

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 57 (2001)

Artikel: Akkulturation versus Zionismus? : Der galut-Begriff bei Heinrich Loewe
Autor: Petry, Erik
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961014>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

Akkulturation versus Zionismus?

Der *galut*-Begriff bei Heinrich Loewe

von Erik Petry*

Der Zionismus am Ende des 19. Jahrhunderts

Die Deutungen des jüdischen Exils sind vielfältig und unterscheiden sich sowohl auf den religiösen als auch auf den zeitlichen Ebenen. So werden in verschiedenen Jahrhunderten und in differierenden gesellschaftlichen Situationen unterschiedliche Fragen an die Situation des Exils gestellt, und diese Fragen bedingen zum Teil sehr divergierende Antworten. Der vorliegende Artikel wird dem Thema einen in seiner Zeit stehenden und nur daraus zu verstehenden Aspekt hinzufügen, der ab dem Ende des 19. Jahrhunderts ein wichtiger Punkt innerhalb des Diskurses der jüdischen Gesellschaft wurde. Gemeint ist der Zusammenhang von *galut* und Zionismus. Zur Einstimmung sollen am Beginn zwei Zitate stehen. Im Revolutionsjahr 1848 erliess der Frankfurter liberale Rabbiner Leopold Stein folgenden Aufruf: „Wir erkennen unsere Sache [= die Emanzipationsbestrebungen] fortan als keine besondere mehr, sie ist eins mit der Sache des Vaterlandes, sie wird mit dieser siegen oder fallen [. . .]. Wir sind und wollen nur Deutsche sein! Wir haben und wünschen kein anderes Vaterland als das deutsche! Nur dem Glauben nach sind wir Israeliten, in allem übrigen gehören wir aufs Innigste dem Staate an, in welchem wir leben.“¹

Gut 30 Jahre nach diesem Appell schrieb der Philosoph Moritz Lazarus 1880 während des sogenannten „Berliner Antisemitismusstreits“ einen Aufsatz mit dem Titel „Was heisst national?“. Hieraus die folgenden Abschnitte: „Das Volk bestimmt sich der Mensch selbst subjektiv, er rechnet sich zu ihm [. . .]. Nicht am wenigsten bindet, wie wir Deutsche es am besten wissen, die gemeinsame Geschichte des geistigen Lebens die Individuen und Stämme

* Erik Petry, Friedensgasse 37, CH-4056 Basel.

¹ L. STEIN, zitiert in: S. VOLKOV, *Die Juden in Deutschland*, München 1994, S. 36.

zur Einheit der Nation [. . .]. Wir sind Deutsche, nichts als Deutsche, wenn vom Begriff der Nationalität die Rede ist, wir gehören nur einer Nation an, der deutschen [. . .]. Nur unsere Abstammung ist keine deutsche, wir sind keine Germanen, wir sind Juden, also Semiten.“²

Diese beschwörend-prophetischen Worte von Stein und Lazarus, und es könnten noch viele weitere Zitate angeführt werden, lagen ganz im, wie man heute sagen würde, Trend der Zeit der jüdischen Gesellschaft in Deutschland der Jahre von der Jahrhundertmitte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts – und auch noch darüber hinaus. Es war die Blütezeit der Assimilationsbestrebungen, die Zeit, als der Begriff vom „Deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens“ geprägt und zum Leitbild der jüdischen Gesellschaft wurde – ganz gleich welcher politischer oder religiöser Couleur die einzelnen waren.

Aber ab den 1880er Jahren kamen auch andere Ansichten auf. Ansichten, die mit Stein, Lazarus und all den anderen nicht konform gingen. Diese neuen Propheten, wie ich sie einmal nennen möchte, verschrieben sich der Rückkehr nach Erez Israel. Sie agierten allerdings weniger in der Art der biblischen Propheten, denn sie versuchten nicht, mit religiösen Argumenten zu arbeiten. Fast möchte man sagen: Im Gegenteil. Sie standen vielmehr bewusst in ihrer Zeit, waren Zeugen des Zeitalters eines sich verschärfenden Nationalismus und damit – leider muss man vor allem für Deutschland sagen – folgerichtig eines sich verschärfenden Antisemitismus. Zunächst nannten sich diese Propheten „Freunde Zions“, „Palästina-Freunde“ oder auch „Nationaljuden“; 1890 führte Nathan Birnbaum den Begriff „Zionismus“ ein, der schliesslich die neue alte Bewegung einer Einwanderung nach Erez Israel bezeichnete. Populär wurde diese Bewegung dann ab 1896/97 mit dem Auftreten von Theodor Herzl, der Veröffentlichung seiner Broschüre *Der Judenstaat* und der Einberufung des Ersten Zionistenkongresses ins nicht weit von Luzern entfernte Basel, dem dann noch viele weitere Kongresse folgen sollten.

Im weiteren werde ich den Begriff Zionismus und Zionisten für die Bewegung ab den 1880er Jahren verwenden, und nur wenn eine Unterscheidung zwischen Nationaljuden, Freunden Zions und Zionisten aus sachlichen Gründen dringend geboten erscheint, diese Unterscheidung auch sprachlich vornehmen.

Um den Hintergrund für die Aktivitäten dieser Zionisten zu verstehen, müssen wir einen kurzen und zugegebenermassen holzschnittartigen Blick in

² M. LAZARUS, Was heisst national?, zitiert in: A. VON BORRIES, *Selbstzeugnisse des deutschen Judentums 1861–1945*, Frankfurt/M. 1988, S. 25.

das Europa am Ende des 19. Jahrhunderts werfen: Die Situation der Juden und Jüdinnen in Westeuropa und Osteuropa unterschied sich fundamental. Während in den Ländern Osteuropas an eine rechtliche Gleichstellung noch nicht zu denken war, ganz zu schweigen von einer gesellschaftlichen Akzeptanz, galten die Juden und Jüdinnen in Westeuropa als emanzipiert. Dies hiess konkret im Deutschen Kaiserreich: Rechtlich gab es keine Unterschiede zwischen Menschen mit christlichem Bekenntnis und Menschen mit jüdischem Bekenntnis. Es muss nicht betont werden, dass diese Gleichstellung in vielen Fällen nicht das Papier wert war, auf dem sie stand, denn die Juden und Jüdinnen erfuhren mannigfaltige Ablehnung, wenn es um das Einfordern der ihnen zugesicherten Rechte ging. Und sie erfuhren die Zurückweisung einer christlich geprägten Gesellschaft, die sich als Quintessenz nicht vorstellen konnte, Juden als Deutsche vorbehaltlos zu akzeptieren.

