

Die Joseph-Carlebach-Konferenzen.

»Den Himmel

Jüdisches Leben.

zu pflanzen

Erziehung und

und die Erde

Wissenschaft.

zu gründen«

Die Joseph-Carlebach-Konferenzen



Publications of the Joseph-Carlebach-Institute

„Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen“

(Jesaja 51, 16)

**Die Joseph-Carlebach-Konferenzen.
Jüdisches Leben. Erziehung und Wissenschaft**

Herausgegeben von Miriam Gillis-Carlebach
und Wolfgang Grünberg

Dölling und Galitz Verlag

Die Drucklegung dieser Dokumentation haben wesentlich gefördert:
Das Joseph-Carlebach-Institut in der Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan,
die Freie und Hansestadt Hamburg, Bundesrepublik Deutschland,
die Universität Hamburg und die Gustav Prietsch-Stiftung, Hamburg.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

„Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen“ :
jüdisches Leben, Erziehung und Wissenschaft / die Joseph-
Carlebach-Konferenzen. Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach
und Wolfgang Grünberg. – 1. Aufl. – Hamburg : Dölling
und Galitz, 1995

(Publications of the Joseph Carlebach Institute)

ISBN 3-926174-56-0

NE: Gillis-Carlebach, Miriam [Hrsg.]; Joseph-Carlebach-Konferenz
<1, 1992 – 2, 1993>

Impressum

Titelentwurf: Wilfried Gandras

Innenlayout und Herstellung: Sabine Niemann

Druck: Manfrini Druck- und Verlagsproduktionen, Hamburg

© Copyright Dölling und Galitz Verlag GmbH,

Ehrenbergstraße 62, 22767 Hamburg, Tel.: 040/389 35 15

1. Auflage 1995

ISBN 3-926174-56-0



Joseph Carlebach, 1938

Danksagung

Wir danken all denen, die durch ideelle und materielle Förderung das Joseph Carlebach-Institut der Bar-Ilan-Universität in Ramat Gan, Israel, und die ersten beiden Carlebach-Konferenzen in der Bar-Ilan-Universität und der Universität Hamburg ermöglicht haben.

Herrn Dr. Henning Voscherau, erster Bürgermeister der Freien und Hansestadt Hamburg

Herrn Prof. Dr. Leonhardt Hajen, Präses der Behörde für Wissenschaft und Forschung, Hamburg

Herrn Dr. Jürgen Lüthje, Präsident der Universität Hamburg

Herrn Prof. Dr. Emanuel Rackmann, Chancellor der Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan

Herrn Prof. Dr. Shlomo Eckstein, Präsident der Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan

Herrn Arie Shumer, Former Director of European Relations, Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan

Herrn Henri Leir, Freund und Unterstützer des Carlebach-Institutes, Luxemburg

Herrn Herman Schickman, Freund und Unterstützer des Carlebach-Institutes, New York

Herrn Yissakhar Ben-Yaacov, Repräsentant der Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan /Frankfurt/M.

Wir danken auch all denen, die bei der Organisation der Konferenzen und bei der Erstellung der Konferenzdokumentation mitgeholfen haben.

Herrn Reg. Dir. Frank Laubert, Universität Hamburg

Herrn Harald Schlüter, persönlicher Referent, Hamburg

Frau Sara Galai, Übersetzerin, Beer-Schewa

Frau Sylvia Bat-Zion Noll, persönliche Assistentin, Jerusalem

Herrn Dr. Peter Dölling, Dölling und Galitz Verlag, Hamburg

Herrn Martin Jensen, persönlicher Assistent, Hamburg

Wir möchten unseren Dank allen Beteiligten an der ersten und zweiten Carlebach-Konferenz ausdrücken: den Vortragenden und den Zuhörenden, allen, die sich auf diese Weise mit dem Geist und Erbe Joseph Carlebachs auseinandersetzen, so daß das Gedenken zu lebendiger Lehre wird.

Thank You

We would like to thank those people who made it possible through their support – both spiritual and material – to bring into existence the Joseph-Carlebach-Institute at Bar-Ilan-University, Ramat Gan (Israel), and the two first Carlebach Conferences at Bar-Ilan-University and at the University of Hamburg.

Dr. Henning Voscherau, Mayor of the Freie und Hansestadt Hamburg

Prof. Dr. Leonhardt Hajen, Senator for Science and Research, Hamburg

Dr. Jürgen Lüthje, President of the University of Hamburg

Prof. Dr. Emanuel Rackmann, Chancellor of the Bar-Ilan-University,
Ramat Gan

Prof. Dr. Shlomo Eckstein, President of the Bar-Ilan-University, Ramat Gan

Mr. Arie Shumer, Former Director of European Relations, Bar-Ilan-
University, Ramat Gan

Mr. Henry Leir, Friend and Supporter of the Carlebach-Institute, Luxemburg

Mr. Herman Schickman, Friend and Supporter of the Carlebach-Institute,
New York

Mr. Yissakhar Ben-Yaacov, Representative of the Bar-Ilan-University,
Ramat Gan/Frankfurt/M.

We also thank all those people who gave a helping hand in the organization of the Conferences and the documentation of the Conference-proceedings.

Reg. Dir. Frank Laubert, University of Hamburg

Mr. Harald Schlüter, personal consultant, Hamburg

Mrs. Sara Galai, Translator, Beer-Sheva

Mrs. Sylvia Bat-Zion Noll, personal assistant, Jerusalem

Dr. Peter Dölling, Dölling und Galitz Verlag, Hamburg

Mr. Martin Jensen, personal assistant, Hamburg

We are grateful to all the participants of the first and second Carlebach-Conference, the speakers and the listeners; all those who came to learn the spirit and the heritage of Joseph Carlebach, to transform the memory of Joseph Carlebach into life-teachings.

Inhalt

Editorial

- 10 Einleitende Gedanken
Miriam Gillis-Carlebach und Wolfgang Grünberg
- 15 Introductory remarks
Miriam Gillis-Carlebach and Wolfgang Grünberg
- 20 The Quest for the „sittliche Mensch“ *Julius Carlebach*

Beiträge zur ersten Carlebach-Konferenz 1992 (Bar-Ilan-Universität)

- 26 Joseph Carlebach als Lehrer und Rabbiner in Altona und Hamburg
und sein letzter Weg *Barbara Vogel*
- 30 The Hamburg Community – Nation or Congregation
Mordechai Breuer
- 42 Vierhundert Jahre Juden in Hamburg *Arno Herzig*
- 46 Joseph Carlebach as Reflected in his Writings
Miriam Gillis-Carlebach
- 56 An Introduction to Jewish Thought *Moshe Ahrend*

Beiträge zur zweiten Carlebach-Konferenz 1993 (Universität Hamburg)

- 64 Einführung in die Thematik der Konferenz zum Werk und Erbe
Joseph Carlebachs *Barbara Vogel*
- 68 Das Erziehungsideal Joseph Carlebachs *Miriam Gillis-Carlebach*
- 84 Die theologische Verwurzelung des pädagogischen Konzepts von
Joseph Carlebach *Wolfgang Grünberg*
- 98 Kulturell-geistliches Leben der Juden in Hamburg zur Zeit der
Weimarer Republik *Arno Herzig*
- 112 Universalismus – die Flucht vor der jüdischen Identität
Walter Zwi Bacharach

- 122 Avantgardisten und Außenseiter in der Weimarer Republik.
Deutsch-jüdische Identität zwischen Assimilation und Antisemitismus
Peter Reichel
- 144 Rabbinerseminar als Jeschiwa? *Mordechai Breuer*
- 158 „Tora im Derech Eretz“ in Israeli Modern Yeshivot.
Concept and Reality *Mordechai Bar-Lev*
- 166 Die Talmud-Tora-Schule in Hamburg *Ursula Randt*
- 178 Bernhard Salomon (Issachar) Jacobson: Leben und Wirken des Lehrers
und Erziehers der Talmud-Tora-Oberrealschule *Joseph Walk*
- 190 Zur Entwicklung des jüdischen Mädchenschulwesens in Hamburg
Ursula Randt
- 198 Die höhere Mädchenschule von Dr. Jakob Loewenberg –
Äußere Geschichte und pädagogische Gestaltung *Reiner Lehberger*
- 224 Henriette Arndt, eine jüdische Lehrerin in Hamburg
Christiane Pritzlaff
- 238 Memories from my First School *Mirjam Schmida*
- 244 Zeitzeugen über jüdische Erziehung in Hamburg vor dem
2. Weltkrieg – Eine Befragung durch Studierende
Uwe Gleßmer und Ingrid Lohmann

Epilog

- 256 Die Älteren und die Jüngeren (Fragment 1937) *Joseph Carlebach*

Anhang

- 259 Glossar
- 261 Kurzbiographien und Summaries

Einleitende Gedanken

Ich bin der Ewige, Dein Gott, der das Meer aufwühlt,
daß seine Wellen tosen, der Gott der Welten ist
Mein Name. Und ich legte Meine Worte Dir in den Mund
und mit dem Schatten Meiner Hand decke ich Dich zu,
den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen
und zu Zion zu sagen: Du bist's Mein Volk. (Jesaja 51, 15-16)

Das Wort des Propheten Jesajas gehört zu den kühnsten und mächtigsten Menschheitsprogrammen, wie sie in so einzigartiger Weise gerade dieser große Künstler aufstellt. Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen, nicht mehr und nicht weniger gibt er dem Volke auf, das in seinem Unglück nach Trost verlangt und dem nur in einem ganz großen Ideal, in einer weltumfassenden Aufgabe die Überwindung seines Leides in Aussicht gestellt werden kann.

Joseph Carlebach wollte dieses Wort in antithetischer Beleuchtung zur Klarheit bringen.

„Da sind die Einen, die da sagen: ‘der Mensch gehört der Erde, hier leuchten seine Sonnen, hier blühen seine Rosen. Für die Erde und mit der Erde hat er zu denken und zu wirken, in ihre Gesetzlichkeit einzutauchen und sein Leben nach ihren Forderungen sich zu zimmern. Alles andere ist traumverlorene Grübele, ein Schwärmen in Illusionen.’ Und die anderen, die sprechen: ‘Der Mensch ist ein Kind des Himmels, seine Seele eignet den höheren Mächten, auf Erden ist er eigentlich nur ein fremder Gast. Dieser seiner Seele genug zu tun, sie zu verfeinern und zu veredeln und in dieser Welt des Geistes sich mehr und mehr heimisch zu machen, das allein ist Sinn und Zweck wahren menschlichen Daseins.’

Beiden Ansichten gegenüber kommt nun dies Wort des Jesajas und stellt die großartige Lösung der Synthese auf: ‘Ihr habt den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen’.“¹

Diese Worte sind am 19. August 1939, aus Anlaß des letzten Gottesdienstes im israelitischen Krankenhaus in Hamburg, von Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach gesprochen worden. Sie lesen sich heute, über fünfzig Jahre später, wie ein verpflichtendes Vermächtnis. Es kennzeichnet diesen ungewöhnlichen Menschen des jüdischen Geistes, daß er auch in höchster Notlage immer grundsätzlich denkt, immer weiter lehrt und forscht und so Wegweiser wurde über Geschehnisse und Zeiten hinaus.

Es hat seine Gründe, daß heute in Deutschland viel über jüdisches Leben geforscht wird. Die Forschungsspuren führen in Hamburg immer wieder zu Joseph Carlebach zurück. Aber Joseph Carlebach wirkte weit über Hamburg hinaus. Er war der letzte orthodoxe Oberrabbiner in Deutschland, Stütze für verwaiste Gemeinden und ihre Mitglieder.

Carlebach war „eine äußerst rare Kombination von Prediger, Professor, Schauspieler und Dichter; seine große Kraft zu überzeugen und mitzureißen resultierte aus einer Sinfonie von tiefem Gottesglauben, solider Gelehrsamkeit, warmer Menschenliebe, schöpferischem Denken und künstlerischer Darstellungs-gabe.“ So urteilt ein ehemaliger Schüler Carlebachs, inzwischen einer der angesehensten und höchsten Richter in Israel, Haim H. Cohn in der Einleitung zu den „Ausgewählten Schriften“, die seit 1982 vorliegen.

Am 26. März 1942 wurde Joseph Carlebach in einem Lager bei Riga von den Nationalsozialisten ermordet. Er hatte in einem Deportationszug seine Hamburger Gemeinde begleitet und alle Versuche, sich retten zu lassen, abgewehrt.

Am 26. März 1992, also genau 50 Jahre später, wurde an der Bar-Ilan-Universität in Ramat Gan, Israel, das „Joseph-Carlebach-Institut zur Erforschung zeitgemäßer jüdischer Lehre und Erziehung, for Research into Contemporary Jewish Teachings, *lechekei hagut jehudit wechinuch benei semannenu*“ gegründet, mit dem Ziel, aus dem Opfergang Joseph Carlebachs einen Lebensquell, ein *miz'ad hachajim* zu erschaffen.

Die Bar-Ilan-Universität mit ihrem kombinierten Symbol von Tora-Rolle, Mikroskop und hebräischen Buchstaben, von Religion, Wissenschaft und Schrifttum, ist die passende Herberge für ein Institut, dessen Namensträger Joseph Carlebach ist: War er doch der begnadete Pädagoge und Rabbiner, bewandert in Bibel und Talmud, Mathematiker und Religionsphilosoph, Kunsthistoriker und Literaturkenner, Prediger, Erzieher und Lehrer für jung und alt, Hüter des traditionellen Judentums und Seelsorger seiner Gemeinde. Die Gründung des Carlebach-Instituts an der Bar-Ilan-Universität ist die „Heimkehr“ seines Geistes in die Heimstatt aller Juden, in das Heilige Land.

Parallel zur Gründung des Carlebach-Institutes in Israel wurde auch in Hamburg, der langjährigen Wirkstätte Carlebachs, nach seinem Geist und seinem Wirken neu gefragt. Von 1921–1926 war er Direktor der „Talmud-Tora-Oberrealschule“ am Grindelhof, und von 1936–1941 wirkte er als Oberrabbiner in Hamburg, an der großen Synagoge am Bornplatz, die unmittelbar neben der Schule stand.

Der Platz, auf dem die im Pogrom 1938 zerstörte Synagoge stand, heißt heute Joseph-Carlebach-Platz und der Grundriß der größten und schönsten Synagoge Hamburgs ist als Mosaik auf dem Platz zu erkennen. Die Talmud-

Tora-Realschule und der Joseph-Carlebach-Platz gehören heute zum Campus der Universität. Beschämend spät, aber um so intensiver gehen Stadt und Universität Hamburg den Spuren jüdischen Lebens und jüdischen Geistes nach und suchen deren Andenken zu pflegen. Schmerzhaft ist allen im Bewußtsein, welche Schuld, aber auch welche Selbstzerstörung darin beschlossen liegen, daß jüdisches Leben und jüdischer Geist aus der Mitte der Universität und des Gemeindewesens verbannt und ausgerottet werden sollten.

Es gibt jetzt in Hamburg eine Fülle von Initiativen, jüdischem Leben und jüdischem Geist wieder neu Raum zu schaffen, und eine dieser Initiativen – aus dem Bereich der Universität – sucht besonders, das Erbe Joseph Carlebachs zu pflegen. Es ist darum ebenso ungewöhnlich wie mutig und zukunftssträchtig, daß die – religiöse – Bar-Ilan-Universität und ihr Joseph-Carlebach-Institut mit der – säkularen – Universität Hamburg kooperierten.

Frucht dieser Kooperation sind zwei bisher durchgeführte Carlebach-Konferenzen, deren erste 1992 am 50. Todestag Joseph Carlebachs in der Bar-Ilan-Universität und die zweite 1993 in Hamburg stattfanden. Die erste Konferenz stand unter dem Eindruck der feierlichen Eröffnung des Joseph-Carlebach-Institutes. Die beiden hier ausgewählten Eröffnungsreden, über Joseph Carlebachs Lebenslauf (B. Vogel) und sein sittliches Ethos (Julius Carlebach), bilden gleichzeitig Auftakt und Einführung zum wissenschaftlichen Teil der ersten Carlebach-Konferenz mit dem Schwerpunkt: „Die Stellung Joseph Carlebachs in der jüdisch-deutschen Orthodoxie“.

Die wohlbedachte Reihenfolge der vier Vorträge wurde auch in der vorliegenden Dokumentation beibehalten und bildet zwei Zyklen verschiedener Themen, jedoch gleicher Struktur: vom Einzelnen, der Case-study, ausgehend zum weiten Horizont. So reiht sich an die Analyse der besonderen, einmaligen Hamburger Gemeindestruktur (M. Breuer) der Ausblick auf die vierhundert-jährige Gesamtgeschichte der Juden in Hamburg (A. Herzig); und wiederum wird das Echo der ausschließlich auf Joseph Carlebachs Schriften gerichteten Weltanschauung (M. Gillis-Carlebach) durch eine grundlegende Einführung in jüdisches Denken und jüdische Denkweise abgelöst (M. Ahrend).

Die zweite Carlebach-Konferenz (Juli 1993 in Hamburg) – „Gewidmet dem Andenken und Wirken des Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach“ – stand unter dem Titel: „Jüdische Bildung und Erziehung nach 1918“. Die Konferenz wurde in den Räumen der ehemaligen Talmud-Tora-Realschule (T.T.R.) eröffnet, an der Joseph Carlebach als Schuldirektor und Reformers gewirkt hatte. Der Genius loci wurde beim ersten Konferenz-Schwerpunkt „Joseph Carlebach als Pädagoge“ zugleich wissenschaftlich und – durch die Präsenz einiger ehemaliger Schüler – menschlich bewegend deutlich.

Durch gezielte Einführung in die Thematik (B. Vogel) wird in den ersten beiden Aufsätzen das betont jüdische Erziehungsideal Joseph Carlebachs (M. Gillis-Carlebach) herausgearbeitet und mittels Bezugnahme auf seine religions-philosophischen Schriften, auch auf anthropologische und theologische Grundlagen rückbezogen (W. Grünberg).

Die thematische Einheit über „Das deutsch-jüdische Verhältnis in der Weimarer Republik – Probleme der Integration und Identität“ birgt in sich die Wucht von Scholems „Schrei ins Leere“. Von einem das Panorama über das kulturell-geistliche Leben der Hamburger Juden kennzeichnenden Aufsatz ausgehend (A. Herzig), kommt es zur Problematik der Flucht vor dem eigenen jüdischen Gesamtbild (W. Z. Bacharach) und endet in der Einsamkeit jüdischer Intellektueller, „Einzelgrenzgängern im Niemandsland“, in eigentlicher Tragik (P. Reichel).

Das Prinzip der wechselnden Perspektiven vom Einzelnen zum Allgemeinen, von nah und fern, wurde auch in den beiden weiteren Konferenz-Schwerpunkten beibehalten, formuliert als „Jüdische Lerninstitute“ und „Vergleichende Schulportraits – zur Situation der jüdischen Schulen in Hamburg nach 1918“, sowie auch in den folgenden Aufsätzen: Vom Berliner Rabbinerseminar (M. Breuer) bis zu dem Prinzip *Tora im Derech Eretz* (Jüdische Lehre mit Allgemeinkultur), nachgezogen von Frankfurt/M. bis ins heutige Israel (M. Bar-Lev).

Der nächste Aufsatz-Zyklus ist ganz auf die Schulsituation in Hamburg konzentriert: Die religiöse Talmud-Oberrealschule und ihr Geist (U. Randt) kommen noch einmal in der individuellen Gestalt von B. S. Jacobson zum Ausdruck (J. Walk), während, gerade im Licht des in der liberalen Loewenbergsschule (R. Lehberger) nachdrücklich beschworenen „Guten und Schönen“, das wissenschaftlich exakt belegte Einzelschicksal der Lehrerin Henriette Arndt wie ein vergeblicher Appell an die Umwelt klingt (Ch. Pritzlaff).

Der letzte Schwerpunkt: „Jüdische Erziehung und Bildung nach 1918: Zeitzeugen erinnern sich“, geht über ein reines Workshop-Konzept hinaus. Den beiden Verfassern (I. Lohmann und U. Gleßmer) geht es um Systematik, Methodik und Zielsetzung mündlicher Befragung von ehemaligen Schülerinnen und Schülern jüdischer Schulen in Hamburg, bis es abschließend dann noch einmal zu einer Wechselbeziehung von Gesamtansicht der Entwicklung des jüdischen Mädchenschulwesens in Hamburg (U. Randt) und zu individuellen, anrührenden Schulerinnerungen kommt (M. Schmida).

In den meisten Aufsätzen wurden die Originalsprachen, Englisch oder Deutsch beibehalten; nur die Aufsatzbearbeitungen dreier hebräischer Vorträge der ersten Konferenz (M. Breuer, M. Gillis-Carlebach, M. Ahrend) wurden

ins Englische übersetzt. Um dem ursprünglich dreisprachigen Charakter der Konferenzen jedoch auch in diesem Sammelband Ausdruck zu verleihen, bringen wir „Einleitende Gedanken“ auch in ihrer hebräischen und englischen Version.

Neun Maße des Bechers der Leiden kamen durch die Schoa über das Volk Israel, und mit ihm über Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach, seine Frau Lotte Carlebach-Preuss und ihre jungen Töchter, Ruth, Noemi und Sara, über Tausende der Hamburger Gemeinde und ihrer Umgebung. Möge aller Andenken zum Segen sein.

Fünfzig Jahre nach dem Märtyrertod Joseph Carlebachs kann die tiefe Trauer milder gestimmt werden durch ein uns alle in die Pflicht nehmendes Wort des Dankes an alle, die es als ihre Aufgabe betrachten, sich seiner zu erinnern und der Gefahr des Vergessens die Pflicht, zu forschen und zu lehren entgegenhalten.

Anmerkung

- 1 Aus der Ansprache aus Anlaß des letzten Gottesdienstes in der Synagoge des israelitischen Krankenhauses am 19. August 1939 (in: M. Gillis-Carlebach, Jüdischer Alltag als humaner Widerstand 1939–1941, Hamburg 1990, S. 64f.).

Introductory remarks

For I am the Lord your God, who stirs up the sea
and its waves roar. The Lord of hosts is
his name. And I have put my words in your mouth,
and have covered you with the shadow of my hand,
to establish the heavens, to found the earth,
and to say to Zion, „You are my people“. (Isaiah 51, 15-16)

This word from the Prophet Isaiah forms one of the boldest and most powerful programs for humanity that this great artist proposes in such a unique manner. ‘To establish the heavens, to found the earth’: no more and no less is his charge to a people who, in its misery, clamors for consolation and to whom the prospect of surmounting its suffering can be held out only in a grand ideal, in a global task.

Joseph Carlebach wanted to shed light on this word by illuminating the antitheses.

„There are those who say: ‘The human being belongs to the earth; here shines his sun; here bloom his roses. His task is to think and to act for the earth and with the earth; he has to immerse himself in its system of laws and to frame his life according to its demands. Everything else is a rumination lost in dreams, a revelry in illusions.’ And the others say: ‘The human being is a child of heaven; his soul is akin to the higher powers and he is really only an alien on the earth. To satisfy this soul, to refine and ennoble it and to make it feel more and more at home in this world of the spirit, is alone the meaning and purpose of true human existence.’

The word of Isaiah now comes face to face with both these views and advances the marvelous denouement of the synthesis: ‘You must establish the heavens; you must found the earth’.¹

These words were spoken by Chief Rabbi Dr. Joseph Carlebach on August 19, 1939, on the occasion of the last worship service in the Israelite Hospital in Hamburg. Today, more than fifty years later, they read like a binding legacy. It is characteristic of this unusual man of the Jewish spirit that, even in a situation of the greatest urgency, he always thought in fundamental terms and

continued to teach and to do research. And thus he became a guide, beyond all temporal events and ages.

There are many reasons why much research work on Jewish life is being done in Germany today. In Hamburg, the trails of research again and again lead back to Joseph Carlebach. But, Joseph Carlebach had an influence far beyond the borders of Hamburg. He was the last orthodox Chief Rabbi in Germany, and a pillar for orphaned congregations and their members.

Carlebach was „an extremely rare combination of preacher, professor, actor and writer; his great power to convince and to electrify his hearers resulted from the profound harmony between his firm faith in God, solid erudition, warm love of humanity, poetic thought and his artistic talent in presenting his ideas“.

This was how he was described by his former student, Chaim H. Cohen – who was later to become a Supreme Court Judge in Israel – in the foreword to Joseph Carlebach’s „Selected Works“, published in 1982.

On March 26, 1942, Joseph Carlebach was murdered by the Nazis in a concentration camp near Riga. He joined his Hamburg congregation on one of the first deportation trains, after adamantly refusing all offers of personal rescue.

On March 26, 1992, exactly fifty years later, the Joseph-Carlebach-Institute for the Study of Contemporary Jewish Thought and Education was established at Bar-Ilan-University in Ramat Gan, Israel; its proclaimed aim was to transform Joseph Carlebach’s path of sacrifice into a source of life.

Bar-Ilan-University, whose logo combines a Tora scroll, a microscope and Hebrew letters, symbolizing the blend of religion, science and the written word, is a fitting shrine for an institute named after Joseph Carlebach: he was a gifted teacher and a rabbi learned in the scriptures and the Talmud, a mathematician and religious philosopher, a critic of art and literature, a preacher, educator and mentor for both young and old, guardian of the flame of traditional Judaism and a faithful shepherd of his flock. The establishment of the Carlebach-Institute at Bar-Ilan-University is a „homecoming“ of his spirit, a return to his homeland and that of all Jews, the Holy Land.

Concomitantly with the establishment of the Carlebach Institute in Israel, interest was revived in Hamburg in his heritage and his achievements there. Between 1921 and 1926 he was the principal of the „Talmud-Tora-Realschule“ in Grindelhof and between 1936 and 1941 he served as Chief Rabbi of Hamburg, officiating at the Great Synagogue at Bornplatz, which was located adjacent to the school.

The square where the synagogue stood until it was destroyed in the 1938 pogroms is known today as Joseph Carlebach Square; and the artistic mosaic embedded in the paving stones of the square portrays the synagogue, then the

largest in the city, in all its beauty and splendour. The school and the Joseph Carlebach Square are now part of the campus of Hamburg University. With regrettable tardiness but with growing intensity, Hamburg and its university are now seeking out the vestiges of Jewish life and culture and trying to foster the memory of them. The uprooting and expulsion of the Jews – the banishing of Jewish culture and spirit from the university and the community – are now evoking painful awareness and feelings of guilt which also contain a certain self-destructive element.

Initiative has been undertaken in Hamburg to instill new life in the Jewish past and Jewish culture, and an example of such initiative in the academic sphere is an attempt to nurture the heritage of Joseph Carlebach. Cooperation between the religious Bar-Ilan-University and its Joseph Carlebach Institute and the secular Hamburg University is a unique endeavour, but also a bold and promising one.

This cooperation has born fruit in the form of two Joseph Carlebach conferences: the first was held at Bar-Ilan-University in 1992, to mark the fiftieth anniversary of Joseph Carlebach's death, and the second was held in 1993 in Hamburg.

The first conference marked the ceremonial opening of the Joseph-Carlebach Institute. The two introductory lectures, the first on Joseph Carlebach's life (B. Vogel) and the second on his moral ethics (Julius Carlebach) served as an introduction to the scholarly section of the conference, under the heading: „Joseph Carlebach's Standing in Orthodox Judaism in Germany.“

The carefully thought-out order of the four lectures delivered there have been preserved in the proceedings, creating two circles with different subjects but identical structures: from the particular to the general, from case-study to the wider view; from analysis of the unique structure of the Hamburg community in the past (M. Breuer) to a general overview of 400 years in the annals of the Jews of Hamburg (A. Herzig); and, in the other case, from the outlook of Joseph Carlebach, as it emerges from his writings (M. Gillis-Carlebach), to a fundamental introduction to Jewish thought (M. Ahrend).

The second Carlebach conference, held in June 1993 in Hamburg, was devoted to the memory and life-work of Chief Rabbi Dr. Joseph Carlebach, under the heading: „Jewish Learning and Education after 1918.“ The conference opened in the former Talmud Tora school, where Joseph Carlebach served as principal and won high renown as an educational reformer. The genius loci was palpable during the discussion of the first scholarly theme of the conference: „Joseph Carlebach the Educator“, and thanks to the presence of several of his former students, the emotional and human aspects were ever manifest.

After the introduction which was clearly focused on the issue at hand (B. Vogel), the first two lectures dealt with Joseph Carlebach's emphatically Jewish educational ideal (M. Gillis-Carlebach), and through examination of his religious and philosophical writings, anthropological and theological light was also cast on the subject (W. Grünberg).

Thematic unity characterizes the chapter on „German-Jewish Relations in the Weimar Republic – Problems of Integration and Identity“ – a subject which contains the force of Gershom Scholem's „cry into the void“. From a wider-ranging view of the cultural life of the Jews of Hamburg (A. Herzig), we move on to the problems of Jewish self-identity and the flight from it (W. Z. Bacharach); the circle closes with an exposure of the tragic solitude of the Jewish intelligentsia (P. Reichel).

The structural principle of a broadening perspective – from the particular to the general picture, from the close-at-hand to the distant, was maintained in the following subjects of the conference, under the heading: „Jewish Institutions of Learning“ and „Comparison of Jewish Schools in Hamburg after 1918“. The first circle includes an article on the Berlin rabbinical seminary (M. Breuer), while the second deals with the principle of „Tora and Derech Eretz“ (Judaism versus general culture), which extends from the Frankfurt of old to contemporary modern Israeli yeshivas (M. Bar-Lev).

The next series of lectures focuses exclusively on the situation in Hamburg's Jewish schools: the „Talmud-Tora-Realschule“ and its spirit (U. Randt); the personality of the teacher B. S. Jacobson, as representative of the school (J. Walk); while, against the background of the liberal school founded by Jacob Loewenberg (R. Lehberger), the fate of the teacher, Henriette Arndt, stands out in cruel contrast – like a cry for help in a hostile environment, documented with scientific precision (C. Pritzlaff).

The final theme: „Jewish Education and Learning after 1918: Eye-witness testimonies“ was based on methodology which extends beyond the bounds of a workshop. The two authors (I. Lohman and U. Gleßmer) have conducted systematic interviews with former pupils of Jewish schools in Hamburg. And then once again the focus is reciprocity – between a general overview of the development of Jewish girls schools in Hamburg (U. Randt) and the individual viewpoint as reflected in touching, personal recollections (M. Schmida).

In most of the articles, the original language has been preserved (English or German); only three articles from the first conference (M. Breuer, M. Gillis-Carlebach, M. Ahrend) have been translated from Hebrew into English. In order to reflect the trilingual nature of the conferences documented in this volume, the introduction and contents appear in a Hebrew version as well.

The Holocaust inflicted nine measures of anguish on our people, and among them were Rabbi Joseph Carlebach, his wife Lotte (née Preuss) and their three young daughters, Ruth, Naomi and Sara, as well as thousands of members of the community of Hamburg and its environment. May their memory be blessed.

Fifty years after their death for Kiddush Hashem, the deep sense of loss has been eased somewhat thanks to the efforts of all those who consider it their duty to preserve the heritage of Joseph Carlebach and to fight in the bastions of research against the danger of forgetting.

Note

- 1 From the lecture on the occasion of the last worship service in the Israelite Hospital on August 19, 1939 (In: M. Gillis-Carlebach, *Jüdischer Alltag als humaner Widerstand 1939–1941*, Hamburg 1990, p. 64f.).

Julius Carlebach

The Quest for the „sittliche Mensch“

First of all I would like to pay tribute to all those who had worked so tirelessly and with so much determination to make this occasion of the establishment of the Joseph-Carlebach-Institute and its purposes possible. Our aim, as I understand it, should be twofold. First to perpetuate the name and memory of Joseph Zvi Carlebach – Secher Tzadik Livracha – for the life he lead, the boys and girls, men and women he inspired, the ideals he proclaimed and lived for and the martyrdom he suffered – al Kedushat Hashem.

Secondly to keep alive for coming generations the perfect harmony of Tora U'madda – religious learning and worldly knowledge which were the hallmark of Joseph Carlebach, Rabbi, natural scientist, mathematician, philosopher and above all, pedagogue.

In fact, in preparing these few words I reflected on the question, what kind of studies should a centre such as this pursue and emphasize to do justice to the life and memory of Joseph Zvi Carlebach.

In order to capture the spirit of the man, I believe we will have to look for a theme in his work, a Leitmotiv, a Schwerpunkt. There is indeed such a central focus and it finds its most forceful expression in a much quoted sentence from a chapter in the prophet Yirmiyahu in the well known book, „Die drei grossen Propheten“. ¹ There we read: „Es kann gar nicht oft genug and stark genug unterstrichen werden: Der Glaube an einen allmächtigen G'tt ist dasselbe wie der Glaube an die unendliche Macht des sittlichen Menschen.“ ² In English: „It can never be said often enough and emphatically enough that the belief in an almighty G'd is the same as the belief in the invincible might of the decent person.“

You will note from that translation that I have taken the liberty to render „sittlicher Mensch“ to read decent person. Such a translation can only be approximate because there is no precise English, or even Hebrew equivalent for the words „sittlich“ and „Sittlichkeit“. Yet they have a long history not only in German idealist philosophy, but in what is for us here today more important, Sittlichkeit is a concept which was central to the debate on Jewish emancipation, to those among Germans and Jews who wanted a cultural synthesis between the two, and to those, like my father who wanted to anchor and secure

traditional Judaism in an honest pluralism. There is a positive and direct route to be followed in the writings of Joseph Carlebach with his admiration for the message of Menschlichkeit of Lessing, his reverence for the „Tora im Derech Eretz“ idea of Samson Raphael Hirsch and his ambivalent love for Herman Cohen who brought Sittlichkeit into the orbit of the divine.

It might be helpful however to remind ourselves that the happy synthesis which seemed to be completed, at least in the early work of Joseph Carlebach was not only destroyed at the end, but was slow in being realised and distressingly painful in its development. And this because the underlying concern, the great worry which was always and primarily present – the persistent fear for the Jewish child, its education and socialisation, its need for the invincible might of the decent person – a need which has rarely come closer to fulfilment than in the work of Joseph Carlebach.

Strictly speaking, the line of thought I have suggested from Lessing to Carlebach, is much older. In fact it goes back to mischnaic times, not only for the prescription of Tora im Derech Eretz, but also for a famous Midrash which pointed out that for all the importance Jews attach to Tora, there had been 26 generations preceding the revelation at Sinai, generations who had mastered the essence of Sittlichkeit. And this Midrash was to be the key to the battle for the soul of the Jewish child which one Naftali Herz Wessely³ used at the beginning of the emancipation debate to bring Jewish children into the world of secular knowledge, arguing that they would be well able to maintain their Jewishness in an alien environment.

The Wessely approach was fiercely controversial and it took a Samson Raphael Hirsch to suggest a new meaning for that Midrash. His definition of a Jew was in any event a Yisroel – Mensch, a complete blending of Tora and Derech Eretz. For the rest of mankind – like for example the first 26 generations Derech Eretz was „der Weg der Kultur“, der „Weg jener sozialen Weisheit die sich den Menschen aus seinem Zusammenleben auf Erden als ... Erzieherin zur Sitte und Ordnung ergiebt“ (Genesis 4, 1),⁴ „the path of that social wisdom which emerges when people live together and adopt systems of morality and order“.

„Kultur“, Hirsch insisted, „steht im Dienst der Sittlichkeit“ (i.e. „Culture stands in the service of decency“), and that principle established, Hirsch felt able to accept German culture as a constituent part of a Jewish universe which seemed to run parallel to Jewish aspirations.⁵

It would appear that the very flexibility and specificity of the concept Derech Eretz made it necessary to elaborate the idea of Sittlichkeit; Herman Cohen, the greatest Jewish philosopher of this century spelled out a precise meaning.

„Das Sittliche“, he wrote, „betrifft die unmittelbaren Verhältnisse der Menschen untereinander und damit auch des Menschen zu sich selbst.“⁶ („Decency is concerned with the immediate relationships of persons to each other and with that relationship to oneself.“)

For Cohen, „der Mensch und das Sittliche“ were the same. Cohen goes further. G'd's essence lies exclusively in Sittlichkeit:

„Das Wesen G'ttes ist und bleibt das Wesen der menschlichen Sittlichkeit.“⁷

In practice the sublime conceptions of Lessing, Hirsch and Cohen were not adequate. This is clearly revealed in changes in the thinking of Joseph Carlebach who in his early years argued for the equivalence of German and Jewish virtues, (of Moral und Politik, 1914) and in his later pessimism about the future as he perceived it.⁸ He saw the coming perversion of human decency and warned in „the perishable language of science“ („die vergängliche Prosa der Wissenschaft“) of the dangers ahead, yet he never gave up his belief in the invincible might of the decent person, this time formulated in the eternal language of the future („die ewige Zukunftssprache der Poesie“).

These are only random thoughts. They were not intended as a substantive argument. Merely to explain why I believe that a centre such as this will do justice to the name of Joseph Zvi Carlebach – Secher Zadik Livrach – only if its studies in social and educational thought will in the last resort, always be guided by the constant search for the invincible might of the decent person.

So that it may be said of him, as he has said of Lessing:

„... the memory of [Joseph Carlebach] like that of all the Righteous, is a blessing. He stimulates (inspires) our moral impulses, our patience and stamina, our courage to wait and to suffer until the day of the Good will triumph. [Joseph Carlebach's] work will survive. What he had to say will always be important. But in the scales of eternity his influence is even greater. He was and remains an educator of humanity, one of the heralds for the kingdom of the Messiah – may it come speedily in our days.“⁹

So ist das Andenken Lessings, wie das der Frommen, zum Segen; er spornt unsere sittliche Energie, unsere Geduld und Ausdauer, unseren Mut zu warten und zu leiden, bis der Tag des Guten endlich komme. Lessings Werke werden immer klassisch sein; wo ihr ihn packt, da ist er interessant. Aber auf der Waage der Ewigkeit wiegt sein Name noch mehr: Er ist ein Erzieher des Menschengeschlechts, einer der großen Garanten unter den Völkern für das Reich des Moschiach, daß es kommen wird bald in unseren Tagen!

Notes

- 1 Carlebach, Joseph: „Die drei grossen Propheten Jesajas, Jirmija und Jecheskel“. (Orig. Frankfurt/M. 1932). In: Miriam Gillis-Carlebach (Hg.): Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften. II Bde., Hildesheim/New York 1982, Bd. I, p.208ff.
- 2 Ibid., p.212.
- 3 Naftali Herz Wessely (Hartwig Weissel), 1725 Kopenhagen – Hamburg 1805; poet and scholar, connected to the „Moses Mendelssohn-Circle“.
- 4 Der Pentateuch übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch. Frankfurt/M. 1893 (of his commentary on Genesis 4).
- 5 Ibid., Genesis 4, 1.
- 6 Hermann Cohen: „Religion und Sittlichkeit“. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 10, Berlin 1907 cf. p.105.
- 7 Ibid., p.134.
- 8 Compare for example Joseph Carlebach's youthful essay: „Moral als Politik“. In: Jeschurun (Jesch.) Jg. 1, Berlin 1914, pp.410-413 – and the latter essay „Moral und Politik“ in: Festschrift für Jacob Rosenheim. Frankfurt/M. 1931, pp.82-107. In: Gillis-Carlebach (note 1), Bd. I, pp.581-606.
- 9 Carlebach, Joseph: „Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings?“ Jesch. 16 Nr. 1/2 (1929), pp.1-20. In: Gillis-Carlebach (note 1), Bd. II, pp.1209-1228. Quote p.1228.

**Beiträge zur ersten Carlebach-Konferenz
1992 (Bar-Ilan-Universität)**

Barbara Vogel

Joseph Carlebach als Lehrer und Rabbiner in Altona und Hamburg und sein letzter Weg

Heute, am 26. März 1992, jährt sich zum fünfzigsten Male der Todestag von Dr. Joseph Carlebach, der Todestag des letzten Oberrabbiners der Jüdischen Gemeinde in Hamburg. Es erfüllt mich mit großer Dankbarkeit, daß wir als Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der Universität Hamburg heute an dieser Feierstunde teilnehmen dürfen und daß an diesem Tag eine erste offizielle Begegnung zwischen unseren Universitäten stattfindet.

Im Dezember 1941 hatte Joseph Carlebach mit einem der ersten sogenannten „Deportationszüge“ die Stadt Hamburg verlassen müssen; am 26. März 1942 wurde er in einem Lager bei Riga Opfer der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, die auf eine Ausrottung des jüdischen Volkes und des jüdischen Geistes zielte. Die größte jüdische Gemeinde in Deutschland hatte ihren geliebten und bewunderten Seelsorger verloren, die Stadt Hamburg – sie erkannte es erst viele Jahre später – einen der bedeutendsten Bürger jüdischen Glaubens.

Das Leben und das Werk Carlebachs führen die Universität Bar-Ilan und die Universität Hamburg zusammen, ermöglichen einen wissenschaftlichen Dialog zwischen Hochschullehrern, die sich einig sind in ihrem Forschungsethos, in dem Wunsch zu erkennen und zu lernen. Wir sind dankbar, und wir freuen uns auf eine Gelegenheit zum Gedankenaustausch. Gleichzeitig hoffen wir auf weitere fruchtbare Kooperationsvorhaben. Carlebachs Werk harrt noch einer intensiven wissenschaftlichen Erschließung und Würdigung. Es umfaßt Schriften zu unterschiedlichsten Wissenschaftsdisziplinen. Neben Schriften zur Religion und Religionsphilosophie finden wir Betrachtungen zur Erziehung, zur Geschichte, zu Literatur und Kunst sowie zu naturwissenschaftlichen Problemen. Seine Schriften, von denen erst ein Teil publiziert ist, stellen einen besonders geeigneten Ausgangspunkt für einen Brückenschlag zwischen Ramat Gan und Hamburg dar. Dabei können wir auch auf das Hamburger Institut für die Geschichte der deutschen Juden vertrauen, das sich seit vielen Jahren der Erforschung jüdischer Lebensformen und jüdischer Kultur in Deutschland widmet.

Gestatten Sie mir, Ihren Blick auf das Wirken Carlebachs in Hamburg zu lenken. Seit den frühen zwanziger Jahren begegnen wir hier dem engagierten und reformfreudigen Pädagogen und sodann dem einfühlsamen Seelsorger und fachkundigen Theologen, der seine Arbeit trotz der Entrechtung, Unterdrückung und Verfolgung aller Juden mutig und unbeirrt fortsetzte.

Als Joseph Carlebach zu Beginn der zwanziger Jahre in die Hansestadt kam, blickte er auf reiche Lehr- und Wanderjahre zurück. Er hatte ein naturwissenschaftliches Studium absolviert und ein Oberlehrerdiplom erworben. Es folgte ein zweijähriger Aufenthalt als Lehrer in Jerusalem. Seine pädagogische Arbeit setzte er anschließend in Deutschland fort und promovierte 1909 in Heidelberg. In den folgenden Jahren widmete er sich verstärkt rabbinischen Studien, 1914 erwarb er das Rabbinatsdiplom. Der Aufbau eines jüdischen Erziehungswesens in Litauen bestimmte seine Arbeit in den Jahren des 1. Weltkrieges. Nach dem Tode seines Vaters übernahm Carlebach für ein Jahr das Rabbinat in Lübeck, seiner Geburtsstadt.

1921 wurde er zum Direktor der Talmud-Tora-Schule in Hamburg berufen. Unter seiner Leitung entwickelte sie sich zu einer der modernsten jüdischen Schulen in Deutschland. Carlebach bemühte sich vor allem um eine Reform der Lehrpläne, um den Schülern neben der religiösen Erziehung eine umfassende allgemeine, vor allem auch naturwissenschaftliche Bildung zu vermitteln. Religiöse Erziehung und umfassende Allgemeinbildung waren für ihn kein Gegensatz. Er erreichte, daß das Gehalt jüdischer Lehrkräfte an die in Hamburg allgemein übliche Lehrerbesoldung angeglichen wurde – ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Gleichstellung jüdischer Pädagogen. Gegen die Bedenken eines traditionsgebundenen Kuratoriums setzte er durch, daß auch nichtjüdische Lehrer an die Schule berufen wurden. Als besonders fortschrittlich muß die Einführung des obligatorischen Turn- und Schwimmunterrichts gelten. Außerdem führte Carlebach Unterrichtsgänge, Museumsbesuche und mehrtägige Exkursionen ein.

Im Jahr 1926 wurde Carlebach als Oberrabbiner nach Altona berufen, zehn Jahre später – als die Jüdische Gemeinde bereits unter dem Druck des nationalsozialistischen Terrors litt – übernahm er auch das Oberrabbinat in Hamburg. Das Stadtviertel Grindel, in jenen Jahren aufgrund des hohen Anteils jüdischer Bewohner häufig als „Klein-Jerusalem“ bezeichnet, und die Synagoge am Bornplatz entwickelten sich zum Zentrum seines Wirkens. Von mehreren Gemeindemitgliedern sind Berichte erhalten, die ein eindrucksvolles Bild von der Wirkung seiner zahlreichen Vorträge und Predigten vermitteln. Immer wieder wird sein nahezu unerschöpfliches seelsorgerisches Engagement gewürdigt. Lebendige Schilderungen finden wir auch bei dem Schriftsteller Arie Go-

ral, der Carlebach in seinen Erinnerungen „Jeckepotz“ ein eigenes Kapitel gewidmet hat. Er beschreibt ihn schlicht als „Hirten und Lehrer der Juden am Grindel“ und prognostiziert zu recht, er werde eingehen in die Geschichte der Juden Hamburgs als „der Rabbi vom Grindel“.

Auch in den Jahren nach 1933, als Ausgrenzung, Unterdrückung und Verfolgung das Leben in der jüdischen Gemeinde zunehmend prägten und die Gemeindemitglieder in einer feindlichen Umwelt leben mußten, setzte Carlebach seine Arbeit als Rabbiner mutig fort. Haim Cohn schreibt über diese Jahre: „Die Art und Weise, in welcher er in den Jahren des Naziregimes sein Amt erfüllt hat, ist zur Legende geworden. Unter dem Druck grausamer Verfolgung wurde die ganze Gemeinde zu einer großen Familie, und er der pater familias. Er war ihr mutiger Fürsprecher und unermüdlicher Helfer; er ging in die Ämter und in die Gefängnisse und in die Lager und in die Krankenhäuser ...“

Auch Carlebach und seine Familie hatten unter der zunehmenden staatlichen Repression zu leiden. Wachsende Eingriffe in die Verwaltung der Gemeinde belasteten sein Amt, weil sie eine Selbstverwaltung nach dem besonderen „Hamburger Modell“ immer weniger zuließen und schließlich gänzlich untersagten. Selbst im persönlichen Bereich hatte Carlebach tiefgreifende Repressionen zu erleiden: Besonders schwer traf ihn der Raub seiner Bibliothek, wurde er doch auf diese Weise an der Fortsetzung seiner literarischen und wissenschaftlichen Tätigkeit gehindert. Als ihm später sein Gehalt gesperrt wurde, zog bei der Familie Carlebach der Hunger ein.

Am 25. Oktober 1941 begann die Deportation in Hamburg. Zum Sammelplatz war die „kleine Moorweide“ bestimmt worden, die direkt an das Hauptgebäude der Universität angrenzt. Schon im Dezember 1941 erreichte Carlebach und seine Familie die Aufforderung, sich dem „Abtransport“ zu stellen. Wenige Tage vorher hatte er einen Brief an seine langjährige Sekretärin geschrieben, der seine Lebensphilosophie in wenigen Sätzen enthält: „Allen noch Unglücklicheren zu helfen, das ist die Bestimmung derer, die selbst ihr Brot mit Tränen essen. Erheben Sie sich von Ihrem Schmerz und vergessen Sie sich und widmen Sie Ihr Leben den anderen als Trösterin und Kraftspenderin.“

In diesem Sinne setzte Carlebach auch im Lager seine seelsorgerische Arbeit fort und wurde schnell zum Ratgeber für die Eingesperrten. Er bemühte sich um die Schulbildung der Kinder, hielt Vorträge und war als Rabbiner tätig. Die Grausamkeit des Lagers und das Elend des Daseins boten vielfältige Anlässe für seelsorgerische Arbeit. Carlebach leistete sie, bis er am 26. März 1942 selbst Opfer des Holocausts wurde.

Beim Betrachten seiner Biographie stehen wir vor dem grausamen Völkermord, der sich einer rationalen Erklärung und einer abschließenden „Bewälti-

gung“ entzieht, den jedoch gerade wir Deutsche uns als untildbare Schuld und Versagen gegenüber unseren jüdischen Mitbürgern vergegenwärtigen müssen. Das Wissen um die Ereignisse müssen wir wach halten, vertiefen und an unsere Nachkommen weitergeben, es ist der notwendige Weg zur Verantwortung in der Gegenwart. Dieser Weg ist schwer, denn – und hier erinnere ich an eine Erkenntnis Hannah Ahrendts, die ich zugleich als Aufforderung deute: „Es ist das Höchste, was man erreichen kann, zu wissen und auszuhalten, daß es so und nicht anders gewesen ist.“ Gerade der Blick auf die Jahre des nationalsozialistischen Verbrechens muß für uns immer wieder Anlaß sein, aus der Konfrontation mit der Vergangenheit Humanität für die Gegenwart zu gewinnen.

Ich hoffe, daß es uns gelingt, aus der Trauer, die ein solches Datum heute erneut hervorruft, zu einem Gespräch zu gelangen. Ein Gespräch ist neben dem stillen Gedenken an die Opfer des Holocausts vielleicht die beste Möglichkeit, das Geschehene nicht in Vergessenheit geraten zu lassen und gleichzeitig einen Anknüpfungspunkt zu verantwortungsvollem Handeln in der Gegenwart zu finden. Das Leben und das Werk Carlebachs bieten ein Beispiel dafür, daß Humanität auch in Zeiten des Unrechts möglich ist. Ich wünsche mir, daß es uns auf diesem Wege gelingt, den Opfergang Carlebachs für die Nachwelt zu einem Lebensgang werden zu lassen.



Isaac Bernays (Lithographie von Siegfried
Bendixen)

Mordechai Breuer

The Hamburg Community – Nation or Congregation

Antecedents

The Jews of Germany were recognized as a ‘nation’, namely as a people of foreigners and aliens, as long as they were merely tolerated as *Schutzjuden* who were granted charters of privileges; but they suffered greatly from discriminatory legislation and were never ‘citizens’ in the full sense of the word. Emancipation brought with it the need to abandon the ‘national’ element in Judaism. As a nation apart they could not be granted citizenship, particularly in Germany, where the idea of pluralism never won widespread public support. It was only as individuals with a religion of their own that they could be considered as equal citizens. According to Clermont-Tonnere’s classic remark at the National Assembly in Paris: „To Jews as individuals – everything, to Jews as a nation – nothing at all“.

The Jewish communities in Germany in the era of emancipation were granted recognition as religious associations, but the Jewish religion as such, as distinguished from individual Jews, was never accorded emancipation. The Prussian Jew Law of 1847, for example, totally ignored the institution of the rabbinate and stripped rabbis of the status of religious leaders responsible, *inter alia*, for Jewish religious education. This approach stemmed in part from the government’s desire to avoid intervening in the internal Jewish struggle waged between orthodox and reform circles for control of the communities. But, truth be told, the government used this struggle as a convenient pretext for circumventing the religious character of the Jewish community and focusing on its ethnic, i.e. national element, as an excuse for delaying full emancipation. Examination of the early drafts of the Jew Law shows that the term used initially to denote the Jewish minority was *Judenschaft*, the term commonly used in the ghetto era. Only in advanced drafts of the law was this term replaced by *Judentum*, which had a more religious connotation. From the beginning of the emancipation, the Jews preferred the title *Mosaisch* or *Israelitisch* to *jüdisch*, but a royal edict of 1836 proclaimed *Jude* to be the more suitable name. Another clear indication that the government still regarded the Jews as a *national* rather

than a religious entity was the fact that every Jew was required by law to be a member of a local community. This compulsory membership was not perceived as a violation of freedom of religious conscience. The sole possible explanation for this law, a relic of the Middle Ages, is that the Jewish community was perceived as essentially ethnic rather than religious by nature.

The way in which the Jewish communities defined their identity became a paradoxical issue. The Prussian Jew Law fortified the authoritarian rule of the community leaders. It did not, however, specify any particular religious qualifications for those seeking office on the community boards, and hence these bodies often included 'dignitaries' who never frequented the synagogue. In this respect, there was a striking contrast between the Jewish Law and laws regulating church organization. Those elected to church representative bodies, were required to conduct their private and public lives so as to serve as an example to the community. No such demands were made of the leaders of the Jewish community. Thus, the law widened and perpetuated the existing rift between the community leaders and the orthodox members of the community, who gradually became a minority. The situation prevailing in Hamburg was similar to that in Prussia.

The Hamburg community 1812–1864

Hamburg, like Frankfurt, was a 'free city' with autonomous government, but unlike the latter, it maintained its status even under the German Empire, while Frankfurt was annexed to Prussia. In both communities a struggle was waged between the reform and the orthodox camps. The Philanthropin school, established in Frankfurt, estranged Jewish youth from religious studies and observance, while in Hamburg, the first urban reform temple was opened in 1818 by a private association whose members sought to introduce changes into the liturgy. This move created a storm among the members of the local rabbinical court and its supporters and, on their initiative, the most prominent rabbis in Germany and several other countries entered upon a famous literary polemic (*Eleh Divrei ha-Brit*, Altona 1819). Nevertheless, this incident did not create a rift in the community, since the community as such had not been involved and had not adopted an official stand. It undoubtedly had far-reaching implications as regards the unfolding confrontation between Orthodoxy and Reform, but did not affect the Hamburg community, though, in some cases, it generated tension between friends and even relatives. The appointment of Rabbi („Hakham“) Isaac Bernays (1792–1849), a man of wide-ranging Jewish and general

education, as rabbi of the community (1821), ensured that religious and educational affairs were retained in the hands of the rabbi as guardian of the tradition during the many years he held office. This gratified the orthodox and was a source of frustration to those liberals who had favoured his appointment and had hoped for his support. When the Temple Association published a new edition of the reform prayer book in 1841, Bernays publicly banned it. This revived the controversy, but once again without essentially affecting the situation within the community. In Hamburg, the two camps which split the community never clashed with such force as in Frankfurt, nor was communal unity ever so threatened.

The relatively temperate mood of the dispute in Hamburg stemmed from the fact that the community administration, and particularly the authority of the rabbinical court, had for generations formed part of a triple community (Altona-Hamburg-Wandsbeck). This partnership held fast until it was disbanded in 1812 by order of the authorities. For this reason, at the beginning of the nineteenth century the advocates of radical enlightenment constituted a small minority within the Jewish community, since the traditionalists had strong support in the communities of Altona and Wandsbeck, where orthodoxy reigned supreme. There were a number of study houses (*batei midrash*) and private prayer-groups (*klausen*) and many of the householders combined erudition with moderate enlightenment. Unlike the Philanthropin in Frankfurt, which was owned by the community, the Talmud Tora school in Hamburg was founded in 1805 on the initiative of an orthodox group, and it preserved its orthodox character until the destruction of the community during the Holocaust. The temple was not a communal institution. Moreover, unlike the Frankfurt municipal authorities, who intervened for many years in communal disputes on the side of the reformists, the senate of Hamburg generally adopted a neutral and disinterested stand towards the internal disputes of the Jewish community and permitted free play of forces between the rival camps. Unlike the Prussian government, it agreed in 1821 to permit the Ashkenazi community to be known as *Deutsch-Israelitische Gemeinde*. Although, formally and legally, the senate had supreme authority over the Jewish community, including its religious matters, it rarely exercised this authority and left matters to the community board on which orthodox circles were always represented, though in varying degrees.

In 1848, the year of the revolution, there was a movement for withdrawal from the community, and fierce disputes flared up between the advocates of reform, who wanted to break away from the community framework and the orthodox who wanted to preserve it. The former objected to the 'national'

character of the community and, in light of the new circumstances, wanted to replace it by an exclusively religious association, like the Temple Association. The orthodox stand was indubitably influenced by financial considerations, since the dues paid by reform circles accounted for some 3/5 of the budget. The dispute remained unresolved for the time being and the old order continued to reign. After the 1848 crisis ended, the requirement of compulsory membership of the community remained in force.

In 1850 however there was a significant change in the community structure: The Temple Association demanded that the community acknowledge it formally and subsidize it from the community coffers, and this in fact was done. In this period there was an increase in the number of mixed marriages and the proportion of male infants who were uncircumcised. The community now faced the problem of the public status of those involved. It was a question of 'Who is a Jew?', to borrow a contemporary phrase. Is a Jew who is uncircumcised or has not circumcised his sons entitled to be registered as a member of the Jewish community? Does he have the right to be buried in a Jewish cemetery? The community board decided these cases on the basis of the principle that it was responsible solely for administrative matters and not for religious issues. The Hamburg senate submitted to the community the draft of an ordinance, according to which the children of mixed marriages would be registered as Jews, if their parents proclaimed their willingness to raise them 'within Judaism'. To this 700 members of the community responded by signing a petition demanding that Jewish law be taken into consideration, while some 165 others expressed support for the senate's draft. The traditionalist camp had shown itself to be stronger and more influential, and thus it succeeded in obtaining the appointment of the orthodox rabbi Asher Stern as Bernays' replacement and as chief rabbi of Hamburg.

The Hamburg 'Model'

The triumph of the orthodox element was welcomed even by several of the moderate liberals. These were concerned at the growing propaganda campaign of the radical liberals, who wanted to transform the community into a voluntary religious association. This idea was vehemently rejected by the orthodox, who for practical and ideological reasons insisted that the community uphold the unity of the Jewish population. The subject remained open until the new constitution of the city of Hamburg was promulgated in 1860. In practice, this document totally separated religion from state and nationality and consequent-

ly, in 1864, the senate formally rescinded compulsory membership in the Jewish community. In any event, this move removed the legal foundation for the status and organization of the community. The radical liberals now demanded that the community framework be disbanded while the moderates and orthodox submitted a petition requesting reorganization of the community with the aim of preserving the community framework in its entirety. A year later, the senate promulgated the new community statutes, permitting Jews to withdraw legally from the community, irrespective of their motives. These statutes almost completely removed religious affairs from the authority and supervision of the administrative bodies of the community. The management of religious services and institutions was entrusted exclusively to the autonomous 'religious associations', which were now to act within the community framework, but to be „totally independent as regards religious activity and its management, appointment of officials and financial matters“ (Clause 10). This arrangement took into consideration the fears as well as the convictions of both liberal and orthodox elements.

Since there already existed a pro-reform 'religious association', all that remained was to found a parallel association for the orthodox. This was done in 1868, with the establishment of the orthodox *Deutsch-Israelitischer Synagogenverband*. The statutes of the community and the association reveal that from now on the latter administered all the institutions and services which had previously been administered by the community, such as synagogues, the chief rabbinate, the *mikveh*, *kashrut* and the performance of marriages and divorces. All charitable and welfare institutions, including the hospital and cemeteries, remained under the administration of the community as a whole, but it was specified that they must be conducted in accordance with Jewish tradition. The administration of the Talmud Tora school was entrusted to an independent committee, which included representatives of the community and most of whose members were orthodox. Community dues were collected and budgeted by the community board, but each member was entitled to earmark ten per cent of the tax for one of the two religious associations. As before, each and every Jewish resident of Hamburg was eligible for membership of the community, whatever his personal status according to Jewish law. However, anyone who took a wife in contravention of halakha, or was uncircumcised or did not circumcise his sons was ineligible for membership of the synagogue association. On the other hand, membership of the community was not a precondition for membership of the orthodox association.

This sophisticated arrangement was aimed at preventing future controversies among the various trends within the community (the controversy on the

Ohlsdorf cemetery, which is outside the scope of the present article, was conducted within the orthodox association). The new community structure did justice to both camps and promoted peaceful coexistence between them within the framework of one united community. The essence of the arrangement was that issues which were controversial for reasons of religious practice or principle were removed from the direct control of the community.

The new structure clearly tended towards orthodoxy, and this was reflected in the standing and title of the chief rabbi, who, according to the statutes, had to be the principal rabbi of the orthodox synagogue association. The orthodox slant was formalized in the statute which stipulated that all community welfare institutions must follow traditional practices. It seems that it was universally acknowledged in the community that many liberals maintained only tenuous contact with Judaism and the community, while the orthodox had daily recourse to community services. The mutual awareness of benefits predicated on renunciation of some kind, created a climate conducive to effective compromise. Another significant fact casts light on the community spirit of the Jews of Hamburg of all trends: After compulsory community membership was waived, only 1.2% of the Jewish population (2.2% of the rate-payers) exercised their right to withdraw from the community. As in other communities, the cemetery was an important factor in preventing wide-scale departure, since the privilege of interment among their forefathers persuaded many, including those whose Judaism found almost no other form of expression, to remain members.

The ideological background to the Hamburg community settlement

The orthodox Jews of Hamburg ignored the community, regarding the synagogue association as their sole community. While the leaders of the general community were not known for their religious observance, the synagogue association was conducted entirely according to traditional practice. This was by no means a fool's paradise, but was based, rather, on a universal-Jewish pragmatic approach (similar to the attitude of the Gur hassidim in Warsaw towards the community leaders, some of whom were not Sabbath-observers and did not strictly observe *kashrut*). In this context one should note the important role of the private synagogues, the *klausen* and *batei midrash*, in this respect. In some communities in Germany these bodies contributed to deepening the rift, while elsewhere they helped to prevent its formation. In Hamburg and also in Breslau, the social and religious importance of these bodies was a prime factor in preventing a rupture. They served as a kind of barrier between the orthodox

society and the community, which was controlled by the non-orthodox. On the other hand, the existence of the old *bet ha-midrash* in Berlin, which was not under the authority of the community, turned out to be one of the central factors enabling a separate orthodox community to evolve. It was the negotiations between the officers of the *bet ha-midrash*, who wanted to maintain complete independence, and the community board, which complained to the head of the Berlin police about their so-called illegal actions, which launched the initiative to establish a breakaway orthodox community.

As regards the community settlement in Hamburg, it has been argued that such a sophisticated solution could only have been achieved in that city. And, in fact, a rather similar communal constitution was rejected by a majority vote in the reform-dominated Frankfurt community. It should be recalled, however, that the Hamburg temple was almost conservative in comparison with the radicalism of the advocates of reform in Frankfurt. And again: The members of the Hamburg Temple Association did not have such strong incentive for a power struggle as did the liberals in Frankfurt, who up to the eighteen fifties had no synagogue of their own worthy of the name. Moreover, in Frankfurt the reform movement had a stronghold in the shape of the Philanthropin school, to which the orthodox rabbi of the community had no access. On the other hand, the orthodox Talmud Tora school in Hamburg, whose principal was the orthodox rabbi of the community, was a bastion of tradition.

But the main element underlying the Hamburg 'model' was the pragmatic conception of the community as against the ideological approach to the unity of the Jewish people. The representatives of orthodoxy supported the principle of separation of religion and state wherever they waged a struggle against reform-minded community leaders. In light of the steady growth of the reform movement within the communities, the orthodox tended almost everywhere to favour easing of the official restrictions on community pluralism. The exception were the leaders of the orthodox circles in Hamburg. There, it was the liberals who demanded amendment of the legal status of the community from a body based on compulsory membership to a voluntary religious association; while the orthodox expressed concern lest such an amendment perpetuate the rift, abandoning to 'dangerous nihilism' those Jews without strong community ties who would now be legally permitted to leave. The orthodox insistence on compulsory membership, as we have indicated above, was reinforced by the fact that most of the community dues were paid by liberal members; the latter, therefore, helped to maintain religious institutions which they themselves rarely needed. In any event, the orthodox acted out of a sincere desire to preserve the community framework for all those who called themselves Jews.

There is no question that the orthodox sector was more strongly attached and committed to the community than were the liberals. The Hamburg community board made itself the spokesman of the orthodox, when it explained to the senate in 1866 why the community should prevent the interment of children of mixed marriages in the community cemetery:

„Our community is a minority within the state, and now that compulsory membership has been legally abolished, its members can preserve community unity only through a sense of belonging to the same religious body. This, in some cases, inevitably fosters a tendency to greater seclusion. To strong majority groups this approach may seem intolerant and inhumane, but for us it is an essential condition for preserving our existence.“¹

In response to the claim of the reform leaders that the unity of the community should never supersede the right to freedom of conscience, the orthodox members questioned the moral and existential basis of this assertion as voiced by the reform camp. While the orthodox synagogues were crammed with worshippers, the reform temples attracted only a small number of congregants, and reform rabbis complained of the emptiness of their magnificent houses of worship. The organ, the choir, the sermon, the bar-mitzva ceremonies – all the trappings of the new liturgy, on whose altar community unity had been sacrificed, did not help to fill the temples. In many communities, the cemetery remained the sole link binding the liberal members to the community. All the other religious services provided by the community had no room in their everyday lives, while for the orthodox they were indispensable. For the orthodox sector, the spiritual qualities and religious qualifications of the rabbi were of particularly vital significance, since they depended for their spiritual and religious guidance on a man in whom they could place their trust. They could not content themselves with the tolerant approach – however sympathetic and sincere – of a man who was not sufficiently erudite or reliable to provide the proper supervision of *kashrut* and other religious institutions, without which they could not conduct their lives in accordance with the halakha.

It is easier to comprehend the fundamental and pragmatic approach of the Hamburg orthodox, if we compare it to the outlook of Rabbi Samson Raphael Hirsch, the chief spokesman of those who favoured withdrawal of the orthodox from any community which maintained reform institutions. In his view, a Jewish community which did not insist on strict halakhic observance by all its institutions might be considered a community of Jews, but could not be conceptually recognized as ‘*kehilat Yisrael*’ – a Jewish community. Even if such a community displayed sufficient tolerance to grant the orthodox institutions of the minority equal status to the majority reform institutions, this tolerance did

not render it more Jewish. The reverse was the case: By adopting this attitude, the community was demonstrating even more blatantly that it was not interested in true religion and did not attribute importance to the true character of Judaism. Hence, a community such as Hamburg, which stripped itself of all specifically religious functions and transferred them to the secondary religious associations, could not claim to be a Jewish community. In accordance with the statutes of such a community, religion had retreated from the community arena and was perceived by the community as a whole as the private affair of each of its members. In a truly Jewish community, religion, that is to say the Tora, was the central community issue. The conclusion, according to Hirsch, was self-evident: The fundamental essence and quality of Judaism and of the Jewish people preclude any Jew with integrity from remaining a member of a Jewish community which is not a *kehilat Yisrael* – from the moment that the law permits him to leave. To leave such a community is therefore a proclamation of faith in the Tora as the prime basis of Jewish national survival. For Hirsch, withdrawal was an act of religious faith and national loyalty. And as to the confrontation between freedom of conscience and the unity of the community, Hirsch took the opposite view to the orthodox Jews of Hamburg: freedom of conscience supersedes the principle of the unity of the community.

In conclusion

One may discern a common denominator in community development in Hamburg and elsewhere: the orthodox movement which advocated separation and secession flourished wherever the reform movement was highly intolerant. In Breslau and Hamburg, where the community boards tended to favour compromise and conciliation, the community framework remained whole. It should be noted that the compromises achieved in both these communities did not touch on real reforms, such as the introduction of the organ into the reform temple or the use of a reform prayer book, but to the granting of equal status to the orthodox synagogues and religious institutions. Realistic community leaders were able to settle disputes with the orthodox on community administration matters without being obliged to retreat even one step from the reforms which they had already introduced or were planning. It was the unreasonable obduracy of several community boards which perpetuated the rift. Thus, it appears that Leopold Stein, liberal rabbi of Frankfurt, was justified in stating that the rift in Frankfurt could have been prevented if the board had taken a number of steps towards the orthodox. If the Berlin board had agreed to a settlement with the

orthodox along the lines of the agreements achieved in Breslau or Hamburg, it is reasonable to assume that *Adass Jisroel* would not have seceded.

But beyond the question of the conciliatory or militant policy of the boards, one cannot ignore the question of the community's perception of itself – as a national group or a religious congregation. In Hamburg, the prominent members of the community considered it to be part and parcel of *kelal Yisrael* – the image of the Jewish people, and hence, did not permit the struggle between religious trends to destroy Jewish unity. The Hamburg community 'model', or 'settlement' was, in effect, the archetype of the settlement between religion and state which has existed in the State of Israel since its establishment. The State is not based on halakha, just as the general community in Hamburg was not orthodox, yet it granted orthodox Jewry precedence in religious matters, as did the Hamburg community. However, the Hamburg 'model' was more liberal and egalitarian than the State of Israel: It acknowledged the reform community to the same degree that it acknowledged the orthodox community, and only in general community institutions did it observe the precedence of the orthodox halakha.

The late Rabbi Joseph Carlebach was a fitting leader for his community. His personality embodied a rare blend of zeal for the basic tenets of faith, love of Tora and the wisdom of the sages, together with tolerance and openmindedness towards all that was good and important in Judaism as a whole – beyond the sphere of orthodoxy. In this he symbolized and realized the ideal of the Hamburg community.

Note

- 1 Krohn, Helga: Die Juden in Hamburg 1848–1914. Hamburg 1974, p.54.

General Bibliography

- Haarbleicher, M.M.: Zwei Epochen aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg. Hamburg 1867.
- Biberfeld, Ph.: „Das Hamburger System und seine Bedeutung für die Austrittsfrage“. In: Nachalath Z'wi 1 (1930/31), pp.251-68.
- Wolfsberg-Aviad, O.: Die Drei-Gemeinde. München 1960.
- Meyer, S.: Der Austritt aus der Synagogengemeinde, Berlin 1876 (reprint from Die Jüdische Presse).
- Seligmann, Caesar: Erinnerungen. Frankfurt/M. 1975.
- Baron, S.W.: „Aspects of the Jewish Communal Crisis in 1848“. In: Jewish Social Studies 14 (1952), pp.99-144.

Arno Herzig

Vierhundert Jahre Juden in Hamburg

Unter diesem Titel fand 1991/1992 im Museum für Hamburgische Geschichte eine vielbeachtete Ausstellung statt, die das einmalige Profil der jüdischen Gemeinde in Hamburg prägnant verdeutlichte und gleichzeitig viele Besucher, die bisher nicht genügend über das Judentum informiert waren, mit den wichtigsten Gegebenheiten jüdischer Religion und Kultur vertraut machte.

Das einmalige Profil der jüdischen Gemeinde in Hamburg

Im Gegensatz zu den meisten anderen deutschen Städten gab es in Hamburg keine mittelalterliche jüdische Gemeinde. Dieser Traditionsangel wird ausgeglichen durch die doppelte Wurzel des Hamburger Judentums im sephardischen und aschkenasischen Judentum.

Um 1600 befand sich das aschkenasische Judentum in einer schweren Krise. Viele in den Städten wohnende Juden wurden vertrieben und verdrängt und überlebten vereinzelt in kleinen Landgemeinden. Der Versuch einer Organisation auf Reichsebene scheiterte mit der Anklage nach der sogenannten Frankfurter Rabbinerverschwörung 1603. Das alles führte zur Reduktion der jüdischen Bevölkerung im deutschsprachigen Raum auf ca. 10.000 Seelen (ohne Prag). Viele jüdische Zentren in den Städten wurden zerschlagen, Frankfurt am Main und Prag ausgenommen. Erst im beginnenden 17. Jahrhundert entwickelten sich neue städtische jüdische Zentren in Deutschland, so in Fürth und Altona/Hamburg. Hier bildete sich die Doppelgemeinde Hamburg-Altona, die später zur Dreiergemeinde Hamburg-Altona-Wandsbek erweitert wurde. In Hamburg lagen besondere Verhältnisse vor. Hamburg war eine orthodox lutherische Reichsstadt, und in ihr durften sich offiziell keine Juden niederlassen. Doch die Wirtschaftsinteressen bestimmten die Politik. So kam es relativ früh zur Etablierung katholisch-portugiesischer Marranen, die allmählich zum Judentum zurückkehrten. Trotz entschiedener Gegnerschaft der lutherischen Geistlichkeit kam es de facto zur Bildung jüdischer Zentren. Generell unterschied man die private und die öffentliche Ausübung der Religion. Die öffentliche Ausübung, so auch der Synagogenbau, war in Hamburg lange verboten.

Die erste Synagoge wurde erst 1788 errichtet. Der Hamburgische Magistrat, also die politische Führung der Stadt, setzte auf die ökonomische Potenz der Sepharden. Dies ist an der Gründungstradition der Hamburger Bank nachweisbar. Die Ansiedlung der sephardischen Juden hing mit der Welthandelsbedeutung der iberischen Völker nach der sogenannten „Entdeckung“ Amerikas durch Kolumbus zusammen. Damit erschlossen sich für Hamburg neue Wirtschaftsmöglichkeiten, an denen die jüdischen Zuwanderer erheblichen Anteil hatten. Unabhängig davon zogen um 1600 aschkenasische Juden nach Altona, und die Grafen von Schauenburg als Stadtherren gaben ihnen „gute Privilegien“. Die aschkenasischen und sephardischen Gemeinden blieben getrennt.

Im 18. Jahrhundert wurde die jüdische Gemeinde in Altona durch ein Oberrabbinat geleitet, daneben gab es ein eigenes sephardisches Rabbinat. Zu Streitigkeiten kam es in den 1750er Jahren in der aschkenasischen Gemeinde durch den sogenannten Hamburger Rabbinerstreit, der zwischen Jonathan Eibenschütz und Jakob von Emden ausgetragen wurde. Die Auseinandersetzung führte unter anderem zum Streit um den sogenannten Rabbinismus. Federführend war dabei die Berliner Haskala mit antirabbinischer Einstellung. Überraschenderweise ist festzustellen, daß Hamburg als größte jüdische Gemeinde Deutschlands kaum einen wesentlichen Beitrag zur Haskala geleistet hat, abgesehen von der Rolle, die Jakob von Emden für die Berliner Haskala gespielt hat. Das mag mit verschiedenen Aspekten zusammenhängen, vor allem mit den mangelnden Kontakten zur Hamburgischen Bildungselite. In Hamburg ist auch keine Entwicklung zu konstatieren, wie in Berlin, die zu den dortigen „Salons“ und damit ganz wesentlich zur Etablierung der aufklärerischen Tradition geführt hat. Hamburg fand Anschluß an die Haskala durch die Gründung der Tempelgemeinde 1815 und die Reform der Orthodoxie unter dem Hamburger Oberrabbiner Dr. Isaac Bernays (1792–1849). Die Emanzipation des Hamburger Judentums und der soziale Aufstieg der jüdischen Unterschichten setzten nach 1815 ein und führten von 1848 bis zur formellen Verfassungsänderung Hamburgs 1860 zur Garantie voller Religionsfreiheit und zur Überwindung der Armut in der jüdischen Gemeinde.

Das Hamburger System

Das sogenannte Hamburger System bildete sich in den Jahren nach 1860 heraus und bedeutet, daß alle religiösen Richtungen unter einem einheitlichen organisatorischen Dach verbunden blieben. Alle Kultusverbände waren rechtlich und organisatorisch selbständig, aber gemeinsam wurden das jüdische Schul- und

Erziehungswesen, das Wohlfahrts- und Beerdigungswesen organisiert. Das führte zum toleranten pluralistischen Modell des „Hamburger Systems“, das anderswo als vorbildlich angesehen und auch mehrfach kopiert wurde.

Trotz des sozialen Aufstiegs der Hamburger Juden in die Mittel- und Oberschichten und der damit verbundenen Akkulturation erhielt sich, getragen vom Hamburger System, eine spezifisch jüdische Kultur, die z.B. in der freiwilligen Wahl jüdischer Wohnquartiere nach Auflösung der Zwangswohngemeinschaft in der Neustadt deutlich wird. So gab es in Hamburg drei bzw. vier Stadtteile, in denen sich jüdisches Leben konzentrierte. 1900 lebten in der inneren Stadt, St. Pauli, Rotherbaum und Harvestehude 84% der jüdischen Bevölkerung. 1925 sehen die Vergleichszahlen wie folgt aus: Rotherbaum 24% (im Gegensatz dazu wohnten dort 15% der Gesamtbevölkerung), Harvestehude 23,6% (im Gegensatz dazu wohnten dort 16% der Gesamtbevölkerung), Eppendorf 15,4% (im Gegensatz dazu wohnten dort 3,5% der Gesamtbevölkerung); insgesamt lebten in diesen drei Stadtteilen 63% der jüdischen Bevölkerung. Hier blühte ein reiches jüdisches Vereinswesen. Neben traditionellen Vereinen, die aus dem 17. Jahrhundert herrührten, wie die Chevra Kaddischa, bildeten sich im 19. Jahrhundert vor allem soziale Vereine, die die Armenpflege besorgten und ab 1881 sich besonders um jüdische Auswanderer aus Rußland und Polen kümmerten, die häufig auf dem Weg der Auswanderung nach Amerika ihren Weg über Hamburg nehmen mußten. Daneben bildeten sich im 19. Jahrhundert eigene Jugendvereine, wie der Mekor Chaijim, der vor allem das osteuropäische Judentum thematisierte und der sich mit dem 1885 neu gegründeten Zionsverein verband. Dessen Ziel lag in der Förderung der Kolonien in Palästina. Daneben entwickelten sich jüdische Kulturvereine liberalerer Prägung wie die Henry-Jones-Loge, eine Zweigvereinigung des Bnai Brith, ferner die 1910 durch den Rabbiner Max Grünwald initiierte Gesellschaft für jüdische Volkskunde. Ihre Tätigkeit begann schon 1896 mit Grünwalds Aufruf für Sammlungen zur jüdischen Volkskunde. Die Gründungen jüdischer Museen in Deutschland haben hier ihre Wurzeln.

Die Ambivalenz der Akkulturation

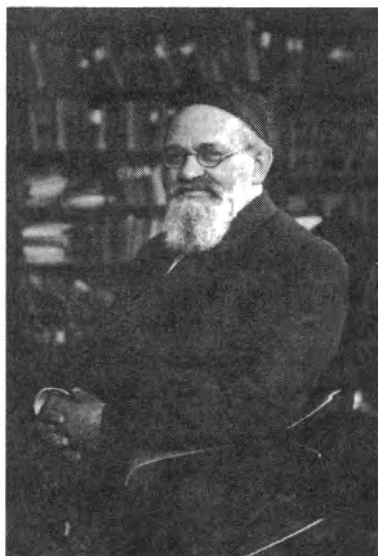
In Hamburg kann man nach 1860 von einer weitgehenden rechtlichen, religiösen und kulturellen Emanzipation der jüdischen Bürger sprechen. Aber die allgemeine Gleichstellung ist in ihren Ergebnissen auch in Hamburg durchaus ambivalent. Eine allgemeine Entkonfessionalisierung setzte ein. Aus der religiösen Identität wurde eine weithin kulturell vermittelte. Assimilationsten-

denzen zeigen sich besonders im Bereich der sogenannten Mischehen. Zwischen 1925 und 1933 war fast jede zweite Ehe, an der ein jüdischer Partner beteiligt war, eine sogenannte Mischehe. Für streng Orthodoxe bedeutete dies das Ausscheiden aus dem Kultusverband, während der Tempelverband ein Verbleiben im Verband ermöglichte. Der letzte Oberrabbiner Hamburgs Dr. Joseph Carlebach hat davon abgesehen, dieses Problem durch administrative Abgrenzung zu verschärfen. Im Gegenteil, angesichts der drohenden Katastrophe war es sein Bestreben, alle jüdischen Richtungen entsprechend dem Hamburger Modell aufeinander zugehen zu lassen.

Die Zeit nach 1933

Die Schreckenszeit nach 1933 ist in Hamburg im Prinzip nicht anders verlaufen als anderswo auch. Von einem „Hamburger Sonderweg“ kann nicht geredet werden. Die Nürnberger Gesetze und die einzelnen Ausgrenzungsverordnungen, Diskriminierungen, die Reichspogromnacht, all diese Ereignisse der Verfolgung und Entrechtung sind in Hamburg mit gleicher Intensität durchgeführt worden wie anderswo. Freilich begünstigten die großstädtischen Verhältnisse Berlins und Hamburgs das Abtauchen in die Anonymität. Genauere Untersuchungen, wie viele Hamburger Juden in Hamburg durch Untertauchen überlebt haben, gibt es derzeit nicht. Vor der Vernichtung durch die Nationalsozialisten lebten etwa 20.000 Juden in Hamburg. Am 18. September 1945 trafen sich 72 Frauen und Männer in der Rothenbaumchaussee 38 zur Gründungsversammlung der neuen jüdischen Gemeinde in Hamburg. Es waren vor allem Überlebende der Vernichtungslager, die versuchten, in Hamburg neu Fuß zu fassen oder von Hamburg aus weiter in die „Neue Welt“ auszuwandern. Aus diesen Anfängen erwuchs das neue jüdische Leben in Hamburg. Derzeit leben etwa 3000 jüdische Bürger in Hamburg, von denen sich gut die Hälfte zur jüdischen Gemeinde zählen. Die Hamburger jüdische Gemeinde unterhält eine eigene Synagoge und ein Altersheim.

In der jüngsten Zeit ist ein sehr reges Interesse an jüdischer Kultur, jüdischem Leben, jüdischem Kultus und an der Geschichte der Juden in Hamburg feststellbar. Die Ausstellung „400 Jahre Juden in Hamburg“ markiert in dieser Hinsicht eine Wende zum wesentlich verstärkten Interesse am Judentum und an der Revitalisierung jüdischer Kultur in Hamburg. Rechtsradikale Tendenzen in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland nach der Vereinigung beider deutscher Staaten dürfen nicht übersehen lassen, wie stark das Interesse am Judentum allenthalben gewachsen ist. So bleibt der Weg in die Zukunft gefährdet und offen zugleich.



Joseph Carlebach, 1938

Joseph Carlebach as Reflected in his Writings

The personality and thought of Chief-Rabbi Dr. Joseph Zvi Carlebach find expression in some 350 bibliographical items¹ which faithfully reflect his activities and his philosophy. His first article, dealing with our attitude towards those Tora precepts which are incomprehensible to us² was published in 1903 when he was twenty, a student of natural sciences and mathematics at Berlin University, while the manuscript of his last eulogy was written in July 1941,³ only a few months before the deportation, when he was 59 years old.

These written works, some classified by the date of their publication and others by date of composition, are scattered over a period of some 38 years, with an annual average of 9 articles. However, when they are classified according to the main periods of Joseph Carlebach's life, namely: Jerusalem, Berlin, Kovno, Hamburg, Altona, Hamburg, the Jungfernhof concentration camp (near Riga) – the Altona period stands out as the most productive. In nine years there, Carlebach wrote 191 articles, an average of 21 per year (see Appendix).

The fact that many of these articles are amended and expanded versions of his lectures is confirmed by reports in the Jewish press and sometimes in non-Jewish papers as well. These were delivered in Altona, Hamburg and other German-speaking cities.⁴ His skill in oratory, his rich classical language, and his talent for writing in the style of speeches and sermons, were always greatly admired; according to Issachar (B.S.) Jacobson: „As one reads, not only the eye but also the ear absorbs the rich sound of his ideas ...“.⁵ His free-flowing style, adapted to the subject, sometimes lyrical and sometimes fiercely polemical, was interspersed with abundant comparisons to clarify the ideas since he believed that „Die Verständlichkeit ist die Höflichkeit des Gelehrten.“⁶ (Clarity stands for the politeness of the scholar.) In this respect, he served as the voice of the philosopher Franz Rosenzweig, after the publication of the latter's complex book „Der Stern der Erlösung“.⁷ Through Joseph Carlebach's article „Der Stern der Erlösung, ein Versuch einer Würdigung“, ⁸ (The Star of Redemption – an Attempt to its Valuation) he made it possible for the average reader to breach the wall of scientific aloofness and gain access to this difficult material. Rosenzweig thanked him for helping the readers, „daß dieser Hirsebrei um das

Buch nun wohl etwas durchfressbarer geworden sein wird“⁹ (that this millet-gruel around the book became now more edible).

Carlebach sometimes expressed himself in key sentences which are imprinted on the reader's memory, because of the way in which they characterize the subject and stimulate the desire to read on. He defines the Talmud, with its lack of religious pathos (in contrast to the Old Testament) as „Ein Glaubensbuch ohne Glauben“¹⁰ (a book of faith without faith); he sums up man's ability to overcome his basic needs of life and to endure even under subhuman physical conditions by saying: „Der Mensch kann mehr als er kann“¹¹ (man can surpass his own abilities), to mention only two out of numerous examples.

Joseph Carlebach uses many comparisons from the natural sciences; for example, he asserts that even discussion of problems relating to personal involvement should be objective like „die Winkelsumme im Dreieck“¹² (the sum of the angles in a triangle). By means of 'Das Gleichnis von der Koralleninsel' (the parable of the coral-island), he clarifies his views on the role of the Jewish mother, her power and her centrality in the history of mankind,¹³ writing: „He who treads on the coral island, which is immensely strong, does not imagine that under the surface are thousands of tiny creatures, which exude a calcific substance from which they construct the surface of the firm 'masculine' island; just like the woman, all of whose activity is hidden, but who is the infrastructure for the firm ground, for the security of the family, for human development.“ One of the critics of Rabbi Carlebach's book „Die drei großen Propheten Jesajas, Jirmija und Jechezkel“, wrote with mixed admiration and reservation: „Bei äußerster Kühnheit noch wirken Carlebachs Vergleichnisse verdeutlichend“¹⁴ (Carlebach's comparisons are extremely bold, nevertheless clarifying), such as a comparison between the failure, in a critical historical situation, of Jeremiah in his day, and President Wilson's failure in 1919.

Carlebach often used quotations from classical writers, such as Horaz,¹⁵ Schiller,¹⁶ Goethe¹⁷ and Heine.¹⁸ The late Pinchas Rosenblüth planned to investigate the form and scope of Rabbi Carlebach's use of classical literature, particularly German, but his demise unfortunately cut short his scholarly research.¹⁹

The subjects of Carlebach's articles are many and varied, and encompass education and philosophy, science and art, biblical studies and Jewish history; it is difficult to classify and enumerate them, since he often combined under a single heading subjects from different and even conflicting areas, such as: prophecy and wisdom;²⁰ natural science and miracles;²¹ public versus individual prayer;²² morals and politics;²³ pessimism and messianism²⁴ etc.

But what unites all of Carlebach's works and renders them singular, is their profound attachment to Judaism and to contemporary Jewish thought.

The Jewish aspect is emphasized in almost all his writings. A typical example is his doctorate which was published in 1910,²⁵ and is devoted to the inventions and mathematical studies of the commentator and philosopher Levi Ben Gerson, known as Ralbag. This scholar was highly erudite in Judaism and in the general sciences; similarly, Joseph Carlebach created a harmonious encounter between Judaism and science. On science, he was quoted as saying: „Sie ist als Wahrheit da, wo sie wahrheitsgemäß gelehrt wird ... Die Wissenschaft widerspricht nicht der Religion, sie illustriert sie, ist ihr komplementär“²⁶ (It is truth, when it is taught in accordance with truth alone ... Science does not contradict religion but illustrates and interprets it.)

