Die Dritte Joseph Carlebach – Konferenz.

»Wie ein Einheimischer

Toleranz im Verhältnis

soll der Fremdling bei euch sein –

von Religion

und bringe ihm Liebe entgegen

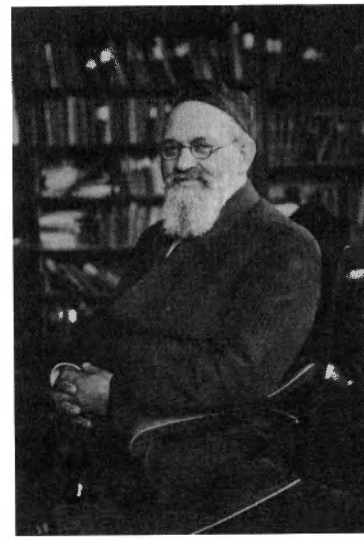
und Gesellschaft

wie dir selbst...«

Publications of the Joseph-Carlebach-Institute

ora

Die Dritte Joseph Carlebach-Konferenz



Publications of the Joseph Carlebach-Institute

"Wie ein Einheimischer soll der Fremdling bei euch sein – und bringe ihm Liebe entgegen wie dir selbst..."

(3. Mose 19, 34)

Die Dritte Joseph Carlebach-Konferenz. Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft

Herausgegeben von Miriam Gillis-Carlebach
und Barbara Vogel

Dölling und Galitz Verlag

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

"Wie ein Einheimischer soll der Fremdling bei euch sein - und bringe ihm Liebe entgegen wie dir selbst" : Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft / die Dritte Joseph-Carlebach-Konferenz. Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach und Barbara Vogel. - Hamburg : Dölling und Galitz, 1997
(Publications of the Joseph-Carlebach-Institute)
ISBN 3-930802-54-6

Impressum

Titelentwurf: Wilfried Gandras
Herstellung: Regine von Guttenberg
Abbildung S. 2: Privatbesitz Miriam Gillis-Carlebach
Abbildung S. 148: Privatbesitz Torsten Hunger
Printed in Germany
© Dölling und Galitz Verlag GmbH,
Ehrenbergstraße 62, 22767 Hamburg
1. Auflage 1997
ISBN 3-930802-54-6

Danksagung

Wir danken für die Förderung und Unterstützung

Herrn Prof. Dr. Leonhard Hajen, Präses der Behörde für Wissenschaft und Forschung, Hamburg,
Herrn Prof. Dr. Moshe Kave, Präsident der Bar-Ilan Universität, Ramat Gan,
Herrn Dr. Jürgen Lüthje, Präsident der Universität Hamburg,
Frau Prof. Dr. Jehudit Dishon, Dekanin der Fakultät für jüdische Studien, Bar-Ilan, Ramat-Gan,
Herrn Prof. Dr. Ben-Zion Silberfarb, Dekan der Fakultät für Sozialwissenschaften, Bar-Ilan, Ramat-Gan,
Herrn Yizhak Kerner, Fakultativer Administrations-Direktor, Fakultät für jüdische Studien, Bar-Ilan, Ramat-Gan,
Herrn Henry J. Leir, New York,

dem Dölling und Galitz Verlag für die bewährt gute Zusammenarbeit,

sowie all jenen, die durch ihr aktives Interesse zur dritten Carlebach-Konferenz und zur Veröffentlichung des Buches beigetragen haben.

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

Die Herausgeberinnen

Inhalt

Editorial

8 Grußwort *Julius Carlebach*
10 Einleitende Gedanken *Miriam Gillis-Carlebach, Barbara Vogel*
15 Zum Gedenken an Prof. Mordechai Bar-Lev *Miriam Gillis-Carlebach*

I. Toleranz und Religion

17 Tolerance and Religion in Judaism *Mordechai Breuer*
29 Glaube und Gewaltverzicht. Wurzeln der Toleranz innerhalb der christlichen Tradition *Fulbert Steffensky*

II. Ausschließlichkeit und Toleranz

38 Conflict and Tolerance. The Beginnings of the "Jewish Kulturkampf" in the 18th and 19th Centuries *Shmuel Feiner*
51 Tolerance and Ethical Principles in Theory and Practice. From the Teachings of Joseph Carlebach *Miriam Gillis-Carlebach*

III. Antisemitismus als gesellschaftliche und religiöse Intoleranz

70 Judentum und "deutscher Geist". "Kant-Studien" im Ersten Weltkrieg *Barbara Vogel*
85 From the Cross to the Swastika. The Theological Necessity of Christianity *Zwi Bacharach*
95 Zur Problematik deutsch-jüdischer Historiographie *Arno Herzig*
113 Die Weimarer Republik zwischen Selbstschutz und Selbstzerstörung *Peter Reichel*

IV. Erziehung zu religiöser Toleranz in der modernen Gesellschaft

129 Religious Education in an Open Society *Michael Rosenak*
141 Toleranz – eine Anfrage an die Themen pädagogischer und theologischer Ausbildung *Uwe Gleßmer*

V. Tolerantes Denken und erzieherische Gedanken

160 Judaism as Tolerance in Levinas' Thinking *Ephraim Meir*
167 On Tolerance and Religion in Judaism *Moshe Ahrend*
171 Toleranz und Parteilichkeit. Religiöse Toleranz in Krisenzeiten *Wolfgang Grünberg*

185 The Workshop "Geschichtsbewußtsein und Identität – Deutsch-israelische Begegnungen in der dritten Generation" Bericht der Hamburger Studierendengruppe. Introductury Remarks: Ingrid Lohmann

Epilog

203 Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings? Eine Festrede *Joseph Carlebach*

Anhang

217 Kurzbiografien und Summaries

Julius Carlebach

Grußwort

Als ich im März 1992 die Teilnehmer der ersten Carlebach-Konferenz begrüßen durfte,[1] wählte ich die schönen Worte, mit denen mein seliger Vater den großen Fürsprecher für das jüdische Volk, Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), zeichnete, als eine besonders treffende Beschreibung auch für den Charakter und die Persönlichkeit meines Vaters. Seitdem hat es sich weiter gezeigt, wie passend, wie zutreffend dieser Vergleich war. Ich hatte im vorigen Jahr die Gelegenheit, bei einer Jüdischen Konferenz in Paris etwas über den geistigen Widerstand gegen die Nationalsozialisten, den Joseph Carlebach geleistet hat, zu erzählen. Im Laufe meiner Vorarbeiten für diese Rede habe ich so viel wie möglich von und über meinen Vater gelesen, von seinem eindrucksvollen Auftreten eines charismatischen deutschen Rabbiners in der Weimarer Periode bis hin zu der Zeit und den Augenzeugen der heroischen letzten Monate und Wochen seines gequälten Lebens. Dann habe ich noch einmal auf die berühmte Festrede zu Lessings 200. Geburstag zurückgegriffen und war wieder tief beeindruckt von der so auffallenden Parallele in der Konzeption der Menschlichkeit bei Lessing und Joseph Carlebach, auf die ich schon einmal hingewiesen habe.[2] Diese Vergleichbarkeit geht aber noch viel weiter, und keiner, der sich für Thema und Inhalt dieser Konferenz interessiert, sollte es versäumen, sich diesen Text zu eigen zu machen.

Um die dynamische Kraft der Worte meines Vaters zu bewahren, habe ich ein paar Zeilen ausgewählt. So wendet sich Joseph Carlebach gegen "die Finsternis der Hirne und Herzen"[3] und verlangt immer wieder "nicht was wir glauben ... sondern einzig und allein wie wir handeln entscheidet über unseren Wert und Unwert als Menschen."[4] "Jedenfalls gilt es als unbestritten, daß Rechtglauben nie über Schlechthandeln hinweghilft und die höchste Lehrgerechtigkeit nie für unethisches Tun versöhnen kann."[5] So ist es für ihn klar, daß "wen die Religion nicht zum Gutsein führt, der hat kein Recht, sie sein eigen zu nennen. Wenn der Fromme nicht zugleich der beste, liebevollste Mensch ist, entweiht er den göttlichen Namen und ist schlimmer als der Ungläubige."[6]

Die Darstellung von Lessing einerseits und von Lessings "Nathan der Weise" sind so tief und bis heute noch so zutreffend, daß ich vorschlagen möchte, daß die bestmögliche Übersetzung dieser Festrede weit und breit verteilt werden sollte, weil sie ja immer die Problematik des Tages, gestern, heute und morgen, anspricht. Aber die Relevanz geht noch weiter. Wie die Juden selbst hat auch Lessing am Ende seines Lebens schwer gelitten, weil er die Sache der Juden (besser der Menschlichkeit) verteidigt hat. Joseph Carlebach beschreibt das mit bewegenden Worten.

Die Festrede wurde 1929 aufgesetzt, zu einer Zeit also, als kein Mensch ahnen konnte, was den Juden bevorsteht. Joseph Carlebach zeigt den Juden Nathan als ungebrochen in seinem Leiden. Nathan überwindet sein Schicksal durch "tätige Liebe". Er zeigt "die höhere Reaktion. Nicht Verbrecher werden aus verlorner Ehre, nicht hart sein ob der Härte der Welt, grausam als Gegengift wider ihre Brutalität, sondern sich selbst treu bleiben und in der selbstüberwindenden Milde die höhere Rache nehmen, der Bessere zu sein, das ist die wahre Lösung jüdischer Schicksalsprobleme."[7]

So hat Joseph Carlebach gelehrt und die Kraft seiner Worte bleibt, weil er auch so gelebt hat, weil sein Glaube wie seine Taten auch in den schlimmsten Stunden so aufrecht blicken, daß wir mit Sicherheit und mit Stolz seinem Weg folgen können.

Anmerkungen

1 Siehe: Carlebach, Julius: The Quest for the "sittliche Mensch". In: Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen. Die Joseph Carlebach Konferenzen. Gillis-Carlebach Miriam/Wolfgang Grünberg (Hg.). Hamburg 1995.
2 Carlebach, Joseph: Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings? Eine Festrede. Jeschurun 16 (1929), S.1-20.
3 Ebd. S.2.
4 Ebd. S.8.
5 Ebd. S.9.
6 Ebd. S.11.
7 Ebd. S.13.

Miriam Gillis-Carlebach, Barbara Vogel

Einleitende Gedanken

Zur dritten Carlebach-Konferenz

Die dritte Joseph Carlebach-Konferenz fand vom 26. bis zum 28. März 1996 in der Bar-Ilan Universität statt. Ihr Thema, "Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft", war bereits im Jahre 1994 festgelegt worden. Die tragischen November-Ereignisse 1995 in Israel – der erschütternde Mord am Ministerpräsidenten Yizchak Rabin und die gewaltsamen Bombenanschläge der Hamas gegen die Israelis – verliehen diesem Konferenz-Thema eine fast unheimliche Aktualität.

Veranstalter der Konferenz waren das Joseph Carlebach-Institut der Bar-Ilan Universität, in Kooperation mit dem Braun-Lehrstuhl für die Geschichte der Juden in Preußen, und der Carlebach-Arbeitskreis der Universität Hamburg. Gestützt auf langjährige binationale interdisziplinäre Zusammenarbeit, kamen außer den acht Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen aus Hamburg auch Teilnehmer anderer Universitäten und eine sechsköpfige studentische Gruppe aus Hamburg, die sich zusammen mit Bar-Ilan Studenten an der Konferenz und mit einem besonderen Workshop beteiligten.

Die Ziele, die sich die Konferenzveranstalter mit ihrem Thema gesetzt hatten, lassen sich folgendermaßen kurz zusammenfassen:

1. Die Wurzeln der Toleranz einerseits und der Intoleranz andererseits in der jüdischen und in der christlichen Religion sowie in der jüdischen und deutschen Geschichte aufzudecken und zu analysieren.

2. Möglichkeiten der Erziehung zur Toleranz in der modernen offenen Gesellschaft, die Gruppen verschiedener religiöser und säkularer Auffassung einschließt, kritisch und konstruktiv zu diskutieren.

Joseph Carlebach zum Gedenken

Die feierliche Eröffnung der Konferenz fand anläßlich des Todes- und Gedenktages von Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach statt. Seinem Andenken und der Erinnerung an sein Wirken und Arbeiten bis zu seinem Märtyrertod war diese Konferenz gewidmet. Im vorliegenden Konferenz-Band werden zwei Motive in Joseph Carlebachs Weltanschauung hervorgehoben. Das erste spricht die grundlegende biblische Verpflichtung zur Toleranz dem Fremdling gegenüber an:

"Wenn ein Fremdling bei Euch wohnt in eurem Lande, sollst du ihn nicht übervorteilen" (3. Mose 19, 33) und "Wie ein Einheimischer soll der Fremdling bei euch sein – und bringe ihm Liebe entgegen wie dir selbst..." (3. Mose 19, 34)

In diesem biblischen Leitmotiv, zugleich Titel des vorliegenden Konferenzbandes, kommt der Toleranzgedanke in Religion und Gesellschaft vielfältig zum Ausdruck. Wie aber sollen wir den Fremdling aufnehmen?

