Bildung neu zu begründen, im lebensreformerischen Bewußtsein der Zeit, sie aus der Reduktion auf Qualifikationen im Bildungssystem herauszuführen und erneut zum Mittelpunkt individueller und nationaler Identität zu erheben. Über die Kreismitglieder der zweiten Generation entstand zugleich ein neues Lebensmodell, das die Wirkung auf das Bürgertum und

besonders auf die bürgerliche Jugend noch erhöhte: das Modell des Dichter-Wissenschaftlers. Die Georgeaner demonstrierten als Wissenschaftler und höhere Beamte, daß das 'schöne Leben' im Zeichen der Dichtung auch im Rahmen bürgerlicher Berufsausübung möglich war. Dieses 'schöne Leben', das seinen Ausdruck in eigener dichterischer Tätigkeit, gemeinsamen Treffen des Kreises mit den dort stattfindenden Lesefesten, Gruppengesprächen und 'sokratischen Gesprächen' zwischen Meister und Schüler auf langen Spaziergängen oder Reisen in unterschiedlichen Landschaften fand<sup>34</sup> und in den Werken der Georgeaner in historischem Gewand (z. B. Friedrich Gundolf, *Goethe* (1916); Heinrich Friedemann, *Platon. Seine Gestalt* (1914)) dargestellt wurde, erzeugte bei den Kreismitgliedern das Hochgefühl, an einer hohen Gemeinschaft im Zeichen der Dichtung teilzuhaben.

Die Höherwertigkeit der Dichtung gegenüber der Wissenschaft blieb daher zwar bestehen, der Wissenschaft wurde jedoch in der Konzeption der Georgeaner eine grundlegende Vermittlerfunktion zugestanden. Die Wissenschaft vermittelte handlungsorientierende Vorbilder, beschrieb exemplarische Biographien des schönen Lebens, und sie war Erzieherin der Jugend an den Hochschulen. Wissenschaft im Sinne des George-Kreises sollte zur Dichtung hinführen, sensibel machen für deren Bedeutung für Individuum und Gesellschaft und die Rezipienten letztlich so in die Ideen einer höheren Welt hineinziehen, daß daraus neue Lebensformen und ein neues Bewußtsein entstehen konnten. Ernst Kantorowicz erklärte 1930 in seiner aufsehenerregenden Rede auf dem 17. Deutschen Historikertag in Halle, daß wahre Kunst und wahre Geschichtsschreibung den „ganzen aktiven Menschen [fordere], welcher zwar der Idee der Wahrheit bis zum letzten Meilenstein des Wissens nachkommt, dennoch aber der Kunst dient, die ihrerseits immer einem Äußersten, einem Glauben geweiht ist.“<sup>35</sup> Obwohl sich der Kreis auch weiterhin - wie in der ersten Generation - als Dichterrunde verstand, war er gegen Ende des Kaiserreichs de facto ein Kreis aus geisteswissenschaftlichen Akademikern und Hochschullehrern geworden, die sich selbst den Anspruch einer obersten 'Instanz' für Bildung zuschrieben.

Das den Georgeanern für die Zukunft vorschwebende Sozialmodell

<sup>34</sup> Vgl. exemplarisch Gundolf an Wolfskehl am 23. August 1899, in: *Stefan George - Friedrich Gundolf. Briefwechsel*. Hg. von Robert Boehringer mit Georg Peter Landmann. München, Düsseldorf 1962, S. 36.

<sup>35</sup> Kantorowicz, Ernst, „Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung“, in: *Deutsche Allgemeine Zeitung* vom 26. April 1930, Nr. 192-193, S. 7.

war die platonische Akademie, in der sie das Lebensmodell des 'schönen Lebens' im Zeichen der Dichtung und Philosophie ebenso verwirklicht sahen wie ihr Persönlichkeitsideal des schönen Menschen, der im Sinne der kalokagathia zugleich körperlich und geistig schön ist. In welcher Form sich aber das schöne Leben über den eigenen Kreis hinaus in der Gesellschaft realisieren sollte, blieb offen und wurde von den Kreismitgliedern verschieden ausgelegt und kontrovers diskutiert. Sollte der Kreis ein Kreis Auserwählter bleiben, die durch ihre Werke lediglich Angebote einer Sinnstiftung für Aufnahmebereite machten? Das war die Position Gundolfs. Implizit teilten diese Auffassung auch Robert Boehring und Ernst Morwitz, die Heidelberger Georgeaner, Edith und Julius Landmann sowie viele an der Peripherie des Kreises stehende Kreismitglieder besonders der zweiten Generation. Ich habe dies an anderer Stelle die „Heidelberger ästhetische Auslegung“ genannt.<sup>36</sup> Oder sollte der Kreis nicht vielmehr Kernzelle einer nationalen Bewegung sein, die durch missionarische Tätigkeit in Gang gesetzt werden konnte? Das war die Position von Wolters, der sich - ein politisch denkender und strategisch handelnder Kopf - gegenüber Gundolf im Kreis mehr und mehr Gewicht verschaffte und die dritte Kreisgeneration schließlich weitgehend dominierte. Für Wolters stand am Horizont die Vision eines platonischen Staats mit Philosophenkönigen an der Spitze, die einer Gesinnungsdiktatur nahekam. Ich nenne dies Wolters' „politische Ästhetik“. Die realpolitische Umsetzung und Gestaltung des geistigen Reichs blieb aber auch bei Wolters eine Leerstelle.

Alle Georgeaner teilten aber das Bewußtsein, zu einem 'Geheimen Deutschland zu gehören, in dessen drei im George-Kreis - analog zum 'geistigen Reich' - mit ihm verbundenen Bedeutungen: 1. die 'heimliche Herrschaft' der dichterischen Worts in seiner jeweiligen Zeit, 2. die Herrschaft der Dichter und Denker über ihre jeweilige Zeit hinweg in der Geschichte, 3. die Selbstbeschreibung der Georgeaner als gegenwärtige geistige Akademie. Der George-Kreis besaß darüber hinaus eine hohe deutsche Identität. Bei aller Kritik an Kaiserreich und Weimarer Republik wollten sie eine deutsche, nicht aber eine völkisch-deutsche Wiedergeburt aus dem Geist der Dichtung und Bildung nach dem Vorbild der als einmalige Kulturhöhe begriffenen griechischen Antike und griffen damit wiederum auf das um 1800 entwickelte Modell eines neuen deutschen Humanismus zurück.

---

36 Vgl. Groppe, *Die Macht der Bildung* (Anm. 12), S. 313.

Innerhalb dieser nur kurz skizzierten Überzeugungen und Strukturen realisierten sich auch die jüdischen Kreismitglieder. Dem jüdischen Bürgertum entstammend, besaßen sie vielfach keine eigenständige jüdische Identität mehr. Sie waren - soweit ihnen dies als Problem überhaupt bewußt wurde - Deutsche, und sie waren, das war wichtiger, Georgeaner. Mitglied des Kreises zu werden, war eine Initiation, die sich mit dem Vorstellen des Neulings vor George und einer Leseprüfung verband, anhand derer die Tauglichkeit des Kandidaten bemessen wurde. Die Initiation bedeutete zugleich eine Art Weihe, eine Aufnahme in die Gemeinschaft der Wissenden und Gläubigen, analog der Kommunion oder der Bar Mizwa, die vorausgehende Identitäten als Bürger und Intellektueller in einer höheren Identität als Georgeaner aufhob.<sup>37</sup> Dies war, wie es Edith Landmann 1933 rückblickend beschrieb, das sich an jedem Kreismitglied vollziehende „Wunder der Verwandlung“<sup>38</sup> gewesen. Dennoch wurden im George-Kreis keine einheitlichen Persönlichkeiten geformt; Charaktere, Überzeugungen - politischer und auch kultureller Art - differierten stark. Nach Hans Brasch, der dem Zöglingkreis um Morwitz angehörte, „[...] war es nichts weiter als eine ‘gewisse Einstellung zum Leben’“, die von George vermittelt wurde. „Der Mittelpunkt, die unverbrüchliche Liebe zu einem adligen geistigen Menschen, nämlich zu seiner Erscheinung, war da, und von da aus wurden alle Dinge angestrahlt, die in Weihe und Alltag vor uns erschienen. [...] So gab es [...] auch keine irgendwelche Satzung, mit der er das Leben eingengt hätte.“<sup>39</sup>

#### 4. Identitäten im George-Kreis I: Gundolf, Morwitz, Vallentin, Landmann

Was bedeutete die Kreiszugehörigkeit nun für Leben und Werk der aus jüdischen Elternhäusern stammenden Kreismitglieder?

Ich möchte zunächst mit *Friedrich Gundolf* beginnen. Friedrich Leopold Gundelfinger wurde am 20. Juni 1880 in Darmstadt geboren. Sein Vater Sigmund Gundelfinger, der als erster seiner Fa-

<sup>37</sup> Vgl. zum rituellen und sakralen Aspekt der Lyrik Georges und des Kreises als soziale Formation Braungart, Wolfgang, *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Kunst*, Tübingen 1997.

<sup>38</sup> Landmann, Edith, „An die deutschen Juden, die zum geheimen Deutschland hielten“ Typoskript, 20 S., Stefan George-Collection, AR 1038, The Leo Baeck Institute, New York (LBI), S. 2, S. 8.

<sup>39</sup> „Erinnerungen von Hans Brasch an die Begegnungen mit George seit 1911“, S. 141-144, in: Boehringer, Robert, *Mein Bild von Stefan George*, 2 Bde., Düsseldorf, München 2. erg. Auflage 1967, Textband, S. 143.

milie eine akademische Laufbahn eingeschlagen hatte, war 1879 als Ordinarius für Mathematik an die Technische Hochschule Darmstadt berufen worden.<sup>40</sup> Der Aufstieg Sigmund Gundelfingers in die bürgerliche Honoratiorenschaft des Großherzogtums Hessen-Darmstadt wurde schließlich durch die Verleihung des Titels 'Geheimer Hofrat' gekrönt. Anders als sein Sohn Friedrich, der seinen von George geprägten Namen 'Gundolf' in den zwanziger Jahren auch offiziell annahm und damit den jüdisch klingenden Namen eindeutschte,<sup>41</sup> bekannte sich Sigmund Gundelfinger lebenslang zum Judentum.<sup>42</sup> Aufgestiegen ins akademische Bürgertum, ließ er seine Söhne das Darmstädter Ludwig-Georgs-Gymnasium besuchen. Friedrich Gundolf absolvierte dessen Vorschule ab 1886 und legte 1898 das Abitur ab.<sup>43</sup> Bezogen auf seine religiöse Sozialisation wird Friedrich Gundolf vermutlich die Erfahrungen geteilt haben, die auch Victor Klemperer berichtet: der Vater abends die Schriften studierend, das Sabbathgebet sprechend und die jüdischen Feste als Familienvorstand zelebrierend. Friedrich Gundolf wird auch seine Bar Mizwa gefeiert haben und vom Vater angehalten worden sein, die Schriften zu studieren. Da in der jüdischen Religion Lesen, Unterweisung und Lernen eine wichtige Rolle spielen, wird Gundolf die Bedeutung des göttlichen Worts als Wirkungsmacht in der Geschichte durch Elternhaus und Synagogenunterricht eindrucksvoll vermittelt worden sein: durch den Namen offenbart sich der jüdischen Theologie zufolge Gott den Menschen,

40 Vgl. Poggendorf, Johann C., *Biographisch-literarisches Handwörterbuch*, Bd. V, 1904-1922, Teil 1, Leipzig, Berlin 1925, S. 469.