This view of the harmonious synthesis between religion and science also finds clear expression in his article on „The Trial against the Heder in the Witebsk Municipal Theater“.²⁷ Joseph Carlebach defended the *Heder* as an educational and religious institution, on condition that it should not be artificially blinded to the modern culture and science. And he argued that the dichotomy created between Tora and *Derekh Eretz*, between religious studies and secular knowledge, was essentially alien to Judaism. His theory was that the seclusion of the *Heder* within the confines of Tora did not stem initially from the desire to demonstrate religious fervour, but was „the historical outcome of the decrees imposed by the tsarist regime“²⁸ to attract Jewish children to government schools (Räteschulen) and to detach them in this way from their environment, their culture and their religious heritage.

He also adopted a deliberately unconventional approach to the ‘wicked’ son in the Passover *Haggadah*, interpreting his questioning which was directed against tradition: „What does this worship mean to you, what is the point of religious ritual in the modern period?“ This question, according to Carlebach, is a blessing for us. Without it we would observe the Tora injunctions out of sheer inertia, as „the precept of men“ (Is. 29, 13) and we would forget the connection between the injunction as a religious-symbolic action and its philosophical content.²⁹ This ability to take a positive view of the independence of thought of rebellious adolescents was greatly admired by most of Carlebach’s pupils. Moreover, in his pedagogical articles he claimed that education should not consist of the taming of passive students, but they should be provided with the means of fostering independent critical thought.³⁰

Book critiques and reviews account for a considerable proportion of his writings. To name only a few from the wide range of books he reviewed, in addition to his review of Rosenzweig’s above-mentioned „Der Stern der Erlösung“, he wrote about Herman Cohen’s philosophical works,³¹ Jawetz’ History of the Jews,³² Rabbi J.H. Hertz’ commentary on „The Pentateuch and the

Haftorahs“,³³ about König’s discussion, „Is Kant refutable in the light of Einstein’s theory?“ („Ist Kant durch Einstein widerlegt?“),³⁴ as about Titus’ book, „The origin of religion among the Arien and the Jewish people“.³⁵

To this category belongs his daringly harsh review, with the mocking title: „Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse eines Odisten an den Sonnenmensch Dr. Siegfried Passarge“ (Public thanksgiving-address and praise by a writer of odes to the radiant son of sun, Dr. Siegfried Passarge). Carlebach published it in response to the republication of Jacob Brafman’s „The Book of Kahal edited by the antisemitic professor of geography Siegfried Passarge of Hamburg University“.³⁶ According to a recent study, Joseph Carlebach was the only person who dared to denounce publicly this spurious and scientifically unsound book, while other scholars kept their silence and did not dare to attack Passarge openly.³⁷

Six years later, in 1934, Carlebach adopted the same ironic and daring tone against the blood libel disseminated in a special edition of the notorious „Der Stürmer“.³⁸ He wrote: „Ein Täufling ... wird zunächst angeführt ... Wir dachten doch, daß kein Taufwasser die erbbiologischen Krankheiten und Gifte des jüdischen Blutes vertilgen könnte! Aber mit einem Mal wird der Überläufer ... ein unwiderlegbarer Zeuge ...“³⁹ (You inventors of the blood libels rely in your ‘studies’ on the evidence of converted Jews – but I would have thought that all the baptismal waters in the world could not have wiped away the flaws which adhere to the deceitful Jewish race ... But behold, suddenly the evidence of a converted Jew is completely acceptable ...) At the same time, his criticism is not solely polemical, but based on scientific arguments, from both traditional Jewish sources and general historical ones. It should be noted that despite the warnings of his friends, he signed these articles with his full name and title, both in 1928 and 1934, insisting that he would defend every word.⁴⁰

In light of his realistic view of events, his reaction to the increasingly grave situation in Germany arouses certain questions. Did he not perceive the dangers, the possibility that the threats which he had described so clearly would materialize? Was it not his duty at least to warn the members of his community? The answer is complex and should be considered on the basis of his letters and archival material, and within the general historical context. Philosophically speaking and because of his humanistic approach, he could not conceive of the scope of the subhuman and satanic elements; and practically speaking, he recognized the threat only to a limited degree, and was unable to guess the way in which events would unfold. His letters show that he considered the possibility of mass emigration of the community.⁴¹ However, the gradually tightening restrictions on entrance visas even to countries which had not been favoured de-

stinations (because of limited employment opportunities or poor climatic conditions), and the fate of the St. Louis, the ship which reached Hamburg as well, persuaded him that mass emigration was a vain hope.⁴²

Let us also look at the other aspect of the problem, namely the philosophical answer as it emerges from his writings on all issues, whether on education, Eretz Israel and Zionism – whose achievements he acknowledged while regretting that it had chosen to sever the organic and binding ties between the Jewish religion and Jewish nationalism – or on science, bible studies, Jewish history etc. In all these subjects we discern a common denominator, a distinguishing feature, namely Jewish thought grounded on fundamental tenets, two of which were particularly emphasized – active involvement and ethical vision.

The definition of ethics is practical philosophy, providing an answer to the question: „How are we to act?“ It ostensibly guides mankind in building a more perfect and better world than the existing one.⁴³ As he wrote in his article „Pessimismus und Messiashoffnung“: „... ein Tränental ... wenn wir das Stöhnen der Leidenden, den Aufschrei des unschuldig vergossenen Blutes, den Wehruf der Unterdrückten hören ...“⁴⁴ (A valley of tears, where we hear the moan of suffering, the outcry of the innocently shed blood, the painful screams of the oppressed ...). But the key to changing the face of the world is in our own hands and lies in action, in our own activity. How does this activity find expression? In ethical action, in the acts of charity which each man performs for his brethren.⁴⁵ Moreover, in Carlebach's view, man is not judged by one-time acts of bravery, however impressive, but by persistently doing good in his everyday life.⁴⁶ In 1933, in his article on human suffering he called on his readers to meet the test of fraternal love as the sole response, both active and ethical, to the powers of evil and brutality. Carlebach rephrased the eternal question: „Why is there suffering in the world?“ and gave it new meaning, „To what purpose is there suffering?“ and replied: „To teach us brotherly love“.⁴⁷

In reading Joseph Carlebach's writings, an additional question comes to mind. Did his values alter and did his outlook change during forty years of creativity – as the world grew more evil and the situation of the Jewish people steadily deteriorated? One may possibly find an answer by following the course of his thoughts on one particular subject, in this case his attitude towards death. His views are expressed in some fifty eulogies in print and in manuscript,⁴⁸ including a eulogy for a suicide⁴⁹ and excerpts from a eulogy for a mentally retarded boy,⁵⁰ in his articles on the fate of Jewish cemeteries⁵¹ and in the prayers he composed for the eternal rest of the Jewish dead.⁵²

„This is the law – when a man dieth in a tent“ (Numb. 19, 14) – Carlebach's translation of this verse includes his interpretation of it. „Dies ist die Lehre, daß

der Mensch todesbereit ist im Zelte.“ In other words, „man should be ready for death ...“. To our mind, this is the leading motif in his outlook, and it was expressed as early as 1910, in his eulogy on his maternal uncle, Dr. Ephraim Adler, the Zionist physician, whom he admired greatly.⁵³ Carlebach returned to this motif in one of his last great articles on Judaism, „Das gesetzestreue Judentum“ in which he expressed his credo, which did not change but had matured and deepened over the years. He wrote: „Die Tora wird bei dem zu einer lebenserhaltenden Macht, der sich für sie bis zur Selbsthingabe bereitstellt.“⁵⁴ In other words: „Renunciation of existence as the objective of life is the sole guarantee of existence.“

In the introduction to his book on Ecclesiastes, Carlebach wrote:⁵⁵ „Und dann kommt der Tod als der große Wegweiser des Lebens. Er allein lehrt dich, was Ewigkeitswert haben kann, und welche Stimmung uns auf dieser Erde be-seelen soll.“ „And then comes death, the great guide to life. It alone can teach us the value of eternity ... it grants us patience, the earnestness of the sense of life, humility and the ... acceptance of the kingdom of G'd, and acceptance of the government of our world by the Creator. It is death which reveals to us how great is the value of the fleeting moment, in which we can do good, before it is too late.“

And Carlebach continues: „Aus dem Ernst des Todes nimmt die Seele den Schwung über alle Fragwürdigkeit des Menschseins sich durch Gott und Sein Gebot emporzuschwingen“⁵⁶ (Out of the awe of death the soul rises above all the doubts of human existence and spreads its wings to sacred heights).

Appendix

No. of Joseph Carlebach's works by periods of his life and his occupations (extant material)

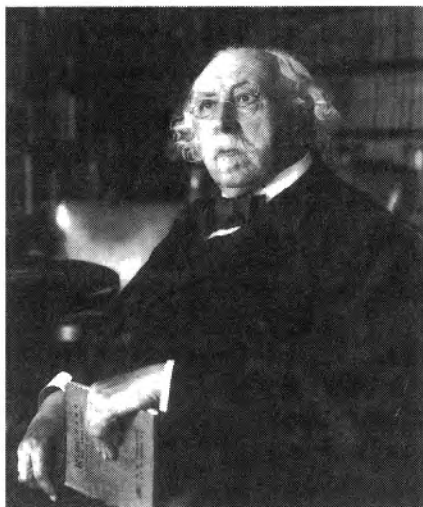
Period	Place	Main Occupation	No. of Works	Annual Average
1901–1905	Berlin	Study	1	–
1905–1907	Jerusalem	Teaching	8	4
1908–1914	Berlin/Heidelberg	Study	56	9
1915–1919	Kovno	Teaching	3	1
1920–1921	Lübeck	Rabbinate	3	3
1922–1925	Hamburg	Teaching	16	4
1926–1935	Altona/Schleswig-Holstein	Rabbinate	191	21
1936–1941	Hamburg	Rabbinate	66	11

Notes (indicates book reviews)*

- 1 Gillis-Carlebach, Miriam: Joseph Carlebach – Bibliographie seiner Schriften. Ramat Gan 1992.
- 2 Carlebach, Joseph: „Wie weit reicht unser Verständnis der Chukim, insbesondere der Paraschat Parah?“ In: Der Israelit (ISR) 44, No.52 (2.7. 1903), pp.1149-1151.
- 3 Carlebach, Joseph: „Disposition zur Gedächtnisrede auf unseren Freund Elkan Hirsch, zur Ruhe bestattet auf dem Friedhof zu Steilshoop“ (Manuscr. 1941). In: Gillis-Carlebach, Miriam: Jüdischer Alltag als humaner Widerstand. Hamburg 1990, pp.99-102.
- 4 Bekanntmachung der städtischen Behörden: „Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach, Bilder aus der Kultur und Literatur im Judentum“. In: Amtsblatt der Stadt Altona, Nr.42-48 (1928); Jecheskel. Ibid., No. 8 (1931). Vorträge in Zürich und in Gallingen: „Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach, Altona, Die Kämpfe um Wellhausens Evolutionslehre“. In: Deutsch-Israelitische Zeitung Laubhütte (DIZL) 48, Nr.3 (12.2.1931).
- 5 Jacobson, B. S.: Joseph Carlebach HJ“D. Tel-Aviv 1956, p.23 (Stencil).
- 6 Carlebach, Joseph: Liberales Judentum und Jüdische Tradition. Frankfurt/Main 1913, p.35.
- 7 Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Frankfurt/Main 1921.
- 8 Carlebach, Joseph: „Der Stern der Erlösung von Franz Rosenzweig – ein Versuch einer Würdigung“. In: Jeschurun (Jeshr.) 13, No.7/8, (1926), pp.333-340; No.9/10, pp.501-518.
- 9 Rosenzweig, Edith/Simon, Ernst (eds.): Franz Rosenzweig Briefe. Berlin 1935, p.568.
- 10 Carlebach, Joseph: „Das Wesen des Talmud“ (Manuscr. 1923). In: Gillis-Carlebach, Miriam (ed.): Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften, 2 volumes, Hildesheim 1982, vol.I, pp.427-450.
- 11 Carlebach, Joseph: „Das gesetzestreue Judentum“. In: Leschnitzer, Adolph (ed.): Jüdische Lesehefte No.15, Berlin 1936.
- 12 Carlebach, Joseph: „... Talmud“. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), p.447.
- 13 Carlebach, Joseph: „Die jüdische Mutter“. In: DILZ 51, No.13 (21.6.1934).
- 14 „Joseph Carlebachs Prophetenbuch“. In ISR, No.41 (6.10.1932).
- 15 „Ist dies auch Unsinn, so hat es doch Methode ...“ (Horaz). In: Carlebach, Joseph: „Der Chederprozess im Stadttheater zu Witebsk“. Berlin 1924. Siehe: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), p.1077.
- 16 „Wanderer, kommst du nach Sparta, verkündige dorten, du habest uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befohl“ (Schiller). Carlebach, Joseph: „... Talmud“. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), S.438.
- 17 „... über Wolken nährten seine Jugend gute Geister ...“ (Goethe). Carlebach, Joseph: „Das Hohelied“. Frankfurt/M. 1931. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), p.86.
- 18 „... über das fatale Ei, das ein Huhn gelegt am Sabbat“ (Heine). Carlebach, Joseph: „... Talmud“ In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), p.444.
- 19 Rosenblüth, Pinchas: „The Attitude of Rabbi Joseph Carlebach to Questions of German Culture and Education“ (Hebr.). In: Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies. Jerusalem 1985, pp.181-187.
- 20 Carlebach, Joseph: „Prophetie und Weisheit“. Berlin 1938. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.44-55.
- 21 Carlebach, Joseph: „Naturwissenschaft und Wunder“. Der Morgen,

- Vol.8, No.2 (1932), pp.96-105. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.1005-1014.
- 22 Carlebach, Joseph: „Das Gebet des Einsamen und das Gebet der Gemeinde“. In: DIZL 51, No.18 (15.11.1934).
- 23 Carlebach, Joseph: „Moral und Politik“. In: Festschrift für Jakob Rosenheim, Frankfurt/M. 1931. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.581-606.
- 24 Carlebach, Joseph: „Pessimismus und Messiashoffnung“. Jeshr. 14, No.3/4 (1927). In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.492-512.
- 25 Carlebach, Joseph: „Lewi ben Gerson als Mathematiker“. Berlin 1910. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.713-952.
- 26 Levinsohn, Nathan: „Gedenkansprache“. In: Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach, 1883–1942. Hamburg 1983, p.18.
- 27 Carlebach, Joseph: „Chederprozess ...“ (note 15). In: Gillis-Carlebach, ed. pp.1049-1079.
- 28 Ibid., p.1056.
- 29 Carlebach, Joseph: „Festpredigt“. In: Jüdisches Gemeindeblatt Hamburg (JGMB) 14, No.5 (13.5.1938).
- 30 Carlebach, Joseph: „... Talmud“. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), p.442-443.
- 31 Carlebach, Joseph: „Die Hinterlassenschaft Hermann Cohns, des jüdischen Philosophen“. In: ISR 66, No.31 (30.6.1925). In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.693-695.
- 32 Carlebach, Joseph: „Jawetz, W., Geschichte Israels“. In: ISR 49, No.4 (23.1.1908).
- 33 Carlebach, Joseph: „J. H. Hertz (ed.), Pentateuch und Haftorahs“, In: ISR 71, No.10 (6.3.1930).
- 34 Carlebach, Joseph: „König, E., Ist Kant durch Einstein widerlegt?“ In: ISR 71, No.50 (11.12.1930).
- 35 Carlebach, Joseph: „Titius, I., Die Anfänge der Religion bei Ariern und Israeliten“. In: ISR 75, No.49 (6.12.1934).
- 36 Carlebach, Joseph: „Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse eines Odisten an den Sonnenmenschen Dr. Siegfried Passarge (Stellungnahme zum Buch vom Kahal)“. Berlin 1928.
- 37 Vogel, Barbara: „Anpassung und Widerstand. Das Verhältnis Hamburger Hochschullehrer zum Staat 1919–1945“. In: Krause, Eckart/ Huber, Ludwig/Holger Fischer (eds.): Hochschullalltag im „Dritten Reich“, Die Hamburger Universität 1933–1945. Berlin-Hamburg 1991, pp.3-85.
- 38 Streicher, Julius (ed.): Der Stürmer. Deutsches Wochenblatt zum Kampfe um die Wahrheit. Ritualmord-Nummer. Nürnberg (im Mai 1934).
- 39 Carlebach, Joseph: „Ritualmord?“ Sonderbeilage zum Israelitischen Familienblatt (IFBL) 36, No.24, (1934). In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.654-669.
- 40 Schriftliche Aussage von Frau Ilse Moeller-Floersheim (Amsterdam 1973), seinerzeit Sekretärin von Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach.
- 41 Siehe: Gillis-Carlebach, ed. (note 3), p.54, note 193.
- 42 Thomas, Gordon and Morgan-Witts, Max: Das Schiff der Verdammten. Die Irrfahrt der St. Louis. Zug (Schweiz) 1976.
- 43 Schiffkoff, Georgi (ed.): „Ethik“. In: Philosophisches Wörterbuch (17th ed.). Stuttgart 1965, pp.147-150.
- 44 Carlebach, Joseph: „Pessimismus ...“ (note 24). In: Gillis-Carlebach, ed. p.501.
- 45 Carlebach, Joseph: „Ansprache aus Anlaß des letzten Gottesdienstes in der Synagoge des [Israelitischen] Krankenhauses am 19. August 1939“. In: Gillis-Carlebach (note 3), pp.66-67.

- 46 Carlebach, Joseph: „... Talmud“. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), p.440.
- 47 Carlebach, Joseph: „Das Leid“. In: ISR 74, No.38 (20.9.1933).
- 48 Joseph Carlebach: „Zur Erinnerung an Sanitätsrat Dr. Julius Preuss S“L“. Berlin 1913; Abraham Elija Kaplan SZ“L. In: ISR 65, No.22 (29.5.1924); „Sara Cohn, Mutter der Armen“. In: ISR 76, No.16 (5.9.1936); „Worte der Trauer gesprochen an der Bahre von Julius Neumann“, Altona (Manuscr.; 12.8.1930); „Dr. med. Henri Hirsch s.A.“ (Mauscr.; Februar 1938); „Gedenkrede auf Dr. Rafael Plaut“ (Manuscr.; 7.10.1940) etc.
- 49 Carlebach, Joseph: Hespel auf E. Buchholz (Manuscr.; 10.2.1932).
- 50 Regrettably, only a few excerpts from this eulogy are extant, as quoted by mourners at the funeral. Their letters have been made available to us by Mr. Yedidia Peles of Kibbutz Hulata.
- 51 Carlebach, Joseph: „Die Geschichte der Juden in Burg auf Fehmarn“. In: Jahrbuch der Jüdischen Gemeinden Schleswig-Holsteins und der Hansestädte (JfJG) No.4 (1932). In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.1334-1345.
- 52 Carlebach, Joseph: „Das Gebet vor der Exhumierung der Rabbiner“. In: Festschrift zur Feier des 125jährigen Bestehens der Beerdigungsbrüderschaft der Deutsch-Israelitischen Gemeinde. Hamburg 1937. (Hebr. and German). In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), p.707.
- 53 Carlebach, Joseph: „Dr. Ephraim Adler s.A.“ In: JPR 41, No.5 (2.1.1910).
- 54 Carlebach (note 11), p.6.
- 55 Carlebach, Joseph: „Das Buch Kohelet, ein Deutungsversuch“. Frankfurt/M. 1936. In: Gillis-Carlebach, ed. (note 10), pp.348-426.
- 56 Ibid., p.357.



Hermann Cohen

An Introduction to Jewish Thought

The Hebrew expressions *mahshevet ha-Yahadut* or *mahshevet Yisrael* ('Jewish thought', or 'Jewish philosophy') are relatively new, and require definition. It should initially be clarified that the term 'Jewish philosophy' should not be taken to mean the philosophical thinking of Jews.

The thinking of the great philosopher Baruch (Benedictus) Spinoza (1632–1677), who was a Jew, is pantheistic and remote from Judaism, and it was not without reason that he was excommunicated by the dignitaries of the Portuguese community in Amsterdam at the early age of 24. Henri Bergson (1859–1941), the French philosopher, who was born and died a Jew, although he was closely connected with Catholicism for a time, cannot be defined as a Jewish philosopher since his philosophy does not relate in any way to the Jewish religion. Even Philo of Alexandria (25 BCE–50 CE) who linked the basic beliefs of Judaism with Greek philosophy, and formulated the theory of the 'Logos', was accepted as a Jewish philosopher only centuries after his death, in the 16th century, when the Jews first became acquainted with his writings.

The poet Shlomo Ibn Gabirol (1020–1058) author of the sublime poem „Keter Malkhut“ (The Royal Crown), and of „Mivhar ha-Peninin“ (The Choicest Pearls) and „Tikkun Middot ha-Nefesh“ (Improvement of Moral Qualities) – both in Arabic – was only acknowledged as a Jewish philosopher in the 19th century. This occurred after the scholar Shelomo Munk noted that the *Fons Vitae* was only the Latin translation of an Arabic book, known in Hebrew as „Mekor Hayyim“ and that 'Avicbron', the name of the author of this book, was a distortion of 'Ibn Gabirol'.

„Fons Vitae“ was regarded as a kind of text book for the study of Christian scholastics. No indications of Jewish origin were discerned, since although its name was borrowed from Psalms 36, 9 (For with thee is the fountain of life – „Mekor Hayyim“) there is no reference to either biblical verses or rabbinical sayings. Readers could have been excused for assuming that its author was a Moslem or Christian or even a pagan.

Should we indeed deny the title of Jewish philosopher to Philo and Ibn Gabirol, just as we denied it to Spinoza and Bergson? It is a difficult question and on this point it is worth consulting a scholar who won his reputation in

Germany and the United States and is now living among us in Israel – Rabbi Dr. Eliezer Berkovits¹ (Since this article was written, he has unfortunately passed away. May his memory be blessed).

He writes:

„The Jewish philosopher does not create Judaism as Descartes created modern philosophy. When he arrives on the scene, Judaism is already a given fact. His thinking always has a partner, Judaism. It is true, every philosophy of Judaism is essentially subjective; but this subjectivity is tempered, it is circumscribed, fenced in and controlled by the factual givenness of Judaism itself.“

In Berkovits' view, which will guide us here, Jewish philosophy, of whatever kind, is characterized by one variable element and one constant one. The variable element is the intellectual equipment, the tools of research and thought, which each philosopher brings to the construction of his theories, and this element is passing and place- and time-conditioned. All these philosophies are the fruit of human thought and they are Jewish because and to the extent that they try to bestow on Judaism intellectual significance.

The constant element in Judaism stems from the fact that Judaism is not based on ideas but on facts and on specific events. These facts and events actually occurred and hence can be neither denied nor altered. They are open to description or to philosophical interpretation.

The Exodus from Egypt is a fact and the Giving of the Law is a fact; each and every religious precept in the Tora is not only a precept but also an event, since it was bestowed on the Jewish people as part of the Giving of the Law. And one can sum up the constant elements of Judaism by citing an ancient formula from the Book of Zohar (Aharei portion) namely: „Kudsha Berikh Hu Yisrael we-Orayta“ (The Holy One, Blessed be He, Israel and the Law).

The Deity of the Bible is neither the 'cause of all causes' nor the 'metaphysical absolute', but is a living, active and free God, Providence, revealing Himself to mankind and delivering the world. Both Israel and the Tora, objects of the act of Giving the Law, are indisputable facts, which can be described and interpreted. Jewish philosophy is concerned only with the conceptual interpretation of these basic facts; the concepts may change, but the facts remain.

Philo was a Jewish philosopher, since he established a connection between Plato's theories and the Jewish revelational beliefs. The neo-Platonic Rabbi Shelomo Ibn Gabirol, who followed in the wake of the philosophy of Plotinos (3rd century BCE) substituted the living G'd for the 'absolute entity' in that theory, and referred to the Creation rather than to the Plotinian emanation, is also a Jewish philosopher. His way of thinking is clearly revealed in his poem „Keter Malkhut“, which won pride of place in the Kol Nidrei „mahzor“ recited

on the eve of the Day of Atonement. Philo and Ibn Gabirol are Jewish philosophers, while Spinoza and Bergson were Jews who were also philosophers, but were not 'Jewish philosophers'.

Jewish thought, therefore, is a philosophical system which accepts in principle the full significance of the text (Deut. 27, 9): „This day thou art become a people to the Lord thy God“, – 'this day' being the day of the signing of the covenant, the covenant of Horeb or of the plains of Moab, on the eve of the entry of Israel into their land. Acceptance of this assertion entails denial of the title of 'Jewish thought' to any atheistic, deistic, pantheistic and even existentialistic philosophy, unless it finds a way of compromising with the above-mentioned 'facts' of Judaism. Such a compromise was achieved in the 11th century by Ibn Gabirol and in our century by Herman Cohen, by Franz Rosenzweig, Abraham Joshua Heschel and perhaps also by Emanuel Levinas and others.

The constant elements in Judaism are anchored in the fundamental (literary) canons of all Jewish literature: The „Bible“, a compilation of the Sacred Writings, composed from about 1500 BCE to 500 BCE whose canonization occurred in about the 4th century BCE; and the „Talmud and Midrash“, which took on permanent form between 500 BCE and 500 CE (subsequent midrash- es, up to the 12th century, were edited at a later date, but their contents are much older!)

These basic works – Bible, Talmud and Midrash – are acknowledged as such by all Jews. Those who refused to acknowledge them, namely the Sadducees, the Essenes, the Christians, Samaritans and Karaites, withdrew from the Jewish people.

These are not works of philosophy.

The Bible can perhaps be characterized in the spirit of Henry Frankfurt's study „Before Philosophy“, while the Talmud and Midrashim are characterized to a large extent by what Max Kadushin and Yitzhak Heineman (each in his own way) have defined as 'organic thinking'.² This thinking is neither philosophical nor scientific nor entirely rational. It is directed at events and texts, and does not analyse them critically, as it were extraneously. It enters into a dialogue with them, responding to them, completing them, interpreting and explaining them, even changing them, building a new entity on their foundations. It eliminates the barrier between depicter and depicted, and as Lucien Lévy-Bruhl has said: „efface toute dualité“.³

The methods applied to analysis of the text are those of *creative philology* rather than scientific philology, and the event is not dealt with by scientific or literary historiographical techniques, but rather through *creative historiography*.⁴

An example can help illuminate this point:

The prophet Amos (5, 1-2) wrote of Israel in the following grim words:

„Hear ye this word which I take up against you, even a *lamentation*, O house of Israel. The virgin of Israel is fallen; *she shall no more rise*; (Nafla lo tosif koom betulat Yisrael) *she is forsaken upon her land; there is none to raise her up*“.

The Babylonian Talmud (Berakhot 4, b) writes on this:

„Rabbi Yohanan said: Why is there no *noon* in Ashrei? Because it contains the downfall of the enemies of Israel, as it is written: The virgin of Israel is fallen, she shall no more rise“.

[Comment: ‘Ashrei’ is the prayer recited three times daily and consisting entirely of verses from Psalms, and particularly Psalm 145, which has 21 verses arranged in an alphabetic acrostic – only 21 of the 22 letters of the Hebrew alphabet since none of the verses begin with a *noon* (*mem* is followed by *sa-mekh*). There is however a *noon* in the *samekh* verse. Somekh Hashem lekol ha-noflim ...]

In other words: the letter *noon* was punished for agreeing to serve as the opening letter of the verse which refers to the downfall of ‘the haters of Israel’. an euphemism for ‘Israel’; hence, it does not deserve to head a verse in one of the psalms of David ... It is in this fashion that Rabbi Yohanan, the great *Amora*, explains the omission of the *noon* from the acrostic!

However, ‘in the west’ (i.e. the Land of Israel, to the west of Babylon), the verse was read differently, as follows:

„She has fallen, no more will she fall; rise, virgin of Israel!“ (*Nafla lo tosif linpol od; koom, betulat Yisrael*.)

Let us compare the two interpretations: Rabbi Yohanan does not accept Amos’ apocalyptic vision, and rejects it utterly. The *noon* in the verse: *Nafla lo tosif koom betulat Yisrael* (The virgin of Israel is fallen; no more shall she rise) deserves to be punished, and cannot be permitted either access to the prayer, or pride of place in the psalms of David. The fall (*nefila*) is mentioned only in the optimistic context: The *noon* has no choice but to be incorporated in the opposite phrase expressing *semikha* – support, *Somekh* Hashem lekol *ha-noflim*. (The Lord upholdeth all that fall.)

As for the western commentators – they rejected Amos’ prophecy in another fashion by turning it into the opposite.

No longer – „*Nafla lo tosif koom betulat Yisrael*“ (The Virgin of Israel is fallen – no more shall she rise),

but – „*Nafla lo tosif (lipol), koom, betulat Yisrael*“ – (She has fallen, no more will she fall; rise, Virgin of Israel!)

They were not disturbed by the fact that grammatically speaking the form *koom, betulat* ... was incorrect, or that, according to biblical syntax, it is not possible to say *nafla lo tosif* but rather *nafla lo tosif nefol* or *lo tosif tipol*.

They were not disturbed by the context, namely the words of the prophet himself who describes these verses as a lamentation. Nor were they fazed by the continuation of the verse which leaves no doubt as to the prophet's intention as indicated by the literal interpretation: 'she is forsaken upon her land' – she has been cast on her land, abandoned 'and there is none to raise her up'.

Jewish thinking is not a philosophical system lacking fundamental assumptions, it is not voraussetzungslose(s) Denken/Wissenschaft. It is constructed on constant elements anchored in its basic books, and it rises to sublime heights when it enters into an organic and poetic dialogue with its beloved texts and events.

Notes

- 1 Berkovits, Eliezer: „What is Jewish Philosophy?“ In: Tradition 3, 2 (Spring 1961), pp.117–130. The excerpt quoted in this article is *ibid.*, p.120.
- 2 See: Kadushin, Max: Organic Thinking. New York 1938; Heineman, Yitzhak: Darkei ha-Agada (Hebrew), Jerusalem 1950, particularly pp.8–11.
- 3 See: Lévy-Bruhl, L.: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 9 Paris 1951, p.452.
- 4 See: Heineman (note 2), pp.4–7, and titles of first two sections of the book.

**Beiträge zur zweiten Carlebach-Konferenz
1993 (Universität Hamburg)**

Barbara Vogel

Einführung in die Thematik der Konferenz zum Werk und Erbe Joseph Carlebachs

Zur zweiten Carlebach-Konferenz, die vom Carlebach-Institut an der Bar-Ilan-Universität in Ramat Gan und der Universität Hamburg getragen wird, begrüße ich Sie im Namen der Universität Hamburg herzlich.

Zweite Carlebach-Konferenz – die Ordnungszahl bedeutet nicht, daß wir die Aufeinanderfolge von israelisch-deutschen Symposien für eine Selbstverständlichkeit im Wissenschaftsbetrieb halten. Doch schwingt in der Zählung für uns Hoffnung mit auf die Fortsetzung eines Dialogs, die sich gründet auf die Dankbarkeit, mit der wir den Beginn des Austausches zwischen den beiden Universitäten im vorigen Jahr in Ramat Gan erlebt haben.

Im März des vorigen Jahres folgten wir der Einladung an die Bar-Ilan-Universität, um an der Gedenkfeier zu Ehren von Dr. Joseph Carlebach – von 1926 bis 1941 Oberrabbiner der Israelitischen Gemeinde zunächst in Altona, seit 1936 auch in Hamburg – Anteil zu nehmen. Carlebach erlitt 50 Jahre zuvor, am 26. März 1942, einen durch Deutsche verübten gewaltsamen Tod – mit ihm seine Ehefrau, drei ihrer beider Kinder und zahllose jüdische Mitleidende im Konzentrationslager bei Riga.

Der uns Deutsche mit Scham und dem Bewußtsein untilgbarer Schuld erfüllende Anlaß dieses Besuchs ermöglichte die erste Carlebach-Konferenz. Zielsetzung der damaligen Diskussion war es, ein Forschungskonzept zu entwickeln, in dessen Mittelpunkt Leben und Werk Joseph Carlebachs stehen sollte. Der reiche Nachlaß Carlebachs fordert Forschung heraus; in Carlebachs Wirken verkörpert sich die reiche, vielseitige jüdische Kultur in Deutschland, in Hamburg. Die Auslöschung der jüdischen Menschen und der jüdischen Kultur in Deutschland hat uns arm gemacht. Dieser Verlust ist nicht wieder einzuholen, die Defizite unserer Kultur bleiben.

Um so mehr fühlen wir uns verpflichtet, dem jüdischen Anteil an der sich deutsch begreifenden Kultur nachzuspüren. Wir sind bei diesem Bestreben auf die Zusammenarbeit mit israelischen Wissenschaftlern angewiesen und sind Ihnen, verehrte Kolleginnen und Kollegen aus Israel, zu Dank verbunden, daß Sie zu uns kommen mögen.

Als Mittlerin jüdischer Kultur und der Traditionen deutscher Juden hat sich Frau Dr. Miriam Gillis-Carlebach unschätzbare Verdienste erworben. Ich begrüße Sie, Frau Dr. Miriam Gillis-Carlebach, als Direktorin des Joseph-Carlebach-Instituts besonders herzlich. Das Thema der zweiten Carlebach-Konferenz, deren Zustandekommen durch die Unterstützung des Präses der Behörde für Wissenschaft und Forschung und die Bewilligung der Finanzmittel durch die Hamburger Bürgerschaft befördert wurde, lautet: „Jüdische Bildung und Erziehung nach 1918“. Jüdische Erziehungskonzeptionen im Rahmen der gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entwickelt wurden, bilden den Schwerpunkt des ersten Teils der Konferenz, heute eingeleitet durch die Beschäftigung mit dem Erziehungsideal Joseph Carlebachs. Der zweite Teil unseres Programms wendet sich den jüdischen Schulen in Hamburg nach 1918 zu, methodisch vielversprechend, weil unter Einbeziehung der sogenannten oral history, der Zeitzeugenbefragung.

Die Konferenz ist dem Andenken und Wirken des Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach gewidmet. Von 1921 bis 1926 war Joseph Carlebach Lehrer und Direktor an der Talmud-Tora-Oberrealschule. Seit dieser Tätigkeit ist sein Name eng mit der Reform des jüdischen Schulwesens in Hamburg verbunden. Selbst ein unbeirrbarer Vertreter der orthodoxen Glaubensrichtung, wirkte Carlebach erfolgreich und als geistige Autorität anerkannt für die Einheit und Stärke des Hamburger Judentums. Eine verbindende Kraft zwischen den drei in Hamburg beheimateten Kultusverbänden bildete die auf dem Toleranzgedanken gegründete Organisationsform der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, in deren Zuständigkeitsbereich auch das Schulwesen fiel.

Die segensreichen Wirkungen des sogenannten „Hamburger Systems“, der Trennung von staatlichen und geistlichen Funktionen ist von einem Schüler Joseph Carlebachs, dem Historiker Baruch Zwi Ophir, aus der Erinnerung heraus mit einer Wärme für seine Heimatstadt geschildert worden, die uns heutigen Hamburgern nahegeht und uns beschämt. Denn wir wissen aus jüngeren Forschungen, daß es wenig Gründe gibt, Hamburg für einen „Sonderfall der deutschen Geschichte“ zu halten, anzunehmen, daß es hier weniger schlimm, brutal und tödlich gewesen wäre. Ophirs Erinnerungen spiegeln, gebrochen durch Terror und Völkermord, den in den zwanziger Jahren als junger Mensch gewonnenen Eindruck von vielfältig existierenden deutsch (christlich)-jüdischen Beziehungen – Beziehungen, die viele heute nach der historischen Erfahrung des Mordes am europäischen Judentum als täuschende Illusion anmuten. Auch in Hamburg waltete schon in den zwanziger Jahren ein massiver gesellschaftlicher Antisemitismus, der die gesellschaftlichen Sphären von Juden und Nicht-Juden voneinander scharf abgrenzte und der das Recht der Juden auf

selbstverständliche Teilhabe am bürgerlichen Leben immer wieder in Frage stellte und bedrohte. In der Hamburgischen Universität gab es schon 1919, im Jahr ihrer Gründung, antisemitische Boykottaufrufe gegen jüdische Professoren, zum Beispiel gegen den Psychologen William Stern. Und 1928, als antisemitische Injurien des Geographieprofessors Siegfried Passarge immer dreister wurden, bot ihm nur einer öffentlich Einhalt; kein Mitglied der Universität, sondern der Oberrabbiner Joseph Carlebach mit seiner kleinen Schrift „Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse eines Odisten an den Sonnenmenschen Dr. Siegfried Passarge“. Das geschliffene Wort geistreicher Ironie konnte jedoch bereits damals Einsicht und Umkehr nicht mehr herbeiführen.

Dieser latente und virulente Antisemitismus berührte nach einer nachdenklich stimmenden These Ophirs die religiös indifferenten Juden früher und unmittelbarer als die in das jüdische Gemeindeleben integrierten, weil der Antisemitismus den Assimilationswunsch zurückwies. Denselben Gedanken, mit einer anderen Wendung, nimmt der Judaist Hermann Greive in einer Abhandlung über Idee und Sache der Toleranz auf: „Es wäre – schreibt Greive – kein gutes Zeichen für die Toleranz in Deutschland, wenn der radikale Assimilationswille der deutschen Juden im 19. Jahrhundert auch darauf zurückzuführen sein sollte, daß sie den Eindruck hatten, anders nicht akzeptiert zu werden.“

Die Themen der zweiten Carlebach-Konferenz, die Fragen, denen wir nachgehen wollen, um zu lernen, welche Inhalte und welche Kräfte das jüdische Erziehungswesen erfüllte, müssen wir unter der Tatsache der ständigen und akuten Bedrohung des jüdischen Lebens im damaligen Hamburg betrachten.

Gegenwärtig haben wir in Deutschland erneut Anlaß, zu fragen, welche Lehren wir aus unserer Geschichte ziehen wollen. Schon wieder grenzen wir in politischer Absicht Fremde aus. Schon wieder erleben wir gewalttätige Ausschreitungen gegen Fremde.

Meine Damen und Herren, wir sind heute zu Gast in der Talmud-Tora-Schule. Möge der Geist dieses Hauses, die humane Gesinnung und die Toleranz, die ihn auszeichneten, unsere Konferenz begleiten.



Die vier Söhne der Pessach-Haggadah (gegen den Uhrzeigersinn v.o.r.): der Weise, der Böse, der Naive und der, der nicht zu fragen versteht (Zeichnung von Arthur Szyk) =====

Das Erziehungsideal Joseph Carlebachs

Joseph Carlebach wirkte formal gesehen 18 Jahre als Lehrer und 18 Jahre als Rabbiner.¹ Aber er betrachtete sich selbst immer als Lehrer, denn eigentlich ist das Rabbinat ein Lehrberuf; und darüber hinaus ist das Wesen des Judentums eine beständige erzieherische Lehre.

In einem der späteren Artikel Joseph Carlebachs, „Das gesetzestreue Judentum“, der 1936 in einer kleinen, enggedruckten Broschüre in der Reihe der jüdischen Lesehefte erschien,² ist in klarer, knapper Form das Fundament der gesamten jüdischen Weltanschauung Joseph Carlebachs dargelegt. Selektiv zusammengefaßt läßt sich das ihm vorschwebende Erziehungsideal herauskristallisieren, erweitert und konkret ausgearbeitet in seinen mannigfaltigen Aufsätzen auf dem Gebiet der Erziehung.³ Grundsätzlich ist also das Erziehungsideal Joseph Carlebachs ein jüdisches. Das mag vielleicht enttäuschen: Man erwartete wohl ein globaleres, welt-umfassendes Erziehungsideal von ihm. Joseph Carlebach, bekannt als gebildet und tolerant, der schon 1912 über das Einsteinsche Relativitätsprinzip schrieb,⁴ der Michelangelo interpretierte,⁵ und dessen Naturbegeisterung seine großen und kleinen Schüler mitriß⁶ – hatte er denn nur ein jüdisches Erziehungsideal? Die Antwort gab er selbst in dem schon erwähnten Aufsatz: Strengster, jüdischer Partikularismus wird höchster Universalismus,⁷ oder: Ohne strengen Partikularismus gibt es keine Synthese mit dem Universalismus; es ist Joseph Carlebachs Zugeständnis zum Universalismus – ohne auf den eigenen jüdischen Partikularismus zu verzichten – als ständige Herausforderung *gegen* Uniformität und *für* gegenseitiges Verständnis – um so mehr, als von hohen Idealen die Rede ist.

Der Begriff: Bedeutsam ist, daß Joseph Carlebach, gleichwohl Themen wie Bildungs- und Berufsideal, Lebens- und jüdisches Gemeinschafts-Ideal oft in seinen Schriften aufgriff, wie beispielsweise in dem Aufsatz „Von den Idealen der neueren Pädagogik und ihren Beziehungen zum Judentum“, im Jeschurun 1925;⁸ denn „ohne Ideal können, wollen wir nicht leben“. Der zusammengesetzte Begriff „Erziehungsideal“ kommt jedoch nur in einem einzigen Manuskript vor, das die Notwendigkeit der intensiven jüdischen Erziehung behandelt und 1930 „An den Herren Bildungsminister in Litauen“⁹ gerichtet war. In diesem Zusammenhang erklärte Joseph Carlebach seine Anschauung über jü-

dische Erziehung, der nicht beizukommen sei durch wöchentlich zweistündigen Religionsunterricht, denn das jüdische Erziehungsideal zielt auf „eine vollkommene abgerundete Kultur“ hin, die gelernt und gelebt werden will.

Humanismus und Realismus – eine Synthese: Ausgangspunkt der Erziehung ist die ständige Spannung, „der uralte Gegensatz“ zwischen Realismus und Humanismus. Der Realismus will den Zögling vor allem für dessen eigene Welt und für seine praktische Laufbahn ertüchtigen: Die Gewandtheit im Umgang, die Vorbereitung zu modernen Berufen, technische Gebiete und die modernen Sprachen beherrschen das Bildungsfeld des Gegenwarts-Realismus.

Der Humanismus ward jedoch an der Vergangenheit entzündet, an der Herrlichkeit der griechischen Kultur, an der Entdeckung und Renaissance von Kunst und Philosophie und den dazugehörigen antiken Sprachen, Griechisch und Latein. Dieser Humanismus ist verinnerlichter, getragen von dem Sehnen nach hohen Idealen philosophisch-ästhetischer Weltbetrachtung.

Auf den ersten Blick hat das jüdische Bildungsideal größere Verwandtschaft mit dem Humanismus. Auch aus ihm erhebt sich das Bild einer Antike, erfüllt von hohem Geist und den grenzüberschreitendem Lebensziel der Ethik, die in klassischen hebräischen Werken niedergelegt worden sind. Der griechische Humanismus, verfochten durch Erasmus von Rotterdam, besiegte sozusagen den hebräischen, damals befürwortet von Johannes Reuchlin, dem Anerkenner der hebräischen Klassik und ihr Verteidiger gegen Johann-Joseph Pfefferkorn. Einander gegenübergestellt, sind es jedoch nicht in erster Linie die unterschiedlich bevorzugten Sprachen und nicht nur die Ideen der Ästhetik und Philosophie – konfrontiert mit Ethik und Transzendente –, sondern im jüdischen Humanismus „steckt ein großes Stück Realismus“, oder anders ausgedrückt: „das Realistische ist nicht zu trennen vom Idealen“.¹⁰ Die großen Ideen der Vergangenheit tragen in sich den Messianismus der Zukunft, maßgebend für die Aufgaben der Gegenwart, und damit für das jetzige Erziehungsideal. Durch diese überzeitliche Synthese wird auch das Profanste religiös-geheiligt, und das heiligst-religiöse Ideal ist ständig gegenwärtige Realität.

Auf dem Gebiet der hebräischen Sprache kommt, nach Joseph Carlebach, diese realistisch-heilige Synthese zur Verwirklichung. Hebräisch ist die Sprache G'ttes, der Bibel, der Propheten und der gesamten klassisch-jüdischen Kultur – und gleichzeitig wieder die Sprache aller profanen Lerngebiete, der Wissenschaft, der Politik, der modernen Medien und auch der von ihm ins Hebräische übersetzten Kinderlieder. Daß die Wiederbelebung, die Realisierung des Hebräischen als täglich gesprochene Sprache überhaupt möglich war, liegt in der Antinomie des jüdischen Real-Humanismus begründet; konsequent ist die wissenschaftliche Fundierung des antiken, religiös geheiligten Lehrstoffes, wie

auch anderen hebräischen Materials, nur möglich auf der Grundlage der modernen hebräischen Sprachwissenschaft.¹¹ Als Direktor der Talmud-Tora-Realschule führte Joseph Carlebach diese altneue hebräische Sprachsynthese in das Schulprogramm ein – und blieb nicht immer unangefochten ob dieser Neuerung.¹²

Analog dieser Alt-Neu-Idee, und definit zugehörig zu Joseph Carlebachs Erziehungsideal, ist die Modernisierung und gleichzeitige Bewahrung der religiös-klassischen Stadt Jerusalem in dem ersehnt, zukunfts- und hoffnungsvollen Heiligen Land (1909);¹³ mit der Pflicht der Besiedlung und Bearbeitung der eigenen Scholle (1935);¹⁴ und endlich mit dem Aufbau eines gegenwärtigen modernen-jüdischen Staates, so 1938.¹⁵

Spannweite des Ideals: Auch aus anderer Sicht ist das Erziehungsideal Joseph Carlebachs aus zwei Komponenten zusammengesetzt: Aus dem ewigen Gesetz der Tora, für alle Geschlechter geltend,¹⁶ und gleichzeitig aus der „Erneuerung“, beginnend mit dem jeweiligen Neumond,¹⁷ der Moderne im weitesten Sinn. Es ist die ständige Spannung zwischen der zusammengerollten abgeschlossenen Tora im geschlossenen Toraschrein – und der aufgerollten, aufgeschlossenen, vor allen Augen offenen und mit allen Mitteln der Forschung zu ergründeten Tora;¹⁸ zwischen Unverändert-Unveränderlichem und Dynamischem; zwischen buchstaben-getreuer Tradition und allen Neu-Entdeckungen der Kultur: Philosophie und Kunst, Wissenschaft und Natur, Wirtschaft und Politik und modernen pädagogischen Bestrebungen. Dennoch ist es nicht etwas Zusammengesetztes von früher und später – im ursprünglichen Judentum hat „die wahre alte jüdische Schule“, so Carlebach, „die Einseitigkeit nicht gekannt. Wie konnte jeder Mann vom 20. Jahre ins Heer eintreten, wenn er keine körperliche Erziehung hatte, wie konnten alle Juden am Bau des Stiftzeltes mitarbeiten, wenn sie nicht Zeichnen gelernt, wie konnte Rabbi Josua nach Rom gehen, wenn er des Latein unkundig war“.¹⁹ Die sogenannten weltlichen Aspekte des Lebens wurden, nach Zitat: „fröhlich bejaht und umfassten liebend die ganze Natur:²⁰ Wald und Acker, Tier und Pflanze ... alle Kräfte und Bestrebungen des Menschenleibes und der Menschenseele ...“²¹

Gerade das traditionellste aller jüdischen Erziehungsinstitute, der sogenannte Cheder, das Lernstübchen, diente ihm als Beweis: „Nur durch die Umstände künstlich abgeblendet, nur durch die teuflische Berechnung zaristischer Regierung, wurde jeder Profanunterricht im Cheder verboten und so verengte sich das Programm, nur die religiösen Disziplinen umfassend“.²² Auf diese Behauptung reagierte seinerzeit Rabbiner Dr. Esra Munk aus Berlin in einem Brief an Joseph Carlebach (1924), wie folgt: „In meiner Unerfahrenheit war mir ein Neues, daß der Ausschluß profaner Lehrgegenstände aus den verschiede-

nen Bildung-Stätten des Ostens nicht auf dem eigenen Willen der Judenheit, sondern auf dem Willen des Staates als ersten Ursprung zurückgeht. Ist diese geschichtliche Feststellung in ihrer abrupten Form gegen Widerspruch genügend gefeit?“²³

Gewisse Zusammenhänge zwischen beschränkten Lebensmöglichkeiten und Schulbildung sind allerdings in der Geschichte der Erziehung nachweisbar: Ohne Stände- oder politische Macht gab es keinen Leseunterricht,²⁴ ohne Landbesitz keine Landwirtschafts- oder Naturkunde; bei versperreten Zunftten keine Handwerkslehre,²⁵ und im „Dritten Reich“ galt für jüdische Kinder seit Juli 1942 absolutes Schulverbot.²⁶ Dennoch bleibt die spezifische Frage Munks berechtigt und sollte auch Aufgabe historisch-pädagogischer Forschung sein.

Die Einbeziehung allgemeiner Bildung in das religiöse Schulprogramm bedeutet aber nicht, daß gerade erstere in den Vordergrund zu drängen sei. Die erstrebte Synthese zwischen den beiden Komponenten hat sich in der Durchdringung des Profanunterrichtes mit jüdischen Bildungs- und Wissenselementen, in dem jüdischen Charakter der wissenschaftlichen Unterrichtsfächer auszuwirken.²⁷ Es ist ein doppelter Irrtum, der bei der jüdischen Erziehung so verhängnisvoll wirkt: zum einen ist es die Vorstellung vom beziehungslosem Nebeneinander der allgemeinen und jüdischen Bildung: Als wenn die jüdische Geistesmacht isoliert einhergeht neben der allgemeinen ...; und zum anderen die Auffassung des Vorranges der Allgemeinbildung bis zum Verzicht auf jüdisches Wissen. „Eine Synthese des jüdischen und allgemeinen Kulturbewußtseins zu vollziehen ... ein einheitliches ... geistiges Ich aus einem Guß, in dem das Judentum die zentrale Lebens- und Geisteskraft darstellt ... das ist die eigentliche Aufgabe der jüdischen Erziehung“.²⁸ Nur in einem Fall soll und kann der traditionelle Cheder, so Joseph Carlebach, „seine großartige Einseitigkeit durch ausschließlich religiöse Fächer beweisen“, nämlich wenn von außen eine Bedrohung der Identität des Judentums oder der Jüdischkeit besteht, also nur im Ausnahmezustand von entweder-oder; wenngleich durch die Häufigkeit derartiger erpreßter Situationen die Not zur Tugend proklamiert, und diese ihrerseits wieder zu überlieferter Tradition wurde.“²⁹

Daß Joseph Carlebach jedoch an dem Ideal der Synthese selbst in Zwangssituationen festhielt und es verwirklichte, bewies er noch im Konzentrations-Lager Jungfernhof, in gefährvoller, geheimer Schulorganisation. „Jüdische Disziplinen waren natürlich in erster Linie sein Unterrichtsfach“, beschrieb Betty Wilner, „aber auch etwas Arithmetik, Fremdsprachen, Geographie und Geschichte wurde den Kindern, nach Altersstufen zusammengefaßt, eine viertel, halbe oder ganze Stunde abwechselnd geboten, wie es eben in den Rahmen des Lagerlebens eingebaut werden konnte ...“; es war ein Stundenplan auf einem

winzigen Fetzen Papier, von Joseph Carlebach durchdacht und sorgfältig ausgearbeitet.³⁰

Weg und Ziel: Aus seiner Sicht schloß sich Joseph Carlebach ganz den damals modernen, wenngleich ihrer Radikalität wegen von ihm auch kritisierten Pädagogen, Lew Tolstoi und Ellen Key an:³¹ Die Anerkennung jedes Kindes in jedem Entwicklungsstadium, die ihm seine Eigen-Berechtigung, seine Ehre und Wertstellung zuspricht. Der Weg also, um das Erziehungsideal zu erreichen, oder besser, ihm ständig näher zu kommen, muß ein kindgerechter Idealweg sein, so daß in jeder Phase der emotionellen und intellektuellen Entwicklung das Kind sich sagt: So möchte ich sein, so möchte ich werden, so will ich leben. Damit wird selbst der Erziehungsweg ein Stück der Verwirklichung oder wenigstens eine Annäherung an das Ideal – nach Joseph Carlebach: an das messianische Reich.

Den berühmt- gewordenen Ausspruch, Napoleon I zugeschrieben: „Tous soldat français porte dans sa giberne le bâton de maréchal de France“ (jeder französische Soldat trägt den Marschallstab in seiner Patronentasche),³² änderte Joseph Carlebach in sein eigenes Motto: „Jeder Schüler trägt in seinem Ranzen das Zepter des Messias“.³³ Daher darf nichts Erziehungsfremdes, wie Politik, Partei und Gemeinde-Zwistigkeiten, in die heiligen Hallen der Schule eindringen. Wie geschrieben steht und von Joseph Carlebach immer wieder zitiert: „Ihr sollt meine Gesalbten – meine Messiasse nicht antasten, denn das sind unsere kleinen Schüler – und meinen Propheten nichts zu Leide tun, denn das sind unsere Lehrer“.³⁴

Pädagogik des Ideals: Die Einbeziehung abstrakter Begriffe, wie Erziehungsideal, heilige Hallen, Messias und Propheten, in die Gestaltung einer Schulwirklichkeit erweckt gewisse Zweifel: Läßt sich die Forderung vom idealen Ziel mit dem realistischen Weg in Einklang bringen? Gibt es denn eine kindgerechte, praktische, „fröhliche“ Pädagogik? Eine Antwort findet sich, wenigstens teilweise, in Joseph Carlebachs Beschreibung der von Mandelbaum und Rothschild gestalteten hebräischen Kinderfibel „Ora Wesimcha“ (1927): „Ein mit künstlerischem Geist und echter Kinderliebe, aber auch mit dem Vollgefühl für den eigentlichen Sinn des jüdischen Unterrichtes, entworfenes Kinderbuch ... es sind lebendige Vorstellungen ... einer frohen Welt des kindlichen Lebens ... die heilige Eindrücke des erwachenden religiösen Bewußtseins erwecken ... Das sind beste pädagogische Leistungen ...“.³⁵

Das Recht zu jüdischer Idealerziehung: Hier ergibt sich aber eine weit schwerwiegendere Frage: Haben wir überhaupt ein Recht, zu einem gesteuerten jüdischen Ideal zu erziehen?³⁶ Nach Joseph Carlebach stehen wir vor einem

„atemberaubenden Dilema“. Dürfen wir Älteren unsere Kultur und Werte dem jüngeren Geschlecht aufzwingen? So modern diese Frage klingt – wurde sie doch schon, belehrenden Legenden der ältesten jüdischen Quellen nach, von Müttern aufgeworfen, die da sprachen: „Wenn die Kinder Interesse für die Religion haben, so mögen sie G'tt suchen gehen, wir wehren ihnen nicht, aber werden sie auch nicht belehren, wir überlassen ihnen die Selbstentscheidung“.³⁷ Der dazu von Joseph Carlebach zitierte Tanaite, Rabbi Simon, verurteilt diese Frauen: Die absolute Bejahung der Frage ergibt sich aus einer Steigerung; es ist nicht nur unser Recht – unsere Pflicht zur ethischen Werterziehung ist ein Postulat, eine denkerisch notwendige Annahme, von Urbeginn an nur dem Menschen eigen. Weitere Steigerung ergibt die dreifache Pflicht der Erziehung zum jüdischen Ideal: in bezug auf die jüdische Gesamtheit, auf das jüdische Individuum und auf die ganze Menschheit.

Zur jüdischen Gesamtheit: „Nichts ist unserem hochdifferenzierten Volk schwerer als seine Zusammenfassung und Einordnung“, schrieb Joseph Carlebach im Jahre 1928.³⁸ Dennoch beunruhigten ihn nicht die ungleichen Ansichten der jüdischen Gesamtheit, sondern die Intoleranz, die gegenseitige Geringschätzung und Abwertung der auch durch die Diaspora bedingten Abweichungen von erworbenen Bräuchen: „Mutter Zion trauert ob der Trennung ihrer Söhne“.³⁹ Trennung der Austritts- von der Einheitsgemeinde, der Armen von den Reichen, der Aschkenasim von den Sepharadim, der ungarischen von den litauischen Jeschiwa-Jüngern, wie der ost- von den westjüdischen Schülern. Joseph Carlebach strebte für alle die einheitliche Schule an, die keinem jüdischen Kind, von wo auch immer, verwehrt werden darf. Um das Ideal der Ver- und Einigung zu erreichen, ist gegenseitige Kenntnis und Studium erforderlich: Der verschiedenen historischen Umstände, der anderen Lernmilieus und der Lebensweise jener großen Männer und Frauen, die uns durch vorbildliche Toleranz den Weg zur Eintracht gewiesen haben.⁴⁰ Joseph Carlebach selbst zeigte uns noch einen Erziehungsweg zur jüdischen Gemeinsamkeit: Die persönliche Zurückhaltung: „So lassen Sie doch meinen Namen unerwähnt, wenn dadurch die Einträchtigkeit gefördert werden kann“ – schrieb er an den schon erwähnten Rabbiner Esra Munk, Anfang 1933.⁴¹

Zum jüdischen Individuum: „Das Individuum erwächst aus der Gemeinschaft“. Wenn man aber das Individuum zum Maßstab des Erziehungsideals macht, stellt sich ihm der vieldeutige Begriff des individuellen Glücks entgegen. Unser Kind soll glücklich werden, aber im höheren Sinne des Wortes: Glück als bewußt-sinnvolles Durchleben des Daseins, das uns mit dem Frohgefühl erfüllt: mit unserem ganzen Ich, mit allem, was wir sind und besitzen, den höchsten Zwecken des Daseins gedient zu haben. Glück gibt es aber nur im Persön-

lichen, nie im Gleichmachenden.⁴² Aus dieser Sicht tolerierte Joseph Carlebach auch unterschiedliche Lerninstitute; nicht als Bedingung, sondern als Möglichkeit, Konflikte zwischen Schule und Elternhaus zu vermeiden. Denn wir müssen jedes Kind sozusagen in sein vertrautes Milieu, in seine Persönlichkeit und seine ursprüngliche Charakteranlage hineinerziehen,⁴³ nach dem Grundsatz des weisen König Salomon: Erziehe das Kind entsprechend seiner Individualität.⁴⁴

Die Pflicht der Erziehung haben wir jedem Kind gegenüber, aber der Erziehungsweg muß ihm angepaßt sein, nicht nur altersgemäß, sondern seiner Begabung und seinem Charakter entsprechend. So wird in der „Haggada“, der Pessacherzählung, von vier Kindern gesprochen, die durch ihr Verhalten und durch typische Fragestellung charakterisiert werden.⁴⁵ Das begabte und das rebellische Kind, das Naiv-Einfache und das Unbeholfene. Die erzieherische Auseinandersetzung mit den verschieden gearteten Zöglingen erhellt das Konzept des Erziehungsideals jeweils aus anderer Sicht.

Das unbeholfene oder behinderte Kind, das nicht einmal sprechen kann, müssen wir durch zart-einfühlende Ermunterung wißbegierig machen und sein jüdisches Interesse erwecken. Ein wundersames Beispiel dafür ist das Erlebnis der taubstummen Vera, die als Fünfjährige im Tanz mit Oberrabbiner Joseph Carlebach das Torafest in der Synagoge rhythmisch mitfeierte; diese Erinnerung begleitete das kleine Mädchen wie ein ständiges Licht während der Schreckensjahre in Bergen Belsen. Vera berichtete mir darüber in ihrer besonderen Sprache als 60jährige, im Jahr 1988 in Jerusalem.⁴⁶

Das Naiv-einfache Kind soll durch konkrete, aus seiner Umgebung ihm verständliche Beispiele belehrt und mittels der induktiven Methode die Grundlagen, das Prinzipielle verstehen lernen. Schon in Jerusalem, im Jahre 1905 führte Joseph Carlebach diese Methode im hebräischen Mathematikunterricht ein⁴⁷ und vertrat sie auch für die Erwachsenenbildung in seinem Aufsatz „Der gute volkstümliche Schiur“⁴⁸ und im Manuskript „Klaus und Jeschiwa“.⁴⁹

Die Schule sollte differenzierte Lernmöglichkeiten anbieten, damit auch dem „late-bloomer“, dem Langsameren die Chance der Mobilität gewährleistet ist: Von Volks- zur Realschule, von der Hilfsklasse in den regulären Unterricht. Vor allen Dingen soll der Förderung der Begabten aus den ärmeren Schichten besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, nach dem talmudischen Prinzip: Kinder der Armen verbreiten die Lehre.⁵⁰

Der talentierte, scharfsinnige Schüler: Geistige Überlegenheit und Fähigkeiten sind himmlische Gaben, „ein Geschenk gütiger Stunde“, und müssen als solche geehrt, geachtet und maximal gefördert werden: denn „jedermann soll es wissen und hören: Es gibt kein Judentum, ohne die ständige Pflicht zu ler-

nen“.⁵¹ Das schönste wäre, jedem Schüler mindestens ein Studienjahr in einer Jeschiwa, in einer talmudischen Hochschule für ausschließlich jüdisches Lernen, zu ermöglichen, und sie für diese Epoche von allen materiellen Sorgen zu befreien.⁵²

In bezug auf den mit genialem Geist Begnadeten warnt Joseph Carlebach jedoch vor einem Anti-Ideal eines übertrieben-einseitigen Intellekts und dem Verlust schöpferischer Tiefe, vor der uns nur die Synthese von Geist und Gefühl, von Verstand und Seele bewahren kann: „Mit einem Mal erscheint die Kultur schal, weil ihr eines fehlte bei allem Fortschritt der äußeren Stoffbeherrschung – das Irrationale, das Schöpferische, es fehlt die Naturgewachsenheit des Ichs, die Beseelung reicher Individualität; der Zusammenhang mit den letzten Quellen des Seins, jenseits aller Erfahrung und Erforschung“.⁵³ Das noch höher gesteckte Ziel, die Quintessenz des Erziehungsideals, betrifft jedoch die ethische Erziehung des Begabten zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse und zu der bewußten Wahl des Guten. Zu makelloser Lebensführung und Sittlichkeit gehört der einfache prunklose Lebensstil, die Ehrlichkeit der Hände Arbeit, die Ehre der Frau und Mutter in der Familie, und vor allem die Bruderliebe und die selbstlose, schlichte Menschlichkeit. Zu diesem Erziehungsideal hat Joseph Carlebach sich bis zur letzten Lebensperiode persönlich verpflichtet: „... Mein Streben wird es gewiß sein, viel und mit Vielen zu lernen, alle den Zauber und Frieden eines Blattes Gemara fühlen zu lassen. Ob es jedoch gelingt, das hängt von einer höheren Hand ab. Aber daß mein Haus und Herz jedem offenstehen wird, daß ich mit Euch weinen und lachen, und all die Nöte Eurer Seele mit Euch tragen werde, daß ich meine Auszeichnung und Berufung nur als Verpflichtung nehmen will zu schlichter Menschlichkeit jedem gegenüber, das ist mein Gelöbnis ...“⁵⁴

Und ähnlich ausgedrückt in einem der letzten Briefe an seine Kinder, schrieb Joseph Carlebach: „Mein höchster Wunsch war es immer, aus Euch geistige jüdische Persönlichkeiten zu machen, die wissend und bewußt unsere Lehre und Lebensverfassung hochhalten, ohne Lärm und Dünkel, und bereit sind, unserem armen Volk zu dienen mit Herz und mit Hand ...“.⁵⁵

Und nun zu dem provokativen Schüler: Diese Auseinandersetzung führt zurück zum Kernproblem, zur Frage des Erziehungsrechtes zu jüdischem Ideal. Und verallgemeinert: Darf die Generation der Älteren ihre Kultur und ihre Werte dem jüngeren Geschlecht aufzwingen? Joseph Carlebach berief sich in diesem Zusammenhang auch auf die Lösungsversuche moderner, ihn ansprechenden Pädagogen: Kerschensteiners Ablehnung der autoritativen Forderung des alten Erziehungssystems und seine Idee der selbstständigen Betätigung des Schülers in der Arbeitsschule; die Schulreformatoren, Östreicher und Wynek-

ken zur Schaffung einer pädagogischen Provinz, mit minimal obligatorischem Unterricht und zahlreichen wahlfreien Lehrfächern, bis zu Försters Idee gemeinsam sittlicher Lebensgemeinschaft, wo der Lehrer der ältere Freund des individuellen Schülers ist.⁵⁶ Auf Grund des erkennbaren Einflusses dieser Ideen auf Joseph Carlebach wurde er auch kritisiert; nämlich daß er kein Kultur-Erneuerer oder Schöpfer, sondern lediglich ein Kultur-Vermittler sei.⁵⁷

Hier soll vor allem darauf hingewiesen werden, daß Carlebach die ideal-religiöse Individualität in den litauischen Jeschiwot schon gelebt und verwirklicht sah.⁵⁸ Und darüber hinaus, entsprechend seiner Auffassung des Real-Humanismus, wurden die Ideen, an die er glaubte und die ihn begeisterten – von ihm sofort in Tat umgesetzt. Aus dieser Sicht war er niemals nur Vergangenheits-Kritiker oder nur Zukunfts-Theoretiker, sondern auch mitreißender Momentan-Verwirklicher der neuen Erziehungsideen.

Dennoch erkannte Joseph Carlebach die akute Kluft in jeder Epoche zwischen dem älteren Geschlecht, das die Vergangenheit präsentiert und dem jungen, als Vertreter der Gegenwart, kraß symbolisiert durch die spöttisch-abwehrende Frage des Sohnes am Pessach-Abend: Was soll Euch diese Zeremonie, wozu haltet Ihr an den alten Bräuchen und der unmodernen Lebensweise des Judentums fest?⁵⁹ Es ist die Frage eines jungen Menschen, der sich der geschichtlichen und traditionellen Bindung zu entziehen versucht und seine Gemeinschafts-Zugehörigkeit verleugnen möchte. Ist diese Kluft überwindbar? Im Jahre 1937 erörterte Joseph Carlebach dieses Problem aus neuer Perspektive – anlässlich eines Jugend-Kongresses in Kopenhagen:⁶⁰ Der seit Menschengeschlecht bestehende Konflikt zwischen Vätern und Söhnen, war schon bei dem biblischen Propheten Mal'achi als drohendes Zeichen einer Weltkatastrophe, und die Beilegung – als Welterlösungs-Zeichen verkündet worden;⁶¹ auch aus pädagogischer Sicht ist das Verhältnis Vater und Sohn ein Urgegensatz. Im Laufe der Geschichte war dieses Verhältnis nicht immer dasselbe geblieben. Ursprünglich wurde das Kind zu Passivität erzogen, zu einem empfangenden Gefäß, in das die Alten ihre eigene Kultur hineinlegten. Erst langsam kam die Pädagogik dazu, das Eigenrecht des Kindes anzuerkennen. Aus dieser neuen Sicht wird das Kind als selbstständig denkendes Wesen aufgefaßt, dem man nicht ohne weiteres die Meinung der Erwachsenen aufzwingen darf. Die jüngeren Generationen verstanden dieses Denkrecht vorerst als Freiheit der rücksichtslos und verletzend ausgesprochenen Kritik an den Fehlern und Übertreibungen der Älteren. Sie verurteilten die alte Kultur zum Bankrott, um sich stattdessen eine eigene, ungebundene Kultur schaffen; so entsteht ein schier unheilbarer Riß in der Familien- und Volkskontinuität. Gibt es hier ein Erziehungsideal der versöhnenden Synthese?

Nach Joseph Carlebach, ständig-stürmischer Kontra-Erklärer, sollte diese Kritik nicht als Unglück aufgefaßt werden, sondern als ein Zeichen für Vorwärtstreben und für die absolute Notwendigkeit einer Weiterentwicklung. Jede Kultur hat ihre Mängel, die Leistungen jeder Generation sind auf die eine oder andere Weise unvollkommen. Die Jugend, die der Segnungen der alten Kultur teilhaftig geworden ist, ohne in ihrer Entstehung übermäßig involviert zu sein, nur sie kann erkennen, wo die Fehler liegen und danach streben, sie zu beseitigen. Sonst würden ja die Fehler in aller Ewigkeit wiederholt werden und die Welt zu einem sittlichen Stillstand kommen und konsequent – zu sittlichem Verfall.⁶² Unsere, der älteren Generation Aufgabe ist es, auf Grund der Erkenntnis der Kritik-Notwendigkeit den ersten Schritt zur Annäherung, bis zur Aussöhnung mit dem jungen Geschlecht zu machen.⁶³ Deshalb und dazu brauchen wir die Synthese von alt und jung, von Schule und Jugendbewegung, von Vergangenheit und Gegenwart. Es gilt nicht die alten Bräuche und Symbole zu zerstören, sondern sie gehaltvoll zu verjüngen; es gilt nicht die Werte zu brechen, sondern sich der Tiefe ihrer Inhalte wieder bewußt zu werden, auf daß sie uns zum Segen werden.

Das nun folgende Zitat aus dem Pressebericht über die Konferenz entwirft ein erziehungsideales Bild: „Mit einer Geste tiefer innerer Bewegung beugte Joseph Carlebach sein graues ehrwürdiges Haupt vor dem Präsidium des Kongresses und rief aus: Liebe Jugend! Segne uns ...“.⁶⁴

Die Synthese zwischen Judentum und Menschheitskultur: Der großzügige Idealismus Joseph Carlebachs ging über das Erziehungsideal im innerjüdischen Zirkel hinaus und streifte die Problematik der Synthese zwischen Judentum und Menschheitskultur. Gedanken und Erwägungen dazu wurden 1923 von ihm in einem Aufsatz über Erziehungswege zusammengestellt, wie folgt: „Im 15. Kapitel des Jesajabuches steht das herrliche Wort: ‘Dereinst wird Israel sein der Dritte im Bund mit Aegypten und Syrien, ein Segen inmitten der Erde’. In dieser Zukunftsschau stellt sich das jüdische Volk brüderlich neben diejenigen, die im Laufe der Geschichte ihre erbitterten Feinde, die beständigen Bedroher Israels waren. Gibt es denn eine Brücke zu dieser herrlichen Zukunftshoffnung?“⁶⁵ Joseph Carlebach meinte damals, daß schon Anzeichen vorhanden seien, die über alle Differenzen hinweg auf die ideale Gemeinschaft der Völker hinweisen könnten. Überall in der Welt gibt es beglückende Annäherungen, wertvolle Kräfte bedeutender Persönlichkeiten, die jede Nation hervorgebracht hat. Es sind die Verdienste an der Erschließung der Erde als Wohnstätte der Menschheit, die geistig-moralischen Errungenschaften, die idealen Kulturen und ihre schöpferischen Werke. Aus dieser Perspektive sollte der Profanunterricht an den jüdischen Schulen seine religiöse Motivierung, seine geistige

Tendenz bestimmen ... „Dann wird der jüdische Schüler in jedem Augenblick mit der jüdischen Lehre mitten im Leben stehen, mitten im geschichtlichen Weltgeschehen, mitten in der Natur, mitten im geistigen Leben der Völker“. ⁶⁶ Und Joseph Carlebach brachte ohne jeden Vorbehalt diese Werke in die jüdischen Schulen: in Jerusalem und Litauen, in Berlin und in die Hamburger Talmud-Tora-Realschule: Lessing, Herder, Grillparzer, Byron, Shakespeare, Jean Racine und viele andere mehr wurden von ihm begeistert in das Schulprogramm mit einbezogen. ⁶⁷

Trotzdem hatte er den Blick auf die damalige Realität nicht verloren. Denn – so Joseph Carlebach – alle Schulen der Welt erziehen zwar zum Ideal der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit ... aber die Wirklichkeit lehrt uns stilles Bescheiden. ⁶⁸ So wurde von ihm für jüdische Kinder allein die jüdische Schule propagiert, und zwar nicht nur aus Gründen der jüdischen Idealerziehung in jüdischer Atmosphäre, sondern auch aus der realistischen Schau des wie ein Giftzahn herrschenden Schul-Antisemitismus. So Joseph Carlebach im Jahre 1923. ⁶⁹

Das Carlebachsche Ideal entsprang seiner Hoffnung der versöhnenden Synthese zwischen jüdischem Erziehungsideal und dem Ideal der Menschheit. Aber während er, seiner inneren Überzeugung folgend, diesem Ideal entgegenschnitt, das er im Persönlichen verwirklichte, erlebte er in seiner nächsten Umgebung die rapid zerstörende Regression aller menschenwürdigen Ideale.

Hätte er nach all den Geschehnissen nochmals an die vereinende Synthese als Programm für die Menschheit glauben können; hätte er heute dasselbe Ideal vor Augen? Könnte er nochmal so zuversichtlich, mit solch innerer Gewißheit mit seinem jüdischen Erziehungsideal der Menschheit entgegengehen? Wir wissen es nicht.

Anmerkungen (bedeutet Buchbesprechung)*

- 1 Über den Hamburger Oberrabbinen, Dr. Joseph Carlebach (geboren 1883 in Lübeck – umgekommen 1942 bei Riga), siehe: Carlebach, Naphtali: Joseph Carlebach and his Generation. New York 1959; Cohn, Haim H.: Einleitung. In: Gillis-Carlebach, Mi-

riam (Hg.): Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften. II Bde., Hildesheim 1982, Bd. 1, S.1-9.

- 2 Carlebach, Joseph: „Das gesetzestreue Judentum“. Jüdische Lesehefte Nr. 15. Leschnitzer, A. (Hg.). Berlin 1936, 54 S.
- 3 Siehe Bibliographie (Anm. 8, 9, 11, 19, 21, 27, 28 etc.).
- 4 Carlebach, Joseph: „Die Geschichte des Trägheitsgesetzes im Lichte des

- Relativitätsprinzips“. Beilage zum Jahresbericht der Margaretenschule. Berlin 1912, 24 S. In: Gillis-Carlebach (Anm.1), S.953-976.
- 5 Carlebach, Joseph: „Die biblische Gestaltenwelt Michel-Angelos“. In: Menora 2, Illustrierte Monatsschrift für die jüdische Familie. Wien-Frankfurt/M. (August/September 1924), S.12-15. In: Gillis-Carlebach (Anm. 1) S.1201-1208.
- 6 In vielen Erinnerungen wurden die Ausflüge mit Direktor Carlebach als unvergeßliches „Natur-Erlebnis“ beschrieben. Siehe z.B. Cohn (Anm. 1) und Jacobson (Anm. 57). Siehe auch: Carlebach, Joseph: „In der Hermannshöhle“. Jeschurun (Jesch.) 1 Nr. 5 (1914), S.175-180 (Anm. 1), S.984-989; „Höhle Heimkehle“. Jesch. 16, Nr. 7/8 (1929), S.360-374 (Anm.1), S.990-1004.
- 7 Carlebach (Anm. 2), S.14.
- 8 Carlebach, Joseph: „Von den Idealen der neueren Pädagogik und ihren Beziehungen zum Judentum“. (Jesch.) 12 Nr. 3/4 (1925). Der Aufsatz erschien auch unter dem Titel: „Moderne pädagogische Bestrebungen und ihre Beziehungen zum Judentum“. Jüdische Schriftenreihe B.J.A. 12 Nr. 3, Berlin 1924. In: Gillis-Carlebach (Anm. 1), S.1080-1098.
- 9 Carlebach, Joseph: „An den Herrn Bildungsminister in Litauen“. Manusk., 11 S.(8.5.1930). In: Gillis-Carlebach (Anm. 1), S.1038-1048.
- 10 Ebd., S.1043.
- 11 Carlebach, Joseph: „Zweierlei Schulformen – zweierlei Methoden“. In: Jesch. 13 Nr. 3/4 (1926), S.127-134. Hier S.131.
- 12 Mündliche Aussage von Prof. Dr. Haim Mandelbaum, Jerusalem 1972.
- 13 Carlebach, Joseph: „Das heilige Land“. Berlin 1909, 30 S. In: Gillis-Carlebach (Anm. 1), S.1263-1295.
- 14 Carlebach, Joseph: „Erneuerung“. In: Lewen, W.: Predigten an das Judentum von Heute. Bücher der Erneuerung. Berlin 1935, S.18-25.
- 15 Carlebach, Joseph: „Der jüdische Staat“* (von Dr. E. Bieberfeld). In: Israelitisches Familienblatt (ISFB) 40 Nr. 36 (6.9.1938).
- 16 Für eure Geschlechter (*Ledorotechem*). Nach 2. Moses 12, 17.
- 17 Dieser Neumond sei es für euch (*Hachodesch Hase Lachem*). 2. Moses 12, 2).
- 18 Carlebach, Joseph: „Die Architektur der Synagoge“. Jesch. 16, Nr.3/4 (1929), S.109-131. In: Gillis-Carlebach (Anm. 1), S.1229-1251.
- 19 Carlebach, Joseph: „Die jüdische Schule“ (Eine Entscheidungsfrage für die deutsche Judenheit). Manusk., 20 S. (1922?). In: Gillis-Carlebach (Anm. 1), S.1017-1037. Hier S.1033.
- 20 Vergl. Anm. 6.
- 21 Carlebach, Joseph: „Der Chederprozess im Stadttheater zu Witebsk“. Berlin 1924, 31 S. In: Gillis-Carlebach (Anm. 1), S.1049-1079. Hier S.1070.
- 22 Ebd., S.1056. Die gleiche Ansicht siehe auch bei: Deutschländer, Leo: „Die jüdische Schule“. In: Kaplan, A.E. & Max Landau (Hg.): Vom Sinn des Judentums. Ein Sammelbuch zu Ehren Nathan Birnbaums. Frankfurt/M. 1925, S.233-244. Hier S.234.
- 23 Munk fügte hinzu: „Kann nämlich Ihre Behauptung ernstlich bestritten werden, so würde nicht nur nur dieser doch so wichtige Teil Ihrer Argumentation ... darunter leiden, sondern die Wirkung der Gesamtdarstellung würde dadurch ungünstig beeinflusst werden“. Dazu sei bemerkt, daß Schuldirektor Joseph Carlebach den Aufsatz über den Cheder (Anm. 21) auf Munks Vorschlag hin verfaßte

- und ihn diesem dann zur Durchsicht nach Berlin eschickte. Leider ist vom Datum nur die Jahreszahl 1924 erhalten.
- 24 Mathews, Mitford, M.: *Teaching to Read Historically Considered*. Chicago-London 1967, S.1-10.
 - 25 Carlebach, Joseph: „Die Bedeutung des Handwerks im Judentum“. In: Seligmann, Meyer: *Arbeit und Handwerk im Talmud*. Hamburg 1934 (Nachdruck des Buches vom Jahre 1878).
 - 26 Siehe: 7.7.1942 RM Wiss [E II e Nr. 1598] Schließung jüdischer Schulen: ... der Reichsicherheitshauptmann [hat] angewiesen, sämtliche jüdische Schulen bis zum 30. Juni 1942 zu schließen ... jegliche Beschulung jüdischer Kinder durch besoldete und unbesoldete Lehrkräfte [ist] untersagt ... Von einer Veröffentlichung dieses Erlasses ist abzusehen. In: Walk, Joseph: *Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat*. Eine Sammlung gesetzlicher Maßnahmen und Richtlinien – Inhalt und Bedeutung. Heidelberg-Karlsruhe 1984, S.379.
 - 27 Carlebach, Joseph: „Erfüllung der Profanfächer mit jüdischem Gehalt“. Manusk., 11 S. (1923?).
 - 28 Carlebach, Joseph: „Die eigene jüdische Schule“. Manusk., 5 S. (1922?). Hier S.2.
 - 29 Carlebach (Anm. 21), S.1070.
 - 30 Wilner, Betty: *Erinnerungen an Rabbi Carlebach im Konzentrationslager Jungfernhof bei Riga*. Auszüge aus einer schriftlichen Aussage, 24. Juli 1973. In: Gillis-Carlebach, Miriam: *Jüdischer Alltag als humaner Widerstand 1939-1941*. Hamburg 1990, S.113-117.
 - 31 Carlebach (Anm. 8), S.1083.
 - 32 Büchmann, Georg: *Geflügelte Worte*. Frankfurt/M.-Berlin 1986 35, S.331.
 - 33 Abschiedsfeiern II (1924), AHW/TT 10; schriftl. Aussage Arthur Spier (New York 1973); mündl. Aussage, Jona Cohn (Jerusalem 1973).
 - 34 Auslegung der Bibelverse (Psalm 105, 15 und 1. Chronicle 16, 22) im Talmudtraktat „Schabbat“ 119, S.2.
 - 35 Carlebach, Joseph: „Die neue Fibel ‘Ora Wesimcha’ von H. Mandelbaum und K. Rothschild“. * In: *Der Israelit (ISR)* 68 Nr. 18 (päd. Beilage Nr. 5, S.2; 5.5.1927).
 - 36 Carlebach (Anm. 19), S.1017.
 - 37 Eine belehrende Auslegung in einer alten Quelle, *Jalkut*, zum Vers: „Also unterwies ihn sein Gott zum Rechten und lehrte ihn“ (Jesaja 28, 26).
 - 38 Carlebach, Joseph: „Der Gottesdienst in den Synagogen der Gegenwart“. Berlin 1928, 51 S. In: Gillis-Carlebach (Anm. 1), S.530-580. Hier S.546.
 - 39 Carlebach, Joseph: „*Metej Amcha Israel*“ (Deine Verstorbenen, Israel). In: *Jüdische Presse (JPR)* 44 Nr. 14 (4.4.1913).
 - 40 Carlebach (Anm. 2), S.4.
 - 41 Der Brief betraf die Diskussion über die rituelle Schächtung. Brief von Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach, Altona an Rabbiner Dr. Ezra Munk, Berlin 1933.
 - 42 Carlebach (Anm. 19), S.1030.
 - 43 „Das neue Agudaheim“. *Hamburger Familienblatt (HFB)* 30.4.1936, P75/23 e.
 - 44 Proverb 22, 6.
 - 45 *Keneged Arba’a Banim, dibra Tora* (von vier Söhnen spricht die Tora), die auf Grund ihrer Fragestellung in dem Buch der Pessacherzählung charakterisiert werden: Ein Weiser (nach 5. Moses 6, 20), ein Bösewicht (nach 2. Moses 12, 26), ein Einfältiger (nach 2. Moses 13, 14) und einer, der nicht fragen kann ... (nach 2. Moses 13, 8).
 - 46 Interview mit Vera und ihrer Schwä-

- gerin Gissi. Jerusalem (August 1988).
- 47 Interview mit Prof. Joel Joseph Rivlin s.A. (Jerusalem 1960: „Mittels der induktiven Methode ... erklärte Joseph Carlebach die musikalische Ordnung und Schönheit von $a^2 \times b^2$ “. In: Gillis-Carlebach (Anm. 30), S.12, Anm. 16.
- 48 Carlebach, Joseph: „Der gute volkstümliche Schiur“. In: ISR 74 Gola und Gëula Nr. 5 (26.4.1934).
- 49 Carlebach, Joseph: „Klaus und Jeschiwa“. Manusk., 15 S.
- 50 *Hisaharu Bewnej Anijim, Schemehem Teze Tora* (seid vorsichtig mit den Kindern der Armen, denn von denen wird die Tora verbreitet). Talmud-Traktat Nedarim, Blatt 81, S.1.
- 51 Carlebach, Joseph: „Religion und Wirtschaft“. Frankfurt/M. 1933, S.18. In: Gillis-Carlebach (Anm. 1), S.607-638. Hier S.624.
- 52 Carlebach, Joseph: „Thoralernen“. In: Jahrbuch für die jüdischen Gemeinden Schleswig-Holsteins und der Hansestädte (JBfJG) Bd. 6 (1934/35), S.12-18. Hier S.18; Carlebach machte diesen Vorschlag auch als Experte für die verschiedenartigen Jeschiwa-Institute. Siehe: Carlebach, Joseph: „Keren Hathora-Fahrt zu jüdischen Kulturstätten des Ostens“, Wien 1933. In: Gillis-Carlebach (Anm.1), S.1099-1190.
- 53 Carlebach (Anm. 8), S.1082.
- 54 Carlebach, Joseph: „Festpredigt“. In: Feier zur Einführung Sr. Ehrwürden des Herrn Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach N°J, in der Gemeinde-Synagoge Bornplatz Hamburg, am Mittwoch, dem 22. April 1936 (30. Nisan 5696). Herausgegeben vom Deutsch-Israelitischen Synagogenverband Hamburg. Hamburg (22.4. 1936), S.27-40. Hier S.30.
- 55 Carlebach, Joseph: „Brief an die Kinder in England“ (Sept. 1940 oder 1941). In: Gillis-Carlebach, Miriam: Jedes Kind ist mein Einziges. Lotte-Carlebach-Preuss, Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau. Hamburg 1993 2, S.367-368.
- 56 Carlebach (Anm. 8), S.1092.
- 57 Jacobson Jissachar (B.S.). Joseph Carlebach HJ“D (Stenzil). Tel-Aviv 1956, S.50.
- 58 Carlebach (Anm. 8), S.1097-1098.
- 59 Siehe in Anm. 45, 'ein Bösewicht'.
- 60 Jødisk Familieblad, Kopenhagen (Juli 1937), S.14f; Jødisk Ugeblad, Kopenhagen (30. Juli 1937), S.4. (Dr. Günther Marwedel s.A. übersetzte mir im Jahre 1989 die Artikel aus dem Dänischen).
- 61 Mal'achi 3, 24.
- 62 Carlebach, Joseph: „Festpredigt“. Zur Feier des 70jährigen Bestehens des Synagogen-Verbandes Hamburg, am 2. Tag Pessach 5698 (17. April 1938). In: Jüdisches Gemeindeblatt (JGB) 14 Nr. 5 (13.5.1938), S.1-4. Vergl. auch: Carlebach, Joseph: „Väter und Söhne, das Problem der Gegenwart im Judentum“. ISR Nr. 6 (28.1.1938).
- 63 Carlebach, Joseph: „Generationen antworten auf die Zeit“. Manusk., 6 S.(1933).
- 64 Vergleiche auch: „... Als Rabbi Israel seinen genialen Schüler Bär, dem späteren großen Maggid (Prediger, Erzähler), zum Abschied segnete, nahm er die Hand des Knaben, legte sie sich aufs Haupt und sagte: Bär, nun segne mich. Skandinavische Jugend! Mit allem, was ihr seid, haben euch eure Väter gesegnet. Nun beugen wir vor euch das Haupt. Segnet ihr uns“. In: Carlebach, Joseph: „Die Älteren – die Jüngeren“. Manusk., 3 S. (19.8. 1937); Jødisk Familieblad (Kopenhagen), November 1937, S.13f.
- 65 Hier liegt wahrscheinlich ein Druckfehler im Manuskript vor, der Vers

bezieht sich auf Jesaja 19, 24.