Der biblisch-hebräische Begriff "[wie ein] Esrach [אזרח]" wurde im Wechsel der Geschichte unterschiedlich übersetzt und gedeutet. Esrach im heutigen neuhebräischen Sinn heißt "Staatsbürger", Buber-Rosenzweig hingegen entschieden sich für "Spross". Weder diese beiden Übersetzungen noch die geläufige Interpretation "Einwohner" wurden von Joseph Carlebach akzeptiert. Seiner skeptisch-politischen Sicht der Lage der Juden in Deutschland entsprechend wählte er "Beisasse", was vom Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert einen Einwohner ohne oder mit geringerem Bürgerrecht bezeichnete. Wir aber kehren zu der Lutherschen Übersetzung "Einheimischer" zurück, weil dieser Begriff dem Fremdling gefühls- und rechtmäßig das Heimatrecht einräumt.

Im Zeichen dieser von Joseph Carlebach häufig ausgesprochenen biblischen Forderungen stand auch die Paneldiskussion, mit der die Konferenz abschloß.

Das zweite Motiv bezieht sich auf Joseph Carlebachs Offenheit und Dankbarkeit denjenigen deutschsprachigen Kulturgütern gegenüber, die Ethik und humane Lebenseinstellung als höchste Werte hervorheben. Dieses Motiv kommt beispielhaft in Carlebachs Artikel "Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings?" aus dem Jahre 1929 zum Ausdruck.

Wir drucken diesen Artikel am Ende des Bandes ab, weil er das Anliegen unserer Konferenz zum Ausdruck bringt, so daß sich die Frage aufdrängt: Was schulden wir Carlebach im Sinne Lessings für ein tieferes Verständnis von Toleranz. Denn Joseph Carlebach hat die Toleranz nicht nur mutig gepredigt – er hat, selbst angesichts drohenden Unheils und Lebensgefahr, auch tolerant gehandelt.

Zu den Beiträgen

Allen Beiträgen zu diesem Band liegen die Konferenz-Vorträge zugrunde, die von ihren Autoren für die Veröffentlichung bearbeitet wurden. Die ursprünglich deutschen und englischen Beiträge bleiben in ihrer Originalsprache, während die vier hebräischen Aufsätze (von Arend, Breuer, Feiner und Gillis-Carlebach) ins Englische übersetzt wurden. Die Beiträge werden in der Reihenfolge, in der sie auf der Konferenz vorgetragen worden sind, aufgeführt. Wie das Konferenzprogramm gliedern sich die Beiträge in fünf Sektionen.

I. Toleranz und Religion

Unter diesem Thema kommen zuerst zwei Religions-"Vertreter" zur Sprache. Mordechai Breuer (Israel) widmet seinen Beitrag der Darstellung einer von ihm geforderten, halachisch (jüdisch-gesetzlich) sanktionierten innerjüdischen Toleranz. Er hebt den Einklang des jüdischen Gesetzes mit der "natürlichen" Ethik hervor. Was den jüdischen Staat betrifft, so brauche sich dieser seine Gesetze von der Halacha (jüdisches Gesetz) nicht aufzwingen zu lassen, sie sollen indes auch nicht im Widerspruch zu ihr stehen.

Fulbert Steffensky (Hamburg) unternimmt es, das Prinzip der Gewaltlosigkeit oder des Gewaltverzichts im Christentum aufzudecken und zu erläutern. Die Wurzeln der echten Toleranz, also ihre Eigenart, sieht Steffensky in der Fähigkeit, sowohl sich selbst als auch den anderen für wahrheits- wie auch für irrtumsfähig zu halten und einen Streit zu ertragen, der von vornherein auf einen Überlegenheitsanspruch sowie auf Gewalt verzichtet.

II. Ausschließlichkeit und Toleranz

Der Historiker Shmuel Feiner (Israel) stellt anhand geschichtlicher Beispiele aus dem 19. Jahrhundert die kontroversen Strömungen innerhalb des Judentums als Kontrahenten in einem konfliktgeladenen, schier unversöhnlichen "Kulturkampf" dar.

Die bitteren Auseinandersetzungen zwischen den zwei Polen – des "ausschließlichen" Judentums und der Moderne – sieht Feiner bis in die Gegenwart reichen. Dagegen verfolgt Miriam Gillis-Carlebach (Israel) in Bezug auf Toleranz die manches Mal sehr kontroverse Entwicklung der toleranten Einstellung Joseph Carlebachs anhand seines Schrifttums; seine ethische Handlungsweise seinen Mitmenschen gegenüber war indes vorbehaltlos und konsequent, und er lebte sie allen widrigen Umständen zum Trotz bis zu seinem Ende.

III. Antisemitismus als gesellschaftliche und religiöse Intoleranz

Die nun folgenden wissenschaftlichen Beiträge suchen zu den tiefsten Wurzeln der Intoleranz und des Antisemitismus vorzudringen. Zwei neuzeitliche Fallstudien des Antisemitismus im wissenschaftlichen Bereich – die jeweils von Barbara Vogel (Hamburg) und von Arno Herzig (Hamburg) dargestellt wurden – berühren sich mit der Grundthese von Zwi Bacharach (Israel) über die tiefliegenden religiös-kulturellen Ursprünge des Antisemitismus. Frau Vogel analysiert die philosophische Argumentation des Antisemitismus vor allem anhand eines Aufsatzes des Philosophen Bruno Bauch aus dem Jahre 1917. Unter Berufung auf Fichte verfocht er den "völkischen" Antisemitismus und trug so zu einem krisenhaften Bruch in der bedeutenden philosophischen Kantgesellschaft bei. Bachrach lenkt den Blick von den antisemitischen Erscheinungen zu der kulturell verinnerlichten christlichen Ideo-

logie, die durch die Prägung eines negativ-stereotypischen Bildes des Juden die Basis zu einer intoleranten Haltung schuf und zu der Verbreitung des modernen Antisemitismus beitrug – nicht zuletzt durch das gepredigte Wort in der Kirche an die unbelesene Bevölkerung.

Der Beitrag von Herzig beleuchtet die intolerante Einstellung akademischer Historiker, die der Integration jüdischer Wissenschaftler mit Forderungen entgegentreten, die von Taufe bis Ausmerzung reichten. Diese Historiker sind als mitverantwortlich für die rassistische Verfälschung deutsch-jüdischer Forschungs-Geschichte anzusehen. Der Politikwissenschaftler Peter Reichel (Hamburg) thematisiert am Beispiel der Geschichte der Weimarer Republik das Dilemma der "grenzenlosen Toleranz". Er stellt den "Gefahren der absoluten Demokratie für die Demokratie" die schon 1932 vorgeschlagene Antwort der "streitbaren Demokratie" (Löwenstein) gegenüber.

IV. Erziehung zu religiöser Toleranz in der modernen Gesellschaft

In seinem Aufsatz überprüft Michael Rosenak (Israel) drei Vorschläge zur Lösung des Konfliktes zwischen strikt religiöser Erziehung einerseits und dem Leben in einer offenen Gesellschaft andererseits. Die bestmögliche Wahl geht in Richtung des kognitiven Dialoges, in dem Selbstkritik, Moralität und Selbstbescheidenheit unerläßliche Faktoren sind. Uwe Gleßmer (Hamburg) verweist gleichzeitig auf die theologischen wie auf die pädagogischen Möglichkeiten einer selbstkritischen religiös-toleranten Erziehung, die einen Prozeß aktiver Auseinandersetzung zwischen den Religionen und innerhalb jeder Religion erfordert.

V. Tolerantes Denken und erzieherische Gedanken

Ephraim Meir (Israel) analysiert in seinem Artikel den Toleranzgedanken aus der Sicht des Philosophen E. Levinas. Toleranz ist demnach nicht nur eines der Merkmale des Judentums, sondern Grundlage und innerstes Wesen desselben – ein Standpunkt, der sich aus der Auffassung des Judentums als Stütze der Welt ergibt. Der Beitrag von Moshe Ahrend (Israel) analysiert das Spannungsfeld, das sich aus dem Fehlen des Missionsgedanken im Judentum gegenüber den Nichtjuden einerseits und dem verpflichtenden Zwang zur Erfüllung der Gebote seitens der Juden andererseits ergibt. Religiöser Fanatismus wird durch das Gebot der Nächstenliebe eingedämmt. Der Toleranzgedanke basiert auf Nicht-Betonung des Unterschiedlichen und der Orientierung am Gemeinsamen, am Verbindenden zwischen den Menschen.

Wolfgang Grünberg (Hamburg), der in seinem Aufsatz die "handelnde Toleranz" betont, beruft sich auf mehrere Lessing-Deutungen, unter denen er das Lessing-Konzept Joseph Carlebachs als das überzeugendste herausarbeitet. Die

Toleranzidee wird anhand einer pädagogischen Fallstudie veranschaulicht. Voraussetzung für Toleranzfähigkeit ist eigene Wert-Identität. Gerade religiöse Traditionen und Bräuche in der christlichen wie der jüdischen Tradititon können dem Toleranzgedanken und einer toleranten Handlungsweise von Nutzen sein.

Zum Workshop

Der im Anschluß an die Konferenzbeiträge abgedruckte Bericht der Hamburger Studierenden über den Workshop mit Kommilitonen der Bar-Ilan Universität und die Begrüßungsworte von Ingrid Lohmann auf diesem Workshop machte den Teilnehmenden bewußt, wieviel Sensibilität für einen Dialog zwischen Israelis und Deutschen erforderlich ist, wieviele "Sprachbarrieren" auch in der "dritten Generation" nach der Shoa noch zu überwinden sind, damit nicht einfach die Denkmuster der älteren Generationen perpetuiert werden.

Zum Gedenken an Prof. Mordechai Bar-Lev

Kurz nach der dritten Carlebach Konferenz verstarb Prof. Mordechai Bar-Lev im Alter von 54 Jahren.

Obwohl schon damals von seiner schweren Krankheit gezeichnet, ließ er es sich nicht nehmen, noch einmal – ein letztes Mal – vom Rednerpult aus den Teilnehmern der Konferenz seine überzeugte und überzeugende Auffassung auszusprechen von "Tora im Derech Eretz" – von der Verbundenheit der jüdischen Lehre mit allweltlichem Wissen –, als Weg zu einer religiösen Gesellschaft, die offen und tolerant gegenüber den modernen Bestrebungen in Wissenschaft und Erziehung ist. Ein letztes Mal wollte er uns die Augen öffnen, damit wir die Anzeichen wahrnehmen, die diese Verbundenheit beweisen: Der hohe Standard der religiösen Mädchenschulen, die modernen Talmudhochschulen, an denen auch allgemeine Fächer gelehrt werden, die gemeinsamen Ausflüge und die offenen Diskussionen der religiösen und nichtreligiösen Schüler und Studenten.

Immer suchte er in seinen Forschungen und seiner Lehre das Verbindende. So lehrte er Erziehung und Soziologie, empirische und theoretische Studien. Er war der Gelehrte unter den Gelehrten und seinen Kollegen, ein Lernender mit seinen Studenten. Er hatte niemals etwas Steifes und Formelles an sich; er wirkte sehr jung – fast möchte man sagen – jugendlich. Er war ein echter Doktor- und Magistervater, unterstützte "seine" Studenten immer sowohl mit Material für ihre Studien als auch materiell. Dem Joseph Carlebach-Institut war er ein Fürsprecher in Schrift und Tat.

Motti, wie er von allen genannt wurde, liebte das Judentum – sein Judesein. Er lehrte Religion und lebte sie. Dem religiösen Glauben, auch der kleinsten religiösen Handlung blieb er treu bis in seine letzten Stunden.

Wir behalten ihn als tapferen Kämpfer gegen seine Krankheit und für seinen Glauben in Erinnerung.

Daten aus seiner Biographie:

Prof. Mordechai Bar-Lev war in den Jahren 1987–1991 Leiter des Institutes für Soziologie und Kommunikation und bis zuletzt verantwortlicher Leiter des Studienprogrammes der Studenten der Erziehungswissenschaften an der Bar-Ilan Universität. Seine speziellen Forschungen und seine zahlreichen Publikationen lagen unter anderem auf den Gebieten der Soziologie der Erziehung und der Jugendbewegung in Israel, der Soziologie und Geschichte der Kibbuzbewegung und der Rolle der zweiten Gesneration in der Kibbuzbewegung.

Konferenzbeiträge I.