41 Über die Gründe der Namensänderung läßt sich nur mutmaßen. Da zu diesem Zeitpunkt die gesetzlich inoffizielle Namensänderung durch Gundolfs Veröffentlichungen quasi-öffentlich vollzogen war und Gundolf sämtliche Aufsätze und Bücher bis auf die Dissertation unter seinem 'Kreisnamen' erscheinen ließ, ist zu vermuten, daß die offizielle Namensänderung, die erst nach der Trennung vom George-Kreis geschah, auf antisemitische Anfeindungen gegen den äußerst populären Gundolf zurückzuführen ist, die in den späten zwanziger Jahren stark zunahmen.

42 Vgl. Wininger, Salomon, *Große jüdische Nationalbiographie*, Art. „Sigmund Gundelfinger“, Bd. 2 1927, Reprint Nendeln/Liechtenstein 1979, S. 556: „G.[undelfinger] verstand es stets, das Judentum hochzuhalten, indem er immer eine Schar jüdischer Studenten um sich sammelte und mit ihnen neben wissenschaftlichen Fragen immer wieder jüd. Fragen behandelte. Auch im Professorenkollegium der Hochschule Darmstadt trat er immer für jüdische Fragen ein und er kam deshalb nicht selten in ernste Konflikte mit Kollegen.“

43 Vgl. Lebenslauf Friedrich Gundelfinger, Bl. 30-30R, Universitätsarchiv der Humboldt-Universität Berlin, Akten betr. Promotionen v. 15. Juni 1903-18. Juli 1903, Phil. Fak., Nr. 383, Bl. 30.

in der Sprache äußert sich der Geist des Menschen, durch die Sprache stellt der Mensch die Beziehung zur Welt und zu Gott her. „Die Substanz der Schöpfung ist Beziehung“, schrieb Martin Buber 1919.<sup>44</sup>

In seiner Dissertation über „Caesar in der deutschen Literatur“ hatte Gundolf 1903 die ‚Idee Caesar‘ vom Mittelalter bis in die Gegenwart verfolgt. Gundolf erhebt damit den ‚Namen‘ zum Ausgangspunkt einer Wirkungsgeschichte, die nicht nur eine Überlieferung wiedergeben, sondern die Bedeutung und Macht der Idee im historischen Prozeß ermitteln will.<sup>45</sup> In seiner Abhandlung *Vorbilder* (1912) heißt es dazu: „Nichts anderes ist die Geschichte: die Wechselwirkung der schöpferischen und der empfänglichen Menschen. [...] Weh denen die keine Ahnen haben, keine lebendige Vergangenheit: sie haben weder Gegenwart noch Zukunft. [...] Durch die Auswahl und die Deutung seiner Vorbilder aus der Geschichte charakterisiert sich jedes Geschlecht [...].“<sup>46</sup> Auch hier wird wie im obigen Zitat von Martin Buber die Beziehung zur Substanz der Geschichte. Die „Wechselwirkung der schöpferischen und empfänglichen Menschen“ als *Movens* der Geschichte wird hier zugleich ausgedehnt auf die Wechselwirkung zwischen dem Vermittler der ‚Sprachdenkmäler‘ und seinen Zuhörern.<sup>47</sup> In diesem Wechselspiel zwischen Vermittler und Hörer werden die „Mitte-Menschen“ zum mythischen Bild, aus den mythischen Bildern der Vergangenheit entstehen im Rezeptionsvorgang neue Deutungen der Gegenwart; durch die Tatsache der Anwesenheit der immer

44 Zit. nach: Grete Schaeder, „Martin Buber. Ein biographischer Abriss“, S. 19-141, in: Buber, Martin, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. 1, 1897-1918, hg. und eingeleitet von Grete Schaeder, Heidelberg 1972, S. 75 f. Zur Bedeutung des göttlichen Namens vgl. Art. „Gottesnamen“, in: *Jüdisches Lexikon: ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in 4 Bänden*, begr. von Georg Herlitz und Bruno Kirschner, unter Mitarb. von über 250 jüdischen Gelehrten und Schriftstellern, Berlin, Jüdischer Verlag 1927, Nachdruck, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1987, Bd. 2, Sp. 1235-1240.

45 Vgl. Raulff, Ulrich, „Der Bildungshistoriker Friedrich Gundolf“, S. 115-154 = Nachwort zu Friedrich Gundolf, *Anfänge deutscher Geschichtsschreibung von Tschudi bis Winckelmann*. Aufgrund nachgelassener Schriften Friedrich Gundolfs bearbeitet und herausgegeben von Edgar Wind, Neuausgabe Frankfurt a. M. 1992, S. 119 ff.; Zöfel, Gerhard, *Die Wirkung des Dichters. Mythologie und Hermeneutik in der Literaturwissenschaft um Stefan George*, Frankfurt a. M., Bern u. a. 1987, S. 183.

46 Gundolf, Friedrich, „Vorbilder“, S. 1-20, in: Gundolf, Friedrich, Wolters, Friedrich (Hg.), *Jahrbuch für die geistige Bewegung*, Bd. 3, Berlin 1912, S. 2f.

47 Vgl. Raulff, „Der Bildungshistoriker Friedrich Gundolf“ (Anm. 45), S. 122 f.; Zöfel, *Die Wirkung des Dichters* (Anm. 43), S. 99 ff.

gleichen mythischen Bilder und Personen in der Geschichte (z. B. „Caesar“) erweist sich für Gundolf zudem deren Bedeutung als „zeichen seiner göttlichkeit, d. h. seiner raumlosen unsterblichen schöpferkraft“.<sup>48</sup> Lese- und Lehrpraxis der jüdischen Religion klingen an, wenn Geschichte verstanden wird als Rezeption des Worts durch die Menschen in der Zeit, wenn das immer neue Ergründen des ‘göttlich-dichterischen’ Worts Mittelpunkt der Identitätsbildung menschlicher Gemeinschaften wird und Lehrer und Schüler gemeinsam an dessen Sinnerschließung arbeiten. Gundolf konzipierte seine Literaturgeschichte schließlich als Bildungsgeschichte in zwei Richtungen: als Kräftegeschichte des Worts und der großen Gestalt und als Wirkungsgeschichte, als Geschichte des Aufnehmens und Rezipierens.

In seiner Habilitationsschrift *Shakespeare und der deutsche Geist* (1911) bestimmte Gundolf Bildung allein durch die Sprache: „Die Sprache jedes Volkes enthält seine Vergangenheit und umschließt seine Zukunft. [...] Sie ist der in Worte gewandelte, bewußt gewordene Leib jedes Menschen [...]“.<sup>49</sup> Das wirkende Wort wird zur Quelle der Geschichte. Hatte *Shakespeare und der deutsche Geist* Bildungsgeschichte durch die „Darstellung der Wirkung einer ‘Gestalt’“ und ihres Werks geschildert, so entfaltete Gundolf in seinem Goethe-Buch von 1916 die zweite Seite der Bildungsgeschichte, die „Darstellung der Kräfte einer ‘Gestalt’“. Gundolfs Programm einer Bildungsgeschichte enthielt jedoch zugleich das Postulat einer Wissenschaft als Instrument der Wertsetzung. Bildungsgeschichte sollte als Wirkungs- und Kräftegeschichte Werte ermitteln und vermitteln, d. h. ‘tote’ von ‘lebendiger’ Überlieferung scheiden. In der Geschichtsschreibung war daher nach Gundolf zugleich ein künstlerisches Werk zu formen, das als „Gestalt“<sup>50</sup> dem aufnah-

48 Gundolf, „Vorbilder“ (Anm. 46), S. 6. Dieter Mettler hat mit Bezug auf die monolithische Titulierung der Biographien aus dem George-Kreis (Platon, Goethe, George etc.) darauf hingewiesen, daß hier „wie in der jüdischen Theologie, die keine Auferstehung kennt, der im Gedächtnis der Lebenden tradierte Name das einzige ist, was von einem Menschen überlebt. So soll hier gleichsam die Leib gewordene Idee der Person, die im Namen zur Sprache wurde, überdauern, während die lebendige Person vergeht.“ Mettler, Dieter, *Stefan Georges Publikationspolitik: Buchkonzeption und verlegerisches Engagement*, München, New York u. a. 1979, S. 81. Vgl. einschränkend zum jüdischen Glauben an Auferstehung und Unsterblichkeit die gleichnamigen Artikel in: *Jüdisches Lexikon* (Anm. 44), Bd. 1, Sp. 566-568; Bd. 4, Sp. 1120-1124.

49 Gundolf, Friedrich, *Shakespeare und der deutsche Geist*, Düsseldorf, München [1911] 111959, S. 307.

50 Zur Bedeutung und zum Konzept der „Gestalt“ im George-Kreis vgl. Wolters,

mebereiten Leser die geschilderte Epoche erlebnishaft vor Augen stellt: „Es läßt sich nichts dichten und nichts denken, das nicht gelebt und erlebt ist.“<sup>51</sup> Die Teilhabe an einer auserwählten Gemeinschaft wird damit - analog zur jüdischen Theologie - zur Voraussetzung des Verstehens.