Dieser Artikel kann sich nicht mit dem verschämten und unverschämten Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich befassen. Wichtig ist es aber festzuhalten, dass die Juden und Jüdinnen gezwungen wurden, mit dieser schwierigen und erniedrigenden Situation umzugehen. Der Bedrückung und Ausgrenzung überdrüssig, entschlossen sie sich, diese Situation zu ändern. Aber was konnte man gegen die Ablehnung in den Köpfen der Menschen tun? Für viele Juden in Deutschland gab es darauf nur eine Antwort: Sie wollten sich, soweit es nur irgend ging, in die deutsche Gesellschaft eingliedern, um so die Schranke in den Köpfen der nichtjüdischen Deutschen zu beseitigen. Damit entsprachen sie einer Forderung, die schon 1879 der Historiker Heinrich von Treitschke in seinem unsäglichen Artikel „Unsere Aussichten“ aufgestellt hatte: „Sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen“.³

Nun standen also die Palästina-Freunde, mindestens übrigens bis zum Ersten Weltkrieg, vor einem Dilemma: Religiöse Argumente wollten sie nicht und konnten sie vielleicht auch nicht für ihr Anliegen, nämlich die Rückkehr nach Erez Israel, gebrauchen. Auf der säkularen Seite aber stand ihnen ein assimilationswilliges Judentum gegenüber, das, um beim Beispiel Deutschland zu bleiben, seine Akzeptanz in der deutschen Gesellschaft fast als eine prophetische Erfüllung ansah. Folgerichtig mussten die Zionisten daher die *galut* angreifen und als einen Zustand hinstellen, der auch von säkularer Seite her nicht länger hinzunehmen war. Im hebräischen Ausdruck

³ H. VON TREITSCHKE, Unsere Aussichten, in: Preussische Jahrbücher 1879, zitiert in: W. BOEHLICH (ed.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt/M. 1988, S. 10. Über Treitschke lohnt sich ein eigener Artikel, um seinen unverhohlenen Antisemitismus und Rassismus offenzulegen.

Shlilat ha-Gola („Ablehnung des Exils“) kommt dies zum Ausdruck. Während allerdings in der religiösen Interpretation die *galut* durch das Erscheinen des Messias aufgehoben wird und dies nicht in der Hand der Menschen liegt, stellten sich die säkularen Zionisten auf den Standpunkt, dass nur das aktive Eintreten für ein Ändern der Situation eine Lösung bringen werde. Und diese Lösung lag in der Auswanderung nach Erez Israel.

Das Konzept der *Shlilat ha-Gola* wurde aber nicht nur und auch nicht zuerst von Schriftstellern wie Joseph Brenner oder Micha Berdyczewski, die heute meist mit diesem Konzept in Zusammenhang gebracht werden, vertreten.⁴ Auch bei den Zionisten, die schon lange vor Herzl sich Gedanken über eine Lösung der sogenannten Judenfrage machten, gab es solche Gedanken von religiöser wie auch von säkularer Seite: Beispiele hierfür sind die noch heute weithin bekannten Rabbiner Hirsch Kalischer und Jehuda Alkalai, der Philosoph Moses Hess und der Arzt Leon Pinsker. Aber auch in Vergessenheit geratene Personen wie der ungarische Rabbiner Josef Natonek, der 1872 die Zeitschrift *Das einige Israel* gründete, um damit zur Beförderung der Kolonisation Palästinas beizutragen.⁵ Oder der Würzburger Rabbiner Hille Wechsler, der 1879 in einer Broschüre zur Kolonisation Palästinas aufrief, nachdem ihm im Traum die Vernichtung des jüdischen Volkes in Europa erschienen war, und der diese Kolonisation als Erfüllung messianischer Prophetie deutete.⁶

Es fällt nicht schwer, sich vorstellen, dass auch eine nach aussen so konzis erscheinende Idee wie der Zionismus sich bei näherer Betrachtung in ein höchst kompliziertes Ideengeflecht aufschlüsselt. Um ein solches Ideengeflecht und die in dieser langen Einleitung vorgestellte Prämisse des säkularen Zionismus, die *Shlilat ha-Gola*, an einem konkreten Beispiel festzumachen, muss eine Person gefunden werden, durch deren Gedanken und Handlungen etwas über *galut*, Assimilation, Zionismus und *Shlilat ha-Gola* erfahren werden kann. Diese Person ist Heinrich Loewe.

⁴ Vgl. unter anderem E. SCHWEID, The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches, in: J. REINHARZ/A. SHAPIRA (ed.), *Essential Papers on Zionism*, New York 1996, S. 133–160 und M. N. PENKOWER, *The Emergence of Zionist Thought*, New York usw. 1991, S. 63–73.

⁵ Vgl. E. PETRY, *Deutsche Juden und die Erste Alija. Eine Studie über den frühen Zionismus (1882–1900)*. Unveröffentlichte Dissertation [Göttingen 1997], S. 51–54.

⁶ Vgl. H. WECHSLER, *Jaschern milo debor*, Würzburg 5640/1880 und E. PETRY, *Deutsche Juden*, S. 54–58.

Zur Biographie Heinrich Loewes

Warum gerade Heinrich Loewe, und wer war das überhaupt, mag man sich fragen. Zwei Dinge rechtfertigen es, Loewe in einem wissenschaftlichen Artikel näher vorzustellen. Zum einen hat er eine für den Zionismus in Deutschland fast schon klassisch zu nennende Biographie, zum anderen, und hiermit erweist er den Historikern und Historikerinnen einen grossen Gefallen, hat er umfangreiche Memoiren hinterlassen, die er bezeichnenderweise *Ba'Derech le'Zion – Sichronoth* („Auf dem Weg nach Zion – Erinnerungen“)⁷ nannte.