Toleranz und Religion

Mordechai Breuer
Fulbert Steffenski

Mordechai Breuer

Tolerance and Religion in Judaism

Up to the beginning of the eighteenth century the word "tolerance" in French had a pejorative meaning; it signified a permissive attitude towards sin. During the Enlightenment tolerance and intolerance exchanged meanings: Intolerance was seen as a blameworthy attribute and tolerance distinguished a man of character. The end of the persecution of men for their religious affiliation was contingent on the rise of secular society in the west and the loosening of the close link between church and state.[1]

We would search the dictionary of the Bible and the Sages of the Talmud in vain for an original formulation of the meaning of tolerance. In the Bible and the Talmud human actions are judged with severity, and indeed with leniency too, but tolerance is not synonymous with leniency. Tolerance in the modern lexicon is man's readiness, both in thought and in deed, for positive coexistence with others whose opinions and lifestyles are unacceptable to him. In the Torah, however, the state is never independent of the religion. The Torah is the law of the land and the people and not just the religious creed of the citizens. Transgressors of religion are looked upon as offenders and they are tried and punished for sinning against man as well as for sinning against God. As with any state law, the treatment of offenders is tough and not tolerant. There is clemency in the law, but clemency stems from forgiveness, not from tolerance. "He [the Holy One, Blessed be He] is gracious and compassionate, so be then gracious and compassionate,"[2] but tolerance is not among the virtues of the Holy One: He is a "jealous and vengeful God."

Before concluding this preliminary comparison of western society and Jewish tradition in point of tolerance, we need to make an important observation. We said that in western society tolerance took on its positive sense only in the eighteenth century, and it did so under the influence of the Reformation in the Christian Church and the Enlightenment movement. But let us not overlook the fact that both the great reformers and humanists and especially the spokesmen of the Enlightenment, when talking about religious tolerance as a moral and human value, had in mind the relations between members of differing Christian denominations only. Tolerance of the Jewish faith and its believers never once occurred to them. The great humanist Erasmus explicitly asked the humanist community, "If it is a Christian virtue to hate the Jews, are not we all overzealously Christian?"[3] Voltaire, the champion of the Enlightenment who extolled tolerance above all else, hated the Jews to death and balked only at the idea of an auto-da-fé; these are his words in his Philosophical Dictionary: "In short, we find in them only an ignorant and barbarous people, who have long united the most sordid avarice with the most detestable

superstition and the most invincible hatred for every people by whom they are tolerated and enriched. Still we ought not to burn them."[4] I checked and found that to this day German historiography has not related to the Jewish faith in its discussions of the history of religious tolerance. Therefore we must not resort to apologetics from any feeling of inferiority, as we compare the western state sundered from religion with the law of the Torah which upholds the identification of state law and state religion. The history of the Jewish religion is not stained with the perpetration of a mass auto-da-fé on men of other religions.

Nevertheless, even in the days of the rule of the Torah and the Sages the idea of tolerance was budding, and testimonies exist that many actually practiced it. A case in point is the story of Rabbi Meir, the great teacher who suffered indignities at the hands of some wicked men living in his neighborhood. "R. Meir accordingly prayed that they should die. But his wise wife Beruria said to him: How do you make out [that such a prayer should be permitted]? Because it is written 'Let the sins cease'? Is it written 'sinners'? It is written 'sins'! Further look at the end of the verse 'and let the wicked men be no more' (Psalm 104, 35). Since the sins will cease, there will be no more wicked men!" (Babylonian Talmud, Berakoth 10a). Moreover, the Talmud tells about Beth Hillel and Beth Shammai, the two great schools divided on many halakhic issues, among them strict laws on marriage prohibitions, divorce and the doubtfully married woman, and "Beth Shammai did not, nevertheless, abstain from marrying women of the families of Beth Hillel, nor did Beth Hillel refrain from marrying those of Beth Shammai. This is to teach you that they showed love and friendship towards one another, thus putting into practice the Scriptural text (Zechariah 8, 19): 'Love ye truth and peace'" (Babylonian Talmud, Yebamoth 14b). A relationship of love and friendship is closer to tolerance than to forgiveness, and it could be said that a love of truth and peace sums up the tolerant approach: You do not renounce your conception of truth, but you seek peace with one whose truth differs from yours.

With the exodus from the ghetto the Torah lost its status as the law of the community. From this time forth, and even in the Jewish state, Torah law was not statutory and it was not within the jurisdiction of the Beth-Din to condemn and punish offenders. The Torah was removed from the throne of justice and placed on the throne of religion. Accordingly, the issue of tolerance rose to the top of the agenda, for if the Jewish people want to preserve their national unity across a broad political spectrum, then their treatment of those who transgress the religion must be tolerant. In order to apply the law and lifestyle of the Torah to this new state of affairs, it was unnecessary to make new rules. The Torah and halakhah were chekked and found not to justify intolerance of secular Jews in the modern period, because many of them (and they currently constitute a clear majority of the Jewish people) are subject to the law of what in Talmudic sources is called the "child taken captive by the Gentiles." This law refers to a Jew who from birth has not received

a religious Jewish education and does not know right from wrong, obligation from exemption, kosher from nonkosher. He is said not to deserve punishment, for he is an involuntary sinner and even a forced sinner according to one school of thought. This does not mean that he should be forgiven for his transgression, but that he committed no transgression.

And thus we learned in the Babylonian Talmud, Shabbath 68b: "R. Johanan and R. Simeon b. Lakish both maintain: a child who was taken captive among Gentiles, or a proselyte who became converted in the midst of Gentiles, is not culpable." And R. Eliezer Waldenberg explained in one of his responsa to the question of whether a captive child needs to be saved from a mortal danger or ought perhaps to be regarded as a heretic who has forsworn the Torah: "A captive child ... is a Jew to all intents and purposes, and all his transgressions ... are not reckoned as such, insofar as he is a forced sinner who lacks even the most basic knowledge of the Jewish faith ... wherefore it is clear that it is our absolute duty [to save him] for he is of the seed of Israel and the Holy One, Blessed be He, does not desire the perdition of a soul of Israel whoever he may be."[5] Many questions were asked in the latter generations about transgressors of religion such as public desecrators of the Sabbath: is their wine fit to drink? can they join in minyan? can they be called up to the Torah? and so on and so forth. Many of the most important posekim (halakhic decisionmakers) were inclined toward leniency in these matters and decided that these offenders were to be treated like the "captive child." [6]

Even so, there are some who cast doubt on whether the captive child law applies to secular Jews in the state of Israel, because even if they were never brought up or educated in the Jewish way of religion, neither at home nor at school, it is unlikely that matters concerning religious duties and transgressions did not come to their attention and that they never heard or read about them. And thus wrote the late Chief Rabbi Herzog: "I would be very reluctant to say [that the captive child law applies to the secular Jew in Eretz Israel], since he is in Eretz Israel and is surely aware of and hears our hue and cry against the desecration of the Holy Sabbath."[7] There is clearly a difference between a Jewish child who grew up in an assimilated home in the US, for example, and one who grew up in Israel. In any event, the majority of halakhic decisionmakers do not make this distinction. And the late R.Yehiel Yaacov Weinberg nicely defined the secular Jew of our time as "a captive child in the house of his father." [8] It stands to reason that in Israel of all places, where religion has turned into a public and political bone of contention, media coverage of religious affairs will not rescue the secular Jew from the depths of ignorance in which he has lived since his cradle days with respect to the requirements of religion.

We now need to examine another aspect of the subject we are discussing. The Torah obligates each and every individual to prevail upon his neighbor to keep from transgressing the religion and to observe the commandments, as it is said: "You must openly tell him, your neighbor, of his offence; this way you will not

take a sin upon yourself" (Leviticus 19, 17).[9] Hence observance of the commandments and safeguarding against their violation in all walks of life is not solely a matter of concern to the Beth-Din and the Sages, but a measure of collective responsibility is binding upon every Jew. If you see a Jew commit some sort of offence you must admonish him; otherwise you become an accomplice. And thus we learned in the tractate Shabbath 54b: "Whoever can forbid his household [to commit a sin] but does not, is seized for [the sins of] his household; [if he can forbid] his fellow citizens [but does not], he is seized for [the sins of] his fellow citizens; if the whole world, he is seized for [the sins of] the whole world." This principle has a source in the Torah, for it is written: "'And they shall stumble one upon another' (Leviticus 26, 37): One because of the iniquity of the other; this teaches us that all Israel are sureties for another!" And to this the Sages added in the Midrash: "Because all Israelites are sureties for one another, they are like a ship one of whose berths leaks; it is not said that the berth leaks but that the whole ship leaks, as it is said 'When Achan son of Zerah betrayed his trust in the matter of the ban, did not the wrath come down on the whole community of Israel?'" (Joshua 22, 20).[10]

The story of Achan in the Book of Joshua is the classic story illustrative of the burden of collective responsibility which implicates the involvement of every Israelite in the doings of his fellow countrymen. It is incumbent upon him to admonish, and he must try to influence and convince. It goes without saying that he must do so in a pleasant and reasonable manner, but he should not remain indifferent to the actions of his fellow man. Tolerance does not mean indifference. He should care about what his neighbor is up to, and as long as he voices his concern with moderation and decency, the matter does not compromise the obligation of tolerance. But therein lies the rub: That verse that goes "you must tell him openly, your neighbor, of his offence" opens with a warning: "You must not bear hatred for your brother in your heart," and this warning is directed to the admonisher, who will reprove his neighbor without a trace of hatred in his heart, as well as to the one to whom the admonishment is directed, who will accept it and not hate the admonisher for it. But the observance of this warning is extremely difficult for both parties, as was already witnessed by the great sages of the Mishnah in their time: "R. Tarfon said, I wonder whether there is any one in this generation who accepts reproof, for if one says to him: Remove the mote from between your eyes, he would answer: Remove the beam from between your eyes! R. Eleazar b. Azarya said, I wonder whether there is any one in this generation who knows how to reprove?" (Babylonian Talmud, Arakin 16b). And if it was so in the age of the sages of the Mishnah, all the more so in our own.

In the absence of admonishments which are taken to heart and arouse no feelings of envy and hatred, then, it is very hard for those who keep the commandments to make claims on those who flout them. Here is how R. Abraham Isaac Kook explained his refusal to wage war with the secular "Herzlia" high school in

Tel Aviv: "We must bring them close to us in cords of love and rapprochement and great tolerance, for that is a more likely way to succeed than through hostility and shows of anger." Similarly, in his written refusal to the prominent rabbis who enjoined him to appeal to Yishuv donors to give only in behalf of settlers who kept the commandments, he explained: "If we always strive to bring close to us the heart of those who are distant, which the Diaspora led astray from the path of the Lord owing to our great sins, and ever by cords of love and friendship, there are many who will be brought over to sanctity."[11] Even a strict halakhic decisionmaker like R. Abraham Yeshayahu Karelitz, author of Hazon Ish, decided that our secular brothers should be brought round "in bonds of love." He wrote that it is indeed a commandment to enforce the law of the Torah on the people in order to banish the wicked from the world, but in what context? When Divine Providence manifests Himself to His people in overt miracles and the majority of them live by the Torah and commandments with faith in their heart. But at a time "when the poor have lost their faith," the enforcement of the law against the wicked is not correctional, "and we must bring them home in bonds of love and show them the light to the best of our ability."[12]

It is unfortunate that today, contrary to the teachings of the author of Hazon Ish and R. Kook, it is customary in many sectors of orthodox Judaism and religious Zionism to behave intolerantly towards those whose opinions are unacceptable to these sectors. In fact, they base their ideas on an authoritative source. R. Elhanan Bunim Wasserman, head of the great Baranowicze Yeshivah, wrote vehemently about the need to fight impious and irreverent nonobservant Jews in whatever ways Jewish law prescribes. In his invective he writes: "There are perhaps some who will find it difficult to accept the things said here, [and although these people are correct in maintaining that] "sinners in Israel are chock-full of good deeds" and "sinful Jews are Jews nevertheless," still they fail to realize that the above statements and others like them refer to those who believe in the basic tenets of the faith but who are wicked and sin for pleasure regardless. But it is impossible to say that apostates are chock-full of good deeds, and all the more so about those who sin for spite. Here is what Maimonides has to say in his commentary on the Mishnah Perek Helek (Sanhedrin, Chapter 11): 'When a man believes in the fundamental principles of the religion, he is then part of that Israel whom we are to love, pity, etc. and even if a Jew should commit every possible sin, out of lust, he will be punished for his sins but will still have a share in the world to come. He is a sinner in Israel. But if a man gives up any of the fundamental principles, he has removed himself from the Jewish community. We are commanded to hate him and to destroy him, and of him it is said: Shall I not hate those who hate You, O Lord?'"[13]

The social reality related by the author of Hazon Ish certainly ought to be distinguished from the conditions faced by the director of the Baranowicze yeshivah. In Poland and Russia the Bundists and Yevsektsiya (R. Elhanan Wasserman

mentions them explicitly) were at war with Jewish tradition, seeking to blot out the very memory of the Torah by prohibiting the observance of its precepts. The Hazon Ish did not face such a phenomenon. Anyway, it seems that the two great sages were not in complete agreement.