66 Carlebach (Anm. 27), S.1.

67 Ebd., S.2ff.

68 Carlebach (Anm. 11), S.130.

69 Carlebach (Anm. 19), S.1020



Joseph Carlebach in der Altonaer
Synagoge, ca. 1934

Wolfgang Grünberg

Die theologische Verwurzelung des pädagogischen Konzepts von Joseph Carlebach

Abstand und Annäherung

„Die Harmlosigkeit hat aufgehört. Die jüdischen Schüler sind geächtet und verfehmt und müssen es sich gefallen lassen, daß sie auf Schritt und Tritt wegen ihrer Abstammung, ihres Namens, ihres Glaubens, gehöhnt und gehänselt werden.“ (II, 1020/21)¹

„Daß die Klassen sich vollzählig absondern von den jüdischen Kameraden, ist etwas Alltägliches geworden. Das sind Eindrücke, die in der Jugend haften und das Weltbild, das doch nun einmal in der Kindheit in seinen ersten Konturen sichtbar wird, unverlierbar bestimmen“ „Es genügt ja ... ein Wort, eine Gebärde, eine harmlose Bemerkung, um Kränkung auf Kränkung auf das jugendliche Herz zu häufen, um eine Verbitterung zu erzeugen, eine Stimmung zu erwecken, die die Erwachsenen kaum in ihrem vollen Ausmaß würdigen und nachempfinden können.“ (II, 1020)

Wer diese skizzenhaften Bemerkungen hört und ihnen einen historischen Ort zuweisen möchte, würde vermutlich an die dreißiger Jahre dieses Jahrhunderts denken. Sie stammen aus dem Jahre 1921, aus der Feder eines liberalen Rabbiners. Sie werden von Joseph Carlebach zustimmend zitiert in seinem vermutlich aus dem Jahr 1922 stammenden Manuskript: „Die jüdische Schule“ (II, 1017-1037). So sieht also die Situationsbeschreibung für den 1921 berufenen Direktor der Talmud-Tora-Realschule in Hamburg aus. Carlebach faßt verschärfend zusammen: „Die letzte Gegenwart hat das Martyrium des jüdischen Kindes nur noch vergrößert“. (II, 1021)

Haim H. Cohn, selbst ehemaliger Schüler dieser Hamburger Schule, beschreibt Carlebachs Reaktion als Schulleiter wie folgt: „Wer von dem rabbinischen Direktor dieser ehrwürdigen, hoch angesehenen Schule nun strengere Konzentration auf Religion und Ethik erwartete, wurde wahrscheinlich ziemlich enttäuscht. Was der neue Direktor als erstes einführte, waren obligatorische Turn- und Schwimmstunden. Das erste ihm vom Senat bewilligte Geld wurde für den Bau einer neuen Turnhalle verwendet. Der Lehrplan wurde dahin erweitert, daß nicht nur die neuhebräische Sprache, sondern auch die he-

bräusche Poesie und Philosophie des Mittelalters als Pflichtfächer eingeführt wurden. Der Direktor selbst unterrichtete die beiden obersten Klassen in Kunstgeschichte, mit von ihm selbst geführten Museumsbesuchen. Großer Nachdruck wurde auf den Physik- und Chemieunterricht gelegt, und neue Laboratorien eingerichtet. Für den Unterricht in Bibel und Talmud wurden rabbinisch ausgebildete Lehrkräfte gewonnen, für den Unterricht in Fremdsprachen in Frankreich und England ausgebildete Lehrer. Trotz ursprünglichen Widerstandes seitens des traditionsgebundenen Kuratoriums, setzte Carlebach es durch, daß auch nichtjüdische Schullehrer an die Schule berufen wurden.“ (I, 5f.)

Die Antwort auf das sich abzeichnende Martyrium der jüdischen Schüler war also eine Schulreform im Geist der Reformpädagogik, die zu erheblichen äußeren und inneren Veränderungen des Schullebens führte. Paradox ausgedrückt: Auf die zunehmende Isolierung jüdischer Schüler antwortet die Schule mit einer bewußten Öffnung. Nicht Reduktion auf jüdische Tradition ist das Ziel, sondern Ausweitung. Leibesübungen, naturwissenschaftliche und künstlerisch musische Fächer werden eingeführt bzw. verstärkt. Was sich so additiv als Erweiterung des Horizontes anhört, wird vom Schulleiter selber offensichtlich anders gefüllt. Aus dem Blickwinkel des sich erinnernden Schülers formuliert Haim H. Cohn:

„Eine seiner besten Neuerungen waren die Ausflüge. Tagesausflüge in die nähere Umgebung waren auch früher an der Regel gewesen; aber er führte Wochen- und Zweiwochenreisen ein, in entfernte Gegenden, die er der landschaftlichen Schönheit wegen, oder zwecks botanischer oder geologischer Studien, oder zum Besuch von Museen oder historischen Sehenswürdigkeiten suchte. Die denkwürdigsten dieser Ausflüge waren die, an denen er selbst teilnahm: ich erinnere mich an eine Rheinfahrt, die uns in zwei Wochen von Köln nach Mainz brachte, und in der kein Ort, kein Schloß, kein Wald und kein Berg von Besichtigung und Begeisterung ausgelassen wurde. Jeder Tag begann und schloß mit Schwimmen im Rhein, der würdige Rabbiner mit langem Bart und haarigem Körper voran und Dutzende von Jungen hinter ihm her, spritzend und plätschernd – zum sichtlichen Genuß einer stets wachsenden Zuschauermasse, die dergleichen nie gesehen hatte (und wohl nie wieder sehen sollte). Er verbrachte mit den Jungen einen vollen Tag im Kölner Dom, und erklärte ihnen wie ein alter Sachverständiger jedes kleinste Detail an Statuen, Fenstern, Ornamenten, Ritualgeräten und Bildern, und alle Einzelheiten des katholischen Rituals und der Kirchengeschichte.“ (I, 6)

Auch auf dieser Ebene also: auf die Situation zunehmender Bedrohung antwortet der Schulleiter mit Ausflügen ins Weite. Er nimmt damit Impulse der

Jugendbewegung auf, auf die er sich mehrfach beruft. In welcher inneren Spannung muß ein Schulleiter leben, der klar und hellseht das wachsende Martyrium jüdischer Kinder wahrnimmt und dessen erklärtes Ziel es ist, eine konstruktive Synthese zwischen jüdischer Tradition und humanistischer Bildung zu versuchen, und der darin einen patriotischen Beitrag leisten wollte und geleistet hat! „Wir dürfen nicht dulden, daß die Freiheit der deutschen Republik in diesem Maße besudelt, in den Staub gezogen wird. Wie soll der deutsche Namen seinen alten Klang draußen in der Welt behalten, wenn so kurzfristig wertvolles Gut zertreten wird? An der Tatsache, daß unsere Jugend ein schweres Martyrium erduldet, können wir zu unserem Leidwesen nicht deuten und nicht rütteln“, so die schon erwähnte liberale Stimme aus dem Jahr 1921, auf die sich Carlebach beruft (II, 1021).

Es gibt viele Gründe, sich der Impulse des Pädagogen und Rabbiners Dr. Joseph Carlebachs zu erinnern, pädagogische, theologische, stadtgeschichtliche, persönliche. Ich suche Annäherungen an das Erziehungskonzept und Bildungsideal Carlebachs aus dem Abstand eines anderen Generation und eines der Tochterreligion Zugehörigen aus folgendem Grund:

Gerade weil sich die politische Realität unserer Tage mit wachsender Geschwindigkeit politischen Realitäten annähert, die an Problemlagen und Konfliktbilder der Weimarer Zeit erinnern, darum suche ich im Bereich der Erziehung und Bildung nach Konzepten der Weimarer Zeit, die scharfsinnig und hellseht die Problemlage erkannten und auf ihrem Feld dem wachsenden Ungeist, dem Armutsgefälle, dem Auseinanderdriften des gesellschaftlichen Konsenses entgegenwirken wollten. Ich suche zum anderen als evangelischer Theologe und Religionspädagoge Zugang zu einem Denken und zu einem schulpolitisch umsetzbaren Konzept, das den Unterricht in religiösen Fragen ernst nimmt, also weder tabuisiert noch bagatellisiert noch banalisiert, sondern nach einer Integration religiöser Erziehung und Bildung in das Schulleben und seinen Fächerkanon fragt.

Schulkonzeption und Erziehungsziel

„Die moderne Schule“, schreibt Carlebach, „ist eine profane; mit unsäglichem Kämpfen ist sie einem herrschsüchtigen Klerus abgerungen worden. Die weltfrohe Neuzeit hat sie dem diesseits verneinenden Christentum abgewonnen. Aber so recht froh ist die Moderne ihrer Errungenschaft nie geworden; wer die Zeit seiner Schulerziehung glücklich preisen kann, der stehe auf und zeuge ... Der pädagogischen Versuche und Reformen ist kein Ende, und schließlich ist

das wahre Elixier, der Stein der pädagogischen Weisen nicht gefunden worden. Was ist die Ursache? Ich glaube es sagen zu dürfen: weil nur materielle Gesichtspunkte sie beherrschten; Berechtigungen, der Gedanke des praktischen Fortkommens im Leben. Und die Jugend vergeht vor Sehnsucht nach der Unendlichkeit ...“ (II, 1032f.)

In diesen wenigen Zeilen sind, wie in einem Kaleidoskop, entscheidende Bausteine versammelt und zu einem Bild gefügt, aus denen sich die pädagogische und theologische Schulkonzeption Carlebachs rekonstruieren läßt.

Der erste Baustein bezieht sich auf das legitime Recht der modernen Schule als einer konfessionsfreien Schule. Sie ist „mit unsäglichem Kämpfen ... einem herrschsüchtigen Klerus abgerungen worden“. Dieser Emanzipationsprozeß, erst 1919 in seinen letzten Auswirkungen zum Ziel gekommen, wird von Carlebach ausdrücklich bejaht. Das Elend der geistlichen Schulaufsicht, der klerikal-Bevormundung, lag in folgendem: Einmal in dem, was Carlebach so beschreibt: Die „weltfrohe Neuzeit“ hat die profane Schule „dem diesseits verneinenden Christentum abgewonnen“. Es gibt keinen ernsthaften Grund, erst recht keinen religiösen, so Carlebach, dem Diesseits seine Weltfreude madig zu machen. Die eingangs zitierte Schulerinnerung illustriert diesen Satz: Die Rheinfahrt beginnt und endet mit dem gemeinsamen Schwimmen im Rhein. Der andere Grund, warum klerikale Bevormundung abzulehnen ist, liegt in folgendem: In der Rolle des „Inspektors“, der Oberaufsicht, ist das, wofür der Kleriker steht, nämlich Religion, gerade nicht zu vermitteln. Formelhaft gesagt: klerikale Herrschaft in der Schule ist aus pädagogischen und theologischen Gesichtspunkten abzulehnen.

Religion gehört in die Schule, in das Diesseits, in die weltfrohe Neuzeit, aber eine gouvornantenhafte Religion, repräsentiert durch eine geistliche Schulaufsicht, desavouiert die religiöse Tiefendimension echter Weltfreude, den Schöpfungsglauben. So sehr also die moderne Schule in ihrer „Weltlichkeit“ ein notwendiger emanzipatorischer Sieg war, so wenig ist die profane Schule in sich glücklich: „Der pädagogischen Versuche und Reformen ist kein Ende“, klagt der Mann, der selber die entscheidenden pädagogischen Reformen in der Talmud-Tora-Realschule eingeführt hat und sie zu einer reichsweit anerkannten jüdischen Schule gemacht hatte.

Es ist also nicht die prinzipielle Kritik an notwendigen pädagogischen Versuchen und Reformen an sich, um die es geht, sondern es geht darum, daß die Reformen eine entscheidende Dimension nicht einholen können: Keine pädagogische Reform kann Religion ersetzen. Religion aber, so Carlebach, antwortet auf die tiefste Sehnsucht jedes Menschen. Die moderne, profane Schule steht in der Gefahr, daß „nur materielle Gesichtspunkte“ und Karriereaspekte

(„Berechtigungen“) sie beherrschen. Das sagt wiederum der Schulleiter, der zur gleichen Zeit in der Hamburgischen Verwaltung durchsetzt, daß die staatlichen Zuschüsse für die Talmud-Tora-Schule so erhöht werden, daß die Lehrer endlich auch ein ordentliches Gehalt bekommen, durch das sie den anderen Lehrkräften an öffentlichen Schulen gleichgestellt werden. Es ist also nichts zu sagen gegen materielle Gesichtspunkte als solche, es ist die Einschränkung auf „nur materielle Gesichtspunkte“, die droht, wenn Religion als Dimension der Erfassung des Diesseits ausgeschlossen wird. „Die Schule des Judentums war wie das Judentum selbst niemals diesseit verneinend ...“. (II, 1033) Aber in dieser das Diesseits bejahenden Schule, in dieser Erziehung zur „Weltfreude“, muß gesehen werden, was die Jugend im tiefsten umtreibt.

Die „Jugend vergeht vor Sehnsucht nach der Unendlichkeit“. Diese Sehnsucht ist eine Realität, und diese Sehnsucht wird in ihrer Tiefe erst begriffen, wenn sie als religiöse Sehnsucht erfaßt wird: nicht als eine Sehnsucht, die vom Diesseits wegführt, sondern die als Dimension des Diesseits die Gegenwart des Ewigen im Diesseits ahnen läßt. Darum muß sich eine Schule wohl von klerikaler oder anderer ideologischer Herrschaft befreien, aber sie muß der Religion als Dimension des Diesseits Raum geben. Zunächst schlicht aus anthropologischen und pädagogischen Gesichtspunkten: Religion entspricht der ursprünglichen und tiefsten Sehnsucht junger Menschen.

Wo Religion aus der Schulwirklichkeit verbannt wird, geschieht nach Carlebach folgendes: Die Jugendlichen „werden religiös stumpf. Ein Überwiegen des Intellektualistischen. Eine Fremdheit der Seele für religiöse Erschütterung und Wirkung. Das heißt: ihr Gemüt wird verengt und stumpf. Nie träumt die Seele von höheren Welten, nie schwingt das Ich sich zum Äther des Zukunftsglaubens empor ... Ich frage: Soll der heiligste Bereich der Menschenseele euren Kindern unerschlossen bleiben? ... Es hat keine glücklichen Konsequenzen, wenn es nicht etwas Unbedingtes, Absolutes gibt, vor dem in ehrfürchtiger Scheu der Mensch sich beugt, ... wenn das Religiöse, zum Aschenbrödel verurteilt, neben der imponierenden Macht der Profanschule in der armseligen Form des Religionsunterrichtes sich durchsetzen muß, dann ist es eben nicht anders möglich, als daß das Grundgefühl des Religiösen sich nicht entwickeln kann, das des Schlechthinnigen, Einzigen, Absoluten. Das bedenken Sie wohl, bevor sie Ihre Kinder zu solcher seelischen Verarmung verdammen.“ (II, 1034/1035) Aus der Abhandlung wird der direkte Appell. Man hört und spürt die Leidenschaft des Pädagogen und des Theologen, der darum wirbt, das jüdische Schulwesen auszubauen und zu sichern.

Das ist sie also wieder, die Leidenschaft für die Kinder und Jugendlichen, die anthropologisch begründet ist und die Carlebach in einem anderen Zusam-

menhang so betonen kann: „Es gibt etwas, selbst in jedem Kinde, was geschont, respektiert werden muß, etwas Heiliges, Großes, was nicht angetastet werden darf“ (II, 1085). Hier weiß sich Carlebach einig mit den großen Vertretern der Reformpädagogik, mit Gaudig, Kerschensteiner, Förster, mit Wyneken-Oestreicher, ja selbst mit Ella Key und ihrem Eintreten für das Recht des Kindes. Aber dieser innerste Bezirk der Seele eines Kindes, aus dem die Sehnsucht nach dem Unendlichen erwächst, entwickelt sich nicht von allein. Er ist durch Verletzungen von außen ständig bedroht und wird nur überleben, wenn die Möglichkeiten bereitgestellt werden, daß das Kind in seiner seelischen Realität wachsen und sich entwickeln kann. Die Seele des Kindes aber beseelt alles, was ihr begegnet, die Natur, die Kunst, die Steine und die Sterne. Dies ist uns zwar entwicklungspsychologisch vertraut, aber wir sind geneigt, diese Weltsicht als voraufgeklärte, letztlich als zu überwindende zu betrachten. Damit aber, so möchte ich Carlebachs Gedanken weiterspinnen, mißachten wir nicht nur eine tiefe Sehnsucht, die anthropologisch jedem als Mitgift des Schöpfers mitgegeben worden ist, sondern wir entseelen die Wirklichkeit, wir parzellieren sie in überschaubare, objektivierbare Herrschaftsbereiche und verleugnen gerade so ihren inneren Lebenszusammenhang, den Nerv, der die Lebensfülle durchdringt und trägt, und legen darin auch den Keim für ein prinzipiell eher zerstörerisches Verhältnis zu Wirklichkeitsgebieten, denen wir uns konfrontieren. Die Objektivation der Lebenswirklichkeit in Parzellen unseres Herrschaftsterains mißachtet darum auch in der Tiefe das eigentliche Urverhältnis, das wir gegenüber der Wirklichkeit als ganzer haben, nämlich ein ethisches.

Die Leidenschaft, das seelische Urbedürfnis des Kindes nach Religion ernstzunehmen, ist zugleich Kritik an der Objektivation von Wirklichkeit, der Umwandlung in Herrschaftsgelände unter unterschiedlichen, kolonialen Interessen, ist ein Plädoyer für Ethik und Ethos der Wissenschaften, so daß nicht nur nach der Rationalität des Gefüges der zu beobachtenden Wirklichkeitsbereiche gefragt wird, sondern aus Scheu, Achtung und Ehrfurcht als der Weisheit Anfang ein neues Ethos empowächst. Ein solches Ethos kann nur wachsen in der Konfrontation mit der natürlichen und gesellschaftlichen und kulturellen Welt, im kritischen Durcharbeiten und Aneignen, nicht in der Distanz. Religion ist, so gesehen, eine Arbeitshypothese zur Wahrnehmung der versteckten Seele in allen Bereichen der Wirklichkeit.

Anläßlich eines Konfliktes in der Sowjetunion hat Carlebach in einer Reflexion über die „Chederschule“ der Zukunft folgendes Schulideal entworfen: „Wenn der Cheder also eine jüdisch-religiöse Schule werden wird, dessen Lehrer nicht gegen das Sonnenlicht künstlich abgeblendet, aus der Welt nicht grausam ausgestoßen sind, wenn er die Schule für eine Generation wird, deren gei-

stige Funktion nicht in ständigen Kämpfen verfälscht wird, sondern ungehemmt und ungeschwächt sich selbst entwickeln kann, dann wird sie schon als Erzieherin zum Judentum ihre Zöglinge mit hinein in den Reichtum der Erscheinungen stellen und zur freudigen Teilnahme am Gesamterleben und -streben der gottdurchfluteten Wirklichkeit hineinführen ... Im richtig verstandenen Judentum leuchten Himmel und Erde im gleichen Glanz, wie sie der entschiedenste Monist nicht heller strahlen sieht ... Die ideale Chederschule ... wird aber eben aus diesem ihrem innersten Wesen heraus die unnatürliche Trennung von profaner und religiöser Wissenschaft über den Haufen werfen, wie sie der Talmud nicht kannte, wie sie dem Judentum in der Seele fremd und verhaßt ist. Fertigkeiten und Kenntnisse, die das Leben der Kultur erheischt, werden in ihr nicht Fremde, nicht Gäste, sondern eingeborene Kinder sein, die legitim in ihrem Programm eine Stelle haben“ (II, 1071).

Anders gesagt: die Spuren Gottes sind in der Wirklichkeit, im Diesseits aufzuspüren, und zwar ethisch und wissenschaftlich. Wiederholt kann Carlebach darum die jüdische Religion als die Religion der Wissenschaft und des Geistes nennen, weil er hier nicht die Spur einer Alternative, sondern nur die Notwendigkeit einer Zuordnung von Wissenschaft und Religion sieht. Darum ist die säkularisierte, moderne Schule zwar ein legitimes Produkt des Aufbegehrens gegen alle Formen von klerikaler Bevormundung, also ein historisch gerechtfertigter Emanzipationsprozeß, aber jetzt gilt es, dem „Dogma des reinen Immanentismus“ zu widerstehen, die Spuren von Religion und Ethik in den einzelnen Wissenschaftsbereichen zu entdecken und sie aufeinander zu beziehen, weil anders die Parzellierung der Wirklichkeitsbereiche in unterschiedlich besetzte Herrschaftsterrains die Erde zerreißen wird und gerade die Menschen und die Traditionen, die nach der Seele der Wirklichkeit fragen, also Herrschaftsgelüste stören, als Fremde ausgegrenzt und bedroht werden.

Die Ethik der Erziehung oder: Jenseits von Optimismus und Pessimismus

Carlebach blieb bis 1926 Direktor der Talmud-Tora-Realschule und wechselte dann nach Altona, wo er als Oberrabbiner tätig wurde. Aus dieser Zeit stammt eine Abhandlung Carlebachs, die mir wie ein indirekter Rückblick auf die Notwendigkeit und Grenzen von Erziehung erscheint. Die Abhandlung ist überschrieben mit dem Titel „Pessimismus und Messias Hoffnung“ (I, 492-512). „Ob also die Welt einen Sinn hat, ist in jedem Augenblick neu fraglich. Zu optimistischem Selbstbetrug ist keine Veranlassung. Mit ungeheurer Verantwor-

tung ist jeder Mensch belastet; seine Tat ist Weltschicksal. Jeder spreche: um meinetwillen ist die Welt geschaffen. Mit ungeheurer Verantwortung ist jeder an den Menschenbruder gebunden, denn meine Tat allein genügt ja nicht, es ist die zusammenwirkende Tat aller Menschen, die erst das Erdenschicksal zur Entscheidung bringt“ (I, 499). Drastischer kann man wohl kaum die Verantwortung jedes Menschen, gerade auch des Pädagogen, beschreiben: „... in jedem Zeitmomente lauert das Chaos, die sittliche Anarchie“, besteht die Gefahr, daß „das Verderben von der Welt wieder Besitz“ ergreift, „wenn nicht die Menschheit durch die Tat das in der Tora niedergelegte Ziel der Welt ergreift und verwirklicht“ (ebd.). Es ist, als wenn auch die Sprache Carlebachs hier noch eine weitere Wandlung durchmacht: Aus wissenschaftlicher Reflexion wird prophetische Anrede.

Diese Worte, wiewohl grundsätzlich gemeint, spiegeln doch auch die Zeitdiagnose Carlebachs im Jahre 1927. Er muß gleichsam seinen eigenen Pessimismus durcharbeiten, um seine neue Stelle nicht als resignative Flucht, sondern als Weiterentwicklung auf dem eingeschlagenen Wege verstehen zu können. Zunächst kritisiert er die modische Larmoyanz derer, die in gesicherten Verhältnissen leben, den modischen Pessimismus einer bestimmten Schicht:

„Neben den völlig Enterbten des Glückes, den Ausgestossenen des Schicksals sind gerade diejenigen, denen das Leben zuviel des Guten beschert hat, denen, talmudisch gesprochen, Kuchen an den Halmen und Seidenkleider aus der Erde wachsen, ständig unzufrieden und der Welt gram. Das mürrische Gesicht ist typisch für alle Lebenspassagiere erster Klasse. Die Extreme berühren sich. Was jene [sc: gemeint sind die wirklich Armen, W.G.] aus Verzweiflung, sind diese aus Blasiertheit. Menschenhass und Weltverneinung entkeimen nicht minder dem Wohlbefinden als dem Weltleid ... Nichts ist auf den ersten Blick seltsamer als solch schwermütige Stimmung bei denen, welche das Leben mit sanfter Hand anfaßt, sie an gedeckten Tisch, auf weiches Pfühl lädt und über alle Klippen des Daseins vorsichtig hinwegträgt; als dass diese in Palästen eher wohnt als in Hütten, dass sie bei des Lebens Genuss öfter die bittere Würze abgibt als bei der harten Leistung und dem Ringkampf um das Dasein. Das zeugt eigentlich am stärksten wider alle Resignation, dass sie aus ungesunden, ins Ungewöhnliche sich übersteigernden Schicksalen herauswächst, dass sie die Weltanschauung der Müden, Trägen und Feigen ist, denen die Tapferkeit der Seele, die erste aller Tugenden, fehlt“ (I, 493).

Auch hier, bei dieser Kennzeichnung der Lage, fragt man sich, ob nur die Verhältnisse im Jahre 1927 oder nicht auch die der Gegenwart vor Augen stehen. Carlebach achtet die wirklich Leidenden seiner Zeit, er schaut nicht weg, er läßt sich von ihnen affizieren: „Wie sind hunderte unserer Brüder, im Tretrad

des Lebens eingefangen, gejagt von dem Willen zum Leben, zur sinnlosen Arbeits- und Verbrauchsmaschine degradiert! Wertlos ihr Tun und Streben, wertlos vor allem für sie selbst. Auf ihr Grab pflanzt grinsend der Pessimismus seine Fahne auf ...“

„Soll dem Pessimismus die Stütze entzogen sein, so muß das Leben einen Sinn, der Wille ein absolutes Ziel haben. Es muß über der seienden Welt eine gesollte, über der Gegenwart eine Wirklichkeit höheren Ranges, über dem Jetzt eine Zukunft sich erheben, deren Erreichung jedem Schritt und jedem Augenblick in unserem Leben einen Sinn gibt, jeder Tat ihre Richtung, ihr Urteil vorzeichnet, das ist der Sinn des Messianismus, der Messiashoffnung“ (I, 499/500).

Die ungeheure ethische Verantwortlichkeit, die dem Einzelnen für sein Tun eingeschärft wird, bekommt von hier aus noch einmal eine andere Färbung. „Wer fragt: ist diese Welt die beste oder schlechteste aller Welten, dem antworten wir: die beste gewiss nicht, sie ist weder die beste noch die schlechteste, sie ist überhaupt keine Welt, sie will erst eine werden. Die hebräische Sprache hat merkwürdigerweise keinen Ausdruck für Welt, *ōlam* das Verborgene, Verhüllte bedeutet Zukunft und Vergangenheit ... das Späthebräische setzt dann für Welt das Wort *ōlam* erst die Zukunft ist die Welt“ (I, 500). „... die Welt ist schrecklich, aber ihr Kreissen und Ringen, ihr Schreien und Sichwinden sind die Geburtswehen des Guten. Aber diese Wehen, diese Not sind nicht wie ein Schicksal, nicht ein Chaos, dem gegenüber wir machtlos abwarten, in Zurückgezogenheit, das Heil passiv hinnehmend, auf die bessere Welt harren müssen, sondern die Gestaltung des Ziels ist in unsere Hand gegeben. Wir selbst sind ihre Schöpfer. In keinem Sinne kann größer und herrlicher die Bedeutung der Menschentat ausgesprochen werden, als wenn der Talmud sagt: ‘sei Mitarbeiter Gottes an dem Werk des Anbeginns, in dem Werk der Vollendung’“ (I, 501). Dies ist wohl der umfassendste Horizont, in den man pädagogisches Handeln als Ethik des Erziehens stellen kann.

Ist dies Konzept aber nicht gebunden an Lebensweise und Lebensform eines frommen Rabbiners? Können wir uns diesem Erziehungskonzept weiter nähern als in der Achtung vor denjenigen, die dafür mit ihrem Leben eingestanden haben? Ist dieses Konzept, wiewohl faszinierend und der sachlichen Problematik der Gegenwart angemessen, nicht eine umfassende Überforderung und von daher eine ferne Chimäre? Carlebach wußte, daß die freiwillige Übernahme des Leidens die letzte Konsequenz aus diesem Ansatz sein kann. Er weist auf den leidenden Gottesknecht aus Jes. 53.

„Aber der Weg zur Vollendung geht durch ein Tränental hindurch. Wenn wir also heute in diesem Augenblicke das Weltbild uns vor Augen führen oder irgend einen Durchschnitt durch die Epochen der Vergangenheit, wenn wir das

Stöhnen der Leidenden, den Aufschrei des unschuldig vergossenen Blutes, den Wehruf der Unterdrückten hören, wie Krankheit und Hunger und Misserfolg über die Erde hinwegrasen und uns fragen: ist es für die Menschheit besser, geschaffen zu sein oder nicht, so ist diese Frage voll bitterer Verantwortlichkeit. Denn niemand hat das Recht, für den andren das Leid zu bejahen. Für mich kann ich sagen: ich will durch Kampf zur Vollendung, durch Not und Leiden zum Endziel der Welt mich selbst führen; für den andren habe ich dazu kein Recht. Für Dich kannst und sollst Du Optimist sein! Für Deinen unglücklichen Bruder hast Du die Wirklichkeit mit ihren Mängeln und Nöten ins Auge zu fassen, und dieses Weh soll dir das Herz abdrücken. Ihm gegenüber Optimist zu sein, den Ernst und die Schwere ihres Daseins leicht von Dir abzuschütteln, ist eine Grausamkeit“ (I, 501).

In hellsichtiger Klarheit wird hier – 1927! – das unausdenkbare Geschick theoretisch durchdiskutiert – als äußerste Möglichkeit. Und damit wird noch einmal die Erziehungsaufgabe neu bestimmt: Was heißt Erziehung angesichts des drohenden Todes? Wenn die analytischen Aspekte des Erziehungskonzepts Carlebachs überzeugen können, dann dürfen die positiven Konsequenzen nicht auf ihn als Ausnahmeerscheinung reduziert werden. Er wußte um die Ausnahmesituation seiner Zeit und mutet uns zu, unserer Zeit und ihren Gefährdungen entschlossen ins Auge zu sehen – und dann eine Pädagogik zu entwerfen, die dem Zynismus, der Resignation und dem Pessimismus trotzt. Ob eine solche Pädagogik der Stütze der Religion entraten kann?

Wie aber kann man als Pädagoge persönlich bestehen in solchen Zerreißproben? Im Blick auf den Lehrer und Rabbiner Carlebach möchte ich, zögerlich zwar, weil von außen kommend, dennoch nach den inneren Voraussetzungen fragen, aus denen er fähig war, der zu sein, der er war: Erzieher und Rabbiner, Prophet und Weiser, „Hirte und Lehrer vom Grindel“, wie er in Hamburg genannt wurde.

Der Talmud als Schule des Erziehers

Die innere Spannung zwischen dem begeisternden Pädagogen und dem pessimistischen Zeitdiagnostiker Carlebach haben wir bedacht. Diese Spannung ist leidenschaftlichen Pädagogen auch heute nicht fremd. Wer mit ansieht, wie Kinder und Jugendliche an Leib und Seele durch Faktoren geschädigt werden, die sie nicht zu verantworten haben, wer mitleidet mit den Ohnmächtigen und zugleich versucht, das pädagogisch Nötige zu tun, wird oft in der Gefahr stehen, bitter zu werden oder zu resignieren. Wir hatten gesehen, wie Carlebach

seinen eigenen Pessimismus durcharbeitet und ihn, kantisch gesprochen, die Evidenz des ethischen Bewußtseins zum Postulat des Messianismus führt. Für Carlebach bleibt der Messianismus aber natürlich nicht nur ein Postulat. Die messianische Hoffnung, die den Richtungssinn allen ethischen Tuns vorgibt, lebt von der Praxis der Sabbathheiligung als messianischer Antizipation des Tages, an dem die Unfreien frei, die Knechte Herren, die Fremden einheimisch, die Könige Diener und Diener Könige werden. Kurz: die religiöse Praxis könnte als Schule der Hoffnung bezeichnet werden, die dem alltäglich drohenden Pessimismus Paroli bietet. Obwohl dies stimmt, gibt es, so scheint mir, für Carlebach noch einen Bereich, den ich nur ganz von außen beschreiben kann, ausgehend von Zeugnissen, die Carlebach selber darüber abgegeben hat.

Das innere Refugium des Erziehers und des Rabbiners war das Studium des Talmud. „Nicht zum Gefühlsüberschwang, nicht zum Schwelgen in Stimmung ruft dich der Talmud; aber deinen Verstand ruft er auf, deine kritische Fähigkeit, zu wägen und zu scheiden, zu urteilen und zu verurteilen. Der Talmud ist ein Buch des Denkens, der Logik, der scharfsinnigen Analyse. Das ist für ein religiöses Buch eine ganz eigenartige Geisteshaltung. Will man es paradox ausdrücken, so kann man sagen: Der Talmud ist ein Glaubensbuch ohne Glauben. Der Talmud hat den Mut, alle religiösen Pflichten zum Problem zu machen. Frage und Antwort sind die charakteristische Form seiner Darbietung. Denken und Verstehen ist das, was er von dir fordert. Keines seiner Worte will blind hingenommen werden ... Der Talmud weiß nichts von einer autoritären Haltung unserer Meister. Ihr Ansehen ist nicht apriorisch vorgegeben, sondern erworben, errungen“ (I, 442f.) ... „Dadurch ist der Talmud die hohe Schule der Sachlichkeit. Es ist die wirklich demokratische Gelehrtenrepublik, darin es kein Ansehen der Person gibt, sondern nur die Frage der Richtigkeit und Haltbarkeit des Gedankens. Daher die befreiende Macht des Talmudstudiums, bei dem jeder sich geadelt fühlt zur geistigen Persönlichkeit, zum Recht der Prüfung und Vergewisserung, zur Anwendung seiner geistigen Kräfte, zum vollen Gebrauch der Vernunft. Daher ist der Talmud die wahre Schule der Gläubigkeit, jener stolzen, frohen, sicheren Gläubigkeit, die nicht zittert und darum die Augen zuschließt, sondern in der von ihr geleisteten Gedankenarbeit die Probe aufs Exempel der Offenbarung und der Weisheit gemacht wird. Der Talmud ist das Erziehungswerk zur Gläubigkeit durch Denken und Forschung.“ (I, 443)

Das Studium des Talmud, so könnte man vielleicht formulieren, vermittelt die messianische Antizipationserfahrung, wie sie am Sabbat gemacht wird, in die Alltäglichkeit hinein. Diese Vermittlung ist Arbeit und Freude zugleich, Arbeit des Gedankens im Lösen von kniffligen Problemen, die der Alltag stellt, im Spiegel der Probleme jüdischen Lebens in den ersten sieben Jahrhunderten

nach der Zerstörung des Tempels. Der Mensch, der Talmud lernt, schreibt Carlebach, „soll gewissermaßen ... eine Stellung jenseits der Dinge gewinnen, ihre ethische und religiöse Beurteilung rein intellektueller Anwendung des Gesetzes sich vor Augen führen“ (I, 448). „Die ruhige Vernunft, die das Göttliche in all seinen Ausstrahlungen für das Leben kritisch durchforscht, die Rückkehr zur einfältigen Reinheit des Denkens, sie sind, wie die Wesensmerkmale des Talmud, auch die des wahren Judentums; denn sie machen das Geistige zum zentralen Erlebnis des Menschen; nicht die Liebe, nicht die Schönheit der Welt, nicht die Erregungen der Geschichte sollen im Mittelpunkt des religiösen Menschen sein, sondern das rein theoretisch geistige Problem des Sittlichen. Was ist wahr, was ist falsch? Die Entlarvung des Bösen als einer großen Lebenslüge, des gläubigen Gehorsams gegen Gott als das Lebensrichtige, das ist die typische Eigenart des talmudischen Geistes“ (I, 450).

Von außen kommend, vermag ich nur zu ahnen, welche Kraft das Talmudisieren vermittelt. Hier liegt ein Geheimnis, das Mysterium der Kraft des Judentums verborgen, die ich nur mit großem Respekt ahnen, aber nicht nachvollziehen kann. Wohl aber kann auch aus diesem Erahnen gefragt werden, welches Vakuum sich auftut, wenn Erzieher sich nicht mehr in einer inneren und äußeren Schule geborgen und aufgehoben fühlen. Welches Vakuum wird sichtbar, wenn der „Horror, heute Lehrer zu sein“, nicht mehr bezogen werden kann auf die Kultur bzw. Kultivierung eines geistigen Diskurses, in dem Erziehung, Ethik und Religion sich aufeinander beziehen? Damit schließt sich der Kreis: Das Erziehungskonzept Carlebachs wird zum Spiegel, in dem wir unsere eigene Problemlage scharf konturiert wahrnehmen, es verweigert sich aber allen simplen Formen der Adaption. Aber Carlebachs Erziehungskonzept und seine Prägung der Talmud-Tora-Realschule in Hamburg, dessen Gebäude am Grindelhof an jüdischen Geist und deutschen Ungeist erinnert, stellen uns Gegenwärtige in Deutschland scharf vor die Frage, nach welchem Gesetz und nach welcher Weisung wir real leben, erziehen und lehren wollen.

Anmerkung

- 1 Alle Zitate nach: Miriam Gillis-Carlebach (Hg.): Joseph Carlebach, *Ausgewählte Schriften*. Bde. I und II, Hildesheim 1982. In der Folge werden jeweils der Band und die Seitenzahl angegeben.



Familie Warburg. Von links: Paul, Moritz, Aby,
Max. Oben: Felix

Arno Herzig

Kulturell-geistliches Leben der Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik

Die große Ausstellung „Die Juden in Hamburg“ (1992/93) hat gezeigt, welchen immensen Beitrag jüdische Bürger während der Weimarer Republik zum kulturellen Leben ihrer Vaterstadt geleistet haben. Das gilt für das Musikleben, die Bühne, die darstellende Kunst wie auch das literarische Leben.¹ Die Namen der Dirigenten, Komponisten und Musiker Josef Eibenschütz, Egon Pollak, Paul Dessau, Robert Müller-Hartmann, der Schauspieler/innen Julius Gutmann, Sabine Kalter, Mirjam Horwitz, der Maler/innen Ludwig Neu, Edith Marcus, Lore Feldberg, der Autoren Heinz Liepmann und vor allem Jakob Loewenberg können die Bedeutung jüdischer Bürger/innen für das Hamburger Kulturleben der zwanziger Jahre nur andeuten.² Dieses Kulturleben bestimmten ferner mit die großen jüdischen Mäzene, allen voran die Familie Warburg, deren Gesellschaften in ihrem Haus auf dem Kösterberg zum Inbegriff deutsch-jüdischer Bürgerlichkeit der zwanziger Jahre in Deutschland wurden. Den bedeutendsten Beitrag aber lieferte diese Familie durch die Finanzierung der kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg, die Aby Warburg zu einem international anerkannten Institut ausbaute.³

Zählt man im weitesten Sinne die 1919 gegründete Universität mit zum Hamburger Kulturleben, so dürfen die Größen nicht vergessen werden, die dieser jungen Universität bald einen internationalen Ruf verschafften. Dazu zählen die jüdischen Gelehrten: Ernst Cassirer, Erwin Panofsky, Otto Stern und William Stern.⁴

Diese kurze Umschau zeigt, daß jüdische Bürger nicht nur in das Hamburger Kulturleben integriert waren, sondern dies weitgehend mittrugen. Diese Integration zu betonen, verlangt auch, auf die Widerstände zu verweisen. Mochte den meisten jüdischen Künstlern ihr Judentum kaum bewußt sein, so wurden sie dennoch mit dem bürgerlichen Antisemitismus dieser Stadt konfrontiert. Äußerungen wie die des Dirigenten Karl Muck: „Jetzt trete ich durchs Judentor“, wenn er an seinem Konzertführer Bandler und seinem Celloanführer Sakom vorbei zum Dirigentenpult schritt, mochten als Bonmot ge-

dacht sein; wir reagieren darauf heute freilich viel empfindlicher.⁵ Der von den damaligen Rechtsparteien, so der DNVP, gedeckte Radau-Antisemitismus des Deutschen Schutz- und Trutzbundes (DTU) bestimmte zwar zu Beginn der zwanziger Jahre in Hamburg noch nicht das politische Leben, doch kam es immerhin 1920 vor, daß eine Aufführung des bekannten Schauspielers Alexander Moissi im Hamburger Conventgarten durch Störungen von antisemitischer Seite verhindert wurde. In der Debatte, zu der es daraufhin in der Hamburger Bürgerschaft kam, wies der sozialdemokratische Abgeordnete Dr. Pardo darauf hin, daß es sich hierbei um ca. 200 Hamburger Studenten und Offiziere des Bahrenfelder Freicorps gehandelt habe, die durch das Absingen von patriotischen Liedern auf der Bühne die Vorführung verhindert hätten. Seine Schlußfolgerung macht deutlich, welche Bedeutung zumindest die Hamburger Sozialdemokraten den kulturellen Leistungen ihrer jüdischen Mitbürger beimaßen: „Die alles Maß übersteigende Verhetzung der antisemitischen Kreise wird die Juden nicht davon abhalten, auch ferner zum Nutzen des Volkes zu wirken, in dessen Mitte sie leben und für das sie bisher hohe Kulturwerte geschaffen haben.“⁶

Der Antisemitismus, der sich hier gegen die kulturellen Leistungen eines (vermeintlich) jüdischen Schauspielers richtete, hatte seinen Rückhalt in der Studentenschaft und damit im akademischen Milieu, das in der Weimarer Republik eine der wichtigsten Trägergruppen des Antisemitismus bildete. So war es dann auch ein Akademiker, der als Vertreter der Deutsch-Nationalen in der Antisemitismus-Debatte der Hamburger Bürgerschaft am 4.2.1920 die Exzesse der in ihrer „vaterländischen Empfindung gekränkten jungen Leute“ verteidigte. Allerdings wurden seine Ausführungen „häufig durch große Heiterkeit unterbrochen“ und er vom Vizepräsidenten der Bürgerschaft ermahnt, bei der Sache zu bleiben, als er auf das „wichtige Problem“ der „Befreiung der Welt vom jüdischen Einfluß“ eingehen wollte.⁷

An diesem „Kultur-Antisemitismus“ beteiligte sich am Ende der Weimarer Republik (Anfang der dreißiger Jahre) auch das Hamburger Tageblatt, wenn es gegen Pollaks Wagner-Interpretation polemisiert, daß es doch von großem „kulturpsychologischen Interesse“ sei, „wie sich die deutsche Opernkultur in hebräischen Gehirnen spiegelt“. Die Ausgrenzung und Verdrängung jüdischer Künstler aus dem Hamburger Kulturleben erfolgte nicht erst nach 1933.

Der Antisemitismus der Intellektuellen verstärkte sich nach 1929 auch im Bereich der Universität. Als Ernst Cassirer, der erste jüdische Rektor einer deutschen Universität, 1929 in sein Amt eingeführt wurde, verweigerten die farbentragenden Korporationen die Teilnahme an der Feier. Gravierender war

freilich, daß nach 1930 vermehrt die Lehrveranstaltungen jüdischer Professoren an der Universität gestört wurden und es zu Schlägereien zwischen national-sozialistisch und demokratisch gesinnten Studenten kam.⁹

Die hier kurz aufgeführten „Beiträge“ jüdischer Bürger zum Hamburger Kulturleben, die sich gegen den Widerstand der Antisemiten behaupten mußten, bilden jedoch letztlich nicht das Thema dieser Ausführungen, die sich mit dem kulturell-geistlichen Leben der Juden in Hamburg befassen und damit die Deutsch-Israelitische Gemeinde und die in ihr vereinten drei Hamburger Kultusverbände ins Zentrum rücken.

Die Gemeinde bildete ein subkulturelles System im allgemeinen Kulturleben der Stadt. Der Begriff der jüdischen Subkultur bedarf in diesem Zusammenhang allerdings einer Erklärung. Subkultur ist hier nicht zu verstehen als ein von der Gesamtkultur abgetrenntes und völlig auf sich bezogenes Gesamtsystem.¹⁰ Die kulturellen Einrichtungen der jüdischen Gemeinde und ihre Repräsentationsbauten sind ein Teil der allgemeinen Hamburger Kultur, wobei es zu klären gilt, welche Wechselwirkungen zwischen der Hamburger Kultur in ihrer Gesamtheit und der jüdischen Subkultur bestanden. Es ist davon auszugehen, daß dieses subkulturelle System der Hamburger Judenheit, die 1926 ca. 21.000 Menschen (= 1,8% Der Bevölkerung) umfaßte, in sich kein monolithisch geschlossenes System darstellte. Am ehesten bewies dieses subkulturelle System seine Zusammengehörigkeit in den relativ geschlossenen Wohnbezirken der Hamburger Juden, die sich im ausgehenden 19. Jahrhundert auf freiwilliger Basis herausgebildet hatten. In den Stadtteilen Rotherbaum (24%), Harvestehude (ca. 24%) und Eppendorf (15%) wohnten 1925 63% der jüdischen Bürger Hamburgs, während der Anteil der Gesamtbevölkerung in diesen Bezirken bei 14% lag. Dort befanden sich die Synagogen, Schulen und kulturellen Einrichtungen (Bibliothek, Logenhaus, Vereinslokale). Hatte sich hier also ein eigenes Milieu gebildet, so war dies jedoch nicht stark dominierend. Offen und wohl nicht zu klären bleibt die Frage, wieviele Menschen sich zu dem jüdischen Milieu rechneten, ohne daß sie zu den 21.000 Mitgliedern der Gemeinde zählten.¹¹

Die Gemeinde mit ihren drei Synagogenverbänden bildete, wie gesagt, den Kern des kulturell-geistlichen Lebens in Hamburg. Es gab auf kulturellem Gebiet im Rahmen des Hamburger Systems jedoch erhebliche Spannungen zwischen Orthodoxen und Liberalen, die auf der gemeinsamen Ebene des Gemeindeverbandes ausgetragen werden mußten. Das Hamburger System war in seinem Kern aus dem 19. Jahrhundert überkommen, hatte aber während der hier zu behandelnden Periode aufgrund seiner kulturellen Weiterentwicklung auch institutionelle Veränderungen erfahren.¹² Bis auf den „Vaterländischen

Bund jüdischer Frontsoldaten“, der 1919 gegründet wurde, war das reich differenzierte Vereinswesen bereits im 19. Jahrhundert oder in den Jahrhunderten davor entstanden. An erheblicher Bedeutung gewannen während der Weimarer Republik die Jugendvereine, für die 1921 ein eigenes Gemeindeamt eingerichtet wurde.¹³

Um die Entwicklung dieses subkulturellen Systems während der Weimarer Epoche vorzustellen und damit auch die Spannungen dieses Prozesses zu verdeutlichen, sei hier kurz auf die Struktur des Hamburger Systems eingegangen. Im Gegensatz zu Preußen und auch anderen deutschen Staaten gab es in Hamburg keine Einheits-Kultusgemeinde, deren Mitgliedschaft allein durch Austrittsgemeinden umgangen werden konnte. Die drei Hamburger Kultus-/Synagogenverbände, die das Spektrum von der Orthodoxie bis zu den Liberalen abdeckten, waren nach der Neuordnung von 1867 in einer Gesamtgemeinde zusammengeschlossen. Während den Kultusverbänden mit Ausnahme des Begräbniswesens die Regelung aller rituellen Aufgaben oblag, war die Gesamtgemeinde für die sozialen, ökonomischen und kulturellen Aufgaben zuständig. Nimmt sich in der Theorie diese Regelung auch als sehr günstig aus, indem sie die Interpretation ritueller und Gesetzesfragen den Kultusverbänden überließ, so bot das Forum des Repräsentantenkollegs der Gesamtgemeinde im Hinblick auf Schul-, Friedhof- und Finanzfragen doch die Möglichkeit, manchen Stellvertreterkrieg zu führen. Eine gewisse Dominierung durch den starken, orthodoxen Synagogenverband ist unverkennbar, zumal der damalige Oberrabbiner Dr. Spitzer keine integrierende Persönlichkeit war. Dies war unter Joseph Carlebach dann anders.¹⁴

Baruch Ophir hat in seiner kleinen, aber äußerst lesenswerten Studie über die Geschichte der Hamburger Juden 1919–1939 zu Recht auf die Übereinstimmung des Hamburger Gemeindesystems mit dem politischen System der Stadt hingewiesen.¹⁵ Dem politischen System der Stadtrepublik mit den beiden wichtigen Staatsorganen Bürgerschaft und Senat entsprachen im Kleinen die Repräsentantenversammlung und der Vorstand der jüdischen Gemeinde. Schon hier wird die Verknüpfung von gesamt-kulturellem und subkulturellem System deutlich. Sogar das Parteiensystem der Gemeinde mit den Gruppierungen der Liberalen, Orthodoxen, unpolitisch Konservativen, Zionisten, jüdischen Sozialisten und anderen Gruppierungen, desgleichen der Wahlkampf für die Repräsentantenversammlung entsprachen dem allgemeinen politischen System.¹⁶

Hamburg war zwar vor 1918 eine Republik, aber wie die Arbeiterbewegung polemisch feststellte: eine Protzenrepublik, d.h. das politische System war nicht durch und durch demokratisch. Erst die Weimarer Republik brachte

hier die notwendige Weiterentwicklung und Modernisierung, vor allem was die politische Partizipation aller Bürger, das meint auch der Frauen, und die besseren Bildungschancen betraf.¹⁷ Analog zum gesamtpolitischen System war hier auch das subkulturelle System der jüdischen Gemeinde gefordert. Am konfliktfreiesten verlief dieser Modernisierungsprozeß in der Reform des Schulwesens, primär der Talmud-Tora-Schule, wo die damaligen Leiter Joseph Carlebach und Arthur Spier in enger Zusammenarbeit mit den staatlichen Stellen die Gleichstellung der dortigen Lehrer mit den staatlichen erreichten. Dadurch erhielt die Talmud-Tora-Schule nicht nur einen innovativen Schub durch die nun mögliche Anstellung jüngerer Lehrkräfte, sondern schließlich auch die Anerkennung der Hochschulreife.¹⁸

Erhebliche Widerstände gab es dagegen bei zwei weiteren Reformmaßnahmen, die analog zu den Reformen des politischen Systems erfolgten: Die Reform des Wahlrechts, vor allem des Frauenwahlrechts, und die Reform des auch in den zwanziger Jahren noch immer geltenden „Zensitenwahlrechts“ (I. Lorenz). Erst 1929 wurde das allgemeine Wahlrecht auf 21 Jahre gesenkt und zugleich den Frauen das passive Wahlrecht zugestanden.¹⁹

Es war für den Hamburger Gemeindevorstand nicht leicht, das breite Spektrum jüdischen Selbstverständnisses in dieser Stadt auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, der wenn auch keine Übereinstimmung in religiösen Fragen, so doch eine weitgehende Übereinstimmung im kulturellen Selbstverständnis bringen sollte. Das betraf vor allem die Frage der Gemeindemitgliedschaft für Mitglieder, die in gemischten Ehen lebten. Der Gemeindevorstand klammerte dieses Problem insofern aus, als er es den einzelnen Synagogenverbänden überließ, wen diese als Mitglieder anerkannten. Da 70% aller einem Kultusverband angehörenden Gemeindemitglieder zum orthodoxen Synagogenverband zählten, ist es erklärlich, daß die orthodoxe Seite in der Gemeindeleitung immer wieder ihre Vorstellungen durchzusetzen versuchte und es dabei vielfach an Kompromißbereitschaft fehlen ließ. Die Gemeindegatzung von 1924, die das Gemeinsame und Trennende durchaus als konstitutives Element der Gemeinde in Rechnung stellte, bevorteilte eindeutig den Synagogenverband, der in rituellen Belangen die Normen der Gemeinde bestimmte, so im Schächtwesen, im Koscherfleischhandel, in der Mazzot-Anfertigung. Auch die Wahl des Hamburger Oberrabbiners lag nicht bei der Gemeinde, sondern beim Synagogenverband. Der Synagogenverband versuchte, auch auf dem Weg über die Gemeinde seine Dominanz über die anderen Kultusverbände, vor allem den liberalen Tempelverband, auszuüben. Da der Tempelverband seine durch Spenden aufbrachten Gelder für den Bau eines neuen Tempels in der Inflation verloren hatte, wandte er sich an den Gemeindevorstand, um ein Gemeindedar-

lehen von 250.000 Mark zu erhalten. Die Vertreter der orthodoxen Partei aber lehnten dieses Gesuch rundum ab, obgleich die Gemeinde 1901 beim Bau der Bornplatz-Synagoge dem Synagogenverband auch ein Darlehen gewährt hatte. Die Argumentation der Orthodoxen, die Gemeinde wolle auf diesem Weg „den Kultus in die Gemeinde“ übernehmen, war deshalb kaum stichhaltig. Und auch der Oberrabbiner Dr. Spitzer blieb mit seiner Feststellung, daß er aufgrund der „von religionsgesetzlicher Autorität eingezogenen Erkundigungen“ das Darlehen ablehne, sehr allgemein. Er provozierte damit die Feststellung des Vorsitzenden des Tempelverbandes: „Gerade die Trennung des Kultus von der Gemeinde bringe es mit sich, daß über der Gemeinde keine geistliche Autorität, weder eine orthodoxe, noch eine liberale, stehe. Er als Vorsitzender des Tempelverbandes könne nicht zugeben, daß die geistliche Autorität des Tempelverbandes, auf deren Einsetzung die Gemeindebehörden keinerlei Einfluß ausüben können, in einer die liberalen Kreise angehenden Sache ein Gutachten oder gar eine Entscheidung abgebe.“²⁰ Die kulturell-geistlichen Belange provozierten wohl eher das Trennende als das Gemeinsame, doch leistete hier jede Seite für sich ihren Beitrag zur jüdischen Kultur in Hamburg. Dennoch gab es gerade im kulturellen Bereich auch einen gemeinsamen Nenner, der die Etablierung der jüdischen Gemeindebibliothek, das Vortragswesen oder die Einrichtung der Rosenzweig-Gesellschaft ermöglichte. Gerade diese Institutionen bildeten einen wesentlichen Beitrag zur Hamburger Gesamtkultur.

Jüdische Kultur dokumentierte sich in Hamburg sowohl im Bau des neuen Tempels in der Oberstraße wie in der Einrichtung der Jeschiwa durch Joseph Carlebach, auch wenn es zwischen beiden Institutionen wohl kaum eine Verbindung gab.

Für Dr. Italiener, den 1928 neu eingeführten Rabbiner des Tempelverbandes, sollte das Judentum, von dessen „ewiger Zeugungskraft“ er überzeugt war, „alte Zweige abwerfen, um desto lebendiger neue Sprossen treiben zu lassen“. Das Judentum war nach seiner Auffassung einem ständigen Wandel unterworfen. Durch das sich stets verändernde Gewand der Gottesverehrung sollten – wie er in seiner Einführungsansprache hervorhob – gerade die „Brüder und Schwestern ... heimfinden“, die „geblendet durch das Licht einer neuen Zeit in die Irre zu gehen drohten.“²¹

Der Gedanke, das Judentum in einer zeitgenössischen Form in der Öffentlichkeit darzustellen, war auch der Grundgedanke, der 1931 die Architektur des Tempelneubaus in der Oberstraße bestimmte. Auf die finanzielle Unterstützung durch die Gemeinde hatten übrigens einige prominente orthodoxe Mitglieder wie Abraham Heckscher und Dr. Raphael Möller mit ihrem Austritt reagiert.

Sein jüdischer Architekt Felix Ascher versuchte hier – so seine eigene Interpretation – den Bau als „typischen Ausdruck für ein demütig stolzes und in sich selbst ruhendes Judentum, das sich gleichberechtigt in seine Umwelt einliedert“, zu konzipieren. Deshalb verzichtete er auf alle historisierenden und orientalischen Elemente und versuchte, entsprechend dem Bauprinzip der neuen Sachlichkeit, mit Hilfe der „Technik der Gegenwart“ den „Gedanken der reinen Religiosität in reiner Form zum Ausdruck zu bringen“. Er vermied alle Anleihen an Vorgaben der christlichen Sakralarchitektur, wie sie für die jüdische Reformbewegung im 19. Jahrhundert noch bestimmend waren. Es sollte – wie Ascher schreibt – „ein jüdisches Gotteshaus“, eine „wirkliche Sammelstätte des modernen Juden“ sein. Entsprechend jüdischer Tradition sollten „Männer und Frauen, zwar getrennt, aber doch dem Empfinden unser Zeit entsprechend, gleichberechtigt ihre Plätze finden“. Das Beherrschende des Raumes sollte der Toraschrein mit der „Thora als geistigem Mittelpunkt“ sein. Nichts sollte deshalb „die Stellung der Thoranischen beeinträchtigen“ und die von orthodoxer Seite abgelehnte Orgel „dem Beschauer fast unsichtbar aufgestellt“ werden.²²

„Das Judentum [als] nicht etwas Fertiges, Endgültiges, sondern etwas Lebendiges, das sich in organischer Wandlung befindet“, so interpretierte auch Rabbiner Dr. Italiener die Architektur des neuen Tempels. Der in „seelische Einsamkeit geratene Großstadtmensch sollte hier den Weg über die äußere Gemeinschaft zur „seelischen Gemeinschaft“ finden.“²³

Die Baukonzeption des neuen Tempels, wie sie Architekt und Rabbiner interpretierten, macht deutlich, daß sich das moderne liberale Judentum von dem Vorbild des christlichen Kultus, dem es im 19. Jahrhundert nachstrebte, emanzipiert und eine eigene Form moderner Interpretation des Judentums gefunden hatte, das sich in seiner äußeren Form zwar den zeitlichen Gegebenheiten anpaßte, aber den Kern jüdischer Tradition bewahrte. Die Kleingemeinde, die, wie Dr. Italiener schreibt, „jahrhundertlang die wahre Zelle für den Aufbau des Judentums gebildet“ hatte, sollte den individualistisch geprägten modernen Menschen wieder in die Glaubensgemeinschaft zurückführen. Diesen Leitgedanken („Das Verlorene will ich suchen“) hatte Dr. Italiener bereits bei seiner Antrittsrede (1928) betont. Der Tempel sollte – so steht es in der Grundsteinurkunde – „ein Geschlecht heranziehen, das, treu unserer heiligen Lehre, sein Leben vollbringt in frommem Tun“.²⁴

Versuchte Dr. Italiener durch eine moderne Interpretation der jüdischen Tradition die dem jüdischen Glauben Entfremdeten für das Judentum zurückzugewinnen bzw. die Gläubigen vor einer Entfremdung zu bewahren – dazu gehört auch, daß der Tempelverband 1929 durch Satzungsänderung einen rigi-

deren Standpunkt in der Mischehenfrage einnahm, als dies vorher der Fall war, und er sich hier orthodoxen Positionen näherte,²⁵ so sah Joseph Carlebach als „Folge“ des 1. Weltkriegs („bei all seinen unglückseligen Folgen“, die dieser für die Judenheit sonst hatte) ein neues tieferes Bewußtsein für „jüdische Werte“, das sich für ihn in einem „großen allgemeinen Streben nach jüdischer Bildung [in den] breiten Massen“ zeigte. Ohne „breite talmudische Grundlage“ war es für ihn jedoch unmöglich, „das Judentum neu zu beleben“. Dieses „jüdische Wissen“, das in der hebräischen Sprache, dem jüdischen Recht, der jüdischen Weltanschauung, v.a. aber den Schätzen der Haggada zum Ausdruck kam, war für Carlebach Teil der Weltkultur. Es galt für ihn deshalb, durch die Jeschiwa eine Basis für eine „gründliche Kenntnis der rabbinischen Welt“ zu schaffen. Damit sollte auch „die Bedeutung Hamburgs in der jüdischen Welt“ gehoben werden, da dieser Stadt „bisher jedes für die Gesamtjudenheit bedeutsame allgemeine Erziehungsinstitut fehlt“. Carlebach sah Hamburg hier durchaus in Konkurrenz zu anderen jüdischen Gemeinden, vor allem Frankfurt/M., das mit seinem von Franz Rosenzweig gegründeten Lehrhaus für Hamburg Vorbildcharakter hatte.²⁶

Carlebach und das Kuratorium versuchten in der Jeschiwa an die Lehrtradition der Hamburger Klaus-Synagogen anzuknüpfen und diese in der Jeschiwa aufgehen zu lassen. „Das junge Reis der Jeschiwa sollte dem alten Stamm der Klausen aufgepfropft werden“, heißt es in einem Schreiben Carlebachs. Alle drei Institutionen sollten zwar ihre Selbständigkeit behalten, aber zu einem „einheitlichen Gebilde“ werden, „das den Bedürfnissen der Jetztzeit“ angepaßt ist. Die Jeschiwa hätte damit sowohl auf die Bücherschätze der „Klausen“ und auf deren ökonomische Ressourcen zurückgreifen, dafür aber „größere und gut eingerichtete Lehrstätten zur Verfügung stellen“ können. Die Gemeinde sollte dabei als „Aufsichtsbehörde“ und kontrollierende Instanz „fungieren“ und damit auch die finanzielle Absicherung übernehmen.²⁷ Dies lehnte der Gemeindevorstand allerdings ab, förderte aber die Jeschiwa durch regelmäßige Zuwendungen. Dennoch blieb nach der Selbstdarstellung der „Jeschiwa E.V.“ – allerdings handelt es sich bei den Zitaten um Formulierungen aus Subventionsanträgen an die Gemeinde – die Situation „katastrophal“ und „vor dem Zusammenbruch“ stehend (1924). Auch 1926 ist immer noch die Rede vom „schweren Existenzkampf“, 1929 von der „drückenden Lage“. Obgleich die Gemeinde Subventionen zahlte, scheint die Jeschiwa, die 1926 von ca. 60 Schülern besucht wurde, nicht aus ihren Finanznöten herausgekommen zu sein. Trotz der allgemein anerkannten sehr guten Leistungen dieser Lehranstalt hielt sich die private Unterstützung der jüdischen Öffentlichkeit Hamburgs in Grenzen. Wie Bernhard Jacobson 1928 in einem Artikel im Gemeindeblatt ver-

mutet, lag das daran, daß den Hamburgern der Begriff der Jeschiwa fremd sei und sie darin eine „Lehranstalt des Ostens“ sähen. „Hieß das Institut Lehrverein für die jüdische Jugend“, so schlußfolgert er weiter, „würde man eher geneigt sein, der an sich wertvollen Bestrebung tatkräftige Hilfe angedeihen zu lassen“.²⁸

Es ist Joseph Carlebach nicht gelungen, die Jeschiwa im Bewußtsein der Öffentlichkeit Hamburgs zu einer Institution zu machen, die von allen Gemeindemitgliedern als ihre Institution angesehen wurde, obgleich er sich auch als Oberrabbiner von Altona (1926–1936) im Rahmen der Jeschiwa der jüdischen Gemeinde Hamburg für Vorträge zur Verfügung stellte.

Die Kulturarbeit der Gemeinde hatte – infolge der Inflation – zu Beginn der zwanziger Jahre einen Tiefpunkt erreicht. Das zeigte sich nicht nur in der mangelhaften Unterstützung der Jeschiwa, sondern auch im Umgang mit der Gemeindebibliothek und der Lesehalle, die durch private Initiative entstanden waren und in den kritischen Inflationsjahren nicht von der Gemeinde übernommen wurden. Dabei erkannte man in der Gemeinde durchaus, welche Bedeutung diese Bibliothek im Zusammenhang mit der neugegründeten Hamburger Universität gewinnen könnte. Eine Behandlung jüdischer Themen im Rahmen von Dissertationsvorhaben war aufgrund der Bibliotheksverhältnisse nicht möglich, und zahlreiche Studierende wechselten deshalb die Universität.²⁹

Trotz erheblicher Anstrengungen von seiten verdienter Gemeindemitglieder erfolgte eine grundsätzliche Neuorientierung in Kulturfragen erst 1928. Nun war die Begeisterung für die Kulturarbeit allerdings so groß, daß trotz der erneuten Finanzkrise, die 1929/30 einsetzte, der Kulturetat zugunsten des Sozialtats erheblich aufgestockt wurde. Dieses starke kulturelle Engagement führte in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre zu einer Renaissance jüdischer Kultur in Hamburg. Das Repräsentantenkollegium berief nun einen Bildungsausschuß, der mit seinem Vorsitzenden Hermann Philipp ein Grundsatzprogramm für die Kulturarbeit der Gemeinde erarbeitete.³⁰ Die wichtigsten Voraussetzungen waren der Erwerb eines Gemeindehauses mit Räumen für Vorträge und die nun endlich wiedereröffnete Bibliothek. Der Schwerpunkt der Bildungsarbeit sollte in den „jüdischen Disziplinen“ liegen, für die vor allem die Jugend, aber auch die Studenten und die Lehrer gewonnen werden sollten. Dieses Programm basierte auf einem weiten Nenner, auf dem die Interessen der orthodoxen Volkspartei wie die der Liberalen zusammengebracht werden mußten. Sah die Volkspartei „im Osten und in Palästina die Zentren der jüdischen Kultur“, so erblickte der Vertreter der Liberalen die größten Chancen für eine erfolgreiche Kulturarbeit in einer „Synthese zwischen deutscher Kultur

und jüdischem Geistesleben“. Gerade durch diese Synthese sollte die Assimilation verhindert werden.³¹

Zu den bedeutenden kulturellen Leistungen der Gemeinde zählt sicher die 1928 im neuen Gemeindehaus Johnsallee 54 eingerichtete Gemeindebibliothek. Mit dem aus Petersburg stammenden Orientalisten Prof. Dr. Isaac Markon erhielt die Bibliothek einen wissenschaftlich ausgewiesenen Leiter, so daß sie auch für die Lehrenden und Studierenden der Hamburger Universität zu einer wichtigen Bildungsstätte wurde.

Die zweite bedeutende kulturelle Einrichtung dieser Jahre bildete die 1931 gegründete Franz-Rosenzweig-Gedächtnisstiftung, die die jüdischen Professoren der Universität und die Dozenten der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek in die Bildungsarbeit einbinden sollte, um so im Sinne von Franz Rosenzweig in Hamburg ein „jüdisches Lehrhaus“ zu schaffen. In dem Arbeitsausschuß der Stiftung wirkten neben Ernst Cassirer und Hans Liebeschütz von der Universität auch Max M. Warburg mit. Da Ernst Cassirer für das Amtsjahr 1929/30 zum Rektor der Universität gewählt wurde, war seine Mitarbeit sehr eingeschränkt. Die Stiftung sollte – so die Ankündigung an die Gemeinde – „in die Reihe derjenigen Institute eintreten, die von unserer Gemeinde für die Pflege und Erhaltung jüdischen Geisteslebens tätig sind“. Mit „strengster Wissenschaftlichkeit und vollkommener Überparteilichkeit“ wollte die Stiftung vor allem die jüdischen Menschen ansprechen, „auf die das alte Thora- und Talmudstudium, auch die Predigt nicht mehr wirkten, die sich aber für die wissenschaftliche Belehrung über die jüdischen Grundfragen interessieren“.³²

Im Mittelpunkt stand also auch hier die Tradierung und Verankerung jüdischer Kultur und Geistigkeit für Menschen, die, wenn auch nicht-religiös, sich dennoch dem Judentum verpflichtet fühlten. Die Lehrstätte hatte im Sinne von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig die Aufgabe, das deutsche Judentum als geistige Macht nach außenhin zu dokumentieren.

Als die akademischen Arbeitsgemeinschaften der Stiftung ihre Arbeit im November 1932 aufnahmen, war es allerdings schon zu spät, diese Macht gegen den Naziterror zu behaupten. Ernst Cassirer und die anderen jüdischen Professoren wurden im Verlauf des Sommersemesters 1933 aus ihren Ämtern gedrängt. Gescheitert war damit ein Ziel, das letztlich auch der Rosenzweig-Stiftung zugrunde lag und das Aby Warburg 1928 im Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek zum Ausdruck brachte, als es darum ging, Ernst Cassirer in Hamburg zu halten.

„Er und ich zusammen wären eben doch eine höhere Einheit, und ich müsse ihn mindestens noch für fünf Jahre hier haben ... Der Beweis, daß er und die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg zusammen funktionieren

müssen, liege in einer Gestalt wie Solmitz; er als Vertreter der nächsten Generation würde die Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit weitertragen und würde eben durch die idealische Sendung von Cassirer und der KBW in lebendigem Atem gehalten.“³³ Diese Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit wurde 1933 gewaltsam zum Erlöschen gebracht. Die jüdische Kultur aber erlebte nach 1933 unter Joseph Carlebach in Hamburg eine letzte Blüte. Freilich wurde nun die jüdische Subkultur in die Isolation gedrängt. Eine Verbindung zur Allgemeinkultur existierte nicht mehr. Doch die Allgemeinkultur war in diesen Jahren auch keine „Kultur“ mehr.

Als Fazit lässt sich festhalten:

- Die jüdische Subkultur Hamburgs war in den Jahren der Weimarer Republik ein Teil der Hamburger Gesamtkultur. Zwischen Teil und Ganzem gab es eine fruchtbare Wechselbeziehung. Symbolisch verdichtet sich dieser Austausch in einer Persönlichkeit wie dem Dichter Jakob Loewenberg (1856–1929). Er selbst sah seine kulturelle Existenz aus zwei Quellen „gespeist“. Gemeinsam mit den Dichtern Otto Ernst, Detlev v. Liliencron und Richard Dehmel hatte er die „Literarische Gesellschaft“ Hamburg gegründet, um die „Aufmerksamkeit der geistigen Welt wieder auf Hamburg zu richten“. Das von ihm herausgebrachte Buch „Vom goldenen Überfluß“ war eine der bedeutendsten deutschen Anthologien der Weimarer Zeit. Die Feier der literarischen Gesellschaft, die anlässlich von Loewenbergs 70. Geburtstag am 11.3.1926 in der Universität stattfand, zeigte die enge Verbundenheit beider Kulturkreise, die er in Hamburg vertrat. Die von ihm geleitete Schule war, wie der damalige Präses der Schulbehörde 1931 schreibt, „ein wesentlicher Faktor des Bildungswesens der Stadt“.³⁴
- Die jüdische Subkultur Hamburgs dokumentiert sich nicht als ein monolithischer Block. Sie lebt von dem „Gemeinsamen“ wie dem „Trennenden“. Die Gemeinde wußte sowohl das kulturell-geistliche Leben der orthodoxen Mitglieder wie das der liberalen zu fördern. Die Liberalen fanden sich vor allem in der Schulfrage gegenüber den Orthodoxen immer wieder zu Kompromissen bereit, zumal auch ihnen nach den Reformen von Joseph Carlebach an einer Entwicklung der Schule gelegen war. Die von Joseph Carlebach im Rahmen der Talmud-Tora-Schule mitbegründete Jeschiwa sollte die Kenntnis der talmudischen Grundlage des Judentums verbreiten und damit auch den Beitrag der jüdischen Kultur zur Weltkultur verdeutlichen. Das liberale Verständnis jüdischer Kultur in ihrer Wechselbeziehung zur Allgemeinkultur dokumentiert sich dagegen im Bau des neuen Tempels, der das „Judentum als etwas Lebendiges in ewi-

gem Wandel Begriffenes darstellt“ und der die dem Judentum entfremdeten Großstadtmenschen diesem wieder nahebringen sollte.

- Nach der Krise des Kulturlebens in der Gemeinde, die bis zur Mitte der zwanziger Jahre dauerte, kam es nach 1928 zu einer Renaissance jüdischer Kultur in Hamburg, die von der Gemeinde mit ihren kulturellen Institutionen, aber auch von den Synagogenverbänden durch ihre kulturellen Beiträge, geschaffen wurde.

Anmerkungen

- 1 Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590–1990. Bd. 1: Vierhundert Jahre Juden in Hamburg; Eine Ausstellung des Museums für Hamburgische Geschichte vom 8.11.1991 bis 29.3.1992, hg. von Ulrich Bauche, Hamburg 1991; Bd. 2: Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“, hg. von Arno Herzig in Zusammenarbeit mit Saskia Rohde, Hamburg 1991.
- 2 Siehe dazu die Beiträge von Petersen, Peter: „Juden im Musikleben Hamburgs“. In: Die Juden in Hamburg (wie. Anm. 1), S.299–310, und Wulf, Stefan: „Jüdische Künstler an der Hamburger Oper“. In: Ebd., S.311–323.
- 3 Naber, Claudia: „‘... die Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit weitertragen’. Der Hamburger Kreis um Ernst Cassirer und Aby Warburg“. In: Ebd., S.393–406; Dilly, Heinrich: „Sokrates in Hamburg. Aby Warburg und seine Kulturwissenschaftliche Bibliothek“. In: Aby Warburg. Akten des internationalen Symposions Hamburg 1990, hg. von Bredekamp, Horst/Diers, Michael und Schoell-Glass, Charlotte. Weinheim 1991, S.125–140.
- 4 Michels, Karen: „Erwin Ponofsky und das Kunsthistorische Seminar“. In: Die Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.383–392; Lück, Helmut E.: „‘Noch ein weiterer Jude ist natürlich ausgeschlossen’. William Stern und das Psychologische Institut der Universität Hamburg“. In: Ebd., S.407–417; Freimark, Peter: Juden an der Hamburger Universität. In: Krause, Eckhard/Huber, Ludwig/Fischer, Holger (Hg), Hochschulalltag im ‘Dritten Reich’. Die Hamburger Universität 1933–1945, Hamburg 1991, S.125–147.
- 5 Petersen (Anm. 2), S.303f. Hier auch das Zitat.
- 6 Lorenz, Ina: Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation, Teil 1 u. 2, Hamburg 1987, Teil 2, S.1010; Zur Bürgerschaftsdebatte S.114f. Hier auch das Zitat.
- 7 Ebd.
- 8 Wulf (Anm. 2), S.317. Hier das Zitat.
- 9 Grüttner, Michael: „‘Ein stetes Sorgenkind für Partei und Staat’. Die Studentenschaft 1930 bis 1945“. In: Hochschulalltag (Anm. 4), S.201–236.

- 10 Sorkin, David: *The Transformation of German Jewry 1780–1840*, New York 1987, S.5ff.
- 11 Siehe dazu grundlegend: Lorenz, Ina: *Einleitung*. In: *Die Juden* (Anm. 6), Teil 1, S.XIV-CLIX, S.LXVI.
- 12 Lorenz, Ina: „Die jüdische Gemeinde Hamburg 1860–1943. Kaiserreich – Weimarer Republik – NS-Staat“. In: *Die Juden in Hamburg* (Anm. 1), S.77–100, S.89f.
- 13 Hirsch, Erika: „Jüdische Vereine in Hamburg“. In: *Die Juden in Hamburg* (Anm. 1), S.131–142; Dies.: *Jüdisches Selbstverständnis zwischen Antisemitismus und Assimilation. Kontinuität und Wandel des jüdischen Vereinswesens in Hamburg bis zum Ersten Weltkrieg*. Phil. Diss., Hamburg 1993 /Typoskript.
- 14 Lorenz (Anm. 6), S.CXVIIff.
- 15 Ophir, Baruch Z.: „Zur Geschichte der Hamburger Juden 1919–1939“. In: Freimark, Peter (Hg.), *Juden in Preußen – Juden in Hamburg*. Hamburg 1983, S.81–97, S.88ff.
- 16 Lorenz (Anm. 6), S.LXXXIIff.
- 17 Bolland, Jürgen: *Senat und Bürgerschaft. Über das Verhältnis zwischen Bürger und Stadtreghiment im alten Hamburg*, Hamburg 1977, S.65ff.
- 18 Randt, Ursula: „Zur Geschichte des jüdischen Schulwesens in Hamburg (ca. 1780–1942)“. In: *Die Juden in Hamburg* (Anm. 1), S.113–130; Lorenz (Anm. 6), S.329ff.
- 19 Ebd., S.840ff.
- 20 Lorenz (Anm. 6), S.CXIIIff., 672ff. Hier die Zitate.
- 21 Ebd., S.664, Hier das Zitat.
- 22 Ascher, Felix: „Zum Neubau des Israelitischen Tempels“. In: Lorenz (Anm. 6), S.690ff. Rohde, Saskia: „Synagogen im Hamburger Raum 1680–1943“. In: *Die Juden in Hamburg* (Anm. 1), S.143–175, S.161ff.
- 23 Italiener, Bruno: „Der neue Tempel“. In: Lorenz (Anm. 6), S.693f.
- 24 Ebd., S.690ff.
- 25 Ebd., S.666ff.
- 26 Ebd., S.792ff. Hier die Zitate.
- 27 Ebd., S.796ff.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd., S.810
- 30 Ebd., S.828ff.
- 31 Ebd.
- 32 Ebd., S.834ff.
- 33 Zitiert nach Claudia Naber (Anm. 3), S.399.
- 34 Lorenz (Anm. 6), S.439 ff; Schiefeler, Gustav: *Eine Hamburgische Kulturgeschichte 1890–1920*, Hamburg 1985, S.280ff.

Universalismus – die Flucht vor der jüdischen Identität

Es sind jüdische und deutsche Intellektuelle, die das Objekt dieser Überlegungen sind. Ohne mich an eine verpflichtende Definition zu binden, darf man den Künstler, den Denker, Dichter und Schriftsteller in die Kategorie der Intellektuellen einreihen. Sie betrachten sich als Interpreten, als Ausleger der Geschehnisse ihrer Umgebung, als Wächter gesellschaftlicher Werte, und bedienen sich dazu des gesprochenen und des geschriebenen Wortes. Man kann sie unter Liberalen aber auch unter anti-Liberalen finden. Maurice Barres, der französische Nationalist, griff die liberalen Intellektuellen als abstrakte und instinktlose Geister an. Der Intellektuelle sei ein Individuum, das überzeugt sei, daß Gesellschaft sich auf Logik gründen muß. Er verkennt, daß sie in Wirklichkeit auf frühere und vielleicht dem individuellen Verstand fremde Notwendigkeiten beruht. Bestimmend sei nicht die Logik, sondern das Gefühl.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich in der Westlichen Welt eine anti-intellektuelle Strömung durchgesetzt. Der israelische Forscher Zeev Sternhel hat diese Erscheinung mit folgenden Worten beschrieben:

„Die Generation von 1890, sowie auch die Überlebenden der Schützengräben des Ersten Weltkrieges, akzeptierten als Maßstab politischer Tätigkeit den unbewußten Willen des Volkes. Diesem anti-Intellektualismus gesellte sich eine populistische Demagogie, die den Verstand anprangerte, die den Kult des Aktivismus, der Energie, des Aufschwungs und der Gewalt verherrlichte. Maurice Barres, z.B., vertrat die Meinung, daß es völlig unwichtig sei zu wissen, welche Ansicht die wahre sei; durchschlaggebend sei, welche aktivierende Macht zur Tat und zum Sieg führt.“

Jede Gesellschaft hat ihre Intellektuellen. Die Variationen der Gesellschaften bedingen die Verschiedenheit der Intellektuellen. In der Weimarer Republik entstand eine Gruppe Intellektueller, in der sich die soziopolitische Tradition widerspiegelte. Am Ende der Republik neigten viele dieser Intellektuellen nach rechts und wurden Repräsentanten eines anti-Liberalismus. Golo Mann hat betont, daß der geachtete deutsche Gelehrte der Universitätsprofessor war, wogegen der „Intellektuelle“, der unabhängige Schriftsteller, als zweifelhafte Person bezeichnet wurde, da er nicht von „oben“ autorisiert war, keine offiziel-

le Stellung in der gesellschaftlichen Hierarchie einnahm. Dagegen war der Professor ein hoher Staatsbeamter, der durch seine Position Anerkennung in der Gesellschaft genoß. In Westeuropa jedoch, z.B. in Frankreich und in England, galt der unabhängige Intellektuelle als Konkurrent der Universitäten. Berühmt wurde er durch seinen anhaltenden Kampf gegen die Autorität. In der Forschung wurde auf eine Besonderheit der deutschen Intellektuellen aufmerksam gemacht. Man konstatierte, daß der deutsche Intellektuelle den soziopolitischen Ereignissen eine spirituelle Bedeutung beimaß, wodurch er sich der tagtäglichen Realität entfremdete. Es gab wenige unter den deutschen Gelehrten in der Weimarer Republik, die diese Tendenz verurteilten. Einer von ihnen war Professor Karl Vossler, Rektor der Münchner Universität, der zur Reichsgründungsfeier über „Politik und Geistesleben“ sprach. Er klagte über die „alte Unvernunft: ein metaphysisches, spekulatives, romantisches, fanatisches, abstraktes, rationalistisches und mystisches Politisieren“ (S.4); über den Mißklang zwischen Kultur und Politik. „Man dünkt sich ... zu hoch, zu geistig für die Politik.“ In diesen kurzen Überlegungen ist es nicht möglich, die historischen Hinter- und Beweggründe dieser Besonderheit zu analysieren. Diesbezüglich existiert eine umfangreiche Sachliteratur. Ich werde mich daher damit begnügen, Stufen des Werdegangs der deutschen politischen Tradition zusammenzufassen:

1) Die territoriale Zersplitterung

Der Aufstieg der Aristokratie und des Fürstentums behinderte die Entwicklung des städtischen Mittelstandes. Das Eingehen der städtischen Bourgeoisie beschränkte die bürgerlichen Freiheiten. Mit dem Bürgertum beugte sich auch die Intelligenz, die bürokratischen Akademiker, die, wie Golo Mann schon bemerkte, ihre Existenz der Staatsobrigkeit zu verdanken hatten. Ihre Abhängigkeit blockierte ihnen den Weg zur Kritik und zum Protest. Sie kapselten sich in dem Elfenbeinturm der Gelehrtheit ab. Ralf Dahrendorf, der Soziologe, hat diese Lage der Intelligenz als „Lage der Kritiklosigkeit“ im Obrigkeitsstaat bezeichnet.

2) Der protestantische Einfluß

Lutheranischer und Calvinistischer Auffassung entsprechend, sind alle Bereiche des Lebens dem göttlichen Worte unterworfen. Der Protestantismus erfaßte die politische Potenz als eine Institution, welche der *religiösen* Pflicht nachzukommen hat, die christliche Gemeinschaft zu beschützen. Die unwiderstehliche Autorität ruht jedoch in der Heiligen Schrift. Troeltsch bezeichnete diese Herrschaft als „Bibliokratie“.

Bedeutend für die Haltung der Intellektuellen ist die Entwicklung der Geistigkeit und der Spiritualität, die wir vorher angesprochen haben. Diese ersetzten das religiöse Element und säkularisierten die Religiosität. Die Annähe-

rung des Protestantismus an die Kultur hat der Religion ihren übernatürlichen Charakter genommen, sie hat irdische und ethische für religiöse Werte ersetzt.

3) Isolation der Intellektuellen

Das Sich-Verschließen der Intelligenz in die Grenzen des Kleinstaates, die Abhängigkeit von der anti-westlichen Obrigkeit, besonders nach der Eroberung Napoleons, erzeugten einen gleichgültigen Intellektuellen vis à vis den liberalen Stimmen aus dem Westen. Infolge der Untertänigkeit dem Preussischen Staate gegenüber, identifizierten sich die Intellektuellen mit der Macht überhaupt und mit dem Militarismus insbesondere. Wie es Hans Kohn formulierte: „Kings, diplomats and demagogues who succumbed to the demoniac lure of power existed elsewhere; but the inclination of the majority of the German people and of German intellectuals to accept them uncritically is the troubling problem.“

Wie gesagt, nur einige der wesentlichen Komponenten der deutschen soziopolitischen Tradition konnten hier erwähnt werden. Thomas Mann blieb dieser Tradition bis 1922 treu. Mit ihm interpretierten viele Deutsche den 1. Weltkrieg als einen Weltanschauungskampf, einen spirituellen Kampf zwischen der erhabenen deutschen „Kultur“ und der westlichen degenerierten „Zivilisation“. Man verdammt den Franzosen, der sein degenerierten Wesen durch äußerliche politische Kräfte überwinden wollte. Im Kontrast wurde der Deutsche verherrlicht; er würde seine Moral aus innerer Kraft schöpfen. Der militärisch politische Sieg sei eben bedeutungslos, da dieser niemals die innere geistige Kraft des deutschen Gemüts besiegt hätte und auch nicht besiegen könne. Professoren der Weimarer Republik äußerten ähnliches Gedankengut. Ernst Mayer, Prof. für Rechtswissenschaft, in seiner Rede zur Feier des 18. Januar 1921, sprach nicht von der Praxis, sondern verherrlichte die Idee:

„Im Geiste der Paulskirche ... von den Männern die dort versammelt gewesen sind, eines übernehmen, was für sie so charakteristisch gewesen ist: die Ehrfurcht vor der Idee.“

Ernst Troeltsch sprach von den „Ideen von 1914“, vom religiösen und metaphysischen Geist in der deutschen Kultur. Aus Eduard Sprangers Ansprache aus dem Jahre 1923 entnehmen wir folgenden Passus:

„Das Nationalbewußtsein der Deutschen ist weder aus realpolitischer Wurzel, noch aus einem überhitzten Selbstgefühl des Volkes, sondern aus geistigen, ja teilweise aus schöngeistigen Zusammenhängen emporgewachsen.“

Walther Rathenau – auf seine Haltung als deutscher Jude werde ich später zurückkommen – Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch, um nur einige prominente Persönlichkeiten zu nennen, waren Mitglieder im „Bund Deutscher Gelehrter und Künstler“, wo sich Rechtsgesinnte wie auch Sozialdemokraten trafen.

Ich habe Gedanken einiger der bedeutenden deutschen Gelehrten angesprochen. Ich glaube, daß ihr Gedankengut die geistige Haltung vieler deutscher Intellektueller exemplifiziert. Gemein hatten sie alle, daß sie das Geistige, das Wissen, die innere Religiösität als *Ersatz* für die reelle politische Macht hinstellten. Diese funktionelle Geistigkeit wurde im Laufe der Zeit zum Mythos, der die tatsächliche Beteiligung an der Politik paralyisierte. Sie führte zur Kritiklosigkeit an der Obrigkeit und wurde zum Wegbereiter für eine anti-humanitäre Herrschaft.

Wenden wir uns nun der jüdischen Intelligenz zu. Die Fragen sind: Wie verhielt sich diese zur Haltung ihrer deutschen Kollegen? War sie sich der Entfremdung der deutschen Intellektuellen bewußt? Hat sie sich identifiziert oder aber Kritik geübt?

Bevor ich wenige Beispiele – die aber doch für die Allgemeinheit sprechen – erörtern werde, möchte ich mich auf einen Kommentar zur deutschen Judenheit berufen. Der Meinung von Prof. Jacob Katz nach könnte man vom „Aufstieg und Fall“ der deutschen Juden in der Neuzeit sprechen. Jedoch die Verbindung Aufstieg-Fall kann als eine kausale verstanden werden. Dann würde sie ein moralisches Werturteil beinhalten, als ob der Fall durch den Aufstieg ausgelöst geworden wäre. Man könnte dann folgern, daß die Generation des Aufstiegs, die Generation der Emanzipation in bestimmter Hinsicht mitverantwortlich, ja sogar mitschuldig gewesen sei für die ablehnende Reaktion zur Emanzipation der nicht-jüdischen Umwelt.

Natürlich kann man nicht von bewußter Verantwortung oder bewußter Schuld sprechen, sondern in Worten von Katz, von einer „minoren Sünde“, die stufenweise zum Fall führte. Die Sünde der Emanzipationsgeneration läge dann in den überspannten Bemühungen, sich mit einem fremden Nationalwesen verschmelzen zu wollen. Diese Einsicht von Katz hat besondere Bedeutung für unsere Abhandlung, da sie die Relation der jüdischen Intellektuellen in der prae-Nazizeit zum Holocaust erhellt.

Viele Juden in der Weimarer Republik strebten einen Dialog mit ihrer deutschen Umwelt an. Ich schließe mich Gerhard Scholems These an, die besagt, daß es solch einen Dialog niemals gegeben hat, und daß von jüdischer Seite die soziopolitische Realität verkannt wurde. Scholem sprach vom „Schrei ins Leere“; die Juden hätten nur mit sich selber gesprochen, und wenn sie einen Gesprächspartner hatten, so waren es die Antisemiten. Tiefsinnig ist auch die Scholems Beobachtung einer erschütternden jüdischen Bereitschaft eine *Theorie* für das Opfer ihrer jüdischen Existenz erfinden zu wollen.