Es ist überraschend festzustellen, wie viele Überzeugungen aus der jüdischen Religion in Gundolfs wissenschaftliche Arbeit eingingen und wie sehr sie einerseits mit den im Kreis vertretenen Überzeugungen versöhnbar waren und diese zugleich mitbestimmten. Der unbedingte 'Dienst am Wort', Lebensform der im Kreis agierenden Wissenschaftler und im Sinne eines unbedingten Arbeitsethos und einer unbedingten Verehrung von George gefordert, weist darüber hinaus Parallelen zur jüdischen Glaubenspraxis auf. Die durch eine jüdisch-religiöse Sozialisation erworbenen Haltungen und Mentalitäten ließen sich also mit den neuen Lebensformen des Kreises verbinden bzw. in sie transformieren. Dennoch läßt sich für Gundolf keine bewußte jüdische Identität ermitteln. 1903 schrieb er an Hanna Wolfskehl: „Ich bin widerzionistischer als je so dass mir die Auflösung des Judentums als ein Wünschenswertes erscheint. Es sind nicht die edelsten Rassen die ewig leben. ich selbst will Shakspeare dienen und nicht Jaweh oder Baal...“<sup>52</sup>

Gundolfs Transformation jüdischen Denkens in seine wissenschaftliche Arbeit und seine lebensweltlichen Überzeugungen verdeckten ihm jedoch nicht die Problematik seiner Herkunft: anlässlich seiner bevorstehenden Berufung nach Berlin 1920, die er schließlich ablehnte, äußerte er gegenüber George Befürchtungen, daß antisemitische Umtriebe unter der Studentenschaft auch ihn treffen könnten.<sup>53</sup> 1930 schrieb er an Erich von Kahler über dessen Aufsatz „Juden und Deutsche“ in der *Europäischen Revue*:<sup>54</sup> „Vielleicht dass einer oder der andre der fanatisirten Rechts- oder Linksknaben einen Nu stutzt, wenn er noch lesen kann. Trotz dieser entsagenden

---

Friedrich, „Gestalt“, in: Gundolf, Wolters (Hg.), *Jahrbuch für die geistige Bewegung* Bd. 2 (Anm. 33), S. 137-158; Groppé, *Die Macht der Bildung* (Anm. 12), S. 302 ff.

- 51 Salin, Edgar, *Platon und die griechische Utopie*, München, Leipzig 1921, S. 3.
- 52 Friedrich Gundolf an Karl und Hanna Wolfskehl am 22. 4. 1903, in: *Karl und Hanna Wolfskehl. Briefwechsel mit Friedrich Gundolf 1899-1931*, 2 Bde., hg. von Karlhans Kluncker, Bd. 1, Amsterdam 1977, Bd. 1, S. 174.
- 53 Vgl. Friedrich Gundolf an Stefan George am 12. 3. 1920, in: *Stefan George - Friedrich Gundolf. Briefwechsel* (Anm. 34), S. 340.
- 54 Vgl. Kahler, Erich von, „Juden und Deutsche“, in: *Europäische Revue*, 4. Jg., 2. Halbbd., 1930, S. 744-756.

Einsicht freu ich mich dass dergleichen da=steht vor Gottes Auge, welches blind wird, wenn es nicht seinen Sinn von Zeit zu Zeit in seinen Menschen erkennen und ablesen kann. Es ist mehr eine Sache des Gewissens, als des Zwecks oder Erfolgs, daß wir überhaupt noch dem wachsenden Massenwahn mit Worten der Vernunft, der Gerechtigkeit, der Bildung begegnen .. und wenn wir schwiegen, müssten wir selber ersticken.“<sup>55</sup> Gundolf plädierte für Humanität, nicht für eine neue jüdische Identität. Gundolf war, seinem Selbstbewußtsein nach, deutscher Professor, Georgeaner und Agnostiker, aber er war aufgrund seiner religiösen Sozialisation jüdischer Agnostiker.<sup>56</sup>

Eine ähnliche Haltung zur eigenen jüdischen Herkunft wie bei Gundolf läßt sich für *Ernst Morwitz* und *Berthold Vallentin* feststellen.

*Ernst Morwitz* wurde 1887 als Sohn eines jüdischen Kaufmanns in Danzig geboren und absolvierte in Freiburg, Berlin und Heidelberg ein juristisches Studium.<sup>57</sup> Als Kammergerichtsrat und Mitglied des Zivilsenats des Kammergerichts<sup>58</sup> nahm Morwitz eines der höchsten Richterämter im preußischen Staat wahr. Noch 1931 wird Morwitz im *Jüdischen Adressbuch für Groß-Berlin* (Ausgabe 1931) geführt,<sup>59</sup> ist also nicht aus der jüdischen Gemeinde ausgetreten. Dennoch, kein einziger Brief von Morwitz an George oder befreundete Kreismitglieder spricht von jüdischer Religion oder auch nur von seiner jüdischen Herkunft; zumindest in Bezug auf den Kreis war sein Judentum für Morwitz nicht existent - er war in seiner Identität Kammergerichtsrat, Georgeaner und Jugenderzieher im Kreis.

Gleiches gilt für den Berliner Rechtsanwalt *Berthold Vallentin*, der

55 Friedrich Gundolf an Erich von Kahler am 20. 10. 1930, Friedrich Gundolf Collection, Letters and postcards by Gundolf to Erich von Kahler (MF 429) 1910-1931, LBI.

56 Vgl. zur Bedeutung der Religionszugehörigkeit für Mentalität und Lebensführung Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918* (Anm. 3), S. 528.

57 In den Personalakten des Justizministeriums wird Ernst Morwitz mit dem Vermerk 'jüdischer Konfession' geführt. Vgl. Personal-Akten des Justizministeriums, betreffend: Dr. Ernst Morwitz, 1914 Litt. M, Nr. 2169, Bundesarchiv Koblenz (BAK); vgl. zu seiner Biographie auch Braungart, Wolfgang, Art. „Ernst Morwitz“, in: *Neue Deutsche Biographie*, 18. Bd., hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1997, S. 162-163.

58 Vgl. BAK, Personalakte Morwitz, B. 24 R.

59 Telefonische Auskunft der Jüdischen Gemeinde Berlin an die Verf. vom 27. April 1995.

jedoch, da er im *Jüdischen Adressbuch* 1931 nicht mehr verzeichnet ist, aus der jüdischen Gemeinde austrat. Als 1877 geborener Sohn eines aus den Ostprovinzen nach Berlin eingewanderten und dort zu hohem Ansehen aufgestiegenen jüdischen Kaufmanns, der im Kaiserreich - Ausweis der erreichten bürgerlichen Reputation - wiederholt zum Handelsrichter berufen wurde,<sup>60</sup> studierte Vallentin ab 1895 in Berlin Jura und Geschichte und führte im Kaiserreich und der Weimarer Republik in Berlin eine gutgehende Anwaltspraxis.<sup>61</sup> Berthold Vallentin war des Hebräischen noch mächtig,<sup>62</sup> ein Wissen, das George manchmal in Anspruch nahm, war also noch intensivst in der jüdischen Religion unterwiesen worden; eine gute Kenntnis der hebräischen Sprache war im assimilierten bürgerlichen Judentum ansonsten nur noch spärlich vorhanden und ist vermutlich auf die ostjüdische Herkunft von Vallentins Vater zurückzuführen. Dagegen scheint Vallentin später kein Verhältnis mehr zur jüdischen Religion gehabt zu haben. Michael Landmann, Sohn von Julius Landmann, berichtet über ihn: „Er wunderte sich darüber, dass Stefan [Vallentins Sohn] und ich ein so waches Bewußtsein des eigenen Judentums hätten, und erklärte es aus dem virulent werdenden Antisemitismus. Er selbst habe sich Zeit seines Lebens als Berliner gefühlt.“<sup>63</sup>

Auch *Julius Landmanns* Biographie ist das Beispiel einer höchst erfolgreichen Integration aus einem nichtakademischen, jüdischen Milieu in das akademische Bürgertum. 1877 als Sohn eines jüdischen Bankdirektors in Galizien geboren, mußte er mit 17 Jahren das Lemberger Gymnasium vor dem angestrebten Abitur verlassen, da er nach dem frühen Tod seines Vaters für seinen Lebensunterhalt selbst aufkommen mußte. 1896 begann Landmann ein Studium der Nationalökonomie an der Universität Bern, das ihm

60 1902 wird Eugen Vallentin zum stellvertretenden Handelsrichter am Landgericht I in Berlin ernannt (*Justiz-Ministerial-Blatt für die preußische Gesetzgebung und Rechtspflege*, hg. im Bureau des Justizministeriums, 64. Jg., 12. September Berlin 1902, Nr. 33, S. 227) und 1905 und 1908 für jeweils drei Jahre wiederernannt (*Justiz-Ministerial-Blatt*, 67. Jg., 6. Oktober 1905, Nr. 35, S. 299; *Justiz-Ministerial-Blatt*, 70. Jg., 28. August 1908, Nr. 32, S. 328).

61 Zu seiner Biographie vgl. Groppe, *Die Macht der Bildung* (Anm. 12), S. 251 ff.

62 Vgl. Landmann, Michael, „Julius Landmann“, S. 70-103, in: ders., *Erinnerungen an Stefan George. Seine Freundschaft mit Julius und Edith Landmann*, Amsterdam 1980 (= *Castrum Peregrini* Heft 141-142), S. 71.

63 Landmann, Michael, „Berthold Vallentin“, S. 52-65, in: ders., *Figuren um Stefan George. Zehn Porträts*, Amsterdam 1982, (= *Castrum Peregrini* Heft 151-152), S. 55.

durch das fehlende Abitur in Deutschland und Österreich verwehrt worden war, und promovierte im Jahr 1900. 1903 heiratete er Edith Kalischer, eine aus einem reichen jüdischen Berliner Elternhaus stammende Studentin der Philosophie. Sie war in Berlin in einem liberalen, von der deutschen Kultur geprägten Elternhaus aufgewachsen, ohne religiöse Bindung an das Judentum.<sup>64</sup>

1910 vor die Wahl zwischen einem hohen Posten bei einer deutschen Großbank und dem Baseler Angebot einer Professur für Nationalökonomie gestellt, entschied sich Julius Landmann für die renommierte Position des Universitätsprofessors. Bis 1927, als an ihn ein Ruf an die Kieler Universität erging, nahm Landmann gleichzeitig vielfache Aufgaben für den Schweizer Staat wahr. Er war gefragt als Gutachter bei der Gründung der Schweizerischen Bankiervereinigung, war Sachverständiger des eidgenössischen Volkswirtschaftsdepartements und des Finanzdepartements.<sup>65</sup> Julius Landmanns berufliches Bestreben war, sich ganz in die Gemeinschaft der Professoren zu integrieren. Nicht zuletzt deshalb investierte er sein gesamtes Kolleggeld in einen Weinkeller und legte seinen Ehrgeiz in die hervorragende Bewirtung der Fakultätskollegen in seinem Dekanatsjahr.<sup>66</sup> Durch eine nicht heilbare Herzkrankheit in seiner Berufsausübung behindert und seit seiner Krankheit zu Depressionen neigend, nahm sich Julius Landmann am 8. November 1931 das Leben.<sup>67</sup>

Landmanns Eltern, die miteinander noch Jiddisch gesprochen hatten, hatten nach dem Bericht von Julius Landmanns Sohn Michael Wert darauf gelegt, daß ihre Kinder sich in die sie umgebende Kultur integrierten.<sup>68</sup> Nach den Erinnerungen von Michael Landmann hatte Julius Landmann nach der Bar Mizwa „Gebetsmantel und seine Tefillin zusammen[gerollt] und [...] sie seither nie wieder benutzt“.<sup>69</sup> In seiner Familie wurde die jüdische Religion nach Auskunft des Sohnes gar nicht mehr praktiziert: Julius Landmann

64 Vgl. Landmann, Michael, „Edith Landmann“, S. 107-141, in: ders., *Erinnerungen an Stefan George. Seine Freundschaft mit Julius und Edith Landmann*, Amsterdam 1980 (= *Castrum Peregrini* Heft 141-142), S. 109.