If up to now we have been talking about Jews in relation to themselves, then it ought to be said that these matters also concern relations between Jews and Gentiles, even between Jews and Arabs in the state of Israel that is struggling for its existence and peace. What is particularly surprising is the intolerance shown by Rabbi Kook's students and his students' students. It is amazing how a religious world-view, which originally stressed moderation and tolerance towards those who shrug off religion and the Torah, turned intolerant and militant. The truth of the matter is that it is not such an amazing occurrence. Liberal movements have been known to treat individuals and groups with a clear lack of tolerance for steering away from the liberal line. There exists "illiberal liberalism" which is committed to the coercion of its views and principles without regard for other views. Those who think they hold the elixir of life for their people and for the whole world may try to force everyone to drink this elixir for their own good.

Against this backdrop we now find ourselves faced with a situation in which the second generation of students descended from moderate and tolerant R. Kook are identified with extremist, aggressive and intolerant religious nationalism. It will do to recall how they turned the resting place of the patriarchs of Hebron into an interreligious fighting ring following the infamous example of intersectarian struggles between monks in their holy sites. It was hard just to sit by and watch as the image of Torah Judaism was distorted and passed off in the image of a sort of militant church, as it were. As we know, R. Kook took pains to raise the possibility, and even the plausibility, of treating Arabs in Eretz Israel as ger toshav.[14] Here is what Maimonides wrote about the desirable treatment of the ger toshav: "It seems to me that we should treat a ger toshav with the consideration and kindness due to a Jew; for we are bidden to sustain him, as it is said: 'Thou mayest give it unto the stranger that is within thy gates, that he may eat it' (Deut.14, 21). As to the statement of the Rabbis that we must not double the greetings (when saluting a heathen), that refers to a heathen, not to a ger toshav. Even with respect to heathens, the Rabbis bid us visit their sick, bury their dead along with the dead of Israel, and maintain their poor with the poor of Israel in the interests of peace, as it is written: 'The Lord is good to all; and His tender mercies are over all His works' (Psalm 145, 19). And it is also written: 'The ways of the Torah are the ways of pleasantness, and all its paths are peace'" (Proverbs 3, 17).[15] Although obviously this does not apply to the self-declared enemies of Israel, it nevertheless does not justify intolerance towards an Arab just because he is an Arab.

The same misguided perception of intolerant religious nationalism underlies the view that the Jewish faith does not lend itself to democratic values. This is

neither a simple nor an easy topic, and an ad hoc investigation suffices to show that there are principles in the Torah and halakhah which, on the face of it, do not fall into line with western democracy and on the other hand there are principles on which it is possible for the idea of democracy to attain its highest fulfillment. If we consider the learned and profound exegesis of R. Naphtali Zevi Judah Berlin (ha-Netziv) of the section on kings in Deut.17, 14, we find there an outstanding example of the centrality of the democratic idea in the Torah. To the question: Since one of the commandments laid down on the Israelites after their entry into the Promised Land was to appoint a king over themselves, as it is said "you shall surely set a king over you," what are we to make of the verse "and if you say to yourself, I will appoint a king over me like all the surrounding nations," from which we understand that a king is appointed by will of the people, R. Berlin responds: Different nations are ruled by different regimes; there is a monarchistic regime and there is a democratic and parliamentary regime. "There is a nation," he writes, "that cannot bear the thought of a monarch, and there is a nation that without a king is like a ship without a captain, and this cannot be [settled] under compulsion of a positive commandment, because a matter of allegiance to a particular form of government involves a mortal danger [e.g. civil war] which overrides a positive commandment. [Wherefore] a people cannot be enjoined to appoint a king in consequence of seeing that neighboring countries are better governed as long as public accord to bow under the yoke of a king is found wanting."

Thus writes a man eminent in Jewish law and the Jewish people. By contrast, one of our present-day rabbis, who preen themselves on being "faithful to the Land of Israel," pronounced simply and dismissingly that, "there is no democracy at all in Israel. I live by the rule of the Torah and the Torah is not democracy but Divine Law."[16] It is truly horrifying to see how a man who serves as a rabbi in Israel sets up an iron barrier between "Divine Law" and democracy, a barrier which exists only in his imagination and political outlook. But there is none greater than Nachmanides, who taught us that "Torah statutes and ordinances" are insufficient for the "government and administration of civilized society," but that Moses taught us "to love one another, to follow the counsel of the elders ... to deal in a peaceful manner with the strangers that come into the camp ... He also imparted moral instructions that they should not become like bands of marauders who do all abominable things and have no sense of shame."[17]

A Jewish constitution based on the Torah is no more exhausted by all the articles of halakhah than Jewish ethics are exhausted by Maimonides' Hilkhot De'ot. Besides the laws which treat of human behavior, the Torah found it necessary to add: "Do what is right and good in the eyes of God" (Deut. 6, 18, and cf. 12, 28). If the people observe their neighbors and see that they conduct good and effective government, and ask to conduct the same regime in the Jewish state as in the "surrounding nations," there is no harm in that. Therefore, if democratic values are in

the view of the righteous among the nations of the world values with a strong claim to fairness and morality, it is impossible that the Torah repudiates them. "Natural" human ethics do not contradict halakhah. On the contrary, halakhah embodies and affirms the human code of ethics unless it expressly says otherwise. The same is true of "the law of the land": Large sections of monetary laws, property laws and social legislation in the Talmud are established on the basis of "the law of the land," and not on the "Torah State." If only R. Kook's students' students would let the master's words into their heart: "Fear of heaven must not suppress the natural ethics of man."[18]

There was talk in favor of the accomodation of natural ethics and Torah Judaism even in the Lithuanian yeshivot. R. Simhah Zissel Ziv, "the grandfather from Kelme," wrote in one of his letters that acts of mercy and charity should not be performed in obedience to a commandment, but out of natural inclination. In commanding "You shall love your neighbor as yourself" (Leviticus 19, 18), "the Torah bids us to solicit our neighbor's well-being not in order to subdue the hate instinct or to love for the commandment's own sake, for such love is imperfect, but that we might love our neighbor as we love ourselves." And just as we love ourselves not for love of mankind but because it is natural and unmotivated, so we should love our neighbor because it is natural, joyful, pleasurable, uninterested and uncompelled.[19]

We may therefore conclude that the correct definition of a state of halakhic law is not a state whose laws have been predetermined by halakhah, but a state which in retrospect contains nothing in its laws which is forbidden or invalidated by halakhah.[20] This difference is meaningful in terms of the possible range of tolerance the Torah allows. I wish to argue that written and orally transmitted halakhah in the Bible and the Talmud, for all its precision and detail, is not meant to predetermine each and every detail in the life of the individual and the community. The laws of each and every state, including those of the secular state of Israel, once in accordance with justice and equity according to the natural code of ethics and not in opposition to Torah statutes and ordinances, are valid also according to the Torah of Israel. We may therefore conclude that the contradiction between a "state of secular law" and a "state of halakhic law," as defined by David Ben-Gurion and his opponents from the religious parties, does not exist outside of their imagination and political propaganda. In any event, there is not only no clash here, there is a wide open space for mutually tolerant behavior.

Summing up, insofar as Torah Judaism does not repudiate the values of democracy, there is that much room in it for tolerance. Based on the verse "The ways of the Torah are the ways of pleasantness" (Proverbs 3, 17), it was written back in the sixteenth century by as great a halakhic decisionmaker as R. David ibn Zimra (ha-Radbaz): "The laws of our Torah should agree with reason and good sense."[21] Similar words were used by R. Hayyim Ibn Atar in his commentary on Genesis 23, 4 in Or ha-Hayyim (The Light of Life), where our father Abraham asking the sons of

Heth to give him the Cave of the Makhpelah, says by way of introduction, "I am a stranger and a settler among you." "And you should know," writes the author of Or ha-Hayyim, "that all our Holy Torah agrees with reason and particularly in matters of everyday conduct, and as we treat the stranger in our midst so it stands to reason that residents of the country should make it their custom to provide sustenance and show hospitality to the stranger in their midst; hence Abraham's claim: 'I am a stranger and a settler ... give to me.'"

But none of this applies when there is head-on confrontation between the laws of the state and those of the Torah. Nor when there is an attempt on the part of one of the camps – the religious or the secular – to impose its ways and demands on the other camp. Just as secular parents should not be forced to give their children a religious education, so religious parents should not be forced to give their children a secular education, and remnants of this antireligious coercion still exist in our country. The parents' struggle for the religious education of their children is legitimate. It is a citizens' struggle for the fulfillment of one of their elementary rights by any democratic standard. The struggle of kosher consumers against the false advertisement of food products as kosher by greedy manufacturers and merchants is legitimate. It is a just struggle of citizens for their own protection against unethical and deceitful exploitation of their faith. The ultraorthodox demand that pictures which are grossly offensive to their accepted code of modesty not be displayed in the streets where their children pass does not contradict the principle of mutual tolerance. It is a democratic right of people who uphold certain religious and moral standards to exert public pressure as a safeguard against public profanation of their sacred values, something likely to adversely affect the quality of their lives and their children's education.

On the other hand, what about the secularists' claim that they are the subject of religious coercion and that the quality of their lives is compromised by intolerance in areas which are still controlled, in one way or another, by the laws of the Torah? Let's dwell on one of these areas and examine the state of mutual tolerance in it: that of matrimony. Under state laws marriage and divorce can only be performed according to the laws of orthodox halakhah, and this situation is a source of suffering and inconvenience for the secularist as he sees it. So what can be done about it? State laws can be changed by a majority vote in the Knesset, whether the religious minority agrees or not. But what cannot be demanded of the religious is that they back the reform of an existing law against their conscience.

There are limits to tolerance. John Locke wrote in his famous Essay on Tolerance that he cannot tolerate the atheist, because he cannot take a religious oath and so cannot adapt himself to law and order. Since Locke's day, states have found ways to administer the oath to unbelievers, but even the modern state is compelled to set limitations on tolerance. No man is free to do as he pleases in public, and the state sees it as its duty to intervene in the affairs of its citizens even in the privacy of their

own homes. Law and order in the state of Israel are based on a certain balance between groups, communities and interests, and those who cherish the security and welfare of the nation and the state will not readily lend their support to upset this order, even if this compromises the demand of tolerance. There are existential values which take priority over the value of tolerance. Furthermore, tolerance is a relative matter. Any sensible person will agree that there is a limit to tolerance when considering heinous criminal acts. Men of religious faith may see a criminal act in actions which others would not view as serious, such as breaking the Sabbath, idolatry and incest. I would say to those who complain about the restriction of personal liberties on Sabbaths and holidays: How would you react if the citizens of the state of Israel demanded one day that English be declared the state's official language? Would you be willing to treat this demand with tolerance? And if not, in the name of what view and what value? Any sensible person will agree that there is a limit to tolerance, but that in order to facilitate coexistence among people of differing outlooks and lifestyles, there is the greatest need for mutual tolerance as well as for the suppression of the desire for unrestricted action.

Personally, I am of the opinion that in the existing social and political reality Torah Judaism needs to consider the application of the precepts for loving one's neighbor not only to interpersonal relationships (and we know various efforts are being made to bring near those who are distant), but also to intersocial relationships, those between religious society and secular society. I published an article to this effect several years ago[22] in which I explained why I think that under the present circumstances there is no point in Torah Judaism continuing to take a stand as a "fighting minority." On the other hand, it cannot ignore secular society and behave as though it exists merely for the sake of rendering services, like "Sabbath Gentiles," le-havdil. Not a dynamic war and not a static coexistence, but a dynamic coexistence, a coexistence meant to bring neighbors close, to understand them, and in the words of "Hazon Ish," to "show them the light to the best of our ability." Those who think otherwise have to ask themselves whether they really want to banish the secularists from the Holy Land. The leaders of Agudath Israel on the eve of the founding of the state did think otherwise and made it public in their testimony before the Anglo-American Enquiry Commission. It is not enough to be on good terms with secularists in private: Torah Judaism has to accept the existence of secular society also in public and to renounce – for now – "Law Enforcement" in areas which do not directly affect the religious well-being and the quality of the lives of the individual and his family as prescribed by the Torah and commandments.

It has been proven in our time, since the nation splintered into trends, that full secularization of the people and their tradition is impossible, but at the same time the "Torah State" and the "rule of the Torah" are Utopia – for now, and that is particularly so from the standpoint of the ultraorthodox who withdraw into their

sequestered nook where they prove unable or unwilling to manage an economy, an army and state institutions on their own. Secular and religious alike must abandon their illusions of the imminent surrender of the rival camp.[23] There exists a very real anxiety about the Jewish essence and character in the state of Israel. But Torah Judaism must, in my humble opinion, postpone for now, with the heroism of forbearance, tolerance, and patience, the struggle for the Jewish image in the state of Israel, until the time is ripe. For the time being, this state is a state of the Jews, not a Jewish state.