Zunächst einige kurze biographische Angaben, um die Person Heinrich Loewe in ihrem historischen Kontext erkennen zu können.⁸ Heinrich Loewe wird 1867 in Grosswanzleben, einer sächsischen Kleinstadt, geboren. Er geht auf eine protestantische Schule in Magdeburg und anschliessend nach Berlin, um dort zu studieren. Er schreibt sich an der Universität Berlin ein, belegt aber auch Kurse an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Seit Ende der 1880er Jahre ist er in verschiedenen nationaljüdischen Organisationen tätig. Er ist zum Beispiel das einzige deutsche Mitglied im „Russisch-jüdisch wissenschaftlichen Verein“ und gründet selbst einen „Jung Israel“ genannten Verein. Er arbeitet ebenso für den Verein „Esra“, der ab 1884 die ländlichen Kolonien in Palästina unterstützen will, wie ab 1897 für die Zionistische Organisation. Er gibt verschiedene Zeitungen zionistischen Charakters heraus, unter anderem von 1902 bis 1908 als erster Chefredakteur die *Jüdische Rundschau*. Daneben ist er auch selbst journalistisch tätig und verfasst Bücher unter anderem über Sprachforschung.

1895 besuchte Loewe das erste Mal Palästina, Ende 1896 das zweite Mal und entscheidet, dort zu bleiben. Der Erste Zionistenkongress im August 1897 ruft ihn allerdings nach Europa zurück, er geht als Delegierter der jüdischen Kolonisten in Palästina nach Basel und bleibt bis 1933 in Deutschland als aktives Mitglied der Zionistischen Vereinigung für Deutschland.

⁷ Die Erinnerungen liegen im Personenarchiv Heinrich Loewe (A146) in den Central Zionist Archives (CZA), Jerusalem. Im weiteren Text wird aus diesen Erinnerungen wie folgt zitiert: H. LOEWE und wenn jeweils bekannt Kapiteltitel, Seitenzahl, Signatur.

⁸ Für die biographischen Angaben vgl. die *Encyclopedia Judaica*, 17 Bände, Jerusalem 1971–72; hier: Band 11, Sp. 446–447 und Central Zionist Archives, A146, Bestandskatalog.

Neben seiner unermüdlichen Tätigkeit als Redner und Werber für den politischen Zionismus ist er unter anderem auch einer der Mitbegründer des ersten Jüdischen Turnvereins in Deutschland, dem Bar-Kochba, gegründet 1898 in Berlin. In den 1920er Jahren führt er dann sogar eine Zeitlang den Makkabi-Weltsporthverband. Er verfasst ein Gesangbuch für zionistische Liederabende und regt Joseph Chazanowitsch an, eine Nationalbibliothek in Jerusalem zu gründen.

Seinen Lebensunterhalt verdient er als Bibliothekar an der Universität Berlin, eine Ausbildung, die er nach seiner Rückkehr aus Palästina 1897 begonnen hat und die 1915 bis zum Professorentitel führt. 1933 emigriert Loewe nach Palästina und arbeitet dann als Bibliothekar in der Stadtbibliothek von Tel Aviv. Er stirbt 1950 in Tel Aviv.

Schon diese wenigen Daten genügen, um die Bedeutung Loewes in der Zionistischen Bewegung klar zu machen, wobei sein Einfluss in den Jahren bis zum Ersten Weltkrieg wohl am grössten war. Aber Loewe war nicht nur sehr aktiv, einflussreich und äusserst umtriebig in allem, was den Zionismus betraf, er hat auch seine Erlebnisse, Erfahrungen und seine Gedanken schriftlich festhalten in den oben schon erwähnten Memoiren, die er in den späten 1940er Jahren in Tel Aviv verfasst. Und diese Memoiren bilden die Basis des vorliegenden Artikels.

Heinrich Loewes Schulzeit und religiöse Erziehung

Am Beginn soll ein Blick in die Jugend Loewes in dem schon erwähnten Grosswanzleben geworfen werden. Hier leben insgesamt drei jüdische Familien, für die es in Grosswanzleben keine Synagoge gibt. Man muss sich hierfür in die nächst gelegene grössere jüdische Gemeinde nach Engelen begeben. Dies hat die Familie offensichtlich nicht getan, denn Loewe sagt in seinen Erinnerungen explizit, dass ihm bis zu seiner Bar Mizwa der synagogale Gottesdienst „völlig fremd“⁹ war. Da also in Grosswanzleben ein jüdisches Gemeindeleben nicht stattfindet, müssen die Eltern den Kindern dieses vermitteln. Und wie aus der Kinder- und Jugendpsychologie sowie der Pädagogikforschung bekannt ist, lernen Kinder vor allem durch das Beispiel ihrer Eltern, durch die Nachahmung, die Übernahme ihrer Taten, weniger durch die Worte und Reden, die häufig nicht mit den Handlungen übereinstimmen. Was tun also der Vater und die Mutter von Heinrich Loewe, welches Beispiel geben sie ihren Kindern?

⁹ H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 2, A146/6/2.

Von den drei jüdischen Familien in Grosswanzleben halten zwei, und hierzu gehört auch die Familie Loewe mit ihren fünf Kindern, eine koschere Wirtschaft. Heinrich Loewe behält das Gebot einer koscheren Küche sein Leben lang bei, niemals, folgt man seinen Memoiren, lässt er sich zu unkoscherem Essen verführen. Den Einfluss seiner Eltern betont Heinrich Loewe in seinen Erinnerungen explizit: Vom Vater Louis Loewe habe er in „jüdischen Dingen viele Anregungen“ bekommen, und seine Mutter hätte, früher noch als der Vater „nach dieser Richtung gewirkt“.¹⁰ Seinen Vater schildert Heinrich Loewe als einen „sehr stammestolzen Juden“,¹¹ der sich, wo immer es nötig ist, für das Judentum einsetzt und keine Auseinandersetzung scheut. Dabei ist er ein friedliebender Mensch, aber sehr bestimmt in seinen Ansichten. Sein grosses Wissen über die jüdische Religion, auch wenn er den religiösen Bräuchen keine grössere Beachtung schenkt, befähigt ihn, in Disputen immer wieder erfolgreich aufzutreten, was dem jungen Heinrich sehr imponiert.¹²

Das wichtigste Buch für Loewe senior ist, schreibt der Sohn, der Tanach. Zwar liest Louis Loewe interessanterweise auch Schriften von Spinoza, Jean Paul und einigen französischen Belletristikern, aber er kehrt immer wieder zum Tanach zurück.¹³ Damit weckt er auch das Interesse des lesebegierigen Heinrich, der seine ersten Kontakte mit dem Tanach wie folgt schildert: „Ich begeisterte mich schon als Junge von acht oder neun Jahren an den Erzählungen von den jüdischen Heldenkönigen und konnte sie immer und immer wieder lesen.“¹⁴ Nun klingt diese Schilderung allerdings nicht wie ein ehrfurchtsvolles Studium der heiligen Schriften, sondern eher wie das Lesen eines Abenteuerromans, was für den jungen Heinrich Loewe in dieser Zeit vielleicht auch kein so grosser Unterschied war.