65 Salin, Edgar, „Julius Landmann“, S. 16-29, in: ders., *Lynkeus. Gestalten und Probleme aus Wirtschaft und Politik*, Tübingen 1963, S. 20.

66 Vgl. Landmann, „Julius Landmann“ (Anm. 62), S. 83: „Mein Vater war stolz, als in seinem Dekanatsjahr die Kollegen erklärten: so hervorragend sei die Bewirtung noch nie gewesen.“

67 Vgl. Landmann, „Julius Landmann“ (Anm. 62), S. 80.

68 Vgl. Landmann, „Julius Landmann“ (Anm. 62), S. 70.

69 Landmann, „Julius Landmann“ (Anm. 62), S. 71.

war des Hebräischen nicht mächtig, jüdische Feste wurden nicht gefeiert, aber auch nicht - wie in vielen deutsch-jüdischen Häusern üblich - deutsche Feste wie das Weihnachtsfest. Dennoch besaß Julius Landmann - bezogen auf seine jüdische Herkunft - eine 'gespaltene' Identität. So schickte er alle seine Veröffentlichungen an die in den zwanziger Jahren gegründete Hebräische Universität Jerusalem, unterhielt zu Martin Buber, dessen Schriften er besaß, ein freundschaftliches Verhältnis, trat nicht aus der jüdischen Gemeinde aus und ließ seine Kinder religiös erziehen.<sup>70</sup>

Anders als für viele Kreismitglieder blieb die kultische Verehrung Georges für Julius Landmann eine Element seiner Privatsphäre, stellte aber in dieser Sphäre die wichtigste, eigentlich identitätsstiftende Instanz seines Lebens dar. George war für beide Landmanns nicht nur Dichter, sondern gehörte förmlich einer anderen Dimension an. Michael Landmann berichtet in seinen Erinnerungen, daß sich seine Eltern einen verschließbaren Bücherschrein anfertigen ließen: „Die Innenseite der Tür nahm die große quadratische Erstausgabe des *Teppich des Lebens* ein, sowie eine durch meinen Bruder in roter Emailfarbe auf silberner Folie gefertigte Abschrift des damals neu erschienenen Gedichts *Geheimes Deutschland*. Das Gedicht *Der Krieg* wurde von meinem Bruder in horizontaler Anordnung auf ein langes Blatt geschrieben, das er rechts und links wie eine antike Buch- oder eine Thorarolle mit zwei Stäben einfasste.“<sup>71</sup> Die ästhetische Weltanschauung Georges wurde für die Landmanns zur 'Gebildetenreligion', die sowohl Sinnstiftung und Integration in eine elitäre Gemeinschaft versprach, als auch der bürgerlich-kritischen Distanz zu den großen Religionsgemeinschaften entgegenkam. Als erster Akademiker seiner jüdischen Familie hatte Julius Landmann eine große Karriere gemacht. Die kultische Verehrung Georges war nicht zuletzt Möglichkeit wie Anzeichen einer gewünschten und gelungenen Integration in die deutsche Gesellschaft und in die bürgerliche Kultur.

Georges Betonung des sakralen Charakters der Sprache, seine Gestaltung seiner Werke als quasi-heilige Texte, das kultische Sprechen der Lyrik, analog zum Gebet, und das von ihm geforderte Sichversenken in den Text zur Ermittlung des in ihm verborgenen göttlichen Sinns, seine Überzeugung vom Wirken des Worts durch die Zeit, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer auserwählten Gemeinschaft - dies alles ließ sich verbinden mit einer jüdisch-reli-

<sup>70</sup> Vgl. Landmann, „Julius Landmann“ (Anm. 62), S. 71 f.

<sup>71</sup> Landmann, „Edith Landmann“ (Anm. 64), S. 134.

giösen Sozialisation und - bewußt oder unbewußt - in eine Bildungsreligion transformieren. Dies stellt zunächst *ein* mögliches Erklärungsmuster für die Attraktivität des Georgeschen Sinnkosmos dar und trifft sicherlich auf Gundolf, Morwitz, Vallentin und das Ehepaar Landmann zu.

### 5. Identitäten im George-Kreis II: Wolfskehl, Singer, Kahler, Salz

Stellte die weitgehende Negierung eigener jüdischer Herkunft oder deren Transformation in eine Bildungsreligion eine mögliche individuelle Realisierung im George-Kreis dar, so gab es auch Personen, die sich weiterhin eng mit der jüdischen Religionsgemeinschaft verbunden fühlten.

1900 begann mit Adolf von Harnacks Vorlesung *Über das Wesen des Christentums* an der Berliner Universität eine umfassende Auseinandersetzung unter jüdischen Intellektuellen und in den jüdischen Gemeinden auch über das „Wesen des Judentums“ in der modernen Gesellschaft. Harnack hatte, sich lediglich auf das antike Judentum beziehend, das Christentum als die Vollendung des Judentums begriffen. Die Auserwähltheit sei mit Christi Geburt auf die Christen übergegangen, die jüdische Religion sei aufgrund dieser Entwicklung zu einer versteinerten Gesetzesreligion geworden. Gegen diese Auffassung richteten sich die jüdischen Antworten, die damit zugleich Stellung bezogen gegen eine innerjüdische Orthodoxie. Während die protestantische Seite die Bedeutung des christlichen Glaubens für Aufklärung, Humanismus und Bildung betonte, legte die jüdische Seite Wert darauf, daß diese Überzeugungen und Werte genuin jüdischer Natur und in der jüdischen Religion und Praxis aufgehoben seien, deren Wert damit auch für die moderne Gesellschaft verbürgt sei.<sup>72</sup>

Waren es um 1900 zunächst die liberalen jüdischen Theologen und Intellektuellen gewesen, die sich zu Wort gemeldet hatten, so waren es unter dem Einfluß des neuen bürgerlichen Deutungsmusters, der emotional-intuitiven Aneignung von Bildung und Kultur, in dem 1913 erschienenen Buch *Vom Judentum* der jüdischen Hochschulgruppe Bar Kochba deutschsprachige, aus dem Bürgertum stammende junge Intellektuelle, die dem Judentum innerhalb des gesellschaftlichen Lebens eine neue 'Sendung' zuschreiben wollten.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> Vgl. zu dieser Auseinandersetzung Tal, „Theologische Debatte“ (Anm. 29), S. 599 ff.

<sup>73</sup> Vgl. Schaefer, Grete, „Martin Buber. Ein biographischer Abriß“ (Anm. 44), S. 44 f.

Autoren des unter maßgeblicher Mitwirkung Martin Bubers entstandenen Buchs waren unter anderen aus dem George-Kreis Karl Wolfskehl, Kurt Singer, Erich von Kahler und Arthur Salz.

Die Familie Wolfskehl hatte seit mehreren Generationen zum reichen Bürgertum Darmstadts gehört. Für Karl Wolfskehl, der 1893 zum Doktor der Literaturwissenschaft promoviert hatte, war George zunächst der Erneuerer der deutschen Sprache und Führer in eine neue Epoche der Kunst gewesen. In der Gemeinschaft gleichdenkender Dichter um die Blätter für die Kunst empfand Wolfskehl George jedoch mehr und mehr als Führer dieser Gruppe; er wurde ihm Vorbild im lyrischen Ausdruck und in der Weltwahrnehmung. Obwohl Wolfskehl nach der Jahrhundertwende sich zunächst in den entstehenden Kreis integrierte und sich selbst als Jünger Georges begriff, war er doch niemals 'wirkliches' Mitglied dieses Kreises wie die jüngeren Wissenschaftler. George und sein Werk blieben für Wolfskehl jedoch Mittelpunkt der Identitätsstiftung, sie waren gleichsam die Achse, um die sich Wolfskehl bewegte.

Karl Wolfskehl beschrieb in seinem Beitrag *Das jüdische Geheimnis* das 'Wesen des Judentums' als das 'Antithetische' schlechthin. Das Judentum sei ganz Historie und zugleich ganz Metaphysik. Es bestehe durch den Wandel der Zeit hindurch, wandle sich in der Zeit und bleibe als Faktor der Geschichte immer präsent. Wolfskehl konstatierte damit ein spezifisches jüdisches Sein, das sich gleichsam als beständiges Element der Geschichte in allen Nationen präsentiert. Zugleich ist dieses Sein im Wandel nicht auslöschar und läßt sich nicht erklärend auflösen in religiöse Praxis oder soziale Umweltbedingungen. Dies ist das unlösliche jüdische Geheimnis, das sich für Wolfskehl analog seinem Wesen nur in antithetischen Aussagen beschreiben läßt.<sup>74</sup> Aus Wolfskehls Argumentation geht zugleich hervor, daß auch er, bei aller Hingabe an George und dessen Sendung, schicksalhaft eine jüdische Identität besitzt: „jüdisch, römisch, deutsch zugleich“.<sup>75</sup> Die Teilhabe an der Umweltkultur, ohne dabei die jüdische Identität zu verlieren, welche sich im historischen Wandel gleichsam als metaphysischer Faktor erweist, wurde für Wolfskehl gerade in Bezug auf George im Exil von besonderer Bedeutung.

*Kurt Singer* bestimmte in seinem Beitrag *Von der Sendung des Judentums* diese zunächst mit Hegel historisch als die Epoche, in

74 Vgl. Wolfskehl, Karl, „Das jüdische Geheimnis“, S. 3-4, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Leipzig [1913] 4. Aufl. 1914, S. 3 f.