I must fully acknowledge that this line of thought is not far from the idea of the separation of religion – or more precisely: the religious establishment – and state. This is not the place to go into detail, but this much bears mention: In a Jewish state, a state which declares itself Jewish not only because of the Jewish identity of most of its citizens, but also because of its proclaimed essence and principles, in such a state it is very hard for those who are faithful to the Torah to be tolerant when state institutions and leaders deviate from the basic laws of the Torah of Israel. But the state of Israel as we know it is not a Jewish state by this definition. It is a state of the Jews, and an attitude of tolerance and fellow feeling towards Jews must prevail.

Notes

1 Dictionary of the History of Ideas. New York 1973, vol. IV, p.112.

2 Shabbath 133b. In: The Babylonian Talmud. Soncino Press, London 1938, vol. 4, p.670.

3 Kisch, Guido: Erasmus' Stellung zu den Juden und Judentum. Tübingen 1969, p.7.

4 Voltaire: Philosophical Dictionary, see under "Jews." In: Voltaire: A Contemporary Version. Akron, Ohio 1905, vol. X, p.284.

5 Waldenberg, Eliezer: She'elot u-Teshuvot Tsits Eliezer, part 9, #17. In: Kunteres Refu'ah be-Shabbat, chapter 2.

6 Rabbi (R.) Ettlinger, Jacob: She'elot u-Teshuvot Binyan Ziyyon ha-Hadashot, #23; R. Shwadron, Shalom Mordecai: She'elot u-Teshuvot Maharsham, part 1, #121; R. Hoffmann, David Zevi: Melammed Leho'il, part 1, #29; part 2, #52;
R. Grodzinski, Hayyim Ozer: She'elot u-Teshuvot Ahi'ezer, part 3, #25; R. Feinstein, Moses: Iggerot Moshe, Orah Hayyim 1, p.33, Even ha-Ezer 2, #20; R. Weiss, Yitzhak Yaacov: She'elot u-Teshuvot Minhat Yitzhak, part 9, #25; R. Yosef, Ovadiah: She'elot u-Teshuvot Yekhave Da'at, part 2, #16.

7 R. Herzog, Isaac Halevi: She'elot u-Teshuvot Heikhal Yitzhak, Even ha-Ezer 2, #26, s.v. "ve-Hine."

8 R. Weinberg, Jehiel Jacob: She'elot u-Teshuvot Seridei Esh, part 2, #10, s.v. "ve-Ra'iti."

9 Leviticus 19, 17. In: The Jerusalem Bible. Garden City, New York 1968.

10 Shebuoth 39a. In: The Babylonian Talmud, vol. 26, p.238; Eliyah Rabbah (Ish Shalom), chapter 12, s.v. "Lama Hayu Yisrael"; Maimonides: Hilkhot Shebuot, chapter 11, halakhah 16.

11 R. Kook, Abraham Isaac ha-Cohen: Iggerot Avraham Yitzhak ha-Cohen Kook. Vol. 12, pp.160-161; Iggerot le-Avraham Yitzhak ha-Cohen Kook. Jerusalem 1986, p.140.

12 R. Karelitz, Avraham Yeshayahu: Hazon Ish, Hilkhot Shehitah #2, subsection 16; see also Breuer, Mordechai: "Ba-Avotot Ahava." In: Ha-Ma'ayan, (Tevet 1987), pp.41-47.

13 R. Wassermann, Elhanan Bunim: "Omer

Ani Ma'asa la-Melech," Kovetz he'arot le-Masekhe Yevamot in Dugma'ot le-Ve'urei Agadot Al Derekh ha-Peshat. Jerusalem 1954, p.37.

14 R. Kook, Abraham Isaac ha-Cohen: She'elot u-Teshuvot Mishpat Cohen (Inyanei Eretz Yisrael), #61 and 63. "Ger toshav" refers to a non-Jew who takes it upon himself to observe certain precepts of Jewish law and is consequently allowed under Jewish law to reside permanently in Eretz Israel.

15 Maimonides: Hilkhot Melakhim, chapter 10, halakhah 12. In: The Code of Maimonides: The Book of Judges. New Haven, Connecticut 1949, vol. 14, p.238.

16 Erev Shabbat, 17 Menahem-Av 1986.

17 Nachmanides: Exodus 15. In: Commentary on the Torah. New York, New York 1973, p.210.

18 R. Kook, Abraham Isaac ha-Cohen: Orot Ha-Kodesh, III, Rosh Davar, 11.

19 Cf. R. Katz, Dov: Tenu'at ha-Musar, II, pp.167-168.

20 Breuer, Mordechai: "Lekhatchilla o Bedi' avad?" In: Ha-Ma'ayan (Tamuz 1990), pp.7-19

21 Zimra, David Ben Solomon ibn Abi: She'elot u-Teshuvot Radbaz, part 3, #627; cf. Waldenberg, Eliezer: She'elot u-Teshuvot Tsits Eliezer, part 9, #45 and part 10, #25, chapter 7.

22 Breuer, Mordechai: "Ba-Avotot Ahava." In: Ha-Ma'ayan (Tevet 1987), pp.41-47.

23 Luz, Ehud: Parallels Meet: Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882–1904). Philadelphia 1988, Conclusion.

Fulbert Steffensky

Glaube und Gewaltverzicht. Wurzeln der Toleranz innerhalb der christlichen Tradition

Ich fange mit einem Geständnis an: Als ich mich daran machte, dieses Thema vorzubereiten, fand ich es so unerträglich, daß ich einen Augenblick gehofft habe, diese Konferenz käme nicht zustande. Ein Deutscher und Christ spricht nach einer unvorstellbaren Verrats- und Zerstörungsgeschichte in Israel über Christentum und Toleranz. Ich könnte mir die Sache leicht machen, indem ich mein Thema verfehlte und über die Intoleranz im Christentum spräche. Ich werde dies nicht tun, sondern zu meinem Thema stehen: Wurzeln der Toleranz im Christentum. Warum? Ich glaube, wir könnten als Deutsche weder leben noch Gesprächspartner sein, wenn wir uns selber nur durch die Korruptionsgeschichten unserer Tradition identifizierten und beschrieben. Ich glaube vor allem, daß unsere Kinder und Enkelkinder damit nicht leben können. Man kann nicht leben, wenn man sich im Ursprung und in der Herkunft immer schon als korrumpiert, verraten und verkauft erleben muß. "Und siehe, es war gut!", heißt es in der biblischen Schöpfungsgeschichte, in dem großen Ursprungslied. Man sagt sich in der Schöpfungsgeschichte, daß das Leben gut ist, weil der Ursprung und die Herkunft gut sind. So will ich mich zwiespältig machen. Einerseits soll nichts an Verrat in dieser Geschichte verschwiegen und unbenannt bleiben. Andererseits will ich fragen, ob es nicht anders hätte kommen können. Ich will die verratene Güte und Schönheit in der Christentumsgeschichte suchen. Es soll wenigstens von einigen Sätzen, Erzählungen und Liedern gesagt werden können: Siehe, es war gut! Es muß ein Ja im Nein geben.

Ich möchte mein Thema beginnen mit einer Szene aus Christa Wolfs Erzählung Kassandra. Die Seherin weissagt den Eroberern Trojas: "Wenn ihr aufhören könnt zu siegen, wird diese eure Stadt bestehen." Im Gespräch mit dem Wagenlenker fügt sie hinzu: "Ich weiß von keinem Sieger, der es konnte." Mit einer letzten Spur von Hoffnung fährt Kassandra fort: "Ich glaube, daß wir unsere Natur nicht kennen. Daß ich nicht alles weiß. So mag es in der Zukunft Menschen geben, die ihren Sieg in Leben umzuwandeln wissen."[1]

Toleranz ist die Fähigkeit, den Siegeszwängen zu entkommen. Toleranz ist die Fähigkeit, anderes Leben sein zu lassen und es nicht im Stich zu lassen. "Sein-lassen" und "Nicht-im Stich-lassen" – aus welchen christlichen Wurzeln könnte diese Attitüde dem Leben gegenüber erwachsen?

Ich nenne ein Grundwort der christlichen Tradition: Gnade. Ich möchte den Sinn dieses Wortes an einigen Versen aus dem achten Kapitel des Römerbriefes verdeutlichen:

"So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christus Jesus sind, die nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist. Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus, hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. Denn was dem Gesetz unmöglich war, weil es durch das Fleisch geschwächt war, das tat Gott und sandte seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen und verdammte die Sünde im Fleisch, auf das die Gerechtigkeit, vom Gesetz erfordert, in uns erfüllt würde, die wir nun nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist. Denn die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt; die aber geistlich sind, die sind geistlich gesinnt. Fleischlich gesinnt sein ist der Tod, und geistlich gesinnt sein ist Leben und Frieden." (Rm. 8, 1-6)

Zwei Weltgegenden beschreibt Paulus. Die eine ist das Reich des Todes. Die andere ist das Reich des Geistes. In dem einen Bereich herrscht die Königin Sünde als Weltherrin und als große Sklavenhalterin. Keiner kann ihr entkommen. Das Todesurteil ist über alle gesprochen, die dort hausen. Sie sind nur noch *somata*, Instrumente jener tödlichen Herrin. Was sie auch planen und tun in jenem Sklavenhaus – es geht verloren. Sie fallen mit ihren besten Absichten in den Tod. In diesem Reich können sie nichts anderes gebären als ihren eigenen Tod.

Paulus beschreibt ein anderes Reich, das Reich des Geistes, in dem die Königin der Zwänge abgesetzt ist. Sie haust noch als entthronte in der Gegend des Geistes. Sie irrt umher als Erinnerung an den alten Tod, nicht mehr in der Macht des Todes. Die Güte hat den Tod entmachtet. Die Güte hat die Todesurteile zerrissen. Keiner braucht sich mehr selber zu beabsichtigen. Sich selber beabsichtigen hieße, fleischlich gesinnt sein. Das Reich des Geistes, der Freiheit und des Spiels ist gegründet. Wir haben einen Namen, ehe wir uns einen Namen verschafft haben.

Kann man das, was Paulus hier theologisch sagt, übersetzen in eine nicht-theologische Sprache? Ich vermute, daß ein guter theologischer Satz der ist, der sich zertrümmern läßt; der sich zurücknehmen und verbergen läßt in eine menschheitliche Sprache. Ich versuche eine Übersetzung: der Versuch, sein eigener Lebensmeister zu sein, sich selber zu erjagen und sich durch sich selber zu rechtfertigen, führt in die Zwänge, die Paulus beschreibt.

Der Zwang, sich selber zu gebären und sich in der eigenen Hand zu bergen, führt in die Verzweiflung und in den Kältetod. Das, wovon wir eigentlich leben, können wir nicht herstellen – nicht die Liebe, nicht die Freundschaft, nicht die Vergebung, nicht die eigene Ganzheit und Unversehrtheit. Man kann sich nicht selbst beabsichtigen, ohne sich zu verfehlen. Man kann sich nicht selbst bezeugen, ohne der Verurteilung zu verfallen. Gnade ist also nicht der Differenzbegriff zwischen dem großen Gott und dem kleinen Menschen. Gnade heißt die Befreiung vom Zwang, Fabricator seiner selbst zu sein.

Was aber hat dies mit Toleranz zu tun? Dies: Freiheit und Gewaltlosigkeit sind Formen, in denen sich der Verzicht auf Selbstbegründung zeigt.

Die Freiheit entsteht aus dem Unglauben, den die Gnade lehrt. Sie verbietet uns, daran zu glauben, daß wir die Garanten des eigenen Lebens sind. Nichts mehr ist lebensrettend, nichts ist konstitutiv: weder die eigene Religiosität noch die psychologischen Selbstversuche; weder biblische Wörtlichkeitszwänge noch dogmatische Definitionszwänge; weder Identitätszwänge noch Kontinuitätszwänge. Der Zwang rettet nichts. Diese Freiheit betreibt Entgötzung als ihr wichtiges Geschäft. Ihr ist nichts heilig – außer Gott, nicht der gegenwärtige Staat, nicht die gegenwärtige Kirche, nicht das gegenwärtige Wirtschaftssystem, nicht der gegenwärtige allgemeine Glaube. Freiheit und Skepsis gehen zusammen, und Freiheit und Frechheit sind zwei schöne Schwestern.