Aber noch ein Erlebnis beeindruckt Heinrich Loewe an seinem Vater: Es ist eine Begebenheit aus der Mitte der 1870er Jahre, als der Hofprediger Adolf Stöcker seine antisemitische Propaganda zu verbreiten beginnt. Ein Zeitungsbericht über eine Rede Stöckers im preussischen Landtag, in der dieser verlangte, die Juden sollten bescheidener sein, erbost Heinrichs Vater aufs äusserste: „Er fühlte sich in seiner Ehre verletzt. Und er reagierte darauf. Er legte sonst keinen Wert auf die Beobachtung jüdisch-religiöser Bräuche. Er hatte sein Geschäft am Sabbath offen. Aber an diesem Sabbath schloss er

¹⁰ Beide Zitate aus H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 8, A146/6/2.

¹¹ H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 4, A146/6/2.

¹² Vgl. H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 4ff., A146/6/2.

¹³ Vgl. H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 5, A146/6/2.

¹⁴ H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 5, A146/6/2.

es und brachte am äusseren Laden ein gross geschriebenes Plakat an: Hier wohnen Juden: Heute ist geschlossen. Wir Juden haben heute Schabbes. Diese einmalige Demonstration hat auf unser Selbst- und Ehrgefühl mächtig gewirkt.“¹⁵

Es wird aus dem Gesagten klar: Heinrich Loewe erhält keine religiös-traditionelle Erziehung, aber seine Eltern bemühen sich, ihren Stolz und ihre Selbstverständlichkeit des Jude-Seins auf Heinrich zu übertragen. Erhellend wird dies auch aus einer Bemerkung Loewes über seine Schulzeit in der Primarschule: „In der Schule hatten wir christlichen Religionsunterricht. Die Eltern hatten mit Recht keinerlei Angst, dass wir dadurch an unserem Judentum Schaden leiden könnten. Sie waren sich der Stärke ihres Judentums zu gut bewusst“.¹⁶

Bevor Heinrich Loewe also das gutbehütete Elternhaus und die Primarschule in Grosswanzleben verlässt, ist er durch eine bewusst jüdische, aber nicht religiös-orthodoxe Erziehung geprägt. Es ist ein Gefühl der Zugehörigkeit zum Judentum, das vor allem durch innere Einstellung und aktives Eintreten gekennzeichnet ist, nicht so sehr durch das Einhalten der religiösen Gebote, sieht man von der koscheren Wirtschaft einmal ab.

Nach der Primarschule wird bestimmt, dass der junge Heinrich nach Magdeburg auf eine protestantische Schule gehen solle. Bei dieser Gelegenheit solle er auch gleich Bar Mizwa werden. Sein Vater organisiert dies in einer Magdeburger Synagoge, wobei dies, wie schon erwähnt, der erste Kontakt für Heinrich Loewe mit dem synagogalen Judentum sein wird. Es ist für Heinrich zwar kein Problem, die vorzulesenden Sätze auswendig zu lernen, trotzdem bleibt dieser Synagogenbesuch für ihn etwas Fremdes, etwas, was offensichtlich noch nicht zu ihm gehört.¹⁷ Er hatte bis dahin sein Judentum als in Grosswanzleben unter dem Schutz der Familie zu lebendes Dasein betrachtet, ein Bewusstsein für die religiösen Gebräuche entwickelte er nur in diesem familiären Rahmen, und das Hinterfragen der Existenz im Exil fand nicht statt.

In der Schule in Magdeburg hat Heinrich Loewe nun ein einschneidendes Erlebnis, das ihn auf seinem weiteren Lebensweg und seiner Einstellung zum Judentum und zur *galut* richtungsweisend prägen sollte. Aber lassen wir ihn selbst berichten: „So nahm ich ein Buch zur Hand, das da lag, und in dem niemand las. Da fand ich jüdische Geschichte erzählt, zwar von den Exilarchen, besonders über Bostenai. Da erfuhr ich mit einem Male, dass die

¹⁵ H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 9c, A146/6/2.

¹⁶ H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 7, A146/6/2.

¹⁷ Vgl. H. LOEWE, *Sichronoth*, Kloster Unser Lieben Frauen, S. 1, A146/6/2.

jüdische Geschichte als Nation nicht, wie ich es im Evangelischen Religionsunterricht immer gehört hatte, mit der Zerstörung Jerusalems durch Titus abgeschlossen sei. Für mich war bis zu diesem Augenblick eine fast zweitausendjährige Lücke zwischen dem Falle des jüdischen Staates und der Gegenwart gewesen. Jetzt war sie geschlossen und stand der nationalen Zukunft offen.“¹⁸

Was hat Heinrich Loewe gelesen? „Dieser fünfte Band von Graetz' Geschichte der Juden war für mich eine Offenbarung.“¹⁹ Heinrich Graetz also hat entscheidenden Anteil an Loewes Entwicklung. Der von Loewe genannte fünfte Band behandelt die „Geschichte der Juden vom Abschluß des Talmuds (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027)“ – so der Titel dieses Teils. Um deutlich zu machen, was möglicherweise Loewe an den Schilderungen so fasziniert hat, genügt ein Blick in die von Graetz verfasste Einleitung. Graetz fragt sich darin, wie sich jüdische Geschichte nach den Katastrophen zu Beginn des ersten Jahrhunderts nach der Zeitrechnung überhaupt hatte fortspinnen können. Es sei wichtig, im Auge zu behalten, schreibt Graetz, „daß die jüdische Geschichte, wie die israelitische Geschichte der vorexilischen Periode, und wie die jüdische Geschichte der nachexilischen Epoche, aus zwei wesentlichen Faktoren besteht. Auf der einen Seite der unsterblich scheinende jüdische Stamm, als der Leib, auf der anderen Seite die nicht minder unvergänglich scheinende Lehre des Judentums, als die Seele. Aus der Wechselwirkung dieses Volksleibes und dieser Volksseele spinnt sich der Faden der Geschichte in dem diasporischen Zeitraume ab.“²⁰ Und weiter unten: „Die Geschichte des nachtalmudischen Zeitraums hat also noch immer einen nationalen Charakter, sie ist keineswegs eine bloße Religions- oder Kirchengeschichte, weil sie nicht bloß den Entwicklungsverlauf eines Lehrinhaltes, sondern auch einen eigenen Volksstamm zum Gegenstande hat, der zwar ohne Boden, Vaterland, geographische Umgrenzung und ohne staatlichen Organismus lebte, diese realen Bedingungen aber durch geistige Potenzen ersetzte.“²¹

¹⁸ H. LOEWE, *Sichronoth*, Kloster Unser Lieben Frauen, S. 3, A146/6/2.