75 GW I, S. 191.

der sich der Geist seiner selbst bewußt wird, d. h. als Stufe der Trennung von Geist und Materie, die sich in der monotheistischen Religion manifestiert.<sup>76</sup> Zugleich aber, so Singer, sei es Aufgabe des Judentums, diese Trennung immer wieder durch Glaube und Lebenspraxis zu versöhnen. Die Sendung des Judentums bestehe daher darin, die eigentliche Seinsbestimmung des Menschen als die Arbeit an dessen Gottähnlichkeit zu beschreiben und vorzuleben.<sup>77</sup> Eine Position, die mit der im George-Kreis vertretenen Auffassung, daß der Mensch das eigentlich Göttliche sei, nach dessen kalokagathia als harmonisch geistige und körperliche Schönheit nach Vorbild der Griechen durch Bildung und Erleuchtung zu streben sei, durchaus versöhnbar erscheint. Singer schrieb 1916 an Martin Buber: „[...] man wird nicht zur Klarheit über sich selbst kommen, wenn man auf das eigene Blut nicht zu hören versteht [...]. Ein anderes aber ist die Erkenntnis, die sich mir täglich stärker in die Mitte meines Lebens stellt, daß heute kein Mensch reiner und schöpferischer das Göttliche verkörpert als George [...]. Sein Werk, nicht als Summe einzelner Gedichtbände, sondern als das Gesamt seines Wirkens verstanden, ist für mich die erste Ausstrahlung des neuen Aeons, des werdenden Gottesreiches; Hingabe an dies Werk also für mich der einzig mögliche Weg, um mit meinem Eigenen einzugehen in dieses Reich. [...] Beim Aufbau des neuen geistigen Reichs [...] wird den Juden ebenso wie den anderen Völkern, die noch schöpferisch sind, eine neue Mission zufallen, nicht von Gnaden eines anderen Volkes, sondern des Ewigen. Das aber wird für sie, wie für alle, ein Neuwerden sein müssen, und zugleich eine Rückkehr.“<sup>78</sup>

*Erich von Kahler* dagegen löste in seinem Aufsatz *Über Pathos* seine Ausführungen ganz aus einem religiösen Kontext. Zivilisationskritisch die moderne Gesellschaft als entseelt, oberflächlich und ohne Zielorientierung auskommend beschreibend, forderte er eine neue Erziehung zum Pathos: „Wie man die Welt will, nennt, [...] so wird sie: Begnügt sich eine Menschheit, mit den wimmelnden heutigen Namen geschwätzig zu sein, [...] so wird ihr die Welt immer niederer und niederer selbst als die eigene Fähigkeit sich entwickeln. [...] Lehrt man die Jünglinge aber sich so mächtig

<sup>76</sup> Vgl. Singer, Kurt, „Von der Sendung des Judentums. Ideen zur Philosophie Henri Bergsons“, S. 71-100, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch* (Anm. 74), S. 71 ff.

<sup>77</sup> Vgl. Singer, „Von der Sendung des Judentums“ (Anm. 74), S. 99f.

<sup>78</sup> Kurt Singer an Buber am 5. 2. 1916, zit. nach: Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* (Anm. 44), S. 417.

zu äußern wie sie fühlen können und handeln wollen, [...] so wird diese ihre Sprache, alles Leben zu sich emporreißend, noch größer im Bewähren sein denn im Geloben.“<sup>79</sup> Auch wenn Kahler zum Schluß besonders die Juden ansprach, sie zu Beispielen eines neuen Pathos und als Führer im Glauben aufrief, so waren seine Ausführungen doch denen des George-Kreises eng verwandt. Wie oben über Gundolf ausgeführt, wurde auch hier das Wort zur Initiation einer neuen Bildungswelt. Kahler sah die Juden in dieser neuen Welt zudem nicht automatisch als Führer, sondern lediglich als mögliche Aspiranten.

Dagegen sprach *Arthur Salz* in seiner Abhandlung *Ver sacrum* bewußt von „wir“, als er von der „uralten, heiligen Frühlingsnot“ sprach, welche die heutigen jungen Juden bedränge. Wie in alten Zeiten sei nun in Zeiten der höchsten Not der heilige Frühling gekommen, in dem Tiere geopfert und die Jünglinge in den Krieg gesandt würden. Salz rief auf zur Lösung von der modernen Gesellschaft, „bis wir als innerlich Befreite und völlig souverän geworden das Ziel unserer heiligen Wanderschaft erreicht haben.“<sup>80</sup> Ob damit eine neue jüdische Identität gemeint war oder eine Übersiedlung ins Heilige Land, blieb offen. Diese Ausführungen standen in krassem Gegensatz zu dem, was im George-Kreis über die deutsche Kultur und über die eigenen Aufgaben in ihr gedacht wurde. Friedrich Gundolf war denn auch, wie er schrieb, insgesamt befremdet über die Veröffentlichungen seiner Freunde. Er schrieb an Kahler, daß ihn jenes „Judensammelbuch“ „wenig erbaut“ habe, „am wenigsten durch die Mitarbeit dreier meiner Freunde. [...] Bei Ihnen hat mich weniger der Inhalt, als das *Faktum* Ihrer Mitarbeit befremdet ... Bei Salz auch der Inhalt.“<sup>81</sup>

Doch gerade weil der George-Kreis entgegen der eigenen Außen- darstellung eine äußerst heterogene Gemeinschaft war, gab es auch antisemitisch denkende Kreismitglieder. Dennoch: keines der jüdischen Kreismitglieder fühlte sich davon zunächst persönlich betroffen. Noch dominierte das Bewußtsein, eine Freundesgemeinschaft höherer Art zu sein. Ernst Morwitz beispielsweise war in den zwanziger Jahren eng mit Thormaehlen befreundet, der wiederholt äußerte, daß die Nationalsozialisten doch wohl hoffentlich mit den

79 Kahler, Erich von, „Über Pathos“, S. 117-121, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch* (Anm. 74), S. 119.

80 Salz, Arthur, „Ver sacrum“, S. 169-172, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch* (Anm. 74), S. 169, S. 172.

81 Friedrich Gundolf an Erich von Kahler am 16. 2. 1914, LBI.

„Itzigen“ aufräumen würden.<sup>82</sup> Woldemar von Uxkull und Ernst Kantorowicz lebten als Doktoranden in Heidelberg zusammen, und Uxkull schrieb 1924 aus einem Forschungssemester in Oxford an George: „Was [...] hier natürlich vollständig fehlt ist der so scheussliche [...] typus des geist-juden oder der in ihren bann geratenen hyper-blonden arier · die dann als besonders »scharfsinnige« später aufzutreten pflegen.“<sup>83</sup>

Die zunehmende Dominanz von Friedrich Wolters im Kreis und damit auch dessen politische, in den konservativ-revolutionären Gedankenkreis überleitende Ästhetik und das endgültige Ausscheiden von Gundolf 1926 spielen in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle. Da konservativ-revolutionäre Überzeugungen häufig nur graduell von völkischen Vorstellungen abwichen, wurde damit auch antisemitischen Vorstellungen der Zugang zum Kreis geöffnet. 1925 schrieb Ernst Kantorowicz an Ernst Morwitz über Wolters: „[...] es heißt daß Wolters alle möglichen nationalistischen u. völkischen Aufrufe mitunterzeichnet habe, vorwiegend wohl akademischer Art. [...] meinem Gefühle nach ist ein derartiges politisches Heraustreten vollkommen unmöglich, wenn man sich gleichzeitig mit anderem identifiziert. Die private Anschauung in politicis bleibt ja jedem unbenommen - aber aktiv kann man nicht zwei Staaten dienen u. vor allem: es werden damit die gewiß über allen Parteien stehenden Dinge *von offizieller Seite* in den Dreck einer Partei gezogen, um mit dieser zu fraternisieren.“<sup>84</sup> Auch Ernst Morwitz wertete Wolters' Äußerungen als „ekelhaft und wie ein Pfiff auf dem letzten Loch.“<sup>85</sup>

Auch das Ehepaar Landmann registrierte wie die übrigen jüdischen Kreismitglieder - trotz der Integration in den George-Kreis und die deutsche Kultur - sehr genau den sich in den zwanziger Jahren verstärkenden Antisemitismus in Deutschland. Friedrich Wolters, der für diese Problematik naturgemäß wenig sensibel war, schrieb 1924 an George: „Landmann fand ich nach einem übermass von arbeit kränkelnd und von einem heimlichen kummer einer unfreiwilligen verbannung aus Deutschland gefährlich benagt. Ein böses gefühl gegen den deutschen antisemitismus das ich im herbst auch

82 Vgl. Kyriander, Klaus, *Von Vater zu Sohn. Eine mehr oder weniger sokratische Apologie*, Ettenheim o. J., S. 40.

83 Woldemar von Uxkull an Stefan George am 3. 5. 1924 (Poststempeldatierung), Stefan George-Archiv Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, StGA.

84 Ernst Kantorowicz an Ernst Morwitz o. D., Sommer 1925 (Archivdatierung), im Briefkonvolut Ernst Kantorowicz an Stefan George, StGA.

85 Ernst Morwitz an Wilhelm Stein am 28. 4. 1925, StGA.

bei den Freunden in Berlin unnötig erregt fand · mischte sich darin.“<sup>86</sup> Wolters, der konservative Bildungsrevolutionär, mit Landmann eng befreundet, konnte die Ängste der jüdischen Kreismitglieder nicht nachvollziehen.

Mit dem Eintritt der dritten Generation hatte sich der Charakter des George-Kreises entscheidend verändert. Aus gleichberechtigten Einzelpersonen mit Bezug auf George wurde unter dem dominierenden Einfluß von Wolters und durch die neue Erziehungs-Instanz des ‘Mentors’ eine homogene Jugendgemeinschaft mit einer relativ einheitlichen Deutung der Georgischen Sendung geformt. Die Überzeugung, daß soldatische Tugend, Askese und Kampf die Durchsetzung der Georgischen Sendung bestimmen würden, begann daher mit dem Ende der zwanziger Jahre die Idee des ‘schönen Lebens’ zu verdrängen,<sup>87</sup> ein Prozeß, der zugleich nicht unabhängig von den gesellschaftlichen und politischen Veränderungsprozessen der späten zwanziger Jahre zu betrachten ist.

Versucht man Erklärungsansätze für die enorme Attraktivität des George-Kreises für das deutsch-jüdische Bürgertum vor 1933 zu finden, so lassen sich m. E. folgende Thesen formulieren:<sup>88</sup>

1. Für die jüdischen Gebildeten stellte der George-Kreis die Möglichkeit bereit, sich durch Rezeption oder Teilhabe optimal in das deutsche Bürgertum und die deutsche Bildung zu integrieren, ohne dem gegen jüdische Intellektuelle häufig vorgebrachten Verdacht des Hyperintellektualismus und überzogenen Rationalismus ausgesetzt zu sein. Die weltanschaulichen Überzeugungen des Kreises eröffneten den jüdischen Gebildeten zugleich die Möglichkeit, sich im konservativen Spektrum zu engagieren, von dem sie sonst zu meist aufgrund antisemitischer Ressentiments ausgeschlossen waren.