Gewaltlosigkeit ist die zweite Tochter der Gnade. Auf sich selber setzen und im Zwang stehen, sich selber zu bezeugen, enthält hohe Anteile an Aggressivität und Gewalt. Ich denke an die nationalen Identitätszwänge. Nationale Selbstexpressivität ist durchweg kriegerisch. Ich zeige, wer ich bin, indem ich aufzähle, welche Schlachten ich geschlagen habe. Ich denke an unsere Städte und an die Namen ihrer Straßen, an die Gneisenau- und Roonstraßen, an die Austerlitz- und an die Tannenbergplätze (Es gereicht den Hamburger Theologen zur Ehre, daß sie einmal bei der Stadtverwaltung beantragt haben, die Sedanstraße in Sesamstraße umzubenennen). Ich denke an die unerläßliche Anwesenheit des Militärischen bei symbolischen Selbstdarstellungen eines Staates: das Begräbnis mit militärischen Ehren, den Empfang eines Staatsbesuches mit militärischem Zeremoniell, den Neujahrsempfang einer Stadt, den in großer Selbstverständlichkeit Kirche und Militär schmücken. Es sind die symbolischen Definitionsmächte. Daß die Gewerkschaften dort vertreten sind, ist viel weniger ausgemacht.

Ich komme später zurück auf die Anthropologie, die das Grundwort Gnade stiften könnte, und zitiere eine andere Tradition, die die Siegeszwänge stören könnte. Sie läßt sich zusammenfassen in diesem Satz: Im Reiche Gottes wird der Feind von heute der Freund und Genosse deines Glaubens sein. Ich möchte dazu eine Stelle aus der Bergpredigt zitieren (Mt. 5, 38-45):

"Ihr habt gehört, daß gesagt ist, Auge um Auge und Zahn um Zahn (die alte Formel der Rachebegrenzung aus 2 Mos. 21, 24). Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstehen sollt dem Übel. Sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Wange schlägt, dem biete die andere auch dar! Und wenn jemand mit dir rechten will und dir deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel! Und wenn dich jemand nötigt, eine Meile mitzugehen, so geh mit ihm zwei!... Liebet eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte."

Dieser Text wird geformt und zitiert gegen Ende des 1. Jahrhunderts in einer Gruppe, der gesellschaftliche Machtmittel nicht zur Verfügung stehen. Es sind bedrängte, manchmal auch verfolgte Jesus-Anhänger. Sie verkünden mit dem Text

kein ethisches Prinzip; es ist keine Lebensregel für kleine und geduckte Leute. Der *Grund* der Feindesliebe wird in dem auf den ersten Blick so ärgerlichen Vers 45 genannt: Gott läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Dieser Satz klingt zunächst wie der souveräne Gleichmut einer himmlischen Position, vor der Opfer und Täter, Geschlagene und Schläger unerheblich sind. Was aber meint dieser Vers? In einem Gebet des brasilianischen Armenbischofs Helder Camara lese ich folgenden Satz: "Lehre uns, ein Nein zu sagen, das nach Ja schmeckt!"[2] Das Ja im Nein ist die widerlegbare und trotzdem nicht aufgegebene Hoffnung, daß Feinde zu Freunden werden können; daß die Schläger sich bekehren und daß die Nutznießer solidarisch werden können. Gottes Regen über Gerechte und Ungerechte – darin drückt die frühe Gemeinde die Würde der Feinde für morgen aus: für die Zeit, in der sie sich verändert haben und sich von den Versprechungen Gottes nicht mehr ausschließen. Feindesliebe will die Feindschaft ändern. Der erste Schritt der Arbeit an der Feindschaft der Feinde ist, daran zu glauben, daß Menschen veränderbar sind. "Er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte" ist also keine Übereinstimmung in ein höheres und immer schon geltendes Schicksal. Die Hoffnung ist die erste Aktivität bei der Arbeit an der Feindschaft der Feinde. Die Menschen jener frühen Jesusbewegung wollen daran erkannt werden, daß sie die Hoffnung Gottes für die Feinde übernehmen. Dies ist nicht allein Racheverzicht, Widerstandsverzicht oder Selbstverzicht. Es ist der Glaube daran, "daß die Feinde der Gemeinde einen Platz haben sollen in der Lebensgemeinschaft der Gemeinde und in der Königsherrschaft Gottes".[3]

Die *Art* der Feindesliebe, der Gewaltverzicht, wird in dramatischen Bildern ausgedrückt: die andere Wange hinhalten, den Mantel zu dem Rock geben; zwei Meilen mitgehen, wenn man zu einer genötigt wird; für die Verfolger beten. Es sind Bilder von höchster Aktivität, mit denen der Gewaltverzicht beschrieben wird. Es sind keineswegs Unterwerfungs- und Duldungsgesten, die dem Bösen seinen Triumpf lassen. Die Gewaltlosigkeit ist aggressiv: Sie häuft Segen auf den Verfolger.

Dies ist ein ungewöhnlicher und unselbstverständlicher Lebensentwurf: Sich nicht gefangen setzen in die eigene Horde; nicht nur die eigenen Geschwister grüßen und nicht nur die eigenen Liebhaber lieben; nicht auf Trennung und Feindschaft als Lebensprinzip setzen. Es ist eine anarchistische Aufkündigung der alten Sprache und eines geläufigen Lebensverständnisses. Die eigenen Leute grüßen und die anderen verachten – das versteht jeder. Auch das bleibt noch im alten Sprachmuster: die Gegenwehr aufgeben und sich klein machen vor dem Stärkeren. Aber segnen, wo man verflucht wird, das ist die anarchistische Sprachstörung und die Aufkündigung der alten Geläufigkeiten. Es ist ordnungswidrig! Mir fallen zwei große Kommentare zu diesem alten Text ein: Mahatma Gandhi und Martin Luther King. Es mag sein, daß dies eine immer schon zum Scheitern verurteilte Utopie ist. Das aber ist kein Grund, sie nicht zu denken. Und wie wird eine Welt aussehen, in der sie nicht mehr gedacht wird?

* * *

Ich habe bisher an zwei Texten zwei Grundmomente einer Lebensauffassung zu zeigen versucht, die mich lehren, dem anderen Leben anders als mit Gewalt und mit Siegeszwängen zu begegnen. Das eine fasse ich in diesem Satz zusammen: Du mußt dich nicht selber erschaffen und dich benennen, denn du bist genannt, ehe du dir einen Namen gemacht hast. Der zweite Satz: Feindschaft ist kein Prinzip der Lebenseroberung. Siehe in den anderen deine Geschwister von morgen! Welche Haltungen oder Tugenden ergeben sich aus jener Lebensinterpretation? Denn jede Interpretation des Lebens ist ein Verhaltensappell, eine Tugendlehre.

Ich sage es zunächst negativ: Es sind nicht die Fähigkeiten des imperialen Zugriffs, die ich aus dieser Lebensdeutung lerne. Es ist nicht die erbarmungslose Aktivität, die die westliche Welt bis zur Selbstzerstörung gelernt hat. Ich möchte einen Text aus dem Tagebuch des Kolumbus zitieren, der mir wie ein Grunddokument der Neuzeit vorkommt. Er schreibt von dem neu entdeckten Land: "Bäume findet man in tausend verschiedenen Arten, vor allem voll mit Früchten (...) Sie durchdringen das Ganze mit wohlriechendem Duft (...) Ich sage dir, die ganze Christenheit wird Geschäfte machen können. Von hier aus könnte man im Namen der heiligen Dreifaltigkeit, ebenso viele Sklaven zum Versand bringen (...) wie Brasilhölzer. (...) Wenn die Auskünfte, über die ich verfüge, zuverlässig sind, könnte man, wie man mir sagte, 4.000 Sklaven verkaufen, die einen Wert von 20 Millionen und mehr haben dürften. Auf der anderen Seite würden 4.000 Doppelzentner Brasil ungefähr zum gleichen Preise weggehen, sodaß man daraus bei oberflächlicher Kalkulation 40 Millionen herausziehen kann, wenn die Sache in Gang gekommen ist."[4]

Geschäfte machen, Sklaven zum Versand bringen, Brasilhölzer zum Versand bringen, verkaufen, kalkulieren – in diesen Begriffen drückt sich die Kunst des Todes aus, die weiß, wie man das andere Leben nutzbringend behandelt. Toleranz und Verzicht auf Gewalt dem anderen Leben gegenüber ist hier weggewischt durch Interessen. Ich habe dieses Zitat gebracht, und ich nenne das Wort Interessen, weil ich nicht glaube, daß in der Gegenwart die Hauptfeinde der Toleranz religiös oder politisch fundamentalistische Gruppen sind. Wir sind gewöhnt, die Hauptfeinde rechts- oder linksaußen zu suchen. Die Feinde der Toleranz sind in der Mitte, dort wo man sich im herrischen und selbstverständlichen Zugriff des Lebens bemächtigt und es zum eigenen Sklaven macht. Der Gegenbegriff zu Intoleranz ist nicht nur Toleranz, es ist Gerechtigkeit. Der Gegenbegriff zu Toleranz kann auch Weltwirtschaftsordnung heißen. Der Gegenbegriff zu Toleranz kann auch die alltägliche und wegen ihrer Selbstverständlichkeit nicht mehr wahrgenommene Ungerechtigkeit sein.

Die Texte, die ich zu interpretieren versucht habe, legen gegen die imperialen Gesten der Lebenseroberung die Stärke der Passivität nahe. Ich weiß, das Wort ist mißverständlich. Passivität heißt hier nicht, in schwächlichem Einverständnis ge-

schehen lassen, was geschieht, sondern dem Leben begegnen mit der Kraft der Duldung, des Wartens, des Zulassens und der Hoffnung. Das Leben sein lassen und es nicht im Stich lassen, sich des Lebens erbarmen, statt das Leben zu behandeln!

Ich will auf eine Selbstauffassung eingehen, die ich gelernt habe aus den beschriebenen Traditionen und die wie kaum eine andere zur Toleranz gehört. Ich meine die Fähigkeit, sich selbst als endliches Wesen begreifen zu können. Verdammt sein nennt Paulus den Zustand dessen, der im Fleische lebt; der seine Hoffnung auf sich selber setzt und der sein eigener Namensgeber ist. Er ist nicht verdammt in irgendeine brennende Hölle. Er ist verdammt zu sich selber. Mehr Güte hat das Leben nicht für ihn, als er sich selber schaffen kann. Er leidet an der Krankheit, immer Herr der Lage und immer alles sein zu müssen, und lebt in der Illusion "narzißtischer Allmacht", wie Horst Eberhard Richter [5] dies nennt. Er kennt die Gnade der Endlichkeit nicht.

Unter Endlichkeit verstehe ich nicht das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit, sondern das gelassene Wissen, daß ich nicht der Garant der Welt bin. Ich bin nicht der Schöpfer und der Erzeuger des Lebens, weder meines eigenen noch des Lebens der anderen. Ich bin Zeuge des Lebens. Mit Gott kann ich das Leben wärmen. Aber ich bin nicht sein Grund, denn es ist schon gegründet. So kann ich Fragment sein. Ich muß nicht alles wissen, ich muß nicht alles durchschauen. In mir muß nicht alle Wahrheit zu finden sein. Ich kann Fragment sein, und ich kann zugeben, daß an meinem Wesen die Welt nicht genesen muß. Ich kann mir die Freiheit nehmen, nicht absolut zu sein – eine Lebenserleichterung für mich selber, denn ich bin von der Last der Einzigartigkeit befreit; ein Lebensraum für andere Wahrheiten, andere Lebensentwürfe und andere Sprachen der Hoffnung. Ich bin einer unter vielen, meine Gruppe ist eine unter vielen, mein Land ist eines unter vielen, das drückt nicht meinen Mangel und meine Geringfügigkeit aus. Alle Lebensdialekte stammen von der einen Grundsprache des Lebens. So sind sie beides: sie sind *anders* als ich, und ich kann ihnen ihre Andersheit lassen; sie sind mir *gleich*, denn wir haben den gleichen Ursprung im Grund des Lebens. Ich brauche also andere Lebensentwürfe, andere Hautfarben und andere Religionen nicht zu meinem Opfer zu machen. Es sind meine Geschwister – Menschen *wie* ich und Menschen *anders* als ich. Ich spreche also die reine Differenz nicht heilig, wie es augenblickliches Diktat ist.