Verfolgen wir nun diese Bereitschaft, zunächst einmal in den jüdischen sozialistischen Kreisen.

Gustav Landauer, der jüdische Anarchosozialist, Minister in der Bayerischen Räterepublik von 1919, wurde noch in demselben Jahre ermordet. Schon 1913 sprach er vom „Berufe, den das Judentum an der Menschheit zu erfüllen hat“. Er kämpfte für die Freiheit vom Wahn des Staates. Eine jüdische Utopie liegt, abseits von Assimilationsbestreben und politischem Zionismus, in der „Rückbesinnung auf die revolutionären Elemente in der eigenen Tradition“, wie es Norbert Altenhofer ausgedrückt hat. Landauers Theorie deutete seine Tradition als die des gerechten Prophetentums, das den Weg zur werdenden Menschheit zeigt. Es heißt, daß die befreite Menschheit die Wiedergewinnung der jüdischen Identität voraussetzt. Landauer wollte den Staat durch menschliche individuelle Beziehungen ersetzen. Altenhofer charakterisierte dieses Ideal als „Vergeblichkeit des Appells an den Einzelnen“. Martin Buber sah in Landauer den „Prophet des Humanismus“. Ernest Hamburger kritisierte Landauers Weltanschauung als realitätsfremd.

Ein anderer Geist, Kurt Hiller, der sich als *kritisch-idealistischer* und nicht als materialistischer Marxist bezeichnete, idealisierte die Vergeistigung der Politik. Er befürwortete ein „Logokratie“, d.h. die Herrschaft des Philosophen, dessen Aufgabe es sein sollte „die Idee zu hüten“. Politik sei die Bedingung, den Humanismus zu verwirklichen:

„Politisch heißt einfach: Über der Idee wachen ... Es gilt ohne Phrase eine solche Atmosphäre zu schaffen, daß darin Geist, Literatur, Kunst neue Energie entfalten ... Politik ist das Mittel, die Voraussetzungen für Menschlichkeit zu schaffen.“

Hillers Aktivismus, seine Forderung, die Politik zu vergeistigen, war ein Angriff auf den Intellektualismus. Eine mythische Kraft würde die Ratio bezwingen; es sei eine Kraft, die, befreit von den Fesseln der Vernunft, des kalten Verstandes, dem Intellektualismus widerstehen würde.

Männer wie der nicht-jüdische Carl von Ossietzky, der zusammen mit Kurt Tucholsky die „Weltbühne“ herausgab, waren links-gesinnte Intellektuelle. Wie schreibt da Kurt Hiller?

„Auf seiner (Ossietzkys) Klaviatur gab es die Taste ... des witzigen historischen Vergleichs, die Taste des allgemeinen Plädoyers für die Menschenrechte – die Taste der politischen Strategie gab es nicht.“

Schon jetzt kann man auf verwandte Töne mit den nicht-jüdischen Intellektuellen hinweisen. Auf beiden Seiten suchte man die Vergeistigung der Politik. Man könnte jetzt weiter die Gedanken anderer Linksintellektueller verfolgen, wie z.B. von Kurt Tucholsky, Ernst Toller, Kurt Eisner, Erich Mühsam, dem Kreis der „Weltbühne“. Ich möchte mich damit begnügen auf das Gemeinsame hinzuweisen, das diese idealistischen jüdischen Sozialisten hatten.

Sie schöpften nicht aus der klassischen marxistischen Theorie, die den Klassenkampf bejahte, sondern ihr Credo war ihre persönliche, eigene Überzeugung von der gesellschaftlichen humanistischen Gerechtigkeit. Sie alle waren frustriert von der Erkenntnis, daß der Geistige, der Denker, keinen Einfluß auf das politische Leben hat. Als „Insiders“ fühlten sie sich als „Outsiders“. Daß sie als empfindliche insiders vor den kommenden Geschehnissen warnten, machte sie nicht zu Politikern. Ihr humanistisches Ideal erblickte in der Menschheit einen pazifistischen Brüderbund. Nun zu den rechtsgesinnten jüdischen Intellektuellen. Walther Rathenau kann hier als Prototypus gelten. Sein Schicksal spiegelt das Schicksal eines großen Teils des deutschen Judentums wider:

„For in spite of Rathenau's strong individuality and of the peculiarity of his case, his tragedy can with some justification, be seen as a tragedy of a large segment of Germany's Jewish population.“

Derselbe Forscher hat auch Rathenau's Judentum klar erfaßt:

„Two things are indicated: Rathenau's religious ties to Judaism were so nebulous that any Christian German could be bound by them in a similar fashion, and Rathenau's complete rejection of anything that might have resembled any form of cultural Judaism.“

Seine Haltung zum Judentum basiert auf folgenden Grundpositionen, wie sie Hans Lamm zusammengefaßt hat:

- 1) Judentum als Religion bedeutete ihm wenig, sicherlich weniger als das Christentum, wobei seine Glaubensweise ihn vermutlich abseits von jeder Konfession stehen ließen, so daß er eigentlich kaum je den Drang verspürte, in die Kirche aufgenommen zu werden.
 - 2) Zur Taufe konnte er sich nicht entschließen, weil er diesen Schritt als ein Zugeständnis an die diskriminierende heuchlerische Haltung des Wilhelminischen Staates betrachtete, die als Offiziere und Professoren zwar getaufte Juden tolerierte, aber nicht jene, die den Glauben der Väter nicht für Talar oder Uniform aufgeben wollten.
 - 3) Juden betrachtete er – wenn auch nicht stetig – als Furchtmenschen, denen er die („arischen“) Mutmenschen vorzog.
 - 4) Deutsche Juden waren für ihn ein „Stamm“ des Deutschtums, wie etwa Sachsen oder Schwaben.
 - 5) Nationaljüdischen Bestrebungen (Zionismus), die auf ein jüdisches Palästina abzielten, stand er verständnislos und schroff ablehnend gegenüber.
- Völlig seiner Stellung als Jude in der nicht-jüdischen Gesellschaft bewußt – er definierte sich vor Hindenburgs Frau als „Jude, Bürger zweiter Klasse“ – stellte er aber auch über sein Judentum eine „Theorie“, ein menschliches Ideal, wie man es aus einem Brief an Hans Breisig vom 29. November 1919 entnehmen kann:

„Wissen Sie, wozu wir in die Welt gekommen sind? Um jedes Menschenantlitz vor den Sinai zu rufen. Sie wollen nicht hin? Wenn ich Sie nicht rufe, wird Marx Sie rufen. Wenn Marx Sie nicht ruft, wird Spinoza Sie rufen. Wenn Spinoza Sie nicht ruft, wird Christus Sie rufen ... Wir Juden haben unsere Sendung nicht erfüllt, deshalb mögen Sie uns verurteilen. Denn wir haben uns der Führung Christi nicht anvertraut, weil wir nur den katholischen und den protestantischen, nicht den lebenden Christus erblickten ...“

Die Theorie ist die des Universalen, des Allmenschlichen, nicht die des Partikularen, des jüdisch-Nationalen. Ähnlich der Anschauung seiner deutschen Mitbürger erblickte er in der „Mechanik des Geistes“ die Entfremdung; im „Reich der Seele“, in der Kraft des inneren Erlebnisses, im Intuitiven und nicht im Intellektuellen würde sich das wahre Menschliche entfalten.

In der Weimarer Republik identifizierten sich viele Juden mit der „Deutschen Volkspartei“, der rechtlichen Erbin der Nationalliberalen aus dem Kaiserreich. Dieses Bildungsbürgertum zeichnete sich durch seine Aversion gegen das politische, seine Entfremdung von der pragmatischen Realität aus. Fritz Stern hat treffend bemerkt, daß dieses Bildungsbürgertum „noch immer im Zauber von Kultur und Persönlichkeit schwelgte.“

Auch in den jüdischen Kreisen, ähnlich wie in den deutschen, war der kulturelle Faktor dominierend. Jedoch muß man zwischen dem deutschen und dem jüdischen Idealismus unterscheiden. Ernst Simon hat diesen Unterschied in einem Gespräch über das geistige Erbe des deutschen Judentums lakonisch zusammengefaßt:

„Seitdem wir keine Propheten mehr haben, verwalten die Dichter das Doppelamt der Mahnung und der Hoffnung.“

Dichter symbolisieren Ästhetik, Ethik und Idealismus, in Kürze: Kultur. Sie werden von Simon als Ersatz, als Substitut für eine vergangene geschichtliche Periode angesehen. Dieser Ersatz macht nun die jüdisch-historische Kontinuität aus, die durch die Vorsehung gelenkt werden soll. Viele Juden legten die biblische als eine universelle, soziale Botschaft aus – und nicht als einen partikularen, an die Juden gerichteten Kodex von Gesetzen. Sie sahen im Worte ihrer Bibel eine allmenschliche Sendung, eine universale Kultur. Bei ihren Bemühungen und Bestrebungen, sich als der deutschen Kultur zugehörige Bürger zu manifestieren, haben sie die wesentliche Diskrepanz zwischen dem deutschen Kulturideal und dem jüdischen übersehen. Wie gesagt, sie haben übersehen, oder übersehen wollen, daß die Anhimmlung der Kultur seitens der deutschen Intellektuellen als Ersatz für eine verlorene Macht gelten sollte, wogegen bei den Juden Kultur als universale Sendung und Botschaft aus jüdischer Tradition an die Menschheit verstanden werden sollte.

Am Höhepunkt ihres Assimilationsprozesses angelangt, strebten die Juden – Zionisten ausgenommen – danach, ihre jüdische Identität zu verwischen, damit sie in der deutschen Gesellschaft als „salonfähig“ gelten mögen. Universale Ideale ersetzten die verdrängte jüdische Identität: Illusionen, Wunschträume bildeten ein idealisiertes Vorstellungsbild. Die Folge war, daß jedes Lager, das deutsche und das jüdische, jedes durch die eigene Dynamik getrieben, sich von den soziopolitischen Realitäten distanzierte. Das Zauberwort war: Kultur. Für die Deutschen – Kultur ersetzte Macht. Für die Juden – Kultur ersetzte die eigene jüdische Identität. Für beide bedeutete Kultur einen Ersatz für etwas, das verloren schien. Die Deutschen, geschlagen von Napoleon, in zwei Weltkriegen besiegt, kurierten ihren physischen und psychischen Schock mit einer hergedachten, geistigen kulturellen Macht. „Bildung“ war die künstliche Antwort auf die Frustration, die durch den Verlust der politischen Macht hervorgerufen wurde. Eine deutsche geistige Superiorität verachtete den liberalen und kosmopolitischen Idealismus, die Idee der Demokratie der Siegermächte. Und gerade diesen verpönten Kosmopolitismus sprachen die Juden an. Sie verkannnten dabei ihre Umgebung. George Mosse schrieb:

„The Fichte they read, was not the Fichte whom many Germans saw as the Advocate of the State as the sole moral, ethical and political authority. Hermann Cohen, the anti-Zionist had a similar view. Fichte was the first, he wrote, to recognize the Old Testament ideal of a nation in the service of universal freedom.“

Durch diesen Kosmopolitismus wollten sie die Mauern sprengen, sich befreien von dem, was sie als jüdische Einengung empfanden. Voll Eifer wollten sie sich als Weltbürger zeigen durch den vollen Eintritt in die deutsche Gesellschaft. In ihrem Aufwall verkannnten sie den Gegensatz zwischen den beiden Anschauungen. Sie merkten nicht, oder wollten es nicht merken, daß ihr universeller Idealismus mit der Ersatzkultur der Deutschen zusammenprallte.

Was der Philosoph Emil Fackenheim als Schwäche des gegenwärtigen amerikanischen Judentums schildert, trifft, so glaube ich, auch auf das deutsch-jüdische Dilemma, besonders in der Weimarer Republik zu. Er spricht von einer jüdischen Identitätskrise des amerikanischen Judentums. Der Jude müsse seine partikuläre Jüdischkeit, wenn er diese rechtfertigen möchte, ins „Universale“ transzendieren:

„He seeks a ‘universal’ justification for that identity by espousing all noble causes except the Jewish.“

Diese Flucht in das Universale charakterisierte auch die Intellektuellen in der Weimarer Republik.

Die ersehnte idealistische Begegnung der Juden mit den Deutschen wurde zu einer traumatischen Begegnung.

Bibliographie

- Bering, Dietz: Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart 1978, S.44, 45.
- Sternhel, Zeev: The Fascist Thought and its Variations. Tel-Aviv 1988, S.18 (Hebrew).
- Mann, Golo: „The Intellectuals“. Encounter 21, Bd. IV, Nr. 6 (Juni 1955), S.42, 43.
- Vosser, Karl: Politik und Geistesleben. In: Münchner Universitätsreden. München 1927, S.4, 5.
- Krieger, Leonard: The German Idea of Freedom. History of a Political Tradition. From the Reformation to 1871. Chicago 1957, 1972.
- Sontheimer, Kurt: Deutschland zwischen Demokratie und Antidemokratie. München 1971.
- Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München 1962, 1968, 1978.
- Craig, Gordon, A: Germany 1866–1945. Oxford 1978.
- Dahrendorf, Ralf: Society and Democracy in Germany. New York 1967.
- Dahrendorf, Ralf: Ebd., S.275–281.
- Troeltsch, Ernst: Protestantism and Progress. Boston 1958, S.44–45, 70, 107.
- Stern, Fritz: The Failure of Illiberalism. Essays on the Political Culture of Modern Germany. Chicago 1951, 1971, S.8–9.
- Kohn, Hans: German History. Some New German Views. Boston 1954, S.26.
- Mann, Thomas: Betrachtungen eines Unpolitischen. Berlin 1918, S.157; 179–80.
- Mayer, Ernst M.: Macht Gewalt und Recht. Rede zur Feier des 18. Januar 1921. In: Frankfurter Universitätsreden, 1921, XII. Frankfurt/M. 1921, S.4, 5.
- Troeltsch, Ernst: Die Ideen von 1914. In: Baron, Hans (Hg.): Deutscher Geist und Westeuropa. Tübingen 1925, S.75.
- Siehe auch: Klemperer, Klemens v.: Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century. Princeton 1968, S.49–55.
- Spranger, Eduard: „Der Anteil des Neuhumanismus an der Entstehung des Deutschen Nationalbewußtseins“. In: Reichsgründungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Berlin 1923, S.4.
- Katz, Jacob: „The Unique Fascination of German-Jewish History“. In: Modern Judaism (May 1989), S.149–50.
- Scholem, Gershom: Judaica 2. Frankfurt/M. 1970. S.8; 9; 43. Siehe auch: Benz, Wolfgang: „Deutsch-Jüdische Symbiose – Eine Legende“. Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 45, Heft 2 (Stuttgart 1991), S.168–174.
- Landauer, Gustav: „Zwang und Befreiung“. In: Heydorn, Heinz-Joachim (Hg.). Köln 1968, S.201.
- Altenhofer, Norbert: „Tradition als Revolution: Gustav Landauers 'geworden-werdendes' Judentum“. In: Bronsen, David (Hg.): Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis. Reihe Siegen 9, (Heidelberg 1979), S.173–201.
- Buber, Martin (Hg.): Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Frankfurt/M. 1929, Bd. I, S.446.
- Hamburger, Ernest: Jews, Democracy and Weimar Germany. Leo Baeck Memorial Lectures Nr.16, LBI, (New York 1973), S.10.
- Hiller, Kurt (Hg.): Das Ziel. Aufrufe zum tätigen Geist. München-Berlin 1919, S.189.
- Hiller, Kurt: Köpfe und Tröpfe. Profile aus einem Vierteljahrhundert. Hamburg 1950, S.342.

- Bance, A.F.: The Intellectual and the Crisis of Weimar: Heinrich Mann's „Kobes“ and Leonard Frank's „Im letzten Wagen“. *Journal of European Studies* VIII, part 3, Nr. 31 (September 1973), S.169.
- Kurucz, Jeno: Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik. Köln 1967, S.70-77.
- Pois, Robert A.: Walther Rathenau's Jewish Quandary, *LBYY* (London, 1968), S.120, 126.
- Lamm, Hans: Walther Rathenau, Denker und Staatsmann. Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung. Hannover 1968, S.51.
- Kobler, Franz: Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten. Königsstein 1984, S.395; 392.
- Pois (Anm.17), S.128-129.
- Simon, Ernst: Brücken. Gesammelte Aufsätze. Heidelberg 1965, S.57.
- Mosse, George L.: German Jews beyond Judaism. Cincinnati 1985, S.44.
- Fackenheim, E.: The Jewish Return into History. Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem. New York 1978, S.98.



Gershom Scholem

Peter Reichel

Avantgardisten und Außenseiter in der Weimarer Republik. Deutsch-jüdische Identität zwischen Assimilation und Antisemitismus

Als Gershom Scholem Anfang der sechziger Jahre gebeten wurde, an einer Festschrift mitzuwirken, die eine Huldigung für das, wie es hieß, „im Kern unzerstörbare deutschjüdische Gespräch“ sein sollte, lehnte er ab und antwortete dem Herausgeber: „Die angeblich unzerstörbare geistige Gemeinsamkeit des deutschen mit dem jüdischen Wesen hat, solange diese beiden Wesen miteinander gewohnt haben, immer nur vom Chorus der jüdischen Stimmen her bestanden und war, auf der Ebene historischer Realität, niemals etwas anderes als eine Fiktion.“ Eine Fiktion, die die deutschen Juden „zu hoch bezahlt“ haben, die aber die nichtjüdischen Deutschen „bestenfalls gerührt“, zumeist aber nur „ergrimmt“ hat. „Gewiß“, fuhr er fort, „die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten und Standorten her, fordernd und flehend und beschwörend, kriecherisch und auftrotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit, und es mag heute, wo die Symphonie aus ist, an der Zeit sein, ihre Motive zu studieren und eine Kritik ihrer Töne zu versuchen ... Der Versuch der Juden, sich den Deutschen zu erklären und ihre eigene Produktivität zur Verfügung zu stellen sogar bis zur völligen Selbstaufgabe hin, ist ein bedeutendes Phänomen, dessen Analyse in zureichenden Kategorien noch aussteht ...“¹ Seit Scholem Mitte der sechziger Jahre diese Sätze sprach, ist viel über die Weimarer Kultur im allgemeinen geschrieben und diskutiert worden und viel über die deutschjüdischen Intellektuellen, Künstler, Schriftsteller, Wissenschaftler und Politiker jener Zeit im besonderen. Gleichwohl ist es ein eigentümlich „lautes Thema“² geblieben, bei dessen Erörterung uns immer noch und immer wieder das schrille Schlagetot Vokabular von der „Judenrepublik“ und der „Verjudung“ der deutschen Kultur in den Ohren dröhnt. Jene falschen aggressiven Töne, gegen die sich erst spät, viel zu spät, die verzweifelt selbstbewußten Rechtfertigungsrufe deutscher Juden zu behaupten suchten. Sie, die sich dem „Trugtraum einer deutsch-jüdischen Symbiose“ (W. Jens) hingeben und zu lange geschwiegen hatten,

erhoben nun ihre Stimme, schon abgeschnitten und geschwächt, aus dem Exil oder aus dem Ghetto des Jüdischen Kulturbundes und verwiesen stolz auf den jüdischen Beitrag zur Weltgeltung der deutschen Kultur mit Berlin als Zentrum, der kulturellen Hauptstadt der zwanziger Jahre.

Die in London erscheinende „Jewish Review“ nannte in ihrem Sonderheft „The Jewish Contribution to Modern Life and Thought in Germany“ im Sommer 1933 eben diesen Beitrag ein „vital and organic element“ der deutschen Kultur. Und Arnold Zweig schrieb in seiner im Herbst 1933 in Amsterdam erschienenen „Bilanz der deutschen Judenheit“, daß die Entdeckungen und Werke der Mendelssohn, Marx, Einstein und Freud nicht nur den Aufstieg der deutschen Juden begleitet und befördert hätten, sondern „zu einem wichtigen, schöpferischen Faktor der gegenwärtigen Erde“ überhaupt geworden seien.³ Den lauten Stimmen der Verfolger, die alles, was für sie unverständlich war, für bedrohlich, vor allem aber für „undeutsch“ hielten und als „verjudet“ brandmarkten, diesen aggressiven Tönen folgte nach 1945 eine eigentümliche Verschwiegenheit und Verlegenheit, von den Juden als Juden zu reden. Zumindest hierzulande. Nachdem die Juden „als Juden ermordet worden sind“, schrieb Scholem, „werden sie nun in einem posthumen Triumph zu Deutschen ernannt, deren Judentum zu betonen ein Zugeständnis an die antisemitischen Theorien wäre [und, so müßte man hinzufügen, eine ebenso unerwünschte Provokation für die Scham- und Schuldgefühle der Deutschen]. „Welche Perversion im Namen eines Fortschritts, [so Scholem weiter] der den Verhältnissen ins Auge zu schauen nach Möglichkeit vermeidet! Aber gerade das betrachte ich als unsere Aufgabe, und wir können gar nicht nachdrücklich genug von den Juden als Juden sprechen, wenn wir von ihrem Schicksal unter den Deutschen reden.“⁴

Das will ich hier versuchen. Dabei interessiert mich vor allem, was das spezifisch Moderne an der Weimarer Moderne ist, und warum jüdische Intellektuelle, Künstler, Wissenschaftler und Politiker an ihr einen so maßgeblichen Anteil hatten. Ich vermute, weil den deutschen Juden im 19. Jahrhundert ihre individuelle wie kollektive Identität mehr und mehr zum Problem wurde. Die Emanzipation, der Aus- und Aufbruch aus ihrem jahrhundertealten Ghetto wurde den Juden ja nicht gratis, nicht aus reiner Menschenliebe gewährt und auch nicht aus einem wohlverstandenen Minderheitenkonzept heraus – die Zeiten waren noch fern, in der Mitte Europas einen staatlichen Sozialverband in Begriffen einer multikulturellen Gesellschaft zu denken und zu organisieren. Nein, die Juden mußten für ihre rechtliche Gleichstellung und soziale Integration einen hohen Preis zahlen: Sie mußten ihre im Ghetto erworbene und tradierte Identität aufgeben. Und dazu waren ja viele von ihnen nur allzu gern

bereit. Mehr noch. Sie knüpften daran mit Blick auf Lessing, Schiller und Goethe die schönsten und höchsten Erwartungen. Berthold Auerbach, einer ihrer wichtigsten Repräsentanten, verkündete 1846: „Das alte Religionsleben geht von der Offenbarung, das moderne geht von der Bildung aus.“⁵ Und der Hamburger Jurist Gabriel Riesser, der als einer der ersten Juden auf der politischen Bühne Karriere machte, Vizepräsident des Frankfurter Paulskirchenparlaments wurde und hier beispielsweise verhinderte, daß in den Grundrechtekatalog der allerdings nie in Kraft getretenen Verfassung ein Ausnahmegesetz für die Juden aufgenommen wurde, dieser Gabriel Riesser sah seit Lessing ein neues Zeitalter der Menschheit heraufziehen, bestimmt von „Recht und Menschlichkeit, Schönheit und Bildung“.⁶ Und danach strebten sie alle, die das enge mittelalterliche Ghetto verlassen und in das verheißungsvolle Licht der Aufklärung und Freiheit eintauchen wollten.

Daß die deutschen Juden, und ja nicht nur sie, im Bildungsideal der Zeit ihren neuen Glauben fanden und ihre neue Staatsbürgeridentität suchten, hat nicht wenig zu tun mit ihrer religiösen Herkunftswelt und ihrer sozialen Diskriminierung. Jahrhundertlang waren sie, das auserwählte Volk, dem inneren und äußeren Konflikt von Marginalisierung und Messiaserwartung ausgesetzt. Jahrhundertlang waren sie von den meisten Berufen ausgeschlossen und konnten diesen Zustand aus eigener Anstrengung auch nicht ändern, während sie doch zugleich unter dem Einfluß der weltzugewandten jüdischen Offenbarungs- und Gesetzesreligion standen. Die Frömmigkeit der Pharisäer und Rabbiner war eine sinnliche Frömmigkeit. „Wein und Leben in den Mund des Gelehrten“ hieß ein beliebter rabbinischer Trinkspruch. Und im Talmud steht der vielleicht überraschende Lehrsatz: „Drei Dinge sind ein Vorgeschmack der kommenden Welt: Schabbat, Sonne und Beischlaf.“ Die jüdische Religion war eben nicht auf Weltflucht, sondern auf Diesseitigkeit und Weltbearbeitung angelegt. Eine Einsicht, die wir vor allem Max Webers vergleichenden religionssoziologischen Studien verdanken. Gershom Scholem hat sie später, durchaus weberianisch inspiriert, wie mir scheint, in seinem schönen Essay über jüdische Frömmigkeitstypen präzisiert und differenziert. Er unterschied drei Typen jüdischer Frömmigkeit, die die religiöse Vergemeinschaftung des Judentums hervorgebracht hat: den intellektuell-kontemplativen Typus des Talmudgelehrten, den auf gesetzestreue Lebenspraxis, auf Erziehung und Selbsterziehung hin orientierten *zaddik* als den Konformisten und Durchschnittsjuden, von dem sich als dritter Typus wiederum der *chassid* unterscheidet. Während der *zaddik* „das Ideal der Norm bildet, ist der *chassid* das Ideal der Ausnahme. Er ist der radikale Jude, der seiner geistigen Berufung bis zum Extrem folgt.“ Ein Enthusiast und Virtuose also, dem Züge des Nonkonformisten, Anarchisten und As-

keten durchaus eigen sind.⁷ Die Verwandtschaft zwischen protestantischer Gesinnungsethik und jüdischer Gesetzesethik drängt sich auf. Und es erscheint mir sehr plausibel, daß Weber in diesen beiden Kulturreligionen die wichtigsten Vertreter der religiös motivierten abendländischen Innerweltlichkeit gesehen hat.⁸ Und ebenso plausibel will es mir vor diesem Hintergrund erscheinen, daß Protestanten und Juden im deutschen Bildungsbürgertum, in Wissenschaft und Medizin, Recht und Politik, Theater und Film, Literatur und Musik eine so hervorragende Rolle gespielt haben, von der als Unternehmer und Bankiers gar nicht zu reden. In gewisser Weise galt für beide Gruppen, für Juden wie für Protestanten, was Disraeli einmal so ausdrückte: „Wir Juden dürfen alles, nur nicht versagen.“

Ich fasse diese Überlegungen zum besseren Verständnis der nachfolgenden konkreten Beispiele noch einmal zusammen: Mit der Emanzipation der Juden und ihrem Aufstieg in der deutschen Gesellschaft war ein doppeltes Problem verbunden: das der Preisgabe ihrer alten, religiös geprägten Identität und die Suche nach einer neuen. Anders formuliert: Die Emanzipation erlaubte ihnen zwar, ihre Marginalität zu überwinden, konfrontierte sie nun aber mit dem Problem der Entfremdung von ihrer Tradition und einer zusätzlichen Fremdheitserfahrung in ihrer neuen Umgebung, die mit veränderten Spielregeln des Zusammenlebens eben die alte war. Zwar hatten die Juden das Ghetto verlassen, aber damit waren sie noch längst nicht in der christlich-deutschen Gesellschaft angekommen und angenommen. Niemand hat diesen Spannungszustand ihres Aufbruchs und Aufenthalts im Grenzgebiet, im Niemandsland zwischen verschiedenen kulturellen Hoheitsbereichen treffender beschrieben als Franz Kafka (in einem Brief an Max Brod): „... weg vom Judentum wollten die meisten, sie wollten es, aber mit den Hinterbeinen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration.“ Im Schreiben sah er eine, seine „Form des Gebets“.

Allgemein gesprochen heißt das: diese Grenzgänger in einem kulturellen Niemandsland, sich und ihrer Umgebung fremd, waren gezwungen, sich wieder zu finden, sich eine eigene, neue kulturelle Identität zu schaffen, sich gleichsam noch einmal zu erfinden. Das verlangte ihnen außerordentliche Anstrengungen ab, setzte ungewöhnliche Kreativität und Phantasie voraus, eröffnete ihnen aber auch außerordentliche Möglichkeiten, zumal dort, wo der messianische Glaube, sich verwandelnd, nachwirkte.

Ich unterscheide drei Wege. Den theoretisch-wissenschaftlichen, der zu neuen naturwissenschaftlichen Welterklärungen, kulturellen Deutungen und politisch-sozialen Visionen führte. Den technisch-pragmatischen einer Anpas-

sung an die moderne Welt. Und drittens den selbstschöpferisch-expressiven Weg in den Avantgarde-Bewegungen der ästhetischen Kultur.

Der Aufstieg über diese Wege verlief rasant und überaus erfolgreich. Bis zum Vorabend des „Dritten Reiches“ konnten sich die deutschen Juden rühmen, „die reichste, bestsitierte, kulturell fortschrittlichste und schöpferischste Gemeinde in der Diaspora zu sein. In ihrer Gesamtheit spielten sie unbestritten die Rolle der Hauptlieferanten der jüdischen Ideologien, Selbstdefinitionen und Moden.“⁹ Ja, sie haben der europäischen Moderne überhaupt entscheidend zum Durchbruch verholfen und der Modernisierung des Abendlandes Dynamik und Richtung gegeben. Dieser Prozeß begann mit Mendelssohns Synthese von Judaismus und Aufklärung und setzte sich fort als Säkularisierung des jüdischen Messianismus im revolutionären und reformerischen Sozialismus von Moses Hess, Karl Marx und Ferdinand Lassalle bis hin zu Eduard Bernstein, Rosa Luxemburg, Paul Levi und Gustav Landauer [um nur sie zu nennen], und erhielt um die Jahrhundertwende eine Vielzahl von neuen Impulsen: in der Psychoanalyse Sigmund Freuds, in der Synthese von Judentum und modernem Nationalismus durch Theodor Herzl, in der Modernisierung des deutschen Rechts und der deutschen Rechtswissenschaft durch Männer wie Hugo Preuß, Walter Jellinek, Hans Kelsen oder Hugo Sinzheimer, in der Begründung der modernen Musik durch Gustav Mahler und Arnold Schönberg, der Entfaltung der modernen Literatur und Publizistik, die Börne und Heine mit vorbereitet hatten und die von Franz Kafka und Franz Werfel, Lion Feuchtwanger, Hermann Broch, Else Lasker-Schüler, Jakob Wassermann und den Brüdern Zweig, Walter Hasenclever und Ernst Toller, Karl Kraus, Egon Erwin Kisch und Kurt Tucholsky u.v.a. zur Blüte gebracht wurde, und schließlich und gewiß nicht zuletzt zu nennen: in der Revolutionierung des naturwissenschaftlichen Weltbildes durch Albert Einstein. Mit ihm will ich beginnen. Sein Name überstrahlt alle anderen. Seine Bedeutung weist weit über den Bereich der modernen Naturwissenschaften hinaus.

Albert Einstein

Einstein wurde 1879 in Ulm geboren als Kind unorthodoxer Juden, die mit seiner geistigen Entwicklung wenig zu tun hatten. Den gerade 15jährigen ließen sie 1894 in München zurück. Der Vater, ein wenig erfolgreicher Geschäftsmann, suchte sich in Italien eine neue Existenz aufzubauen. Wenig später verließ auch der Sohn Deutschland. Schwierige Jahre in der Schweiz folgten, zunächst als Schüler des Zürcher Polytechnikums, dann in einer untergeordneten

Anstellung beim eidgenössischen Patentamt in Bern. Erst unter großen Mühen gelang es ihm, Schweizer Staatsbürger zu werden. Sein Vater hatte beim Verlassen Deutschlands auf die deutsche Staatsbürgerschaft verzichtet. „Armut, Not und jede Art Heimatlosigkeit werden ihm in jenen Jahren vertraut“, schreibt Arnold Zweig in seiner Würdigung dieser Zeit, vertraut wird Einstein „aber auch die kühne Unabhängigkeit des Denkens, die dort entsteht, wo die Schranken der bürgerlichen Gesellschaft das Blickfeld nicht beengen.“¹⁰

1905 erscheint u.a. Einsteins Abhandlung „Zur Elektrodynamik bewegter Körper“ mit der sogenannten speziellen Relativitätstheorie, die in wenigen Jahren das physikalische Weltbild revolutionieren und Einstein zur Weltberühmtheit machen sollte. 1909 wird er Extraordinarius für theoretische Physik in Zürich, 1914 holt ihn Max Planck an das Kaiser-Wilhelm-Institut für Physik in Berlin. Nach dem Krieg folgen Ehrendoktorate und zahlreiche Berufungen an ausländische Universitäten, die er alle zugunsten Berlins ablehnt, 1921 erhält er den Nobelpreis. Nur wenigen verstanden und verstehen bis heute seine schon 1919 glänzend empirisch bestätigte Theorie.

Und kaum einer hat ihr einen so klaren, fast kindlich enthusiastischen Ausdruck gegeben wie Arnold Zweig: „Das Weltall: kein unendliches System mehr, sondern eines, dem auf bestimmte Art die Eigenschaft des Geschlossenseins zugeschrieben werden muß! Die Zeit: nicht mehr absolut ..., sondern eine Funktion des Raums ... Das Licht: der Gravitation unterliegend, also von einer bestimmten Schwere! Alle Zeit und Größenmaße abhängig vom Bewegungszustand des Beobachters, und die Maße eines Körpers abhängig von seiner Geschwindigkeit gegen den Beobachter hin. Der Ursprung der Masse in der Energie liegend, Masse und Energie als identische Begriffe benutzt!“¹¹ Das Kontinuum des Raums, in dem alle Meter gleich lang sind, und das Kontinuum der Zeit, in der alle Uhren gleich gehen, war damit aufgegeben. Eine Vorstellung, die ja zur selben Zeit auch in Malerei, Musik und Literatur zum Ausdruck kam. Das verbindliche Kontinuum für die Maler war traditionell der dreidimensionale perspektivisch dargestellte Raum. Für die Vertreter des Kubismus und der abstrakten Malerei gilt das nicht mehr. Klee und Kandinsky betonen, daß es ihnen auf Bewegungsabläufe ankommt, auch in der Darstellung von Punkten, Linien, Flächen und Kuben. Entsprechendes gilt für die Komponisten der Neuen Musik. Zeit und Raum werden, in Bewegungen aufgelöst und zueinander in Beziehung gesetzt, mehrdeutig.¹²

Einstein selbst hat seine Theorie mehr scherzhaft einmal auf sich bezogen und sich in einem Interview so geäußert: „Hier in Deutschland werde ich als ein ‘deutscher Gelehrter’ und in England als ein ‘schweizer Jude’ bezeichnet. Sollte es jemals geschehen, daß man mich als *bête noire* hinstellt, würde ich

umgekehrt für die Deutschen zu einem 'schweizer Juden' und für die Engländer zu einem 'deutschen Gelehrten'“.¹³

Wie gesagt, für die große Mehrheit seiner Zeitgenossen blieb Einsteins Weltsicht eine unverständliche, geheimnisvolle und beunruhigende Wahrheit, die ihn bei seinen nationalistischen Widersachern und völkischen Verleumdern um so verdächtiger machte, weil er sich zugleich zur Weimarer Republik bekannte und als leidenschaftlicher Kriegsgegner und Pazifist für weltweite Völkerverständigung warb. Bereits 1932 verließ Einstein Deutschland Richtung Amerika, allerdings in der Absicht, jedes Jahr für ein Semester nach Berlin zurückzukommen. Die Machtübertragung auf Hitler verhinderte das. Fritz Stern hat in seiner Rede zum 30. Todestag Einsteins aus einem privaten Gespräch zitiert, in dem Einstein im März 1933 versichert haben soll, er sei nicht verbittert über das, was in Deutschland geschehe: „Wie ein Individuum so kann auch ein Volk die Nerven verlieren; und im Fall des deutschen Volkes ist es wirklich begreiflich angesichts der schweren Schicksale, die es durchgemacht hat. Nach einiger Zeit wird dies alles vorbei sein. Man wird die Augen reiben und sagen: Es war nur ein häßlicher Traum.“¹⁴ Vermutlich hat sich Einstein nur selten so sehr geirrt wie mit dieser Prognose.

Sigmund Freud

Das letzte Wort dieses Zitats „Traum“ liefert mir das gewünschte Stichwort für den Übergang zum nächsten Beispiel, gemeint ist natürlich Sigmund Freud. Die von ihm begründete Psychoanalyse wurde bereits in der Zeit des 1. Weltkrieges als „jüdische Bewegung“ und „jüdische Wissenschaft“ charakterisiert, ob in erkennender und anerkennender Hinsicht oder eben nur in diffamierender und denunziatorischer Absicht.

Schon 1918 hat Freud in einem Brief an seinen langjährigen Freund, den Zürcher Pfarrer und Pädagogen Oskar Pfister, eher beiläufig die Frage gestellt: „Warum hat keiner von all den Frommen die Psychoanalyse geschaffen, warum mußte man da auf einen ganz gottlosen Juden warten?“¹⁵ In jüngster Zeit ist die Frage nach dem Verhältnis von Freuds Psychoanalyse und seinem Judentum bzw. der jüdischen Religion überhaupt neu aufgeworfen worden.

So hat Peter Gay in seinem Essay „Ein gottloser Jude“ die Entwicklung der Psychoanalyse aus Freuds Atheismus zu erklären versucht, dabei aber dem letzten Werk Freuds, der Moses-Studie, kaum Beachtung geschenkt. Im Gegensatz zu Peter Gay hat der New Yorker Historiker Yosef Hayim Yerushalmi in seiner eingehenden Auseinandersetzung mit der Moses-Studie¹⁶ dargelegt,

daß und wie Freud die Geburt der Psychoanalyse aus der jüdischen Religion vollzogen hat.

Über den Anlaß zur Moses-Studie schreibt Freud Ende 1934 an Arnold Zweig: „Der Ausgangspunkt meiner Arbeit ist Ihnen vertraut; es war derselbe wie für Ihre ‘Bilanz’. Angesichts der neuen Verfolgungen fragt man sich wieder, wie der Jude geworden ist und warum er sich diesen unsterblichen Haß zugezogen hat. Ich hatte bald die Formel heraus. Moses hat den Juden geschaffen, und meine Arbeit bekam den Titel „Der Mann Moses ... Ein historischer Roman“. ¹⁷ Erläuterungsbedürftig ist zunächst dieser Zusatz: Freud als Historiker, als Romancier? Die Antwort ist ebenso einfach wie aufschlußreich: Angesichts der wenigen zuverlässigen historischen Daten über Herkunft und Wirken von Moses mußte Freud seine Deutung in hohem Maße auf psychoanalytische Wahrscheinlichkeit stützen. Wollte er aber den der jüdischen Religion und den Juden eigentümlichen Charakter ergründen, mußte er an den Ursprung zurück, zu Moses eben.

Entscheidend ist nun aber nicht, ob Moses, wie Freud annahm, Ägypter und bereits Monotheist war oder Hebräer. Entscheidend ist auch nicht, wie Freud gleichfalls schreibt, ob Moses die Juden zu seinem Volk erwählte und diese ihn schließlich ermordeten, weil sie seine Botschaft nicht annehmen wollten. Entscheidend ist vielmehr, daß Freud in seiner psychoanalytischen Rekonstruktion die Frage nach dem *Ursprung* des jüdischen Monotheismus in die nach seiner *Dynamik* verwandelte. „Was die Religion stark macht [so Freud], ist nicht ihre reale, sondern ihre historische Wahrheit.“ Das heißt, sie ist vor allem Erinnerungsreligion. „Die Religionen verdanken ihre zwingende Macht der Wiederkehr des Verdrängten“ schreibt Freud in einer Art Zusammenfassung und Generalisierung seiner Moses-Studie, „es sind Wiedererinnerungen von uralten, verschollenen, höchst effektvollen Vorgängen der Menschheitsgeschichte.“ „Was die Juden später“, so Freud weiter, „von ihrem Gott Jahwe rühmten, daß er sie sich zu seinem Volk ausgewählt und aus Ägypten befreit [hat], traf wörtlich zu für Moses. Mit der Erwählung und dem Geschenk der neuen Religion schuf er den Juden.“ ¹⁸

Freud nahm den Juden also den Schöpfer ihrer Religion, was gerade in den dreißiger Jahren höchst problematisch erscheinen mußte, weshalb er auch zunächst zögerte, die Moses-Studie zu veröffentlichen, er sprach ihnen aber die historische und das heißt kulturell einmalige Leistung zu, durch „die Wiederkehr des Verdrängten“, das „Schicksal der Menschheit“ verändert zu haben. Er machte sie also zu einem doppelt auserwählten Volk: auserwählt durch Moses und die eigene kultur-religiöse Leistung. Sie besteht im wesentlichen darin, daß die Juden mit der Überwindung aller vormonotheistischen Trost-, Illusions-

und Regressionsmöglichkeiten den Weg zur Moderne, zur Aufklärung beschritten haben. Indem Yerushalmi nun nachweist, daß Freud in der Moses-Studie diesen Prozeß, die Geschichte der jüdischen Religion, als Erinnerungsreligion psychoanalytisch gedeutet hat, kann er zeigen, daß die Psychoanalyse eine aus dem Judentum hervorgegangene religionsersetzende Kraft wurde. Sie wiederholt auf anderer Ebene den identitätsbildenden Akt der Religion. Denn was die Religion für die kulturelle Identität der Juden als soziale Gruppe war und noch ist, das kann die Psychoanalyse für das seiner Herkunft und Umgebung entfremdete moderne Individuum sein.

Und noch ein zweiter Aspekt ist wichtig. Indem die jüdische Religion „alles Mythische, Magische und Zaubерische“ zurückgedrängt hat, trug sie das Ihre zum ambivalenten Charakter der modernen Welt bei. Denn diese Welt, die dem einzelnen Individuum neue Freiheiten und Horizonte eröffnet, mutet ihm ein hohes Maß an Traditionsverlust, an Entfremdung und Einsamkeit zu und verlangt ihm zugleich ein hohes Maß an Triebverzicht, Selbststeuerung, Deutung und Sinnfindung ab. Nicht von ungefähr hat also der moderne Antisemitismus die Juden als wesentliche Träger und Mitgestalter der Moderne identifiziert und zugleich für deren Risiken, Belastungen und Kosten denuziert.

Georg Simmel

Daß das Problem der Entfremdung und des Fremdseins nicht nur in religions- und individuell lebensgeschichtlicher Hinsicht von Interesse ist, sondern eben auch in soziologischer, zumal für die Juden als die verfolgte Minderheit schlechthin, darauf hat früh schon Georg Simmel aufmerksam gemacht, einer der Mitbegründer der modernen Soziologie, dem ich mich nun zuwenden möchte. Längst ist die aus seiner spezifischen Erfahrung gewonnene Definition des Fremden berühmt: „Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt, sozusagen der potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat ... Die Einheit von Nähe und Entfernenheit ... bedeutet [hier], daß der Nahe fern, das Fremdsein aber, daß der Ferne nah ist.“¹⁹ Ausdrücklich erwähnt Simmel im Folgenden die Juden als Prototyp des Fremden im Sinne dieser Definition. Und zumindest indirekt gibt er zu erkennen, daß der Status des Fremden, daß die in ihm verkörperte „Synthese von Nähe und Ferne“ eine günstige Voraussetzung dafür ist, ein besonderes, will heißen: distanziertes, objektivierendes, analytisches und abstraktes

Wissen von der Gesellschaft zu erlangen. Der Fremde ist frei von allen Traditionen und Bindungen und in dieser Freiheit doch gebunden, denn er ist ja nicht unbeteiligt. Von seinem kulturellen Erbe der geborene teilnehmende Beobachter, mit einem Wort: zum Soziologen prädestiniert.

Das gilt nun natürlich auch für Simmel selbst.²⁰ Er, der evangelisch Getaufte, der von getauften jüdischen Eltern abstammte und während des Weltkrieges wieder aus der Kirche austrat, wurde ein Leben lang mit der Spannung zwischen selbstdefiniertem „Deutschsein“ und fremddefiniertem „Jüdischsein“ konfrontiert.

Ob er sich abfällig über seine Vorfahren als „wandernde Handels und Pferdejuden“ äußerte, oder ob er sich am Ende seines Lebens der jüdischen Tradition, der er längst entfremdet war, wieder zuwandte und, wie Scholem berichtet, bekannte: „hebraeus sum“ – er kam nie los von der Frage, mit der ihn schon sein zukünftiger Schwiegervater beim ersten Besuch konfrontierte: „Sie sind Jude?“ Simmel: „Meine Nase verrät es unverkennbar.“

Sein wissenschaftlicher Werdegang wurde zu einem akademischen Hindernislauf. Schwierigkeiten gab es bereits mit der Dissertation. Bei der Habilitation ließ man ihn das erste Mal durchfallen. Seine u.a. von Max Weber nachdrücklich befürwortete Berufung auf einen Philosophie-Lehrstuhl in Heidelberg verhinderte der Historiker und Treitschke-Schüler Dietrich Schäfer durch einen gehässigen Bericht an den Badischen Kultusminister. Er wisse nicht, so Schäfer, ob Simmel getauft sei, aber das sei auch unwichtig, denn er sei „Israelit durch und durch, in seiner äußeren Erscheinung, in seinem Auftreten und seiner Geistesart“. An Simmels Popularität kam auch Schäfer nicht vorbei. Abfällig-neidvoll schrieb er, daß die „orientalische Welt“, gemeint ist der in jener Zeit starke Zustrom von Ostjuden, und insbesondere auch die Berliner Damenwelt unter Simmels Hörern stark vertreten seien.

Dessen schwerwiegendster Fehler und eigentlicher Ausdruck seines „jüdischen Charakters“ sei jedoch, daß er Soziologie lehre. Gesellschaft anstelle von Staat und Kirche als die wesentliche Triebkraft des gemeinschaftlichen Zusammenlebens anzusehen, das sei, so Schäfer, „ein verhängnisvoller Irrtum“. Erst 1914, Simmel war bereits 56 Jahre alt, wurde er zum ordentlichen Professor ernannt, aber nicht dort, wo er längst ein Teil des Kultur und Wissenschaftslebens geworden war, in Berlin, sondern an der südwestlichen Peripherie Deutschlands, in Straßburg, das er selbst als Isolation, die Universität gar als „geistige Öde“ erlebte.

Er hat hier gleichwohl noch wichtige Teile seines Spätwerkes geschrieben. Ich kann darauf ebensowenig eingehen wie auf sein themen- und umfangreiches Werk überhaupt, seine Essays über Michelangelo, Rembrandt und Rodin,

Schopenhauer und Nietzsche, Kant und Goethe, seine Soziologie und seine „Philosophie des Geldes“, die, so das allgemeine Urteil, „ein Gesamtbild moderner Kultur“ entwerfe, in dessen Mittelpunkt der Zusammenhang von alltäglichem Leben und moderner Geldwirtschaft steht, angefangen von der Werttheorie bis hin zu den Lebensstilanalysen, in denen Simmel die Deformationen einer entfremdet-verdinglichten Kultur beschreibt, jenes Dilemma also, in dem sich das Individuum in der Moderne befindet: einerseits aus alten Bindungen gelöst – Simmel nennt das die „Versachlichung“ und „Objektivierung des Lebens“ durch fortschreitende „soziale Differenzierung“ andererseits in die unbehaute Welt des nachmetaphysischen Zeitalters entlassen.²¹

Ich muß mich hier damit begnügen, in der Verfolgung meiner Leitfrage noch einmal zu betonen und festzuhalten, was René König in seinem Essay über „die Juden und die Soziologie“ (1961)²² so treffend beschrieben hat. Es ist zum einen gewiß die diskriminierte soziale Lage, die „den Juden dem sozialen Dasein gegenüber wie von selbst in [eine] theoretische Situation bringt“. Aber ein zweites Element kommt hinzu: Anders als die beiden großen christlichen Kirchen, die im Prozeß der Säkularisierung Bündnisse mit der weltlichen Macht eingingen, war der jüdischen Religion dieser Weg versperrt. Deshalb, so König weiter, „finden wir jüdische Denker überall beteiligt, wo das soziale Denken sich als soziale Kritik, vor allem [als] Kritik der Macht darstellt. Seit Spinoza haben jüdische Denker auf der Seite derer gestanden, die es unternahmen ... dem großen 'Leviathan' einen Ring durch die Nase zu ziehen, um ihn an der Leine zu führen.“

Sofern die Soziologie zu einem guten Teil daran mitgewirkt hat, finden wir aus dieser Lage heraus wiederum zahlreiche jüdische Sozialdenker, die an ihr teilnehmen aus einer inneren Berufung heraus, geschehe nun diese Kritik des Staates im liberalen oder im sozialistischen Geiste.“

Der Anteil jüdischer Deutscher unter den Sozialwissenschaftlern und Philosophen im ersten Drittel dieses Jahrhunderts war beachtlich.²³ Ist die Soziologie also von ihrer Entstehung her eine „jüdische Wissenschaft“? In einem anderen Sinne jedenfalls, als es die Anekdote erzählt, die dem jüdischen Germanisten Friedrich Gundolf (bei dem der junge Goebbels studiert hat und ursprünglich promovieren wollte) zugeschrieben wird. Nach der Teilnahme am Soziologenkongreß 1924 in Heidelberg soll dieser angesichts des hohen Anteils jüdischer Soziologen und angesichts der Esoterik des Fachjargons und der Fremdartigkeit des neuen Faches im traditionellen Wissenschaftssystem gesagt haben: „Jetzt weiß ich wenigstens, was Soziologie ist. Soziologie ist eine jüdische Sekte!“²⁴

Wenn man die frühe Soziologie in Deutschland nicht grundlos, wegen des jüdenfeindlichen Zeitgeistes allerdings mißverständlich, eine „jüdische Sekte“ genannt hat, dann wird man den Sozialismus in Deutschland eine jüdische Bewegung und die Sozialdemokratie eine jüdische Partei nennen können. Denn auch hier steckt in der scherzhaften Übertreibung ein sehr beachtlicher empirischer Wahrheitskern. Nicht wenige der Väter der Arbeiterbewegung waren jüdischer Herkunft: Moses Heß, Karl Marx, Stephan Born, Ferdinand Lassalle. Groß war die Zahl derer, die aus bürgerlich-jüdischen Familien stammten und die sozialistische Bewegung nach der Jahrhundertwende, also in ihrer Hoch-, Krisen- und Wendezeit entscheidend mitgeprägt haben: Eduard Bernstein wurde mit seinem Buch „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie“ als Vater des Revisionismus zum wegweisenden Umgestalter der SPD in eine sozialdemokratische Reformpartei. Seine große Widersacherin war Rosa Luxemburg, die in ihrer Schrift „Sozialreform und Revolution“ Bernsteins These vom allmählichen Aufgehen des Kapitalismus im Sozialismus bekämpfte, an die revolutionäre Spontaneität der Massen glaubte und von der Notwendigkeit überzeugt war, daß die ersehnte sozialistische Gesellschaft demokratisch und human sein müsse und würde. Schüler und Erbe Rosa Luxemburgs war der heute weithin vergessene Paul Levi, der erste Vorsitzende der Kommunistischen Partei Deutschlands, der seinen Ausschluß aus derselben provozierte, als er schon im Frühjahr 1921 die Gefahr einer Bolschewisierung der Partei erkannte und gegen sie protestierte. Über die USPD fand er zur SPD zurück. Doch auch hier blieb er ein Außenseiter. Zu seinem Tode schrieb Ossietzky: „Die Kommunisten taten Unrecht, ihn einen Abtrünnigen, die Sozialdemokraten, ihn einen Bekehrten zu nennen. Er war ein internationaler revolutionärer Sozialist aus Rosa Luxemburgs Schule und hat es nie verleugnet.“²⁵

Und wie nur wenige erkannte er schon früh, beim fehlgeschlagenen Hitler-Putsch, die herausziehende Gefahr der nationalsozialistischen Bewegung. Berühmt machte ihn Ende der zwanziger Jahre der von ihm selbst eingefädelte Jorns-Prozeß, in dem er die politisch-kriminellen Machenschaften im Zusammenhang der Ermordung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht aufdeckte. Albert Einstein gratulierte ihm: „Lieber Paul Levi, es ist erhehend zu sehen, wie durch Gerechtigkeitssinn und Scharfsinn ein einzelstehender Mensch ohne Rücksicht die Atmosphäre gereinigt hat, ein wunderbares Pendant zu Zola. In den feinsten unter uns Juden lebt noch etwas von der sozialen Gerechtigkeit des Alten Testaments.“²⁶

Nicht unerwähnt bleiben darf die kurzlebige Münchner Räterepublik und der legendäre Kreis jüdischer Intellektueller und Schriftsteller mit Kurt Eisner, Gustav Landauer, Erich Mühsam, Eugen Leviné, Ernst Toller ua. Wofür Landauer um nur ihn beispielhaft hervorzuheben zeitlebens eintrat: für eine Menschheit als „Bund der Vielfältigen“, das verkörperte er auch selbst.²⁷ Als Sprachphilosoph, als Erzähler und Essayist, als Übersetzer von Walt Whitman, Tagore und Meister Eckart. Seit 1893 gab er die bald verbotene anarchistische Zeitschrift „Der Sozialist“ heraus, im selben Jahr gründete er mit Fritz Mauthner die „Neue Freie Volksbühne“ und zwei Jahre später rief er die erste Berliner Konsumgenossenschaft ins Leben; sie nannte sich „Befreiung“, sie wurde allerdings schon bald wieder aufgelöst. In seinem berühmten Essay „Sind dies Ketzergedanken“, den 1913 die Prager Studentenvereinigung Bar Kochba veröffentlichte, forderte Landauer die schöpferische Entfaltung aller im Judentum vorhandenen Ideen und Strömungen, denn in der jüdischen Tradition sah er ein kultur- bzw. bewußtseinsrevolutionäres Potential zur Erneuerung der Menschheit. Im April 1919 war Landauer für einige Wochen Kultusminister der bayerischen Räteregierung. Beim Einmarsch der gegenrevolutionären Truppen wurde er verhaftet. Freicorps-Soldaten erschlugen ihn tags darauf in seiner Zelle.

Und selbstverständlich waren Juden auch in der SPD-Führung zahlreich vertreten: Ich nenne Paul Singer, der zeitweilig mit Bebel zusammen Parteivorsitzender war; seinen Nachfolger, den aus Königsberg stammenden jüdischen Anwalt Hugo Haase; Rudolf Hilferding, den Theoretiker der Partei, (zusammen mit Kautsky) Mitverfasser des Heidelberger Parteiprogramms und zeitweiligen Finanzminister der Weimarer Republik oder Ernst Heilmann, den langjährigen SPD-Fraktionsvorsitzenden im Preußischen Landtag. Die Aufzählung ließe sich fortsetzen. Zumal ja auch im wissenschaftlich-publizistischen Umfeld der gespaltenen Arbeiterbewegung und ihrer Parteien der Einfluß jüdischer Linksintellektueller erheblich war. Ich nenne nur zwei Institutionen: den Kreis um die „Weltbühne“ mit Carl von Ossietzky, Kurt Tucholsky u.a. Sowie das Frankfurter Institut für Sozialforschung um Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Löwenthal u.v.a., Namen, zu denen in einem weiteren Umkreis auch die vielen anderen bedeutenden jüdischen Philosophen und Publizisten gehören: Ernst Bloch, Theodor Lessing, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer usw.

Keine Frage, jüdische Linksintellektuelle spielten während der Weimarer Republik in Kultur und Politik eine überragende Rolle. Der Soziologe Robert Michels hat ihren Anteil in der SPD auf 20 – 30% geschätzt, den in der österreichischen Sozialdemokratie sogar noch höher, und diese „Massenhaftigkeit des

Auftretens“ aus der „Sonderstellung der Juden“ erklärt. Im Judentum gäre „überall noch ein alteingewurzeltetes Gefühl sittlicher Empörung über das seinem Volksstamme zugefügte Unrecht, das sich, bei dem idealistischen Fonds, der diese von Extremen beherrschte Rasse beseelt, leichter als beim Germanentum in die reine Empfindung des Abscheus vor allem Unrecht umsetzt und zur Höhe eines revolutionären Dranges nach großangelegter Weltverbesserung erhebt ...“ Hinzu käme der „den Juden ganz natürlicherweise immanente internationale Zug, der sie die Barrieren des gegen die Sozialdemokratie erhobenen Vorwurfs der ‘Vaterlandslosigkeit’ ohne Herzklopfen mit Leichtigkeit nehmen läßt.“²⁸

Die Auffassung einer spezifischen Affinität jüdischer Intellektueller zum Sozialismus wird mit unterschiedlichen Akzentuierungen bis heute vertreten. Für Walter Grab ist das Bündnis von Proletariern und Juden seit Beginn der Industrialisierung eine historische Zwangsläufigkeit gewesen, denn die Befreiung der Arbeiter von kapitalistischer Ausbeutung und die Emanzipation der Juden waren „zwei Seiten derselben Medaille“.²⁹ George Mosse sieht in der Herausbildung einer „linken Identität“ den eigentlichen „Höhepunkt“ der deutsch-jüdischen Tradition zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik.³⁰ John Milfull verwies auf den Erfahrungszusammenhang von sozialer Marginalität und säkularisiertem Messianismus und hat in der Situation der deutschjüdischen Intellektuellen geradezu ein „Paradigma für die Kulturkrise“ Weimars gesehen.³¹ Arnold Zweig brachte das weniger abstrakt in seiner schon mehrfach zitierten „Bilanz der deutschen Judenheit“ so zum Ausdruck: „Bei aller Jenseits-Hoffnung blieb ihm [dem Juden, P.R.] stets das Diesseits, unser einziges bißchen Leben, der Ort der Erfüllung für jede Segensverheißung. Diese irdische Vitalität erhielt ihn gesund und bewirkte, daß er noch zweitausend Jahre nach seinen heroischen Zeiten die heroische Prophetie aus sich gebären konnte, die seinen Beitrag zum europäischen Sozialismus ausmacht.“

Walther Rathenau

Rathenau unter dem Begriffspaar Avantgardist und Außenseiter vorzustellen, mag überraschen. Jedenfalls auf den ersten Blick. War er nicht ganz und gar ein Kind seiner Zeit, und durchaus auf der Höhe derselben? War er nicht ein Mann im Zentrum des Geschehens, ein ebenso prominentes wie privilegiertes Mitglied der industriellen und politischen Führungsgruppen, ein bedeutender Repräsentant sowohl des späten wilhelminischen Kaiserreichs als auch der frühen Weimarer Republik? Er selbst sah sich als einen „polyphonen Charakter.“³²

Und trotz seiner führenden Stellung war und blieb ihm zwischen zeitweiligem Selbsthaß, Antisemitismus und Assimilationshoffnung zeitlebens schmerzhaft bewußt, „als Bürger zweiter Klasse“ in die Welt getreten zu sein, und daß ihn „keine Tüchtigkeit und kein Verdienst ... aus dieser Lage befreien“ würde. Er selbst verstand sich als Deutscher einer besonderen landsmannschaftlichen Zugehörigkeit und wollte das auch für andere sein: ein „Deutscher jüdischen Stammes“.³³

Man hat ihn einen Modernisierer genannt, einen „system builder“ (Hughes) eine „Megaperson“ (Lepenies). Charakterisierungen, die mir schon sprachlich mißfallen, auch wenn jede von ihnen etwas Richtiges trifft. Er war ein Mann vieler Eigenschaften und wohl auch widersprüchlicher Einstellungen, besaß vielfältige Begabungen und konnte sie an herausragender Stelle entfalten. Als Ingenieur und „philosophierender Industrieorganisator“ (Schulin), als Schriftsteller und Politiker. Er engagierte sich für den „organisierten Kapitalismus“ und trat für einen „weißen Sozialismus“ ein. Er reflektierte über die „menschliche Seele“ und die „Mechanisierung der Welt“. Und immer wieder beschäftigte er sich mit „seinem“ Judentum. Rathenau war sich früh bewußt, in einer Zeit des revolutionären Übergangs zu leben. Schon vor 1914 sind zwei seiner Hauptwerke erschienen: „Zur Kritik der Zeit“ (1912) und „Zur Mechanik des Geistes“ (1913). Hier und auch in „Von kommenden Dingen“ (1917) hat er sich durchaus als Verfechter des Fortschritts mit den Bedingungen und Erscheinungen der zweiten Industriellen Revolution auseinandergesetzt: der weltweiten technisch-ökonomischen Rationalisierung, Arbeitsteilung, Verflechtung und Konzentration, zugleich aber auch – und dies nun in eher kulturpessimistischer Sicht, mit den Kosten des Fortschritts für die sozialen Verhältnisse, das einzelne Individuum und, wie er es nannte, das „Reich der Seele“.

Im Mittelpunkt dieser Überlegungen stand der Begriff und das Problem der „Mechanisierung“ der Welt, ein heute leicht mißverständlicher Ausdruck. Rathenau verstand darunter einen höchst komplexen Vorgang der Modernisierung, den er in verschiedenen Metaphern beschrieben hat, durchaus in zeitgemäß expressionistischer Diktion. Das Modell einer weltumspannenden Produktionsgemeinschaft mit Steuerungszentralen und vernetzten interkontinentalen Systemen der Energieversorgung, des Güter- und Personenverkehrs und der Kommunikation beschreibt er so: „... ihrer Struktur und Mechanik nach sind alle größeren Städte der weißen Welt identisch. Im Mittelpunkt eines Spinnengewebes von Schienen gelagert, schießen sie ihre versteinernen Straßenfäden über das Land. Sichtbare und unsichtbare Netze rollenden Verkehrs durchziehen und unterwühlen die Straßenschluchten und pumpen zweimal täglich Menschenkörper von den Gliedern zum Herzen. Ein zweites, drittes

und viertes Netz verteilt Feuchtigkeit, Wärme und Kraft, ein elektrisches Nervenbündel trägt die Schwingungen des Geistes. Nahrungs- und Reizstoffe gleiten auf Schienen und Wasserflächen herbei, verbrauchte Materie entströmt durch Kanäle.“³⁴ Keine Frage, Rathenau war ein Repräsentant der zweiten Industriellen Revolution mit literarischen Ambitionen. Er gehörte zum Typ des „system builder“, der bei der Organisation und Leitung technischer Großsysteme der Energieversorgung und der Massenproduktion Kompetenz und Tätigkeitsmerkmale des Ingenieurs, des Managers und des Finanzfachmanns in sich vereinigte. Doch er ging darin nicht auf.

Fritz Stern, Ernst Schulin u.a. haben dieser vielleicht allzu überspitzten Sicht des „system builder“ entgegengehalten, daß Rathenau nicht nur Organisator und Modernisierer des Kapitalismus war, sondern eben auch Kritiker, Skeptiker und Reformers der Moderne. Jedenfalls ist er dies nicht zuletzt unter der Erfahrung des Weltkrieges geworden.

1920 erklärte er: „Wir stehen am Grabe der großkapitalistischen Epoche“. Ihm schwebte wohl eine in der Produktions- und Verteilungspolitik neu organisierte Wirtschaftsordnung vor, also eine Art kosten- und sozialverträglich umgebauter Kapitalismus. Die Einführung der Mitbestimmung im Wirtschaftsleben erschien ihm so notwendig wie die schrittweise Einführung des allgemeinen gleichen Wahlrechts als Mittel der Demokratisierung der politischen Verhältnisse im 19. Jahrhundert.³⁵

Daß Rathenau gegensätzliche Orientierungen zu verknüpfen suchte – hier der Glaube an die Nützlichkeit und Unmittelbarkeit technisch-ökonomischer Rationalisierung, dort die vitalistisch-romantische Reaktion auf die Seelenlosigkeit der „Mechanisierung“ –, ist mit seiner „mehrfach gebrochenen Sozialisation“ in Zusammenhang gebracht worden, seiner „Zwischenstellung zwischen Judentum und Preußentum, zwischen technisch avanciertem Unternehmertum und kulturkritischer literarischer Intelligenz ...“, zwischen herrschender Führungselite und einer sozialen wie politischen Außenseiterposition.“³⁶ Gewiß, Rathenau gehörte zu den sogenannten „Kaiserjuden“, er wurde, obwohl Zivilist und Jude, mit der Organisation der Kriegsrohstoffversorgung beauftragt und hatte damit zeitweilig eine Dienststellung im Range eines Generals inne, (zu seiner großen Enttäuschung wurde allerdings nicht er, sondern Helfferich Anfang 1915 von Bethmann-Hollweg zum Finanz-Staatssekretär berufen), und in der Weimarer Republik wurde er unter Wirth zunächst Wiederaufbau- und dann Außenminister, und er wünschte sich wohl, ein deutscher Benjamin Disraeli zu werden. Einstein traute ihm gar zu, er würde nach Rom gehen, wenn man ihn auf den Papststuhl rief und die Sache wahrscheinlich technisch-organisatorisch besser machen.

Aber durch sein Jüdischsein lag ein tiefer Zwiespalt in ihm und je prominenter er wurde, ein Verhängnis über ihm. Rathenau verspottete und haßte das Jüdische und war doch zugleich stolz darauf. Wie ein rabiaten Antisemit höhnte er: „Inmitten deutschen Lebens ein abgesondert fremdartiger Menschenstamm ... auf märkischem Sand eine asiatische Horde“³⁷ und meinte damit vor allem die Ostjuden. Zugleich nannte er das jüdische Volk „das Salz der Erde“. Zunächst war das Judentum vor allem sein Problem, das sich gelegentlich im Selbsthaß äußerte. Je mehr er eine öffentliche Person wurde, desto mehr verlagerte sich dieser Haß nach außen, war er „mehr ein Problem seiner Umwelt als sein eigenes“.³⁸ Denn für das nationalistische Deutschland, für die „rechtsstehenden Kreise“ war ein jüdischer Minister eine schlimme Provokation, ein Skandal. „Knallt ab den Walther Rathenau ...“, skandierten Freikorpsleute. Und dann, am 24. Juni 1922 trafen ihn die tödlichen Schüsse auf der Fahrt ins Amt, im Grunewald, in der Königsallee. In der Gerichtsverhandlung rechtfertigten die unter Aberkennung ihrer bürgerlichen Ehrenrechte zu langjährigen Haftstrafen verurteilten Attentäter ihre Tat damit, daß Rathenau ein Vertreter des „Weltjudentums“ gewesen sei, zunächst ein „Börsen-“ und dann ein „Sowjetjude“. Der Liberale Helmut von Gerlach hatte wohl so unrecht nicht, wenn er darauf hinwies, das eigentlich Irritierende in der Person Rathenaus für die Rechte sei gewesen, daß er „die lebendige Widerlegung der antisemitischen Theorie von der Schädlichkeit des Judentums für Deutschland“ war.³⁹

Zugleich mit ihm sollte die Republik getroffen werden, die diesmal entsprechend reagierte und sich entschlossen wehrte. Sei es mit dem „Gesetz zum Schutz der Republik“. Sei es mit einer Annäherung und Wiedervereinigung der beiden sozialistischen Parteien. Sei es, daß man Rathenau zu einem politischen Märtyrer machte, zu einer symbolischen Integrationsfigur. Dazu prädestinierte ihn wohl auch, daß er eine so schillernde, so widersprüchliche Persönlichkeit gewesen war: keinem politischen Lager eindeutig zuzurechnen, als Jude und Intellektueller gleichsam ein geborener Außenseiter, für die Arbeiter ein Kapitalist und für die Kapitalisten ein Sozialist, ein Zweifler mit einem ausgeprägten Ambivalenzverständnis, ein exzentrischer Mann, ein Junggeselle, ein Einzelgänger.⁴⁰

Ich komme zum Schluß. Ich habe Ihnen einige illustre Beispiele vorgeführt, die mehr oder weniger repräsentativ sind für die jüdischen Intellektuellen, Künstler, Wissenschaftler und Politiker in der Weimarer Republik überhaupt. Gewiß, sie alle waren in der Besonderheit ihrer Biographie, ihrer Begabungen und individuellen Beiträge einzigartig und unverwechselbar. Das ihnen Gemeinsame lag vor allem in ihrem doppelten Außenseiter-Status. Außenseiter waren sie kollektiv durch ihre Zugehörigkeit zu einer jahrhundertlang ausge-

grenzten, abgesonderten und verfolgten Minderheit. Und Außenseiter waren sie individuell durch ihren Kampf um die und mit der Moderne.

Die Losung der Emanzipation hieß: „Den Juden als Individuen alles, den Juden als Volk, d.h. als Juden, nichts.“ (Scholem) In der Euphorie des Aufbruchs hatte man verständlicherweise nur den ersten Satz wahr- und ernstgenommen und den politisch-kulturellen Vorbehalt des zweiten ignoriert oder unterschätzt. Doch warum? Warum gab es diesen Vorbehalt? Warum erwies sich die verführerische Verheißung der Emanzipation durch Assimilation eben doch als eine „Assimilationsfalle“ wie Zygmunt Baumann das pointiert auf den Begriff gebracht hat. Weil in der Aussicht auf eine neue, bessere Welt, eine Welt universeller Werte, der Freiheit, der Rechtsgleichheit, der Toleranz und Solidarität, die Antinomien des Assimilationsprojektes zunächst verborgen blieben. Denn zum einen war ja mit der Annahme des Assimilationsangebotes eine zweifache Anerkennung verknüpft: die Anerkennung der Überlegenheit der nichtjüdischen und die der Unterlegenheit oder Minderwertigkeit der jüdischen Kultur.

Zum anderen blieb verborgen, daß das damals so genannte Deutschtum für ein Assimilationsprojekt gänzlich ungeeignet war. Deutscher konnte man eben nicht durch kulturelle Anstrengungen und Leistungen werden oder durch ein politisches Bekenntnis. Deutscher wurde man durch Geburt und Abstammung. Der deutsche Nationsbegriff war objektivistisch und deterministisch, d.h. er folgte den Kriterien der vopolitischen Kulturnation, bezog sich also auf gemeinsame Herkunft, Sprache und Religion, tradierte Sitten und Gewohnheiten, gemeinsame Geschichte, mit einem Wort: auf das „Volkstum“. Insofern bewirkte die Assimilation nur, daß sich die einstige Absonderung der jüdischen Minderheit in eine doppelte Entfremdung der sich assimilierenden Juden verwandelte. Denn was man nur als Schicksalsgabe ererben konnte, ließ sich eben nicht erwerben, so leidenschaftlich, so ruhelos sich auch so viele deutsche Juden darum bemühen mochten. Sie konnten die gleichberechtigte Zugehörigkeit zum neuen sozialen Umfeld nicht erreichen und verloren zugleich den Rückhalt im alten.

In einem seiner verzweifelt-schönen Briefe an Milena Jesenská schreibt Kafka: „Ich bin von allen Westjuden wohl der westjüdischste“, was bedeutet, „daß mir keine ruhige Sekunde geschenkt ist, nichts ist mir geschenkt, alles muß erworben werden, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit ...“ Und Jakob Wassermann erkannte nach Jahren außerordentlicher Anstrengung und großer literarischer Erfolge bitter und desillusioniert: „keine Tat, keine Entselbstung, nicht Schweiß noch Blut, nicht Bild noch Figur, nicht Melodie noch Vision“ reichen hin, „ihm [einem deutschen Juden] das

Vertrauen, die Würde, die Unantastbarkeit von vornherein zuzugestehen, die im gegnerischen Lager der Geringste ohne Abzug genießt“.

Wenn einem aber nichts geschenkt wird, dann schuldet man auch keinem etwas. Das bedeutet Einsamkeit, Entfremdung und „endloses Leiden“. Es bedeutet aber auch, so noch einmal Zygmunt Baumann, grenzenlose innere Freiheit, die Freiheit der Entwurzelten und ruhelos Suchenden. Denn das Einzige, das in einem solchen Dazwischensein noch bleibt, ist, „diese Freiheit zu leben: eine quälende Aufgabe [aber zugleich] eine atemberaubende Chance.“⁴¹

Daß so viele deutsche Juden diese Chance genutzt haben und nicht oder zu spät erkannten, daß sie zu den ersten Opfern eben dieser Moderne gehören würden, wird man ihnen kaum vorwerfen können, sondern jenen anlasten müssen, die dem Projekt der Moderne nicht gewachsen waren, seinen Angeboten und Zumutungen, seinen Antinomien und Ambivalenzen, und die Juden abermals zu Opfern machten, zu Schuldigen und Sündenböcken, nun jedoch radikaler und auswegloser als zuvor. Mit einem und einem letzten Wort: den Virtuosen der Moderne stand ein unter den Ereignissen nach 1918 mehr und mehr in Panik geratenes hochpolitisiertes Massen-Publikum gegenüber, das, zwischen „Fortgeschrittenheit“ und „Vergangenheitstraum“ hin und hergerissen, nach Eindeutigkeit, Sicherheit und Ordnung verlangte, nach Stabilität, Kontinuität und Autorität und wohl auch nach Glanz und Größe jenseits des vermeintlichen Chaos einer hochdifferenzierten und pluralistisch-fragmentierten Gesellschaft des permanenten und schnellen sozialen Wandels. Unter der anhaltenden Streßsituation, in der sich die Weimarer Republik befand, dem inneren Belagerungszustand, ökonomischen und sozialen Krisen und tiefgreifenden politisch-kulturellen Spaltungen führte diese Konfrontation schließlich in die Katastrophe, zumal die oppositionellen Kräfte uneins und insofern zu schwach waren, und sich der Widerstand zu spät formierte.

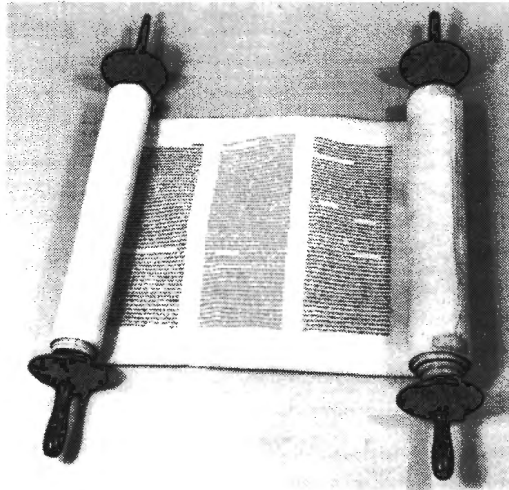
Anmerkungen

- 1 Scholem, Gershom: *Judaica* 2. Frankfurt/M. 1970, S.8.
- 2 Hermand, Jost: „Juden in der Kultur der Weimarer Republik“. In: Grab, Walter/Julius H. Schoeps (Hg.): „Juden in der Weimarer Republik“. Stuttgart/Bonn 1986, S.9ff.

- 3 Zweig, Arnold: „Bilanz der deutschen Judenheit. Ein Versuch“. Leipzig 1991, S.99 und 105.
- 4 Scholem (Anm. 1), S.22.
- 5 Zit. nach Mosse, George L.: „Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus“. Frankfurt/M. u. New York 1992, S.23.

- 6 Ebd., S.38. Vgl. auch Würdehoff, Bernhard: „Sind deutsche Juden Deutsche?“ In: Die Zeit, 28.5.1993. Grundlegend Katz, Jacob: „Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870“. Frankfurt/M. 1986.
- 7 Scholem, Gershom: „Drei Typen jüdischer Frömmigkeit“. In: ders., Judaica 4. Frankfurt/M. 1984, S.262ff.
- 8 Dazu vor allem Schluchter, Wolfgang: „Religion und Lebensführung“, Bd. 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie. Frankfurt/M. 1991, S.127ff. und 192ff.
- 9 Baumann, Zygmunt: „Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit“. Hamburg 1992, S.141. Vgl. auch: Tramer, Hans: „Der Beitrag der Juden zu Geist und Kultur“. In: Mosse, Werner E.(Hg.): Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–23. Tübingen 1971, S.317ff.; Gay, Peter: „Begegnung mit der Moderne – Deutsche Juden in der deutschen Kultur“ und Pulzer, Peter: „Die jüdische Beteiligung an der Politik“. Beide in: Mosse, Werner E. (Hg.): Juden im wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Tübingen 1976, S.143ff. und S.241ff.
- 10 Zweig (Anm. 3), S.185.
- 11 Ebd., S.187.
- 12 Kanitscheider, Bernulf und Nitschke, August : „Das Weltbild der modernen Physik“. In: Nitschke, August u.a.(Hg.): Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880–1930. Reinbek 1990, Bd. 2, S.119ff.
- 13 Stern, Fritz: „Einstein und die Deutschen. Der Weg eines Genies vom Leiden an Deutschland zur Mitleidlosigkeit“. In: Die Zeit, 5.4.1985.
- 14 Ebd.
- 15 Gay, Peter: „Ein gottloser Jude“. Sigmund Freuds Atheismus und die Entwicklung der Psychoanalyse. Frankfurt/M. 1988, S.8 und passim.
- 16 Yerushalmi, Yosef Hayim: Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum. Berlin 1991.
- 17 Zit. nach Yerushalmi ebd., S.35f.
- 18 So Freud in einem Brief an Lou Andreas Salomé, zit. nach Grubrich-Simitis, Ilse: Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Weinheim 1991, S.21ff. Vgl. auch Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Frankfurt/M. 1975, S.106ff.
- 19 Simmel, Georg: „Exkurs über den Fremden“. In: Loycke, Almut (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt/M. 1992, S.9ff. und dort auch die Beiträge zum Thema.
- 20 Vgl. zum folgenden: Jung, Werner: „Georg Simmel zur Einführung“. Hamburg 1990, S.11ff.; Köhnke, Klaus Christian: „Georg Simmel als Jude“. In: Wiehn, Erhard R. (Hg.): Juden in der Soziologie. Konstanz 1989, S.175ff.
- 21 Dazu bes. Dahme, Heinz-Jürgen und Otthein Rammstedt (Hg.): „Georg Simmel und die Moderne“. Frankfurt/M. 1984; Frisby, David: Fragmente der Moderne. Georg Simmel – Siegfried Kracauer – Walter Benjamin. Rheda-Wiedenbrück 1989.
- 22 In: ders.: Soziologie in Deutschland. Begründer/Verächter/Verfechter. München 1987, S.329ff. (339).
- 23 Käsler, Dirk: „Das ‘Judentum’ als zentrales Entstehungs-Milieu der frühen deutschen Soziologie“. In: Köhnke (Anm. 20), S.97ff.
- 24 König (Anm. 22), S.329.
- 25 Bloch, Charles: „Paul Levi – Ein Symbol der Tragödie des Linkssozialismus in der Weimarer Republik“. In: Grab/Schoeps (Anm. 2), S.244ff.

- 26 Beradt, Charlotte: Paul Levi. Ein demokratischer Sozialist in der Weimarer Republik. Frankfurt/M. 1969, S.126.
- 27 Wolf, Siegbert: Gustav Landauer zur Einführung. Hamburg 1988; Buber, Martin: „Pfade in Utopia. Über die Gemeinschaft und der Verwirklichung.“ Heidelberg 1985.
- 28 Michels, Robert: Soziologie des Parteiwesens. Stuttgart 1925, S.254.
- 29 Grab, Walter: Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938. München 1991, S.134.
- 30 Mosse, George L. (Anm. 5), S.30.
- 31 Milfull, John: Marginalität und Messianismus. Die Situation der deutsch-jüdischen Intellektuellen als Paradigma für die Kulturkrise 1910–20. In: Hüpfauf, Bernd (Hg.): Expressionismus und Kulturkrise. Heidelberg 1983, S.147ff.
- 32 So Hughes, Thomas P.: Walther Rathenau: „system builder“. In: Buddensieg, Tilmann u.a.: Ein Mann vieler Eigenschaften. Walther Rathenau und die Kultur der Moderne. Berlin 1990, S.9; vgl. auch Kessler, Harry Graf: Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk. Frankfurt/M. 1988.
- 33 Schulín, Ernst: Walther Rathenau und sein Integrationsversuch als „Deutscher jüdischen Stammes“. In: Grab, Walter (Hg.): Jüdische Integration und Identität in Deutschland und Österreich (= Beih. 6 zum Jahrb. des Inst.f. Deutsche Geschichte). Tel Aviv 1983, S.13ff.
- 34 Zit. nach Hughes (Anm. 33), S.16.
- 35 Vgl. Stern, Fritz: „Ich wünschte, der Wagen möchte zerschellen“. Zerrissen wie das eigene Volk: Walther Rathenau als Unternehmer, Intellektueller und Staatsmann. In: Die Zeit, 2.12.1988, S.37.
- 36 Hellige, Hans-Dieter: Walther Rathenau. Ein Kritiker der Moderne als Organisator des Kapitalismus. In: Buddensieg (Anm. 33), S.51.
- 37 Zit. nach Jens, Walter: Lessings „Nathan“ aus der Sicht von Auschwitz (Schriften der Freien Akademie der Künste). Hamburg 1983, S.5.
- 38 Schulín (Anm. 34), S.35.
- 39 Ebd., S.36.
- 40 Volkov, Schulamit: Überlegungen zur Ermordung Rathenaus als symbolischer Akt. In: Buddensieg (Anm. 33), S.99ff. Siehe jetzt auch den materialreichen Ausstellungskatalog: Wilderott, Hans (Hg.): Die Extreme berühren sich. Walther Rathenau 1867–1922. Berlin 1994.
- 41 Baumann (Anm. 9), S.193. Vgl. zum Problem der deutschen Juden in der (Weimarer) Moderne außer den in Anm. 2, 5 und 9 genannten Werken: Meyer, Michael A.: Jüdische Identität in der Moderne. Frankfurt/M. 1992; Reinhartz, Jehuda/Walter Schatzberg (eds.): The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War. Hanover/London 1985; Botstein, Leon: Judentum und Modernität. Essays zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur 1848 bis 1938. Wien/Köln 1990; Deak, Istvan: Weimar Germany's Left-wing Intellectuals. A Political History of the *Weltbühne* and its Circle. Berkeley/Los Angeles 1968; siehe auch div. Beiträge im Essay-Band zur Berliner Ausstellung „Jüdische Lebenswelten“ hrsg. von Andreas Nachama u.a.. Berlin 1982.



Tora-Rolle aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Rabbinerseminar als Jeschiwa?

Grundlegendes

„Mache [die Lehre] nicht zu einer Krone, um dich damit groß zu machen, und nicht zu einer Axt, um damit zu hauen ... Wer sich der Krone bedient, geht dahin; somit lernst du, daß wer von den Worten der Lehre Nutzen zieht, sein Leben fortnimmt aus der Welt.“ Aufgrund dieses Ausspruchs aus den Sprüchen der Väter (4:7) hat Maimonides das Verbot, aus dem Torastudium irgendwelchen Nutzen zu ziehen, zum Religionsgesetz erhoben. Und wenn auch viele Gesetzeslehrer mit diesem Verbot nicht so weit gingen wie Maimonides, so waren sich doch alle darin einig, daß im Judentum das Studium seiner literarischen Quellen in der Hauptsache eine Form des Gottesdienstes sei und nur in zweiter Linie praktischen Zwecken dienen dürfe. Daher: In ihrer ursprünglichen Eigenart und Bestimmung ist die Jeschiwa weder Rabbinerschule noch ein Institut für irgendwelche Ausbildung. Sie ist der Ort, wo jüdische Menschen gebildet werden. Sie will im wesentlichen den Schülern nicht Wissen vermitteln, sondern die Persönlichkeit der Schüler formen.

In treffenden Worten hat der Hamburger Rabbiner Joseph Carlebach HJ „D diese Eigenart der Jeschiwa gekennzeichnet: „Die Jeschiwa ist die Volksuniversität, zu der nicht irgendein Diplom den Eingang gewährt, sondern nur die wirkliche Vorbildung, wo jeder ein- und ausgehen kann, der in der hohen Republik jüdischen Geistes atmet und mit [den Heroen des Talmuds] in Gedankenaustausch zu treten fähig ist.“¹

Abgesehen von ihrer pädagogischen Funktion diente die Jeschiwa zwei praktischen Zielen: sie war eine Akademie, in der sich die Gelehrten trafen zum Gespräch und zur Beratung über Fragen des Gesetzes und der Ethik, und sie war ein Gerichtshof, vor dem über laufende Rechtssachen, Klagen und Streitigkeiten verhandelt wurde.

Die Anwesenheit und passive Beteiligung der Schüler bei den Beratungen und Gerichtsverhandlungen der Lehrer war ein wichtiger Teil ihrer Ausbildung. Jedoch war die theoretische Beschäftigung mit dem Torastudium im Grunde genommen selbst Ziel: Tora li-schema, d.h. Studium um seiner selbst willen.

Dem scheint offenbar ein Ratschlag zu widersprechen, den das aschkenasische Buch der Frommen (Sefer Chassidim) aus dem 13. Jahrhundert dem Lernenden erteilt: Er möge zuerst „diejenigen Abschnitte des Talmud studieren, die für den tagtäglichen Gebrauch notwendig sind, wie etwa die Gesetze über das Schächten und die rituell erlaubten und verbotenen Speisen, oder über die Sabbatgesetze und die Segenssprüche; denn der Lernende soll daran denken, wie er das, was er lernt, auch lehren könne. Also möge er jene Traktate studieren, die für die tagtägliche Unterweisung wichtig sind. Und dort, wo oft Streitigkeiten im Geschäftsleben vorkommen, muß man sich mit dem talmudischen Zivilrecht befassen“.² Demgemäß hören wir aus den Jeschiwot jener Zeit, daß viele Schüler sich Sammlungen von Responsen und anderen halachischen Entscheidungen anlegten im Hinblick darauf, daß sie später möglicherweise eine pädagogische oder richterliche Tätigkeit ergreifen würden.³

Dennoch trifft es zu, daß man in Aschkenas das Verständnis und die kritische Erörterung des talmudischen Textes in den Mittelpunkt der Studien stellte, während die sephardische Schule viel weiter in der pragmatischen Richtung ging. Sie neigte in der ganzen Tendenz des Unterrichts zu methodischer Klärung des geltenden Gesetzes. Im Grunde bestand der Gegensatz zwischen den zwei Schulen auf einer gegenteiligen Auffassung des bereits erwähnten Begriffes Tora li-schema. Wenn der Beruf nicht das Studienziel ist, was ist dann das Studienziel? In Aschkenas: die Beherrschung des Textes; in Sepharad: die religionsgesetzliche Schlußfolgerung.

In einem berühmten Responsum des großen spanischen Talmudisten Josef ibn Megasch (1077–1141) beantwortete er eine diesbezügliche Frage folgendermaßen: „Für die gewissenhafte Beantwortung halachischer Fragen ist die Beherrschung der gaonischen Entscheidungen wertvoller als der Versuch, alle Fragen aus dem talmudischen Text selbst zu beantworten.“⁴ Ein typisch sephardischer Standpunkt, den wohl wenige in Aschkenas geteilt hätten.

Jedoch waren sich beide Schulen darin einig, daß die wichtigste Aufgabe der aus den Talmudschulen hervorgegangenen Rabbiner darin bestand, als gläubige, kompetente und verantwortungsvolle Seelsorger ihre Gemeinde in der frommen und sorgfältigen Beobachtung des Religionsgesetzes zu unterweisen.