¹⁹ H. LOEWE, *Sichronoth*, Kloster Unser Lieben Frauen, S. 3, A146/6/2.

²⁰ H. GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Fünfter Band: Geschichte der Juden vom Abschluß des Talmuds (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur 1027*, Leipzig 1909, S. XIV.

²¹ H. GRAETZ, *Geschichte der Juden. Fünfter Band*, S. XV.

Dies sind starke Worte, die ihren Einfluss auf den jungen Heinrich Loewe nicht verfehlt haben. Hier findet er die Kontinuität in der jüdischen Geschichte, die er bisher – bewusst oder unbewusst – vermisst hat. Mit der Lektüre der *Geschichte der Juden* von Graetz wird ihm klar, wie das Judentum aussehen muss, wie es sich geben muss, damit er sich zugehörig fühlt: nämlich national. Es wird ihm aber auch klar, welche Zukunftsperspektiven es bieten muss. An welchem Ort, in welchem Land diese Zukunftsaussichten konkret liegen, darüber herrscht übrigens schon in Loewes Elternhaus kein Zweifel. Lesen wir wieder Loewe selbst, der über die Reaktion seiner Eltern auf die Pogrome in Russland ab 1881 und die damals beginnende Erste Alija berichtet. In einer Magdeburger Zeitung habe gestanden, „dass Juden ernstlich daran dächten, in Palästina ein neues jüdisches Land zu schaffen. Die Eltern sprachen darüber und es war kein Zweifel, dass sie keinen Augenblick zweifelten, dass es sich um eine heilige Sache handelte, an der man Anteil haben müsste.“²²

Die Analyse des Judentums in der *galut* allgemein

Mit diesen Gedanken im Hinterkopf begibt sich Heinrich Loewe am Ende seiner Schulzeit nach Berlin, um dort zu studieren. Er kommt in Kontakt mit vielen Gruppen, die sich für das, was Anfang der 1880er Jahre noch Nationaljudentum genannt wird, engagieren. Zu Beginn des Artikels wurde bereits auf diese Gruppen hingewiesen, daher wird auf eine weitere Aufzählung an dieser Stelle verzichtet zugunsten der Konzentration auf die Frage, wie Loewes Einstellung zu *galut* konkret ausgesehen hat.

Loewe entwickelt in Berlin, ausgestattet mit dem gedanklichen Rüstzeug, das er sich in seiner Jugend erworben hat, eine Art Kulturtheorie des Zionismus und der *galut*. Es ist kein konzises System, das er in einem Kapitel seiner Erinnerungen festgehalten hätte. Aber es scheint doch immer wieder durch. Ständig stößt man bei der Lektüre auf Anspielungen und Hinweise, ständig schimmern neben den farbigen Schilderungen seines Lebens seine Ansichten und Einstellungen durch. Wie genau lautet nun Loewes Theorie, besser gesagt seine Analyse des Judentums in der *galut*?

Grundlage des Judentums, seiner Kultur, aber auch seiner Nationalität in der modernen Zeit ist das jüdische Leben des biblischen Zeitalters. Loewe formuliert dies so: „Alle Kultur des Jüdischen Volkes ist von seiner Urge-

²² H. LOEWE, *Sichronoth*, Judentum in Wanzleben, S. 9d, A146/6/2.

schichte, von seinem Werden im biblischen Zeitalter abhängig. Auf den damaligen Grundlagen des jüdischen Geisteslebens ist alle spätere Kultur des jüdischen Volkes aufgebaut. Wieweit das jüdische Volk als jüdisch anzusprechen ist, hängt in seinen verschiedenen Zeitaltern und in den Ländern seines Aufenthaltes davon ab, wie weit es sich im Sinne seiner ältesten Kultur entwickelt hat, oder wie sehr es sich von diesen Grundlagen entfernt.“²³ Für Loewe scheint es also klar zu sein, dass es ein jüdisches Volk gibt, nur der Grad der Jüdischkeit ist verschieden und damit auch die Nähe zu dem Begriff „jüdisches Volk“.

Nun bleibt es aber doch ein wenig unklar, was Loewe mit den oben zitierten „Grundlagen“ eigentlich meint. Sind es die Schriften des Tanach, der Talmud oder sind es Lebensformen, die sich nur in Erez Israel entwickeln konnten? Redet er also einem traditionellen Judentum, dass sich streng an die Vorgaben der Texte hält, das Wort? Vielleicht wird dies im weiteren Verlauf des Artikels etwas klarer. Es kann aber schon an dieser Stelle gesagt werden, dass Loewe selbst kein orthodoxer Jude gewesen ist, der möglicherweise sogar eine tiefere religiöse Ausbildung angestrebt hätte.

Schon durch das letzte Zitat wird klar, dass Loewe das Exil als gegeben hinnimmt, es erst einmal als Fakt im Raum stehen lässt. Nun gilt es aber, die Prämissen dafür zu erkennen, dem Exil zu Leibe rücken zu können. Grundvoraussetzung für Loewe ist, dass es etwas gibt, was Juden seit jeher und überall auf der Welt verbindet, und dies ist die hebräische Sprache. Loewe betrachtet sie als Grundlage des jüdischen Geisteslebens, die nicht nur Brücken für die gegenwärtigen Menschen schlägt, sondern auch Verbindungen zur Vergangenheit schafft, die durch diese gemeinsame Sprache besonders intensiv sind.²⁴ Loewe selbst folgt seinem eigenen Diktum übrigens erst recht spät. Zwar erlernt er einige Grundlagen der Hebräischen Sprache in seinem Elternhaus bei einem extra dafür angestellten Lehrer, doch bleiben seine Kenntnisse rudimentär. Alle Versuche, die Sprache in Berlin wieder neu zu erlernen, scheitern, und er studiert statt dessen Arabisch.