Das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit als Freiheitsbewußtsein, die Gelassenheit und die Gewaltlosigkeit dem anderen Leben gegenüber stammen aus der Gewißheit, daß man selber *nicht nichts* ist; daß die Güte einen ins Leben gerufen und beim Namen genannt hat. Ich vermute, daß Toleranz nur da gelingt; daß eine Sprache über die eigene Gruppe und über das eigene Land hinaus nur da gelingt, wo man sich seiner selber halbwegs gewiß ist. Ich meine damit nicht, daß wir die zwanghafte Eindeutigkeit, die Überklarheit und die Ambivalenzlosigkeiten einer alten und geschlossenen Welt brauchen. Aber man muß wissen, wo man her-

kommt, welche Lebensoptionen man hat, welche Zukunft man sich wünscht. Es gibt eine hinfällige Toleranz, die aus resignativer Selbstschwäche entsteht; die aus dem Bewußtsein entsteht, es rentiere sich nicht, gegen etwas zu sein, weil man sich selbst verschwommen ist und weil man verzweifelt ist an der Erkennbarkeit der Wahrheit. Eine auf andere wirklich bezogene, eine dialogische und starke Toleranz setzt Lebensgewißheit voraus; setzt voraus, daß man sich selber kenntlich ist. Zur dialogischen Toleranz gehören Partner, die voneinander verschieden sind, die Eigentümlichkeiten haben und deren Grenzen erkennbar sind. Der symbiotische Wunsch, alle Grenzen niederzureißen, ineinanderzufließen unter Verleugnung aller Unterschiede, zerstört die Dialogfähigkeit. Ein Dialog mit einem Buddhisten, der als solcher nicht erkennbar ist oder der gar als Vorbereitung auf den Dialog seinen Buddhismus abgestreift hätte, würde mich nicht interessieren. Ich könnte ihm nicht einmal glauben. Man muß jemand sein, um sich zu jemandem verhalten zu können. Auch das freundlichste Un-Wesen ist in der Gefahr, ein Unwesen zu werden für die anderen. Das sehen wir in Deutschland bei der neuen Gewalt. Sie ist sicher auch selbstdefinitorisch: man sagt sich seine Einzigartigkeit; man sagt sich, wer man ist, indem man andere zum Opfer macht. Auf diese expressive Gewalt verzichten und abrüsten kann man nur, wenn man weiß, wer man ist.

Ich gehe immer wieder auf den paulinischen Gedanken von der Gnade zurück: Ich bin gerufen, also bin ich. Dess' bin ich mir gewiß. Ich bin nicht alles, aber ich bin ein lebendiger Teil von allem. Aus dieser Gewißheit müßte man eines können, was zur Toleranz gehört: streiten. Die letzte Regieanweisung in Lessings Nathan heißt: "Unter stummer Wiederholung allseitiger Umarmung fällt der Vorhang." Das Bild einer großen Utopie, die zumindest für unseren Geschmack dem Kitsch verdächtig nahe ist! Toleranz heißt nicht die geglückte Selbstliquidation der einzelnen Partner in ein Allgemeines. Wir sollen nicht in ein blasses Allgemeines von Gesinnung, Expression und Lebensauffassung verschwimmen, sondern jedem soll zu seiner geläuterten Eigentümlichkeit verholfen werden. Toleranz heißt nicht nur, daß ich geduldet bin mit meiner Wahrheit, sondern daß ich nicht im Stiche gelassen werde von den anderen mit ihrer Wahrheit. Ich bin Fragment, ich weiß etwas, aber nicht alles. Das aber heißt, daß ich die Korrektur und die Ergänzung durch die fremde Wahrheit brauche. Toleranz ist, wenn sie nicht verzweifelt und wahrheitsdefätistisch ist, dialogisch; sie sucht den anderen auf, sie lernt und lehrt. Die Wahrheit entsteht im Gespräch der Geschwister. Die Einheit mag das Ziel der Toleranz sein. Aber es kann keine Einheit unter Ausschluß der Wahrheit geben. Die Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit kann nicht Toleranz sein im würdigen Begriff des Wortes. Sich sowohl für wahrheitsfähig als auch für irrtumsfähig halten; die anderen sowohl für wahrheitsfähig als auch für irrtumsfähig zu halten, das ist eine Eigenart der Toleranz. Wo man ins Gespräch kommt, d.h., wo die Wahrheiten und die Irrtümer aufeinanderstoßen, da gibt es Auseinandersetzung, da gibt es Streit. Der Streit ist ein Mittel der Wahrheitsgewinnung, wo Menschen

ihn austragen, die wissen, wer sie sind, und die strikt auf Gewalt verzichten. Wir leiden nicht nur an der Intoleranz. Wir leiden auch an den Harmoniediktaten, an Einigkeitssüchten, die die Wahrheit vernachlässigen. Mit Wahrheit meine ich nicht satzhaft-dogmatische Richtigkeiten, sondern eine Lebensaufmerksamkeit, die sich auf die Hauptfragen richtet: wer schlägt, und wer wird geschlagen, und wer sieht zu, wie einer schlägt? Wer profitiert, wer ist Opfer, und wer schweigt, wenn einer Opfer wird? Der Streit verträgt das Licht der Öffentlichkeit, wo auf Gewalt verzichtet wird.

Es gibt eine Reihe von Texten in dieser christlichen Tradition, die Lebenswürde einklagen und die mich veranlassen, Christ zu sein. Gerechtigkeit, Moral, Lebenswürde sind nicht selbstverständlich; sie müssen zuerst in der Sprache probiert und vorweggenommen werden. Keine Lebenswürde ohne Texte, Lieder und Geschichten des möglichen Lebens!

Was aber passiert mit diesen Texten, wenn sie in die Hände der Macht geraten; wenn sich die Sieger ihrer bedienen? Wie tote Vögel hängen sie in den Netzen der Macht.

Die Poesie und die Schönheit der Religion können nur gerettet werden, wo sie sich der Vorrechte, der Einflüsse und der Kollaboration mit der Macht entäußern. Die Verbindung von Religion und Staat hat in der Geschichte des Christentums immer zur Entkernung des Erbes geführt. Die Schönheit geriet in die Gefangenschaft der Macht. Nicht siegen müssen und nicht zu den Siegern gehören, das würde die alten Geschichten von der Freiheit hörbar machen. "Wenn ihr aufhören könnt zu siegen, wird diese eure Stadt bestehen!" Wenn ihr aufhören könnt zu siegen, wird diese eure Religion glaubhaft sein.

Anmerkungen

1 Wolf, Christa: Kassandra, Darmstadt und Neuwied 1983, S.132.
2 Camara, Helder: Mach aus mir einen Regenbogen. Mitternächtliche Meditationen, Zürich 1981, S.91.
3 Schottroff, Luise: Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testamentes, München 1990, S.29.
4 Grün, Robert (Hg.): Christoph Columbus. Das Bordbuch 1492, Tübingen 1970, S.75ff.
5 Richter, Horst E.: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek 1979, S.147.

Konferenzbeiträge II.

Ausschließlichkeit und Toleranz

Shmuel Feiner
Miriam Gillis-Carlebach

Shmuel Feiner

Conflict and Tolerance. The Beginnings of the "Jewish Kulturkampf" in the 18th and 19th Centuries

Shlomo Yehuda Rapoport (the ShiR), then the rabbi of Tarnopol, spent the night of Shavuot 1840 at home studying the sacred texts. At a late hour he asked the local "hazzan" to sing in order to help him stay awake. Just then a "hassid" walked by his home and when he heard the apparent church hymns he shouted, "Gewalt, they're singing galuchishe [priests'] songs in the rabbi's house!" A number of "hassidim" soon assembled outside. They threw stones through the window and the Rabbi had to find shelter. The disturbance ended only after the police intervened and restored order. Actually, the "hassidim" had been opposed to him ever since his appointment almost three years earlier. Posters denouncing the "heretic" had been plastered on the synagogue walls and he was laughed at when called to read the Torah and one Shabbat, tar was spread over his seat. That was the last straw; Rapoport couldn't stand it anymore and he moved to Prague where he was invited to serve as the rabbi of an old and important community.[1]

The "Shavuot" incident in Tarnopol deserves special attention. It wasn't just a dispute between a congregation and an unpopular rabbi or a disagreement over ritual between "hassidim" and "mitnagdim". ShiR was a leading figure among the Galician "maskilim" and his Tarnopol appointment – the first time a maskil was placed in a position of spiritual and institutional influence – was the first and most significant test case of the social influence of the Galician maskilim. With the maskil-rabbi they sought to offer an alternative to the traditional leadership. The experiment, as we can see, was a dismal failure. The appointment had been based on the economic clout and social position of Josef Perl, a pillar of the community, and it was only because of his ties to the Austrian authorities that he was able to swing ShiR's appointment. No wonder that after Perl's death in the autumn of 1839 Rapoport had no way of bucking the opposition. In Prague, on the other hand, he found what he wanted – a community which welcomed the combination of traditional Polish scholarship and broad cultural and scientific horizons.[2]

The public and intellectual discussion of the Jewish question began in the 17th century when the proponents of ideological and religious pluralism in the state and society began touting the new concept of religious tolerance. Thinkers such as Locke, Montesquieu, Lessing and Dohm viewed the Jewish question as the ultimate test of European society's dedication to the rationalist and humanist concept of tolerance. It is not my intention, however, to enter into the debate over the status of the Jews or the relations between Jews and gentiles, but with the internal culture.

Moses Mendelssohn – as is well known – was dragged into a sharp public debate over the question of religious tolerance, and for whom it became the central issue in his religious and political thought, imported the concept from the external (Christian-Jewish relations) to the internal (the relations between the rabbinical leadership and Jews whose religious behavior was not normative) arena as early as the 1780s. Mendelssohn envisioned the development of a pluralist Jewish society whose leaders refrained from coercion and punitive measures against what might be defined as religious deviation and where religious conflicts were resolved by persuasion and information in an atmosphere of freedom and tolerance.[3]

Be that as it may, his vision had no chance of success. The Jewish "Kulturkampf" was gathering steam precisely when Mendelssohn was preaching tolerance within. The events at Tarnopol around Rapoport between 1838–1840 were an expression of one of the first, but not the first, campaign in the struggle. The Jewish Kulturkampf is an open-ended protracted chapter in our history. Not a day goes by in Israel today without new struggles cropping up which are only variations on the theme of erstwhile battles. That Israeli society is indeed in the midst of a stormy Kulturkampf is clear to those who follow the recent cultural and political debates. The term Kulturkampf in its Hebrew translation is now often used to define the cultural conflicts and tensions in various subjects. The cultural conflict is not restricted to a certain issue. It is a battle which has been waged on several fields simultaneously – on democracy versus Judaism, the civil legal system versus the Jewish law, civil versus religious-orthodox burial and marriage ceremonies, archeology, public transportation on Shabbat, education and many others.

In this paper I would try to examine the roots of the Kulturkampf and delineate some of its main characteristics in an attempt to clarify its original objectives.

First of all, we have to ask whether the term Kulturkampf is appropriate in this context. It is known that the term originated in Germany in the 1870s when Chancellor Bismarck declared a culture war against the political, economic and educational strongholds of the Catholic church and the Centrum Partei, its representative in the Reichstag. Bismarck was helped in his efforts to enact a series of anti-Catholic measures by the Liberals and Minister of Culture Falk. The Jesuit order was banned, priests were thrown into jail and the laws of May 1873 subjected the church to the laws of the state and its educational system to state supervision. Moreover, the Catholic church was barred from punishing or excommunicating its adherents. The church refused to accept the legislation. It launched a counter-offensive so desperate that it even inspired an attack on Bismarck's life. Eduard Kullman, a zealous twenty-one year old Catholic, shot Bismarck as the chancellor was riding in his carriage. At that very moment, however, Bismarck moved aside to greet a well-wisher and he was only grazed. Presumably, the would-be assassin was acting on his own initiative, but as far as the public was concerned he was inspired by religious zeal.[4]

The diametric opposition of the power of the Catholic Church to political interests and the liberal ethos had become apparent some years earlier and the struggle was not limited to Germany alone. One need only refer to the famous "Syllabus of Errors" promulgated by Pope Pius IX in 1864 and his Doctrine of Infallibility (the Pope's immunity from error when speaking ex cathedra) six years later; the sharp anti-clerical wave that passed over Spain in 1868 and France in 1875; and the conflict between a Pope who wished to preserve his political sovereignty and principality in Italy, and the fighters for Italian independence who succeeded in putting an end to the church's hegemony over the country.

Thus at first sight the attempt to apply the concept of Kulturkampf in the Jewish context appears rather problematic, certainly in reference to the pre-state period. After all, the German Kulturkampf was clearly the expression of a political confrontation between the Catholic establishment and the centralist and secular national state (the French Revolution was the first phase of the process) and one of its main objectives was the separation of church and state. The Jewish Kulturkampf was clearly not waged originally within a political framework and in political terms, or in relation to parallel political and establishment interests. In contrast to the German Kulturkampf there was no tension between a centralized and hierarchical centralist church with economic and political clout and a parallel center of secular power, neither was there a reverberation of the same prolonged tension between two camps characterized by a sharp essential and qualitative distinction: an abstinent sanctified clergy on one side and a secular laity on the other.

However, it is justified to borrow the specific German term, applying it to the special Jewish case and referring to a Jewish Kulturkampf under the following conditions: If the Kulturkampf is seen as a struggle of principle between modernism and anti-modernism (but not necessarily between religious and non-religious or between orthodox and non-orthodox as we sometimes wrongly assume) and total cultural alternatives, between a diffuse and all-embracing religious world-view and a tolerant liberal world-view where religion is seen, if at all, as operating in a certain proscribed sphere alongside secular norms, values, institutions and areas of knowledge, and as a struggle between an authority deriving from supernatural sources and one with a rationally available base, and between a monistic self-definition and a complex pluralist self- and national definition.