2. Für die jüdischen Gebildeten ohne Bindung an die jüdische Religionsgemeinschaft stellte die ‘Bildungsreligion’ des George-

---

<sup>86</sup> Friedrich Wolters an Stefan George am 26. 12. 1924, in: *Stefan George - Friedrich Wolters. Briefwechsel 1904-1930*, hg. von Michael Philipp, Castrum Peregrini Presse, Amsterdam 1998, S. 195.

<sup>87</sup> Vgl. Hoffmann, Peter, *Claus Graf Schenk von Stauffenberg und seine Brüder*, Stuttgart 1992, S. 61 ff.

<sup>88</sup> Zum bisherigen Forschungsstand vgl. Kahn, Ernest, „Jews in the Stefan George Circle“, S. 171-183, Lewin, Wera, „Die Bedeutung des Stefan George-Kreises für die deutsch-jüdische Geistesgeschichte“, S. 184-213, in: *Yearbook of the Leo Baeck Institute VIII*, 1963; Sparr, Thomas, „‘Verkannte Brüder’. Jüdische George-Rezeption“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 46. Jg. 1992, Heft 524, S. 993-1000.

Kreises ähnlich wie für atheistische Gebildete mit katholischer oder evangelischer Sozialisation zudem eine mögliche neue Sinnstiftung dar, die religionsähnliche Funktionen übernehmen konnte.

3. Die ästhetischen Wertüberzeugungen des George-Kreises weisen der jüdischen Religionspraxis analoge Formen auf und kamen den zumeist noch im Rahmen der jüdischen Religionsgemeinschaft sozialisierten assimilierten Juden entgegen.

4. Durch seine Idee einer Rekonstitution der deutschen Bildung, welche in der Teilnahme nicht rassisch begrenzt war, eröffnete der Kreis die Möglichkeit, eine deutsche *und* jüdische Identität zu besitzen.

5. Durch die im George-Kreis entwickelte „Bildungsreligion“ wurden die gesellschaftlich vorhandenen religiösen Trennungen aufgehoben. Quasi-religiöse Überzeugungen wurden hier von einem desintegrativen zu einem integrativen Element.

Ich ziehe eine weitere Zwischenbilanz: Es gab im George-Kreis jüdische Kreismitglieder, die kaum noch wußten oder wissen wollten, daß sie jüdischer Herkunft waren; es gab bekennende Juden; es gab Juden, die den Reformgeist des George-Kreises in ein erneuertes Judentum integrieren wollten und Juden, die zwar Mitglieder der jüdischen Gemeinde waren, aber ihr Judentum nicht mehr praktizierten; kurz: das ganze Spektrum jüdisch-bürgerlicher Lebensformen, wie es in Deutschland möglich war.<sup>89</sup> War die Realisierung der jüdischen Kreismitglieder im Kreis demnach offen und vielgestaltig, so war doch die Zugehörigkeit zum Kreis ein äußerst wichtiges Element ihrer deutschen Identität. Der Kreis verbürgte bei aller Widersprüchlichkeit das „Wunder der Verwandlung“ (Edith Landmann). Er eröffnete die Freiheit, jüdisch *und* ganz deutsch zu sein, da die Kreiszugehörigkeit einerseits die Alltagspraxis der einzelnen Mitglieder nicht direkt tangierte, andererseits der Kreis in seinen Reformvorstellungen keineswegs rassisch begrenzt war. Aber der George-Kreis stellte auch eine eigene, kreisinterne Identität als neue deutsche Bildungselite zur Verfügung, in der religiöse Zugehörigkeiten keine Rolle spielen durften. Je enger die Bindung an George daher war, umso unbedingter war sie auch und umso problematischer wurde eine jüdische Glaubenspraxis.

## 6. Entscheidungsjahr 1933

---

<sup>89</sup> Vgl. Pulzer, Peter, „Rechtliche Gleichstellung und öffentliches Leben“, in: *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. III (Anm. 2), S. 191 f.

Am 30. Januar 1933 wurde Hitler von Hindenburg zum Reichskanzler berufen. Bereits am 7. April 1933 trat das „Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ in Kraft. Dieses Gesetz, das faktisch die Entlassung aller oppositionellen Hochschullehrer sowie der jüdischen Professoren und Dozenten vorsah, soweit diese nicht unter den Frontkämpferstatus<sup>90</sup> fielen, stellte die Mitglieder des George-Kreises sehr schnell vor ein tiefgreifendes Problem. Da viele von ihnen als Hochschullehrer tätig waren, wurden sie durch das ‘Beamten-gesetz’ sofort mit der Ausgrenzung ihrer jüdischen Freunde im Kreis aus dem öffentlichen Leben konfrontiert und somit mit dem Regierungsantritt der Nationalsozialisten anders als der Großteil der deutschen Bevölkerung vor eine konkrete Entscheidung gestellt. Wie verhielten sich die Kreismitglieder gegenüber diesem Anspruch?

Gerade durch die von Wolters vorgeprägte Deutung der Georgeschen Sendung konnte der Nationalsozialismus auch als erster Schritt auf dem Weg in ein neues Georgesches Reich interpretiert werden. In den Reden Ernst Bertrams und Woldemar von Uxkull wurde das ‘Geheime Deutschland’ zum geistigen Wegbereiter des nationalsozialistischen Deutschland, zum Verkünder des neuen Staates; Bertram und Uxkull, welcher mit Ernst Kantorowicz eng befreundet war, zeitweise mit diesem zusammengelebt hatte und als Jugendlicher von Ernst Morwitz jahrelang in engster Gemeinschaft erzogen worden war, waren sich nicht zu schade, auch der Ideologie einer Überlegenheit der germanischen Rasse ihre Referenz zu erweisen.<sup>91</sup>

Erich von Kahler hat in seinen Erinnerungen an George die schnelle Integration mancher Georgeaner in den neuen Staat vor dem Hintergrund des Georgeschen Weltbildes einer pointierten Kritik unterzogen: „Man muß zugeben, daß gewisse Analogien bestehen, gewisse Prädispositionen geschaffen wurden. Man muß sagen, was ist. Es ist wahr, daß einige wenige aus dem George-Kreis dem Taumel verfallen sind und, wiewohl an dem Menschenbild Georges erzogen, die Analogien zu Identitäten herabgewürdigt haben“<sup>92</sup>. Analogien zu Identitäten machen: dies war wohl die

<sup>90</sup> Jüdische Dozenten, die im Ersten Weltkrieg für Deutschland gekämpft hatten, waren von dem Gesetz (noch) ausgenommen.

<sup>91</sup> Vgl. Bertram, Ernst, „Möglichkeiten deutscher Klassik“, in: ders., *Deutsche Gestalten. Fest- und Gedenkreden*, Leipzig 1934, S. 246-279; Uxkull-Gyllenband, Woldemar von, *Das revolutionäre Ethos bei Stefan George. Rede gehalten zum 65. Geburtstag des Dichters vor der Studentenschaft der Universität Tübingen*, Tübingen 1933.

treffendste Formel für die Interpretationen derjenigen Georgeaner - Ernst Bertram, Kurt Hildebrandt, Albrecht von Blumenthal, Carl Petersen, Ludwig Thormaehlen, Woldemar von Uxkull, Rudolf Fahrner, Max Kommerell, die Brüder Stauffenberg u. a. -, die im neuen Staat zunächst die Basis für das 'Neue Reich' Georges sahen.

Edith Landmann hat in ihrem 1933 geschriebenen Aufsatz *An die deutschen Juden, die zum Geheimen Deutschland hielten* implizit eine Schilderung der Diskussionen gegeben, die zwischen Juden und Nichtjuden im Kreis entstanden und die Argumentation der mit den Nationalsozialisten sympathisierenden Kreismitglieder wiedergegeben: „Wie könnt denn von dem allen, was vorgeht, ihr euch betroffen fühlen, ihr, an denen das Wunder der Verwandlung sich vollzogen?“ Nicht ihr seid gemeint; längst hattet ihr aufgehört, Juden zu sein.“<sup>93</sup> Edith Landmann antwortete darauf: „Es ist eine bequeme, plebejische, pauschale Lösung unserer Lebensfrage, zu sagen: Juden sind Pack, das weg muss. Und Du und Du, natürlich, Ihr seid Ausnahmen, ihr könnt bleiben.“<sup>94</sup>

Der George-Kreis zerbrach schließlich nicht nur an den politischen Entwicklungen, die seine innere Struktur (Juden und 'Arier') auflöste, und an dem Fehlen einer 'charismatischen Mitte' nach dem Tod Georges, sondern ebenso an der offenen Semantik seiner Überzeugungen, die im Kaiserreich und in der Weimarer Republik gerade einen Teil seiner Faszination ausgemacht und die Möglichkeit einer umfassenden Rezeption und *Integration* bereitgestellt hatte. Der Kreis zerfiel nach 1933 in Gruppen und Einzelpersonen, als soziale Formation bestand er nicht mehr, die jüdischen Kreismitglieder gingen in die Emigration.

## 7. Die Identität der jüdischen Kreismitglieder in der Emigration

Was blieb den emigrierten jüdischen Kreismitgliedern vom George-Kreis?