Freilich stellten die aschkenasischen und sephardischen Rabbiner keinen einheitlichen Typ dar: der sephardische „Chacham“ war meist weltlich gebildeter als der aschkenasische „Raw“ und hatte auch mehr außertalmudisches jüdisches Wissen. Doch blieb die Identität der Auffassung ihrer wichtigsten rabbinischen Funktion davon unberührt.

Aufstieg der Rabbinerschulen

Dies änderte sich mit dem Anbruch der Aufklärung und der Neugestaltung des Judentums seit der Französischen Revolution und der beginnenden Emanzipation. Überall da, wo der Staat bereit war, eine Gleichstellung der Juden ins Auge zu fassen, war eine seiner ersten und wichtigsten Bedingungen die Neugestaltung des Rabbinerwesens und die Ausbildung eines neuen Rabbinertyps. Diese Forderung traf sich mit gleichlautenden Wünschen der „aufgeklärten“ jüdischen Kreise. Diese hatten keinen Bedarf mehr an Gelehrten, deren wesentliche Begabung darin bestand, daß sie den Talmud und die rabbinischen Gesetzbücher beherrschten. Ein neuer Rabbinertyp wurde erstrebt, ein jüdischer Gelehrter, der auch eine allgemeine Bildung besaß, in der Theologie bewandert und vor allem befähigt war, es in hochdeutschen Predigten von der Kanzel den Geistlichen anderer Religionen gleichzutun. Für die Ausbildung dieses neuen Rabbinertyps war die alte Jeschiwa aus zwei Gründen ungeeignet. Erstens vermittelte die Jeschiwa kaum einen anderen Lehrstoff als den Talmud und höchstens noch Teile der späteren rabbinischen Literatur; und zweitens betrachtete sich die Jeschiwa ja gar nicht als Ausbildungsstätte, sie war für jeden da, der sich als gesetzes- und glaubenstreuer Jude ertüchtigen wollte. Die Rabbinerausbildung galt ihr höchstens als Nebenprodukt. Für einen Rabbinertyp, bei dem die Fähigkeit zur hochdeutschen Predigt und zur theologisch und psychologisch wohl vorbereiteten Seelsorge das Ausschlaggebende war, reichte das nicht aus. Da mußten moderne Rabbinerschulen auf der Bildfläche erscheinen.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß die ersten Rabbinerschulen nicht im Stammland der jüdischen Aufklärung, nämlich in Deutschland in Erscheinung traten, wo viele Länder ein gewisses Maß allgemeiner Bildung den Rabbinatskandidaten zur gesetzlichen Pflicht machten, sondern im französischen Elsaß-Lothringen, im österreichischen Lombardisch-Venezianischen Königreich und in Russisch-Polen. Der Grund dafür ist nicht schwer zu ermitteln. Bekanntlich gab es zwar in Deutschland, nach jahrzehntelangen Fortschritten und Rückschlägen, eine Emanzipation der Juden, jedoch niemals eine Emanzipation der jüdischen Religion, des Judentums. Daher waren die meisten deutschen Regierungen, allen voran die preußische, an der Umgestaltung des Rabbinats und des Rabbinerwesens uninteressiert, um nicht zu sagen: sie hatten dem Rabbinat gegenüber feindselige Absichten und waren weit davon entfernt, ihm mit der Förderung moderner Rabbinerschulen unter die Arme zu greifen.

Ganz anders war das in den genannten Provinzen jenseits der deutschen Grenze. Dort entstanden Rabbinerschulen unter aktiver Mitwirkung der Re-

gierungen als Teil einer positiven Strategie, die die Modernisierung und Assimilierung des Judentums erzwingen wollte. In Warschau ergriff die Regierung 1826 die Initiative zur Eröffnung einer Rabbinerschule. Ihr Wunsch war, Rabbiner auszubilden, die das polnisch-nationale Interesse in den jüdischen Gemeinden fördern würden. Ein Jahr später veranstalteten die jüdischen Gemeinden von Lombardien-Venetien auf Anordnung von Kaiser Franz I. eine Konferenz mit dem Ziel, ein modernes Institut für die Ausbildung der Rabbiner ins Leben zu rufen. Die österreichische Regierung hatte sich bemüht, Rabbinerseminare auch in Böhmen, Mähren und Galizien zu schaffen, jedoch ohne Erfolg, und nur in Norditalien gelang es, weil die dortigen Juden moderner und fortgeschrittener waren. Das Institut wurde im Herbst 1829 in Padua eröffnet. Im selben Jahr wurde die alte Jeschiwa in Metz in eine Rabbinerschule umgewandelt und als solche von den Behörden anerkannt. Sie erhielt eine jährliche Unterstützung von der Regierung. In Rußland waren die Versuche der Regierung, in die Rabbinerausbildung einzugreifen, viel brüsker und in Übereinstimmung mit ihrer allgemeinen rücksichtslos assimilatorischen Judenpolitik. Dabei konnte sie auf die Unterstützung, oft auch auf die Initiative verhältnismäßig kleiner Gruppen jüdischer Aufklärer (Maskilim) rechnen. Im Jahre 1847 eröffnete sie unter Mithilfe örtlicher Maskilim zwei Rabbinerschulen, in Wilna und in Zhitomir. Ein geheimes Dokument, das vom Zar bestätigt wurde, schrieb die Grundsätze vor, nach denen sie geleitet werden sollten: Das Ziel der Schritte, die von der Regierung für die Bildung der Juden unternommen würden, sei die allmähliche Annäherung der Juden an die christliche Bevölkerung und die Ausmerzung des alten Aberglaubens und der Vorurteile, die im Talmud wurzelten; die Schulen sollten von christlichen Pädagogen geleitet werden; die jüdischen Fächer sollten möglichst unter Vermeidung talmudischer Ansichten und Kommentare gelehrt werden. Der Rabbinerschule in Wilna wurde ein Internat angeschlossen, das dazu bestimmt war, die Schüler von dem Einfluß der jüdischen Gemeinde fernzuhalten. Als Fachlehrer für den hebräischen und Bibelunterricht wurde ein Mann angestellt, der wegen seiner irrgläubigen Ansichten übel beleumdet war.

Nun erst kam die Reihe an die Gründung ähnlicher Anstalten in Deutschland, doch hier, wie gesagt, ohne jegliche behördliche Beteiligung. Die erste war das Jüdisch-theologische Seminar in Breslau, das 1854 aus der Stiftung eines Wohltäters hervorging. Der Name wies auf die seit vielen Jahren von Vertretern der Wissenschaft des Judentums eifrig propagierte „Jüdisch-theologische Fakultät“ hin, die an einer deutschen Universität erstehen sollte, wozu es jedoch niemals kam. Dementsprechend wurde das Breslauer Seminar zum Prototyp einer Lehranstalt, der als idealer Rabbinertyp der modern-jüdische Wissen-

schaftler vorschwebte, der religiöse Führung mit wissenschaftlicher Forschung verband. Als solcher diente das Breslauer Seminar anderen, später entstandenen Anstalten verschiedener Richtungen als Vorbild, wurde aber selbst das geistige Zentrum der positiv-historischen Richtung, die sich später die „konservative“ nannte und damit ihren Abstand sowohl von der orthodoxen als von der liberalen Richtung zum Ausdruck bringen wollte. Erst 1872 wurde dann in Berlin die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums eröffnet, ursprünglich als Forschungs- und Lehranstalt gedacht, doch entwickelte sie sich in der Hauptsache sehr bald zu einer Ausbildungsanstalt für liberale Rabbiner. Der Beitrag der preußischen Regierung bestand im wesentlichen darin, daß sie die „Hochschule“ aus dem Namen der Anstalt strich und statt dessen den für eine nur geduldete Religionsgemeinschaft angemesseneren Namen „Lehranstalt“ setzte. Bei der geplanten Gründung einer Rabbinerschule in Ungarn hatte die Regierung sehr stark ihre Hand im Spiel. Ihr stand ein aus jüdischen Geldern gespeister Fond für jüdische Erziehung zur Verfügung, und den wollte sie zum Teil für die Errichtung der Rabbinerschule verwenden. Die Vertreter des liberalen Judentums machten sich diesen Plan freudig zu eigen, während die große Mehrheit der orthodoxen Rabbiner ihn um jeden Preis ablehnte. Bei dem Kampf zwischen den beiden Richtungen, der auf dem 1868/69 tagenden Kongreß der Vertreter der ungarischen Gemeinden ausgetragen wurde und zur Spaltung der ungarischen Judenheit führte, war die Rabbinerschule eine der entscheidenden Streitfragen. Im Jahre 1877 wurde die ungarische Landesrabbinerschule in Budapest eröffnet. Für fast alle orthodoxen Kreise war und blieb sie tabu, nicht nur weil ihre Leitung nicht in orthodoxen Händen lag, sondern weil der Begriff einer Rabbinerschule dem Wesen des traditionellen Studiums zuwider lief. Im Jahre 1884, als ein ungarischer Kultusminister die Existenz der Jeschiwot bedrohte, weil sie nach seiner Meinung in der Rabbinerausbildung rückständig waren, schrieben einige führende Rabbiner in einer Eingabe an den Kaiser: „Die Jeschiboth sind keine Rabbinerschulen, sondern Schulen, worin die rabbinischen Wissenschaften gelehrt werden.“⁵ Ein früherer Kultusminister hatte 1859 der Jeschiwa in Bratislava (Preßburg), der führenden Talmudschule Ungarns, auf ihren Wunsch die Anerkennung als „öffentliche Rabbinatsschule“ erteilt, sowie 31 anderen Jeschiwot die Eigenschaft als „Vorbereitungsschulen“ für die Hochschule in Bratislava zuerkannt. Dies bedeutete jedoch keinen Rückzug von dem Grundsatz, daß die Jeschiwa keine Ausbildungsstätte sei; es war lediglich eine Taktik, um die Talmudschüler als Rabbinatskandidaten von der Militärpflicht zu befreien. Übrigens hatte die Eingabe der Rabbiner im Jahre 1884 keinen Erfolg: die Regierung wies sie ab und verpflichtete jeden Talmudschüler, sich in einer anerkannten Mittelschule einzuschreiben.

Jeschiwa gegen Seminar

In ihrem unbeugsamen Widerstand gegen die Idee einer Rabbinerschule standen die orthodoxen Rabbiner Ungarns nicht allein. Ihre Kollegen in Rußland nahmen denselben Standpunkt ein und brachten ihn bei der Gründung der Rabbinerschulen in Wilna und Zhitomir, im Einklang mit Protesten und Petitionen der Gemeindevorsteher, mit großer Vehemenz zum Ausdruck. Eine gewisse dramatische Rolle spielte dabei der Begründer der „Mussar“-Bewegung, Rabbi Israel Salanter, dessen Einfluß auf die litauischen Jeschiwot des späten 19. und des 20. Jahrhunderts kaum zu überschätzen ist. Die russischen Behörden boten ihm die Stelle eines Talmudlehrers an der Rabbinerschule an. Er lehnte ab, und als man Druck auf ihn ausübte, verließ er Wilna in aller Stille und siedelte nach Kowno über. Seine Gegnerschaft, sowie die Gegnerschaft der meisten Jeschiwaleiter zu Rabbinerschulen, hatte tiefere Wurzeln als die berechnete Befürchtung, ihre Absolventen würden keine frommen Rabbiner sein. Die ganze Ausbildungstendenz dieser Anstalten war ihnen zuwider. Echte jüdische Wissenschaft, so meinten sie, dürfe nur um ihrer selbst willen studiert werden, und nur wer mit diesem Vorsatz jahrelang den Talmud studiert hat, sei zum Rabbinerberuf geeignet. Doch hatten sie nichts dagegen, daß ein solcher Talmudbeflissener den Nebengedanken hegt, sich der Kenntnisse, die er sich erwirbt, später für die Ausübung des Rabbinerberufs zu bedienen. „Es gibt kein höheres Ziel als sich für den Rabbinerberuf vorzubereiten“, sagte Rabbi Israel, jedoch keinesfalls in eigens dafür errichteten Anstalten.

Das Schicksal der russischen Rabbinerschulen gab ihren Gegnern vollkommen recht. Sie standen bei der großen Masse des traditionellen Judentums in schlimmem Verruf, und keine Eltern, die etwas auf sich hielten, schickten ihre Söhne dorthin. Im Jahre 1873 wurden sie von der Regierung geschlossen. Nicht besser erging es der Warschauer Rabbinerschule. Während der fast vierzig Jahre ihres Bestehens hat keiner ihrer Absolventen eine Rabbinerstelle besetzt – weder fanden die Gemeinden sie nach ihrem Geschmack, noch hatten sie selbst den Wunsch, Rabbiner zu werden. Sie hatten die Anstalt nur deshalb besucht, weil es die einzige höhere Schule war, in die sie aufgenommen wurden.

Der Berliner Ausgleich zwischen Jeschiwa und Seminar

Inzwischen war im Umkreis der modernen Rabbinerschulen in Deutschland eine Neuerscheinung zutage getreten, deren Bedeutung darin zu liegen schien, den Gegensatz zwischen Rabbinerschule und Jeschiwa aufzuheben. Im Herbst

1873 hatte Rabbiner Esriel (Israel) Hildesheimer in Berlin das Rabbiner-Seminar für das orthodoxe Judentum feierlich eröffnet. Diesem Ereignis waren 18 Jahre seines Wirkens als Jeschiwaleiter in Eisenstadt (damals Ungarn) vorausgegangen. Er war von der Erkenntnis durchdrungen, daß im Zeitalter der Judenemanzipation die Jeschiwot in ihrem bisherigen Zuschnitt und mit ihrem bisherigen Lehrprogramm den Erfordernissen einer modern-orthodoxen Rabbinerausbildung nicht mehr genügen können. Demgemäß hatte er seine Jeschiwa in Eisenstadt zu einer „Rabbinats-Schule“ ausgebaut, die ihren Schülern nicht nur ein gründliches rabbinisch-jüdisches Wissen vermittelte und auf ihre Gemüter im Sinne einer wohldurchdachten, tiefgefühlten frommen jüdischen Weltanschauung einwirkte, sondern ihnen auch die Grundlagen einer allgemeinen Bildung und die Werkzeuge für wissenschaftliche Forschung gab. Die Anleitung zur wissenschaftlichen Forschung war für Hildesheimer eine besonders wichtige Aufgabe. Die neue Wissenschaft des Judentums wurde in Litauen und Ungarn als Herausforderung der Jeschiwot abgelehnt; Hildesheimer nahm die Herausforderung als positive Bewährungsprobe einer die Modernität überwältigenden Orthodoxie an. Mit einer ganz eigenartigen Mischung von Rückständigkeit und Modernität unterrichtete er mit demselben Grad der Begeisterung Talmud und Latein, Ritualgesetz und Mathematik und war dabei von dem einzigen Gedanken beseelt, die Lebensfähigkeit des rabbinischen Judentums innerhalb der modernen Zivilisation und Kultur unter Beweis zu stellen. Während sein älterer Mitstreiter Samson Raphael Hirsch sich dabei auf die Jugend- und Erwachsenenbildung beschränkte, ging Hildesheimers Streben danach, diese Lebensfähigkeit auch in der wissenschaftlichen Forschung zu verwirklichen.

Hildesheimer war der erste Jeschiwaleiter, der ein Doktorat hatte, das er sich auf einer deutschen Universität erworben hatte. In Ungarn war das eine der Ursachen gewesen für die Mißachtung, um nicht zu sagen Feindschaft, die ein Großteil der dortigen Rabbiner ihm entgegenbrachte. Seine „Rabbinatschule“ war ihnen ein Dorn im Auge, und als er auf dem ungarisch-jüdischen Kongreß in der Frage der Rabbinerschule eine positive Richtung verfolgte, die dem extrem-negativen Standpunkt der meisten orthodoxen Rabbiner nicht entsprach, da wurde er so bitter bekämpft, daß er um so leichter Herzens den Umzug nach Berlin vollzog.

Zur Geschichte der Gründung und der Entwicklung des Hildesheimerischen Rabbinerseminars liegen eine Anzahl wertvoller Arbeiten vor. Hier möchte ich mich in der Hauptsache mit dem Anspruch Hildesheimers beschäftigen, daß sein Seminar nicht mehr und nicht weniger als eine verbesserte und den Erfordernissen der Zeit angemessene Jeschiwa sei. „Wir wollen nicht eine

Rabbinerfabrik gründen“, erklärte er in seiner Eröffnungsrede⁶ und entkräftete damit einen Ausdruck Rabbi Israel Salanters, in dem dieser Hauptopponent der Rabbinerschulen seine unerbittliche Gegnerschaft zusammengefaßt hatte. Da Rabbi Israel gerade damals für längere Zeit in Berlin weilte und Hildesheimer kennenlernte, liegt die Vermutung nahe, daß der Seminargründer jenen Ausdruck aus dem Munde Rabbi Israels selbst vernommen hat, und daß seine Erklärung eine Entgegnung an die Adresse Rabbi Israels war. Eine grundlegende Änderung nahm Hildesheimer am Berliner Seminar im Gegensatz zu seiner Eisenstädter Jeschiwa vor:

Der Lehrplan des Seminars enthielt ausschließlich jüdische Fächer, unter denen das Talmudstudium mit 61%, später mit über zwei Dritteln der Lehrstunden herausragte. Allerdings machte er die Gymnasialreife zu einer der Aufnahmebedingungen und befürwortete das Universitätsstudium der Seminaristen bis zur Promotion, doch in seiner inneren Struktur stand das Seminar einer Jeschiwa alten Schlages näher als die Anstalt in Eisenstadt. Dennoch wurde der hervorragendste Talmudist der damaligen Zeit in Deutschland, der Würzburger Rabbiner Seligmann Bär Bamberger, zu dem erbittertsten orthodoxen Gegner des Rabbinerseminars, und auch der Hildesheimer weit näher stehende Rabbiner Samson Raphael Hirsch, der selbst als Landrabbiner in Mähren versucht hatte, eine Rabbinerschule aufzubauen, war mit der Schöpfung Hildesheimers alles andere als zufrieden. Beide befürchteten, daß trotz des quantitativen Ausmaßes des Talmudstudiums im Lehrplan des Rabbinerseminars seine, im Programm ganz besonders hervorgehobene wissenschaftliche Tendenz es weit mehr dem unorthodoxen Breslauer Seminar als einer „richtigen“ Jeschiwa angleichen würde.

Hildesheimer war bezüglich der wissenschaftlichen Tendenz seiner Lehranstalt unbeirrbar. Was die Gelehrten Osteuropas in dieser Hinsicht als eine große Sünde betrachteten, faßte er geradezu als eine religiöse Pflicht auf, und genau wie Hirsch die Vereinbarkeit der höchsten Errungenschaften der europäischen Kultur mit jüdischer Orthodoxie predigte und verwirklichte, so tat es Hildesheimer mit den anerkannten Methoden und Ergebnissen der modernen Wissenschaft. Wenn er auch die äußere Struktur des Breslauer Seminars zum Vorbild nahm, bestand er darauf, daß sein Seminar im vollen Sinne des Wortes eine Jeschiwa war, eine würdige Nachfolgerin der vielen alten Jeschiwot in Deutschland, die mit der fortschreitenden Assimilation unter den deutschen Juden geschlossen werden mußten.

An einer Stelle seiner Schriften erhob er sogar den Anspruch des Seminars auf eine Jeschiwa im Kontext einer halachischen Rechtsentscheidung.⁷ In der Tat, genau wie früher aus den Jeschiwot die Geisteselite der jüdischen Gemein-

den hervorging, so wurde das Rabbinerseminar zur Hochburg der intellektuellen Oberschicht der modernen Orthodoxie in Deutschland und darüber hinaus.

Selbst unter den führenden Rabbinern Rußlands brachte man dem Rabbinerseminar große Sympathie entgegen und scheute sich sogar nicht davor, ihm den Namen Jeschiwa beizulegen. Angesichts der wachsenden Zahl der Seminarschüler, die aus Rußland kamen, wandte sich Hildesheimer an den anerkannten Führer der jüdischen Orthodoxie in Rußland, Rabbiner Jizchak Elchanan Spektor in Kowno, und bat um ein Empfehlungsschreiben mit der Aufforderung an wohlhabende Gönner, das Rabbinerseminar zu unterstützen. Spektor kam der Bitte bereitwilligst nach und schrieb mit Begeisterung über diese herrliche „Jeschiwa“, die nach dem bekannten Bibelvers ein „Lebensbaum“ sei (Prov. 3:18), jeder Unterstützung und Stärkung würdig.⁸ Daß Hildesheimers Nachfolger Dr. David Hoffmann öffentlich davon sprach, daß der Gründer seine Eisenstädter Jeschiwa zu einem Rabbiner-Seminar „erweitert und ausgebaut“ hat,⁹ ist nach all dem nicht zu verwundern. Daß aber der letzte Leiter des Seminars, Dr. Jechiel Jakob Weinberg, der aus Litauen stammte und sich dort in den größten Jeschiwot einen Namen gemacht hatte, ebenso wie seine Vorgänger den Geltungsanspruch des Rabbinerseminars als Jeschiwa aufrechterhielt und gegen Herausforderungen berühmter litauischer Gelehrter verteidigte, das ist es wert, daß wir dabei ein wenig verweilen.

Immer wieder schrieb Weinberg in seinen Rechtsgutachten über das Rabbinerseminar in einem hebräischen Stil, der seit Jahrhunderten von Jeschiwaleitern benutzt wurde, wenn sie von ihren Talmudschulen schrieben und von ihrer eigenen Lehrtätigkeit. Auch in Briefen, die an ihn aus Polen und Ungarn gerichtet waren, wurde er ausdrücklich als Jeschiwaleiter apostrophiert. Sollte dort etwa die Gegnerschaft zu Rabbinerschulen abgenommen haben? Für diese Möglichkeit spräche die Tatsache, daß man in Litauen und Polen schon seit längerer Zeit zu der Erkenntnis gekommen war, daß das gewöhnliche Jeschiwa-Programm für die Rabbinerausbildung nicht mehr ausreiche. Im Laufe des 19. Jahrhunderts entstanden hier und dort in Polen und Litauen vereinzelte Stiftungen, die auf die Ausbildung von amtierenden Rabbinern abzielten. Das erste Institut dieser Art, das im Zentrum der litauischen Jeschiwot und unter Beteiligung einiger ihrer maßgeblichen Lenker 1877/78 gegründet wurde, war der sogenannte „Kolel Peruschim“ in Kowno. Sein Initiator war kein anderer als derselbe Rabbi Israel Salanter, der so energisch gegen die Rabbinerschulen aufgetreten war, die nicht aus den Kreisen der Jeschiwot entstanden waren. Der ausdrückliche Zweck des Kownoer Instituts war die Rabbinerausbildung. Allerdings war hier, sowie bei allen anderen Instituten, die ihm nachgebildet wurden und die alle von ihm bis auf den heutigen Tag den Namen Kolel übernom-

men haben, die Hauptbedingung, daß nur solche Bewerber aufgenommen wurden, die bereits einen hohen Grad talmudischen Wissens und Könnens erreicht hatten. Einige der größten Jeschiwot in Litauen gliederten ihrem allgemeinen Lehrbetrieb ähnliche Kolelim an, deren Aufgabe es war, ältere und bereits verheiratete Talmudjünger durch intensives Studium des kodifizierten Religionsgesetzes auf den Rabbinerberuf vorzubereiten. Freilich wurde auf sorgfältige Trennung zwischen den beiden Abteilungen Wert gelegt, und der eigentliche Jeschiwa-Betrieb blieb nach wie vor dem von praktischen Zwecken unberührten Ideal des Studiums um des Studiums willen geweiht.

„Rabbinerfabrik“

An diesem grundsätzlichen Standpunkt Rabbi Israel Salanters hat sich bis heute in den in seinem Geist geführten sogenannten „litauischen“ Jeschiwot nichts geändert. Als am Anfang des 20. Jahrhunderts Rabbi Josef Josel Horwitz, der Begründer der sogenannten Novaredoker Richtung der Mussarbewegung (so genannt nach ihrem Stammort Novogradok in Weißrußland, im jüdischen Sprachgebrauch Novaredok), eine Reihe von Kolelim errichtete, um Rabbiner auszubilden, jedoch auch junge Leute aufnahm, die noch keine Toragelehrten waren, wurden seine Kolelim als „Rabbinerfabriken“ verschrien.¹⁰ Im Jahre 1910 lud die russische Regierung einige der führenden orthodoxen Rabbiner ein zu einer Beratung über den Stand der Gemeinden und des Rabbinats. Sie verlangte, daß alle Rabbiner sich einen Grad allgemeiner Bildung aneignen sollten. Ein Teil der anwesenden Rabbiner stimmte zu, und sie erklärten, es sei Pflicht der Rabbiner, die russische Sprache zu beherrschen. Andere waren dagegen, besonders die zwei einflußreichsten unter ihnen: der unter dem Titel eines seiner Werke „Chafez Chajim“ bekannte Rabbi Israel Meir Kagan aus Radin und Rabbi Chajim Soloweitschik aus Brisk (Brest-Litowsk).¹¹ Sie führten die Linie Rabbi Israel Salanters weiter, der es seinerzeit, bei aller Anerkennung und sogar Verehrung für die Verdienste Esriel Hildesheimers, abgelehnt hatte, eine Empfehlung für das Seminar, so wie es der Kownoer Rabbiner getan hatte, zu unterschreiben. Er begründete seine Weigerung in einem persönlichen Brief an Rabbiner Hildesheimer, in dem er unter anderem folgendes schrieb: „Das Rabbinerseminar Euer Ehrwürden ist für die Stärkung der Torah und der Gottesfurcht in Deutschland eine hochwichtige und wundervolle Sache. In Rußland jedoch besteht das Rabbinat noch auf seiner alten Grundlage, und es ist zu hoffen, daß das noch viele Jahre anhalten wird. Es gibt dort noch sehr viele, die sich ganz dem Torahstudium widmen. Deshalb scheue ich mich davor,

ihnen Ihr Seminar als Musterbeispiel vorzuführen, es könnte mir als Sünde angerechnet werden.“¹²

Um so bemerkenswerter war die Art, wie sich Rabbi Jechiel Jakob Weinberg, der litauische Gelehrte, mit dem Anspruch des Berliner Rabbinerseminars auf Jeschiwacharakter identifizierte. Dies kam am prägnantesten zum Ausdruck im letzten Kapitel der ruhmreichen Geschichte des Seminars, kurz vor seinem Untergang zusammen mit fast allen heiligen Stätten des Judentums in dem von Verbrechern regierten Deutschland. Schon im Jahre 1934 erkannten seine Leiter, daß die Zeit bald kommen würde, da im sogenannten „Neuen Deutschland“ kein Platz mehr für ein Rabbinerseminar wäre. Der Verwaltungsdirektor des Seminars, Rabbiner Dr. Meier Hildesheimer, ein Sohn des Gründers, hatte keinen sehnlicheren Wunsch als das Vermächtnis seines Vaters, dem er all seine Kraft gewidmet hatte, aus dem mörderischen Deutschland herauszuretten. Er unterbreitete dem Kuratorium der Anstalt einen Vorschlag, nach Eretz Israel, dem damaligen Mandatsland Palästina zu reisen und festzustellen, ob die dortigen Umstände für eine Überführung des Seminars nach einem geeigneten Ort günstig seien. Es wurde dementsprechend beschlossen, doch blieb die endgültige Entscheidung dem Kuratorium nach Prüfung des Berichts des Direktors vorbehalten. Der Besuch Hildesheimers in Eretz Israel erregte dort Aufsehen, und der Zweck seiner vielfachen Unterredungen mit Rabbinern, Jeschiwaleitern und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens wurde zum Tagesgespräch. Als die Sache dem Leiter des Zentralamts der polnisch-litauischen Jeschiwot in Wilna („Waad Hajeschiwot“) zu Ohren kam, setzte ein Briefwechsel ein, von dem ich hier zum Abschluß zitieren möchte.¹³

Rabbiner Chajim Oser Grodzenski gründete dieses Zentralamt am Anfang der zwanziger Jahre und leitete es seit damals. Er war der anerkannte Nestor der polnisch-litauischen Jeschiwot, um deren Neubelebung er sich, nach dem ersten Weltkrieg, unschätzbare Verdienste erworben hatte. Er betrachtete sich zu Recht als Verwalter des Erbes der großen litauischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts. Zudem war er tonangebend in weiten rabbinischen und allgemein orthodoxen Kreisen in der jüdischen Welt. Sofort nach Erhalt der Nachricht über den Zweck von Rabbiner Meier Hildesheimers Besuch in Eretz Israel schrieb er ihm an seine dortige Adresse einen Brief, der in einem sehr energischen, sogar entrüsteten Ton gehalten war. Er erklärte eindeutig, daß es dem Geiste der Tora widerspräche, wollte man das Rabbinerseminar nach Eretz Israel überführen. In Deutschland, wo die Orthodoxie einen Kampf mit der Reform zu bestehen hatte, war die Gründung des Seminars angebracht. „Wie kommt man aber auf den Gedanken, eine solche Rabbinerfabrik im Heiligen Lande zu errichten, wo große Jeschiwot bestehen und große Rabbiner und her-

vorrangende Torahgelehrte wirken? Will man etwa diese Rabbiner mit neuen Rabbinern vertauschen, denen Bildung wichtiger ist als Torah? Auch die sefardischen Juden in den Städten des Orients haben keinen Gebrauch für Rabbiner des Berliner Typs. Ein solches Unternehmen bedeutet keine Verbesserung, sondern ein Ruin für das Heilige Land und eine Schmähung der Torah ... Ich kann nicht glauben, daß Sie, mein Freund, auf eigene Verantwortung einen solch gefährlichen Schritt ohne die Zustimmung der größten Rabbiner der Diaspora und Jerusalems unternehmen werden ... Ich meinerseits werde nicht ruhen und schweigen ...“

Gleichzeitig schrieb Rabbiner Grodzenski Briefe desselben Inhalts an verschiedene andere Adressaten, von denen er annehmen konnte, daß sie auf Hildesheimer in der ihm erwünschten Richtung Einfluß ausüben würden. Unter diesen war auch der Oberrabbiner des Heiligen Landes, Abraham Jizchak Kook, und auch hier wiederholte Grodzenski die uns bereits wohlbekannte Benennung des Rabbinerseminars als „Rabbinerfabrik“. Auch an seinen guten Freund Dr. Weinberg schrieb Grodzenski, und die Antwort Weinbergs war wohl die energischste Verteidigung des Seminars gegenüber Angriffen aus Kreisen der litauischen Jeschiwot. Sachlich teilte Weinberg die Meinung Grodzenskis, daß man das Rabbinerseminar nicht nach Eretz Israel verpflanzen sollte, wenn auch seine Beweggründe verschiedener Art waren. Gerade deshalb konnte er es sich erlauben, in ganz ungeschminkter Weise gegen die Geringschätzung des Rabbinerseminars in Grodzenskis Brief zu protestieren. Insbesondere verwehrt er sich gegen die Schmähung, die in der Bezeichnung „Rabbinerfabrik“ zum Ausdruck kam. „Sind wir denn schlechter als anderen Jeschiwot?“, fragte er. „Unsere Schüler sind denen der polnischen Jeschiwot an Gottesfurcht und guter Gesittung nicht unterlegen. Unsere geschmähte ‘Rabbinerfabrik’ nimmt es mit der Erteilung der rabbinischen Autorisation („semichah“) viel genauer als die Jeschiwaleiter in Polen. Es ist bekannt, daß Absolventen, die bei uns wegen mangelnder Kenntnisse die Autorisation nicht erlangen konnten, nach Polen und Litauen fuhren und dort nach einigen Semestern, in denen sie nicht lernten, sondern die Zeit vertrieben, die Autorisation erhielten.“ Wenige waren so wie Weinberg imstande und befugt, diesen für die östlichen Jeschiwot wenig schmeichelhaften Vergleich zu ziehen.

All das ist nun nur noch Geschichte. In der Auseinandersetzung zwischen Jeschiwa und Rabbinerseminar war der Gang der Geschichte der Jeschiwa freundlicher gesinnt. Was das orthodoxe Judentum, oder besser gesagt, das Judentum als Ganzes in Erez Jisrael gewonnen oder verloren hätte, wenn damals das Rabbinerseminar in Tel Aviv erstanden wäre – darüber kann man heute nur noch spekulieren.

Anmerkungen

- 1 Gillis-Carlebach, Miriam (Hg). Carlebach, Joseph: Ausgewählte Schriften, Hildesheim-New York 1982, Bd. 1, S.1123-1124.
- 2 Buch der Frommen (Sefer Chassidim), hg. von Wistinetzky, Nr.1495.
- 3 Siehe z.B. über Rabbi Meir von Rothenburg: Urbach E.E.: Ba'alej Ha-Tossafot (Hebr.) Jerusalem 1984, S.528.
- 4 Responsen Rabbi Josef Ibn Megasch, Nr. 114.
- 5 Friedman, Armin Harvey: Major Aspects of Yeshiva Education in Hungary 1848-1948. Doctoral Thesis, Yeshiva University, New York 1971, S.93-94.
- 6 Zitiert bei Eliav, Mordechai: „Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin“. In: Carlebach, Julius: Wissenschaft des Judentums, Darmstadt 1992, S.65.
- 7 Responsa Rabbi Esriel Hildesheimer, Bd. 2, Tel Aviv 1976, Nr. 145, S.150.
- 8 Ebd. Einleitung, S.12.
- 9 Zum hundertsten Geburtstage ... Israel Hildesheimer. Berlin 1920, S.4.
- 10 Bialoblotzky, Schemuel: Ejm La-Masoret. Bar-Ilan-University 1971, S.244.
- 11 Jaschar, M.M.: Hechafez Chajim, Tel Aviv 1958, S.345f.
- 12 Etkes, Immanuel: Rabbi Israel Salanter. Jerusalem 1982, S.307.
- 13 Der im folgenden zitierte Brief von Rabbi Chajim Oser Grodzenski wurde verschiedentlich veröffentlicht, z.B. in: Greineman, S. (Hg): Kovez Igrot me'et Maran Chason Isch. Bnej Berak 1956, S.171-173. Der weiterhin folgende Brief Rabbi Weinbergs sowie zwei Briefe Rabbi Meir Hildesheimers an Rabbi Grodzenski, alle drei bisher unveröffentlicht, wurden mir in Abschrift von Herrn Dr. A. A. Weingort, Jerusalem, freundlichst übergeben.

Literaturverzeichnis

- Etkes, Immanuel: Rabbi Israel Salanter. Jerusalem 1982.
- Hyman, Dov: Three Letters by Rabbi Israel Salanter (Hebr.). In: Talpior 3 (1947), S.32-34.
- Lewin, Sabine: Die Rabbinerschule in Warschau 1826-1863 (Hebr.). In: Gal-Ed 11 (1989), S.35-38.
- Mann, Jacob: Modern Rabbinical Seminaries and other Institutions of Jewish Learning. In: The Collected Articles, Gedera 1971, S.166-181.
- Moskovits, Aron: Jewish Education in Hungary. New York 1964.
- Schwartz, Daniel R.: The Rabbinerseminar's Palestine Plan and its Burial. In: Year Book XXXVI, Leo Baeck Institute 1991, S.279-283.



Samson Raphael Hirsch, nach einer Lithographie von Hermann Struck

Mordechai Bar-Lev

„Tora im Derech Eretz“ in Israeli Modern Yeshivot. Concept and Reality

‘Yeshiva’, as an old Jewish educational institution, is accompanying traditional Jewish society during a very long historical period.

Since the destruction of the European yeshiva centers in World War II, the traditional yeshiva institutions have been rebuilt in other places. Recently we find more types of institutions and more yeshiva students in the State of Israel than have existed at any time in the history of yeshiva education.

In the traditional yeshivas the study of Tora and Talmud have occupied an uppermost role and nearly its prime legitimate focus. The idea of the traditional yeshiva in the modern period, is reflected in the concept of the Lithuanian yeshivas. It was formulated by Rabbi Chayim of Volozhin,¹ the founder of the first and famous Volozhin Yeshiva as ‘Tora Lishmah’ (Tora learning for its own sake).

According to Rabbi Chayim, there is no place at the yeshiva for so-called secular studies, nor for scientific research methods, neither for women in the yeshiva; it is not designed for pragmatic training towards becoming an ‘involved citizen’ or for employment, not even for being a Rabbi. Everything at the yeshiva should be in principle anti-pragmatic: Tora for its own sake, as a religious commandment, while anything going beyond this concept brought serious objections from the yeshiva and the rabbinical elite of the traditional Jewish society. As an example, when Rabbi Hildesheimer² founded in Eisenstadt (Hungary) in 1851 the first yeshiva high school in the world, and he himself taught Talmud and secular subjects – he suffered strong attacks until he left Eisenstadt.

The ‘Tora im Derech Eretz’³ movement in Germany was engaged mainly in founding an educational structure of primary schools, high schools and teacher training institutions, led by Rabbi Samson Raphael Hirsch,⁴ while Rabbi Hildesheimer founded a rabbinical seminar in Berlin. However, for a long period of time no yeshiva institution was founded in Germany. The yeshiva headed by Rabbi Shlomo Zalman Breuer⁵ in Frankfurt/M. opened its gates in 1890 and existed as the only yeshiva in Germany until 1920. Rabbi Breuer was not only the son-in-law of Rabbi Samson Raphael Hirsch, but appreciated the

idea of 'Tora im Derech Eretz'. Even then his yeshiva was more traditionally oriented. Youngsters of Jewish families in Germany, graduates of the 'Tora im Derech Eretz' high school system, preferred to leave Germany for a period of time to study Tora in the East European traditional yeshivot such as Telz, Mir, etc. But after a short period in the traditional yeshiva (1-2 years) they went for longer periods to a German university for advanced degrees.

The new modern yeshiva pattern, with different institutional structures was developed in the 20th century, mainly since the 40's in Israel. At the level of high school we may find the yeshiva-high school, the vocational yeshiva and the experiment of an agricultural yeshiva.

After finishing high school, there are even more possibilities, as the 'Hesder Yeshiva',⁶ the 'Advanced Tora Institute' at Bar-Ilan-University, the Religious Kibbutz Yeshiva etc. Since the 1960's, modern institutions were established for *female education*, parallel to the yeshiva, but the founders avoided applying the term 'yeshiva' and used, instead, different terms such as 'Ulpana', 'Midrashah', 'Michlala'.⁷

The main question regarding the Israeli 'Modern Yeshivot' is: Are they presenting a conceptual and practical expression of 'Tora im Derech Eretz' as visualized by the founders in Germany?

At least two main principles accompanied the 'Tora im Derech Eretz' movement in Germany:

- a) An a priori legitimization for a curriculum containing Tora and general studies.
- b) An acknowledgment of the importance of religious – Jewish education for females.

Certain differences existed between the educational attitudes of 'Tora im Derech Eretz' founders, and especially between the attitudes of Rabbi Samson Raphael Hirsch and that of Rabbi Hildesheimer. Hirsch supported complete integration and synthesis of Tora and general studies, unseparated like a so-called 'Chemical Compound', while Hildesheimer looked on Tora and general studies as two different and disunited categories. According to Hildesheimer, one may combine the two as parallel and vital fields of knowledge, or as 'physical mixture'.⁸ Thus Hildesheimer's students learned Jewish studies at the 'Beit Midrash',⁹ and general studies separately at a German university, which led to the title of 'Rabbi-doctor'. Hirsch based the concept of 'Tora im Derech Eretz' upon humanistic-religious philosophy, thus giving it a wide theoretical conception: a) training for civil and social activities; b) scientific training for supporting the original Jewish culture. Hildesheimer understood the concept 'Derech Eretz' as an instrumental and pragmatic term, without trying to develop any integrative outlook or ideology.

However, the two leaders objected the isolation in a 'Spiritual Ghetto' and they agreed upon grading Tora as a primary subject and general studies as minor ones. They supported the principle of legitimization to Tora and general studies, and the principle of giving legal status to womens' education.

The main issue lies in the question: Are the modern yeshivot in Israel a conceptual and practical expression of the 'Tora im Derech Eretz' principle that existed prior to World War II in Germany?

As far as a practical, realistic aspect is concerned, this is a simple question, yet we must consider the more problematic aspect, the theoretical one. Before their foundation, most parts of the 'Modern Yeshiva' institutions did not make any effort to build a theoretical structure. Even many years later they did not engage in defining educational aims and goals, or a theoretical basis for their practice; they did not create systematical new curricula or new didactic systems, neither did they organize systematical training for their educational staff.

Attached to their right to use the traditional term 'Yeshiva', and to use this indentifying name, they prevented any debate or confrontation and even ignored direct attempts of de-legitimization by traditional elements naming a yeshiva of the old type as 'the holy yeshivot' and the others only as 'yeshiva' or even without the term 'yeshiva' (as they relate to the 'Hesder Yeshivot' only as 'Hesder').

On those rare occasions, when they relate to the conceptual dimension of their educational project, they are citing only statements and attitudes of East European rabbis. But whenever they compare their modern yeshiva to 'Tora im Derech Eretz', they relate to 'Tora im Derech Eretz' as a 'temporary measure' caused by the spiritual Jewish distress of German Jewry. Sometimes they even relate to 'Tora im Derech Eretz' as a complete failure.

Many of the founders and the directors of the Israeli modern yeshivot had no positive inner relation to 'Tora im Derech Eretz' in Germany or to its later version in America, their attitude rating from indifference to hostility. Most of the founders had no real knowledge or any information regarding the historical background and the theoretical meaning of 'Tora im Derech Eretz'.

They relied mostly on negative rumors and on prejudice. The majority of them had no chance of personal contact with institutions or with personalities presenting the 'Tora im Derech Eretz' view -either because of their traditional educational background, or because of their East-European origin.

From the aforesaid one may conclude, that the modern yeshivot had not established a theoretical concept, and of course no positive attitude that expressed conceptual identification with the principles of 'Tora im Derech Eretz' in Germany.

On the other hand, regarding the practical and realistic aspect, we may point at some similarities between 'Tora im Derech Eretz' and the modern yeshivot. Moreover, we may see the modern yeshivot as a practical expression of 'Tora im Derech Eretz' in Germany.

Nevertheless it is true that even from the practical point of view similarity is not perfect in all aspects, and likewise in any stage without imitating the practical German mode of 'Tora im Derech Eretz'. Moreover, the differences still outweigh the similarities:

- a) In the *traditional yeshivot in Israel*, university study is strictly forbidden for the yeshiva students and for the graduates; furthermore even studying for matriculation is forbidden in the Israeli ones, (contrary to many traditional yeshivot in America).

On the other hand, in the *modern yeshivot* in Israel the students study for matriculation, they continue to study at the university level, and they are an integral part of the religious intelligence of the Israeli society.

This is the direct influence of the 'Tora im Derech Eretz' system and of the 'Frankfurt System' on the one hand – compared to the Volozhin system on the other hand.

- b) In the *traditional Israeli yeshivot* every effort is made to avoid the call-up for army service, due to the fear of the secular influences of 'total institution' such as the army, and also motivated by their negative attitudes towards civil and national values of the Zionist State.

But the graduates of the *modern yeshivot* or the students of the 'Hesder Yeshivot', are integrated in the army service – nowadays even more than before, fulfilling the role of an 'involved citizen', as expected of them by the State of Israel. Being an 'involved citizen' is also part of 'Tora im Derech Eretz' 's reality and concept.

- c) The *traditional yeshivot* encourage the students and graduates to keep the conservative role-division between male and female, the female's activity mainly centered around the three K's: Kinder, Küche, Kirche (children, kitchen, church/synagogue).

In the *modern yeshivot* the students may maintain positive and equal attitudes to male and female which were accepted within their families and mainly at the religious youth movement¹⁰, similar to the second principle of 'Tora im Derech Eretz' in Germany.

Additionally, in the *modern yeshivot* we may find positive attitudes towards extracurricular activities, such as parties, ceremonies, supporting the community and participation in the activities of the religious youth movements, similar to the the situation of 'Tora im Derech Eretz' in Germany.

- d) Indeed, we should not ignore the differences between traditional and modern yeshiva from the practical point of view, i.e., the focus of 'Tora im Derech Eretz' on humanistic subjects is opposed by the Yeshiva high school.

Likewise, we must not disregard the negative attitude of the institutions and the leaders of 'Tora im Derech Eretz' in Germany to the Zionist Movement, its values and its leaders; from this point of view it is opposed to the Yeshiva high schools in Israel, with almost total identification with the Zionist movement in general, and with Religious Zionism in particular.

- e) Another difference is rooted in the background of the student populations: Whereas in Germany, 'Tora im Derech Eretz', educational institutions and the Orthodox community were greatly intertwined – in Israel, the connection is much weaker due to the heterogeneity of the student's families in the Yeshiva high schools.

During the last decade the leaders of the Yeshiva high schools began to understand the 'damage' caused and the 'price' paid by acting without a concept regarding the problems of delegitimization of the institutions and ambivalence of the students and the graduates. Now they are beginning to understand that a practical level without a theoretical one, is like „a body without spirit“. They understand that the best practical matters are done on the ground of the best planned theory. Recently we have identified the first experiences to build an educational structure that may combine the conceptual dimension together with the practical one. Maybe one day it will become the Israeli version or alternative to 'Tora im Derech Eretz' in Germany.

The integration in the *modern yeshivot* of leaders from the first generation of graduates, gradually replacing the old-retired founders, may hasten the process of social change at the *modern yeshivot*, and may contribute a deeper, combined basis within the modern yeshivot between concept and reality, principle and practice.

Notes

- 1 Rabbi Chayim of Volozhin (1749–1821, Volozhin).
- 2 Rabbi Dr. Ezriel (Jisrael) Hildesheimer (1820–1899, Halberstadt/Berlin).
- 3 'Tora im Derech Eretz' (Hebrew),

study of Tora together with secular subjects.

- 4 Rabbi Samson Raphael Hirsch (1800–1888, Hamburg/Frankfurt/M.).
- 5 Rabbi Shlomo Zalman Breuer (1849–1926, Neutra, Ungarn/Frankfurt/M.).
- 6 'Hesder' (Hebrew), arrangement

between the Army and the Yeshivas, that the men can study Tora and go to the Army at the same time.

- 7 Ulpana, Midrashah, Michlala (Hebrew) strict religious colleges for women.
- 8 According to the formulation of Mordechai Breuer 1969, see bibliography, p.69.
- 9 Beit Midrash (Hebrew), during the first centuries place, where scholars interpreted the Tora, today the term is used in a more general meaning for a place, where people study Tora.
- 10 Likewise, we must mention that the establishment and the increase of modern yeshivot, contribute to the demands of the modern female for founding semi-yeshivot for them, such as Ulpanas, etc.

Bibliography

- Bar-Lev, Mordechai: Yeshiva high school graduates in Israel between tradition and innovation (Ph.D.). Ramat Gan 1977 (Hebrew).
- Bar-Lev, Mordechai: „Das Tora-Studium in der Jüdischen Gesellschaft – Der ‘Cheder’ und die ‘Jeschiwa’ in der Diaspora und in Israel“. In: Goldschmidt, Dietrich & Roeder, Peter Martin (eds.): *Alternative Schulen?*. Stuttgart 1979, pp.489-509.
- Bar-Lev, Mordechai: „Jeschivot – Traditionelle und moderne Formen“. In: Ackermann, Walter et. al. (eds.): *Erziehung in Israel* (Bd. 1). Stuttgart 1982, pp.507-547.
- Bar-Lev, Mordechai: „The Yeshiva high school and ‘Tora im Derech Eretz’ system“. In: Breuer, Mordechai (ed.):

‘Tora im Derech Eretz’ Movement. Ramat Gan 1987, pp.237-253 (Hebrew).

- Bar-Lev, Mordechai: „The educational enterprises of Bnei Akiva: the yeshiva, the ulpana and the hesder“. In: Bar-Lev, Mordechai, Cohen, Yedidia & Rosner, Shlomo (eds.): *A Jubilee: Fifty Years of the Bnei Akiva movement in Israel 1929-1979*. Tel Aviv 1987², pp.289-349 (Hebrew).
- Bar-Lev, Mordechai: „The ‘Hesder Yeshiva’ as an agent of social change in Israel“. In: *British Journal of Religious Education* 11/1, (1988), pp.38-46.
- Bar-Lev, Mordechai: „Tradition and innovation in Jewish religious education in Israel“. In: Sobel, Zvi & Beit-Hallahmi, Benjamin (eds.): *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel*. Albany 1991, pp.101-131.
- Bar-Lev, Mordechai und Abraham Leslau: *Religious World of State-Religious-Education Graduates*, Ramat Gan (Sociological Institute for Community Studies) 1993 (Hebrew).
- Breuer, Mordechai: „‘Tora im Derech Eretz’ system in the ideology of Rabbi S. R. Hirsch“. In: *Hamayan* 9/1 (1969), pp.1-16 (Hebrew).
- Breuer, Mordechai: *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918*. Frankfurt/Main 1986.
- Cohen, Stuart A.: „The Hesder Yeshivot in Israel. A Church-State Military Arrangement“. In: *Journal of Church and State* 35/1 (1993), pp.113-130.
- Cohen, Yechezkel: *Geeyus KaHalachah* (mobilization according to the Halachah). Jerusalem – Tel Aviv 1993 (Hebrew).
- Desler, Aliyahu: *Michtav MeAliyahu* (A letter from Aliyahu) III. Bnei Brak 1964 (Hebrew).

- Dewey, John: Democracy and education – An introduction to the Philosophy of education (translated into Hebrew by Y. Hellman). Jerusalem 1960.
- Fuchs, Abraham: Hungarian Yeshivot from grandeur to holocaust. Jerusalem 1978 (Hebrew).
- Helmreich, William B.: The world of the Yeshiva. New York 1982.
- Lamm, Norman: Tora Lishmah (Tora for its own sake) in the works of Rabbi Hayyim of Volozhin and his contemporaries. Jerusalem 1972 (Hebrew).
- Stampfer, Shaul: Three Lithuanian Yeshivas in the 19th Century (Ph.D.). Jerusalem 1981 (Hebrew).



Hugo Mandelbaum, Lehrer an der Talmud-Tora-Schule,
mit einer 3. Klasse, ca. 1926

Ursula Randt

Die Talmud-Tora-Schule in Hamburg

Als Dr. Joseph Carlebach im April 1921 Direktor der Talmud-Tora-Realschule wurde, trat ein Wandel im Schulleben ein, der von allen, die damals dabei waren und davon berichtet haben, als tiefgreifend und beglückend geschildert wurde. Brachte Dr. Carlebach etwas Neues, nie Dagewesenes in die Schule? Oder war es vielmehr so, daß er etwas belebte und verwirklichte, was seit jeher in der Talmud-Tora angelegt war? Anders ausgedrückt: Gab es eine weitgehende Übereinstimmung zwischen dem Erziehungsideal Joseph Carlebachs und dem Erziehungsideal der Talmud-Tora-Schule in Hamburg?

Ein Rückblick über die Geschichte der Schule wird uns der Antwort näherbringen.

Im Jahre 1805 gründete eine Anzahl ebenso frommer wie wohlthätiger Mitglieder der Gemeinde Altona in Hamburg die „Armenschule der Talmud Tora“. Es war eine Stiftung, zu der vor allem der Toragelehrte und Kaufmann Mendel Frankfurter aufgerufen hatte. Mendel kannte die Not der zahlreichen Armen seiner Gemeinde, deren Kinder „nicht nur nackt an Kleidern, sondern auch nackt an Verstand“ die Gassen der Hamburger Neustadt bevölkerten,¹ während sich ihre Eltern als Hausierer, Karren- und Kleinhändler um den Lebensunterhalt mühten.

Die Schule nahm den Eltern eine große Sorge ab, denn die Schüler im Alter von 7 bis 13 Jahren – ausschließlich Knaben – wurden nicht nur von morgens bis abends nach einem sorgfältigen Plan unterrichtet und beaufsichtigt, sondern sie erhielten auch kostenlos Brot und Suppe und bei Bedarf Kleidung. Die Lehrgegenstände lassen sich mit wenigen Worten nennen. Sie sind bereits auf dem Titelblatt der hebräisch geschriebenen Satzung von 1807 zu lesen. Unter der Überschrift „Liebliche Wege“ heißt es da: „Dies sind die Statuten und die redlichen Vorschriften, die festgesetzt wurden zum Nutzen der Kinder der Armen unserer heiligen Gemeinde Altona in Hamburg – Gott soll sie schützen, amen, – sie zu lehren und zu erziehen in der Gottesfurcht und sie schriftkundig zu machen in der schriftlichen und mündlichen Lehre Moses. Beides sind Gottes lebendige Worte. Wer sie findet, findet das Leben. Ihre Wege sind liebliche Wege, alle ihre Pfade sind Frieden.“²

Zu jener Zeit wurden bekanntlich an vielen Orten jüdische Schulen aus dem Geist der jüdischen Reformbewegung gegründet, die aus der Aufklärung erwachsen war. Die Talmud-Tora-Schule gehörte nicht dazu. Im Gegenteil: sie kann als Bollwerk der Orthodoxie gegen Auflösungstendenzen betrachtet werden. Traditionelles jüdisches Lernen stand im Mittelpunkt; daneben nahm die Vorbereitung für einen späteren Beruf und das bürgerliche Leben nur einen ganz geringen Raum ein: Rechnen und Jüdischschreiben, d.h. Schreiben von hochdeutschen und jiddischen Wörtern mit hebräischen Buchstaben. Es mag manchen verwundern, daß es im Vorwort der Satzung von 1807 heißt: „Allen sei es gegönnt, ihre Kinder und Kindeskindern als Toragelehrte zu erleben, als von Gott gesegnete Nachkommen.“³ Die Söhne von Hausierern und Kleinhändlern – Toragelehrte? Niemals hätte eine christliche Armenschule den Anspruch erhoben, Gelehrte heranzubilden. Gesetzestreue Juden wird das jedoch nicht überraschen. Jeder jüdische Knabe ohne Unterschied der Herkunft trägt, wie Dr. Joseph Carlebach mehr als 100 Jahre nach der Schulgründung sagte, „den Messiasstab im Tornister“.⁴ Tatsächlich hat die Schule im Lauf ihrer langen Geschichte viele hervorragende Toragelehrte hervorgebracht, von denen hier nur drei genannt werden sollen: Dr. S. P. Nathan, Ahron Marcus und B. S. Jacobson.⁵

Der Geist der Gründerväter ist in der Schule durch alle Wandlungen der Zeit bis zuletzt lebendig geblieben. Er ist vor allem durch zweierlei gekennzeichnet: tiefe Frömmigkeit im Sinne des gesetzestreuen (orthodoxen) Judentums – verbunden übrigens mit strikter Ablehnung der jüdischen Reformbewegung, die sich in Hamburg sei 1817 im Tempelverband manifestierte – und Wohltätigkeit, d.h. tätige Nächstenliebe aus sozialer Verantwortung. Immer haben Synagoge und Schule räumlich und geistig eine unauflösbare Einheit gebildet.

Lange konnte sich die Schule dem Verlangen der Juden nach Emanzipation und Teilnahme am allgemeinen Leben der Deutschen nicht entziehen, zumal liberale Juden in Hamburg, Anhänger der jüdischen Reformbewegung, 1815 eine jüdische Freischule für die Kinder der Armen gegründet hatten. Die Freischule, in der mehr weltliche Fächer als Religion unterrichtet wurden, bewies eine große Anziehungskraft. Nun mußte auch die Talmud-Tora-Schule dem „Zeitgeist“ Rechnung tragen. Unter der Leitung des talmudisch wie weltlich gleichermaßen gebildeten Oberrabbiners Isaac Bernays, der sich mit dem sephardischen Ausdruck „Chacham“, der Gelehrte, nannte, begann daher 1822 eine umfassende Reform der Talmud-Tora-Schule. Der traditionelle jüdische Lehrstoff wurde erheblich eingeschränkt, stattdessen Deutsch in Wort und Schrift eingeführt; außerdem wurden profane Fächer in den Lehrplan aufge-

nommen, nämlich kaufmännisches Rechnen, Geographie, Völker- und Naturkunde. Die besondere Bedeutung des Deutschunterrichts wurde betont; die Kinder sprachen ein Westjiddisch, das abfällig „Jargon“ genannt wurde und sie unter Christen sprachlich stigmatisierte. Jetzt erst bekam die Schule ihre bleibende Prägung, die ihr berühmtester Schüler, Samson Raphael Hirsch, später so bezeichnete: Tora im Derech Eretz. Damit ist die Synthese zwischen Judentum und Menschheitskultur, zwischen dem ewigen Gesetz der Tora und der Moderne gemeint. Von nun an lernte jeder Schüler der Talmud-Tora-Armenschule schon im ersten Schuljahr Deutsch und Hebräisch lesen, von nun an galt es, ein doppeltes Pensum zu bewältigen. Seit 1821 haben neben den jüdischen immer auch christliche Lehrer an der Talmud-Tora-Schule unterrichtet. Die ersten christlichen Lehrern waren junge Theologen, Söhne aus angesehenen Hamburger Elternhäusern, die ein einwandfreies Hochdeutsch sprachen.

Unter Bernays' Nachfolger, Oberrabbiner Anselm Stern, begann 1851 ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Schule, nämlich der systematische Aufbau zu einer höheren Lehranstalt, selbstverständlich unter Wahrung des streng gesetzestreuen Charakters. In seinem Vorwort zum Lehrplan der Schule schrieb Anselm Stern: „Wir beabsichtigen (...) dem Ganzen eine solche Richtung zu geben, daß die Schüler durch den Unterricht der jüdisch-religiösen Doctrinen wie der allgemeinen Wissenschaften nicht nur zu Juden und brauchbaren Mitgliedern der bürgerlichen Gesellschaft herangebildet werden, sondern so wie das Prädikat eines möglichst vollkommenen Juden das eines möglichst vollkommenen Menschen involvire, so auch die Tora, richtig aufgefaßt, den Geist ihnen gebe, der sie mit dem Leben nicht in Collision bringe, vielmehr es erst wahrhaft begreifen und weihen lehre.“⁶ 1870 gehörte die Talmud-Tora-Schule zu den ersten Schulen in Hamburg, denen die Genehmigung zu einer qualifizierten Abschlußprüfung, zum sogenannten „Einjährigen“, erteilt wurde. Die Armenschule hatte damit den Rang einer „Höheren Bürgerschule“ erreicht, ein Vorgang, zu dem es keine Parallele bei christlichen Armenschulen gibt. Inzwischen wurden auch Knaben aufgenommen, deren Eltern Schulgeld zahlen konnten – vorausgesetzt, daß deshalb kein armes Kind zurückstehen mußte. Damit war die Talmud-Tora-Schule eine Schule für alle Schichten der jüdischen Bevölkerung geworden. Schulaufsicht führte die 1870 eingerichtete Oberschulbehörde. Zwischen der Schule und der Behörde herrschte ein sehr gutes Einvernehmen.

Zum Fächerkanon gehörten nun: Religionslehre (Bibel, Grammatik, Talmud), Deutsch mit dem Schwerpunkt deutsche Klassiker im Literaturunterricht, Französisch, Englisch, Geschichte, Erdkunde, Mathematik, Naturbeschreibung (Biologie), Naturlehre (Physik und Chemie), Zeichnen, Singen und

Turnen.⁷ – Von den anderen Realschulen zweiter Ordnung (Realschule ohne Latein) unterschied sich die Talmud-Tora-Realschule durch ihr umfangreiches Hebräischpensum, das standhaft gegen die Forderung der Oberschulbehörde verteidigt wurde, die Zahl der Hebräischstunden zu reduzieren. Offenbar in Unkenntnis der Bedeutung, die Hebräisch für die Talmud-Tora-Schule hatte, drohte die Oberschulbehörde sogar mit dem Entzug der Berechtigung zum Einjährigen-Examen – eine Drohung, die glücklicherweise nicht wahrgemacht wurde.

Das Glück über die scheinbar endgültig erreichte Gleichberechtigung, die vermeintliche Sicherheit der Juden in Deutschland, das stolze Gefühl der Zugehörigkeit zum deutschen Volk fand Ausdruck in einem leidenschaftlichen Patriotismus, der auch die orthodoxe Talmud-Tora-Realschule erfaßte und durchdrang. Seit 1889 leitete Dr. Joseph Goldschmidt die Schule, der erste Direktor der Talmud-Tora-Schule mit der *Facultas docendi*. Reiner Lehberger charakterisiert in einem 1992 erschienenen Beitrag die Hamburger Oberlehrerschaft der Kaiserzeit als einen „relativ einheitlichen, an pädagogischen Reformen uninteressierten und in politischen Fragen konservativ-kaisertreuen Block“.⁸ An pädagogischen Reformen uninteressiert, in politischen Fragen konservativ-kaisertreu: das traf auch für Dr. Goldschmidt zu. Unter seiner Leitung wurde die Talmud-Tora-Schule eine in mehrfacher Hinsicht typische Realschule der wilhelminischen Ära. Unter streng autoritärer Führung lernten die Schüler fast nur rezeptiv. Dr. Goldschmidt begegnete ihnen mit kühler Distanz. Gelernt wurde viel. Schüler, die nach dem Einjährigen an eine Oberrealschule übergingen, um dort Abitur zu machen, brachten hervorragende Voraussetzungen mit – trotz der in vielen Fällen unzureichenden Unterrichtsmethoden. Ein ehemaliger Talmud-Tora-Schüler erinnerte sich 1986 an den Heimatkundeunterricht, der ihm damals zuteil geworden war. Er hatte sämtliche Kais des Hamburger Hafens auswendig lernen müssen (und konnte sie immer noch auf-sagen), aber vergeblich hatte er als kleiner Junge gegrübelt: Was ist das eigentlich, so ein Kai? Keiner wäre auf die Idee gekommen, die Kinder zum Hafen zu führen.⁹ In festgefügtter Ordnung, in kaum vorstellbarem Gleichmaß verging Schuljahr um Schuljahr. Einmal im Jahr war Ausflugstag für die ganze Schule. Die Lehrer – darunter viele ausgezeichnete, originelle Persönlichkeiten – wurden vergleichsweise schlecht bezahlt und arbeiteten, bis sie krank wurden und starben. Lehrer Daniel Isaak z.B. starb 1914 im Alter von 74 Jahren, nachdem er 50 Jahre lang Jahr für Jahr die Schulanfänger unterrichtet, ihnen Deutsch und Hebräisch lesen beigebracht hatte.

Glanzvolle Höhepunkte in Dr. Goldschmidts Amtszeit waren die Zentenarfeier der Talmud-Tora-Schule 1905 und die Feier zum Einzug in das neue

Schulgebäude am Grindelhof 30 im Dezember 1911. Zu beiden Feiern war auch der Präses der Schulbehörde eingeladen. Abends gab es einen Festkommer, bei dem ein donnerndes „Hoch“ auf den Kaiser, den Hamburger Senat, die Bürgerschaft und die Oberschulbehörde nicht fehlen durfte. Patriotische Feiern wie die Sedanfeier am 2. September wurden mit dem Deutschlandlied beschlossen. Der Weltkrieg löste noch einmal den ganzen Überschwang vaterländischer Gefühle aus. „Freue dich, Jüngling, daß du ein Deutscher bist“, hieß bekanntlich das Aufsatzthema für die Prüflinge von 1915. Als der Krieg endlich vorüber war, hatten 122 Schüler und fünf Lehrer der Talmud-Tora-Schule für das deutsche Vaterland ihr Leben gelassen.

Wenn ich gesagt habe, daß die Schule in der Kaiserzeit eine typische höhere Schule der wilhelminischen Ära war, so trifft das nur mit einer wesentlichen Einschränkung zu: Niemals war die Talmud-Tora-Schule eine Standesschule. Dr. Joseph Carlebach hat dazu geschrieben: „Die Talmud-Tora-Schule ist als Armenschule gegründet worden; sie wurde zur ersten Einheitsschule der Welt. Sie öffnete ihre Pforten allen, ohne Rücksicht auf Vermögen und Rang, sie war die erste, die nicht nach Stand und Herkunft für das Recht der höheren Bildung fragte. (...) In über 100 Jahren sind mehr als 50% aller Schüler schulgeldfrei gewesen; aber noch mehr, sie wurden mit Lehrbüchern, Kleidung und Nahrung und allem Nötigen versorgt, ohne daß ein Lehrer ahnte, welcher Schüler diese Vergünstigung genoß und welcher nicht. Das ist ein Triumph der Tora über allen Geist gesellschaftlicher Exklusivität und sozialen Hochmuts, das ist so jüdisch, wie es modern im besten Sinne des Wortes ist.“¹⁰ Ergänzen möchte ich: Bis über die Mitte des vorigen Jahrhunderts hinaus war für kein Kind Schulgeld gezahlt worden. 1924 waren von 548 Schülern 298 schulgeldfrei, also mehr als 50%. Die meisten anderen zahlten ein ermäßigtes Schulgeld.¹¹

Am 1. April 1921 trat Dr. Joseph Carlebach sein Amt als Direktor der Talmud-Tora-Realschule an – fast genau 100 Jahre, nachdem Isaac Bernays die Reform der Armenschule Talmud-Tora begonnen hatte. Es gibt erstaunliche Gemeinsamkeiten zwischen diesen beiden Männern. Beide besaßen eine hohe talmudische und weltliche Bildung, von beiden wird berichtet, daß sie allein schon durch den Zauber ihrer Persönlichkeit eine starke Wirkung ausübten. Bernays war der erste Oberrabbiner der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, Carlebach wurde ihr letzter. Beide führten Reformen der Talmud-Tora-Schule durch. Aber ihre Reformen waren grundverschieden. Bernays hatte den Auftrag, die Talmud-Tora-Schule aus dem geistigen Ghetto zu befreien, in dem sie sich 1821 noch befand, sie deutscher Sprache und Kultur zu öffnen. Carlebach erkannte die Notwendigkeit, die Schule zu ihrem ursprünglichen Auftrag als jüdische Schule zurückzuführen, ihren jüdischen Charakter stärker

zu betonen, als das in der Kaiserzeit der Fall gewesen war. Natürlich bedeutete das nichts weniger als Rückführung in die Enge des Ghettos, sondern im Gegenteil: Wo vorher eine allzu starre Ordnung beengt hatte, war jetzt Offenheit, Weite, Dynamik, herrschte ein freier Geist. Ich hatte das Glück, eine Anzahl Menschen sprechen zu dürfen, die Joseph Carlebach als Lehrer und Direktor der Talmud-Tora-Schule erlebt hatten. Einige erinnerten sich noch an die Feier zum Amtsantritt Joseph Carlebachs in der Aula am Grindelhof 30, an die faszinierende Kraft seiner Sprache. Er sprach über ein Wort von Jesaja: „Rührt meine Messiasse nicht an und fügt meinen Propheten nichts Böses zu“. – „Wer ist ein Messias?“ fragte Carlebach. Er zeigte zur Empore hinauf, auf der dichtgedrängt die Schüler saßen, und rief ihnen zu: „Du – und du – und du!“ Denn Schulkinder, so sagte Carlebach, einer talmudischen Auslegung folgend, seien Messiasse, und Lehrer seien Propheten des Messiasreiches. Jeder Schüler trage den Messiasstab im Tornister.¹² – Wie nah war er mit diesen Worten dem Geist der Gründer der Talmud-Tora-Schule!

In der Schule vollzog sich ein kaum zu beschreibender Wandel. B. S. Jacobson, ehemals Schüler der Talmud-Tora-Schule und später Lehrer dort, schreibt in seinem Buch „Tora und Tradition“: „Die Atmosphäre der Schule änderte sich durch Carlebach von einer wohlgeordneten Unterrichtsanstalt zu einer echt jüdischen Gemeinschaft. Es war (...) als wäre etwas vom Feiertagsgeist in das Leben der Schule gekommen. Die Dynamik der Persönlichkeit Carlebachs wirkte auf Lehrer- und Schülerschaft. Wo vorher Betrieb herrschte, wurde Leben und Bewegung spürbar.“¹³ Carlebach erteilte biblischen Unterricht in den Abschlußklassen, – eine Offenbarung für die Schüler. Und wieder B. S. Jacobson: „Joseph Carlebach hat das T'nach (...) zu einem Erlebnis umgestaltet, durch den nicht allein der Intellekt angeregt, sondern die Seele angesprochen wurde.“ – „Eine unnachahmliche Art der Vermittlung des Bibelwortes“ haben alle, die ihn kannten, bestätigt.¹⁴

In der Talmud-Tora-Schule sollte ein „jüdisches Milieu“ Schüler und Lehrer umgeben. 1923 schrieb der 14jährige David Plessner einen Aufsatz mit dem Thema: Der Bilderschmuck im Treppenhaus unserer Schule.¹⁵ – In eindrucksvoller Weise führt David den Leser durch das Treppenhaus und schildert diesen Schmuck, überwiegend Bilder des bedeutenden jüdischen Künstlers E. M. Lilien; Bilder aus dem alten Palästina, aus Jerusalem; Darstellungen aus der Geschichte des jüdischen Volkes; Bilder der Propheten. Wie stark wurde der Blick der Kinder und Jugendlichen nach Jerusalem gelenkt! Joseph Carlebach war kein Anhänger des politischen Zionismus. Aber ich denke, indem er gewissermaßen die Herzen der Kinder für das Heilige Land geöffnet hat, hat er auch den Weg dorthin für viele geebnet.

Ich zitiere Joseph Carlebach selbst: „(...), es muß jüdische Milieuschöpfung erfolgen in der Belebung der hebräischen Sprache, in Bild und Gestaltung jüdischer Symbole.“¹⁶ Belebung der hebräischen Sprache: die Forderung fiel auf fruchtbaren Boden. Die jungen Lehrer Hugo Mandelbaum, Ernst Mayer und Kalmann Rothschild gestalteten gemeinsam eine Hebräischfibel für Anfänger: „Licht und Freude“. In der „Mandelbaumfibel“ wurde Hebräisch als lebendige Sprache gelehrt, den Kindern über das Erleben nahegebracht. – Die hebräische Quadratschrift wurde im Kunsterziehungsunterricht gepflegt; der Kunsterziehungsunterricht stellte sich überhaupt besonders in den Dienst „jüdischer Milieuschöpfung“. In der Gedenk- und Bildungsstätte Israelitische Töchtereschule gibt es eine Fotosammlung aus den zwanziger Jahren: „Die Talmud- Tora-Schule stellte aus“. Da sind Sederteller, Chanukkaleuchter, Esrogdosen, Megilla- und Haggada-Illustrationen, hebräischer Wandschmuck und Darstellungen aus der jüdischen Geschichte in verschiedenen Techniken zu sehen.¹⁷ Selbstverständlich gehörten die jüdischen Feste zum Schulleben. Ein ehemaliger Schüler erinnerte sich an ein unvergeßliches Erlebnis beim Neujahrsfest der Bäume: Direktor Carlebach und Hausmeister Aron zogen gemeinsam durch das Haus, und zwischen sich trugen sie eine große Wanne voller Apfelsinen, Früchte aus dem Heiligen Land. Durch alle Grundschulklassen wanderten sie und teilten die Früchte aus. Die Sensation bestand vor allem darin, daß der Direktor gemeinsam mit dem Pedell eine Wanne schleppte und die Kleinen bediente!¹⁸

Und noch eine Schülererinnerung möchte ich erzählen. – Vertretungsstunden sind selten Sternstunden der Pädagogik. Wenn Dr. Goldschmidt in Vertretungsstunden einsprang, hatte er immer ein Thema bereit: das Verbum finitum. Bei Dr. Carlebach wußte man nie im voraus, was zu erwarten war. „Er kam wie ein Sturmwind in die Klasse“, beschrieb es ein Schüler. Als Thema einer Vertretungsstunde hatte er „Gravitation“ gewählt. Wie führte er das Thema ein? Der Direktor stand mitten im Klassenraum, reckte die Arme beschwörend zur Decke und rief: „Ich winke dem Sirius! Und er bewegt sich!“ Dann ließ er die Arme sinken und setzte hinzu: „Man kann es nur nicht sehen.“ – In den Schülern aber stieg eine Ahnung auf von dem unsichtbaren Zusammenwirken aller Kräfte im Universum.¹⁹

„Carlebach wußte Leben in die Welt der Schule zu bringen und Liebe zu erwecken für die Fächer, die er unterrichtete“. (...) „Es gab bei ihm keine Schablone, keinen Lehrbetrieb, er war einer der interessantesten Lehrer und Anreger, die man sich denken kann.“²⁰

Erwähnen kann ich hier nur, was sonst noch dazu beitrug, das Schulleben lebendig zu machen: Sport- und Schwimmfeste, Ausflüge, mehrtägige Klassen-

fahrten, Kunstreisen, die der Direktor am liebsten selbst begleitete, die Einrichtung eines Schülerorchesters unter der Leitung des jungen, hochmusikalischen Dr. Joseph Jacobsen, Arbeit im Schulgarten, Schüleraufführungen, Konzertbesuche in der Musikhalle. – Das pädagogische Klima in Hamburg begünstigte die pädagogische Reform der Talmud-Tora-Schule, war doch Hamburg in der Zeit der Weimarer Republik bekannt als „Stadt der Schulreformen“. Während der wilhelminischen Ära wäre eine derartige Pädagogik undenkbar gewesen. Und noch eins trug wesentlich zum Aufschwung bei: 1921 hatte die Bürgerschaft hohe Subventionen für die Talmud-Tora-Realschule bewilligt; ältere Lehrer konnten nun in den wohlverdienten Ruhestand treten, und die Schule übte eine große Anziehungskraft auf junge, ideenreiche Pädagogen aus.

Als Dr. Carlebach 1926 Oberrabbiner in Altona wurde, blieben die starken pädagogischen Impulse, die er der Schule gegeben hatte, weiter wirksam. Sein Nachfolger, der junge Arthur Spier, setzte die Reformen fort. Hinzu kam eine schon unter Carlebachs Leitung begonnene organisatorische Umgestaltung der Schule: Einführung der vierjährigen Grundschule anstelle der dreijährigen Vorschule, Einrichtung einer Förderklasse für lernschwache Schüler, Einrichtung eines Volksschulzuges neben der Realschule, Aufbau von Oberrealschulklassen. 1932 konnten die ersten neun Abiturienten der Talmud-Tora-Oberrealschule stolz ihre Reifezeugnisse in Empfang nehmen. Die einstige Armenschule war nunmehr als Oberrealschule anerkannt und war vermutlich eine der leistungsfähigsten Schulen Hamburgs. Ihr Bildungsziel umriß Arthur Spier 1932 so: „Entfaltung aller im Kind und Jugendlichen schlummernden Kräfte zur Heranbildung des bewußten jüdischen Menschen, dessen Weltanschauung fest verwurzelt ist in der jüdischen Tradition und den jüdischen Kulturgütern, der aber zugleich durch Einfühlung und Erfassen aller Werte deutscher Kultur und ihrer Beziehungen zu dem europäischen und allgemeinen Bildungsgut die Harmonie der Gesamtpersönlichkeit erstrebt.“²¹

Zehn Jahre später, am 30. Juni 1942, war die Deutsch-Israelitische Gemeinde in Hamburg fast völlig vernichtet, war das jüdische Schulwesen ausgelöscht.

Anmerkungen

- 1 Goldschmidt, Joseph: Geschichte der Talmud-Tora-Realschule in Hamburg. Festschrift zur Hundertjahrfeier der Anstalt 1805–1905. Hamburg 1905, S.13. Goldschmidt zitiert aus der hebräischen Schrift „Pene Tebel“ von Moses Mendelson-Hamburg (1780–1861), einem Sohn von Mendel Frankfurter, der die traurigen Schulverhältnisse der Juden in Hamburg zu Beginn des 19. Jahrhunderts schildert.
- 2 The Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP): „Liebliche Wege“. Altona 1807. Statuten der Talmud-Tora-Armenschule in hebräischer Sprache. Übersetzung von Emmerich I. Strohli. Unveröffentlichtes Schreibmaschinenmanuskript.
- 3 Ebd.
- 4 Aussage von Dr. J. C., Israel. 17.3. 1986.
- 5 Dr. S. P. Nathan (1820–1905) unterrichtete von 1848–1905 an der Talmud-Tora. Er war der erste akademisch gebildete jüdische Lehrer an der Schule, deren Geist er durch seine streng gesetzestreue Haltung und seine hohe wissenschaftliche Begabung entscheidend geprägt hat. – Ahron Marcus (1843–1916) wurde u.a. durch sein Werk über den Chasidismus bekannt. Als Anhänger Theodor Herzls vertrat er den religiösen Zionismus. B. S. Jacobson (1901–1975) schuf ein umfangreiches wissenschaftliches Lebenswerk, u.a. als Kommentator der Bibel.
- 6 Staatsarchiv Hamburg (STA), Original in CAHJP: Talmud Tora (TT) 6: Protocolle der Schuldirektion, Sitzung vom 25.2.1852, S.157–166.
- 7 Zeugnis der Reife für den Zögling der höheren Bürgerschule Talmud Tora zu Hamburg, Moses Cohn. 31.3.1890. Privatbesitz.
- 8 Lehberger, Reiner: „Schule in Hamburg während des Kaiserreichs“. In: Stephan, Inge/Winter, Hans-Gerd, (Hg): Heil über Dir, Hammonia. Hamburg 1992, S.437.
- 9 Aussage von Dr. J. C., Israel. 17.3. 1986.
- 10 Carlebach, Joseph: „Direktor Dr. Joseph Goldschmidt s. A“. In: Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde Hamburg, Nr. 3, 1. Jg., 10.7.1925.
- 11 STA, OSB II, B 215, Nr. 3, Bd. 2: Talmud-Tora-Realschule an Oberschulbehörde, 14.3.1924. In: Lorenz, Ina: Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Hamburg 1987, Bd. 1, S.346.
- 12 Jacobson, B. S.: Tora und Tradition, Morasha Verlag 1985, S.8.
- 13 Ebd., S.11.
- 14 Ebd., S.13.
- 15 Plesser, David: Der Bilderschmuck im Treppenhaus unserer Schule. Schulaufsatz vom 4.5.1923. Privatbesitz.
- 16 Carlebach, Joseph: „Moderne pädagogische Bestrebungen und ihre Beziehungen zum Judentum“. In: Gillis-Carlebach, Miriam (Hg): Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften. Hildesheim/New York 1982, 2. Bd., S.1097.
- 17 Die Fotosammlung wurde leihweise zur Verfügung gestellt von Frau Wal-lach-Prenz-lau, Israel.
- 18 Aussage von Herrn Ephraim Yair, Israel. 22.3.1986.
- 19 Aussage von Herrn Dr. Eisner, Israel. 21.3.1986.
- 20 Jacobson (Anm. 12), S.7.
- 21 STA (CAHJP): TT 63: Spier an Landesunterrichtsbehörde, 15.8.1934. Der Bericht war 1932 verfaßt worden.

Literatur

- Carlebach, Joseph: Ausgewählte Schriften, Bd. I und II. Herausgegeben von Miriam Gillis-Carlebach. Hildesheim/New York 1982.
- Deutsch-Jüdische Gesellschaft (Hg): Wegweiser zu den ehemaligen Stätten jüdischen Lebens oder Leidens in Hamburg. Heft 1: Neustadt/St. Pauli. Hamburg 1983. Heft 3: Rotherbaum (II). Hamburg 1989.
- Freimark, Peter (Hg): Juden in Preußen – Juden in Hamburg. Hamburg 1983.
- Goldschmidt, Joseph: Geschichte der Talmud-Tora-Realschule in Hamburg. Festschrift zur Hundertjahrfeier der Anstalt 1805-1905. Hamburg o.J. (1905).
- Herzig, Arno (Hg): Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“. Hamburg 1991.
- Jacobson, Bernhard Salomon: Tora und Tradition. Gesammelte Aufsätze. Erstausgabe. Morasha Verlag 1985.
- Krohn, Helga: Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918. Hamburg 1974.
- Lehberger, Reiner/Pritzlaff, Christiane/Randt, Ursula: Entrechtet – vertrieben – ermordet – vergessen. Jüdische Schüler und Lehrer unterm Hakenkreuz. Hamburg 1988.
- Lorenz, Ina: Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation. Bd. 1. Hamburg 1987.
- Pritzlaff, Christiane: Projekt: Stätten des Judentums in Hamburg. Baustein II: Jüdische Schulen: Pädagogisch-Theologisches Institut. Hamburg 1986.
- Wamser, Ursula/Weinke, Wilfried (Hg): Ehemals in Hamburg zu Hause. Jüdisches Leben am Grindel. Hamburg 1991.



Ausflug der Untersekunda mit dem Talmud-Tora-Ober-
realschullehrer Bernhard Jacobson, 1926

Joseph Walk

Bernhard Salomon (Issachar) Jacobson: Leben und Wirken des Lehrers und Erziehers der Talmud-Tora-Oberrealschule

Ich hatte das Glück, B. S. Jacobson zu den Lehrern des von mir in den Jahren 1956–1957 geleiteten Tel Aviver religiösen Lehrerinnenseminars zählen zu dürfen und kam ihm auf diese Weise persönlich näher. Damals erhielt ich von ihm als kostbares Geschenk eines der wenigen vor der Gestapo geretteten Exemplare seines Lehrbuches „Volk und Tora“, das ich bis heute als sein Hauptwerk ansehe. Außerdem nahm ich mit seinen früheren Hamburger Schülern Kontakt auf und befragte seine in Jerusalem lebende treue Lebensgefährtin, Hanna Jacobson, geb. Weißberg.

B. S. Jacobsons Lebensweg bis zu seinem Eintritt als Lehrer in die Talmud-Tora-Schule, Hamburg, ist durch die folgenden Stationen gekennzeichnet:¹ Schüler der Talmud-Tora-Schule bis zur mittleren Reife; Abschluß der höheren Schulbildung in einem christlichen humanistischen Gymnasium Hamburgs. Der 18jährige zählte zu den ersten westjüdischen Jugendlichen, die unter dem Einfluß des Kriegserlebnisses ihrer Eltern – Begegnung mit dem Ostjudentum – und ihrer aufkommenden Zweifel an der Priorität des deutsch-jüdischen Bildungsideals von „Tora im Derech Erez“ (Lehre und Allgemeinbildung) eine Jeschiwa (Talmudhochschule) aufsuchten. In der ungarischen Galanta-Jeschiwa² dürfte er sich die Geläufigkeit des schwierigen talmudischen Lernens erworben haben, ohne jedoch von ihrer spezifischen Atmosphäre wesentlich beeinflusst zu werden. Jedenfalls neigte er nicht dazu, wie einige seiner Altersgenossen, sich dem dortigen Milieu im Gebet und „einseitigen“ Studien anzupassen. Seine kritische Beurteilung des philologisch „unbelasteten“ und didaktisch unzulänglichen Talmudstudiums kam später in drei methodisch hilfreichen Veröffentlichungen zum Ausdruck:

- 1) „Die Sugya“ [thematischer Abschnitt] des Talmuds;
- 2) Übersetzung des Vorworts zu „Mawo HaTalmud“ [Einführung in den Talmud] von Dr. Zwi Hirsch Chajut;
- 3) „Einige Grundzüge der aramäischen Sprache des Talmuds“.

Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er Schüler des Berliner orthodoxen Hildesheimer Rabbinerseminars, wohl zunächst um sich zum Rabbiner ordi-

nieren zu lassen, doch zwang ihn seine gesundheitliche Konstitution, sich mit dem Zeugnis eines akademischen Religionslehrers zu begnügen. Zu seinen Lehrern am Seminar gehörten Rabbiner Prof. David Hoffmann, dessen Kommentare zu „Leviticus“ und „Deuteroneum“ dem Seminaristen die Kontroverse mit der Bibelkritik erleichterten, wie auch Rabbiner Josef Wohlgemuth, Redakteur der Zeitschrift „Jeschurun“, welche sich mit den religiösen und politischen Zeitströmungen auseinandersetzte. Wohlgemuth und der jüngere Dozent Abraham Elijah Kaplan waren Schüler der Mussar-Bewegung, die Jacobson später in „Volk und Tora“ ausführlich behandelt hat.

Gleichzeitig erfüllte Jacobson seine akademischen Pflichten an den Universitäten Hamburg und Berlin. Die von ihm gewählten Fächer – semitische Sprachen, Philosophie, Pädagogik und Psychologie – kamen ihm später in seiner Lehrtätigkeit und seinen didaktischen und methodischen Werken zugute. Nach Abschluß seiner Studien trat der 24jährige in den Lehrkörper der Talmud-Tora-Realschule ein, wo er – der ehemalige Schüler – von seinen früheren Lehrern als gleichberechtigter Kollege anerkannt wurde.

Noch stand die Schule unter der Leitung von Rabbiner Dr. Joseph Carlebach, der dem jungen Lehrer zeitlebens ein Vorbild blieb. Jacobson hat die Persönlichkeit des verehrten Lehrers und Erziehers nach dessen tragischen Tod in einem einführenden und scharfsinnigen Aufsatz gewürdigt.³

Jacobson war sich bewußt, daß ihm selbst die Begabung des begeisternden Lehrers versagt war.⁴ Aus Gesprächen mit seinen ehemaligen Schülern geht hervor, daß er zwar im allgemeinen nicht mit disziplinarischen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, daß aber sein persönlicher Einfluß im wesentlichen auf einzelne Jugendliche beschränkt blieb.⁵ Sein unbestrittenes Verdienst lag in der mustergültigen Gründlichkeit seiner didaktischen und methodischen Arbeiten, in der Fähigkeit, sein eigenes Wissen und Verständnis dem Leser und Hörer zu vermitteln.