Eine Anmerkung hierzu: Während seiner Besuche ab 1896 in Palästina sollte ihm dies allerdings sehr zugute kommen, er äussert sich an verschiedenen Stellen seiner Erinnerungen sehr dankbar über seine Fähigkeit, sich mit den arabischen Bewohnern verständigen zu können.²⁵ Dies trägt vielleicht auch mit dazu bei, dass Loewe zwar ein kämpferisch-aktiver Zionist

²³ H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 7, A146/6/2.

²⁴ Vgl. H. LOEWE, *Sichronoth*, Hebräisch in Tel Aviv, S. 1, A146/6/10 und A146/6/8.

²⁵ Vgl. z. B. H. LOEWE, *Sichronoth*, Erste Palästina-Reise, S. 22, A146/6/6.

ist, aber in Palästina schon früh den in der jüdisch-arabischen Auseinandersetzung ruhenden Sprengstoff erkennt, einfach auch, weil er einen direkteren Zugang zu der arabischen Bevölkerung hat.

Aber zurück zum eigentlichen Thema. Biblische Kultur, ein Volksbegriff, der in seiner Intensität von dem Grad der Jüdischkeit abhängt, und eine Sprache, die Menschen aller Orte und Zeiten verbindet, prägen Loewes Vorstellung vom jüdischen Volk. Aber es ist ein Volk im Exil. Dies sieht Loewe ganz deutlich, doch er interpretiert es nicht im religiösen Sinne, sondern eher im säkular-pragmatischen. Daher liegt die Lösung des Exildaseins auch nicht im Warten auf den Messias, sondern in der Tat. Noch einmal: Fakt ist, das jüdische Volk existiert, Fakt ist aber auch, es lebt im Exil. Dieser Zustand ist nur schwer zu ertragen, er muss abgeschafft werden. Bevor man sich aber dem eigentlichen Abschaffen widmet, muss erst einmal erkannt werden, was und wer denn innerjüdisch – denn welches die externen Gründe sind, steht für Loewe ausser Frage – also wer innerjüdisch verhindert, dass die Exilsituation aufgehoben wird. Loewe äussert sich explizit und fast überdeutlich, er wird sogar ein wenig grob, was man von ihm sonst nicht in diesem Masse gewöhnt ist.

Loewe erkennt einen für das Weiterbestehen des Judentums als Volk gefährlichen Vorgang, den er als „Entjudung“²⁶ bezeichnet. Das Präfix „ent-“ wird im deutschen Sprachgebrauch häufig im Sinne von etwas loswerden, etwas ablegen, etwas von sich schieben, etwas vom angestammten Ort wegnehmen, etwas Gegenteiliges schaffen gebraucht. Und genau in diesem Sinne meint es Loewe auch: Das Judentum gibt sich weg, es gibt seinen Volkscharakter auf, es gibt seine Zukunft als jüdisches Volk auf. Ein solcher Vorgang, schreibt Loewe, könne nur in der *galut* geschehen und müsse von einer Gruppe initiiert und getragen werden.²⁷ Loewe meint hier weniger einen passiven, schleichenden Verlust als vielmehr eine aktive Handlung. Und im Deutschland nach 1871 sieht Loewe den Prozess der Entjudung absolut als reale Gefahr im Raum stehen. Aber wer sind die Träger? Wer ist diese Gruppe? Zunächst einmal sind es die „wohlhabenden Leute mehr als der kleine Mittelstand oder die kleinen Leute.“²⁸ Wohlhabende Juden als Verschwörer gegen das eigene Judentum? Dieser These folgt Loewe in seinen Memoiren nicht konsequent, bleibt aber oft dabei, dass Formen des Reichtums zur Entjudung beitragen können.

²⁶ H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 7, A146/6/2.

²⁷ Vgl. unter anderem H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 7, A146/6/2; Hermann Cohen, A146/6/2; Die Jüdische Volkspartei, A146/6/10.

²⁸ H. LOEWE, *Sichronoth*, Ein Weg zu jüdischer Erziehung, S. 1, A146/6/5.

Die Analyse des Judentums in Deutschland

Loewe konzentriert sich in einer weiteren Analyse auf die Situation der Juden in Deutschland. Er konstatiert, dass der Begriff „Deutsche Juden“ ein nur schwer zu fassender ist, der sich im Laufe der Geschichte stets änderte. Grenzverschiebungen und Flüchtlinge hätten diesem Begriff immer wieder aufs neue andere Prägungen gegeben. Dies hätte bis in die Neuzeit angehalten „wenn auch die Mehrzahl der in Deutschland zur Zeit einheimischen Juden der Meinung ist, dass der Begriff und die Art des deutschen Juden von Ewigkeit zu Ewigkeit bestünde.“²⁹ Ein Faktor, der also Entjudung vorantreiben könnte, wäre demnach ein sich Einrichten in einem Status Quo in der *galut*, der als unveränderlicher Zustand angenommen wird.

Aber was geschieht dann nach diesem Einrichten, respektive was ist in den letzten 100–200 Jahren im deutschen Judentum geschehen, wie hat man auf die Exilssituation reagiert? Loewe sieht zuerst die Gefahr eines Rückgangs der Zahl der Juden: „Es war der Zerfall des alten jüdischen Familienlebens. Nicht als ob nicht weiter eine innige Liebe zwischen Eltern und Kindern bestünde, wie bei keinem andern Volk der Erde. [. . .] Aber die alten Ehegesetze des Judentums wurden verlassen. Das war die Einleitung des neumalthusianischen Systems, das bei den deutschen Juden das herrschende geworden ist. Es gibt nur wenige Familien [. . .] die nicht vom Zweikindersystem vergiftet worden sind.“³⁰ Mit dieser Abkehr von jüdischen Ehegesetzen geht noch ein weiterer Faktor einher, nämlich „die Tatsache [. . .] dass sie [die deutsche Judenheit] völlig zur Stadtbevölkerung und insbesondere zur Gross-Stadtbevölkerung geworden ist.“³¹ Und dieser Zug in die Gross-Städte trägt heftig mit zur Abkehr von allem jüdischen bei. „Es giebt keinen Ort in Deutschland, wo in weiten Kreisen die Trennung von allem Jüdischen weiter ginge als in gewissen Kreise und Stadtteilen Frankfurts.“³²

Mitschuld an allen diesen negativen Entwicklungen in der *galut* hat vor allem auch die Entwicklung der Religion, ist Heinrich Loewe überzeugt, insbesondere die Veränderungen, die die Religionsausübung und die Auslegung der heiligen Schriften erfahren haben. Loewe wendet sich hier explizit und in schärfster Form gegen die Reformbewegung, gleich welcher Art sie auch sein mag. Und hier trifft er sich mit Heinrich Graetz, dem jede Form

²⁹ H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 1, A146/6/9.