Für *Edith Landmann* war es in ihrem Entwurf *An die deutschen Juden* die Utopie einer außerhalb Deutschlands liegenden Bildungs- und Kulturlandschaft, in der das 'schöne Leben' im Zeichen Georges weitergelebt und erhalten werden konnte. Mit „dem Land, der Sprache, dem Geist, mit allen Tugenden und Untugenden deutschen Wesens so bis ins innerste eins geworden“, empfand Edith

92 Kahler, Erich von, *Stefan George. Größe und Tragik*, Pfullingen 1964, S. 24.

93 Landmann, Edith, „An die deutschen Juden“ (Anm. 38), S. 2, LBI.

94 Landmann, Edith, „An die deutschen Juden“ (Anm. 38), S. 9, LBI.

Landmann die Haltung der mit den Nationalsozialisten sympathisierenden Kreismitglieder als Verrat am Geheimen Deutschland: „Jeder von euch, der durch dieses Tor geht, wendet nun uns den Rücken, lässt uns nun draussen stehn.“<sup>95</sup>

Edith Landmann beschwor daher nochmals „das Wunder der Verwandlung“ der Georgeaner durch George. Mit der Zugehörigkeit zum George-Kreis oder der Kenntnis des Georgischen Werks war den Juden nach Edith Landmann eine spezifische Verantwortung aufgegeben worden, nämlich das weiterzutragen, was George ihnen vermittelt hatte und durch das sie ihre deutsch-jüdische Identität gewonnen hatten: „Ich meine: die historische Konstellation, in der wir heute stehen und in der unser künftiges Leben geistig wurzeln muss, war das Deutschtum, war eine fünf-hundertjährige Symbiose von Juden mit den Deutschen auf deutschem Boden, war zuletzt das wunderbare Einströmen jüdischen Blutes in die höchste Blüte deutscher Kultur: ins Geheime Deutschland. Halten wir den Boden, den wir hier gewonnen [...] fest, so haben wir, was allen nur völkisch gegründeten staatlichen Neubildungen fehlt: die geistige Mitte. Wir tragen das Geheime Deutschland mit uns, tragen es in Metall geritzt, und schon steht uns reinlich gezimmert die heilige Lade, gefüllt mit den heiligen Büchern.“<sup>96</sup> Edith Landmann entwarf die Utopie eines ‘Bildungsstaats’, angelehnt an Platons Politeia, dessen ‘Gesetz’ der im George-Kreis entwickelte literarische Kanon, dessen ästhetische Wertüberzeugungen und das Humanitäts- und Persönlichkeitsideal der deutschen Klassik sein sollte,<sup>97</sup> um der deutschen Bildung die Weiterexistenz zu gewährleisten. 1951 starb Edith Landmann im Alter von 74 Jahren in der Schweiz.<sup>98</sup>

Im Sommer des Jahres 1933 hatte *Ernst Kantorowicz* in Briefen an George noch gehofft, der Zusammenhalt des ‘Geheimen Deutschland’ möge sich als stärker erweisen als die Attraktivität der Eingliederung in das Dritte Reich. Doch am 14. November 1933 nahm Kantorowicz seine unterbrochene Vorlesungstätigkeit wieder auf und eröffnete diese mit dem Vortrag *Das geheime Deutschland*,<sup>99</sup> in dem er eine Abgrenzung zwischen Georges Neuem Reich und dem Dritten Reich herstellte.

95 Landmann, Edith, „An die deutschen Juden“ (Anm. 38), S. 7, LBI.

96 Landmann, Edith, „An die deutschen Juden“ (Anm. 38), S. 17, LBI.

97 Vgl. Landmann, „Edith Landmann“ (Anm. 64), S. 137.

98 Vgl. Landmann, „Edith Landmann“ (Anm. 64), S. 138.

99 Vgl. zu diesen Ereignissen Kantorowicz, Ernst, „Curriculum vitae“, masch., 2 S., Ernst Kantorowicz Collection AR 7216, Box 2, Folder 7, LBI.

Ernst Kantorowicz formulierte zu Beginn der Rede als gemeinsame Basis den „durch nichts zu erschütternden Glauben an die Unsterblichen dieses Landes und seine Verheissungen“.<sup>100</sup> Dieses Geheime Deutschland existierte für Kantorowicz unabhängig von der jeweiligen politischen Verfassung des Staates, es war für ihn ein „Seele Reich“, dessen „Kaiser eigensten Ranges und eigenster Artung herrschen und thronen“, „deren Herrentum aber dennoch immerwährend und ewig ist und in tiefster Verborgenheit *gegen* das jeweilige Aussen lebt und dadurch *für* das ewige Deutschland“.<sup>101</sup> Nach Kantorowicz war dieses Reich der großen Geister zugleich unzerstörbar, denn „man wird ihrer nicht habhaft, indem man ihr Bild auf die Strasse zerrt, sie dem Markt anähneln und dann als eigen Fleisch und Blut feiert“.<sup>102</sup> Die Annäherung an das Reich der Dichtung sei nur durch Ehrfurcht und Liebe möglich, das Geheime Deutschland daher repräsentiert durch „Schönheit Adel Grösse“.<sup>103</sup>

Doch Schönheit, Adel und Grösse waren auch die Kategorien, mit denen Bertram und Uxkull gerade die Erfüllung des Geheimen Deutschland im Dritten Reich beschrieben hatten. Die Begriffe waren anspruchslos und universal verwendbar geworden. Obwohl Kantorowicz seinen Studenten mit Euripides zurief: „Keine Gemeinschaft mit Denen unmusischer Art“<sup>104</sup> und die Verpflichtung der Studenten auf Bildung und Kultur einforderte, enthielt seine kämpferische Rede kein dem Nationalsozialismus entgegengesetzbares politisches Orientierungsangebot. Dennoch enthielt Kantorowicz' Vortrag bei aller politischen Vagheit der Aussage durch die entschiedene *Haltung*, die der Redner einnahm, eine deutliche Absage an die Nationalsozialisten. Bereits am 11. Dezember 1933,

100 Kantorowicz, Ernst, „Das Geheime Deutschland“, Typoskript, 22 S., Nachlaß 114, Edgar Salin, C 34, S. 1, Universitätsbibliothek Basel (UBB). Die Rede ist jetzt abgedruckt in: Benson, Robert L., Fried, Johannes (Hg.), *Ernst Kantorowicz. Erträge der Doppeltagung Institute for Advanced Study*, Princeton, Johann-Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, Stuttgart 1997, S. 77-93. Zum Kontext jetzt Grünewald, Eckhart, „Übt an uns mord und reicher blüht was blüht!“ Ernst Kantorowicz spricht am 14. November 1933 über das „Geheime Deutschland“, in: ebda., S. 57-76.

101 Kantorowicz, „Das Geheime Deutschland“, S. 5, UBB.

102 Kantorowicz, „Das Geheime Deutschland“, S. 5, UBB. Bereits im Sommer hatte sich Kantorowicz über den „buchstaben »fk« des Dritten Reiches „(feiern · feste · fackelzug · feuerwerk)“ lustig gemacht. Ernst Kantorowicz an Stefan George am Pfingstmontag, 5. 6. 1933, StGA.

103 Kantorowicz, „Das Geheime Deutschland“, S. 6, UBB.

104 Kantorowicz, „Das Geheime Deutschland“, S. 20, UBB.

knapp einen Monat nach dem Eröffnungsvortrag, unterbrach Kantorowicz seine Vorlesung aufgrund von Boykott-Aktionen nationalsozialistischer Studentengruppen, folgte 1934 der erneuten Einladung des New College in Oxford, kehrte nochmals nach Deutschland zurück und emigrierte 1938 über England endgültig in die USA.<sup>105</sup>

Aus New York schrieb er 1939 an Wilhelm Stein in Bern: „[...] nunmehr [hat] der fettere Lachs des Pazifischen angebissen, und ich werde für 1939/40 vermutlich als visiting professor [in Berkeley] kleinen Philippinos die Geheimnisse Karls des Grossen ins Ohr flüstern. [...] Man wacht im Schlafwagen meist in Berlin, Ohio, oder Berlin, Connecticut, auf, manchmal in Windsor, Oxford oder Hamburg. [...] Es gibt keine von Göttern erfundenen Getränke wie Wein [...]. Und so ist im Grunde alles .. Kirchen, Städte, Bauten, ‘Bevölkerung’, ‘Gelände’, und nur die Banken vertreten mit ihren ragenden Gipfeln die Kirchtürme Europas.“<sup>106</sup> Vermissste Kantorowicz anfänglich noch europäische Kultur und Lebensformen, so setzte er doch in der Folgezeit alles daran, sich möglichst vollständig in den neuen Lebensraum zu integrieren. Bereits im Dezember 1939 schrieb er aus Berkeley: „Erst seit ich hier im Westen bin, fühle ich mich wirklich wohl und vollkommen zuhause, ohne irgend ein Verlangen nach Europa, von Menschen abgesehen. [...] das Leben geht mit neapolitanischer Leichte dahin, dank dem göttlichen Klima. [...] Da hier in Berkeley [...] 1200 Dozenten und 17000 Studenten hausen, können Sie sich denken, dass man schliesslich auch menschlich nicht brachliegt: [...] So ist alles eigentlich ein unaufhörliches grosses Spielen mit Menschen, Büchern und Geist, wobei man sich selbst zugleich uralt und furchtbar jung vorkommt. [...] Ich glaube nicht dass mich irgend etwas von hier weglocken könnte und ich würde wohl nur der Gewalt weichen.“<sup>107</sup> Für Ernst Kantorowicz war der Kreis Vergangenheit, er sagte sich von diesen Erinnerungen los. Was blieb, war das Bewusstsein, durch die Beziehung zu George ein besonderes Ethos erworben und eine bestimmte Arbeitshaltung und -methode erlernt zu haben. Anders als für Ernst Morwitz und Karl Wolfskehl war es ihm zudem möglich, sich wie in Deutschland in eine akademische Kommunität einzugliedern. Diese erleichterte ihm maßgeblich die Einfügung in den neuen Lebensraum - Kantorowicz konnte

---

105 Vgl. Ernst Kantorowicz an Bernhard Flexner/New York am 15. Februar 1939, Ernst Kantorowicz Collection AR 7216, Box 2, Folder 7, LBI.

106 Ernst Kantorowicz an Wilhelm Stein am 2. 7. 1939, StGA.

107 Ernst Kantorowicz an Wilhelm Stein am 21. 12. 1939, StGA.

zumindest seine Lebensform beibehalten. Doch die Erinnerung an George verblasste nicht. Wiederholt bat er Wilhelm Stein, für ihn Blumen an Georges Grab in Minusio niederzulegen.

Anders stand es um *Ernst Morwitz*. Mit Ablauf des Jahres 1935 wurde Ernst Morwitz, Reichsrichter am preußischen Kammergericht und damit einer der höchsten Richter des Reiches, im Zuge des Reichsbürgergesetzes im Alter von 47 Jahren in den Ruhestand versetzt.<sup>108</sup> 1938 verließ er Deutschland und emigrierte in die Vereinigten Staaten. Aus New York schrieb er im November 1938 an Wilhelm Stein: „Dann an einem frühen Morgen Ankunft in New-York - die Sonnenscheibe strahlenlos zwischen den Hochhäusern, ein seltsames aber innerlich gerechtfertigtes Babylon. [...] Die Stadt und das Land sind unglaublich interessant. [...] Was mit mir wird, ist ganz dunkel, aber ich freue mich, der Quälerei entgangen zu sein, die mich sicherlich auch erfasst hätte (schon wegen der hohen Pension) und alles wird mir leichter werden, weil ich mich aussen und innen völlig frei fühle. Zeigen Sie bitte diesen Brief jedem von den Freunden wie es Ihnen gut scheint [...].“<sup>109</sup> Ernst Morwitz unterrichtete in der Folgezeit an der Universität Chapel Hill, North Carolina, als Lektor für deutsche Sprache. Seine juristische Ausbildung konnte er nicht mehr beruflich nützen. Anders als Kantorowicz konnte er seine Lebensform als hoher deutscher Richter nicht aufrechterhalten.