Direktor Carlebach verstand es, Jacobsons Begabung gleich nach dessen Eintritt in den Lehrkörper seiner Schule zunutze zu machen, indem er ihn beauftragte, einen neuen Lehrplan für die jüdischen Fächer auszuarbeiten.⁶ Diesen Lehrplan hat Jacobson unter den veränderten Umständen der dreißiger Jahre neu überarbeitet. Mich überraschte die detaillierte Aufschlüsselung nach Themen, Fächern, Klassen und Stundenzahl in ihrer Ähnlichkeit mit dem heute üblichen Aufbau wissenschaftlicher Veröffentlichungen, die nach Buchstaben und Ziffern gegliedert sind. Die an den Schüler (und Lehrer) gestellten Anforderungen schienen mir zu hoch gestellt. Aber ein Einblick in ein hebräisches Heft aus dem Jahre 1931 überzeugte mich, daß die damaligen ausgewählten Schüler einer höheren Schule allgemein und der jüdischen Talmud-Tora insbe-

sondere, den Anforderungen des Lehrplans gewachsen waren. Diesen Eindruck fand ich in einem Vergleich von Abiturientenaufsätzen der dreißiger Jahre mit Abschlußarbeiten von heutigen BA-Studenten bestätigt.⁷ Trotz dieser Einschränkungen kann ich nicht umhin, auf Jacobsons Lehrplanentwürfe die Worte anzuwenden, mit denen der in Hamburg als Rektor der liberalen Religionschule Dr. Friedrich Rülff einen von Rabbiner Carlebach und Rektor Jonas ausgearbeiteten Lehrplanentwurf für den Religionsunterricht verwarf: „Weniger wäre mehr“.⁸

In den ersten Jahren seiner Lehrtätigkeit bereicherte Jacobson den Unterricht der jüdischen Fächer durch mehrere didaktische Publikationen, wie z.B.: „Synoptische Tafel der Halacha-Entwicklung“ (1925); „Die Zeitworte im Tenach, nach Gruppen in Tafeln geordnet“ (1928). Gleichzeitig bemühte er sich, durch Übersetzungen ins Deutsche den Lernenden mit der in Hebräisch verfaßten jüdischen Religionslehre vertraut zu machen. Es erschienen u.a. eine Übersetzung von zwei Abschnitten aus Rambam: „Hilchot Teschuwa und Hilchot Deot“ (1926); Auswahl aus dem „Kusari“ des Rabbi Jehuda Halevy; „Die 13 Glaubensartikel des Rambam“.⁹ In seiner 1926 im „Israelit“ veröffentlichten Untersuchung „Von den Quellen der Pessachhaggada“ wandte er sich an ein größeres Publikum, dem er eine übersichtliche Gliederung des volkstümlichen, der jüdischen Familie vertrauten Buches bot.¹⁰

Jacobsons Lehrtätigkeit beschränkte sich niemals nur auf die Schüler der Talmud-Tora. Wenn es ihm auch versagt blieb, in Hamburg als Rabbiner und Prediger zu fungieren – Funktionen, die er später in Israel ausüben konnte – so fand er Befriedigung im Bereich der Erwachsenenbildung. Der in seiner Grundhaltung unpolitische Jacobson stellte sich der Frauengruppe der orthodoxen Agudat-Isroel ebenso zur Verfügung wie dem neutralen Rosenzweig-Lehrhaus und leitete gleicherweise Jugendführer des nichtzionistischen „*Esra*“ wie der zionistisch-religiösen „*Brit Hanoar shel Zeire Misrachi*“ an. Unter den von ihm gewählten Themen fiel mir ein Vortrag im Israelitischen Wissenschaftlichen Verein der Nachbargemeinde Altona auf, wo er im Januar 1927 über „Die Arbeitsmethode des Targum Onkelos“ (der aramäischen Übersetzung der Bibel) referierte.¹¹ Der Vortragende entwickelte und überprüfte seine eigene Arbeitsmethode anhand der eigenen Erfahrung als Lehrer und Erzieher, wofür die aus den provisorischen „Leitblättern“ der religiös-zionistischen Jugend hervorgegangenen Arbeitspläne Zeugnis abgaben.

Diese, bescheiden vom Verfasser als „Arbeitsplan und Stoffsammlung“ bezeichneten Hefte, von der Bundesleitung des „*Brit Hanoar shel Zeire Misrachi*“ herausgegeben, erschienen im Jahre 1936, also drei Jahre nach der sogenannten „Machtergreifung“. In diesen drei Jahren hatte sich die Schülerschaft

der Talmud-Tora wesentlich verändert. Die Schule, bis dahin vorwiegend von Söhnen besucht, deren Eltern zum Jüdischen positiv eingestellt waren, wurde in steigendem Maße zum Auffangbecken für die aus den deutschen höheren Schulen freiwillig oder unfreiwillig ausgeschiedenen Schüler. Für diese, dem Judentum fernstehenden Jugendlichen, mußte ein entsprechend gesonderter Unterricht in den jüdischen Fächern eingerichtet werden, um sie auf den Wissensstand ihrer Klassenkameraden zu bringen, eine Aufgabe, die Jacobson bereitwillig und verständnisvoll auf sich nahm. Die Begegnung mit diesen, dem Judentum schuldlos entfremdeten Menschen führte nicht selten zu individuell geführten Gesprächen, in denen der einfühlsame, erfahrene Lehrer dem jungen Schüler den Weg zur „*Teschuwa*“ (Umkehr) aufzeigte.¹² Diesen Prozeß beschleunigte und vertiefte die religiös-zionistische Jugendbewegung, die seit 1933 einen wachsenden Zustrom von bisher Außenstehenden verzeichnen konnte und an Einfluß gewann.

Hatte Jacobson, ganz im Geiste seines verehrten Vorbildes, Rabbiner Joseph Carlebach, schon früher dem Erlernen der hebräischen Sprache den ihr gebührenden Platz im Lehrplan der jüdischen Fächer eingeräumt, so führte er bereits 1933 die in der jüdischen Bevölkerung Palästinas übliche sephardische Aussprache in seinen hebräischen Sprachunterricht ein.¹³ Gleichzeitig intensivierte er seine Tätigkeit außerhalb der Schule im Rahmen der hebräischen Sprachschule „*Ivria*“ und widmete sich der Fortbildung und der methodischen Anleitung der Führerkreise des „*Brit Hanoar*“.

Es bleibt unklar, ob diese in kleinen Gruppen stattfindenden Zusammenkünfte, aus denen die „Arbeitspläne und Stoffsammlungen“ hervorgingen, tatsächlich überwacht wurden.¹⁴ Dagegen ist es unzweifelhaft, daß jedes gedruckte Material der nationalsozialistischen Zensur vorgelegt werden mußte.¹⁵ Die aus den Führerkursen hervorgegangenen Arbeitspläne, vor allem aber das ebenfalls für die religiös-zionistische Jugend bestimmte Werk „*Volk und Tora*“, müssen also auch unter diesem Gesichtspunkt behandelt werden.

Die beiden im gleichen Jahr erschienenen Arbeitspläne „*Pessach*“ und „*Jamim Noraim*“ durften noch unbeanstandet veröffentlicht werden. Das zuerst erschienene Pessachheft leitete Jacobson mit einem kurzen Vorwort ein. Die für die Jugendführer und Lehrer bestimmte „Stoffsammlung“ bezeichnete er bescheiden als „Hilfsmittel“, dessen Auswertung er dem Erzieher ohne methodische Anweisungen überließ. Der aufgeschlossene Verfasser benutzt die damals bereits abgeschlossene deutsche Talmudübersetzung von Lazarus Goldschmidt (1871 – 1950), einem typisch litauischen Freigeist,¹⁶ führt für den Brauch, einen „Kittel“ zu tragen, eine tiefsinnige Erklärung des nicht-orthodoxen Franz Rosenzweig an und stützt sich in der Auslegung des „*Hohelieds*“ –

„Allegorie oder Liebeslied“? – auf seinen Lehrer Joseph Carlebach. Die Bemerkung „In Hamburg hört man schon mit (=am) Purim auf“, beweist, daß der Verfasser die einheimischen Leser vor Augen hat. In „Jamim Noraim“ zitiert der Verfasser erneut Franz Rosenzweig, äußert sich kritisch über den „Minhag“ (Brauch) der „Kapparot“ und scheut sich nicht, für den Minhag des „Taschlich“ eine christliche Parallele aus der Schillerrede von Jakob Grimm anzuführen. Den stärksten erzieherischen Einfluß übten zweifellos die im letzten Kapitel „Zur Bedeutung der Teschuwa“ aufgeführten Quellen der Mussar-Literatur aus, die Jacobson mit Gedanken des früh verstorbenen Vertreters der Mussar-Bewegung am Berliner Rabbiner-Seminar, Elijahu Kaplan (1890–1924), beschließt. Seine Arbeit widmete der Verfasser dem Andenken seines Vaters, Rabbiner Schlomo, Sohn von Rabbiner Isachar Jacobson, der in ihm „die Liebe zur Tora und ihrer Kommentare“ erweckt hatte.

An einer einzigen Stelle hätte der Zensor Anstoß nehmen können, nämlich an der „als ein Ansatzpunkt für ein Gespräch über die „Stellungnahme zum Wirtsvolk“ (Hervorhebung im Text) bezeichneten Betrachtung von S. R. Hirsch, ließ sie aber unbeanstandet stehen. Warum also beschlagnahmte die Gestapo ein Jahr später die bereits vorliegenden Druckbogen des „Arbeitsbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur“, Teil I, das unter dem Namen „Volk und Tora“ erscheinen sollte? Die Antwort auf diese Frage soll sich aus der Analyse dieses umfassenden Werkes ergeben.¹⁷

Der vom Verfasser gewählte Name des seinerzeit vorliegenden ersten Teils, der 344 Seiten umfaßte, war eine Reaktion auf das zwei Jahre vorher erschienen Buch „Israel, Volk und Land“ der nichtreligiösen „Hechaluz“-Bewegung.¹⁸ Bei aller Würdigung der „Durchdringung der Beziehungen zu Mensch, Land und Arbeit mit echter Sinnhaftigkeit“¹⁹ durch den säkularisierten Chaluz, drang Jacobson auf eine von seiner Toratreue her bestimmte Lebenshaltung des religiösen Chaluz, dem dieses Buch gewidmet war.²⁰ Der erste Band ist in zwei Hauptteile eingeteilt: A – Zur Bibel; B – Aus nachbiblischer Geschichte und Literatur. Der erst 1990 in Zürich veröffentlichte zweite Band ist der „Jüdischen Religionsphilosophie“ gewidmet und befaßt sich mit dem politischen Aspekt der jüdischen Religion im Laufe der Jahrhunderte. Jacobson verweist im ersten Band auf das bereits abgeschlossene Manuskript durch die Angabe „B IV“. Bei Behandlung des ersten Teils werde ich, der Vollständigkeit halber, auch diesen zweiten Teil ergänzend heranziehen.

„Volk und Tora“ enthält im ersten Teil Fragen, die in Teil II – soweit nach Auffassung des Verfassers erforderlich – beantwortet werden. Die Fragen in A sind zur Bibel gestellt und beziehen sich in B auf nachbiblische Geschichte und Literatur. Während die Fragen zur Bibel vorwiegend Gedächtnisfragen sind

und eine überaus große – oder sollte man sagen „übergroße“ – Beschlagenheit in der Bibel voraussetzen, konfrontieren die im zweiten Teil geforderten Kenntnisse den Befragten mit weltanschaulichen Kontroversen und zwingen zur Auseinandersetzung mit aktuellen Problemen.

Der Lehrer und Jugendführer, dem dieses Buch „Stoffsammlung“ und „Leitfaden“ zugleich sein soll,²¹ ist zunächst beeindruckt von der nahezu enzyklopädischen Belesenheit des Verfassers, der jüdische und nichtjüdische Literatur, unter genauer Angabe der angeführten Werke, zitiert.²² Die für Jacobson selbstverständliche Vertrautheit mit der deutschen Dichtung, Philosophie und Bibelkritik beweist, daß das Erziehungsideal von „Tora im Derech Eretz“ selbst in den Jahren der Ausschließung aus dem deutschen Kulturleben seine Bedeutung nicht verloren hatte.

Für die innerjüdische Diskussion ist die sachliche und ausgewogene Darstellung der verschiedenen politischen Strömungen und religiösen Richtungen von besonderem erzieherischem Wert. Jacobson bemüht sich um eine objektive Beschreibung der Emanzipationsbestrebungen²³ und der religiösen Reform²⁴ und läßt die Historiker Grätz und Dubnow zu Worte kommen.²⁵ Martin Bubers orthodoxe „Enthaltsamkeit“, die ihn der gesetzestreuen Jugend entfremdete, wird kritisch hinterfragt, ohne seine Bedeutung als „Kulturzionist“ zu beeinträchtigen.²⁶ Dagegen verbirgt Jacobson nicht, ganz im Sinne seines Lehrers Carlebach, seine Wertschätzung für Franz Rosenzweig, dessen philosophisches Hauptwerk „Stern der Erlösung“ er dem jugendlichen Leser verständlich machen möchte und dessen positive Einstellung zur jüdischen Tradition Buber widerlegen soll.²⁷ Daß Jacobson bei Abfassung von „Volk und Tora“ den traditionellen Erzieher und Zögling vor Augen hat, beweist die ausführliche Behandlung des gesetzestreuen Judentums in seinen zwei Hauptströmungen: Agudat Israel und Misrachi. Auch hier dient ihm Joseph Carlebach als Vorbild. In einem 1936 erschienen Leseheft „Das gesetzestreue Judentum“²⁸ hatte der Hamburger Rabbiner den „unglücklichen Bruderkampf innerhalb der Orthodoxie“ unvoreingenommen beurteilt,²⁹ und gleich ihm bemühte sich Jacobson, Austrittsorthodoxie und Gemeindeorthodoxie objektiv zu beschreiben.³⁰ Auch die dem deutschen Judentum fremde und häufig unverständliche Glaubenswelt des Chassidismus versucht Jacobson, mit Hilfe der literarischen Werke von Perez, Schalom Asch und Buber, dem Lernenden näherzubringen.³¹ Seine besondere Bewunderung und Verehrung bezeugt er der litauischen „*Mus-sar*“-Bewegung, deren erzieherischer Einfluß auf die Angehörigen der gesetzestreuen Jugendbewegungen Deutschlands hervorgehoben wird.³²

Die innerjüdische Kontroverse dürfte den nationalsozialistischen Zensor kaum berührt haben. Vermutlich boten die folgenden Zitate den Anlaß zum

Verbot der Drucklegung: Gabriel Riesser: „Wenn aber der Deutsche uns Deutsche fremd nennen dürfte, so wären wir ohne Heimat und Vaterland.“ „Wir sind nicht eingewandert, wir sind eingeboren und weil wir es sind, haben wir keinen Anspruch anderswo auf eine Heimat“.³³ Auch „das Gefühl innerer Zusammengehörigkeit mit dem deutschen Volke“, das wir „durch die Anfeindungen unserer Gegner nicht verkümmern lassen“ – aus der Satzung des C V – war nicht zeitgemäß.³⁴ Es bedurfte also kaum des im zweiten, noch ungedruckten Teil aufgeführten Abschnitts über „Das auserwählte Volk“ oder der „besonderen Leiden, die den Auserwählungsgedanken nicht widersprechen“ aus dem „Kusari“ von Jehuda Halevi,³⁵ die dem Zensor vielleicht gar nicht vorlagen, um die Beschlagnahme des Buches herbeizuführen.

Für den Verfasser handelte es sich um nicht mehr und nicht weniger als um die objektive historische Übersicht. Seine eigene, subjektive Einstellung kommt erst bei der detaillierten Abhandlung über die „*Tora wa 'Awoda*“ Bewegung zum Ausdruck, der er das Entstehen seines Werkes verdankte.³⁶ Ohne die Bereitschaft der Bundesleitung des „*Zeire-Misrachi*“, die Kosten für die Drucklegung zu tragen, wäre Jacobsons hervorragendes Lehrbuch „Aus jüdischer Geschichte und Literatur“ – dies der ursprünglich vorgesehene Titel³⁷ – nur als Manuskript erhalten geblieben. Die Wechselbeziehung zwischen Jacobson und der religiös-zionistischen Jugendbewegung beruhte auf einer weitgehenden weltanschaulichen Übereinstimmung. Im Gegensatz zu seinen agudistischen Brüdern stand Jacobson – wenn auch nicht offiziell – der zionistischen Bewegung nahe,³⁸ deren Entstehung und Entwicklung in seinem Buch einen breiten Raum einnehmen.³⁹ Zu einer völligen Übereinstimmung konnte der totratreue Jacobson nur mit der religiös-zionistischen Arbeiterbewegung kommen, deren auf Verwirklichung abzielende Parole „*Tora wa Awoda*“ sein Bildungsideal „*Tora im Derech Erez*“ glücklich ergänzte.

Wir dürfen annehmen, daß der Hamburger Lehrer und Erzieher auch ohne das traumatische Erlebnis des Novemberpogroms 1938, seiner Verhaftung und seiner Gefangenschaft im KZ Oranienburg den Weg nach Eretz Israel gegangen wäre. Hier fand er die Möglichkeit, seine didaktische Begabung und seine pädagogischen Fähigkeiten im Rahmen des religiösen Schulwerks und in den Kreisen der national-religiösen Jugend voll zur Geltung zu bringen.

Wenn wir abschließend versuchen, die Gestalt Jacobsons zu erfassen, so dürfen wir, seinem Beispiel folgend,⁴⁰ ihn mit Hilfe der Sprangerschen „Lebensformen“ analysieren.⁴¹

Jacobson war kein „wirtschaftlicher“ Mensch, der vom ökonomischen Prinzip getrieben wird, gewiß kein „Machtmensch“, den das Gesetz der Herrschaft erfüllte. Er mag in seiner persönlichen „Hilfsbereitschaft und Opferfreu-

digkeit“ dem sozialen Menschen nahegestanden haben und zeigte, vor allem in seinen Ansprüchen, Züge des „Phantasiemenschen“, der mit der „Form“ ringt. Er wurde in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit als ein „theoretischer“ Mensch dargestellt, der in seinem Tun und Lassen den „höheren geistigen Zusammenhang“ sucht und „in einem Zustand absoluter Überwindung, Annäherung und reiner Geistigkeit zur Ruhe gelangt“.

In seinem vom Lernen und Lehren erfüllten Leben verwirklichte Jacobson das in der jüdischen Tradition verwurzelte Ideal des Gelehrten, der das erworbene Wissen nicht für sich bewahrt, sondern den Drang verspürt, es anderen weiterzugeben. Auf ihn treffen die Worte unserer Weisen zu, die sich auf den Vers „ihren Mund tut sie mit Weisheit auf und eine huldvolle Lehre auf ihrer Zunge“ beziehend, sagen: (nur) „Die Lehre, die des Lehrens wegen studiert wird, ist eine huldvolle Lehre.“⁴²

Anmerkungen

- 1 Die bewußt kurz gefaßte Darstellung von Jacobsons Lebenslauf stützt sich vor allem auf die Abhandlung „Rabbiner Issachar Jacobson, sein Leben und sein Werk“ von Efraim Jair. In: Tora und Tradition, Aufsätze von B. S. Jacobson, Zürich 1985, S.I-XVI; sowie auf mündliche Aussagen der Witwe und früherer Schüler.
- 2 Über die Galanta-Jeschiwa siehe Fuchs, Abraham: Die Jeschiwot Ungarns – ihre Größe und ihr Unter-gang. Jerusalem 1979, Bd. I, S.144-153 (hebr.).
- 3 „Joseph Carlebach“. In: Jacobson (Anm. 1), S.2-35.
- 4 Ebd., S.17, zitiert nach einem Aufsatz „Die Kunst der Rede“.
- 5 Jair, Ephraim; Gotthold, Jacob; Gotthold, Seew; Seligmann, Abraham; Spanier, Seew.
- 6 Nach Aussage von Seew Gotthold referierte Dr. Daniel Cohn über diesen ersten Lehrplan. Leider konnte

der Verfasser diesen Vortrag nicht auffinden. Ihm lag nur die Fassung von 1934 vor.

- 7 Diese Feststellung läßt sich auch statistisch belegen. Der Prozentsatz der Abiturienten zu jener Zeit entspricht ungefähr dem Prozentsatz der heute zum BA-Abschluß gelangenden Studenten.
- 8 Rülff, Friedrich: Bemerkungen zu dem Lehrplanentwurf der Herren Carlebach und Jonas vom 11.3.1926 (Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem (CAH-JP, AHW/540)). Vgl. Gillis, Miriam: Education and Faith, Principles and Practice in the pedagogics of Joseph Zwi Carlebach. Tel Aviv 1979, S.20 (hebr.).
- 9 Jacobsons Werke, Anhang zu dem Aufsatz von Efraim Jair (Anm. 2), S.XV.
- 10 „Der Israelit“, 18.3.1926; 25.3. 1926; 1.4.1926.
- 11 CAHJP, AHW 896/c.
- 12 Aussage von früheren Schülern; In-

- interview mit Jacobson am 26.12. 1966 in Tel Aviv.
- 13 Die Schulabteilung der „Reichsvertretung der Juden in Deutschland“ empfahl eine einheitliche Regelung in dieser Hinsicht erst 1936. Siehe, Walk, Joseph: Jüdische Schule und Erziehung im Dritten Reich. Frankfurt/M. 1991, S.137-138.
 - 14 Der Verfasser fand einen entsprechenden Hinweis erst in dem Rundschreiben der Hamburger Jüdischen Gemeinde an alle jüdischen Organisationen, vom 1. April 1937, das sie verpflichtete, jede Veranstaltung polizeilich anzumelden (CAHJP, AHW 896/c).
 - 15 Beispiele für die angewandte Zensur in des Verfassers Buch: Walk (Anm. 12), S.147-148.
 - 16 Nach einer mündlichen Überlieferung soll er selbst am Jom Kippur an seiner Übersetzung gearbeitet haben.
 - 17 Eines der geretteten Exemplare übergab Jacobson im Jahre 1956 dem Verfasser dieses Artikels.
 - 18 Jacobson, B. S.: Volk und Tora, Bd. II, Zürich 1990, Einführung von Jacob Gotthold, S.6.
 - 19 Ebd., S.109.
 - 20 Vgl. Yaron, Kalman: Bibel ohne Zionismus kann bestehen, jedoch kann der Zionismus ohne Bibel nicht bestehen.
 - 21 Aus dem Brief von Direktor Spier an die Bundesleitung des Zeire Misrahi Hamburg vom 27. Januar 1936.
 - 22 Einige Beispiele aus der nichtjüdischen Literatur: Mommsen (I, S.116-119); Herder (I, S.210-212); Strack (I, S.225); Winter und Wünsche (I, S.295; 321-323); Urteile nichtjüdischer Denker über die Bibel (I, S.307-308); Wundt; Philosophische Wörterbücher (II, S.12).
 - 23 „Das Große Sanhedrin“ (I, S.151-152); Gabriel Rießer (I, S.154-155).
 - 24 I, S.161-163.
 - 25 Grätz (I, S.240-244; 248; 256-260); Dubnow (I, S.174-177).
 - 26 I, S.180-181.
 - 27 II, S.97-103; 103-105: Siehe auch Franz Rosenzweig über die Bibel (I, S.331; 341).
 - 28 Carlebach, Joseph: Das gesetzestreue Judentum. Jüdische Lesehefte Nr. 15. Hg. Leschnitzer, A., Berlin 1936, S.43.
 - 29 Volk und Tora, I. S.161.
 - 30 I, S.202-212; 185-186; vgl. I, S.160-161 (Hirsch-Bamberger).
 - 31 II, S.158-169.
 - 32 II, S.131-145 und siehe dort die Nachbemerkung des Verfassers.
 - 33 I, S.155.
 - 34 I, S.160.
 - 35 II, S.39-40.
 - 36 Anm. 21.
 - 37 Ebd.
 - 38 Nach Aussage seiner Frau hat er jahrelang den sogenannten „Schekele“, den Jahresbeitrag zur Zionistischen Organisation gezahlt, ohne sich ihr formal anzuschließen.
 - 39 I, S.173-205.
 - 40 Über „Joseph Carlebach“ in: Jacobson (Anm.1), S.26.
 - 41 Nach Kerschensteiner, Georg: Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung. Leipzig und Berlin, 1930, S.23-25; sämtliche Zitate und Zusammenfassungen nach den Definitionen von Kerschensteiner.
 - 42 Der Babylonische Talmud, Sukka 49 b, nach der Übersetzung von Lazarus Goldschmidt, Bd. III, Berlin, 1930, S.392.

Literaturverzeichnis

- I Archive
The Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, AHW/540, 896.
- II Zeitungen
Der Israelit, Frankfurt/M., 67. Jhg. 1926.
- III Interviews
Gotthold, Jacob, Jerusalem.
Gotthold, Seew, Jerusalem.
Jacobson, B. S. Tel Aviv.
Jacobson, Edith, Jerusalem.
Jair, Ephraim, Tirat Zwi.
Seligmann, Erwin, Jerusalem.
Spanier, Seew, Jerusalem.
- IV Bücher
Jacobson, Bernhard Salomon:
Synoptische Tafel der Halacha-Entwicklung, Hamburg, 1925.
Die Zeitworte im Tenach, nach Gruppen in Tafeln geordnet, Hamburg, 1925 (?).
Übersetzung von zwei Abschnitten aus dem Rambam: Hilchot Teschuwa und Hilchot Deot, Frankfurt/M., 1926.
Einige Grundsätze der Aramäischen Sprache des Talmuds, Frankfurt/M., 1928.
Jamim Noraim, Arbeitsplan und Stoffsammlung, Berlin, 1936.
Pessach, Arbeitsplan und Stoffsammlung, Berlin, 1936.
Vorschlag eines Lehrplanes für die Talmud-Tora-Realschule, Hamburg (o.D.).
Volk und Tora, Lehrbuch jüdischer Geschichte und Philosophie, Bd. I, Hamburg 1937 (beschlagnahmt), Bd. II, Zürich 1990.
- Carlebach, Joseph: Das gesetzestreue Judentum, Jüdische Lesehefte Nr. 1595, hrsg. von Leschnitzer, A. im Schoken-Verlag, Berlin, 1936.
Der Babylonische Talmud, übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. III, Berlin, 1930.
- Fuchs, Abraham: Die Jeschiwot Ungarns – ihre Größe und ihr Untergang, Jerusalem, 1979 (hebräisch).
- Gillis, Miriam: Education and Faith, Principles and Practice in the Pedagogics of Joseph Zwi Carlebach, Tel Aviv, 1979 (hebräisch).
- Kerschensteiner, Georg: Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung, Dritte Auflage, Leipzig und Berlin, 1930.
- Walk, Joseph: Jüdische Schule und Erziehung im Dritten Reich, Frankfurt/M., 1991.



Werkunterricht an der Israelitischen Töcherschule, 1924 ==

Zur Entwicklung des jüdischen Mädchenschulwesens in Hamburg

„Die Talmud-Tora-Schule ist als Armenschule gegründet worden; sie wurde zur ersten Einheitsschule der Welt. Sie öffnete ihre Pforten allen, ohne Rücksicht auf Vermögen und Rang, sie war die erste, die nicht nach Stand und Herkunft für das Recht der höheren Bildung fragte.“¹ – Als Dr. Joseph Carlebach 1925 diese stolzen Worte niederschrieb, war er sich zweifellos bewußt, daß die bei den Jungen längst überwundene Standestrennung in der jüdischen Mädchenerziehung während des 19. Jahrhunderts durchgehend bestanden hatte und immer noch bestand. Die Geschichte der jüdischen Mädchenschulen in Hamburg ist auch die Geschichte sozialer Konflikte innerhalb der Gemeinde. Bis zur Schaffung eines einheitlichen jüdischen Mädchenschulwesens führte ein langer Weg.

Im Jahre 1798 gründeten private Stifter eine „Unterrichtsanstalt für arme israelitische Mädchen“. Die Kinder erhielten unentgeltlichen Unterricht in den weiblichen Handarbeiten sowie „Lesen und Schreiben in Deutsch und Jüdisch-Deutsch, Hebräisch lesen, Grundzüge der Religion und der Ethik, hebräische Gebete, Rechnen und Zeichnen.“² 1818 gründete die Deutsch-Israelitische Gemeinde eine weitere Armenschule für Mädchen. Die Armenschülerinnen wurden täglich mit einer kostenlosen warmen Mahlzeit versorgt und bekamen bei Bedarf Kleidung.

Die beiden jüdischen Mädchenschulen stellten sich in den Dienst der Emanzipationsbewegung. Der Strick- und Nähunterricht, der an christlichen Armenschulen den größten Teil des Tages ausfüllte, wurde stark eingeschränkt, der Unterricht in Deutsch und allgemeinbildenden Fächern dafür erweitert. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nahm die Gemeindeschule Englisch in ihren Lehrplan auf, die Armenschule von 1798 sogar Englisch und Französisch.³ Trotzdem schickten wohlhabende Eltern ihre Töchter niemals auf eine der beiden Armenschulen, sondern bevorzugten christliche Privatschulen oder privaten Hausunterricht.

1868 wurde die 24jährige Lehrerin Mary Marcus zur Vorsteherin der Mädchenschule von 1798 berufen, eine Frau von ungewöhnlicher pädagogischer Begabung und großem sozialen Engagement. Sie war überzeugt, daß Bil-

derung kein Privileg einer kleinen Oberschicht sein durfte. Der sozialen Benachteiligung ihrer Schülerinnen wollte sie durch eine anspruchsvolle Schulbildung entgegenwirken. Mary Marcus begeisterte ihre Armenschülerinnen für Werke hochdeutscher und plattdeutscher Literatur. Sie unterrichtete in sehr lebendiger Weise Englisch. Außerdem wirkte sie in der Jugendfürsorge bahnbrechend, indem sie den Anstoß zur Gründung von Ferienkolonien und Erholungsheimen gab, um die Gesundheit der oft schwächlichen Kinder zu festigen. Durch eine stetige Verbesserung der Unterrichtsbedingungen hoffte sie, die soziale Spaltung des Mädchenschulwesens zu überwinden. Auf Unterstützung konnte sie dabei kaum rechnen, „weil die Gemeinde die Förderung der höheren Bildung unserer weiblichen Jugend noch nicht in den Kreis ihrer Aufgaben einbezogen hatte.“⁴

1884 wurden die beiden ehemaligen Mädchen-Armenschulen im Hause Carolinenstraße 35 zur Israelitischen Töchterschule vereinigt. Auch das war in erster Linie einer Frau zu verdanken: Sara Nordheim hatte ihren Mann, Marcus Nordheim, unermüdlich gedrängt, Geld für ein modernes Schulgebäude zu stiften. Mary Marcus und Mathilde Lippmann, die schon 1899 verstarb, wurden Vorsteherinnen der Schule.

Die Israelitische Töchterschule wurde vollkommen von der Gemeinde unterhalten; die meisten Eltern konnten nur ein geringes Schulgeld bezahlen oder wurden ganz davon befreit. Der Lehrplan orientierte sich am Lehrplan Hamburger Volksschulen, ging aber in den Fremdsprachen und im Literaturunterricht weit darüber hinaus, kam also dem Pensum einer höheren Töchterschule jener Zeit sehr nah. Schon 1894 bestätigte ein Hamburger Schulrat der Schule, daß sie auf dem Stand einer preußischen Mittelschule stehe. Mit berechtigter Empörung reagierten die Vorsteherinnen und der Schulvorstand im Jahre 1891 auf ein Ansinnen des Gemeindevorstandes, die Lehrziele auf ein Volksschülerinnen angeblich angemesseneres Maß zu beschränken. Zornig wehrten sie die Attacke ab, und zwar mit dem ausdrücklichen Hinweis: „... begnügt sich doch auch die Schule für die männliche Israel. Jugend, die Talmud-Tora-Schule, nicht mit den Zielen der Volksschule, sondern hat sich mit Erfolg ein höheres Ziel gestellt“. Außerdem „halten wir es für eine Ehrenpflicht der Gemeinde, wenn dieselbe überhaupt eine konfessionelle Schule für die Israelitische weibliche Jugend haben will, dieselbe so zu gestalten, daß sie nicht nur für die unteren Klassen dient“.⁵

Dem hartnäckigen Engagement der Schulvorsteherin Mary Marcus war es sicher vor allem zu verdanken, daß die Schule weiter ausgebaut wurde: Schon 1900 wurde eine Turnhalle mit einem Zeichensaal errichtet; 1910 gewann man durch den Ausbau des Dachgeschosses Fachräume für Physik, Chemie und

Hauswirtschaft. Die Israelitische Töchterschule zeigte sich für reformpädagogische Ansätze sehr aufgeschlossen und genoß hohes Ansehen bei der Oberschulbehörde.

Die Standestrennung innerhalb des jüdischen Mädchenschulwesens hatte jedoch eine lange Tradition und war nicht leicht zu überwinden. Gemeindemitglieder aus dem Kreis „strenggläubiger und begüterter jüdischer Eltern, welche den Wunsch hegten, ihre Töchter in einer ausschließlich jüdischen Schule und Umgebung aufwachsen zu sehen“,⁶ hatten 1893 eine private höhere Schule gegründet, die 1899 in die gepflegte Villa Bieberstraße 4 zog. Geistiger Urheber dieser streng orthodoxen Schule war Oberrabbiner Marcus Hirsch. Unter der Leitung der Schulvorsteherin Fanny Philip wurde ausgezeichnete Arbeit geleistet. Der Lehrplan entsprach dem Lehrplan höherer Mädchenschulen, ergänzt durch Hebräischunterricht. 1912 wurde die Schule Bieberstraße als Lyzeum anerkannt, ebenso wie eine bereits 1863 von Dr. Moritz Katzenstein gegründete private höhere Mädchenschule, die 1892 von dem Pädagogen und Schriftsteller Dr. Jakob Loewenberg übernommen worden war. Mehr als anderswo gehörten Literaturunterricht, Kunstbetrachtung, Musik und Theaterspiel zum Schulleben der „Loewenberg-Schule“. Religiös liberal eingestellte jüdische Eltern schickten ihre Töchter gern dorthin. Auch christliche Kinder wurden aufgenommen; eine jüdische Konfessionsschule war die Loewenberg-Schule also nicht.

Erst in den zwanziger Jahren wurde die Überwindung der sozialen Spaltung im jüdischen Mädchenschulwesen Hamburgs endlich zur Gemeindepolitik erhoben. Ein Plan zur Fusion der beiden rein jüdischen Mädchenschulen entstand, und die Oberschulbehörde unterstützte diese Bestrebungen. 1924 war Mary Marcus fast 80jährig in den Ruhestand getreten; als Pensionärin erlebte sie, wie ihr Wunsch allmählich Wirklichkeit wurde. Die Leitung der Israelitischen Töchterschule lag jetzt in den Händen von Dr. Alberto Jonas, der vorher zwei Jahre lang unter Direktor Dr. Joseph Carlebach an der Talmud-Tora-Realschule unterrichtet hatte. Die Talmud-Tora war das Vorbild, nach dem nun auch die Mädchenschulen organisiert werden sollten. Als Voraussetzung für die Zusammenlegung galt es, die staatliche Anerkennung der Gemeindeschule als „höhere Schule“ zu erreichen, und dazu bedurfte es einer Anzahl von Maßnahmen: Einstellung akademisch gebildeter Lehrerinnen und Lehrer, Aufbau eines Realschulzuges neben dem Volksschulzug, Verbesserung des Unterrichts in Mathematik und Naturwissenschaften, Ausbau des Dachgeschosses, um einen modernen Chemieraum mit Nebenräumen zu gewinnen.

Außerdem wurde der jüdische Charakter der Israelitischen Töchterschule stark betont, um den Vorwurf strenggläubiger Gemeindemitglieder zu entkräf-

ten, die Schule werde nicht „gesetzstreu“ geführt. Verhandlungen mit der hart um ihre Existenz ringenden Bieberstraßenschule begannen, scheiterten jedoch am Widerstand der Elternschaft und des Kollegiums der Mädchen-Realschule, für den nach Meinung vieler Gemeindemitglieder vor allem standespolitische Gründe ausschlaggebend waren. Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen im Jahr 1927 machte in der Gemeinde ein Gedicht die Runde, das die Empörung zum Ausdruck brachte. Da heißt es u.a., gerichtet an die Eltern der Schülerinnen Bieberstraße:⁷

„Wer nur wagt es, zu behaupten, –
Bitte sehr, ganz ungeniert, –
Daß die Carolinenstraße
Nicht streng orthodox geführt?
Das behaupten jene Eltern,
Die die Bieberstraße woll’n,
Nur daß ihre eigenen Kinder
Um des Himmels Will’n nicht soll’n
Sich vermischen mit den anderen,
Mit den ‘Armeleutekind’,
Die in der Gemeindeschule
Mehr als in der andern sind!
Mancher Vater, manche Mutter
Hat ganz offen dies bejaht!
Deshalb geb’ ich allen Eltern
Diesen wohlgemeinten Rat:
Wollt Ihr eine Standesschule
Gut, dann sei das Eure Sach’,
Doch erspart dem Judentume
Diese offenbare Schmach.
Schweigt von Eurer Toratreue!
Schweigt von Eurer Frömmigkeit!
Privilegien des Geldes
Gab’s bei uns zu keiner Zeit!“

Und doch, es hatte sie gegeben. Aber war nicht die eigenständige private Schule Bieberstraße auch ein großer Gewinn für die Gemeinde gewesen? Hatte sie nicht zur pädagogischen Vielfalt des jüdischen Schulwesens in Hamburg Hervorragendes beigetragen? Eine angemessene Würdigung dieser Schule steht bis heute aus.

1930 wurde die Israelitische Töchterchule als Realschule anerkannt und erhielt den neuen Namen „Mädchenschule der Deutsch-Israelitischen Ge-

meinde, Volks- und Realschule“. Die Schule Bieberstraße konnte nicht mehr darauf hoffen, Subventionen aus der Gemeindekasse zu bekommen. 1931 mußte sie aus finanziellen Gründen aufgelöst werden, und die Schülerinnen wechselten zur Schule Carolinenstraße über. Gleichzeitig wurde auch eine Anzahl von Schülerinnen der Loewenberg-Schule zugeschult, denn auch diese traditionsreiche Privatschule hatte aufgeben müssen. Da mehr als 600 Schülerinnen nicht genug Platz im Schulhaus Carolinenstr. 35 fanden, wurde das nun freistehende Gebäude Johnsallee 33 hinzuerworben. Ein einheitliches jüdisches Mädchenschulwesen war endlich erreicht.

In den neuen Statuten umriß die Schule ihre Aufgabe, nämlich „die Verbindung des jüdischen mit dem allgemeinen Kulturbewußtsein zu vollziehen“.⁸

1933 stellten die neuen Machthaber in Deutschland unmißverständlich klar, daß sie eine derartige Verbindung nicht wünschten. Am 1. Juli 1942 gab es kein jüdisches Schulwesen in Hamburg mehr.

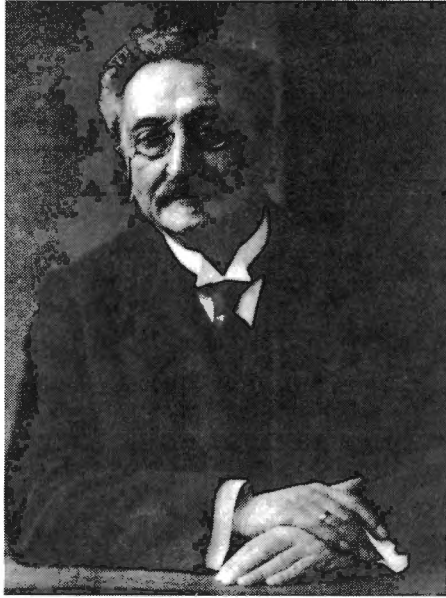
Anmerkungen

- 1 Carlebach, Joseph: „Direktor Dr. Joseph Goldschmidt s.A.“ In: Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde zu Hamburg, Nr. 3, 1. Jg., 10.7.1925.
- 2 Eliav, Mordechai: „Die Mädchenerziehung im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation“. In: Carlebach, Julius (Hg): Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland. Berlin 1993, S.101.
- 3 Staatsarchiv Hamburg (STA), OSB II, B236, Nr. 8: Bericht, betreffend Revision der „Israelitischen Töchterschule“ vom 16.8.1889.
- 4 Kalmus, Ernst: „Die Schulpolitik der Gemeinde“. In: Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde zu Hamburg, Nr. 10, 3. Jg., 10.10.1927.
- 5 STA, Jüdische Gemeinden 538f: Promemoria des Vorstandes der Israelitischen Töchterschule, 20.4.1892.
- 6 STA, OSB II, B 235, Nr. 8: Bericht betr. Revision der „Israelitischen Höheren Töchterschule“ vom 29.10.1894.
- 7 „An die gewohnheitsmäßigen Nichtwähler“ von Emil David, Dezember 1927. Das Gedicht wurde mir freundlicherweise von Frau Dr. Miriam Gillis-Carlebach zur Verfügung gestellt.
- 8 STA, OSB II, B 236, Nr. 1, Bd. 2: Entwurf der Statuten für die Mädchenschule der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, undatiert, wahrscheinlich 1930.

Literatur

- Carlebach, Julius (Hg): Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland. Berlin 1993.
- Deutsch-Jüdische Gesellschaft (Hg): Wegweiser zu den ehemaligen Stätten jü-

- dischen Lebens oder Leidens in Hamburg. Heft 1: Neustadt/St. Pauli. Hamburg 1983. Heft 3: Rotherbaum (II). Hamburg 1989.
- Krohn, Helga: Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918. Hamburg 1974.
- Lehberger, Reiner/Pritzlaff, Christiane/Randt, Ursula: Entrechtet-vertrieben – ermordet – vergessen. Jüdische Schüler und Lehrer unterm Hakenkreuz. Hamburg 1988.
- Lorenz, Ina: Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation, Bd. 1. Hamburg 1987.
- Pritzlaff, Christiane: Projekt: Stätten des Judentums in Hamburg. Baustein II: Jüdische Schulen. Pädagogisch-Theologisches Institut. Hamburg 1986.
- Randt, Ursula: Carolinenstraße 35. Geschichte der Mädchenschule der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg 1884–1942. Hamburg 1984.
- Wamser, Ursula/Weinke, Wilfried (Hg): Ehemals in Hamburg zu Hause. Jüdisches Leben am Grindel. Hamburg 1991.



Jakob Loewenberg an seinem 70. Geburtstag

Reiner Lehberger

Die höhere Mädchenschule von Dr. Jakob Loewenberg – Äußere Geschichte und pädagogische Gestaltung

Wenn die Organisatoren der zweiten Joseph-Carlebach-Konferenz meinen Beitrag zur Loewenberg-Schule unter das Oberthema „Porträts jüdischer Schulen nach 1918“ eingereiht haben, so muß ich gleich im Vorwege deutlich machen, daß dieses Oberthema in allen drei erwarteten Aspekten von mir nicht ausgefüllt werden kann.

Weder werde ich ob der Quellenlage ein differenziertes Porträt der Schule liefern können,¹ das ja als wissenschaftliche Minimalforderung zumindest die Differenz von pädagogischen Intentionen einerseits und tatsächlicher Schulkwirklichkeit andererseits auszuloten hätte, noch kann ich die Loewenberg-Schule als spezifisch jüdische Schule vorstellen, und drittens, da die Zeit nach 1918 für diese Schule pädagogisch die uninteressanteste Phase ist, werde ich bei meinen Ausführungen zur Pädagogik der Loewenberg-Schule die Periode bis zum 1. Weltkrieg in den Mittelpunkt stellen.

Da mir jedoch die Stichworte „jüdische Schule nach 1918“ einen Einstieg in mein Thema ermöglichen, möchte ich sie zu Beginn in zwei Vorbemerkungen aufgreifen, in einem zweiten Teil dann die äußere Geschichte von 1892 bis 1930 vorstellen und schließlich in einem dritten Schritt etwas ausführlicher auf den bislang unberücksichtigt gebliebenen engen Zusammenhang der Loewenberg-Schule mit der Pädagogik der Kunsterziehungsbewegung in der Nachfolge Alfred Lichtwarks näher eingehen.

Die Loewenberg-Schule – keine jüdische, sondern Simultanschule

Da Jakob Loewenberg zeit seines Lebens sich zu seinem Judentum bekannte und die Schülerinnen seiner Schule in großer Mehrheit aus jüdischen Elternhäusern stammten, ist in den letzten Jahren in der Literatur zum jüdischen Schulwesen in Hamburg die Loewenberg-Schule wiederholt in den Kontext des jüdischen Schulwesens der Hansestadt eingebettet worden.² In einem Brief vom 4.3.1992 protestiert Margarete Loewenberg, die Witwe Ernst Loewen-

bergs (des Sohns Jakob Loewenbergs) gegen diese Rubrizierung und schreibt: „Jakob Loewenberg hat seine Schule nie als jüdische Schule angesehen. Weih-nachtsbaum und Chanukkah-Leuchter waren gleichzeitig dort. Daß das Ver-hältnis der jüdischen und nichtjüdischen Schülerinnen 90:10 war, [ich füge hin-zu, in manchen Phasen auch eher 80:20, R.L.] hat er sicher bedauert.“³

Und in der Tat, aus allen mir überlieferten Quellen geht eindeutig hervor, daß Jakob Loewenberg seine Schule keineswegs als eine religiös ausgerichtete Bildungsanstalt verstand. So taucht denn auch in dem mehrfach aus organisa-torischen Gründen wechselnden Schulnamen zu keiner Zeit das Adjektiv „jü-disch“ auf,⁴ in keiner der mir vorliegenden Schriften und Programme Loewen-bergs wird die Frage einer spezifischen jüdischen Erziehung auch nur themati-siert. Eine Definition von jüdischer Erziehung, wie sie etwa 1927 die Hambur-ger „Zionistische Vereinigung“ vorlegte, hätte Jakob Loewenberg daher für sei-ne Schule nicht akzeptiert. In den Mitteilungen dieser Vereinigung vom Okto-ber/November 1927 heißt es: „Vor allem aber wachsen eure Kinder in jüdischer Atmosphäre auf: religiöse Unterweisung, Durchdringung des gesamten Unter-richts mit jüdischem Geiste und methodische Pflege der hebräischen Sprache sollen die Werte der Vergangenheit wahren und zugleich der kindlichen Seele Liebe und Verständnis erwecken für Gegenwart und Zukunft eines lebendigen Judentums.“⁵

Von all den hier benannten Kriterien hatte Loewenberg für seine Schule nur die religiöse Erziehung in Form eines nach Konfessionen getrennten Reli-gionsunterrichts in den Lehrplan aufgenommen. Ganz so, wie es auch in den Simultanschulen der Weimarer Republik gehandhabt wurde. In den ersten Jah-ren der Existenz der Loewenberg-Schule hatten die jüdischen Schülerinnen dabei noch den Samstag, also den Sabbat, unterrichtsfrei und erhielten ihre reli-giöse Unterrichtung bei einem Rabbiner am Sonntag in den Gebäuden der Schule. Selbst diese Konzeption des freien Sabbat ließ Loewenberg jedoch wohl nur bis zur Jahrhundertwende gelten, denn danach wurde einheitlich für alle jüdischen und nichtjüdischen Schülerinnen der Samstag für einen zwei-stündigen getrennten Religionsunterricht genutzt. Bei hohen Feiertagen erhiel-ten die Schülerinnen allerdings bis in die zwanziger Jahre hinein frei, für die christlichen Mädchen wurden dann Exkursionen, Museumsbesuche oder ähn-liches organisiert. Die dabei zusätzlich entstehenden unterrichtsfreien Tage wurden durch Verkürzung z.B. der Osterferien kompensiert.⁶

Das Zusammenführen von Schülerinnen unterschiedlicher Religionen und ihre Erziehung in einem einheitlichen Kulturgeist sowie die damit verbun-dene Ablehnung einer betont jüdischen Erziehung sind in der Tat ein wesentli-ches pädagogisches Credo von Jakob Loewenberg und Ausdruck seines eige-

nen Verhältnisses zum Judentum.⁷ Selbst in einer religiösen, aber nicht orthodox ausgerichteten Familie aufgewachsen, hatte er sowohl eine jüdische wie auch eine christliche Schule besucht, um dann im Lehrerseminar der Marks-Haindorffschen Stiftung in Münster zum Lehrer, Prediger und Kantor ausgebildet zu werden. Doch bald schon meldeten sich Zweifel am religiösen Kern des Judentums, der Glaube verlor an Bedeutung, ohne daß Loewenberg seine Wurzeln je vergessen oder gar verleugnen wollte.

Als er 1886 nach Hamburg kam, wurde er Mitglied in der liberalen Tempelgemeinde, die Synagoge suchte er aber nur noch selten auf, sein Freundeskreis bestand aus Christen und liberalen Juden. Den eigenen Standort bestimmte er kongenial mit dem Titel seines autobiographisch gefärbten Romans „Aus zwei Quellen“. Das in der Familie durch Religion und Kultur erlebte Judentum war die eine Quelle, die andere das durch Sprache und Heimat ganz natürlich empfundene Zugehörigkeitsgefühl zur dörflichen deutschen Gemeinschaft, zur deutschen Nation. Wie Jakob Wassermann, der fast ein Jahrzehnt später als Loewenberg seinen „Weg als Deutscher und Jude“ (1921) beschrieb,⁸ lehnte Loewenberg einen Übertritt zum Christentum allerdings entschieden ab, so fern beiden auch das orthodoxe Judentum war.

„Was mir das Judentum ist, das liegt in seinem tiefen Sozialismus, in seiner großen Ethik, in dem edlen Menschtum seiner Propheten. Es hat noch immer Ideale, die auf Jahrtausende der Menschheit leuchten werden“ – dies schrieb er 1918 in sein Tagebuch.⁹

Skeptisch, wenn auch nicht feindlich stand er zum Zionismus, denn ganz selbstverständlich war für Jakob Loewenberg Deutschland die derzeitige und zukünftige Heimat. Mit gleicher Selbstverständlichkeit bekämpfte er jede Form des Antisemitismus, seine 1892 erschienenen „Lieder eines Semiten“ sind dafür ein literarisches Beispiel.¹⁰

Den obengenannten autobiographisch gefärbten Roman „Aus zwei Quellen“, 1914 erschienen, widmete er in geradezu symbolischer Absicht den Freunden Meier Spanier und Fritz v. Borstel gleichermaßen. Beide seine Weggefährten, beide engagierte Schulreformer, der eine Jude und inzwischen Leiter der Mädchen-Mittelschule der Jüdischen Gemeinde in Berlin,¹¹ der andere Christ, engagierter Lehrerfunktionär, später Schulrat in der staatlichen Oberschulbehörde der Hansestadt. Ohne Probleme konnte Loewenberg enge Freundschaft zu beiden Männern pflegen, im Erziehungsideal seiner eigenen, nicht religiös gebundenen Mädchenschule sah er die Voraussetzung für eine solche Haltung in besonderem Maße gegeben. Im Schulprospekt von 1926 heißt es dazu: „Die Schule soll ihre Zöglinge begeistern für jene edle Gesinnung, die über alle Schranken und Scheidegrenzen des Lebens hinweg den

Menschen im Menschen ehrt, für jene Gesinnung, die als die Blüte reinen Menschentums sich durch selbstlose, hingebende Nächstenliebe zu bestätigen sucht.

Der Umstand, daß meine Schule eine Simultanschule ist, wird nicht unwesentlich zur Erreichung eines solchen Zieles beitragen können.“¹²

Zur Bedeutung der Loewenberg-Schule vor und nach dem 1. Weltkrieg

„[Jakob Loewenbergs] Schule war führend, neue Wege zu finden, vor allem vor dem Ersten Weltkrieg“ – so schreibt Ernst Loewenberg in einem unveröffentlichten Manuskript zu seinem Vater¹³ und gibt damit implizit eine Einschätzung von den Weimarer Jahren, die sich sowohl mit anderen Zeitzeugenberichten wie mit meinen eigenen Bewertungen deckt.¹⁴

Vieles von dem, was Loewenbergs Schule vor 1914 auszeichnete, war in den zwanziger Jahren pädagogisches Allgemeingut geworden, und an nicht wenigen Schulen, insbesondere an den Versuchs- und Reformschulen, wurden längst Weiterentwicklungen der reformpädagogischen Gründerzeit betrieben.

Ein Beispiel mag dies verdeutlichen. Während in der Kaiserzeit die von Jakob Loewenberg propagierten und vor allem mit pädagogisch und künstlerisch ausgerichteten Elternabenden auch praktizierten engen Verbindungen von „Haus und Schule“, wie er es nannte,¹⁵ absolut außergewöhnlich waren, war die Elternschaft nach 1918 in reformorientierten Schulen der Hansestadt zum integralen Bestandteil der sogenannten „Schulgemeinde“ geworden.¹⁶ An Schulen wie der Telemannstraße oder am Tieloh waren Eltern an Unterrichtsprojekten, an der Bereitstellung von Unterrichtsmaterialien, an der sozialen Absicherung von Kindern arbeitsloser Väter und Mütter beteiligt, und nicht zuletzt gab es an diesen Schulen für Eltern sowohl im kulturellen wie auch im sozialpolitischen Bereich eigene Veranstaltungen und Angebote.¹⁷

Dagegen mußte die tradierte Elternarbeit in der Loewenberg-Schule, so außergewöhnlich sie auch einmal gewesen war, nach 1918 dann doch eher traditionell und wenig bemerkenswert erscheinen. Ähnliches gilt für andere pädagogische Aspekte, die Jakob Loewenberg im Sinne der Kunsterziehungsbewegung an seiner Schule vor und nach der Jahrhundertwende realisierte, die nach 1918 aber nicht mehr von besonderer Auffälligkeit waren.

Für die Einschätzung, daß die Loewenberg-Schule in den Weimarer Jahren ihren pädagogischen Zenit überschritten hatte, muß nicht zuletzt angeführt werden, daß Loewenberg nach 1918 durch die schulpolitische Entwicklung in

einem zunehmenden Kampf um die Existenzsicherung seiner Privatschule vor allem in Konkurrenz zu dem rasch expandierenden staatlichen Mädchenschulwesen gebunden war.

All dies hat auch an seiner psychischen und physischen Leistungsfähigkeit gezehrt, darf man doch nicht vergessen, daß Loewenberg seit 1921 mit 65 Jahren sich im pensionsfähigen Alter befand, dennoch aber neben der Schule weiter schriftstellerisch und auch schulpolitisch tätig bleiben wollte.

Zu seinem 70. Geburtstag im März 1926 wurde Jakob Loewenberg als Schriftsteller noch einmal im großen Rahmen von der „Literarischen Gesellschaft“ in der Universität mit einem „Jakob-Loewenberg-Abend“ gefeiert.¹⁸ Bald danach, so sein Sohn Ernst, „verfällt seine Gesundheit, der Gang wird schleppend, die Hand wird unsicher, die Handschrift immer kleiner, fast unleserlich.“¹⁹

Dennoch blieb der nun über 70jährige weiter in der Schule tätig, Impulse aber wird er nicht mehr haben geben können. Als er nach einer schweren Grippe im Januar 1929 verstarb, zeigten die zahlreichen Nachrufe, daß er inzwischen doch eher als Repräsentant einer vergangenen Epoche gesehen und geehrt wurde. In der Hamburger Lehrerzeitung hieß es sogar: „Jakob Loewenberg ist tot. Still war es um ihn geworden, und still ist er nun mit 73 Jahren nach kurzer Krankheit von uns gegangen. Die Jüngeren unter uns kennen ihn kaum. Wir Älteren aber [...] sehen das Bild dieses Mannes noch in dem Wirken jener und der späteren Jahre. Das war die Kampf- und Hoch-Zeit jener begeisterten und glaubensstarken Bewegung, die um die Mitte der neunziger Jahre begann, deren Gründer Lichtwark war und die die besten aus unseren Reihen um ihre Fahne sammelte: Kunsterziehung.“²⁰

Zur äußeren Geschichte der Loewenberg-Schule

Als Jakob Loewenberg am 1. April 1892 die Leitung der Höheren Töchterschule von Dr. Moritz Katzenstein und Frau in der Fehlandstraße übernahm, war dies eine von etwa 50 privaten oder halböffentlichen höheren Mädchenschulen in der Hansestadt. Anders als das höhere Schulwesen für Jungen, in das die Stadt gerade in den neunziger Jahren in erheblichem Maße investierte,²¹ lag das höhere Schulwesen für Mädchen – und dies blieb bis 1910 so – ganz in privater Trägerschaft.

1863 begründet, war die Töchterschule von Dr. Katzenstein in ihrer Blütezeit auf über 200 Schülerinnen angewachsen, das pädagogische Angebot reichte vom Kindergarten, zwei Elementarklassen, der eigentlichen sechsstufigen hö-

heren Töchterschule, bis zur einjährigen Selecta für „erwachsene Mädchen“ und einem ebenfalls einjährigen Kurs für angehende Erzieherinnen und Kindergärtnerinnen.²²

Durch Krankheit Katzensteins bedingt, war die Schülerinnenzahl und wohl auch das pädagogische Angebot der Schule in den letzten Jahren bis zu Loewenbergs Amtsantritt zurückgegangen. So übernahm Jakob Loewenberg 125 Schülerinnen, sieben festangestellte Lehrerinnen und weitere sieben stundenweise beschäftigte Lehrkräfte. Verglichen etwa mit der halböffentlichen Mädchenschule des Paulsenstiftes und deren 430 Schülerinnen war die Loewenberg-Schule in ihren Anfangsjahren so eine eher kleine Anstalt.²³

Unterricht und Leitung einer höheren Mädchenschule waren für Jakob Loewenberg pädagogisches Neuland.²⁴ Nach dem Lehrerseminar hatte er bisher in kleineren Dorf- und Stadtschulen unterrichtet, zuletzt von 1886–1892 an der Knaben-Realschule der reformierten Gemeinde in St. Pauli. Die formelle Voraussetzung für die Leitung einer höheren Mädchenschule erbrachte Loewenberg durch seine 1878 bestandene Mittelschul- und Direktorenprüfung. Der Zugang zum Staatsexamen pro facultas docendi, d.h. die Berechtigung an höheren Knabenschulen zu unterrichten, war ihm, obwohl er an der Universität Heidelberg in Germanistik promoviert hatte, verwehrt worden. Das fehlende Abitur dürfte dafür der Grund gewesen sein.

Gleich von Beginn an suchte Loewenberg der von Dr. Katzenstein übernommenen Schule ein modernes Gesicht zu geben. Er nannte sie Mädchenanstalt Töchterschule und stellte seine Schülerinnen damit als Individuen auch mit der Namensnennung in den Mittelpunkt. Wöchentliche Zeugnisse, Klassenplätze, Lobkärtchen, alles bewährte, aber auch berückichtigte Mittel einer äußeren Disziplinierung, schaffte er ab, ein neuer Lehrplan wurde erstellt – das alles nicht zuletzt, um die „Schulfreudigkeit“, wie er schrieb, zu heben.²⁵

In den ersten beiden Jahrzehnten stieg die Zahl der Schülerinnen an der Loewenberg-Schule stetig. 1902 zählen wir 184 Schülerinnen, 1912 280. Hatte der Anteil nichtjüdischer Schülerinnen 1892 exakt 20% betragen, so verringerte er sich in den folgenden Jahren auf ca. 15%.²⁶

Mit der Schülerinnenzahl war auch die Zahl der festangestellten Lehrkräfte gewachsen. 1913 umfaßte das Kollegium zwölf Lehrerinnen, den Oberlehrer Robert Heß und Jakob Loewenberg als Schulleiter. Daneben unterrichteten neun Fachlehrkräfte in einzelnen Stunden (das Geschlechterverhältnis ist hier umgekehrt: sechs Lehrer und drei Lehrerinnen) sowie in der Religion Pastor Bernitt und Rabbiner Dr. Loewenthal.²⁷

Auch räumlich veränderte sich die Schule bis zum 1. Weltkrieg. 1899 zog sie von der Fehlandstraße in die Heimhuder Str. 11, 1907 wurde das Gebäude

Johnsallee 33 bezogen. Loewenberg schreibt dazu: „Alle Räume wurden mit Zentralheizung und elektrischem Licht versehen [eine damals noch durchaus ungewöhnliche Ausstattung, R.L.], und im Turnsaal, der dank den Ratschlägen des Herrn Turninspektors Karl Möller in Altona aufs sorgsamste eingerichtet wurde, kam der schwedische Ribbstol wohl zum ersten Male in einer Hamburger Schule zur Verwendung. Mir war es eine besondere Freude, daß ein größerer Vor- und Hintergarten zu dem Hause gehörten und nun die Büsche und Bäume in alle Fenster schauten.“²⁸

Als 1912 die Lyzeumsberechtigung erworben wurde, konnte die Schule durch den Aufbau eines Zeichen- und Physikraumes nochmals räumlich vergrößert werden.²⁹

Einen tiefen Einschnitt für die Loewenberg-Schule bedeutete die Mädchenschulreform in Hamburg von 1910 sowie die Einrichtung der ersten staatlichen höheren Mädchenanstalten, eine Entwicklung, die im nachhinein gesehen sogar den Beginn der Endphase des privaten Mädchenschulwesens in Hamburg einleitete. Die Hamburger Mädchenschulreform war dabei im wesentlichen eine Angleichung an die preußische Reorganisation der Mädchenschulen von 1908 gewesen.³⁰ Da Hamburg noch keine eigene Universität besaß und hier ausgebildete Lehrerinnen nicht selten eine Anstellung auch im benachbarten preußischen Gebiet anstrebten, glich die Schulbehörde, um eine Anerkennung der Abschlüsse zu gewährleisten, die beiden neuen staatlichen Schulen von 1910 dem preußischen Modell an und verlangte von den halböffentlichen und privaten Mädchenschulen folgende Bedingungen für die Zulassung als staatlich anerkanntes Lyzeum:

- Ausbau zu einer 10stufigen Anstalt;
- die Hälfte der Stunden in den wissenschaftlichen Fächern der Mittel- und Oberstufe mußte von akademisch gebildeten Lehrkräften unterrichtet werden;
- ein Drittel des Kollegiums mußte aus männlichen Lehrkräften bestehen, wobei die Erfüllung dieser vorgenannten Personalforderungen durch die Anstellung von nebenamtlichen Lehrkräften in einem gewissen Umfange erreicht werden konnte;
- und schließlich die Angleichung der Lehrpläne an die preußischen Bedingungen, das hieß für viele private Mädchenschulen insbesondere die stärkere Gewichtung des mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterrichts.

Vor allem die neuen Personalforderungen brachten für die Privatschulen erhebliche finanzielle Belastungen, weil die Gehälter von akademisch ausgebildeten Lehrkräften doch um mindestens 50% höher als die nicht-akademischer

Lehrer waren. Dennoch beantragte und erhielt im April 1912 auch Jakob Loewenbergs Schule als eine der wenigen privaten Mädchenschulen der Stadt die staatliche Anerkennung als Lyzeum.³¹ Die Aufstockung auf 10 Klassen hatte Loewenberg bereits zu Ostern 1910 vollzogen, den Anteil der akademischen und vor allem der männlichen Lehrkräfte deckte er aus finanziellen Gründen über nicht festangestellte Lehrkräfte ab.

Nach 1918 wurden die finanziellen Verpflichtungen noch größer, denn die Reichsverfassung hatte den Privatschulen die Verpflichtung auferlegt, ihre Lehrkräfte „wirtschaftlich sicher zu stellen“. In einem Elternbrief vom Januar 1921 schreibt Jakob Loewenberg, daß dies „unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein Anfangsgehalt der wissenschaftlichen Lehrerinnen von mindestens 10.000 Mark, der Oberlehrerinnen von 15.000 Mark (also etwa das sechs- bis achtfache des Vorkriegsgehalts)“ erfordere.³² Gemeinsam mit allen anderen staatlich anerkannten privaten Lyzeen erhöhte Jakob Loewenberg das Schulgeld für die Eingangsklasse auf vierteljährlich 225,- Mark, in jeder weiteren Klasse stieg es um je 25,- Mark, d.h. in der Abschlußklasse mußten immerhin 550,- Reichsmark vierteljährlich oder fast 140,- Mark monatlich bezahlt werden. Allerdings brachte diese Schulgelderhöhung keine endgültige Entlastung von finanzieller Sorge. Während der Inflationszeit schwand das von Loewenberg gesparte Geld, und die Schule konnte nur mit Hilfe finanzieller Unterstützungen des Senats weiter existieren. Einer Aufstellung vom Juni 1923 ist zu entnehmen, daß die staatlichen Subventionen inzwischen exakt die Größenordnung der eingehenden Schulgelder erreicht hatten.³³

In den Monaten und Jahren unmittelbar nach der November-Revolution galt es darüber hinaus, die Forderung der „Schulrevolutionäre“ nach der prinzipiellen Abschaffung aller Privatschulen, die man als Standesschulen attackierte, abzuwehren.

In dieser Auseinandersetzung erlangte Jakob Loewenberg als gewählter Sprecher der Privatschulen sowohl im Lehrerrat als auch in der „Gesellschaft der Freunde des vaterländischen Schul- und Erziehungswesens“, dem Hamburger Lehrerverein, eine zentrale Position. Mit anderen Fürsprechern der Privatschulen verteidigte er das Eigenrecht der Eltern auf Schulwahl, die größere unterrichtliche Freiheit der privaten Schulen und betonte die erheblichen finanziellen Mehrbelastungen, die auf den Staat bei Auflösung der Privatschulen zukämen. Letztlich war es wohl vor allem Loewenbergs Verdienst, daß sich in der Lehrerschaft schließlich eine liberale Haltung gegenüber den Privatschulen durchsetzte und Loewenberg vom Juni 1920 bis zu seinem Tode als Vertreter der Privatschulen für die „Gesellschaft der Freunde“ in der neu eingerichteten Lehrerkammer tätig bleiben konnte.³⁴

So waren es nicht die schulpolitischen Angriffe auf das Privatschulwesen, sondern vor allem die Konkurrenzsituation zu den staatlichen Mädchenschulen, die mit gut ausgebildeten Lehrkräften und mit neuen modernen Schulhäusern ausgestattet waren, die die Lage der privaten Mädchenschulen weiter verschlechtern sollte. Bereits im Schuljahr 1924/25 besuchten 4650 Schülerinnen staatliche Lyzeen.³⁵ Für Loewenberg wurde vor allem die Schule an der Hansastrasse, heute Helene-Lange-Schule, zu einer Konkurrenz. Bereits 1912 besuchten 72, 1919 106 jüdische Schülerinnen diese staatliche Mädchenschule.³⁶ Dazu rekrutierte sich die Schülerinnenschaft aus den Gebieten Rotherbaum, Eimsbüttel, Harvestehude, Eppendorf, also alles Wohnbereiche, die zum traditionellen Einzugsgebiet der Loewenberg-Schule gehörten.

Zumindest bis zur Wirtschaftskrise von 1923 ist in der Loewenberg-Schule jedoch ein quantitativer Rückgang noch nicht zu bemerken, im Gegenteil, mit 306 Schülerinnen, 11 festangestellten und 11 nicht festangestellten Lehrkräften ist 1922 ein hohes zahlenmäßiges Niveau erreicht.³⁷ In den folgenden Jahren reduziert sich jedoch die Zahl durch geringer werdende Anmeldungen. 1929 sind es nur noch 236 Schülerinnen, die Tendenz verschärft sich durch die Weltwirtschaftskrise von 1929 noch einmal erheblich.³⁸ Im Dezember 1930 schreibt Ernst Loewenberg, der nach dem Tode von Jakob Loewenberg im Februar 1929 die Schule übernommen hatte: „Der stete Rückgang der Schülerzahl, die geringen Anmeldungen zu Ostern zeigen, daß die Schule – von Jakob Loewenberg zur Höhe geführt – ihre Aufgabe im Erziehungswesen Hamburgs beendet hat. Die schulpolitische Entwicklung des letzten Jahrzehnts, die wirtschaftliche Krise dieser Jahre sind die entscheidenden Faktoren. Wir sind daher gezwungen, Ostern 1931 die Schule aufzulösen.“³⁹

Aus einer Aufstellung Ernst Loewenbergs über den Verbleib der schulpflichtigen Kinder seiner Schule geht hervor, daß von 132 Schülerinnen seiner Schule 48 an die Mädchenschule der deutsch-israelitischen Gemeinde wechselten, 34 Schülerinnen gingen auf die Privatschule von Ria Wirth, die anderen Schülerinnen wechselten an verschiedene staatliche Schulen.⁴⁰

Die Loewenberg-Schule während des 1. Weltkrieges

In mehreren Untersuchungen hat die Schulgeschichtsschreibung inzwischen nachgewiesen, wie sehr das höhere Schulwesen vor allem seit den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Weltmachtpläne Wilhelms II. durch nationalistische und militaristische Gesinnungsvermittlung unterstützt hat.⁴¹ Neben den ideologietragenden Fächern sowie den Ordnungs- und Disziplinritualen,

der sogenannten Schulzucht, galten insbesondere die Schulfeiern wie zum Geburtstag des Kaisers oder zum Sedantag wegen ihrer emotionalen und identifikatorischen Angebote an die Schüler als wichtige Erziehungsmittel für die obengenannten Ziele. Daß auch bei den Mädchen- und jüdischen Schulen in Hamburg diese Feierkultur bestanden hat, ist eindeutig belegbar.⁴²

Um so bemerkenswerter ist es daher, daß in den überlieferten Quellen zur Loewenberg-Schule besondere Hinweise auf diese Art von Schulferien nicht vorliegen. Bei aller tief empfundenen Heimat- und Vaterlandsliebe des Jakob Loewenberg – überstiegene Formen des Nationalismus oder gar Chauvinismus lagen ihm fern. Auch konnte der feinsinnige Literat, Menschenfreund und Erzieher sich offensichtlich an dem unter Wilhelm II. so populär gewordenen Militarismus nicht erfreuen. Im Gegenteil, Ernst Loewenberg berichtet, daß sein Vater – durch die Lektüre von Bertha von Suttners 1889 erschienenen Roman „Die Waffen nieder“ angeregt – sich für die Friedensbewegung zu interessieren begann, ja sogar Mitglied der „Deutschen Friedensgesellschaft“ wurde.⁴³ Aus Anlaß des Friedenskongresses im Jahre 1892 in Bern wurde Loewenbergs Antikriegsstück „Vor dem Feind“ am Stadttheater der Schweizer Hauptstadt für die Delegierten des Kongresses und eine interessierte Öffentlichkeit aufgeführt. 1897 präsierte Loewenberg auf dem in diesem Jahr in Hamburg stattfindenden Welt-Friedenskongreß als Tagungsleiter und nahm damit eine exponierte Stellung für die Friedensbewegung ein.

Auch wenn sein aktives Engagement für die Bewegung nachließ, so ist es doch vor dem geschilderten Hintergrund im hohen Maße verwunderlich, daß gerade dieser Jakob Loewenberg mit Beginn des 1. Weltkrieges in seiner Schule verschiedenste kriegsunterstützende Maßnahmen durchführte, all dies akribisch in einem Tagebuch vermerkte und 1916 sogar im Berliner Verlag Egon Fleischel & Co. das „Kriegstagebuch einer Mädchenschule“ veröffentlichte. Das Tagebuch erschien als Teil einer ganzen Buchreihe des Verlages und war als sogenanntes „Feldbuch“ ausgestattet. „Die Feldbücher bringen zu wohlfeilen Preisen (1 Mark) Romane und Novellen, die in Ausstattung und Inhalt den besonderen Bedürfnissen unserer Soldaten Rechnung tragen.“ In „gut leserlichem Druck, in handlichem Format“, seien sie in jeder Uniformtasche unterzubringen, heißt es in der Verlagswerbung über die Gesamtreihe.⁴⁴ In dieser Ausstattung dürfte die Veröffentlichung des „Kriegstagebuches einer Mädchenschule“ in der Schullandschaft Deutschlands einzigartig gewesen sein.

„Zeugnis“ wolle er ablegen davon, „wie sich die gewaltige Zeit des Weltkrieges in unseren Kindern widergespiegelt hat“, schreibt Loewenberg in seinem Vorwort⁴⁵ und schildert dann im weiteren Verlauf des Tagebuchs u.a. den ersten Schultag nach Kriegsbeginn, die Einbeziehung der Schlachten und Vor-

kommissionen im Geschichts-, Geographie- oder Deutschunterricht, die Sammel-tätigkeiten seiner Schülerinnen für die Kriegshilfe, das Stricken und Paketepacken für die Front, die Einbeziehung von Feldpost in den Unterricht, die „Patenschaften“ der Mädchen zu einem oder gar zwei oder drei Soldaten im Felde.

Nun waren diese Tätigkeiten der Loewenberg-Schule keineswegs etwas Außergewöhnliches für das Schulleben im 1. Weltkrieg. Das Berliner „Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht“ hatte eine ganze Liste möglicher schulischer kriegsbegleitender Aktivitäten aufgestellt, und in vielen Mädchenschulen wurden nicht nur wie bei Loewenberg Pulswärmer oder Strümpfe für die Front gestrickt, sondern nach vorgegebenem Muster sogar besondere dreifingrige Schießhandschuhe für die Frontsoldaten angefertigt.⁴⁶ Dennoch, liest man vor allem die im Tagebuch dokumentierten schriftlichen Ergüsse der Loewenberg-schülerinnen, so läßt dies uns aus heutiger Sicht nicht ungerührt. Da heißt es zum Beispiel in Briefen an die Front:

„Lieber Krieger! Haue alle Feinde tüchtig zu Weihnachten. Schade, daß Mädchen nicht helfen können, ich täte es sonst auch gern.“⁴⁷ „Grüß Gott, Du tapferer Krieger im Feld! / Du hast das Feld so gut bestellt / mit Taten statt mit Saaten / daß um die Ernte uns nicht bangt, / das sei dir inniglich gedankt.“⁴⁸

Neben diesen die allgemeine Kriegseuphorie der damaligen Zeit widerspiegelnden Zeilen und Versen dokumentiert Loewenberg in seinem Tagebuch aber auch die Ängste seiner Schülerinnen, das Grauen des Krieges. Der Gedanke an den Feind ist nicht immer nur martialisch. So heißt es in einem Schülerinnenbrief: „Mein lieber Soldat! Es ist wohl nicht schön im Feld? Hoffentlich dauert der Krieg nicht so lange. Du bist wohl auch froh, wenn Du wiederkommst.“⁴⁹

Völlig ungewöhnlich für den damaligen Zeitgeist war es vor allem, wenn Loewenberg im Schlußteil des Tagebuchs zum Ausdruck bringt, daß bei aller Unterstützung der aktuellen Kriegsführung in ihm immer noch das Friedensideal wachgeblieben sei. So erinnert er daran, wieviel grausiges Leid und Elend dieser Krieg über die Menschheit gebracht habe, und verbindet damit die Hoffnung, daß „trotz allem der Krieg auch eine Erziehung zum Frieden sein“ könne. Für seine Schülerinnen ist er sich sicher, daß – bei all ihrer Liebe zum Vaterlande – „sie doch wieder eine andere Volksnatur verstehen und ehren“ lernen werden.⁵⁰

Die Schlußsätze hat Loewenberg sogar den bekannten Worten der Propheten Micha und Jesaja vorbehalten: „Sie schmieden ihre Schwerter um zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Rebmessern. Nicht mehr wird Volk gegen Volk das Schwert erheben, und den Krieg wird man fortan nicht mehr lernen.“⁵¹

Warum es zu einer Veröffentlichung dieses „Kriegstagebuchs“ gekommen ist, kann wohl nur angemessen vor dem Hintergrund der Situation der deutschen Juden nach 1914 verstanden werden. Wegen ihrer durch den Antisemitismus als unsicher empfundenen Stellung in der deutschen Gesellschaft glaubte die überwiegende Mehrheit der deutschen Juden bei Ausbruch des Krieges ihre Vaterlandsliebe und ihren Patriotismus noch kräftiger betonen zu müssen, als dies die nichtjüdischen Deutschen wohl taten. Der „Central-Verein der deutschen Juden“ schrieb im September 1914: „In schicksalsernster Stunde ruft das Vaterland seine Söhne unter die Fahnen. Daß jeder deutsche Jude zu den Opfern an Gut und Blut bereit ist, die die Pflicht erheischt, ist selbstverständlich. Glaubensgenossen! Wir rufen euch auf, über das Maß der Pflicht hinaus eure Kräfte dem Vaterland zu widmen!“⁵²

Andererseits erhofften sich die deutschen Juden von dem Beweis ihrer nationalen Gesinnung im Weltkriege, daß die Schranken zwischen ihnen und den Christen endgültig würden fallen können. So glaubte auch Jakob Loewenberg. Und er beschwor in seinem Tagebuch die Vision des „Volksheeres“, das über Standes- und Glaubensgrenzen hinweg das Volk bereits jetzt im „Opferdienst“ vereint habe.⁵³

Als er das 1916 veröffentlichte Kriegstagebuch zum Druck vorbereitete, waren in Loewenberg allerdings die ersten Zweifel längst erwacht. Schon im Juni 1916 glaubte er nicht mehr daran, daß der Krieg eine andere Einstellung im Volke und damit auch eine andere Haltung zum Judentum erbringen würde.⁵⁴ Als Ende 1916 eine offizielle Zählung von Juden im Heere durchgeführt wurde, um den Anteil der jüdischen Soldaten bestimmen zu können, war dies nur noch einmal der bestätigte Ausdruck der Haltung vieler Deutscher, daß die Juden im Kriege sich eher durch Kriegsgewinnerei und Sabotage als durch nationale Gesinnung auszeichneten.⁵⁵ Loewenbergs „Kriegstagebuch einer Mädchenschule“ wird an dieser vorherrschenden Meinung nicht viel verändert haben. Die individuelle Tragik, vergeblich und für eine falsche Sache eine wichtige Grundeinstellung, die der Humanität und der Friedensliebe, geopfert oder zumindest beschädigt zu haben, teilte Jakob Loewenberg jedoch mit vielen seiner Mitstreiter im liberalen Judentum, in der Schulreform – und auch in der Arbeiterbewegung.

Die Loewenberg-Schule und die Kunsterziehungsbewegung

Seine grundsätzlichen pädagogischen Ziele hat Loewenberg mehrfach mit folgenden Worten umschrieben:

„Die Ziele einer höheren Mädchenschule können keine anderen sein, als die Ziele der Schule überhaupt: Allseitige Entwicklung und harmonische Ausbildung der geistigen und körperlichen Kräfte ihrer Schüler im Dienste des rein Menschlichen, das zugleich das Göttliche ist, im Dienste des Wahren, Schönen und Guten.“⁵⁶

Vor allem mit den Begriffen „allseitige Entwicklung“, „harmonische Ausbildung im Dienste des Wahren, Schönen und Guten“ hat Jakob Loewenberg seine Zustimmung zu den zentralen Anliegen der zu Beginn der neunziger Jahre in Hamburg entstehenden Kunsterziehungsbewegung bekundet.

In Übereinstimmung mit der Kulturkritik beklagten diese Reformer im gesellschaftlichen Rahmen die Verkümmern des künstlerischen Lebens durch die materialistisch-ökonomische Denkweise sowie vor allem auch die Reduzierung der Lebenswelt durch die Verstädterung infolge der Industrialisierung. In bezug auf die Institution Schule kritisierten diese Reformer das Anhäufen kaum miteinander verbundener Wissensstoffe und die einseitige intellektuelle Ausrichtung schulischer Bildung. Die Schule der Kaiserzeit wurde mit Begriffen wie „Pauk- und Buchschule“ bedacht, der geistlose Mechanismus ihrer Methoden angeprangert und der Vorwurf erhoben, daß nur durch eine autoritäre Schulzucht ein solcher Betrieb überhaupt aufrechterhalten werden könne.⁵⁷ Bereits 1887 hatte Alfred Lichtwark, Direktor der Hamburger Kunsthalle, in seinem berühmten Vortrag „Die Kunst in der Schule“ vor Hamburger Volksschullehrern die Forderung erhoben, durch die Betrachtung von Kunstwerken die Freude an dem Einfachen, Gediegenen, Sachgemäßen zu erwecken, durch den Kunstgenuß auf allen Schulstufen zur Kultivierung und ästhetischen Sensibilisierung der Schüler beizutragen.⁵⁸

Dabei waren die Überlegungen der Reformer zur Kunsterziehung schnell über die Einbeziehung von Bildwerken, wie sie Lichtwark ursprünglich vor allem gefordert hatte, hinausgegangen und auf die Literatur, die Musik und den Sport ausgeweitet worden. Die drei Kunsterziehungstage von 1901 zur bildenden Kunst, von 1903 zur Sprache und Dichtung und 1905 zur Musik und Gymnastik sollten die Ausweitung des Blickfeldes nachdrücklich belegen.⁵⁹

In dieser Bewegung nahm Jakob Loewenberg als Schriftsteller und Pädagoge einen bedeutenden Platz ein, auf seinem ureigensten Feld, dem der Literaturvermittlung, war er vielleicht sogar die Zentralgestalt dieser pädagogischen Strömung. So nimmt es auch nicht wunder, daß er es war, der den Bereich der Literatur für die Kunsterziehungsbewegung nach außen in Vorträgen und Schriften öffentlich zu vertreten hatte.⁶⁰ Für den schulischen Unterricht forderte er sowohl eine neue Auswahl im Literaturkanon wie auch eine veränderte Methodik.

Als wichtigstes Kriterium der literarischen Auswahl galt ihm dabei die ästhetische Qualität, die allein ausschlaggebend und die in den alten Lesebüchern viel zu häufig den moralischen, religiösen oder patriotischen Beweggründen geopfert worden sei. Als weiteres Kriterium wünschte er sich die Berücksichtigung neuerer Literatur, vor allem auch die heimatische norddeutsche Dichtung, die den Pulsschlag der Zeit dem Kinde in verdichteter Form näherbringen könne. An Namen nennt er z.B. Mörike, Hebbel, Storm, aber auch die Freunde und Weggefährten Liliencron, Falke und Otto Ernst.⁶¹

Für die Methodik des Unterrichts wendet sich Loewenberg scharf gegen jede Art der intellektuellen Zerstückelung, Zergliederung und „Zerklärung“ wie er schreibt.⁶² Dagegen beschwört er nachgerade die Kunst des Vortrags, die Lehrer und Schüler gleichermaßen erlernen müssten, denn das ästhetische Verständnis gehe allein über tiefes Empfinden und Erleben von Dichtung.

Ähnlich argumentiert Loewenberg auch für das Drama, auch hier hänge das Verständnis vom Lesen ab.⁶³ Das bislang in der Schule lieblos praktizierte Vorlesen mit verteilten Rollen erschwere nicht nur das künstlerische Verständnis, sondern mache es sogar unmöglich. Daher seien Lehrer und die besseren Schüler gefordert, notwendig sei eine gewissenhafte Vorbereitung zu Hause, dann im Unterricht das Vortreten der Lesenden vor die Klasse, denn schon allein dieses Vortreten führe zu einer dramatischen Wirkung.

Über das bislang Genannte ging Loewenberg in seinem eigenen Unterricht jedoch noch weit hinaus.⁶⁴ Die ästhetische Kraft von Literatur wirkt um so intensiver, je wirkungsvoller der Rahmen für ihre Darstellung und Rezeption ist, und vor allem, in einer festlichen Umsetzung von Literatur kann die Klasse, jede einzelne Schülerin, selbsttätig, kreativ und schöpferisch werden. So erhebt er die Forderung: „Im deutschen Unterricht sollte eigentlich eine jede Stunde eine Feststunde sein.“⁶⁵

Und in der Tat – insbesondere die von den Schülerinnen selbständig vorbereiteten und durchgeführten literarischen Feststunden und Vorführungen, aber auch die künstlerisch ausgestalteten Schulabschiedsfeiern und Elternabende wurden nachgerade zu einem Markenzeichen der Loewenberg-Schule, über die sogar die Hamburger Presse kontinuierlich und ausführlich berichtete.⁶⁶

In der Methodik des Deutschunterrichts wurde vor und nach der Jahrhundertwende jedoch nicht nur über die Lektürefrage, sondern vor allem auch über den sogenannten „freien Schülervortrag“ und den „freien Aufsatz“ heftigst diskutiert. War es in jenen Jahren gängige Methode, Aufsätze nach inhaltlichen und stilistischen Mustern schreiben zu lassen, die „freie“ Rede durch auswendig gelernte Merksätze vorzubereiten, so traf dies natürlich auf die scharfe Kritik der Reformer. Mit dieser Gängelung mache man Kinder mund-

tot, schrieb Loewenberg, einen lebendigen Ausdruck könne man nur erreichen, wenn Kinder frei und für sie interessante Dinge vortragen und niederschreiben dürften.

„Übung im freien Vortrag könnte man es schulgemäß nennen, und wenn sie es niederschreiben, freie Aufsätze. An Themen fehlt es nicht (...) Man erstaunt über die Kraft und Sicherheit ihres Ausdrucks. So haben wir sie nie sprechen hören, weil so nur Leben und Erfahrung sprechen.“⁶⁷

Vor diesem Hintergrund ist es nur gut zu verstehen, daß die Hamburger Reformpädagogen Wilhelm Lamszus und Adolf Jensen, die in der Deutschdidaktik wegen ihrer berühmt gewordenen Schriften zur Aufsatzkunde als die Initiatoren des freien Aufsatzes gelten,⁶⁸ Jakob Loewenberg und seiner Schule eine große Wirkung auf ihre eigenen Vorstellungen zugeschrieben haben. Nach einer Hospitation bei Loewenberg schrieb Lamszus: „Das war Erfüllung dessen, was wir damals suchten. Und wieder gingen wir gestärkt und innerlich erhoben von ihm, dem Meister.“⁶⁹

Jakob Loewenbergs herausragende Stellung in der Kunsterziehungsbewegung basiert aber nicht allein auf seiner literaturpädagogischen Arbeit im engen schulischen Sinne, sondern vor allem auch auf seiner eigenen literarischen Produktion und der Vermittlung von Literatur für eine größere Öffentlichkeit. Wie viele seiner Mitstreiter war er in einer derartigen Vielzahl von Organisationen aktiv, daß man wohl mit Fug und Recht von einem kulturellen Netzwerk sprechen kann, mit dem diese Reformer in jenen Jahren ihre Ziele durchzusetzen suchten. So war Loewenberg Gründungs- und Vorstandsmitglied der 1891 begründeten „Literarischen Gesellschaft“, er engagierte sich in der „Lehrervereinigung für die Pflege der künstlerischen Bildung“, in der „Gesellschaft der Freunde des vaterländischen Schul- und Erziehungswesens“, die als die zentrale Organisation der reformorientierten Lehrerschaft gesehen werden kann, und nicht zuletzt müssen in diesem Zusammenhang seine Lesungen und Vorträge in Volksheimen und auf Bildungsveranstaltungen der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung genannt werden.⁷⁰

Bei dieser bedeutenden Stellung, die Jakob Loewenberg in der Kultur- und Kunsterziehungsbewegung seit Anfang der neunziger Jahre innehatte, ist es fast zwangsläufig, daß seine Schule immer wieder von Schulreformern aufgesucht wurde, beziehungsweise daß Reformpädagogen an dieser Schule für kürzere oder längere Zeit selbst unterrichteten.⁷¹ Zu nennen wären: Alfred Lichtwark, Otto Ernst, Dr. Meier Spanier, Friedrich Müller, Herman Leo Köster, Christian Schwartz, Karl Möller und Heinrich Scharrelmann.