³⁰ H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 4, A146/6/9.

³¹ H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 4, A146/6/9.

³² H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 5, A146/6/9.

eines liberalen Judentums, und dabei besonders die Kultur der Berliner Salons, ein Hort höchsten Übels, der Unzucht und Verführung war.³³ Loewe und Graetz ähneln sich im übrigen auch in ihrer Ablehnung der Kabbala; Loewe bezeichnete zum Beispiel die Lurianische Kabbala als etwas, das viel Unheil im Judentume angerichtet habe.³⁴

Doch zurück zum Reformjudentum, das Loewe strikt ablehnt. Besonders streng geht er mit der Berliner Reformbewegung ins Gericht, der er eine kritiklose, devote Anbiederung an den Protestantismus vorwirft. Aber nicht nur, dass die Reformbewegung gleichgültig gegenüber dem Judentum mache, sie fördere, in den Augen Loewes, dazu noch die Taufe, wenn auch indirekt: „Das liberale Judentum wollte keineswegs die Taufe begünstigen. Aber durch Verbreitung religiöser Gleichgültigkeit unter gleichzeitiger Betonung, dass das Judentum nichts nationales an sich hätte, sondern nur eine Religion sei, mussten sie die Auflösung des Judentums befördern.“³⁵ Die Zunahme der Taufe betrachtet er als weiteres Indiz für die immer stärkere Entjudung, die dann auch gleich mit den Mischehen einhergehe. Dies subsumiert Loewe unter Begriff „Assimilationssucht“, die er eine „Verfallerscheinung“ nennt, die man bekämpfen müsse, „ohne darum ein Chauvinist zu sein.“³⁶

Loewe gesteht den deutschen Juden allerdings zu, dass sie der Meinung sind, nur durch eine vollständige Assimilation, die alles Jüdische negiere, könne der Antisemitismus bekämpft und damit eigentlich auch zum Verschwinden gebracht werden.³⁷ Es bedarf keiner näheren Erläuterung, um zu verstehen, dass Loewe dieses Argument als völlig haltlos ablehnt, ablehnen muss, da er bei seinen Eltern eine andere, eine selbstbewusste Art des jüdischen Lebens kennen gelernt hatte, die sich eben auf diese Weise gegen den Antisemitismus zur Wehr setzte. Und weiter zum Thema Assimilation und Religion schreibt er: „Zum religiösen Fortschritt gehörte ja in erster Linie die Feindschaft gegen alles, was das Judentum erhalten oder gar wiederbeleben konnte.“³⁸

³³ Vgl. H. GRAETZ, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet. Elfte Band: Geschichte der Juden vom Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848)*, Leipzig ²1900, S. 165 – 175.

³⁴ Vgl. H. LOEWE, *Sichronoth*, Geis, S. 2 Einschaltung, 4, A146/6/2.

³⁵ H. LOEWE, *Sichronoth*, A146/6/5.

³⁶ Alle drei Zitate in: H. LOEWE, *Sichronoth*, H. Cohen & S. Reinach, A146/6/2.

³⁷ Vgl. H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 14–15, A146/6/9.

³⁸ H. LOEWE, *Sichronoth*, Die Gutmans, A146/6/2.

Nun soll man nach diesen heftigen Äusserungen doch annehmen, dass Loewe über die Orthodoxie in Deutschland eine bessere Meinung gehabt hat – aber weit gefehlt, auch ihr warf er vor, für den Erhalt und den Wiederaufbau des Judentums ungeeignet zu sein und nannte sie despektierlich „Schinken-Orthodoxie“.³⁹ Dieser Teil der Loeweschen Ansichten über die *galut* in Deutschland lässt sich mit einem Satz zusammenfassen: Es liegt alles am Boden.

Rettung durch den Zionismus

Heinrich Loewe wäre nun aber nicht der als Kämpfer und feurige Antreiber berühmt gewordene Zionist, wenn er nicht eine Lösung parat gehabt hätte. Und aus dem bisher Gesagten heraus erscheint es deutlich, welche Lösung Loewe favorisiert: Er hält – fast selbstverständlich – den Zionismus für die einzige Sache, die der *galut*, die der Degeneration, die sich seiner Meinung nach im deutschen Judentum seit 100 Jahren breit macht, Einhalt zu gebieten vermag.

Welcher Form des Zionismus, der sich nach 1897 in verschiedenen Fraktionen spaltete, Loewe sich dabei zugehörig fühlte, schreibt er nie explizit, aber aus zwei Zitaten lässt sich seine Position klar erkennen: „Ich war nationaler Jude, wollte das Judentum auf nationaler Grundlage neu aufbauen. Dabei war mir die alte Heimat als Heimat der Zukunft selbstverständlich.“ Eine klare Aussage, mit der er sich auch zu einer praktischen Arbeit in Palästina bekennt, die er im übrigen auch durch seine Tätigkeit im Verein Esra gefördert hat. Aber das Nationale war ihm mindestens ebenso wichtig, wie das nächste Zitat zeigt: „In der jüngsten Zeit wiederum hat der nationale Eifer manche Anhänger unserer Idee dahin geführt, dass sie über die Emigrations- und Colonisationsfrage unserer russisch-jüdischen Brüder zum Teil die Nationalidee selbst vernachlässigt haben, – ein bedauernswertes Missverständnis“.⁴⁰ Dieses letzte Zitat ist einer Rede entnommen, die Loewe bereits im Jahr 1892 gehalten hat, zu einem Zeitpunkt, als der Begriff Zionismus noch nicht einmal existierte. Aber schon 1892 war Loewe offensichtlich klar, wie das Nationaljudentum funktionieren müsse: Kolonisation in Palästina und gleichzeitige Förderung des Nationalgedankens in der *galut*.

³⁹ H. LOEWE, *Sichronoth*, Hebräische Schrift, A146/6/8.

⁴⁰ H. LOEWE, Rede im Verein Jung-Israel, gehalten am 30.5.1892, abgedruckt in: J. REINHARZ (ed.), *Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus*, Tübingen 1981, S. 30.