Gleich nach der Ankunft in Amerika begann Morwitz, Georges Werke ins Englische zu übertragen und zugleich einen Kommentar zu Georges Werk in Deutsch zu verfassen. Meines Erachtens stellte dies für Morwitz die Möglichkeit bereit, trotz seiner Enttäuschung über viele nichtjüdische Kreismitglieder seine im George-Kreis aufgehobene Identität auch in Amerika nicht aufgeben zu müssen. Einerseits transformierte er Georges Werke in den neuen Kulturraum, hoffte vielleicht auch auf eine ähnlich große Resonanz wie in Deutschland, andererseits betonte er mit dem Kommentar - gegen die eingesetzte deutsche Erbgemeinschaft - *seinen* Anspruch auf Deutung der Sendung Georges und seine Zugehörigkeit zu diesem. Morwitz lebte seit dem Ende der fünfziger Jahre einsam in New York. An Wilhelm Stein schrieb er 1957: „Ich arbeite viel, ohne rasch von der Stelle zu kommen [...]. Der Tag, der genau eingeteilt ist, vergeht auf diese Weise sehr schnell und schon das ist ange-

<sup>108</sup> Entlassungsbescheid vom 17. 12. 1935, BAK, Personalakte Morwitz, Bl. 28.

<sup>109</sup> Ernst Morwitz an Wilhelm Stein am 27. 11. 1983 (Poststempeldatierung), StGA.

nehm. Spaziergänge an dem ungeheuer breiten Hudson, der nur wenige Minuten von meiner Wohnung entfernt ist, geben dem frühen Morgen einen besonderen Reiz, dann schreibe ich recht und schlecht (jetzt am 'Algabal'), gehe gegen 1 Uhr zum Mittagessen aus, arbeite am Nachmittag und esse selbst hergerichtete Abendbrot.“<sup>110</sup> Deutschland betrat er nur noch auf der Durchreise, besuchte aber regelmäßig Europa. 1971 starb er in Minusio, dem Ort, an dem George zuletzt gelebt hatte. Seine Begleiterin der letzten Lebensjahre, Olga Marx-Perlzweig, berichtete an Robert Boehringer: „Am Mittwoch fuhren Clemens Bruehl und ich nach Lugano und zwar im Wagen mit dem Sarg. Ich habe EM in den letzten fünf Jahren nie allein fahren lassen und wollte es auch diesmal nicht. In der kleinen Kapelle sassen wir etwa zehn Minuten ganz still, ohne Orgelmusik, ohne dass geredet wurde. Dann schlossen sich die Türen [...] mit dem Sarg und wir fuhren zurück. Den nächsten Tag wurde die Asche gebracht, die Clemens, Silvio Markees und ich, EM's Wunsch gemäss, in Minusio verstreuten.“<sup>111</sup>

*Karl Wolfskehl* beschrieb in seinem „Brief an Kurt“ 1946 seine Haltung zu Deutschland und dem George-Kreis im Exil neben Edith Landmann am unnachgiebigsten: „Mehr, und mit grösserem Recht als früher, nenne ich, der Jude, der deutsche Dichter Karl Wolfskehl, mich einen Bürger der Welt [...]. Ich, der deutsche Dichter, den die Heimat verstieß. [...] Waren es nicht jene unter den Nächsten unserer Runde - [...] die unbedenklich oder vom Taumel erfasst zu dem übergangen, nein, überrannten, der [...] mit billigster, trivialster Verführung alles sich zutrieb, was geschwächt war, haltlos, ohne Gesicht! Sind diese, die ein Leben lang dem Meister, dem sie dies Leben doch verdankten, schuldeten und dem sie verbunden schienen, nicht die wirklich Abtrünnigen? [...] Dazu geziemt keine Haltung als die der Abkehr, kein Laut, nur Verstummen.“<sup>112</sup> Für Wolfskehl manifestierte sich in seinem Schicksal nun auch das des jüdischen Volkes in der gesamten Geschichte, welches ihn dazu bestimmte, dieses Schicksal zu leben und als Dichter zu gestalten. Hier schließt sich zugleich der Kreis, der mit Wolfskehls 1913 geschriebenem Essay *Das jüdische Geheimnis* beginnt. Die deutsche Geschichte und mit ihr die in Deutschland beheimatete Bildung konnte untergehen, doch wie bei Edith Landmann wurde das jüdische Schicksal auch bei Wolfskehl zugleich zur Instanz der

110 Ernst Morwitz an Wilhelm Stein am 18. 12. 1957, StGA.

111 Briefkopie Olga Marx-Perlzweig an Robert Boehringer am 24. 9. 1971, im Briefkonvolut Ernst Morwitz an Wilhelm Stein, StGA.

112 Wolfskehl an Kurt Frener 13. September 1946 (BaN II, S. 907f.).

Bewahrung. Ausgehend von der Mystik der Kabbala begriff Wolfskehl sein Schicksal als Fortsetzung des Wanderns der Weltseele des Judentums: „Zu Lucca saß ich lang im Land Tuscan,/Seit unsres Tempels Fall. [...] Am Frankenrhein sog ich lateinischen Hauch,/ In Rheins Wein löscht ich, mit der Väter Brauch/Das Sabbathlicht. [...] Verblieb ich, jüdisch, römisch, deutsch zugleich,/ Ein Mann des Altreichs, bis ins Neue Reich/Der Wandlung Herr mich rief [...]. So ward ich teilhaft, zwiegesichtig. [...] 'Nie überrasch' uns, Karl, das Ungefähr!'/Dem Exul bringt dies Meisterwort Gewähr.“<sup>113</sup> Bedingt durch diese Überzeugung wurde - stärker noch als bei Edith Landmann, die in ihr Utopia auch Nichtjuden hatte aufnehmen wollen - das Judentum zum Hüter der Georgeschen Sendung. Der neue deutsche Geist, die Wiedergeburt des Menschen durch die Bildung an der griechischen Antike, konnte nur in dem bewahrt werden, das nicht im historischen Prozeß untergehen konnte. An Edgar Salin schrieb Wolfskehl: „Nein, der Kreis, nie ein Gebilde des Moments war er, zerfällt nicht. Bildhafter, gestaltiger denn je atmet und wirkt er im echten Bezirk.“<sup>114</sup>

Die Bewahrung des Geistes und des Wortes als spezifisch jüdische Tradition, wie sie bei Wolfskehl, Landmann und auch Morwitz deutlich wird, bot die Möglichkeit, sich als jüdische Emigranten als spezifische Bewahrer der Ideen des Kreises und Georges zu empfinden. Diese Interpretation schloß zugleich an die im George-Kreis selbst vertretene Auffassung von der Gestaltung und Bewahrung der Welt durch das Wort an. Die Kreisideen schufen damit im Exil nochmals einen besonderen Identitätsrahmen, der die Verzweiflung über das Scheitern des Kreises und über die Exilsituation zwar nicht aufheben konnte, diese aber vermutlich teilweise ausbalancieren half. Kreismitglieder und Rezipienten konnten das Gefühl haben, das bessere Deutschland mitgenommen zu haben und die eigentlichen Fortsetzer der Ideen Georges und des Kreises zu sein.

Ich möchte daher mit dem Brief eines Emigranten von 1936 aus Jerusalem an den Herausgeber einer Briefsammlung *Juden und Judentum* schließen, der sich im Leo Baeck Archiv New York befindet: „Gestatten Sie einem unbekanntem aus Deutschland stammenden und seit einem knappen Jahr in Palästina lebenden Juden, Ihnen persönlich für die Briefsammlung [...] zu danken. [...] es gab in Deutschland bis zur Revolution von 33 zwei Arten von Juden,

---

113 GW I, S. 191.

114 Wolfskehl an Edgar Salin am 19. Januar 1947 (BaN II, S. 193).

die in ihrer gesamt menschlichen Haltung *vollkommene Juden* waren [...]. Die Einen kamen aus ihrem sozial-ethischen Drang zu der Aufgabe, an der Wiederherstellung der jüdischen Volksgemeinschaft zu arbeiten [...], die Anderen dagegen wollten die universalistische Idee des Judentums dadurch verwirklichen, daß sie all ihr Wirken [...] der Heimat und damit dem abendländischen Kulturkreis überhaupt nutzbar zu machen trachteten. [...] Was nun zwischen jenen beiden Arten eines ungebrochenen Judentums in Deutschland vor 1933 eine *Einheit* stiftet, von der aus es eben möglich ist, die beiden an sich so grundverschiedenen Haltungenweisen als gleichmaßen *jüdisch* anzusehen, das ist, mit Martin Buber zu reden, der Urtrieb nach der '*Verwirklichung*' des Göttlichen auf Erden, *der Wille zum Ernstmachen mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen*. Meine Absicht ist es nun, unter diesem Gesichtspunkt Ihre Aufmerksamkeit auf einen Kreis zu lenken, dessen sehr verwandte Verwirklichungs-Tendenz ungewöhnlich viele und ihrer geistigen Bedeutung nach epochale Judengestalten mit nicht-jüdischen Geistern zu einer Gemeinde zusammenfaßte: ich meine den Kreis um den deutschen Dichter Stefan George. [...] Eine innere Wandlung [...] brauchte kein Jude als solcher auf sich zu nehmen [...]. Wenn heute von den Vorkämpfern einer jüdischen Nationalgemeinschaft oft die Behauptung ins Feld geführt wird, eine vollkommene Einfügung von Juden in eine nichtjüdische Gemeinschaft sei eine Naturwidrigkeit, so werden sie durch die geschichtliche Tatsache des George-Kreises widerlegt [...]."<sup>115</sup>

Auf den George-Kreis konnte man sich auch nach 1933 beziehen, man konnte als jüdischer Bürger aus Deutschland eine gleichsam metaphysisch-deutsche Identität behalten, indem man sich auf das 'Geheime Deutschland' bezog. Wenn man diesem dreiundzwanzigseitigen hymnischen Brief auch nicht in allen Punkten zu folgen vermag, so zeigt er doch eines: der Kreis hatte 1933 aufgehört zu existieren; doch für die einzelnen jüdischen Kreismitglieder und Rezipienten war er weiterhin existent, als unvergängliche Idee, als geschichtliche Tatsache, die ihnen zugleich eine neue Kulturhöhe bedeutet hatte, und in ihnen selbst.

---

115 Gerhard Jarecki an den Verleger Franz Kobler am 11. 10. 1936, 23 S., Stefan George-Collection, AR 1038, LBI.