Mit Schülerinnen der Loewenberg-Schule hatte Alfred Lichtwark 1895/96 seine Museumsgespräche über Gemälde in der Kunsthalle durchgeführt. Diese

„Übungen in der Betrachtung von Kunstwerken“ wurden 1897 zum ersten Mal in Buchform veröffentlicht, um dann, über Jahrzehnte immer wieder neu aufgelegt, quasi bis heute als *das* museumspädagogische Standardwerk zu gelten.⁷²

Mit Otto Ernst, Literat und Volksschullehrer, sowie Hermann Leo Köster arbeiteten zwei Exponenten des neuen Literaturunterrichts an der Loewenberg-Schule. Otto Ernst war berühmt für seine Erlebnismethode,⁷³ Hermann Leo Köster als Vertreter der Jugendschriftenbewegung, die sich für ästhetisch hochwertige Literatur in Schule und Haus für Kinder und Jugendliche einsetzte.⁷⁴

Für die Kunsterziehung an der Loewenberg-Schule waren über lange Jahre mit Friedrich Müller und Christian Schwartz zwei bekannte Reformer des Zeichenunterrichts tätig, die das kindgemäße Malen und die freie Gestaltung dem alten System des mechanischen Kopierens vorgegebener Muster entgegensetzten.⁷⁵

Von großer Bedeutung war die Tätigkeit von Dr. Meier Spanier an der Schule von Jakob Loewenberg. In der Kunsterziehungsbewegung war Spanier der Exponent des „Künstlerischen Bildschmucks für Schulen“, wie der Titel des Begleitbuches einer von ihm durchgeführten Ausstellung in der Kunsthalle lautete.⁷⁶ In dieser und anderen Schriften kritisierte Meier Spanier die allein auf Sauberkeit und Ordnung ausgerichteten, öden und zum Teil an Kasernenunterkünfte erinnernden Schulräume und forderte die Ausgestaltung der Klassen mit farbigen und guten Reproduktionen von Kunstwerken. Er beschwor deren prägende ästhetische Kraft und hoffte auf eine langfristig volkerzieherische Wirkung, da jeder, der in der Jugend Schönheit empfunden habe, auch als Erwachsener danach streben werde. Blumenschmuck und farbige Gestaltung der Wände könnten die Ausstrahlung der Kunstwerke und die Erziehung zum Kunstgenuß unterstreichen und verstärken.⁷⁷

Während an den staatlichen Schulen die Ideen Spaniers und der ihn unterstützenden „Lehrervereinigung für die Pflege der künstlerischen Bildung“ nicht zuletzt aus finanziellen Gründen kaum verwirklicht wurden, scheint in der Mädchenschule von Loewenberg sehr streng nach diesen Vorschlägen Spaniers gehandelt worden zu sein. Mit Sicherheit gilt dies für das Gebäude in der Johnsallee, das unter diesen Gesichtspunkten in der Festschrift von 1913 ausführlich beschrieben wird. Danach waren die Klassenräume in je eigenen Farben ausgestaltet, die Türen nicht grau, sondern in Rot und Blau gehalten, es gab Blumenschmuck in den Klassen, und die Wände waren mit Märchenbildern und Kunstwerken ausgestaltet.⁷⁸

Von 1912 bis 1914 unterrichtete auch der Bremer Schulreformer Heinrich Scharrelmann an der Loewenberg-Schule, ein im ganzen Deutschen Reich be-

kannter Schulreformer, der aus dem Bremer Schuldienst wegen eines laufenden schulpolitischen Disziplinarverfahrens ausgeschieden war.⁷⁹ Daß Scharrelmanns Weg – wohl auch begünstigt durch die Vermittlung des Hamburger Reformpädagogen William Lottig – zu Loewenberg führte,⁸⁰ zeigt, daß die Schule inzwischen einen beachtlichen Ruf als Reformschule innehatte.

Besonders interessant ist die Kooperation mit Scharrelmann insofern, da dieser gerade in seinen Hamburger Jahren eine Schrift vorbereitete, die in wesentlichen Punkten Kritik an den Grundpositionen der Kunsterziehungsbewegung anmeldete.⁸¹ Vor allem rief Scharrelmann sich an den ästhetischen Kriterien für die Auswahl von Literatur in Schule und Unterricht. So schrieb er: „Durch sorgfältigere Beobachtung in der Klasse erkannte ich, daß manches Buch als Jugendschrift empfohlen wurde, weil es ein Kunstwerk vom Standpunkt des Erwachsenen war, das aber von den Kindern trotzdem glatt abgelehnt wurde. [...] Eine Jugendschrift soll allerdings ein Kunstwerk sein, aber ein solches, das dem Verständnis und dem Geschmack des Kindes in jeder Richtung entgegenkommt. Theodor Storms „Pole Poppenspäler“ wird trotz aller Jugendschriftausschüsse niemals ein Buch für 13-14jährige Kinder werden, Liliencrons „Kriegsnovellen“ ebenfalls nicht. [...] Noch einfacher, noch schlichter, noch kindlicher muß die Literatur werden. Die Ästhetik des Kindes geht andere Wege als die der Erwachsenen!“⁸²

In welcher Form Scharrelmann diese Position in der Loewenberg-Schule praktizierte, darüber geben die Quellen keine Auskunft. Dennoch bleibt es ein wichtiger Aspekt, daß mit Scharrelmann ein Schulreformer an dieser Schule unterrichtete, der vielleicht eine Brückenfunktion zur Reform- und Versuchsschulbewegung der zwanziger Jahre hätte einnehmen können.⁸³ Vor allem aus wirtschaftlichen Gründen verließ Heinrich Scharrelmann die Loewenberg-Schule bereits 1912, und eine Verbindung zur Schulreform der zwanziger Jahre wurde von Loewenberg selbst nicht vollzogen.

Schlußbemerkung

Wenn Jakob Loewenberg 1913 in der Festschrift zum 50jährigen Bestehen seiner Schule diese der Öffentlichkeit unter folgenden Kapitelüberschriften vorstellte: „Erster Schultag“, „Literarische Feststunden“, „Musikalische Feststunden“, „Bilder und Blumen“, „Vor den Ferien“, „Wandern“, „Entlassungsfeier“, so entwirft er unter diesen Überschriften nahezu ein Bild, das man mit dem Begriff „Schule als Gesamtkunstwerk“ charakterisieren könnte.⁸⁴ Es entsteht der Eindruck von einer Bildungsinstitution mit stets festlicher Umgebung für

eine Erziehung im Geiste der Kunst und Schönheit, sei es durch literarische Feststunden oder durch das Wandern, wo die Stille des Waldes, der Stimmungszauber einer Sommerheidenacht zur Musik der Natur wird. Ich denke, man wird kaum eine zweite Schule in Hamburg oder darüber hinaus finden, in der eindrucksvoller die Übertragung der Grundintentionen der Kunsterziehungsbewegung auf schulisches Leben betrieben worden ist.

Allerdings sollte man nicht darüber hinwegsehen, daß dieser durch die Festschrift vermittelte Eindruck natürlich in seiner Geschlossenheit nur unter der Ausblendung des täglichen Unterrichtsgeschehens entstehen konnte. So gab es insbesondere unter den festangestellten Lehrkräften solche, die den hohen Ansprüchen der Loewenberg-Konzeption nicht entsprachen, ob ihres eigenen Bildungs- und Ausbildungsganges auch schwerlich entsprechen konnten.⁸⁵

Darüber hinaus ist in den pädagogischen Aufsätzen Jakob Loewenbergs durchaus auch erkennbar, daß er für den täglichen Unterricht sehr wohl hohe Lernleistungen und traditionelle Arbeitshaltungen bei seinen Schülerinnen erwartete, ja sogar immer wieder betonte, daß seinen Schülerinnen „nichts geschenkt“ würde.⁸⁶ Wie Hospitationsberichte und Zeitzeugen bestätigen, gab es neben den neuen inhaltlichen und methodischen Reformbestrebungen an der Loewenberg-Schule durchaus auch Elemente der „alten Lernschule“.⁸⁷

Letztlich müssen zwei gewichtige Vorbehalte, die der Kunsterziehungsbewegung insgesamt gemacht werden, für Loewenberg und seine Schule angeführt werden. Wenn in der klassisch-idealistischen Bildungstheorie, wie Schiller sie in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung“ von 1793 entworfen hat, gilt, daß bei der Bestimmung des harmonischen Persönlichkeitsideals immer auch die Antizipation eines harmonischen Gesellschaftszustandes, das heißt eine gesellschaftlich-kritische Komponente mitzudenken war, so ist dies in der Kunsterziehungsbewegung wie auch bei Jakob Loewenberg nicht mehr aufspürbar. Die gesamte Argumentation und Bestimmung seiner Schule erscheint bei Loewenberg, mit Ausnahme des 1. Weltkrieges,⁸⁸ in einem gesellschaftspolitischen Freiraum, von seltsamer politischer Abstinenz, was dennoch natürlich damit nicht gegeben war.

Der zweite gewichtige Einwand zielt auf die ästhetischen Normen, die die Kunsterziehungsbewegung und auch Loewenberg bei seiner Literatúrauswahl setzten und damit zu einer Art Zwangskorsett für die inhaltliche Arbeit machten. Weder sind diese Normen rational vermittelt, was bei dem zugrundeliegenden idealistischen Kunstbegriff wohl aber auch nicht erwartet werden konnte, noch sind sie in ihrer Anwendung auf die Schule jugend- oder kindspezifisch. Wie Heinrich Scharrelmann richtig formuliert hatte, sind es die von Erwachse-

nen entwickelten ästhetischen Normen, an denen die zu Erziehenden sich orientieren sollten, ob diese ihre Interessen nun berücksichtigten oder nicht.

Diese hier vorgebrachten Einwände machen schlaglichtartig deutlich, warum Jakob Loewenberg weder die am Individuum orientierte „Pädagogik vom Kinde aus“⁸⁹ noch die politisch motivierte Versuchsschulbewegung der zwanziger Jahre akzeptieren konnte. Auf der Basis seiner Vorstellungen von Kunst und Erziehung konnte er beiden Bewegungen nur mit Skepsis oder sogar Ablehnung begegnen. Es ist fast von symbolischer Bedeutung, wenn Ernst Loewenberg berichtet, daß er wegen des hohen Bekanntheitsgrades seines Vaters in das Wahlkollegium der reformorientierten Hamburger Lichtwarkschule am Anfang der zwanziger Jahre gewählt wurde, daß der Rat des Vaters ihm bei den schweren Unterrichtsaufgaben oft geholfen habe, daß Jakob Loewenberg andererseits jedoch über die pädagogischen Experimente dieser sich politisch verstehenden Großstadtschule oft den Kopf geschüttelt habe.⁹⁰

All die hier zum Schluß gemachten Einwände können nun allerdings nicht daran zweifeln lassen, daß der Mädchenschule von Jakob Loewenberg als „Kulturstätte“,⁹¹ wie sie in einem Nachruf benannt wurde, im Bildungswesen Hamburgs ein bedeutender Platz zukommt. Forschungsgeschichtlich ist die Wiederentdeckung dieser Schule insbesondere deshalb von hohem Wert, da mit ihr zum ersten Mal in der bisherigen Bildungshistoriographie eine Praxisstätte kunsterzieherischer Vorstellungen nachgewiesen werden konnte. Es ist immer wieder erstaunlich, wie nachhaltig die zwölf Jahre der NS-Barbarei wichtige Elemente des deutsch-jüdischen Kulturerbes getilgt, verdrängt oder vergessen gemacht haben.

Anmerkungen

- 1 Zur Loewenberg-Schule sind die im Hamburger Staatsarchiv (STAH) überlieferten Quellen noch am ergiebigsten (Lehrerakten, einige Stundentafeln, unsystematisch überlieferter Schriftwechsel mit der Schulbehörde, Zeitungsausschnitte und Schulprogramme). Die von Ernst Loewenberg an das Leo-Baeck-Institute in New York übergebene Jakob-

Loewenberg-Collection bietet für die Schule keine wesentliche Erweiterung. Große Bedeutung kommt daher der 1913 erschienenen Schulfestschrift und den pädagogischen Veröffentlichungen Loewenbergs zu. Zu nennen wären vor allem: Geheime Miterzieher. Studien und Plaudereien für Eltern und Erzieher. Hamburg 1903; Aus der Welt des Kindes. Ein Buch für Eltern und Erzieher. Leipzig 1911; Anerkannte Höhere Mädchenschule Lyzeum von Dr. J. Loe-

- wenberg. Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Schule. Hamburg 1913; Aus zwei Quellen. Berlin 1914; Kriegstagebuch einer Mädchenschule. Berlin 1916.
- Zu einem ersten Versuch einer Gesamtbibliographie vgl.: Wacker, Bernd; Kempf, Winfried: Jakob Loewenberg 1856–1929. Hrsg. von „Judentum in Salzkotten e.V.“ Salzkotten 1992, S.145ff. Ebd. S.145f. eine detaillierte Beschreibung des Gesamtnachlasses von J. Loewenberg.
- 2 Vgl. Stein, Irmgard: Jüdische Baudenkmäler in Hamburg. Hamburg 1984, S.100f; Lorenz, Ina: Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation. Teil I. Hamburg 1987, S.324ff; Randt, Ursula: „Zur Geschichte des jüdischen Schulwesens in Hamburg (ca. 1780–1942)“. In: Herzog, Arno/Rhode, Saskia (Hg.): Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Bd. 2 Hamburg 1991, S.113ff.
 - 3 Brief von Margarete Loewenberg an Ursula Randt vom 4.3.1992 (Kopie in meinem Besitz). Die gleiche Einschätzung bei: Loewenberg, Ernst: „Jakob Loewenberg. Excerpts from his Diaries and Letters“. In: Leo Baeck Institute Year Book 15 (1970), S.183–212, hier S.203.
 - 4 Folgende Namen sind belegbar: Höhere Mädchenschule von Doktor J. Loewenberg; Lyzeum Dr. J. Loewenberg; Realschule für Mädchen von Dr. J. Loewenberg.
 - 5 Zitiert nach Krohn, Helga: Die Juden in Hamburg. Hamburg 1974, S.158f.
 - 6 Dies ist verschiedenen Schreiben von Jakob und Ernst Loewenberg an die Oberschulbehörde (OSB) zu entnehmen: STAII, OSB II, B 242 Nr. 2 und 13.
 - 7 Hierzu und zum folgenden: Ernst Loewenberg, 1970, (Anm. 3), S.195ff. und 198ff; Loewenberg, Ernst: „Jakob Loewenberg. Lebensbild eines deutschen Juden“. In: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 29 (1931), S.99–151, hier S.139ff.
 - 8 Wassermann, Jakob: Mein Weg als Deutscher und Jude. Berlin 1921.
 - 9 Ernst Loewenberg, 1931 (Anm. 7), S.150f.
 - 10 Loewenberg, Jakob: Lieder eines Semiten. Hamburg 1892.
 - 11 Loewenberg, Ernst: „Meier Spanier. Leben und Wirken eines deutschen Juden“. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 41 (1968), S.1–31, hier S.27.
 - 12 Realschule für Mädchen von Dr. J. Loewenberg. Schulprospekt 1926. Akte J. Loewenberg, Hamburger Schulmuseum (HMS).
 - 13 Loewenberg, Ernst: Jakob Loewenberg (1856–1929). Erinnerungen an meinen Vater. Unv. MS 1979. Stadtarchiv Salzkotten.
 - 14 Vgl. den Hospitationsbericht von Oberschulrätin Emmy Beckmann aus der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre (STAII, OSB II, B 242 Nr. 8), abgedruckt (mit falscher zeitlicher Datierung in: Ina Lorenz, 1987 (Anm. 2), S.443f.
 - 15 Aus der Elternarbeit entstanden Jakob Loewenbergs Veröffentlichungen „Geheime Miterzieher“ und „Plaudereien für Eltern und Erzieher“ (Anm. 1).
 - 16 Eine weitreichende Elternmitarbeit war in das Hamburger Selbstverwaltungsgesetz vom 12.4.1920 eingegangen. Vgl. de Lorent, Hans-Peter: Schule ohne Vorgesetzte. Geschichte der Selbstverwaltung der Hamburger Schulen von 1870 bis 1986. Hamburg 1993, S.87 und 118ff.
 - 17 Vgl. Lehberger, Reiner: „Zur Geschichte der Versuchsschule Telemanstraße 10“. In: de Lorent, Hans-Peter; Ullrich, Volker (Hg.):

- Der Traum von der freien Schule. Schule und Schulpolitik in Hamburg während der Weimarer Republik. Hamburg 1988, S.273-287.
- 18 Festprogramm in Akte J. Loewenberg, HSM.
 - 19 Ernst Loewenberg, 1979 (Anm. 13), S.4.
 - 20 Clasen, Georg: Jakob Loewenberg. In: *Hamburger Lehrerzeitung* 8 (1929), S.153-154, hier S.153.
 - 21 Vgl. Lehberger, Reiner: „Schule in Hamburg während des Kaiserreichs. Zwischen ‘Pädagogischer Reform’ und ‘Vaterländischer Gesinnung’“. In: Stephan, Inge; Winter, Hans-Gerd (Hg.): „Heil über dir, Hammonia“. Hamburg im 19. Jahrhundert. Kultur, Geschichte, Politik. Hamburg 1992, S.417-446, hier S.421f.
 - 22 Prospektus der Höheren Töchter-schule von Dr. M. Katzenstein und Frau. STAHL, OSB II, B 242 Nr. 4.
 - 23 Statistische Übersichten von J. Loewenberg, STAHL, OSB II, B 242 Nr. 6.
 - 24 Hierzu und zum folgenden vgl. Ernst Loewenberg, 1931, (Anm. 7), S.106ff.
 - 25 Jakob Loewenberg, 1913 (Anm. 1), S.7.
 - 26 Errechnet nach den statistischen Übersichten von J. Loewenberg. STAHL, OSB II, B 242 Nr. 6.
 - 27 Jakob Loewenberg, 1913 (Anm. 1), S.32.
 - 28 Ebd., S.10.
 - 29 Ebd.
 - 30 Vgl. hierzu und zum folgenden: Kleinau, Elke: „Emanzipation durch Bildung? 1878-1933“. In: Daschner, Peter; Lehberger, Reiner (Hg.): *Hamburg – Stadt der Schulreformen*. Hamburg 1990, S.42-55, bes. S.52ff.
 - 31 Von insgesamt 47 halböffentlichen und privaten Mädchenschulen hatten 1912 nur 18 den Antrag auf Anerkennung gestellt. 15 erhielten die Zustimmung, zwei wurden zunächst zurückgestellt, eine Schule wurde abgelehnt. OSB, Protokoll vom 18.4. 1912. STAHL, OSB II, B 242 Nr. 17.
 - 32 An die Eltern unserer Schülerinnen, Januar 1921. STAHL, OSB II, B 242 Nr. 8.
 - 33 Abrechnung für das Schuljahr 1922/23, 16. 6. 1923. STAHL, OSB II, B 242 Nr. 1.
 - 34 Vgl. *Pädagogische Reform* 42 (1918) Nr. 52, S.261 und *Hamburger Fremdenblatt* vom 22. 5. 1919.
 - 35 OSB Hamburg (Hg.): *Das hamburgische Schulwesen 1914/24*. Hamburg 1925, S.35.
 - 36 *Deutsch-Jüdische Gesellschaft (Hg.): Wegweiser zu ehemaligen jüdischen Stätten in Hamburg*. Heft 2. Hamburg 1985. S.46.
 - 37 Vgl. *Schülerverzeichnis 1930/31*. J.-Loewenberg-Collection. Leo Baeck Institute New York.
 - 38 Statistische Übersichten. STAHL, OSB II, B 242 Nr. 6.
 - 39 Loewenberg, Ernst: *An die Eltern unserer Schülerinnen*, 1. 12. 1930. STAHL, OSB II, B 242, Nr. 1.
 - 40 Liste vom 24. 3. 1931. STAHL, OSB II, B 242 Nr. 1.
 - 41 Vgl. Arbeitsgruppe „Lehrer und Krieg“ (Hg.): *Lehrer helfen siegen. Kriegspädagogik im Kaiserreich mit Beiträgen zur NS-Kriegspädagogik*. Berlin 1987; Lehberger, Reiner; Müller-Grabellus, Wolfram; Schmitt, Gabriele: *Krieg in der Schule – Schule im Krieg. Kriegserziehung vom Kaiserreich bis zur NS-Zeit*. Hamburg 1989; Lemmermann, H.: *Kriegserziehung im Kaiserreich*. Bd. 1 und 2. Lillienthal/Bremen 1984.
 - 42 Vgl. Randt, Ursula: *Carolinestraße 35. Geschichte der Mädchenschule der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg 1884-1942*. Hamburg 1984, S.45f.

- 43 Hierzu und zum folgenden Ernst Loewenberg, 1970, (Anm. 3), S.202f.
- 44 Jakob Loewenberg, 1916 (Anm. 1)
- 45 Vorwort, ebd., o.S.
- 46 Vgl. bes. Lehberger et al. (Anm. 41), S.14ff.
- 47 Jakob Loewenberg, 1916 (Anm. 1), S.32.
- 48 Ebd., S.35f.
- 49 Ebd., S.48.
- 50 Ebd., S.139.
- 51 Ebd., (vgl. Jes 2, 4; Mi 4, 3)
- 52 Zit. nach Pauckner, Arnold: „Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft“. In: Mosse, Werner E. unter Mitw. von Arnold Paucker (Hg.): Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Tübingen 1974, S.480–548, hier S.546.
- 53 Jakob Loewenberg, 1916 (Anm. 1), S.120.
- 54 Vgl. Ernst Loewenberg, 1931 (Anm. 1), S.120.
- 55 Gay, Peter: Begegnung mit der Moderne. Deutsche Juden in der deutschen Kultur. In: Paucker, 1974, (Anm. 52), S.241–311, hier S.302.
- 56 Jakob Loewenberg, 1913 (Anm. 25), S.7. So auch schon in einem Schulprospekt von 1892.
- 57 Zur Kunsterziehungs- und Schulreformbewegung: Gebhard, Julius: Alfred Lichtwark und die Kunsterziehungsbewegung in Hamburg. Hamburg 1947; Schmidt-Dumont, Gerald (Hg.): Von den Anfängen der Jugendschriftenbewegung. Informationen Jugendliteratur und Medien. 1. Beiheft 1990.
- 58 Lichtwark, Alfred: „Die Kunst in der Schule“. In: Lorenzen, Hermann (Hg.): Die Kunsterziehungsbewegung. Bad Heilbrunn 1966, S.44–56.
- 59 Vgl. die Dokumentation der Kunsterziehungstage: Kunsterziehung. Ergebnisse und Anregungen des Kunsterziehungstages in Dresden am 28. und 29. September 1901. Leipzig 1902; Kunsterziehung, Ergebnisse und Anregungen des zweiten Kunsterziehungstages in Weimar vom 9., 10., 11. Oktober 1903. Deutsche Sprache und Dichtung. Leipzig 1904; Kunsterziehung. Ergebnisse und Anregungen des dritten Kunsterziehungstages in Hamburg am 13., 14., 15. Oktober 1905. Musik und Gymnastik. Leipzig 1906.
- 60 So schreibt Jakob Loewenberg z.B. den Beitrag über „Dichtung und Schule“ in: Versuche und Ergebnisse der Lehrervereinigung für die Pflege der künstlerischen Bildung in Hamburg. Hamburg 1901, S.74–82.
- 61 Ebd., S.76.
- 62 Ebd., S.77.
- 63 Ebd., S.77ff.
- 64 Akte Loewenberg HSM und die Zeitschriftenausschnittssammlung (ZAS, A 761 im STAHL). Bemerkenswert in dieser Hinsicht auch der Revisionsbericht von Schulrat Schober über die Besprechung von „Weh dem, der lügt“ in einer Loewenberg-Klasse. „Ich gestehe gern, daß ich aus der Behandlung Loewenbergs ein besseres Verständnis für das Lustspiel gewonnen habe, als es mir eine Aufführung im Schauspielhaus vor einigen Jahren erweckte. Die Schülerinnen waren ganz bei der Sache.“ (Revisionsbericht vom 7.6.1926, STAHL, OSB II, B 242 Nr. 8).
- 65 Jakob Loewenberg, 1913 (Anm. 1), S.15.
- 66 Vgl. die zahlreichen Belege in der Zeitschriftenausschnittssammlung (Anm. 64). Berichtet wurde über Loewenberg und seine Schule in folgenden Zeitungen: Hamburger Echo, Hamburger Anzeiger, Hamburgischer Correspondent, Hamburger Fremdenblatt, Hamburger Nachrichten.

- 67 Jakob Loewenberg, 1913 (Anm. 1), S.24f.
- 68 Jensen, Adolf; Lamszus, Wilhelm: Unser Schulaufsatz ein verkappter Schundliterat. Braunschweig, Hamburg, Berlin 1910; dies.: Der Weg zum eigenen Stil. Hamburg 1912.
- 69 Lamszus, Wilhelm: Loewenberg der Sechzigjährige. In: Pädagogische Reform 40 (1916) Nr. 16, S.95 f., hier S.95.
- 70 Als Gesamtübersicht zu den verschiedenen hier benannten Organisationen neben Gebhard (Anm. 57) vor allem: Schiefler, Gustav: Eine Hamburgische Kulturgeschichte 1890–1920. Hamburg 1985. Erschreckend allerdings die antisemitischen Untertöne gegenüber Loewenberg bei Schiefler. (Ebd., S.230f.) Eine präzise Einordnung Loewenbergs in dieses kulturelle „Netzwerk“ steht noch aus. Erste Belege für seine Tätigkeiten in der „Literarischen Gesellschaft“ bei: Goldschmidt, Leon: Die Literarische Gesellschaft zu Hamburg. Ein Rückblick auf die ersten 10 Jahre ihres Bestehens. Hamburg 1901.
- 71 Erstellt aus der Festschrift 1913 (Anm. 1) und den Revisionsberichten STAII, OSB II, B 242 Nr. 8.
- 72 Lichtwark, Alfred: Übungen in der Betrachtung von Kunstwerken. Nach Versuchen mit einer Schulklassen herausgegeben von der Lehrervereinigung zur Pflege der künstlerischen Bildung. Dresden 1898 (als Manuskript erstmals Hamburg 1897 gedruckt).
- 73 Vgl. Gebhard (Anm. 57), S.111ff.
- 74 Über Hamburg hinaus wurde Hermann Leo Köster bekannt mit seiner: Geschichte der deutschen Jugendliteratur. Teil 1 und 2. Hamburg 1906–1908.
- 75 Müller und Schwartz waren Mitglieder des Zeichenausschusses der „Lehrervereinigung“. Müller, Fritz: Das Zeichnen nach Stäbchen auf der Unterstufe. Hamburg 1915; Schwartz, Christian: „Unterrichtskurse für Zeichnen, Malen und Modellieren“. In: Versuche und Ergebnisse (Anm. 60), S.43–48; ders.: Neue Bahnen. Ein Lehrplan für den Kunstunterricht an mehrklassigen Schulen nach modernen Grundsätzen. Hamburg 1900; ders.: Ausführlicher Lehrplan für den Zeichenunterricht an Volksschulen. Hamburg 1907.
- 76 Spanier, Meier: „Künstlerischer Bilderschmuck für Schulen“. Hamburg 1897. Zu Meier Spanier vgl. Ernst Loewenberg, 1968 (Anm. 11).
- 77 Vgl. Spanier, Meier: „Künstlerischer Bilderschmuck für Schulen.“ In: Versuche und Ergebnisse (Anm. 60), S.55–62.
- 78 Jakob Loewenberg, 1913 (Anm. 1), S.21ff.
- 79 Zu Scharrelmann vgl.: Müllers, Wilhelm: Die Pädagogik Heinrich Scharrelmanns – ein Beitrag zur Historiographie der reformpädagogischen Bewegung. (Phil. diss.) Duisburg 1979.
- 80 Vgl. Pieler, Peter-Hubertus: „Mit uns zieht die neue Zeit“ – Der Verleger Alfred Janßen und die Reformbewegung. Herzberg 1994, S.163f.
- 81 Scharrelmann, Heinrich: Plaudereien aus meinem Leben und Schaffen. Hamburg 1912.
- 82 Zit. nach der 2. Auflage 1921, S.40f.
- 83 Daß Heinrich Scharrelmann nach seiner Rückkehr nach Bremen in den zwanziger und dreißiger Jahren eine sehr umstrittene, später sogar reformfeindliche Position einnahm, bleibt hier unberücksichtigt. Vgl. Müllers (Anm. 79).
- 84 Jakob Loewenberg, 1913 (Anm. 1).
- 85 Aus einem Revisionsbericht vom

23.5.1894 geht z.B. hervor, daß zwei vollangestellte Lehrkräfte nur sog. Elementarlehrerprüfungen, eine Lehrerin überhaupt keine Prüfung nachweisen konnten. (STAH, OSB II, B 242 Nr. 8).

- 86 Vgl. z.B. Geheime Miterzieher (Anm. 1), S.32ff., S.58f.
- 87 Vgl. die Revisionsberichte: STAH, OSB II, B 242 Nr. 8. So auch die ehemalige Schülerin Senta Möller-Ernst (Tochter von Otto Ernst) in einem Gespräch mit mir.
- 88 Vgl. das Kriegstagebuch (Anm. 1).
- 89 So ist es durchaus symptomatisch, daß J. Loewenberg in der von Johannes Gläser hrsg. Aufsatzsammlung „Vom Kinde aus“ (Hamburg und Braunschweig 1920) nicht vertreten ist.
- 90 Ernst Loewenberg, 1979 (Anm. 13), S.4.
- 91 Hamburger Anzeiger vom 26.3.1931.



Henriette Arndt, in den 20er Jahren —

Henriette Arndt, eine jüdische Lehrerin in Hamburg

„Wie Sie vielleicht nicht wissen können, habe ich mich bereits seit 1933 zu wiederholten Malen bei Herrn Dr. Jonas um eine Stellung an seiner damaligen Schule beworben. Er versprach mir, mich bei einer eintretenden Vakanz zu berücksichtigen. Damit gehöre ich wohl zu denen, die sich am längsten um eine Stellung an einer jüdischen Schule in Hamburg beworben haben. Herr Dr. Jonas wird es Ihnen sicher gern bestätigen. Ich würde Ihnen sehr dankbar sein, wenn Sie meinen Sorgen um meine Existenz durch die Möglichkeit meiner Mitarbeit an Ihrer Schule ein Ende bereiten würden“, ¹ schrieb Henriette Arndt am 11.12.1939 an Arthur Spier, den Direktor der Talmud-Tora-Schule, die sich jetzt „Volks- und Höhere Schule für Juden“ nennen mußte und bereits 1938 mit der „Jüdischen Mädchenschule“, Carolinenstr. 35, zusammengelegt worden war.

Henriette Arndt war 41 Jahre, als sie am 1.11.1933 aus dem öffentlichen Schuldienst in Hamburg entlassen wurde² und sich ihr Leben völlig veränderte. Existenzkampf unter der nationalsozialistischen Herrschaft bestimmte ihre letzten neun Lebensjahre, und in dieser Situation wandte sie sich auch dem Judentum zu, dem sie vorher nicht verbunden war.

Die am 13.5.1892 in der kleinen hinterpommerschen Stadt Regenwalde geborene Henriette Arndt entstammte einer Arztfamilie, die dort in der dritten Generation lebte und wirkte. Die jüdische Gemeinde in Regenwalde war nur klein – nach dem Ergebnis der Volkszählung vom 16.6.1925 lebten in Regenwalde selbst 72 Juden –, aber es gab eine Synagoge und einen eigenen Friedhof.³ Mütterlicherseits kamen die Vorfahren ursprünglich aus Breslau und waren dort dem religiösen Judentum zugehörig. Die väterliche Linie stammte aus Dramburg/Pommern. Henriette Arndts Vater verstand sich als Dissident. Von seinen sechs Kindern aus erster Ehe ließ er jedoch die beiden Söhne taufen und konfirmieren, nicht aber die vier Töchter. Da seine erste Frau Rosa, geb. Lichtenstein, im Kindbett starb, heiratete er in zweiter Ehe Luise Rudolphsohn, die vor ihrer Ehe Lehrerin gewesen war. Henriette war das vierte Kind aus erster Ehe. Die Kinderbilder spiegeln die besondere Nähe zu ihrem zwei Jahre älteren Bruder Leopold und der noch ein wenig älteren Schwester Helene wider.

Ihre Ausbildung als Lehrerin absolvierte Henriette Arndt im Seminar in Kolberg/Pommern, und am 7.6.1913 begann sie ihre Berufstätigkeit. Das „Hamburger Lehrer-Verzeichnis des Stadt- und Landgebiets“, herausgegeben von der Gesellschaft der Freunde des vaterländischen Schul- und Erziehungswesens, vom Verein Hamburger Landschullehrer und vom Verein Hamburger Volksschul-Lehrerinnen nennt den 1. 10.1914 als Eintrittsdatum in den Hamburger Volksschuldienst.⁴ Unterrichtet hat sie in Hamburg aber bereits vorher; denn im Jahresbericht der Realschule Weidenstieg heißt es 1915, daß drei Lehrerinnen am 1. April 1914 „der Anstalt von der Oberschulbehörde zum Ersatz im Felde stehender Lehrer überwiesen“⁵ wurden, u.a. die Lehrerin Frl. Arndt. Fest angestellt wurde sie am 1.4.1920.⁶ In den Jahren bis 1933 unterrichtete sie an verschiedenen Hamburger Schulen: an der privaten Höheren Töchter Schule Schulweg 31/33 in Eimsbüttel, den Mädchenschulen Papendamm 3a und Lutterothstr. 36 sowie der Mädchenschule mit Oberbau Graudenzer Weg 34. Spuren ihrer Lehrerinnentätigkeit im öffentlichen Schuldienst sind diese Eintragungen in das erwähnte Hamburger Lehrerverzeichnis, unbeschriftete und undatierte Schulbilder aus dem Familienbesitz, die ich durch ehemalige Schülerinnen z.T. identifizieren konnte, Erinnerungen dieser Schülerinnen, Photos, Zeugnisse, sogar eine Ansichtskarte fand sich in deren Besitz. Diese Schülerinnen zeichnen das Bild einer besonders liebevollen, herzlichen Lehrerin, die sich nicht nur in die Kinder hineinversetzen konnte, sondern sich weit über den Unterricht hinaus für sie engagierte. Eine Schülerin hat z.B. im Gedächtnis behalten, daß sie einem Kind, das keine richtigen Schuhe besaß, welche kaufte und daß sie eine Schausteller-Tochter vier Wochen während der Dom-Zeit bei sich zu Hause aufnahm.⁷ Allein Schülerinnen der letzten Jahre heben ihre Strenge hervor, fragen aber nicht, welchen Belastungen sie in diesen Jahren schon ausgesetzt war und welchen Einflüssen sie selbst vielleicht nachgegeben haben. Auch fällt in diese Zeit Henriette Arndts kurze Ehe mit dem Kaufmann Friedrich Kirchhoff, die wohl 1931 geschlossen und schon sehr bald annulliert wurde.⁸ Nur das Lehrerinnen-Verzeichnis von 1930/31 nennt sie „verheiratete Kirchhoff“. Bereits 1932/33 steht sie wieder unter ihrem Mädchennamen. Andere Lebensspuren finden sich im Hamburger Adreßbuch, das den mehrfachen Wohnungswechsel verzeichnet.⁹

Erinnerungen an eine „ganz, ganz liebe Tante“, die ihr die „schönsten Geschenke“ machte, hat ihre Nichte Ruth Lehmann-Arndt, Tochter ihres Bruders Leopold. Sie erinnert sich, daß ihre Tante die Ferien sehr oft in Regenwalde verbrachte, wohin sie auch ihre Freundin und Kollegin Lotte Beug¹⁰ mitnahm, eine Nichtjüdin, die auch während der Nazizeit zu ihr hielt, oder auch ihren Schüler Ludwig Johannes Leopold, genannt Lujo.¹¹

Genauer als die Zeit bis 1933 läßt sich anhand einiger Zeugnisse und Dokumente Henriette Arndts Existenzkampf während der Nazi-Herrschaft verfolgen. In ihren unveröffentlichten „*Memories of the Years 1932–1938*“ schreibt die Ärztin und Privatdozentin für Physiologie Rahel Liebeschütz-Plaut über sie: „Originally without much knowledge of Judaism, she had then concentrated on learning Hebrew and modern methods of teaching this language.“¹²

Dieser Fortbildung ist es zweifellos zu verdanken, daß Lehrer Sommer, der Leiter der jüdischen Volksschule Palmaille in Altona, sie für eine besondere Aufgabe auswählte, nämlich die Leitung des Blankeneser Schulzirkels. Anlaß für die Gründung dieser kleinen ungewöhnlichen jüdischen Schule war, wie Rahel Liebeschütz schreibt, der Hinauswurf ihres Sohnes Wolfgang aus der öffentlichen Schule am 26. November 1935 und die darauffolgende offizielle Aufforderung, ihn in die jüdische Schule in Altona umzuschulen. Rahel Liebeschütz berichtet weiter: „We did not think that the school in Altona, Palmaille was the right place for our children. The main reason was the distance and lack of direct connections. In addition it was ultra-orthodox ... The parents resident in the northern suburbs would be allowed to employ and pay a teacher for their children at a place of their own choice. This class would remain part of the Palmaille School and subject of the School's rules and supervision. The parents must accept children sent by the board of the Palmaille whether they were able to participate in the expenses or not. Hebrew and Religion must be taught in accordance with Jewish usage and the class must take part in the school festivals ... Our schmall class started with four children ...“¹³ 1936 begann die Schule mit sieben Kindern. Im Februar kam Lujo hinzu. „I think on the whole it was a happy school ...“, schreibt Rahel Liebeschütz. „Lessons in our school were from 9 a.m. to 1 p.m. Fräulein Arndt only allowed one break at 11 o'clock. In addition to the usual elementary syllabus, Hebrew was taught. The children learned to sing simple Hebrew songs. They cut out the letters out of card-board and put them together to words. Fräulein Arndt was generous with her time and also with money. She took the children out for excursions and she also sometimes took them to her flat for tea. I was the cashier and collected the school fees.“¹⁴ In ihrem Arithmetik-Unterricht lehrte Henriette Arndt auch englische Gewichte und Maße als Vorbereitung auf eine Auswanderung nach England.

Ihr ehemaliger Schüler Lujo erinnert sich in einem Brief an Ruth Lehmann-Arndt nach über 50 Jahren an diese Schule und seine Lehrerin so: „Ich ging vorher in die Talmud-Tora-Schule, fand aber sowohl die Lehrer als auch den Unterricht todlangweilig und kam deshalb nicht mit. Deine Tante Henny

war so herzlich und gütig und hatte auch so viel Geduld mit mir und den anderen Schülern, daß wir fast alle in sie verliebt waren. (!) Ihr zuliebe fingen wir an zu lernen. Ich glaube bis zum heutigen Tage, daß ein Lehrer mehr als bloß gute Bildung haben muß. Und als dann die Weihnachtsferien kamen, nahm mich Deine Tante mit nach Regenwalde, wo wir uns kennenlernten. Mensch – das hätte kein Lehrer der Talmud-Tora-Schule gemacht!

Natürlich hatte ich sie sehr lieb. Außerdem bewundere ich sie heute darum, daß sie dort in Blankenese nicht nur eine Klasse unterrichtete, sondern eine ganze Schule. Es waren dort nur ungefähr 12-15 Kinder ... Aber zu ihrer Verfügung stand nur ein einziger Unterrichtssaal. Und jedes Kind – oder je zwei Kinder – bildeten eine andere Klasse – ein anderes Niveau. Und sie verstand es, alle Kinder zu beschäftigen und in Disziplin zu halten.“¹⁵

Untergebracht war diese Schule in der Villa von Rahel Liebeschütz' Mutter Adele Plaut in Dockenhuden, Schanzkamp 52. Ende 1938 wanderten die Liebeschütz-Kinder aus. Am 6. Dezember 1938 hatten sie ihre letzten Unterrichtsstunden bei Henriette Arndt. Über die Zukunft der Schule heißt es in Rahel Liebeschütz' „Memories“: „The school was still going to continue at Mother's house for the time being. One could not plan for more than a few weeks. Eventually all the children of our school got away. Ebers and Mangolds went to England, Gowas to U.S.A.; Levys had already left for America, and Lujo Leopold went with his sister to Sweden.“¹⁶ Über das Schicksal von Henriette Arndt heißt es: „When I was in England I tried to get a permit for Fräulein Arndt with the help of Mrs. Franklin-Kohn. We made the mistake of claiming her as a teacher instead of a domestic worker and we failed.“¹⁷

Ein Bittschreiben von Landrichter i.R. Lambert Leopold, Lujos Vater, an Direktor Spier vom 25.11.1939, in dem er sich für Henriette Arndt einsetzt und sie zugleich charakterisiert, verdeutlicht ihre Situation fast ein Jahr später: „Ich habe eine große Bitte an Sie. Sie betrifft Fräulein Henriette Sara Arndt (Hamburg, Semperstr. 67), die Ihnen bekannte frühere Leiterin des Blankeneser Schulzirkels, an welchem, wie Sie sich erinnern werden, seinerzeit auch unser Lujo teilgenommen hatte.

Ich weiß, daß Fräulein Arndt sich bei Ihnen bereits um eine Anstellung in Ihrer Schule beworben hat. Das ist aber lange her, und es wäre nicht verwunderlich, wenn diese Sache Ihrem Gesichtskreis inzwischen längst entschwunden wäre. Ich kenne Fräulein Arndt nun aber gut genug, um zu wissen, daß sie nicht so leicht den Mut aufbringen wird, sich bei Ihnen wieder zu melden; so rasch sie jederzeit bereit ist, für Andere einzuspringen, so wenig bringt sie es fertig, für sich selbst zu wirken. Daher gestatten Sie gütigst, daß ich mich zu ihrem Wortführer mache. Wie Sie wissen werden, leitet Fräulein Arndt seit

etwa einem Jahr den Lübecker Schulzirkel. Die Schülerzahl dort ist aber in der kurzen Zeit bereits so katastrophal geschrumpft, daß das Ende ihrer dortigen Tätigkeit wohl nur noch eine Frage weniger Wochen ist. Ich würde es nicht nur Fräulein Arndt nicht wünschen, sondern es auch für sehr verkehrt im allgemeinen Interesse halten, wenn dann diese vorzügliche Lehrkraft verurteilt wäre, brachzuliegen, und ich bitte Sie daher herzlich, bei der nächsten Vakanz sich Fräulein Arndts zu erinnern. Ich weiß, daß auch bei Ihnen die Schülerzahl kleiner und kleiner wird, der Bedarf an Lehrern daher gleichfalls sich vermindert. Andererseits nimmt ja aber auch die Zahl der noch zur Verfügung stehenden Lehrer dauernd ab. Fräulein Arndt bietet Ihnen zu mindesten den Vorzug, daß sie – einmal eingestellt – Ihnen nicht so leicht untreu werden würde, denn ihre Auswanderungsaussichten sind leider sehr, sehr schlecht. Andererseits glaube ich auch als Nichtfachmann mir das Urteil erlauben zu dürfen, daß jede Schule sich glücklich schätzen dürfte, der ihre pädagogischen Fähigkeiten zur Verfügung stünden. Sie wissen ja auch, ..., was Fräulein Arndt aus unserm Lujo gemacht hat ...“¹⁸

In Lübeck war 1934 eine jüdische Volksschule gegründet worden. Aus einem Gründungspapier vom 7.12.1933 geht hervor, daß diese Schule als Bezirksschule gedacht war und Kinder aus Mecklenburg und Lauenburg aufnehmen sollte. Deshalb plante man, sie mit einem Internat zu verbinden, um jüdische Kinder aus den auswärtigen Städten und Orten aufnehmen zu können. Man nahm an, daß die Schule 40 einheimische und 20 auswärtige Kinder umfassen würde. Ihr Ziel sollte sein, jüdisches Kulturgut zu erhalten. Außerdem sollte sie auch für Landwirtschaft und Handwerk vorbereiten und in der Oberstufe eine Fremdsprache – Englisch – lehren.“¹⁹ Die staatliche Schulbehörde wollte die Gründung der Schule genehmigen, sie aber nicht finanziell subventionieren.²⁰ Als die jüdische Volksschule im April 1934 dann als vollausgebaute achtklassige Schule gegründet war, bestand sie aus vier Volksschulklassen in drei Stufen.

Wie schwierig ihre Lage seit 1933 war, schreibt Henriette Arndt am 11.9.1940 an Dr. Max Plaut, den Vorsitzenden des Jüdischen Religionsverbandes von Groß-Hamburg von 1938 bis 1943 und Leiter der nordwestdeutschen Bezirksstelle der Reichsvereinigung von 1939 bis 1943²¹: „Seit Jahren bitte ich schon, mir eine Anstellung, und wenn es nicht möglich ist, mir wenigstens eine stundenweise Beschäftigung an der Hamburger Schule zu geben. Ich bin immer wieder getröstet worden und habe mich inzwischen nicht gescheut, einen Grundschulkursus in Blankenese und dennoch die Lehrerstelle in Lübeck zu übernehmen, obwohl beide, besonders aber letztere durch das tägliche Fahren von mir erhöhte Anstrengungen forderten.“²²

Wie sehr Henriette Arndt sich bemüht hat, auszuwandern, bleibt auf Grund der schriftlichen Zeugnisse unklar. Außer Rahel Liebeschütz' Hinweis auf ihre vergeblichen Bemühungen findet sich ein Vermerk der Oberfinanzbehörde vom 15.5.1939, der lautet: „Eine Auswanderung ist nicht vorgesehen.“²³ In dem Brief vom 11.9.1940 an Dr. Plaut – zu einer Zeit, als Auswanderung kaum noch möglich war – schreibt sie jedoch: „Ich möchte nicht außerhalb Hamburgs beschäftigt werden, da ich hier meine Wohnung habe, in Hamburg tief verwurzelt bin und Aussicht habe, in absehbarer Zeit ins Ausland zu kommen und sich deshalb ein Umzug nicht lohnen würde.“²⁴ Vielleicht hat sie sich im letzten Moment auch von ihrem jüngsten Bruder Georg Hilfe versprochen, der bereits nach Palästina ausgewandert war.

Mit der Auflösung der Lübecker Schule wurde ihre Lage verzweifelt. In einem Schreiben der Bezirksstelle Nordwestdeutschland der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland heißt es am 14.8.1940: „Fräulein A. ist seit langer Zeit als Leiterin der kleinen jüdischen Schule in Lübeck tätig. Die Jüdische Gemeinde Lübeck hat Fräulein A. stets sehr gelobt und geschätzt. Auf behördliche Anordnung hin muß jetzt die Schule in Lübeck aufgelöst werden und Fräulein A. verliert dadurch ihre Stellung. – Wir wären Ihnen dankbar, wenn eine Möglichkeit zu einer Beschäftigung von Fräulein A. in Hamburg gegeben wäre. Wir selbst können diese nur befürworten.“²⁵

Für den Fortbestand der Lübecker Schule setzten sich die Bezirksstelle Nordwestdeutschland der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, Hamburg, Direktor Spier und auch Henriette Arndt trotz der geringen Schülerzahl ein, da dies nicht mehr kosten würde als die Unterbringung von fünf Kindern in Hamburger Anstalten. Henriette Arndt betont auch die gute Gemeinschaft der Kinder untereinander und die Anhänglichkeit dieser kleinen 3-5jährigen an ihr Elternhaus.²⁶ Doch die Reichsvereinigung in Berlin macht in Schreiben vom 20.8.1940 sowohl an die Jüdische Kultusvereinigung als auch an die Bezirksstelle in Hamburg unmißverständlich deutlich, daß eine „Aufrechterhaltung der Schule in Lübeck“ nicht in Frage komme. In dem Schreiben an die Jüdische Kultusvereinigung heißt es:

„Auf behördliche Veranlassung werden in nächster Zeit die kleinen Schulen mit einer Frequenz bis zu 20 Kindern aufgelöst ... Wir haben uns mit der Bezirksstelle Hamburg in Verbindung gesetzt und gebeten, die Kinder, die in Lübeck die Schule besuchen, in Hamburg unterzubringen. Die Liste der Kinder wird Ihnen von unserer Bezirksstelle in Hamburg eingereicht werden.“²⁷ Und im Schreiben an die Bezirksstelle wird ausgeführt: „Sollten Zuzugsschwierigkeiten in Hamburg bestehen, so haben wir den Vorstand der Kultusvereinigung in Hamburg gebeten, uns umgehend davon Mitteilung zu machen.

Wir kennen die Schwierigkeiten, die von Seiten der Eltern gemacht werden. So sehr wir die Trennung der Kinder von den Eltern bedauern, so sehen wir uns doch gezwungen, die Auflösung der kleinen Schulen durchzuführen, auch wenn eine größere finanzielle Belastung entsteht ...“²⁸

In den Schreiben aus den folgenden Monaten geht es immer wieder um eine Möglichkeit, Henriette Arndt an der „Volks- und Höheren Schule für Juden“ zu beschäftigen, wenigstens mit einigen Stunden. Die Schule selbst schlug z.B. eine Teilung des 7. Schuljahres vor, das fast 50 Kinder zählte und in dem eine Teilung in den jüdischen Fächern bereits erfolgt war. Die Schwierigkeiten, eine Anstellung zu erreichen, schienen unüberwindbar, da das zu einer Belastung des Etats führen würde, außerdem nicht vollbeschäftigte Lehrer an der Schule umgangen werden mußten. So bestand die Reichsvereinigung darauf, daß eventuelle Teilungsstunden von nicht vollbeschäftigten Lehrkräften übernommen werden sollten, „die keine Ruhegehaltsbezüge erhalten und auch sonst ohne Vermögen sind“.²⁹

In demselben Brief an Direktor Dr. Jonas heißt es am 4.9.1940: „Da Fräulein Arndt ein Ruhegehalt bezieht, so könnte sie erst in zweiter Linie berücksichtigt werden. Für die Entlastung des Etats, ist es selbstverständlich vorteilhafter, nicht so viele Lehrkräfte zu beschäftigen, da dadurch die Arbeitgeberanteile für die sozialen Abgaben doch steigen.“³⁰

Henriette Arndts Bezüge umfaßten ein Ruhegehalt von 154.– RM monatlich. Wenn das Gehalt in Lübeck von monatlich 145.– RM wegfiel, veränderte sich ihre Lage erheblich. Sie selbst bemerkt dazu in dem Brief an Dr. Plaut vom 11.9.1940: „Das Gehalt in Lübeck bekomme ich nur noch bis zum 30.9. Mein Ruhegehalt ist nur klein. Ich habe allerlei Verpflichtungen. Ich muß meine alte Mutter unterhalten und habe außerdem in meiner Verwandtschaft zu helfen.“³¹ Auch in ihrem Brief an Direktor Spier vom 11.12.1939 hatte sie darauf hingewiesen: „Durch allerhand Verpflichtungen bin ich doppelt darauf angewiesen zu verdienen.“³²

Eine Wende trat ein, als der Lehrer Gustav Kron zugunsten von Henriette Arndt auf seine unterrichtliche Tätigkeit verzichtete. Dr. Jonas schreibt dazu am 16. September 1940 an die Reichsvereinigung: „Herr Kron, der, wie ich Ihnen seinerzeit persönlich mitteilte, sich uns zur Verfügung stellte, ohne für seine Tätigkeit bezahlt zu werden, dessen Honorierung aber von Ihnen verlangt wurde, ist bereit, auf seine unterrichtliche Tätigkeit zu verzichten, steht uns aber zur Verfügung, wenn Kinder, die ohne Verschulden nicht auf dem Stand der Klasse stehen, gefördert werden sollen. Fräulein Arndt würde dann die bisher von Herrn Kron erteilten Stunden übernehmen. Es entsteht der Schule hierdurch keine Mehrbelastung.“³³

Eine Einstellung erfolgte am 1.10.1940; die Kinder wurden bereits am 16. September in Hamburg eingeschult. Die Höhe der Vergütung setzte man auf RM 10.– je Monatsstunde fest.³⁴

Doch schon bald verschlechterte sich Henriette Arndts Gesamtsituation. Am 29.1.1941 verstarb ihre Mutter in Regenwalde – der Vater war bereits 1932 gestorben.³⁵ Am 3.4. erhielt sie „im Zuge behördlich angeordneter Sparmaßnahmen“ zum 30.4.1941 die Kündigung.³⁶ Aus der Schulliste vom 1. Oktober 1941 geht hervor, daß sie 27 Pflichtstunden hatte, in einer 6. Klasse 24 Jungen und 18 Mädchen unterrichtete.³⁷ In einem Brief informierte Dr. Jonas das Arbeitsamt, daß sie seit Juni 1941 unentgeltlich an der Schule tätig sei. Und an den Jüdischen Religionsverband Hamburg schrieb Dr. Jonas am 15.8.1941, daß acht Lehrer, „obwohl sie gekündigt sind, weiter an der Schule unterrichten werden“, u.a. „Henriette Sara Arndt“. Weiter heißt es: „Achten Sie bitte darauf, daß die Betreffenden nicht für den Arbeitseinsatz angefordert werden.“³⁸ Arbeitseinsatz, das hieß Heranziehung zu schwersten Arbeiten in der Stadt, z.B. Erdarbeiten.

Am 25. Oktober 1941 mußte sie dann aber den ersten Deportationszug von Hamburg aus besteigen. Ziel des Transports war Lodz. Ihre Kolleginnen Rebecca Rothschild und Dr. Dorothea Bernstein wurden mit ihr deportiert, ebenfalls Landrichter Leopold, Lujos Vater, der sich für sie eingesetzt hatte. Von ihr gibt es keine Zeugnisse mehr aus dieser Zeit, aber Briefe, die Elisabeth Flügge, eine christliche Lehrerin, die vielen Verfolgten half, an ihre Tochter schrieb, geben den Abschied in deren Freundeskreis wieder, zu dem auch die Leopolds gehörten. Elisabeth Flügge selbst machte sich keine Illusionen über das Schicksal der Deportierten: „Mittwoch morgen mit der Post kam der „Befehl“. Innerhalb von zwei Tagen müssen sie Hamburg verlassen. Wohin? ... Jedenfalls ins Verderben, in den sicheren Tod!“³⁹ Weiter heißt es in dem Brief an die Tochter vom 24.10.1941: „... 100 Pfund Gepäck, Matratze und Decke, – stell Dir das vor! ... wir haben ununterbrochen gepackt, Listen geschrieben – ... dem Evakuierungsbefehl beigelegt war eine acht Seiten lange Liste, wo sie alles eintragen mußten, was sie zurückließen, jedes Wasserglas, jedes Staubtuch, mit Preis! Daran haben wir von 1-3 heute nacht gegessen. Dann genäht, gepackt, gesucht, geschleppt, Matratzen eingenäht, – ... Der Morgen graute, die Koffer wurden abgeholt, – von Jungen aus der jüdischen Gemeinde, anderen Leuten ... war es verboten.“⁴⁰ „Vom Logenhaus Moorweidenstraße wurden sie in großen Polizeiautos zum Hannöverschen Bahnhof gebracht ... 51 Selbstmorde ereigneten sich in diesen vier Tagen.“⁴¹ „... es ist alles so unbeschreiblich trostlos und so fürchterlich und barbarisch, – man kann einfach nicht damit fertig werden.“⁴²

Am 28. November 1941 schreibt Dr. Jonas „An den Ältesten der Juden in Litzmannstadt Ch. Rumkowski“: „Sehr geehrter Herr! Hierdurch bitte ich Sie, mir auf beifolgender Postkarte die Adressen der Lehrkräfte unserer Schule, welche sich dort befinden, mitzuteilen: Frl. Rebecca Rothschild, Frl. Henriette Arndt, Frl. Dr. Dorothea Bernstein. Außerdem wäre ich Ihnen dankbar, wenn Sie mir auch die Adresse unserer Haustochter Frl. Ruth Neuhaus mitteilen würden. Mit vorzüglicher Hochachtung.“⁴³ Eine Antwort erhielt Dr. Jonas nicht.⁴⁴

Henriette Arndts Wohnort in Lodz ist auf der Namensliste der Juden, die im Ghetto Lodz wohnten, mit Rauchgasse 25 angegeben. Seit dem 9.1.1942 hatte sie dort mit 12 Personen ein Zimmer mit einer Küche in der Wohnung 17 geteilt. Auf der sogenannten Abmeldung des Ghettos steht, daß sie die Unterkunft am 1.5.1942 verlassen mußte. Das Datum der „Aussiedlung“ ist mit 3.6.1942 angegeben.

Bis Mitte Mai gab es noch „Aussiedlungen“ nach Chelmno.⁴⁵; das bedeutete Ermordung in Giftgaswagen. Sollte das Datum richtig sein, sich tatsächlich auf die „Aussiedlung“ beziehen und nicht auf den bürokratischen Vorgang, der die im Mai „Ausgesiedelten“ im Juni registrierte – Henriette Arndt hat diese „Abmeldung“ vom 3.6. nicht mehr unterschrieben –, dann könnte der Weg auch in ein Arbeitslager geführt haben. Das erscheint unwahrscheinlich. Ruth Lehmann-Arndt erinnert sich jedoch, ihr Vater, Dr. Leopold Arndt, habe die Nachricht erhalten, daß seine Schwester in Theresienstadt verstorben sei.⁴⁶

Anmerkungen

- 1 Brief von Henriette Arndt an Arthur Spier am 11.12.1939, Staatsarchiv Hamburg (STA), Talmud Tora (TT) 73; The CENTRAL ARCHIVES FOR THE HISTORY OF THE JEWISH PEOPLE (CAHJP), Jerusalem.
- 2 STA, Oberschulbehörde (OSB) VI, B IV h 100.
- 3 Die Angaben über die Einwohnerzahl Regenwaldes – heute Resko – im Jahre 1939 schwanken zwischen 4800 und 5006.

- 4 Unter „Beginn der Lehrertätigkeit überhaupt“ steht das Datum 7.6. 1913.
- 5 STA, OSB II, A 18, Nr. 8b, 361 – 2^{II} Realschule am Weidenstieg. Berichte über das dritte Schuljahr, S.4.
- 6 Hamburger Lehrer-Verzeichnis des Stadt- und Landgebiets, hrsg. von der „Gesellschaft der Freunde des vaterländischen Schul- und Erziehungswesens“, vom Verein Hamburger Landschullehrer und vom Verein Hamburger Volksschul-Lehrerinnen, Schuljahr 1920–1921, S.81.
- 7 Aussage ihrer Schülerin Liselotte

Hagener, Winsen, Mai 1993. Sie war 1927 Schülerin der Schule Lutterothstr. 36.

- 8 Aussage von Ruth Lehmann-Arndt am 26.3.1993
- 9 In den Hamburger Adreßbüchern und im Hamburger Lehrerverzeichnis fanden sich folgende Adressen: Adresse 1914 Malzweg 8^{II}; 1920 Hansastr. 21^{II}; 1922 Hallerstr. 4; 1924 Sedanstr. 8^{III}; 1930 Meister-Franke-Str. 5^{IV}; 1932 Hartzlohplatz 9; in den letzten Jahren bis zur Deportation 1941 Semperstr. 67^{II}.
- 10 Charlotte Beug war Henriette Arndts Kollegin an den Schulen Lutterothstr. 36 und Graudenzer Weg 34. Sie war die Schwester des Lehrers an der Lichtwarkschule Robert Beug. Sie wohnte Goldbekweg 5, Hamburg 39. Diese Wohnung teilte sie mit Henriette Arndt, deren Adresse jedoch bis zuletzt Semperstr. 67^{II} blieb. Charlotte Beug war später an der Schule Alter Teichweg 200a tätig. Die am 21.1.1900 geborene starb 1977.
- 11 Ludwig Johannes Leopold, der Sohn des Landrichters Lambert Leopold, wurde am 31. Mai 1939 von der Talmud-Tora-Schule abgemeldet, da er nach Schweden auswanderte. Am 16.9.1939 erhielt er sein Abgangszeugnis. (STAH, TT 73; CAHJP) Dies weist darauf hin, daß der Blankeneser Schulzirkel sich bald nach der Auswanderung der Liebeschütz-Kinder auflöste. Heute lebt Ludwig Johannes Leopold in Israel.
- 12 Liebeschütz, Rahel: *Memories of the Years 1932–38*. Unveröffentlichtes Manuskript, S.70.
- 13 Ebd., S.69.
- 14 Ebd., S.74.
- 15 Brief von Ludwig Johannes (Lujo) Leopold an Ruth Lehmann-Arndt vom 25.3.1993. Privatbesitz Ruth Lehmann-Arndt. Für die Veröffentlichungserlaubnis danke ich Frau Lehmann-Arndt.
- 16 Liebeschütz (Anm. 12), S.151.
- 17 Ebd., S.151f.
- 18 Brief von Lambert Leopold an Arthur Spier am 11.12.1939, STAH, TT 73 (CAHJP).
- 19 Gründung einer jüdischen Volksschule in Lübeck, Israelitische Gemeinde zu Lübeck am 7.12.1933, Jewish Historical General Archives (AHW) – Bestand Altona – Hamburg – Wandsbek der CAHJP, TT 71a.
- 20 Zu Finanzierung heißt es in dem erwähnten Papier: „Die Israelitische Gemeinde Lübeck ist ganz allein auf sich gestellt, da sie weder vom Staat noch von irgendeinem jüdischen Verband eine Subvention erhält. Die Errichtung der vorgenannten Bezirksschule ist daher nur möglich, wenn ein namhafter Zuschuß für die Gründung und Erhaltung der Schule gewährt wird. Die Gemeinde selbst ist bereit, ihren Rabbiner als Oberlehrer mit der Leitung und Unterrichtserteilung an der Schule zu betrauen, ohne hierfür durch besonderes Entgelt den Schuletat zu belasten. Weiter stellt die Gemeinde die vorhandenen Räume und Einrichtungen unentgeltlich zur Verfügung. Der erforderliche Zuschuß betrifft: 1. Ausbau der vorhandenen Schulräume und der Heizungsanlage, 2. Ausgaben für Lehrmittel und den technischen Schulbetrieb, 3. Einrichtung eines Internats, 4. Lehrergehälter. Wir schätzen für die vorgenannten Erfordernisse den Bedarf für das Schuljahr 1934/35 auf RM 10.000,– und bemerken hierbei, daß der größere Teil dieses Betrages auf einmalige Ausgaben fällt. Wir weisen der Ordnung halber noch darauf hin, daß wir die laufenden Ausgaben für die Erhaltung eines

- Internats zur Zeit noch nicht abschätzen können.“, AHW/TT 71a.
- 21 Die Reichsvertretung der deutschen Juden, ein Zusammenschluß jüdischer Vereine, wurde am 17.9.1933 gegründet, um eine Gesamtvertretung des deutschen Judentums zu schaffen. Ab Juli 1939 mußte sich die Organisation „Reichsvereinigung der Juden in Deutschland“ nennen.
 - 22 Brief von Henriette Arndt an Dr. Max Plaut am 11.9.1940, STAHL, TT 73 (CAHJP).
 - 23 STAHL, Oberfinanzpräsident Arbeits. Sign. 63/40. Bestandsnr. 314-15, Akte Sicherheitsmaßnahmen gegen Henriette Arndt.
 - 24 Brief von Henriette Arndt an Dr. Max Plaut am 11.9.1940, (Anm. 22).
 - 25 Brief der Bezirksstelle Nordwestdeutschland der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland an Direktor Dr. Jonas am 14.8.1940, STAHL, TT 73 (CAHJP).
 - 26 Brief der Bezirksstelle Nordwestdeutschland der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland Hamburg an die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, Schul-Abteilung, Berlin am 8.2.1940, STAHL, TT 73 (CAHJP).
 - 27 Schreiben der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, Schul-Abteilung, Berlin an die Jüdische Kultusvereinigung Hamburg vom 20.8.1940, STAHL, TT 73 (CAHJP).
 - 28 Schreiben der Reichsvereinigung an die Bezirksstelle Hamburg vom 20.8.1940, (Anm. 27).
 - 29 Schreiben der Reichsvereinigung an Dr. Jonas vom 4.9.1940, STAHL, TT 73 (CAHJP).
 - 30 Ebd.
 - 31 Brief von Henriette Arndt an Dr. Max Plaut am 11.9.1940, (Anm. 22).
 - 32 Brief von Henriette Arndt an Arthur Spier am 11.12.1939, (Anm. 1).
 - 33 Brief von Dr. Jonas an die Reichsvereinigung am 16.9.1940, STAHL, TT 72 (CAHJP).
 - 34 Schreiben von Dr. Jonas an die Reichsvereinigung am 1.11.1940 und Schreiben der Reichsvereinigung an Dr. Jonas am 6.11.1940, STAHL, TT 72 (CAHJP).
 - 35 Vgl. Anm. 23, S.30.
 - 36 Schreiben des Jüdischen Religionsverbandes an Dr. Jonas am 3.4.1941, STAHL, TT 75 (CAHJP).
 - 37 STAHL, OSB IV-2-F XVI d 1/2; Schulliste Carolinenstr. 35 vom 1. Oktober 1941.
 - 38 Schreiben von Dr. Jonas an den Jüdischen Religionsverband Hamburg e.V., Abt. Berufsausbildung und Berufsumschichtung vom 15.8.1941, Betr.: Weiterbeschäftigung gekündigter Lehrkräfte an der Schule, STAHL, TT 65 (CAHJP).
- Der Hinweis auf die unentgeltliche Tätigkeit seit Juni 1941 ist einem Schreiben von Dr. Jonas an das Arbeitsamt Hamburg zu entnehmen, undatiert, STAHL, TT 49 (CAHJP).
- 39 Brief von Elisabeth Flügge an ihre Tochter Maria am 24.10.1941, Privatbesitz Maria Holst. Ich danke Frau Holst für die Erlaubnis, aus den Briefen ihrer Mutter zitieren zu dürfen. Zu der Lehrerin Elisabeth Flügge vgl. auch „Elisabeth Flügge (1895 – 1983): Eine christliche Lehrerin hält zu ihren jüdischen Schulkindern“ – In: Lehberger, Reiner/Pritzlaff, Christiane/Randt, Ursula: Entrechtet – vertrieben – ermordet – vergessen. Jüdische Schüler und Lehrer in Hamburg unterm Hakenkreuz. Hamburg (Amt für Schule) 1988, S.19-20.
 - 40 Brief von Elisabeth Flügge an ihre Tochter Maria am 24.10.1941, (Anm. 39)
 - 41 Brief von Elisabeth Flügge an ihre Tochter Maria am 25.10.1941, Privatbesitz Maria Holst.

In einem Schreiben der Gestapo vom 21.10.1941, unterzeichnet von Gött-sche zur „Evakuierung der Juden aus Hamburg“, das der namentlichen Li-ste „der eintausend Juden, die am 25.10.1941 aus Hamburg nach Litz-mannstadt evakuiert werden“, vor-angestellt ist, heißt es, daß „In der Li-ste ... als Nachtrag zweihundert Ju-den“ aufgeführt sind, „die für evtl. Ausfälle in Reserve gehalten werden. Die Namen, die nicht mit dem Trans-port kommen, werden durchgestri-chen.“ Henriette Arndt steht auf bei-den Listen. Zur Deportation erfährt man weiter: „Der Zug fährt am 25.10.1941 um 10.10 Uhr ab Ham-burg, Hannöverscher Bahnhof, und soll fahrplanmäßig am 26.10.1941 um 11 Uhr in Litzmannstadt eintreffen ... Den Juden ist die Kennkarte und, so-weit vorhanden, Arbeitsbuch und Reisepaß belassen worden. Diese Pa-piere sind mit einem Stempelauf-druck versehen, aus dem die Evaku-ierung zu ersehen ist.“ STAHL, Jüdi-sche Gemeinden (JG) 992 e 2, Bd. 1 Bestandsnr. 522-1.

42 Vgl. Anm. 39.

43 Schreiben von Dr. Jonas an den „Äl-teren der Juden in Litzmannstadt“ Mordechai Chaim Rumkowski am 28.11.1941, STAHL, TT 73 (CAHJP). Vgl. zu Lodz auch Zorn, Gerda: Nach Ostland geht unser Ritt. Deut-sche Eroberungspolitik zwischen Germanisierung und Völkermord. Berlin, Bonn 1980. Und „Unser einziger Weg ist Arbeit.“ Das Ghetto Lodz 1940–1944. Red. Loe-wy, Hanno/Gerhard Schoenberner. Eine Ausstellung des Jüdischen Mu-seums Frankfurt am Main in Zusam-menarbeit mit Yad Vashem. Frank-furt a. Main 1990.

44 Gerüchte über das Schicksal der De-portierten waren bereits am 3. No-

vember 1941 Anlaß für die von Dr. Plaut unterzeichnete Bekanntma-chung Nr. 70, in der dringend davor gewarnt wird, „Gerüchten Glauben zu schenken und vor allem diese wei-terzugeben“. In der Bekanntma-chung heißt es: „In den letzten Tagen sind anlässlich der Verschiebung der Evakuierungstransporte wiederum von Juden völlig unbegründete Ge-rüchte weitergegeben worden. Wer solche Gerüchte verbreitet, schädigt die jüdische Allgemeinheit ... Im In-teresse der jüdischen Allgemeinheit richten wir an alle Juden Hamburgs die dringende Aufforderung, jeden uns namhaft zu machen, der eine nicht auf offiziell bekanntgegebenen Tatsachen beruhende Nachricht wei-tergibt. Wir werden solche Personen im Interesse aller übrigen Juden Hamburgs zur Verantwortung zie-hen.“

STAHL, TT 75 (CAHJP), Bekanntma-chung Nr. 70.

Und in der „Bekanntmachung Nr. 29“ vom 10.4.1942, die den „Postver-kehr mit Abgewanderten“ betrifft und die Bezug nimmt auf die Be-kanntmachung Nr. 80 des Jahres 1941 und Nr. 3 von 1942, wird gesagt: „An der vorläufigen Unmöglichkeit eines Postverkehrs mit Abgewander-ten in den besetzten Ostgebieten hat sich noch nichts geändert ... Die zeit-weilige Briefsperr in Litzmann-stadt-Getto besteht noch fort ... Während der Briefsperr sind auch Anfragen an den Ältesten der Juden in Litzmannstadt-Getto nicht mög-lich.

Schreiben an den Herrn Oberbürger-meister von Litzmannstadt Gettover-waltung. – Bitten um Auskunft oder um Weiterleitung von Briefen usw. – haben in jedem Fall zu unterblei-ben.“ STAHL, JG 992 e.

- 45 Kogon, Eugen/Langbein, Hermann u.a. (Hg.): Nationalsozialistische Massentötungen durch Giftgas. Eine Dokumentation. Frankfurt a. Main 1983, S.132. Hier heißt es: „Aus dem Ghetto Lodz fanden im Jahre 1942 folgende Deportationen nach Kulmhof statt:
- Vom 16. Januar bis 29. Januar 1942 – 10.003 Personen
 - Vom 22. Februar bis 2. April 1942 – 34.073 Personen
 - Vom 4. Mai bis 15. Mai 1942 – 11.680 Personen
 - Vom 5. bis 12. September 1942 – 15.859 Personen.“
- 46 Aussage von Ruth Lehmann-Arndt am 26.3.1993.
Die sogenannte Abmeldung aus dem Ghetto Lodz stammt aus dem Archivum Panstwowe Lodz, Polen.



וְבָרַךְ אֶת־הַיְי אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם
 אֲשֶׁר קִדְּשֵׁנוּ בְּמִצְוֹתָיו
 וְצִוֵּנוּ לְהַדְלִיק נֵר שֶׁל שַׁבָּת :
 אֲנַחְנוּ עֹשִׂים אָמֵן :

אבִי אֵימֵר . קוֹם נִלְךָ אֵל בֵּית הַכְּנֶסֶת :
 אֲנִי טָשָׂא שְׁלִית אבִי :
 אֲנָשִׁים רַבִּים בָּאִים לְקַבֵּל אֶת הַשַּׁבָּת :
 גַּם חֲבֵרֵי יוֹסֵף שֵׁם בְּבֵית הַכְּנֶסֶת :
 אבִי טָתַן לִי סְדוּר . אֲנִי עָשָׂר עִם הַקְּהָל .
 לִכְהֹן יוֹדֵי לְקַרְאֹת כְּלָה פָּנֵי שַׁבָּת נִקְבְּלָה :
 בּוֹאֵי כְלָה - בּוֹאֵי כְלָה :

Die Bornplatz-Synagoge aus der Mandel-
 baum-Fibel, mit der auch Mirjam Schmida
 Hebräisch gelernt hat

Mirjam Schmida

Memories from my First School

This presentation poses a problem of methodology, as I will not rely on scientific resources, either primary nor secondary. The article is based on my own inner resources, which I tried to reveal by a quite painful process of retrospection, that I had never carried out before in my life. Therefore the picture which I will draw might be wrong from an objective view; but it reflects my subjective view as captured more than forty years later. From this point of view I feel the need to describe my first school as being responsible for my love for learning which never comes to an end; my love for the Jewish religion and my love for my country, Israel. And above all, I have the feeling that my first school contributed to the very fact that I am alive. It's like a song of love dedicated to my first school.

During this retrospective process I asked myself how come, that although I have been working in the field of education as a professional for many decades, I never thought of my own first school experiences in academic or professional terms. The only reason I could think of was that of an analogy. Imagine that the academic field of any researcher is the sociology of family – would he ever try to analyse his own family with those academic and professional tools he had acquired and which he uses in his academic career? The same feeling I have in relation to my first school, and I never thought of it in professional terms, until I was asked to prepare this paper. I must also add, that the excellent book of Ursula Randt, „Carolinenstrasse 35“, helped me to analyze and understand my memories better. I want to thank her for it.

I am the youngest of three sisters. My eldest sister matured in 1932 from the Liceum in Altona, the place where we lived, and my „sandwich“ sister was transferred from the school in the Bieber-Straße to Carolinen-Straße and left after the „Einjähriges“ (Obersekundareife), before I entered school at the 1st of September, 1932.

On my first school-day my parents accompanied me with a big „Schultüte“, full of candies and sweets. As a matter of fact, I remember that some time before the beginning of the school year, I had to take a test in the principal's room, in which I was asked to put together geometrical figures – triangles and hexagons – probably to test spatial ability; in addition verbal ability was tested.

I don't know if these examinations were carried out in order to decide upon the type of class-composition, homogeneous or heterogeneous, and many other details about my four first years in school I have forgotten; but I liked to go to school and although it was a serious experience, it was a very pleasant one. I knew the principal Dr. Jonas – I believe that all the little girls knew him, because he was always present, walking around; and in spite of his authoritative appearance, he radiated friendship, warmth and I never saw him angry or hostile. It should not be forgotten that the period I am writing about comprises the years 1932–1938, but in retrospection I don't remember that we suffered from antisemitism in school. This pleasant and quite pastorate atmosphere at school was in sharp contrast to that at home. I remember, very clearly, feelings of fear and strong heart-beats, when my parents tried to listen to the news on the radio – which was strictly forbidden for Jews – although the radio was placed on a high cupboard; the same feelings overcame me when the kosher Shehita was carried out in our kitchen. The difference between the atmosphere at school and at home, may well be explained by the analysis of Dr. Ursula Randt. She writes: „Dr. Jonas hatte die jüdische Schule immer als Schonraum für jüdische Kinder betrachtet.“ She quotes this philosophy in his own words. „Hier (in der Schule) wird ihm (dem Schüler) *sicher* sein Recht auf ungestörte Entwicklung (gewährt), auf Heiterkeit und Freude, Sorglosigkeit und Lebenslust, und es ist sicher, daß das durch die jüdische Schule gegangene, in ihr gekräftigte und gefestigte Kind, von einem natürlichen Selbstgefühl erfüllt, auch sicher und fest im Leben stehen und bestehen wird.“ What a wonderful pedagogic poem.

I don't follow the chronological principle and want to argue, already at this point, that if I am alive today, it is in part due to the fact that the school-curriculum put strong emphasis on foreign languages. Already, in my second year in school, the instruction of the Hebrew Language was introduced, on the basis of two hours weekly. I remember very well Ms. Jettchen Heilbut, a small, very quiet and friendly woman, who taught us with tremendous patience, the foundations of the Hebrew Grammar, which was a quite difficult job. About the connection between „Hebrew Grammar“ and my family's survival, I'll talk later on. I can't answer the question, if my school was oriented towards Zionism or if my school was a religious one. Dr. Jonas, the principal was an orthodox Jew, and the majority of my class-mates came from religious families. But I cannot recall praying at school, or other special events connected to Jewish religious holidays. But I read Ursula Randt's quotation from Dr. Jonas, who explained the philosophy of school as to religion: „gleichzeitige und einheitliche Vermittlung beider Ideenwelten – Weltkultur und Judentum – schafft die einheitliche Erziehung und bildet den einheitlichen Character.“

In the 4th grade we started to study English. The teacher was Studienrat, Dr. Lilly Freimann. I don't think that I ever met in my life a more capable teacher. She laid the foundations of my love and knowledge of the English language, which was of great help to me during my life. I also remember the big „Turnhalle“, where we were taught Gymnastics by a sweet young teacher.

My memories get clearer from the end of the 4th grade; at this stage the whole age cohort passed examinations (similar to the 11+ exams in England). It was a very exciting experience; these were pen and pencil examinations testing general intelligence, like analogies, syllogisms and knowledge in languages. According to the results, students were channelled either to the four year Volksschule or to the eight year Realschule. It was a dual school system as all over Europe at that time. I learned from Ursula's book, that Dr. Jonas fought for the Einheits-Schule, or Comprehensive High School – how interesting, the field I am specializing in – but he, probably, did not succeed to realize this philosophy. Consequently, what the school stood for, was a school, „in der Mädchen aus allen jüdischen Bevölkerungsschichten gemeinsam lernten und zu verschiedenen schulischen Abschlüssen gelangen konnten“.

I was happy to be accepted to the High School (Real-Schule). Two years of serious, traditional academic studies started. I remember lessons in history, geography and German Grammar which were taught by Dr. Eldod. And I am sure that I forgot the other curricular subjects, not because of their teachers, but due to the fact that I was not very interested in them.

And then, all of a sudden, everything was over. As a matter of fact, it was not „out of the blue“, but I remember it that way, because of the discrepancy between the atmosphere within the school and the atmosphere outside the school.

It was Friday, 28th of October, 1938, when the known action against Jews from Polish origin and staatenlose Jews started. I belong to the sector of the Ostjuden, whose parents came to Germany from Poland during World War I. On the eve of Thursday my father, G'd bless him, was arrested and taken to the Haupt-Polizei-Station in Altona. The following morning, my mother, G'd bless her, who was a very conscientious woman, sent me to school, so that I shouldn't miss any lessons. She herself stayed at home to prepare for Shabbat, hoping that the head of the family will come home in time. I am still able to remember the smell of her excellent food. But, about 10:00 o'clock my mother came to school to take me home, as the rumor spread about the arrest of whole families. And really, later on, two policemen came to arrest us. We were allowed to take with us two small suit-cases, and I was allowed to take my Blockflöte with me. All the good food was left behind ... I remember, how we met my

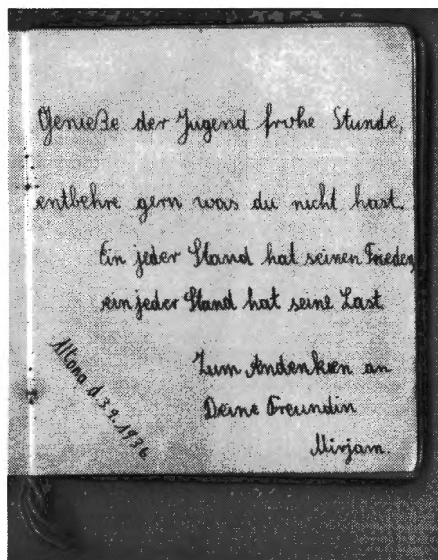
father in the police station; hours passed by and we became very hungry, when all of a sudden Rabbi Joseph Carlebach, who was our Rabbi, entered the station together with Recha Ellern, the social worker. They brought us coffee and sandwiches and tried to soothen us and to cheer us up. At night we were put on sealed trains and expelled to Nomansland (Niemandland) in Bendin, a boarder village between Germany and Poland. After exchange of shooting and a walk of 12 hours, accompanied by soldiers with knives and bayonets, the Polish let us into the small village Zbascyn on the Polish boarder.

But I am here to tell the story of the school, Carolinen Street 35 school, and not that of the transit camp in Poland. But I wish to share with you a very exciting experience. Don't forget, I was only about 12 years old and left behind a class of teenage girls. I was the first to leave, and my classmates corresponded with me on a quite regular basis. Sometimes teachers also added a few notes to these letters. At the beginning, during November 1938, the contents of the letter was as expected, gossip about girls, teachers, marks etc. In December and January the letters got more serious. I'll read only passages from one letter, written by a girl, called Ursel, without family name; as far as I remember, she was not even a close friend. The date of her letter was the 13th of December, 1938.

„Meine liebe Mirjam! Du darfst mir wirklich nicht böse sein, weil ich Dir jetzt erst schreibe. Aber man war und ist so durchgedreht, daß man kaum einen klaren Gedanken fassen kann. Du kannst Dir nicht vorstellen, was für ein Zustand in der Schule herrscht. Jeden Tag geht jemand ab. Viele fahren mit den Transporten nach England oder Holland ... Ich sage Dir – so komisch es klingen mag – freue Dich, daß Du, und Deine Eltern, nicht hier bist!! ... Ach, Mirjam, neulich sagte ich zu Butsche: „Wir sagen immer: Bochar bonu mi kol ho-amim, der uns hervorgehoben hat von allen Völkern. Ich merke gar nichts mehr von Hervorhebung ... Ab Januar kommen wir mit der T.T.R. (Talmud Tora Real-Schule) zusammen. Mir wird schlecht und schlechter. Ach, Meerschweinchen, mir ist ja so schlecht. Hoffentlich läuft alles gut ab. Aber was nützt alles Jammern, wir müssen stark sein, wie damals Jehuda Makabi! Ich wünsche Dir zu diesem so traurigen Chanuka-Fest, daß es Dir nächsten Chanuka besser gehen möge!!“

And now, to the solution of the „riddle“, how my beloved school saved my life. In Zbascyn were about 5000 Jews from all over Germany. In January, as a result of numerous efforts, five certificates, which were licenses for entrance into Palestine, were issued by the British government. In the middle of January, a most important screening committee, constituting of Jewish functionaries, came to Zbascyn from Warsaw. Their task was to interview the families, who

were interested to make Aliyah. Our family was always Zionist oriented, so my father took my hand and both of us marched up to the hill, the place of the committee. The committee members interviewed my father and then they turned to me and asked me if I knew Hebrew. When I started to conjugate the Hebrew verb – knowledge which I had acquired at school – the man said: Your place and the place of your family is in the Land of Israel. In the end of January, we left the camp on our way to Israel.



Am 3. September 1936 schrieb Mirjam Schmida ihrer Freundin Steffi Hammer-
schlag in das Poesiealbum

Zeitzeugen über jüdische Erziehung in Hamburg vor dem 2. Weltkrieg – Eine Befragung durch Studierende

Wir berichten im folgenden über die Erfahrungen zweier Lehrveranstaltungen an der Universität Hamburg, mit denen wir uns auf die Durchführung von Gesprächen mit jüdischen ehemaligen Hamburgerinnen und Hamburgern vorbereitet haben, ferner darüber, welche Intentionen sich damit verbanden und welche Ergebnisse und Folgerungen sich für uns ergeben haben. Es handelt sich zum einen um eine zweisemestrige Lehrveranstaltung am Fachbereich Erziehungswissenschaft zum Thema „Jüdische Bildung und Erziehung in Hamburg in den zwanziger und dreißiger Jahren (oral history)“, die im Oktober 1992 begann, zum anderen um eine Lehrveranstaltung am Fachbereich Evangelische Theologie im Sommer 1993 mit dem Thema „Die Sprache der Tradition lernen: Jüdisches Lernen in Schule und Gemeinde in den zwanziger Jahren in Hamburg“. Beide Lehrveranstaltungen fanden ihren vorläufigen Abschluß mit der zweiten Carlebach-Konferenz.

Zunächst eine Bemerkung zur Vorgeschichte. Die Autorin und der Autor dieses Beitrags nahmen als Mitglieder einer Delegation der Hamburger Universität an der ersten Carlebach-Konferenz teil, die im März 1992 an der Bar-Ilan-Universität stattfand. Damals wurden wir als Delegationsmitglieder von Kollegen der Bar-Ilan-Universität gefragt, was wir denn zur Bearbeitung der deutsch-jüdischen Vergangenheit und insbesondere zur Wahrung des Andenkens an den Oberrabbiner der Stadt, an Dr. Joseph Carlebach, zu tun bereit seien. Eine zweite Konferenz zur Erinnerung an Joseph Carlebach wurde damals verabredet, und gleichzeitig entstand auch der Plan zu den genannten Lehrveranstaltungen. Wie wichtig direkte Kontaktaufnahmen zwischen Universitäten aus verschiedenen Ländern sind, braucht kaum erklärt zu werden. Erklärt werden sollte jedoch unsere Vorstellung davon, wie nicht nur Institutionen, sondern Menschen in einen Austausch kommen. Von besonderer Bedeutung ist dies für die Beziehungen zwischen Israelis und Deutschen, die in vielfacher Hinsicht unter speziellen Aspekten zu sehen sind.

An drei Elemente im Kontext der ersten Carlebach-Konferenz ist kurz zu erinnern. Zuerst an die Zeit des Golf-Kriegs. Der Irak hatte im Spätsommer

1991 Kuwait besetzt. Eine Annexion Kuweits wollte die UNO mit ihrem Ultimatum zum Rückzug verhindern. Der 15. Januar 1992 brachte dann eine Offensive alliierter Truppen gegen den Irak. Der Irak seinerseits feuerte Scud-Raketen auf Israel. Es herrschte eine gespannte Situation. Das Verhältnis zwischen Israel und Deutschland wurde zusätzlich von Demonstrationen in Deutschland zum Golfkrieg überschattet. Diesen Hintergrund und die damaligen Reaktionen sich in Erinnerung zu rufen, ist wichtig, um eine Komponente zu verstehen, die uns damals wie heute am Herzen lag. In diesem von Affekten geprägten Kontext müssen die verbindenden Kräfte gestärkt werden, so daß sie auch in gespannten Zeiten tragfähig sind. Persönliche Begegnungen und gegenseitige Anteilnahme, die die Basis neuer Affektbildungen sein können, sind dafür notwendige Voraussetzungen. Hier können und sollten Universitäten für Begegnungen vorbereiten und sie ermöglichen.

Noch ein weiteres Element aus dem damaligen Kontext lohnt sich zu erinnern: der Streit um den Friedhof Ottensen, bei dem deutlich wurde, wie unterentwickelt Gesprächskompetenz bei vielen Beteiligten war. Dieser Streit war extrem vielschichtig. Worauf es im Blick auf die Institution Universität ankommt, ist, daß mit Hilfe einer zentralen universitären Informationsveranstaltung ein Gesprächsfeld bereitet wurde. Rabbi Schmidl als Sprecher von Atra Kadischa (= aramäisch: 'Heiliger Ort', eine Organisation, die sich vehement für den Erhalt jüdischer Grabstätten einsetzt) hatte die Anwesenheit der Hamburger Delegation auf der ersten Carlebach-Konferenz in Israel genutzt, um nach Vermittlungsmöglichkeiten zu suchen. Nach der Rückkehr nach Hamburg sind die verschiedenen Vorstellungen über jüdisches Begräbniswesen und den Konflikt um den Friedhof bei einer im Mai 1992 an der Universität durchgeführten Veranstaltung zur Sprache gekommen. Es zeigte sich, daß Kompetenzen gerade aus den geisteswissenschaftlichen Fächern für eine Verständigung wichtig waren.

Inhaltlich ging es einerseits um Kenntnisse über die im Allgemeinwissen unterbelichteten Bereiche der jüdischen Geschichte, Tradition und Kultur, andererseits um die Suche nach Wegen, über partikulare Sichtweisen und Positionen hinauszugelangen. Dabei spielen wissenschaftlich Ausgebildete nicht so sehr die Rolle der Besserwissenden.