Zionismus ist in den Augen Loewes aber nicht nur der Retter der Juden aus der *galut*, er ist auch und vor allem der Retter des Judentums überhaupt: „Ein neues jüdisches Kulturleben geht hier von der jüdisch-nationalen Bewegung aus, die sich im Zionismus ihre Organisation geschaffen hat.“⁴¹ Rückblickend schreibt er über die Wirkung des Zionismus in Deutschland, er habe in der jüdischen Nation zu einer Gesundung geführt: „Er hat die Jugend zum Selbstbewusstsein erzogen. Er hat sie veranlasst, sich mit dem Studium der jüdischen Geschichte und Literatur zu beschäftigen und hat sie dazu gebracht, in immer stärkerer Masse, sich dem Erlernen des Hebräischen als lebendiger und zugleich historischer Sprache zuzuwenden.“⁴²

Es erscheint für das Verstehen von Loewes Position nicht nötig, seine Ansichten über den Zionismus weiter zu vertiefen. Nun tritt bei ihm aber noch ein Aspekt auf, der für die Zionisten in Deutschland bezeichnend war, und Loewe schildert dies mit ganzem Stolz. Zwar betrachtet er sich als nationalen Juden im Exil, was er nicht müde wird, in seinen Memoiren zu betonen, gleichzeitig sieht er sich aber in der Gesellschaft in Deutschland wie folgt verortet: „Ich hatte es abgelehnt, als Deutscher bezeichnet zu werden, dagegen die Benennung als Preusse nicht zurückgewiesen. Deutscher sei ein National-Begriff, Preusse dagegen ein Staatsbegriff. National genommen bin ich Jude.“⁴³ Und zu diesem preussischen Staat verhält sich Loewe so loyal wie nur irgend möglich. Die Vorstellung, als Zionist, das heisst als nationaler Jude, könne er seine preussischen staatsbürgerlichen Pflichten vernachlässigen, wäre ihm wohl nie in den Sinn gekommen.

Eine Episode aus der Zeit seiner Heirat macht dies besonders deutlich. Die standesamtliche Hochzeit ist für einen Freitag angesetzt, die jüdische Trauung in der Synagoge am folgenden Dienstag. Es entwickelt sich daraufhin ein Streit zwischen Heinrich und seiner Braut, welcher Tag denn nun der Hochzeitstag sei. Loewe äussert sich unmissverständlich: „Als preussischer Staatsbürger hat das preussische Standesamt und sein Gesetz den Vorrang für mich. Ich heirate also am 6. September. Mein frommes Bräutchen hatte es nicht so eilig und erklärte, ihre Hochzeit sei am 10. September, in der Synagoge.“⁴⁴ Auch wenn dies fast eine anekdotische Geschichte ist, wird doch klar, wie im deutschen Judentum über Loyalität und Patriotismus gedacht wurde. Und auch die Zionisten entzogen sich diesem Denken nicht, selbst ein so betont nationaler Jude wie Heinrich Loewe setzte das preussische Recht höher als das synagogale.

⁴¹ H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 9, A146/6/9.

⁴² H. LOEWE, *Sichronoth*, Deutsche Juden, S. 12, A146/6/9.

⁴³ H. LOEWE, *Sichronoth*, Allerlei Tischgesellschaft, S. 1, A146/6/11.

⁴⁴ H. LOEWE, *Sichronoth*, Wann ist der Hochzeitstag?, S. 1, A146/6/12.

Die Erinnerungen des Zionisten Heinrich Loewe geben einen guten Einblick über den Zusammenhang von Zionismus und *galut* und die gegenseitigen Verknüpfungen, Beziehungen und Ambivalenzen. Zum Schluss und als zusammenfassendes Fazit der Ausführungen soll noch ein letzter Punkt über Heinrich Loewe und seine Haltung zur *galut* angeführt werden. Loewe hat sich auch über die jüdischen Feiertage und Feste Gedanken gemacht und versucht, sie für sich in einen Sinnzusammenhang mit der *galut* zu stellen. Nun muss dazu bemerkt werden, dass Loewe kein Spezialist für die Interpretation der Feiertage ist, aber es ist doch interessant zu sehen, dass er, ein Vertreter eines traditionellen und nationalen Judentums, das Purimfest als das „Freiheitsfest der Galuth“ bezeichnet. Aber lassen wir ihn wieder selbst zu Worte kommen: „Nur bei einem Fest, das in der heiligen Schrift seinen Ursprung hat, bleibt die Religion so sehr im Hintergrund, dass das Buch, das darüber berichtet, nicht einmal den Namen Gottes erwähnt. Und doch ist Purim ein Fest des Religionsvolkes, aber ein rein nationales Fest. Es ist ebenso wie andere Feiertage ein Freiheitsfest, aber ein Fest der Freiheit in der Galuth. Die Galuth aber ist die Freiheit in der Unfreiheit.“⁴⁵

Dieser letzte Gedanke fasst noch einmal treffend die Meinung Loewes zur *galut* zusammen: *galut* ist Unfreiheit, und Unfreiheit kann nur ein temporärer Zustand sein, aber auch in der Unfreiheit gibt es Freiheit, und diese gilt es zu nutzen – und auch zu feiern. Und wie könnte man die Freiheit in der Unfreiheit besser nutzen, als zu versuchen, aus der Unfreiheit wieder in die Freiheit zu kommen?

galut ist eine negative Erscheinung für Loewe, die durch Assimilation und Reformjudentum noch potenziert wird. Wenn aber das Volk jüdisch bleibt, kann der Gefahr einer „Entjudung“ standgehalten werden. Aber es ist die Pflicht – und ich gebrauche diesen Ausdruck hier ganz bewusst, um Loewes Einstellung zu kennzeichnen – der in der *galut* lebenden Juden und Jüdinnen, die dortige Freiheit in der Unfreiheit zu nutzen, um dem jüdischen Volk wieder eine Heimat zu geben, eine geistige Heimat, die es schon im Zionismus fand, und eine geographische, wie sie in Erez Israel entstehen sollte.

Heinrich Loewe blieb bis zu seinem Tod ein überzeugter Zionist und durfte noch die Gründung des Staates Israel erleben – für ihn sicher die Krönung seiner lebenslangen Arbeit für den Zionismus.

⁴⁵ Beide Zitate in: H. LOEWE, *Sichronoth*, Freiheitsfeste in Israel, S. 1, A146/6/1.