Vielmehr ist die Kompetenz gefragt, mit einer Vielfalt von Meinungen umzugehen und so einen Beitrag zur Gesprächskultur zu leisten. Zur Erreichung solcher Kompetenz beizutragen, war die zentrale Intention unserer Veranstaltungen. Aus diesem Grund sollten auch die Geschichte, Kultur und Religion der Juden, am Beispiel Hamburgs, nicht aber die Judenvernichtung im Nationalsozialismus, im Vordergrund stehen.

Außer durch jene beiden Aspekte – die Bildung neuer Affekte und die Erweiterung der Kenntnisse des Judentums und seiner Vielfalt – ist unser eigenes Lernen von einer weiteren Erfahrung im Zusammenhang der ersten Carlebach-Konferenz geprägt worden. Am 26. März 1992 waren zahlreiche jüdische ehemalige Hamburger Bürger, die jetzt in Israel leben, der Einladung der Bar-Ilan-Universität gefolgt, an einer Gedenkfeier für Dr. Joseph Carlebach teilzunehmen. Wie häufig bei Konferenzen, geschah Wesentliches auf den Fluren und beim gemeinsamen Essen. Viele Eingeladene kamen auf uns Hamburger Abgesandte zu. Sie befragten uns und erzählten auf so unmittelbare Weise von ihren Erfahrungen, daß sich eine Idee herauszukristallisieren begann: „Zeitzeugen-Befragung“ ist eine Möglichkeit, die wir nutzen sollten, um Studierende in den dadurch eröffneten Lernprozeß einzubeziehen. Sowohl „Affektbildung“ als auch „Erweiterung der Kenntnisse über Judentum“ könnten, so unsere Erwartung, auf diese Weise zusammengebracht werden.

Mehr und mehr kam in der Folge noch ein weiterer Kontext hinzu, der unsere Motivation zur Durchführung von Lehrveranstaltungen verstärkte, die sich aus der Perspektive unserer Fächer mit der deutsch-jüdischen Geschichte und damit ja auch der politischen Vergangenheit Deutschlands befassen sollten. Dieser Kontext ist einer der politischen Gegenwart Deutschlands: In den Jahren 1991 und 1992 wurde die Rede über das sogenannte Ausländer- und Asylantenproblem von politischer Seite erneut intensiviert; es vermehrten sich die Übergriffe auf Flüchtlingswohnheime, nicht nur wie in Hoyerswerda und Rostock, also – wie es zunächst hieß – in den neuen Bundesländern, sondern auch in den alten Bundesländern, wie in Mölln und Solingen. Menschen kamen um in einem Land, das sich lange einer vorbildlichen Asylgesetzgebung als Bestandteil seiner nach 1945 neu erlangten politischen Kultur rühmen konnte. Viele sagten: „So fing es damals auch an.“ Inzwischen ist das Asylrecht von einer großen Parteienkoalition aus dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland eliminiert worden, und man muß sagen, daß der Widerstand dagegen nicht groß genug gewesen ist, dies zu verhindern.

Im Rahmen beider Lehrveranstaltungen hatten wir die Filmdokumentation von Renate Zilligen „Ein Ort, den ich verlassen mußte“ angesehen. Neben anderen erzählt darin Lucille Eichengreen, die früher Caecilie Landau hieß, über das jüdische Leben am Grindel, einem Stadtteil Hamburgs, in dem früher viele Juden lebten.

Im Bericht über ihr eigenes Leiden, als ihre kleine Schwester von ihr gerissen wurde, kann sie sich nicht mehr der deutschen Sprache bedienen; sie schließt in englischer Sprache, sinngemäß mit der offenen Frage „... wird man etwas daraus lernen? Ich bin nicht sicher ...“

Die Erfahrung der persönlichen Begegnung, die wir selber auf der ersten Carlebach-Konferenz mit jüdischen früheren Hamburgern und Hamburgerinnen, die jetzt in Israel leben, gemacht hatten, wollten wir auch in die zweite Konferenz aufnehmen. Denn es war uns bewußt geworden, in welch hohem Maße dieser Personenkreis mit seiner direkten Kenntnis der Lebenssituation und des Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden in Hamburg vor der Shoah von Bedeutung ist – sowohl für die Rückerinnerung an die Geschichte Hamburgs allgemein als auch für die spezielle Rückfrage der Wissenschaften an die damalige Realität. Mit der Bitte um Unterstützung wandten wir uns an den Leiter der Kanzlei des Senats, der mehrmals im Jahr Gruppen jetzt im Ausland lebender jüdischer Hamburger zu einem Besuch in ihre frühere Heimatstadt einlädt, an Senator Dr. Mirow. Seine Unterstützung – sowie die Kooperationsbereitschaft seiner Mitarbeiterin Frau Meinhardt – ermöglichte uns, die persönliche Begegnung mit früheren Hamburger Juden, mit Zeitzeugen der Vergangenheit der Stadt und ihrer im Nationalsozialismus zerstörten Kultur, vor allem auch der jüdischen Bildungsstätten, in unsere Lehrveranstaltungen einzubeziehen. In Begegnungen der Studierenden mit jüdischen ehemaligen Hamburgern wurde es möglich, fast verlorenes Wissen, Erfahrungen und Lebenserinnerungen derjenigen festzuhalten, die vor über einem halben Jahrhundert diese Stadt verlassen mußten. Zwischen Menschen, die zueinander meist im Verhältnis etwa der Großeltern- und Enkelgeneration stehen, fanden – im März, im Mai und im Juni 1993 – Gespräche statt, aus denen wir viel gelernt haben, in denen ein Lernen weit über die Grenzen des bloß Kognitiven hinaus stattfand und die oft für beide Seiten erschütternd waren. Unter unseren Gesprächspartnern waren viele, die Joseph Carlebach als Gemeindemitglieder, Nachbarn, Freunde oder Schüler noch persönlich gekannt haben. – Hier ist nicht der Ort, diese Gespräche ausführlich wiederzugeben oder zusammenzufassen (siehe dazu Anm. 1). Vielmehr sollen in diesem Bericht deren Kontexte erläutert werden – insbesondere die von uns beeinflussbaren Elemente der Veranstaltungsplanungen.

Die Lehrveranstaltung zum Thema „Jüdische Bildung und Erziehung in Hamburg in den zwanziger und dreißiger Jahren (oral history)“ begann im Oktober 1992. Bis zur ersten Gesprächsrunde mit der Besuchergruppe des Hamburger Senats, die im März 1993 erwartet wurde, bereiteten wir uns auf die verschiedenen Aspekte der Thematik der geplanten Gespräche vor: Pädagogische Schriften Joseph Carlebachs und seine Tätigkeit als Lehrer und Direktor der Talmud-Tora-Realschule; Geschichte der Israelitischen Töchterschule in der Karolinenstraße; Geschichte der Hamburger jüdischen Gemeinde; politische Situation in der Weimarer Republik, insbesondere Antisemitis-

mus; reformpädagogische Konzepte der zwanziger und dreißiger Jahre; jüdische Riten und Symbole; Methodik der Zeitzeugenbefragung, insbesondere narrative Interviews. Bei der inhaltlichen Vorbereitung auf die Gespräche halfen uns – neben vielem anderen – Materialien, die uns Dr. Christiane Pritzlaff aus ihrer Lehr- und Forschungstätigkeit zur Verfügung stellte, Veröffentlichungen von PD Dr. Ina Lorenz vom Hamburger Institut für die Geschichte der deutschen Juden; das von Ursula Wamser und Wilfried Weinke herausgegebene Buch „Ehemals in Hamburg zu Hause: Jüdisches Leben am Grindel“; die von Prof. Dr. Arno Herzig zusammengestellten Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“; die Schriften von Dr. Ursula Randt zur Geschichte des jüdischen Schulwesens in Hamburg und insbesondere die sehr lebendigen und anschaulichen, kenntnisreichen Vorträge, die sie uns – im Kontext des Seminars – zur Geschichte der Israelitischen Töchterschule und der Talmud-Tora-Schule gehalten hat. Auf die Fernseh-Dokumentation von Renate Zilligen über den Grindel und seine jüdischen früheren Bewohner wurde schon hingewiesen.

Aus den Arbeitsgruppen heraus wurden Fragen formuliert und in einem Leitfaden gesammelt, der uns bei den geplanten Gesprächen helfen sollte. Wir verabredeten halb-offene, also mit Hilfe von Fragen an unsere Gesprächspartner zu strukturierende narrative Interviews. Wir problematisierten die Rolle des Interviewers und diskutierten darüber, wie wir unseren Gesprächspartnern angesichts der aktuellen politischen Entwicklungen in der Bundesrepublik, zu der auch wieder Fremdenhaß und Schändung jüdischer Friedhöfe gehören, unsere Gesprächsabsicht darlegen könnten. Die Absicht war, nicht Auschwitz, nicht die Judenvernichtung im nationalsozialistischen Deutschland in den Mittelpunkt der Gespräche zu stellen, sondern die lebendige Erinnerung an das jüdische Leben in Deutschland vor seiner Vernichtung. Wir konzentrierten uns also – und dies lag an einem erziehungswissenschaftlichen Fachbereich und im Rahmen von Lehrerbildung doppelt nahe – auf die Erarbeitung von Fragen nach den Erinnerungen unserer Gesprächspartner an ihre Schulzeit in Hamburg.

Es gab einige Besonderheiten bei dieser Lehrveranstaltung, die nicht unerwähnt bleiben sollen. Der Zeitaufwand, der von den Studierenden eingebracht werden mußte, lag erheblich höher als üblicherweise in Lehrveranstaltungen; das Engagement, das sie für die Thematik, in den Begegnungen mit unseren Gesprächspartnern selbst und auch jetzt noch, nachdem die Gespräche durchgeführt sind und das Seminar beendet ist, aufbringen, war überdurchschnittlich hoch; die Selbständigkeit, mit der sie die Kontakte zu unseren Gesprächspartnern aufgenommen haben und weiterpflegen, ist von einer Art, die weit über den normalen Rahmen von Lehrveranstaltungen hinausgeht.

Zwei Gesprächsrunden sind im Zusammenhang dieser Lehrveranstaltung durchgeführt worden, eine im März und eine im Mai 1993; die Transkripte der Gespräche liegen vor und wurden von den Gesprächspartnern korrigiert und ergänzt (siehe dazu Anm. 1). Eine besonders eindrückliche Erfahrung, die wir bei den Gesprächen gemacht haben, war diese: Man kann sich nicht zureichend darauf vorbereiten, Menschen zu begegnen, die im Konzentrationslager waren; die es überlebt haben; die zum ersten Mal nach 1945 wieder in Deutschland, in Hamburg sind; die darüber sprechen wollen und befremdet und irritiert sind, nach – aus ihrer Sicht – Nebensächlichkeiten wie Jugend und Schulzeit, Lehrern, Mitschülern und Unterricht befragt zu werden. Keiner unserer Gesprächspartner beschränkte sich auf die Beantwortung der Fragen unseres vorbereiteten Leitfadens nach seinen Schulerinnerungen. Sie alle haben uns – und dies entsprach auch unserer eigenen Vorstellung, dem Raum zu geben – ihre Lebensgeschichte erzählt. Alle Gespräche bezeugten die große Bereitschaft unserer Gesprächspartner, uns von ihrer Geschichte lernen zu lassen.

Die im Fachbereich Theologie durchgeführte Veranstaltung „Die Sprache der Tradition lernen. Jüdisches Lernen in Schule und Gemeinde in den zwanziger Jahren in Hamburg“ hatte einen anderen inhaltlichen Akzent. Viele Erfahrungen sind jedoch ähnlich, nicht zuletzt hinsichtlich der Intensität der Mitarbeit sowie der Bereitschaft zu persönlichem und zeitlichem Engagement der Studierenden. Allerdings begann die Vorbereitung für diese Veranstaltung erst im Sommersemester 1993 und hatte nur zehn Sitzungen bis zu den Gesprächen mit den Gästen zur Verfügung, so daß die thematischen Aspekte relativ dicht gedrängt in zehn normalen und einigen Zusatz-Sitzungen aufeinanderfolgten: 1. Allgemeine Bedingungen der Befragung (z.B. zum Verhältnis von Lebensalter und Entwicklungsphasen); eigene und fremde Lebenserfahrung (was prägt und macht eine Biographie aus?) 2. Methodik narrativer Interviews. 3. Die speziellere thematische Vorbereitung: Sprache der Tradition: Religion und Rituale; Alltagszyklus und Lebenszyklus; jüdisches Leben im Grindelviertel (Stadttrundgang, Filmmaterial); Begegnung mit jüdischen Riten: Seder-Abend (zur Zeit des 14. Iyyar) und Schabbat-Morgen-Gottesdienst mit Prof. Dr. N.M. Samuelson (Philadelphia); jüdische Schulen und Gemeinde; „Vorwegnahmen“ der Begegnungen (Fragebogen, „Spiel“ und Einfühlung in die Eingangssituation des Gesprächs).

Zwei der Vorbereitungselemente für die Veranstaltung aus dem Bereich der Theologie sollen beispielhaft zeigen, wo es für beide Seiten in die Tiefe geht: Zum einen der Stadtteil Grindel, den wir mittels Stadttrundgang, Referaten und Film annäherungsweise mit den Augen seiner jüdischen früheren Bewohner zu sehen lernten, zum anderen das vorwegnehmende, spielerische Eindenken in

die Situation des zu führenden Gesprächs. Das Grindelviertel ist in doppeltem Sinne als Hintergrund für die Befragungen wichtig. Mit diesem Lebensort verbinden sich vielfältige Gefühle und Erinnerungen, ein komplexes Gebilde für die Vorstellung „Hier war ich zu Hause“. Für unsere Gesprächspartner ist es besonders dieser Bereich, den sie heute beim Besuch ihrer früheren Heimatstadt als Frage durchleben: „Inwiefern bin ich hier noch zu Hause?“ Das Spannungsverhältnis von „Ich erkenne alles wieder!“ bis „Es fehlt alles, was mir lieb war!“ wurde von unseren Besuchern eindrücklich beschrieben.

Ein weiteres Moment, der Kenntnisstand der Fragenden, muß erwähnt werden, weil in diesem Fall die Differenz zwischen Vorwissen und innerhalb eines Semesters Erlerntem extrem groß war. Die wenigsten Studierenden kennen den Grindel als jüdischen Grindel. Stadtrundgang, Referat und Filmmaterial spielten deshalb eine große Rolle bei dem Bemühen, das Leben in diesem Stadtteil in der Perspektive seiner früheren Bewohner zu sehen. Dazu verhalf auch eine Karte, in der die Gebäude von Synagogen und Schulen verzeichnet sind, von denen in der Gegenwart kaum mehr Spuren zu erkennen sind. Studierende lernen den Grindel heute eher als Universitätsviertel kennen und wissen von seiner früheren Geschichte und Einwohnerschaft meist nur wenig. Aber nicht nur Studierenden geht es so. Auch die Lehrenden des Fachbereichs Theologie wissen zumeist bis heute nicht, daß das Gebäude Sedanstraße 23, das direkt gegenüber dem Fachbereich Theologie gelegen ist, einer der Plätze war, wo die Tora in lebendiger hebräischer Texttradition gelesen wurde.

Daneben war das vorwegnehmende, spielerische Eindenken in die Selbstvorstellung für unsere Vorbereitung auf die Gespräche von großer Bedeutung. Unsere Befragung von ehemaligen HamburgerInnen war auf die persönlichen Perspektiven der Befragten ausgerichtet, darauf, wie sie selbst die Tradition gelernt haben. In dieser Hinsicht waren der Gesprächsbeginn, das zu formulierende Gesprächsinteresse und der Gesprächsstil für das folgende Interview besonders wichtig. Um ein offenes Gespräch führen zu können, mußten sich die Fragenden vorweg die Frage stellen: „Welche Gesamtziele und Interessen verbinden sich mit der Befragung für mich? Wie könnte ich diese einem mir fremden Menschen gegenüber formulieren?“ Hierfür angemessene Formulierungen zu finden, ist, wie wir bei den schriftlichen Versuchen feststellen konnten, nicht leicht. Aber selbst mit einem inhaltlich „vorweggedachten“ Gesprächsbeginn ist es nicht einfach, diesen auch tatsächlich in ein Gespräch umzusetzen. Es gelingt immer nur annäherungsweise, sich auch in den beim Gespräch mitschwingenden Untertönen verständlich zu machen. Dieser im vorhinein gestellten Frage nach dem Gelingen folgte bei den Studierenden am Ende der Gespräche meist die Entspannung und das gute Gefühl: „Die Kommunikation ist ge-

glückt! Vielleicht nicht so sehr aufgrund meiner eigenen Anstrengung, sondern deshalb, weil auch mein Gesprächspartner das Gespräch gesucht hat.“

Gelingende Kommunikation ist ein hohes Gut. Menschen sind ins Grindelviertel gekommen mit der Frage: „Wenn ich durch diese Straßen gehe, bin ich hier total fremd? Bedeutet es mir – bedeute *ich* hier eigentlich irgendetwas?“ Die Gespräche haben wohl für beide Seiten zur Antwort beigetragen. Doch ohne Kenntnis, ohne Lernanstrengung ist es kaum möglich, auf die Lebenswelt des Anderen zu achten. Wie es ihm ergeht, muß fast zu etwas Gleichgültigem werden. Jedem von uns, der an den Gesprächen beteiligt war, haben unsere Gesprächspartner geholfen, Anteil zu nehmen. Für diese Gelegenheit, mehr Anteilnahme zu lernen, sind wir dankbar. Denn Achtung, Mitmenschlichkeit und Toleranz gehören zu den Voraussetzungen, im Gespräch dem Gegenüber sein Recht auf Selbstbestimmung – einschließlich des von ihm gewünschten Grades an „Fremdheit“ – zu lassen.

Zum Schluß unseres Berichts möchten wir einige Überlegungen zu den möglichen Konsequenzen für universitäres Lernen anstellen; sie betreffen Formen des Lernens für Begegnung sowie Formen des Lernens aus Begegnung – beides Elemente, die für das Pädagogikstudium wie für das Theologiestudium eigentlich selbstverständlich sein sollten. „Lernen für Begegnung“ würde bedeuten, an zentralen Stellen des universitären Studiums Möglichkeiten zu schaffen, scheinbar Bekanntes mit fremdem Blick wahrzunehmen, neu zu sehen – zum Beispiel dadurch, daß innerhalb einer Studiensequenz exemplarisch Zugänge zu einer fremden Lebenswelt erarbeitet werden: etwa zur Lebenswelt türkisch-islamischer Familien im Schanzenviertel oder der multilingualen Schülerschaft in einer dortigen Grundschule – oder wie in unserem Fall der früheren jüdischen Lebenswelt am Grindel. Die Intention solcher Studienelemente bestünde darin, das eigene Bewußtsein über die jeweilige Subjektivität und auch Partikularität der je eigenen Sichtweise auf Ort und Standort in Geschichte und Gegenwart zu relativieren und zu schärfen – aufzuklären durch die Auseinandersetzung mit dem Nicht-Selbstverständlichen, nicht sofort Verständlichen. Ziel dessen wäre, für sich selbst bewußter fragen und formulieren zu können „Was will ich – für mich und für das politisch-kulturelle Leben in Deutschland und im internationalen Raum? Wie muß die politische Kultur beschaffen sein, an der ich teilhaben und die ich mitverantworten kann?“

Bei den Vorbereitungen auf die Gespräche haben wir eines deutlich gemerkt: ein Lernangebot, um die Studierenden und uns selbst gedanklich auf die in mancher Hinsicht fremde jüdische Lebenswelt vorzubereiten, existiert bisher nicht. Dieses Defizit hat vor dem Hintergrund der deutschen Vergangenheit einen besonderen Aufforderungscharakter. Doch führt der notwendige

Arbeitsaufwand zur Einarbeitung auch vor Grenzen. Glücklicherweise gibt es inzwischen eine Reihe von Personen und Trägerkreisen innerhalb und außerhalb der Universität, die dieser Lücke Rechnung zu tragen suchen. Die Suche nach Informationsangeboten hat uns gezeigt, daß eine breite Nachfrage nach fundiertem Wissen über das Judentum besteht, dem an der Hamburger Universität bisher jedoch nicht genügend Rechnung getragen wird. Es gibt hier keine „Jewish Studies“ wie in US-amerikanischen Universitäten, in denen das kulturelle und religiöse Erbe des Judentums kennengelernt werden kann. Die Situation in Deutschland ist aufgrund des heute minimalen jüdischen Bevölkerungsanteils mit der in den USA kaum vergleichbar. Trotzdem – und gerade aufgrund der deutschen Geschichte – besteht ein großer Informationsbedarf.

Ein Element tauchte in unseren Befragungen wiederholt auf: Unsere Gesprächspartner berichteten über das Problem, das sich ihnen stellt, wenn sie in ihren Familien über ihre Einschätzungen und Erinnerungen berichten. „Judenfeindschaft“ und „Deutschland“ sind bei ihren Kindern oftmals ziemlich festgefügte Vorstellungen, häufig stark von anti-deutschen Affekten geprägt. An die Generation der Enkel gelingt eine Vermittlung ihrer eigenen Erfahrungen kaum noch. So wollen sie ihr eigenes Bild zur Sprache bringen, das viel differenzierter ist als die zum Teil schroffe Ablehnung in der jüngeren Generation. Diese Botschaft der Befragten richtet sich an die Zukunft. Nur über direkte Kontakte können die jeweils übernommenen Bilder vom Anderen mit der Wirklichkeit konfrontiert werden. Deshalb haben unsere Gesprächspartner oft den Wunsch geäußert, daß ihre Verwandten und Bekannten, daß junge Leute in die Gespräche mit einbezogen werden. Für die Kooperation zwischen den Universitäten Bar-Ilan und Hamburg müßten Konsequenzen für einen stärkeren Einbezug gerade auch der jüngeren Generationen gezogen werden.

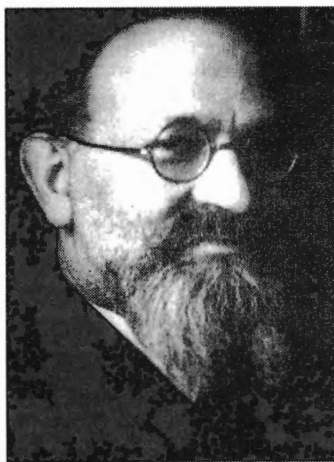
Ein weiteres Element aus den Begegnungen soll zum Schluß an einem Beispiel illustriert werden. So berichtete eine unserer Gesprächspartnerinnen von ihrem Übergang von der Loewenberg-Schule auf die Israelitische Töcherschule. Ihre Eltern wollten aber nicht, daß sie an den jüdischen Fächern teilnahm. Assimiliertes, liberales oder reformiertes und gesetzestreues Judentum trafen hier aufeinander. In der Zeit des starken Außendrucks hat Joseph Carlebach es geschafft, durch seine persönliche Ausstrahlung die Konkurrenz verschiedener Sichtweisen im Judentum zu einem stärker sich achtenden Miteinander zu führen. Auch hierin liegt ein Grund dafür, gerade ihn zum Leitbild dieser Konferenzen zu nehmen, denn auch in den heutigen Gesprächen bilden die Vielfalt und der Zusammenhang des Judentums wichtige Erfahrungen, von denen berichtet wurde. Wünschenswert wäre es, dieses Element in künftigen Begegnungen zwischen den jüngeren Generationen, aus Deutschland, aus Israel und an-

deren Teilen der Welt, auch zwischen unseren Universitäten, stärker zum Tragen kommen zu lassen.

Anmerkung

- 1 Die Gespräche werden, soweit unsere Gesprächspartner sich damit einverstanden erklärt haben, im Hamburger „Institut für die Geschichte der deutschen Juden“ archiviert.

Epilog



Joseph Carlebach, 1936

Joseph Carlebach

Die Älteren und die Jüngeren (Fragment)

- 1) Der Gegensatz Vater-Söhne, Ältere-Jüngere, ist der pädagogische Urgesetz der Menschheit. Er ist für die Aufwärtsentwicklung der Welt unbedingt notwendig, weil sonst alle Fehler und Irrtümer verewigt würden und der Fluß des Lebens erstarre.
- 2) Daraus folgt eine neue? Verpflichtung für die Jüngeren. Haben ihnen die Alten als Überlieferer der Kultur den Lebensweg geebnet, so haben die Jüngeren ihre Lücken und Gebrechen wieder gutzumachen.
- 3) Auch im Judentum der Gegenwart ist es so. Die früheren Generationen eroberten ihren Kindern die Emanzipation, haben aber viele jüdische Werte dadurch verloren. Diese müssen die Jüngeren zurückgewinnen.
- 4) Um dazu fähig zu sein, bedürfen wir des Vorbilds unverfälschten starken jüdischen Volkslebens, dieses gibt uns der jüdische Osten. Seine Jeschiwot, seine Frömmigkeit und seine Volkskunst sind die stärksten Anreger und Impulse des neueren jüdischen Lebens geworden.
- 5) Der Gegensatz der Älteren und Jüngeren kann in keiner Gegenwartskultur zum Verschwinden kommen. Erst in der Kultur des Morgen, der messianischen Ewigkeitskultur findet die Gegensätzlichkeit von Alten und Jungen ihre Versöhnung. Den Weg nach Morija gehen Vater und Sohn zusammen.

Juli 1937

Glossar

- Agada (Aggada)* – (hebr., Erzähltes); Sammelbegriff für den erzählenden, nicht religionsgesetzlichen Teil des Talmuds.
- Agudat Jisrael* – (hebr., wörtl.: Bund Israels); eine interterritoriale Vereinigung des gesetzestreuen Judentums, die 1912 in Kattowitz von orthodoxen Rabbinern gegründet wurde.
- Bet Hamidrasch, Batei Hamidrasch* – (heb.); Lernhaus, Lernhäuser zum Studium hebr. Quellen.
- Chacham* – (hebr.); Weiser, Gelehrter. Auch Titel für den Rabbiner bei den sephardischen Juden.
- Chanukka* – (hebr., wörtl.: Weihe); 8-tägiges Weihe- und Lichterfest (Halbfeiertag); meist im Dezember, zum Andenken an die Tempelweihe nach dem Sieg der Makabäer über Antiochus Epiphanes, im Jahre 169 v.; während der acht Tage wird je ein weiteres Licht am Chanukka-Leuchter entzündet, zum Andenken an das Lichtwunder im Tempel, da der Ölvorrat des Tempelleuchters, für einen Tag bestimmt, acht Tage ausreichte.
- Chassid* – (hebr.); Frommer, meist des einfachen Volkes, Anhänger des Chassidismus – volkstümliche, mystische Bewegung; im 18. Jahrhundert in Podolien (Ukraine) entstanden.
- Derech Eretz* – (hebr., wörtl. etwa: irdischer Weg, Anstand); Lebenskunde. Name eines kleinen Talmud-Traktates; Ausdruck für Verbindung von Studium der heiligen Lehre mit profanen Fächern, auch heilige Lehre mit Berufserwerb.
- Haggada* – (hebr., wörtl.: Erzählung); volkstümliche Pessach-Erzählung, mit Zitaten aus der Bibel, Legenden und Gesängen, vorgelesen am Seder-Abend (ersten bzw. auch zweiten Pessach-Abend); mit vielen Zeremonien verbunden.
- Jamim Noraim* – (hebr., wörtl.: ehrfurchtgebietende, erhabene Tage); Bezeichnung für die beiden Neujahrstage, Rosch Haschana und den Versöhnungstag, Jom Kippur.
- Jeschiva (Yeshiva)* – (heb., wörtl.: Sitzung); talmudische Hochschule, ohne formale Klassen- oder Altersabstufung und ohne Prüfungen.
- Kapparot* (hebr., wörtl.: Sühnen; jidd. Kappores); Brauch am Vortag des Versöhnungstags, einen Hahn mit gewissen Gesten zu schwingen und nachher als eine Art Sühneopfer zu schlachten.
- Kaschrut (Kascher, Koscher)* – hebr., wörtl.: recht, tauglich); genau den rituellen Speisegesetzen entsprechend.

- Kelal Jisrael* – (hebr., wörtl.: Gesamtheit Israel); Ausdruck für Solidaritätsempfinden der jüdischen Gemeinschaft, auch überregional.
- Keter Malchut* – (hebr., wörtl.: Krone der Regierung); großer Hymnus mit kabbalistischem Einschlag, verfaßt von Schlomo ibn Gabirol, um 1020/58 in Spanien.
- Kolel Peruschim* – (hebr., wörtl.: Gesamtheit der Abgesonderten); Bezeichnung für eine der landsmannschaftlichen Lehrstätten der alten frommen Juden in Israel, die den ganzen Tag im Kolel den Talmud studierten und von verteilten Geldern (Chalukka) lebten.
- Mazza, Mazzot* – (hebr.); ungesäuertes Brot, wie flache Fladen, für Pessach vorge-schrieben.
- Megilla* – (hebr., wörtl.: Rolle); auf Pergament geschriebenes aufrollbares Buch; auch ein Talmudtraktat Megilla, über das Buch Esther, Megillat Esther.
- Mikwe (Mikveh)* – (hebr.); rituelles Tauchbad; auch Talmudtraktat Mikwaot, der die Vorschriften diesbezüglich erklärt.
- Minhag* – (hebr.); Brauch, Sitte oder Besonderheit, die sich bei der Ausübung von Ritualen im Laufe der Jahre in verschiedenen Ländern oder Städten gebildet haben.
- Misrachi* – (zusammengesetzter Ausdruck aus zwei hebr. Worten: Merkas Ruchani, wörtl.: geistiges Zentrum); Name der zionistischen Welt-Organisation; erstrebt den Aufbau des Landes Israel unter Einhaltung des religiösen Gesetzes. 1902 in Wilna gegründet.
- Ora Wesimcha* – (hebr., wörtl.: Licht und Freude); Name einer hebräischen Lesefibel für Anfänger, verfaßt und illustriert von Rothschild und Mandelbaum, Lehrer an der Hamburger Talmud-Tora-Schule, Hamburg 1927.
- Talmud* – (hebr.); Studium, Belehrung; nächst der Bibel Hauptwerk des Judentums, nach vielhundertjähriger mündlicher Überlieferung aufgeschrieben. Hauptbestandteile sind die Mischna (kanonische Sammlung des alten Gesetzes-Schriftums) und die Gemara (Erläuterungen zur Mischna).
- Taschlich* – (hebr., wörtl.: du wirst werfen); nämlich die Sünden ins Wasser. Brauch, am zweiten Tag des Neujahrsfestes in ein fließendes Gewässer Brotkrumen zu werfen, die die Sünden symbolisieren. Mit anschließendem Gebet.
- Teschuwa* – (hebr., wörtl.: Antwort, Rückkehr, Umkehr); der Beschluß, einen streng religiösen oder besseren Lebenswandel zu führen.
- Tora* – (hebr., wörtl.: Lehre); Ausdruck für die heiligen fünf Bücher Moses.
- Tora Wa'Awoda* – (hebr., wörtl.: Lehre und Arbeit); Pionierbewegung der religiösen Jugend, hauptsächlich in Israel, die gesetzestreuen Lebenswandel mit landwirtschaftlicher Arbeit verbindet.
- Zaddik* – (hebr., wörtl.: Gerechter); Bezeichnung für einen besonders frommen Menschen, Vollkommener.

Kurzbiographien und Summaries

Ahrend, Moshe Max

Kurzbiographie

Born 1926 in Frankfurt/Main and educated in Germany, France and Switzerland. He immigrated to Israel (then Palestine) in 1945 and was trained as a teacher 1947, then Army Service in the Israel Defence Forces (1948–1950); teaching in Israel and France till 1969.

Studies of Talmud, pedagogics and linguistics; MA from the Hebrew University in 1959, Ph.D from the University of Nancy II in 1974.

Since 1969 member of the academic staff, later Head of School of Education at Bar-Ilan University. Appointed senior lecturer in 1968 and associate professor in 1984.

Since 1977 in charge of the Rabbi Dr. David Ochs Chair in Research on Teaching Methods of Jewish Studies. Main fields of research are Jewish education, the history of education, teacher training and teaching theory. Author of numerous publications in Hebrew, English and French.

Summary „An Introduction to Jewish Thought“

Jewish thought (mah 'sheveth ha-ya-haduth) does not mean philosophy of Jewish thinkers. Spinoza and Bergson were Jews and they were philosophers, but their philosophy does not belong to Jewish thought. Jewish philosophers do not create Judaism as Descartes created modern philosophy. Judaism is founded on facts and events having philosophical relevance which is always open to interpretation and as such subject to change. Jewish thought may therefore be described as a continuous attempt to interpret the basic texts of Jewish Literature, such as Bible and Talmud, and the basic events of Jewish History, such as the exodus from Egypt and revelation at Sinai. The classical Jewish texts are not philosophical: they are founded on what has been called 'organic thinking' (Kadushin) and use methods of 'creative philology and historiography' (Heinemann). Jewish thought is always related to the basic data of Judaism and consists in a dialogue between the thinker and these data 'where any duality is erased' (Lévy-Bruhl).

Bacharach, Walter Zwi

Kurzbiographie

Born 1928 in Hamburg, Professor in History at the Bar-Ilan University,

Israel and member of the international Committee of „Yad Vashem“ Institute, Jerusalem.

His main fields of research are: The History of Antisemitism, The Holocaust and National Socialism.

Major Publications:

Die Rassenideologie. Vom Monismus bis zum Nazismus, Jerusalem 1985 (Hebrew). Vom Kreuz zum Hakenkreuz, Tel-Aviv 1993 (Hebrew). Anti-Jewish Prejudices in German-Catholic Sermons, New-York, 1993. Numerous articles in Hebrew, English and German in international periodicals.

Summary „Universalism – the Escape from Jewish Identity“

This article deals with the traumatic encounter between the Jewish and the non-Jewish intelligentsia during the Weimar-period. The problematic question hinges on the view of the concept of culture.

For the Germans it meant a substitution for power, while the Jews wanted the culture to substitute their own Jewish identity.

For both sides culture meant substitution for something which seemed to be lost. The failure to recognise these differences arouse mainly on the Jewish side. They wanted to appear as citizens of the world (cosmopoliticians) and substituted their Jewish identity for an universalism.

Bar-Lev, Mordechai

Kurzbiographie

Born 1942 in Israel, since 1991 Associate Professor at the School of Education of Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel. In 1987–1991 he was the Director of the Sociological Institute for Community Studies, Faculty of Social Sciences, Bar-Ilan University. He is the Head of the Graduates Programs at the School of Education.

Areas of Specialization:

Sociology of education and youth in Israeli society in general and in modern religious society in particular; Social history of education, culture and youth; Sociology and history of the Kibbutz, (especially in the fields of education, culture and youth at the Religious Kibbutz movement.

Present research activity: Research about the second generation of the religious Kibbutz (with Leslau & Polovin). Also recently completed a comprehensive research (with Leslau) on: Religiosity, education, employment and culture of the state-religious education graduates in Israel.

Numerous publications in Hebrew, English and German.

Summary „‘Tora im Derech Eretz’ in Israeli Modern Yeshivot“

The main characteristics of the traditional yeshiva are presented as deviant from those of the educational

institutions of 'Tora im Derech Eretz' movement in Germany.

This article deals with the question of the modern yeshiva institutions mainly in Israel as a conceptual and practical expression of 'Tora im Derech Eretz' in Germany in comparison with the traditional one.

The change of the conceptual dimension is emphasized, as in the last few years the modern yeshivot have made meaningful efforts to form a theoretical foundation. This may bring them closer to the educational philosophy of 'Tora im Derech Eretz' in Germany and to the educational reality of the modern yeshiva in the State of Israel.

Breuer, Mordechai

Kurzbiographie

Born 1918 in Frankfurt/Main, emigrated 1936 to Israel. He worked as a teacher and director of elementary and high schools in Jerusalem. In 1946/47 he was an advisor for displaced Jewish children and adults in the DP-Camp Bergen-Belsen.

Only later he started his academic career. He did his doctorate 1967 at the Hebrew University in Jerusalem, 1970 he was appointed Senior Lecturer for medieval and modern Jewish history at the Bar-Ilan University, later he became Professor and Head of the Jewish History department.

Since his Emeritus he is the director of the Germania Judaica Institute, Hebrew University Jerusalem.

He published numerous books and articles in Hebrew, English and German.

Summary „Rabbinical Seminary as Yeshiva?“

Basically the yeshiva is not a school for training rabbis. It is intended as an institution which educates young men to become ardent adherents to Jewish faith and practice. Clearly, therefore, nobody could function as a rabbi unless he had attended a yeshiva for a number of years, nevertheless the formation of rabbis was not the declared purpose of the yeshiva.

However, there was a marked difference between Ashkenas and Sefarad as to the curriculum and method.

In the ashkenasic yeshivot studies centered round the explication of the text of the Talmud, whereas the Sefardi yeshivot laid the main stress on the practical application of the subject matter studied. This divergence was one of the roots of the typological difference between Ashkenasic and Sefardic rabbis. The ashkenasic rabbinat entered an acute crisis under the onslaught of the Enlightenment and the French Revolution. An increasingly vociferous public opinion among German Jewry demanded a transformation of the image of the rabbi in Germany.

Talmudic erudition was downgraded and higher education as well as the capacity to preach sermons in impeccable German was made a condition for rabbinical appointments. For this kind of training the yeshivot were unsuitable and thus a new type of rabbinical schools made its appearance: The Theological or Rabbinical Seminary. It is a remarkable fact that the first rabbinical seminaries were set up not in Germany, the cradle of Jewish Enlightenment, but in France, Italy, Austria-Hungary and Russia. The opening of rabbinical training schools in Vilna and Zhitomir, as well as in Hungary, was met with fierce opposition from orthodox circles.

Not only did they fear that rabbis emerging from these institutions would not uphold religious tradition, but the whole concept of rabbinical seminaries was in their view contrary to the idea of the yeshiva. The short history of the Russian seminaries was to vindicate these misgivings.

However in Germany a serious and successful attempt was made to bridge the gulf separating the seminary from the yeshiva. Rabbi Esriel Hildesheimer, who had in Eisenstadt (Hungary) innovated a yeshiva program which included a substantial measure of modern Jewish and general studies, established the orthodox Rabbinerseminar in Berlin which he envisaged as a new type of yeshiva aiming at the formation of a modern-orthodox type of rabbi. In his opening speech

he declared that it was not his intention to set up a 'Rabbinerfabrik' (a rabbis' factory), yet it was precisely this term which was used by prominent rabbis in Lithuania to sum up their critical attitude towards the seminary, notwithstanding their appreciation of its positive achievements.

Summary „The Hamburg Community – Nation or Congregation“

With ongoing emancipation in Germany, Jews were increasingly considered as being members of a distinct religious, not „national“ denomination. The Jewish religion as such, however, was never emancipated, neither were the Jewish communities. The pre-emancipation concept of Jewish „Nationhood“ lingered on in government circles, especially in Prussia, and was demonstrated by the persisting compulsory character of the communities under the existing law, obliging every Jew to be a member of the local community. With the sharpening of the conflict between Orthodoxy and Reform in many communities, communal membership became an increasingly difficult problem, especially for conscientious traditionalists in communities where the Reform element was dominant. This paper deals with the manner in which this problem was solved in the Hamburg community. Although Hamburg was the first community in which a Reform temple had been opened in 1818, the Orthodoxy-Reform controversy was less

virulent in Hamburg than elsewhere. The grounds for this were both historical and political. Although the Orthodox rabbinate, headed by the „Hakham“ Isaac Bernays, waged on unrelenting war against the temple and its innovations, no split occurred in the community. However, when compulsory membership was temporarily suspended in the 1848 revolution and finally abolished by the Hamburg Senate in 1864, extremist Reform circles demanded the disbanding of the community as being incompatible with the principle of religious liberty. The Orthodox vigorously defended the principle of communal unity, both on ideological grounds and for reasons of expediency. Eventually a new constitution of the community was promulgated with the active participation of the Senate. Under this constitution the community became a voluntary association from which any member could secede regardless of his motives. Religious services and institutions were to be conducted independently and autonomously by two coordinated congregations, an Orthodox „Synagogue Association“ (Deutsch-Israelitischer Synagogenverband) and the Reform Temple Association. Central religious functions, such as the chief rabbinate, the ritual bath, kashrut supervision, as well as the charitable institutions, such as the hospital and the cemetery, were all to be conducted in accordance with the

requirements of the Orthodox sector. The Talmud Tora school was to be headed by an independent body with a majority of Orthodox members. Taxes were to be collected by the communal administration, but every member was entitled to earmark 10% of his payment for the benefit of one of the two religious associations. This constitution, though heavily weighted in favor of Orthodoxy, made it possible for all members of the community to satisfy their religious needs without any conscientious scruples and yet maintain communal unity.

The „Hamburg solution“ was based on a pragmatic concept of community, contrasting with the ideological concept prevailing among the more militant circles of secessionist Orthodoxy whose policies can be characterized as being based on the principle of the separation of religion from the „state“. The administrative unity of the Hamburg community was preserved due to the readiness for mutual consideration prevailing among all sections of its members. In this respect the Hamburg community was almost the only exception among the Jewish communities in Germany.

Carlebach, Julius

Kurzbiographie

Born December 1922, Hamburg, Immigration to England 1838.

Education at Universities of London and Cambridge; Qualifications: Dip Soc (London), Dip Crim, M. Lit (Can-tab), D. Phil (Sussex).

After several years of residential Child Care and serving as Rabbi, Nairobi Hebrew Congregation, appointed reader at Sussex University. Now Professor of Jewish History and Rektor of the Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg. He is the author of *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* (London, 1978) and of many essays on German-Jewish and Anglo-Jewish social history. He is a member of the executive committee of the Leo Baeck Institute, London.

Gillis-Carlebach, Miriam

Kurzbiographie

Born Hamburg 1922, since 1938 in Israel. Agricultural-School and Kibbuz-Member. About 20 years teacher for Special Education.

Later study of Jewish and Special Education; since 1984 Senior Lecturer at Bar-Ilan University. Chairman of Special Education, director of Bar-Ilan Dyslexia-Center and director of recently established Joseph Carlebach-Institute for research in Jewish thought and contemporary education.

Mayor publications: *Education and Faith. Principles and Practice in the Pedagogics of Joseph Carlebach*, Tel-

Aviv 1979 (Hebrew). *From Cheder to Computer – 100 Years of Hebrew Reading-Instruction in Israel*, Ramat-Gan 1987 (Hebrew). *Jüdischer Alltag als humaner Widerstand 1939–1941*, Hamburg 1990. *Jedes Kind ist mein Einziges*. Lotte Carlebach-Preuss – *Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau*, Hamburg 1992, 1993. Numerous articles in Hebrew, English and German.

Summary „Joseph Carlebach as Reflected in his Writings“

The article attempts to delineate the image of rabbi Dr. Joseph Zvi Carlebach in light of his writings, of which some 350 items have so far been located – in print and in manuscript. His articles are characterized by rich style, by use of parables, many of them taken from the natural sciences, by extensive erudition in a wide range of subjects and by rare didactic and instructive skill, more so as his explanations are also sometimes provocative and challenging.

But above all Joseph Carlebach's writings are distinguished by his Jewish allegiance which finds expression in every possible sphere: science and art, education, philosophy and, of course, in his biblical commentaries.

The article examines the gap between his forceful reaction to what was happening to the persecution of the Jews of Germany, which found expression in defiant articles, written in

a mockingly critical style – and his ethical viewpoint, which demanded that the human image, acting for the good of fellow-men, be preserved.

Analysis of Carlebach's attitude towards death – from his early articles to the last ones – reveals the maturity and profound expression of his views, without abandonment of the basic ethical guidelines which he set himself at the beginning of his path.

Summary „Joseph Carlebach's Educational Ideal“

The privilege of inculcating binding Jewish values is irrefutable. The educational ideal which Joseph Carlebach presented was that of a self-aware Jew, guarding and preserving the values and injunctions of tradition, the binding ties to Eretz Israel and the Hebrew language on the one hand, while remaining open to the world and its treasures, to nature and to the achievements of modern science and culture on the other. He perceives the preservation of a conscious and unique Jewish particularism as the sole guarantee for integration in the general and universal. His approach is clearly integrational, but on condition that world culture does not supplant Jewish tradition; at the same time, world culture must be welcomed with open arms, since, according to his viewpoint, it has always been an integral part of original Judaism.

The educational ideal is child-oriented, both as regards age and as regards adapting the educational attitude to the character of the child, the 'potential messiah'. For the less talented pupil, educational methods must be modified so as to guarantee maximal intellectual development; and the intellectually gifted must be set high ethical demands. He adopts an original approach towards the rebellious pupil, regarding him as the 'reprover at the gate'.

Joseph Carlebach believed in the possibility of realizing this educational ideal both vis à vis the individual Jewish child and the Jewish public in general; and although aware of the realities of antisemitism, even in educational institutions, he expressed hope for an integration of the Jewish educational ideal in the universal human ideal.

He wrote these words before 1933.

Gleißner, Uwe

Kurzbiographie

Geb. 1951 in Hamburg. 1971–1977 Studium der Theologie (sowie zeitweise der Pädagogik und Mathematik) in Hamburg. 1982 Ordination zum Pastor in der Nordelbischen Kirche. 1988 Promotion bei K. Koch mit der Arbeit „Entstehung und Entwicklung der Targume zum Pentateuch als literarkritisches Problem dargestellt am Beispiel der Zuat-

targume“ (Teil 1 erscheint als „Einleitung in die Targume zum Penta-teuch“ [TSAJ, Tübingen 1993]); seither Hochschulassistent am Alttestamentlichen Seminar der Universität Hamburg. Publikationen zus. mit H. Fahr: *Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu Josua 5* (Edition des MS T.-S. B 13, 12). *Orientalia Biblica et Christiana* 3, Glückstadt 1991; Mitherausgeber von „Ernten, was man sät“ Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag (hg. von D. R. Daniels, U. Gleßmer und M. Rösel), Neukirchen-Vluyn 1991 sowie von Band XIX der „Discoveries in the Judaean Desert“.

Grünberg, Wolfgang

Kurzbiographie

Prof. Dr. theol., geb. 1940 in Swinemünde; Abitur in Minden 1959; Tischlerlehre; Studium der Theologie in Tübingen, Heidelberg, Hamburg, Berlin; 1965–68 wissenschaftlicher Assistent an der Kirchl. Hochschule Berlin; Vikariat in Berlin und St. Louis; 1970 Ordination und Pfarrer in Berlin-Spandau (Heerstraße Nord); seit 1978 Professor für Prakt. Theologie an der Universität Hamburg, seit 1982 Leiter der Arbeitsstelle Kirche und Stadt am Seminar für Praktische Theologie der Universität Hamburg. Veröffentlichungen zu Themen der

Homiletik, zur Gemeinde- und Religionspädagogik, zur jüdischen Pädagogik und zu Urbanisierungsfragen. Mitherausgeber der Buchreihen „Kirche in der Stadt“ und der Hamburger Theologischen Studien.

Summary „The Theological Roots of Joseph Carlebach's Pedagogical Concept“

Dr. Joseph Carlebach's educational concept is reflected in the practical measures that he implemented beginning in 1921 as director of the Talmud-Tora-Realschule in Hamburg, as well as in his pedagogical writings produced during his tenure there. To be mentioned especially in this context are the manuscript titled „Die jüdische Schule“ (The Jewish School, presumably written in the year 1922), as well as his writings „Der Cheder-Prozeß im Stadttheater zu Witebsk“ (The Cheder Trial in the Municipal Theater of Vitebsk) and „Moderne pädagogische Bestrebungen und ihre Beziehungen zum Judentum“ (Modern Pedagogical Endeavours and their Relationship to Judaism). Carlebach's educational theory and practice, however, become understandable in depth only when his contemporary theological writings are also considered, especially the texts „Das Wesen des Talmud“ (The Nature of the Talmud, 1923) and „Pessimismus und Messias-Erwartung“ (Pessimism and the Messianic

Hope, 1927). This body of writings shows how Carlebach's educational concept is grounded simultaneously in anthropology and theology. In every human being, the „yearning for the Infinite“ lies dormant, and in every human being there is the „evidence“ of the ethical imperative. The primary relationship to reality is, in Jewish understanding, an ethical one. Science and religion are not opposites, but rather exhibit the ethical dimension of this worldly life in its diversity and depth. Religion, therefore, should not be permitted to assume, like a „Cinderella“, a marginal or exceptional existence in the school. It must, on the contrary, bring to consciousness the „divinely pervaded reality“ in all spheres of life. From this emerges a radical responsibility, for in every moment chaos lies in waiting on the other side. The messianic hope provides the sense of direction for ethical behaviour, and for this reason education has its end in an ethic of education. The Talmud is the school for the educator, and „Talmudizing“ is the moral center for the rabbi, the „shepherd and teacher from the Grindel“ Dr. Joseph Carlebach.

Herzig, Arno

Kurzbiographie

Arno Herzig (geb. 1937). Von 1964 bis 1975 im Schuldienst. Seit 1977 apl.

Professor an der Universität Essen, seit 1979 Professor für Neuere Geschichte, Schwerpunkt: Frühe Neuzeit, an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen zur mittelalterlichen Ordensgeschichte, zur Geschichte der Juden in Deutschland, zur deutschen Arbeiterbewegung und zur Rolle der Unterschichten im Übergang von der feudalistischen zur kapitalistischen Gesellschaft.

Summary „400 years of Jewish life in Hamburg“

The unique profile of the largest Jewish congregation in Germany around the year 1800 was determined by the following factor: Hamburg didn't possess a Jewish congregation. This lack was made up for by the appearance of a „double root“ in the foundation of the new congregation, which was unique for Germany. Founded around the year 1600, the Aschkenastic Congregation of Altona, which belonged to county Pinneberg and the Sephardistic Congregation, which appeared at the same time in Hamburg. Both eventually merged together with the holstenic Wandsbek Congregation, which was founded somewhat later, to form the Triple Congregation. With the foundation of the Hamburg-Altona Congregation the development of Judaism in Germany carried on. The Jewish congregations also profited from the economic boom which took place in Hamburg

during the Thirty Years War, due to their participation in Hamburg's economic community. In contrast to Altona however, the official practice of their religion had to be avoided there, and they were directed to the Jewish cemetery in Altona and the local Rabbi. At the end of the 18th century the first official synagogue was created on „Elbestraße“ across from „Michel“. The abolition of the old Triple Congregation under Napoleon and the foundation of separate congregations is associated to the general social and cultural rise of the Jewish community in Hamburg and Altona. Continued construction of synagogues followed in the 19th century with the disintegration of the old Jewish living section in the Neustadt in the new Jewish living quarter in Harvestehude. A broad Jewish entity was created and prominent individuals took part in the political and cultural life of the city.

Summary „Cultural-spiritual Jewish life in Hamburg during the Weimar Republic“

In the years of the Weimar Republic the Jewish subculture was considered part of the culture in Hamburg. Between the two parts existed a fruitful interaction. The poet Jacob Loewenberg served as a symbol for this interaction. He himself considered his cultural existence „nourished“ from two sources. Together with the poets

Otto Ernst, Detlev v. Liliencron and Richard Dehmel he founded the „Literarische Gesellschaft“ in order to „turn the attention of the literary world to Hamburg“. The book „Vom goldenen Überfluß“ was one of the most important anthologies of that time. The celebration of Loewenbergs 70th birthday on March 3rd, 1926 at the university showed the relationship of both the cultures he represented in Hamburg.

The Jewish subculture documents itself not as a monolithic block, but rather lived off the similarities as well as the differences. The community promoted the cultural-spiritual life of its orthodox members as well as that of the liberals. The liberals were prepared to compromise in the „schooling question“, as opposed to the orthodox members who were interested in a development of the school after the reforms proposed by Joseph Carlebach. The Jeschiwa founded by him was supposed to spread the importance of the Jewish culture within the world culture. This is also reflected in the construction of the new temple, which was supposed to represent the Jewish culture as alive and ever changing and was supposed to get alienated city-dwellers back into Judaism.

After the cultural life crisis, which lasted until the mid-twenties, a renaissance of Jewish culture could be witnessed. The Nazi dictatorship destroyed the close relationship be-

tween the general culture and the subculture.

Lehberger, Reiner

Kurzbiographie

Prof. Dr., Jg. 1948, Leiter der Arbeitsstelle Schulgeschichte am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg und des Hamburger Schulmuseums. Forschungsschwerpunkte: Schul- und Erziehungs-geschichte, Didaktik und Geschichte des Fremdsprachenunterrichts.

Wichtige Buchveröffentlichungen: Englischunterricht im Nationalsozialismus. Tübingen 1986; „Die Fahne hoch“ Schulpolitik und Schulalltag in Hamburg unterm Hakenkreuz. Hamburg 1986 (hrsg. zus. mit H.-P. de Lorent); Philipp Aronstein 1862–1942. Dokumente und Bilder aus dem Leben eines deutsch-jüdischen Neu-philologen. Hamburg 1988; Nationale und internationale Verbindungen der Reformschulen in der Weimarer Republik. Hamburg 1993 (Hg.).

Summary „Dr. Jakob Loewenberg’s Secondary School for Girls: External History and Pedagogical Features“

From 1892 until his death in the year 1929, the writer and educator Dr. Jakob Loewenberg directed a secondary school, named after him, for girls in Hamburg. Founded in 1863 by

Dr. Moritz Katzenstein, this school developed into one of the most important secondary educational institutions for girls in the Hanseatic city of Hamburg. Jakob Loewenberg was successful on helping the school become a state-approved lyceum and, in 1926, a „Realschule“, and in securing well-known teachers associated with the educational reform movement to conduct the instruction at the school. Among these were the writer Otto Ernst, the educators Dr. Meier Spanier and Hermann Leo Köster, and the reformer of schools in Bremen, Heinrich Scharrelmann.

It was especially the co-operative work with Alfred Lichtwark and the activity of Dr. Meier Spanier that made the Loewenberg School the place for practical work within the art education movement in Hamburg before the First World War. Lichtwark, the director of the Hamburg Museum of Art, conducted his famous course, „Exercises in the Study of Works of Art“, with a senior class from the Loewenberg School. Dr. Spanier had become well-known through his book on „Decorative Arts for Schools“. Loewenberg himself, as a writer and an interpreter of literature, was one of Hamburg’s most well-known cultural figures at the turn of the century. After the First World War, when many state-operated schools gradually adopted the approaches used in the Loewenberg School, such as the emphasis upon esthetic education, free

recitation by students and free composition, as well as student exhibitions, and after the state's system of secondary education expanded, Loewenberg's school slowly lost its importance.

After Jakob Loewenberg's death, his son, Ernst, took over the school, but was forced to close it in 1932 for financial reasons.

The Loewenberg School achieved a position of special significance among its Jewish students, insofar as Loewenberg conducted it as a non-denominational school and, with the exception of Jewish religious instruction, strictly rejected a religious orientation in the subjects taught there. Loewenberg saw himself as a German and a Jew. His goal was integration and overcoming what appeared alien.

With his school, he wanted – as he wrote – to fill his students with enthusiasm „for that noble sentiment that, beyond all barriers and divisions, esteems what is human in the human being“.

Lohmann, Ingrid

Kurzbiographie

Sie lehrt Ideen- und Sozialgeschichte der Erziehung an der Universität Hamburg. Derzeit leitet sie ein DFG-Projekt zum Thema „Jüdische Dialogkultur und das Problem der Inter-

kulturalität. Historische Rekonstruktion am Beispiel der jüdischen Freischule in Berlin (1778–1825)“.

Veröffentlichungen u.a.: „Bildung, bürgerliche Öffentlichkeit und Beredsamkeit. Zur pädagogischen Transformation der Rhetorik zwischen 1750 und 1850“ (1993); zusammen mit W. Weiße (Hrsg.): „Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung“ (1994).

Summary „Oral History of Jewish Education in Hamburg before World War II. Student Interviews“

Students at two departments of the university of Hamburg (Protestant Theology, Educational Science) conducted interviews with Jewish former inhabitants about their educational experience in Hamburg before the war. The students were participants of seminars inspired by the first and second Carlebach-Conferences. The two oral history projects were designed to provide the students with firsthand experience of the Jewish past in Hamburg. The work report relates (1) how the historical, political, and religious context of Jewish education in Germany before 1933 was discussed in the seminars; (2) how the interviews were prepared and 'communicative competence' was achieved; (3) how oral history might be turned into an 'exemplary learning experience'.

Pritzlaff, Christiane

Kurzbiographie

(geb. 1943), Dr. phil., Studium der Germanistik und ev. Theologie an den Universitäten Bonn, Hamburg und Zürich. Diss. über Thomas Mann. Lehrerausbildung für Gymnasien in Berlin. Seit 1975 im Hamburger Schuldienst. Lehrbeauftragte an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen zur jüdischen Geschichte und Unterrichtsmaterialien zu den Stätten des Judentums in Hamburg. Zeitungsartikel und Features für den Hörfunk zu Literatur, Politik und Geschichte.

Summary „Henriette Arndt, a Jewish Teacher in Hamburg“

Henriette Arndt, born 1892 in Regenwalde/Pommern belonged to the generation of German teachers who had to leave the state-schools in 1933, because they were Jewish. Since her dismissal Henriette Arndt had tried to get a job at a Jewish school in Hamburg, but she did not succeed. The last nine years of her life show her struggle for the existence under the reign of the Nazis.

Originally without much knowledge of Judaism, she had then concentrated on learning Hebrew and modern methods of teaching this language. After all her life was connected to three Jewish schools: the „Blankene-

ser Schulzirkel“, founded in 1935, the Jewish school in Lübeck, founded in 1934 and the „Volks- und Höhere Schule für Juden“ in Hamburg. We get to know by her life the small and unusual Jewish school „Blankeneser Schulzirkel“, the last months, weeks and days of the Jewish school in Lübeck and the situation of the Jewish school in Hamburg during the last years.

Henriette Arndt was in the first group to be taken from Hamburg to Lodz on 25. 10. 1941 and murdered in 1942.

Randt, Ursula

Kurzbiographie

Geb. Klebe (geb. 1929), Dr. phil.h.c., Studium der Pädagogik und Sonderpädagogik für Hör- und Sprachbehinderte an der Universität Hamburg. Sprachheillehrerin an einer Hamburger Sprachheilschule. Seit Ende der 70er Jahre Beiträge zur Geschichte der Juden in Hamburg, besonders zur Geschichte des ehemaligen jüdischen Schul- und Bildungswesens. Veröffentlichungen u.a.: Carolinenstraße 35, Geschichte der Mädchenschule der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg 1884–1942 (1984); Die Erinnerungen der Emma Isler (Hg. 1986); Jüdische Schule am Grindel (1991); Zur Geschichte des jüdischen Schulwesens in Hamburg (ca. 1780–1942) (1991).

Summary „The Talmud-Tora-School in Hamburg“

The Talmud-Tora-School in Hamburg – founded in 1805 as „Armen-schule der Talmud Tora“ (Talmud Tora school for the poor) – was the oldest orthodox school in Germany. It may be described as a stronghold of orthodoxy against tendencies of religious dissolvment caused by the Enlightenment. Until 1821 the Talmud-Tora-School was an institution of religious education. Its main emphasis lay on traditional Jewish learning; arithmetic and Hebrew writing were of minor importance. The Jewish demand for social and legal equality resulted in a far-reaching reform which was carried out after 1821 under the guidance of „Chacham“ Isaac Bernays. The German language and subjects of general education were introduced while traditional Jewish subjects were cut down. A synthesis between religious learning and all-round education could be achieved while at the same time a Jewish identity was preserved: Tora in Derech Eretz.

Since 1851 the school was gradually extended under the leadership of chief rabbi Anschel Stern towards an institute of higher education. In 1870 it was accepted as „Höhere Bürgerschule“ (citizen's school for higher education) (later: secondary school). It became a school for the rich and the poor but still fulfilled its social commitment as a school for the poor man's sons.

During the reign of Wilhelm II the Talmud-Tora secondary school was taken with the idea of German patriotism and conservative monarchism without leaving its course of strict adherence to Jewish law. Between 1921 and 1926 Dr. Joseph Carlebach was head of the school and carried out a reform characterized by a reinforcement of the Jewish aspects of the school and great pedagogical variety as well as creativity. Moreover some structural changes took place: the establishment of an elementary school (four years), of a school providing basic primary and secondary school apart from the already existing „Realschule“ (secondary school), and of high school classes (Oberrealschul-klassen). In 1932 the Talmud-Tora-School was accepted as high school (Oberrealschule).

Ten years later, on 30 June 1942, the Jewish school system in Germany was extinguished.

Summary „The Development of the Jüdische Mädchenschulverein (Jewish girls' school association) in Hamburg“

Higher education for girls was for a long time promoted by private institutions alone. This situation contrasted sharply with Dr. Joseph Carlebach's claim of the Talmud-Tora-Schule as „the world's oldest Einheitsschule (unity school)“, a school that demanded and achieved „the right for higher education“ for all

sections of the Jewish population. This aim was actively supported by the Jewish community. The girls' schools for the poor from 1798 and 1818, grown out of the Jewish emancipation movement, were scarcely noticed by the well-to-do parents whose daughters preferred to go to Christian or Jewish private „Höhere Töchterschulen“ (schools for girls from well-to-do parents). Thus a kind of class separation in Jewish girls' education developed – a situation that stayed more or less the same even when the girls' schools for the poor were merged into the „Israelitische Töchterschule“, a school providing basic primary and secondary education of the highest standards. The efforts of the school board and of head mistress Mary Marcus to let girls from lower sections of the Jewish population enjoy higher education met with disapproval and lack of appreciation on the community board's part. It was not until the Weimar Republic that a standardized Jewish girls' education system with the Talmud-Tora-Schule serving as an example became part of the community policy. Violent discussions among the members of the community were a result of the new „Einheitsschule“ (unity school). As a consequence the respected orthodox secondary school for girls in the Bieberstraße – founded in 1893 – was closed down.

After the „Israelitische Töchterschule“ had been built up gradually to-

wards a secondary school and was accepted by the government in 1930, there was no need for further Jewish high schools for girls. In 1931 the „Mädchenschule der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, Volks- und Realschule“ (girls' school of the German-Israelite community in Hamburg, elementary and secondary school) represented the Jewish „Einheitsschule“ (unity school) for girls.

Reichel, Peter

Kurzbiographie

Professor am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hamburg. Arbeitsschwerpunkt: Deutsche Zeitgeschichte, insbes. Verhältnis von Politik und Kultur in der (Vor)Geschichte des Nationalsozialismus und der Bundesrepublik. Dazu zahlreiche Buchveröffentlichungen und Aufsätze. Zuletzt erschienen: *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*, München 1992.

Summary „Avant-gardists and Outsiders in the Weimar Republic“

Jewish emancipation and its advancement in German society involved a double problem: giving up an old religious identity and searching for a new one. Although the Jews did leave the ghetto this did not at all imply for them to be admitted and accepted in

German Christian society: thus the Jews became border crossers in no man's land between different spheres of cultural influence, being strangers to themselves and their surroundings and forced to make up a new identity. Some of them could dissolve this tension by mobilizing their creativity. They became forerunners of the scientific, political and cultural modern age – and at the same time its first victims. The essay clarifies this development by means of short portraits of Albert Einstein, Georg Simmel, Sigmund Freud, Paul Levi and Walther Rathenau.

Schmida, Mirjam (Friedfertig)

Kurzbiographie

Born 1926, in Altona (Hamburg), she was expelled 28.10.1938 to Zbaszyn (Poland) by Nazi Regime and made Aliyah to Palestine (Israel) in January 1939.

Qualification for Teaching 1946, MA in Hebrew Literature, Bible and Psychology from Hebrew University, Jerusalem, 1951. After serving as headmaster in a high school, Doctorate in Education, Columbia University, New-York, 1964.

Since 1966 Lecturer, later Professor and Head of School of Education, Bar-Ilan University.

Many articles in English and Hebrew in educational periodicals.

Summary „Memories from my First School“

This presentation describes my first six years in the Jewish Girl-School in Carolinen Straße 35, during 1932–1938, from a retrospective point of view. I argue that the school instilled me with life-long love for studying in general, with love for studies of languages in particular, with warm affection for religion and enthusiasm for Zionism. The argument is explained by the warm and liberal atmosphere in the school, developed by its Head, Dr. Jonas, and by the excellent pedagogic work done by the teachers. I also argue that my life was saved because of my knowledge of Hebrew Grammar, acquired in school.

The presentation is accompanied by citations from a school-mate's letter, dated 13.12.1938, sent from Hamburg to Zbaszyn in Poland.

Walk, Joseph

Kurzbiographie

Born 1914, Breslau (Wroclaw). Teacher and educator in Jewish schools, Germany. 1936 immigration to Palestine (Israel), teaching in educational institutes until 1966.

Later studies in Education and Jewish History of Modern Times at the Hebrew University (Jerusalem). Doctoral thesis: The Education of the Jewish Child in Nazi-Germany (Hebrew).

Since 1964 lecturer, later professor, School of Education, Bar-Ilan University. Researcher at „Yad Vashem“; Director, later Vice-President of Leo Baeck-Institute, Jerusalem.

Major publications: Als Jude in Breslau, 1941 – Aus den Tagebüchern von Studienrat Dr. Willy Israel Cohn, 1975. Das Sonderrecht für die Juden im NS Staat, Heidelberg 1981. Pinkas Hakehillot Württemberg-Hohenzollern, Jerusalem 1985 (Hebrew). Jüdische Schule und Erziehung im Dritten Reich, Frankfurt/Main 1991. Die jüdische Zeitung für Ostdeutschland, 1924–1937 – Zeitgeschichte im Spiegel einer regionalen Zeitung, Hildesheim 1993.

Summary „Bernhard Salomon (Yissakhar) Jacobson – Life and Work of the Teacher and Educator at the Talmud-Tora-Oberrealschule“

The education of B. S. Jacobson (Bernhard Yissakhar) – led him, the pupil of the „Talmud-Tora-Realschule“ and of a humanistic High school through a Hungarian Yeshiva to studies at the Orthodox Rabbinical Seminary and the Universities in Berlin and Hamburg.

He found his destination as a teacher and educator at his former school, whose Director Rabbi Joseph Carle-

bach, was considered by Jacobson as his „model“ during all his life. Carlebach instructed his young colleague to work out new curricula of Hebrew and Jewish subjects and encouraged him to publish his methodological material. Besides, Jacobson was also active in Jewish Adult-Education.

During the Nazi-Regime he had a decisive influence on new students entering the orthodox „Talmud-Tora-Realschule“ with little knowledge about Judaism, and he was also active in the religious youth movements collecting material for practical structured working programs. Without being bound politically, he was close to the Zionist religious youth-organizations; with their support he published his main work „Volk und Tora“ (which was confiscated by the Gestapo immediatly after its publication).

The book, analysing the tradition and history of the Jewish people reflects the comprehensive educational view and the open-mindedness of the author.

In 1939, shortly after the release from the KZ-Lager, Jacobson arrived with his wife in the longed for Erez Israel, where he was able to continue his beneficial teaching activities until the end of his life.

Bildnachweis

- Privatbesitz Miriam Gillis-Carlebach, Ramat Gan: S. 5, 46, 84 (Foto: Alfred Benjamin), 256, 283
- Museum für Hamburgische Geschichte, Hamburg: S. 30 (EB, 1923, 462)
- Arthur Szyk. The Haggadah, Tel Aviv 1967: S. 68
- Dölling und Galitz Verlag, Hamburg: S. 98
- Altonaer Museum, Hamburg: S. 144 (Inv.Nr. 1913, 17a)
- Samson Raphael Hirsch (Hg.). Neunzehn Briefe über Judentum, Berlin 1919: S. 158
- Privatbesitz Ursula Randt, Hamburg: S. 166, 178 (Foto: Max Schor, Israel), 238
- The Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem: S. 190 (AHw / T, T, 94, No. 14)
- Photoarchiv Hamburger Schulmuseum: S. 198
- Privatbesitz Ruth Lehmann-Arndt: S. 224
- Privatbesitz Steffi Wittenberg geb. Hammerschlag, Hamburg: S. 243

חשעה קבין של יגון ירדו בעת השואה על בני עמנו, וביניהם על רבי יוסף קרליבך, על אשתו לושה קרליבך-פרויס ועל בנותיהן הצעירות דות נעמי ושרה, וכן על אלפי חברי קהילת המבורג והסביבה. יהי זכרם ברוך.
חמישים שנה אחר המוות על קידוש השם הועם במקצת האבל הכבד, הודות למאמציהם של כל אלה הרואים כתפקידם לשמור על מורשתו של יוסף קרליבך ולהילחם בשיבחה באמצעות ה"מעוז" של המחקר.

הערה

- 1 מתוך דרשה לרגל התפילה האחרונה בבית הכנסת של בית החולים היהודי בהמבורג, ב-19 באוגוסט 1939 (ב: מ. גיליס-קרליבך, חיי יום יום יהודים כהתנגדות הומאנית 1939-1941 (גרמנית). המבורג 1990, עמ' 64.

אחרי המבוא המכוון היטב לנושא (ב. פוגל), דנו בשתי ההרצאות הראשונות באידיאל החינוכי של יוסף קרליבך – היהודי במודנש – (מ. גיליס-קרליבך) ולאור התייחסות חדשה לכתביו הדתיים-פילוסופיים של יוסף קרליבך הואר הנושא גם מהביטוי האנטרופולוגיים והתיאולוגיים (וו. גרינברג).

אחדות תימטית באה לידי ביטוי גם בפרק על "יחסי גרמנים ויהודים ברפובליקת ווימר – בעיות השתלבות וזהות" – הטומן בחובו את עוצמת "הזעקה לתוך החלל הריק" של גרשום שולם. ממבט אופקי רחב על חיי הרוח והתרבות של יהודי המבורג (א. הרציג), מניעים לבעייתיות של הברחה מהזהות העצמית היהודית (וו. צ. בכרך) והמעגל נסגר בחשיפת הבדידות הטראגית של האינטליגנציה היהודית, של אותם יחידים שהלכו שפי בארץ לא ארץ (פ. רייכל). עיקרון הפרספקטיבה הנעה מכיוון הפרט לכיוון הכלל, מהקרוב אל הרחוק, נשמר גם בשני הנושאים הנוספים של הכנס, תחת כותרות-העל: "מוסדות ההשכלה היהודיים" ו-"השוואת בתי ספר היהודיים בהמבורג לאחר 1918". המעגל הראשון כולל את המאמר על בית המדרש לרבנים בברלין (מ. ברויאר) ואילו המאמר השני דן בעיקרון "תורה עם דרך ארץ" (לימודי יהדות ותרבות כללית), העובר בחוט השני מפרנקפורט דאז ועד לישיבות המודרניות בישראל של היום (מ. בר-לב). מחזור ההרצאות הכא התרכז בהשוואת בתי הספר היהודיים בהמבורג: בית הספר הריאלי האורתודוקסי תלמוד-תורה והרוח הדתית שפעמה בו (או. גרנט), ובהמשך תיאור דמותו של המורה ב. ס. יעקבסון שייצג רוח זו בנאמנות רבה (י. וולק); ואילו על רקע של כל "הטוב והיפה" של בית הספר הליברלי של יעקב לוונברג, (ר. להברגר) מתקבל התיאור המדעי על הנורל הטראגי של המורה הנריאטה ארנדט, כעין קריאה לעזרה בסכיבה מתנכרת (כר. פריצלף).

הנושא האחרון: "חינוך יהודי והשכלה היהודית לאחר 1918: עדי ראייה נזכרים", הושתת על מתודולוגיה העוברת את התחום הצר של סדנת עבודה. שני המחברים (אי. לוחמן & או. גלסמר) עוסקים בצורה שיטתית ומכוונת בתשאול על פה של תלמידות ותלמידים לשעבר מבתי הספר היהודיים בהמבורג. בסוף מגיעים שוב ליחסי גומלין – בין התפתחותה הכללית של מערכת החינוך היהודית לבנות בהמבורג (או. גרנט) לבין ראייה יחידנית על ידי העלאת זכרונות אישיים, נוגעים ללב (מ. שמידע).

ברוב המאמרים נשמרה שפת המקור, אנגלית או גרמנית; רק המאמרים המבוססים על ההרצאות של הכנס הראשון (מ. ברויאר, מ. גיליס-קרליבך, מ. ארנד) תורגמו מעברית לאנגלית. ברם, כדי לשמור על האופי התלת-שפתי של הכנס גם בקובץ זה, מובאים דברי המבוא וחוכן העניינים גם בניסוחם העברי.

מהשורש ונירוש היהודים – נירוש החיים והרוח היהודיים – מהאוניברסיטה ומהקהילה, מעוררים היום מודעות מכאיבה ורנשות אשם השומנים בחובם גם מן ההרס העצמי.

בעת ישנן בהמבורג יוזמות רבות כדי להעניק חיים חרשים לעבר היהודי ולרוח היהודית; אחת היוזמות הללו – בתחום האוניברסיטאי – הוא בנסיון לשפח במיוחד את מורשתו של יוסף קרליבך. שיתוף פעולה בין אוניברסיטת בר-אילן הדתית ומכון יוסף קרליבך אשר בתוכה לבין אוניברסיטת המבורג החילונית – מהווה תופעה יוצאת דופן, אך גם בעלת תעוזה וחקווה לעתיד.

שיתוף פעולה זה הניב שני כנסים על שם יוסף קרליבך: הראשון שהתקיים באוניברסיטת בר-אילן ב-1992, לציון 50 שנה למותו של יוסף קרליבך, והכנס השני אשר התקיים ב-1993 בהמבורג.

הכנס הראשון עמד בסימן הפתיחה החגיגית של מכון יוסף קרליבך. שתי הרצאות המבוא שנבחרו, האחת על חיי יוסף קרליבך (כ. פונל) והשנייה על האיתוס המוסרי שלו (יוליוס קרליבך) היוו בו-זמנית פתיחה ומבוא לחלק המדעי של הכנס, תחת כותרת-העל: "מעמדו של יוסף קרליבך בעולם הדתי היהודי בנרמניה".

הסדר המחושב היטב של ארבע ההרצאות דאז נשמר גם במסגרת תיעוד זה, ויוצר שני מעגלים בנושאים שהם אמנם שונים, אך המבנה של שניהם זהה: מהפרט אל הכלל, מניתוח מקרה (case study) לראייה הרחבה: מניתוח המבנה הייחודי של קהילת המבורג לשעבר (מ. ברויאר) אל המכט הכללי על 400 שנה בתולדות יהודי המבורג (א. הרציני); ומאידך, מהשקפת העולם כפי שעולה מכתביו של יוסף קרליבך (מ. ניליס-קרליבך) – אל מבוא בסיסי למחשבה יהודית וצורת החשיבה היהודית (מ. ארנר).

"כנס קרליבך" השני שנערך ביוני 1993 בהמבורג – היה "מוקדש לזכרו ולפעלו של הרב הראשי ד"ר יוסף קרליבך" – תחת כותרת-העל: "השכלה וחינוך יהודים לאחר 1918".

הכנס נפתח באולמות בית הספר הריאלי תלמוד-תורה (T.T.R.) לשעבר, שבו פעל בזמנו יוסף קרליבך בתור מנהל ורפורמטור חינוכי. רוח המקום (genius loci) הורגשה היטב כבר בעת הדיון על הנושא המדעי הראשון של הכנס: "יוסף קרליבך כפרדגון", ועקב נוכחותם של אחדים מהתלמידים לשעבר לא נעלם גם הצד המרגש האנושי.

יוסף קרליבך נילם בדמותו כעין "שילוב נדיר של דרשן, פרופסור, שחקן ומשורר; כוחו הרב לשכנע ולהלהיב נבע מתוך הרמוניה פנימית עמוקה בין אמונה איתנה בה', למדנות סולידית, אהבה חמה לאדם באשר הוא אדם ומחשבה פיוטית – לבין כישרון אומנותי להציג את רעיונותיו".

במלים אלו תיאר אותו תלמידו לשעבר, חיים ה. כהן – מי שהיה ברבות הימים שופט בית המשפט העליון בישראל – במבוא לכתבים נבחרים של יוסף קרליבך, אשר יצאו לאור בשנת 1982.

ב-26 במרץ 1942 נרצח יוסף קרליבך על ידי הנאצים במחנה ריכוז בסביבת רינה, כי הוא סירב להציל את חייו שלו, והצטרף אל קהילתו באחת מרכבות הנירוש הראשונות שיצאו מהמבורג.

ואילו ב-26 במרץ 1992, דהיינו בדיוק אחרי 50 שנה, נוסד באוניברסיטת בר אילן ברמת גן, ישראל, המכון לחקר הנוף היהודית וחינוך בני זמננו על שם יוסף קרליבך, שמטרתו היא להפוך את דרך ההקרבה של יוסף קרליבך למקור חיים, למצער החיים.

אוניברסיטת בר-אילן, שבסימלה משולבים ספר תורה, מיקרסקופ ואותיות עבריות, סמל המבטא את השילוב בין דת, מדע ולשון כתובה, היא אכסניה ראויה למכון הנקרא על שמו של יוסף קרליבך: הרי הוא היה פרננו מחונן, רב הבקיא בתנ"ך ובתלמוד, מתמטיקאי והוגה בפילוסופיה הדת, פרשן האמונות והספרות, דרשן, מחנך ומורה של צעירים ושל מבוגרים, שומר נחלת היהדות המסורתית ורועה נאמן לקהילתו. הקמת מכון קרליבך באוניברסיטת בר-אילן מהווה כעין "שיבה הביתה" של רוחו, שיבה למולדתם של כל היהודים, לארץ הקודש.

במקביל להקמת מכון קרליבך בישראל, התעוררה גם בהמבורג, מקום פעילותו רבת השנים של יוסף קרליבך, התעניינות מחודשת במורשתו ובפועלו. כי אז, בין השנים 1921–1926 הוא היה מנהלו של בית הספר הריאלי "תלמוד-תורה" בגרינדלהוף ובין השנים 1936–1941 הוא שימש כרב ראשי ליהודי המבורג בבית הכנסת בבורגפלץ, שהיה אז הגדול ביותר בכל העיר.

הכיכר שבה עמד לפניו בית כנסת זה, אשר נהרס בפרעות של שנת 1938, נקראת היום "כיכר יוסף קרליבך" ובפסיפס האמנותי המשוקע ברצפת הכיכר משתקפת חבנית בית הכנסת בכל יופיו. כיכר יוסף קרליבך ובית הספר הריאלי תלמוד-תורה הסמוך לו, מהווים כעת חלק מהקמפוס של אוניברסיטת המבורג. באיחור מביך, אך באיגנטיביות מוגברת, מחפשות עכשיו העיר והאוניברסיטה את עקבות החיים והרוח היהודיים ומנסות לשפח את זכרם. מעשה העקירה

הרהורי מבוא

"ואנוכי ה' אלוֹקֶיךָ רַנֵּעַ הֵם וְיִהְיוּ גִלְיוֹ ה' צְבָאוֹת שְׁמוֹ. וְאֲשִׁים דְּבָרִי בְּפִיךָ
וּבְצֵל יָדִי בִּיסִיתִיךָ לְנִשְׁעֵי שָׁמַיִם וְלִיסַד אֶרֶץ וְלֵאמֹר לְצִיּוֹן עֲמִי אַתָּה"
(ישעיה נא, טו-טז).

דברו של ישעיה הנביא הוא מן התוכניות כבירי הכוח והנועזות ביותר
לאנושות, כפי שהיא מוצגת ביד אמן גדול, בצורה כה מיוחדת במינה. "לנשע שמים
וליסד ארץ" – לא פחות ולא יותר הוא התפקיד, שהנביא מטיל על העם הנכסף
לנחמה בשעת אסונו. אכן, אין סיכוי שיחגבר על יסוריו, כי אם באמצעות אידאל
גדול ובתפקיד חובק עולם.

הרב קרליבך רצה לבאר את דברי הבשורה הזאת ברעה ובהפך דעה:
"יש האומרים, שהאדם הוא בן העולם הזה. כאן מאירות לו שמשותיו, כאן פורחים
שושניו, כאן עלי אדמות עליו לחשוב ולפעול, להישמע בחוקיות העולם הזה
ולבנות את חייו בהתאם לתביעותיו. כל דבר אחר הוא בבחינת חלומות שוא והזיה
באשליות. ויש האומרים, שהאדם הוא יצור השמים, נשמתו שייכת לספירות
עליונות, ואילו עלי אדמות אין הוא אלא אורח זר. מהותה האמיתית של נפש
האדם, חכליתה העליונה היא לענג את הנשמה, לערנה, להאצילה, ולעשות את
עצמו יותר ויותר בן-בית בעולם הרוח.

לנוכח שתי השקפות אלו בא דברו של ישעיה הנביא ומציע כפיתרון את
הסינתזה הנפלאה של שתיהן: עליכם לנשוע שמים וליסוד ארץ".¹

מלים אלו נאמרו על ידי יוסף קרליבך ב-19 לאוגוסט 1939, בדרשה שנשא
לרגל התפילה האחרונה שהתקיימה בבית החולים היהודי בהמבורג. היום, אחרי
כחמישים שנה, נקראות הן כצוואה מחייבת, צוואה של אישיות בלתי רגילה, של
יוסף קרליבך, בעל הרוח היהודית, הדבק בחשיבה עקרונית, הממשיך להורות
ולחקור וההופך מורה דרך למאורעות השעה גם בעיתות מצוקה קשה ביותר.

נראה, שישנן סיבות טובות לכך שבגרמניה של היום חוקרים את דרכי החיים
היהודים. בהמבורג מובילים עקבות המחקר שוב ושוב אל יוסף קרליבך, אך הוא
פעל מעבר לנבולות העיר הזאת. הוא היה הרב האורתודוקסי האחרון ברחבי
גרמניה, המשענת לחברי הקהילות המיוחמות.



Joseph Carlebach, 1935

122	יוצאי דופן והאוונגרדים - המודרנה הווימארית פטר רייכל
144	בית מדרש לרבנים - דגם של ישיבה? מרדכי ברויאר
158	'תורה עם דרך' ארץ' בישיבות המודרניות בישראל: תיאוריה ומציאות מרדכי בר-לב
166	בית הספר תלמוד תורה - תיכון ריאלי אורסולה רנדט
178	הרב יששכר יעקבסון: חייו ופועלו של המורה והמחנך בביה"ס הריאלי 'תלמוד תורה' יוסף ולק
190	המערכת החינוכית היהודית לבנות בהמבורג אורסולה רנדט
198	יעקב לוונברג ובית הספר ביונסאלה ריינר להברגר
224	הנריאטה ארנדט, מורה יהודיה בהמבורג כריסטיאנה פריצלף
238	זכרונות מבית ספרי הראשון מרים שמידע
244	תיעוד על-פה: מבוא לבעייתיות, למתודיקה ולקביעת מטרות בריאיון עדים על ידי חוקרים צעירים אינגריד לוהמן & אווא גלסמר

IV סיום

256	בין מבוגרים לצעירים יותר - מתוך מסמך יוסף קרליבך
-----	---

תוכן עניינים

I פתיחה

- 10 הרהורי מבוא
וולפגנג גרינברג & מרים גיליס-קרליבך
- 20 לשאלת האדם המוסרי
יוליוס קרליבך
- 26 יוסף קרליבך כמורה וכרב באלטונא ובהמבורג ודרכו האחרונה
ברברה פוגל

II מאמרי כנס קרליבך הראשון, אוניברסיטת בר-אילן 1992

- 30 קהילת המבורג בין עם לעדה
מרדכי ברויאר
- 42 400 שנה יהודים בהמבורג
ארנו הרציג
- 46 יוסף קרליבך בראי כתביו
מרים גיליס-קרליבך
- 56 מבוא אחד למחשבת היהדות
משה ארנד

III מאמרי כנס קרליבך השני, אוניברסיטת המבורג 1993

- 64 יוסף קרליבך - פועלו ומורשתו
ברברה פוגל
- 68 האידאל החינוכי של יוסף קרליבך
מרים גיליס-קרליבך
- 84 שורשים תיאולוגיים בתפיסתו הפדגוגית של יוסף קרליבך
וולפגנג גרינברג
- 98 חיי תרבות ורוח של יהודי המבורג
ארנו הרציג
- 112 אוניברסליות - הבריחה מעם הזהות היהודית
וולטר צבי בכרך

אנו מודים לכל אלה אשר איפשרו - על ידי תרומתם החומרית והרוחנית - את הקמת מכון יוסף קרליבך ואת קיום שני הכנסים הראשונים, האחד באוניברסיטת בר-אילן והשני באוניברסיטת המבורג.

ד"ר הנינג פושראו, ראש העיר של המבורג
פרופ' ד"ר ליאונהרדט היין, סנטור למדע ולטכנולוגיה, המבורג
ד"ר יורגן לוטיה, נשיא אוניברסיטת המבורג
פרופ' ד"ר עמנואל רקמן, נגיד אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
פרופ' ד"ר שלמה אקשטיין, נשיא אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
מר אריה שומר, לפנינים ראש מערך ההסברה וקשרי החוץ, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן
מר הנרי לייך, תומך במכון קרליבך וידיד נאמן, לוקסמבורג
מר הרמן שיקמן, תומך במכון קרליבך וידיד נאמן, ניו-יורק
מר יששכר בן-יעקב, נציג אוניברסיטת בר-אילן, פרנקפורט/רמת גן

אנו מודים גם לאלה אשר עזרו בארגון הכנסים ובהבאת המאמרים לדפוס

מר פרנק לאוברט, אוניברסיטת המבורג
מר מרטין ינסן, עוזר מחקר, המבורג
מר הרולד שליטר, אסיסטנט אישי, המבורג
גב' חיה גלאי, מתרגמת, באר שבע
גב' סילביה בת-ציון נול, עוזרת מחקר, ירושלים
ד"ר פטר דולינג, הוצאת דולינג & גליץ, המבורג

תודתנו נתונה לכל המשתתפים בכנס קרליבך הראשון וכנס קרליבך השני, למרצים ולמאזינים, לכל אלה אשר באו ללמוד ולהתמודד עם מורשתו של יוסף קרליבך ולהפוך את הזיכרון לחקר מתמיד.

הספר הזה יצא לאור בסיוע
מכון יוסף קרליבך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן,
העיר המבורג, הרפובליקה הפדראלית של גרמניה
אוניברסיטת המבורג, המבורג
קרן גוסטב פרישש, המבורג

אימפרסום

עיצוב העטיפה: ווילפריד גנדראס
© כל הזכויות שמורות להוצאת דולינג וגליץ בע"מ,
רחוב אהרנברג 62, 22767 המבורג, טל' 040/3893515
מהדורה ראשונה 1995
מסת"ב ISBN 3-926174-56-0

Publications of the Joseph-Carlebach-Institute

"לנטע שמים וליסד ארץ"

(ישעיה נא, טז)

הכנסים על שם יוסף קרליבך
חיים יהודים, חינוך ומדע

העורכים
מרים גיליס-קרליבך - וולפגנג גרינברג

הוצאת דולינג וגליץ

הכנסים על שם

"לנטע

יוסף קרליבך

שמים

חיים יהודים

וליסד

חינוך ומדע

ארץ"