If this derived usage of the term Kulturkampf is acceptable, the question is: When did the Jewish Kulturkampf begin? After all, there is nothing new about ideological polemics and disputes over interpretation of Scripture or divine worship – their origins can be easily traced in different historical periods. However, if we look for that historical moment when the struggles between the two alternative Jewish cultures began, when the traditional culture was challenged by a new one that I will provisionally refer to as the optimistic culture of the men of the "modern age," then a shaft of light falls clearly on Ashkenazi Jewry in Central and Eastern

Europe beginning with the last third of the 18th century and continuing throughout the entire 19th century.[5]

The temptation is to go back even further; to the 16th and 17th centuries and examine the Jewish communities of Italy, on the one hand, and the Western Sefardi diasporas (in Holland, Northern Germany and England), on the other, and to set the beginnings of the Kulturkampf there – this temptation is great indeed. However, recent studies indicate that these were unique phenomena restricted to a local context. In those localities there was a question of an intensive cultural borrowing from the Christian environment. A widespread acculturation developed which caused many Jews to act in ways other than what would be expected from a traditional society and mentality – there was even heterodoxy. Perhaps it is justified to refer to a secularization of life in those communities, but it can also be argued that a Jewish cultural alternative did not develop, neither was an ideology of secularism yet conceived. Those who deviated from "halakhic" norms and sharply criticized different elements of the Jewish religion did not claim that they were indicating a path for the masses, and the confrontation, as in the well-known Amsterdam case of D'Accosta and Spinoza who deviated from the leaders and rabbis of the community, did not take place along the lines of a Kulturkampf model, but of a traditional model of punishing deviants or coercing them to return to upright ways. Neither was the phenomenon of circumstantial external acculturation and gentrification of the Court Jew or mint Jew circles of 17th and 18th century Germany, or the case of the Jewish financiers in the City of London sufficient to spark a Kulturkampf. Religious indifference or libertinism were more a matter of a high standard of living, wealth and acculturation rather than principle and ideology.[6]

However, after the emergence of the Jewish Haskalah and its attempts to propagandize the public with declarations of an organized program, first and foremost a new order of Jewish education, and social and cultural goals that were an integral part of a total utopian transformation, the implicit threat of this cultural alternative became eminently clear. If we consider as a test case the well-known polemic over the publication of Naftali Herz Wessely's "Words of Peace and Truth", which reverberated throughout Europe from Poland to Holland from 1782 to 1785, and examine it through the eyes of a Polish rabbi – one of many – who opposed Wessely, we will be able to grasp the force and significance of the haskalah revolution. It wasn't only Rabbi Tevele of Lissa who immediately grasped the intention to institute far-reaching changes in Jewish education that would eventually lead to the emergence of a "new Jew." He was not only against dividing human knowledge between the sacred sphere, the revelation of "Torath Hashem" – the Torah of God, and the wisdom of man – "Torath Haadam", but he immediately understood the dual cultural threat inherent in the haskalah:

1. that one could not be a full Jew if he drew knowledge and guidance exclusively from religious sources, and even more important;

2. the challenge to the authorized teachers and community leaders and an indication of a public and personal path.[7] Neither Wessely or the other maskilim were rabbis, traditional preachers or authorized political community leaders, but they nonetheless considered it their right and obligation to gratuitously step onto the public platform and loudly declare: Hear me out! It was at that moment that the cultural revolution began. The writer-maskil intellectual, whose authority was not grounded in a traditional and legitimate base, set up as an alternative to the traditional authority whose legitimacy derived from religious learning, rabbinical ordination or community position. From that moment the new Jewish humanist began competing in an arena that more and more set the tone for Jewish life. His power was based on the argument of relative openness to trends of European culture, knowledge of languages, rational and critical thought, knowledge of science and human history and the ability to identify with great sensitivity the signs of change in the dominant humanistic European mentality. This made him a much better candidate to guide the Jews of the "Modern Age" than rabbis whose qualifications were restricted to the four ells of halakha.

This, I believe, was when the spark of the Jewish Kulturkampf was ignited. Most of the tactics of the orthodox defensive retrenchment can already be seen in the response to Wessely when it perceived the threat of an alternative elite of writer-maskil. I believe, moreover, that the modern version of traditional observance that we refer to as orthodoxy was born in that same historical hour.

In order to complete this schematic mapping of the arena where the Kulturkampf was waged, we should emphasize that in Germany itself, where the first provocation arose in the 1780s, the cultural battle did not last long. The internal conflicts that characterized German Jewry in the 19th century were not cultural struggles because modern German orthodox circles adhered in principle to the optimistic culture of the "Modern Age." German acculturation had won a crushing victory. In Germany the struggles were over the principles of Jewish faith, the essence of religion and its relation to the moral bourgeoisie life, and issues of religious ritual and community organization. The confrontation was often very sharp and even led to splits in the community. However, the religious and organizational polemic, that raged between the radical and moderate reformers and the halakhically observant, despite its vehemence was still not waged as a cultural struggle between two alternative totalities of Jewish life and a suitable picture of the future. It would appear that the ideology of emancipation with all it implies was the common ground upon which all of German Jewry stood in the 19th century.[8]

In Eastern Europe, however, in the same century, there were truly many battles waged in the framework of a Jewish Kulturkampf. The basic Jewish Kulturkampf issues were not solved there, and at the end of the century they passed in various transmogrifications from Galicia and Russia to the Zionist Movement and to the Land of Israel, and made a hard landing right in the midst of Israeli society.

After describing the area of the Jewish Kulturkampf to Ashkenazi society and 19th century Eastern European Jewry, I would like to point to four issues which to my mind constitute the foci of the Jewish Kulturkampf from the beginning. Those of Knowledge, Identity, Reason, Authority or Clericalism. A new focus, the ongoing dispute of the national culture, appeared by the late 19th century.

The question of knowledge at first glance seems a relatively old one in Jewish culture. When Rabbi Moses Isserles (RaMa), as early as the 16th century, was attakked by Rabbi Shlomo Luria (MaHarSHal) for his positive attitude toward outside hot baths, he referred to the debate over Maimonides' "Guide for the Perplexed". The RaMa argued that the study of science was legitimate because on the one hand it served Torah, and on the other testified to the greatness of the Creator.[9] The Jewish Kulturkampf, however, not only placed the exposure of the Jews to secular studies in center stage. Neither was it concerned with the extent of the relevance of external knowledge for Torah study, but on the inherent value and autonomy as a creation of the spirit of man – in other words, the degree of secularity and its crucial importance for a full Jewish life. The maskilim presented external knowledge as one of the products of the new historical age, the "Modern Age," as a challenge to Jewish society and as a necessary component of the culture of the perfect Jew. Its proponents were not satisfied with the suggestion that Jewish culture could be balanced through a combination of religious knowledge and external knowledge. Some of them criticized the very nature of religious knowledge and portrayed it as inferior to the universal knowledge. Solomon Maimon, for example, in his autobiography, described the first moments of his exposure to science and how much greater its value in his eyes was than the halakha he learned in his youth.

"Take the subjects of the Talmud, which with the exception of those relating to jurisprudence are dry and mostly unintelligible to a child ... for example, how many white hairs may a red cow have, and yet remain a red cow ...whether a louse or a flea may be killed on the Shabbath – the first being allowed, while the second is a deadly sin: Whether the slaughter of an animal ought to be executed through the neck or the tail ... Compare these glorious disputations, which are served up to young people and forced on them even to disgust, with history, in which natural events are related in an instructive and agreeable manner, with knowledge of the world's structure, by which the outlook into nature is widened, and the vast whole is brought into a well-ordered system; surely my preference will be justified."[10]

The yearning for external knowledge fueled the maskilim throughout the generations. The orthodox, on the other hand, totally negated scientific knowledge, not to speak of secular thought and literature. Rabbi Natan Sternhartz, for instance, the disciple of Rabbi Nahman of Braslav, did the opposite of Maimon. He derided the inferiority of science: "As if the youth doesn't have to know the holy law of the replacement of a cow with a donkey, but nonsense such as the number of tails on peculiar worms in faraway lands – that he should know!" As far as Rabbi

Natan was concerned Jewish youths should be totally surrounded by a bastion of Jewish culture.[11]

The haskalah Kulturkampf was often a war of books – book against book. Josef Perl's anti-hassidic book, "Megale Temirin"(Uncovering Mysteries), was a mocking portrayal of the pursuit of a mysterious "Buch" believed to hold great power to do harm.[12] Gottlober, a key figure of the Russian haskalah, underwent a conversion to the new world of the haskalah when he read for the first time the biography of Mendelssohn and compared it to the supernatural stories of the biography of the Baal Shem Tov, the founder of Hassidism, "Shivhei HaBeshT" (Praises of R. Israel Ben Eliezer, the Ba'al Shem Tov, the founder of Hassidism). He paid dearly for his conversion. After his "forbidden" books were discovered he was forced to divorce the wife he dearly loved.[13] And Lilienblum, also a leading figure of the Russian haskalah Movement, was a marked man after he set up a modest library which to his misfortune was composed of more than just religious literature.[14] Thus it is hardly surprising that when preparations were underway in Russia in the 1840s for the opening of the state schools, it caused a sharp confrontation. If the maskilim placed the best of their optimism in the new schools, and considered their establishment a victory in the "haskalah war," the emerging orthodoxy viewed it as the destruction of tradition as well as a threat to the monopoly of the "melamdim" over primary education – which of course was exclusively religious.[15] This particular haskalah battle reverberated all the way to Jerusalem. When August Frankel, in 1856, set about establishing the modern Lemel school, he was derided in street caricatures and in flyers: "You son of the murderer Frankel. Did you have to go all the way to the gates of Jerusalem to establish another source of corruption? Get out of here, you defiled Belial, Ba'al worshiper...You foolish man. Know that you are hereby banned and cut off ..."[16]

The issue of external learning is tied to another central aspect of the Kulturkampf: Who is the desirable Jew? In the eyes of the new elite of writers and maskilim a blending of knowledge from non-Jewish sources was an essential tool in the transformation of Jewish society and culture. Instead of a centering Jewish identity on Torah culture and halakhic lifestyle in the framework of the traditional institutions and organizations, they made the utopian demand of improving, correcting and even completely revitalizing the Jew. Alongside the component of the Jew as a citizen of the state, loyalty, and a common language with the other citizens, a complete Jewish identity encompassed the human being as human being, the universal person, a part of human society and a partner in its moral values and progressive culture, at least the European. This pluralist identity reaches beyond the monistic totality and religious diffusion so well described by Yehuda Leib Gordon (YaLaG) in his poetic manifest "Awake Oh My People": A human being, citizen and Jew, each in its own place and unique system of values. These three spheres of Jewish life are separate in nature and area of activity, but it is only by a combination of

them that one attains ideal cultural fullness. It follows that no Jewish definition would suffice. It is exclucivist and too narrow, and does not embrace all the life spheres in which the Jew is obligated to live his life.[17]

The third goal, or focus, was clearly expressed in the struggle between the maskilim and hassidim. The understanding of "hassidut" as an impediment to the renewal of Jewish society became an obsession with the maskilim, and virtually all means were considered valid in the attempt to thwart what was presented as a poisonous sweeping spread of the cult. The struggle was portrayed in terms of the war between the sons of light and the sons of darkness and the anti-hassidic rhetoric was particularly fierce. Even the even-keeled philosopher Nahman Krochmal (RaNaK) was caught up. He censured the hated hassidim as hallucinators and ridden with superstition, argued that there could be no compromise and demanded that they be "severely punished... and that the governor's axmen be summoned."[18]

Yitzhak Levinsohn (RiBaL) spread rumors that the hassidim were sexual perverts and homosexuals who were even capable of murder, and Perl slandered them to the Austrian authorities as traitors.[19] The maskilim, however, offered an alternative – a Jewish culture based on rationalism, and instead of obsequiousness to benighted "rebbes", a reverence for such exemplary figures as the Medieval and Renaissance philosophers. The maskilic alternative was against the twisted mysticism of Judaism – particularly as reflected in hassidut, and against the perverse trend of Kabbalah in general. This is a Kulturkampf between the optimism of the "Modern Age" and anti-modernist pessimism; between a culture of belief in wonder-workers, incantations, magic and reliance on the supernatural, and an alternative culture which saw itself as the bearer of the torch of light in a land darkened by hassidism. The struggle passed from the plane of a religious dispute to a wider dispute of principle over the thought and behavior suitable for Jewish society and for its benefit, and offering it a healthier life and future here, on earth. The maskilim were so imbued by faith that the path they were offering was the only one viable, that they lost all tolerance for their rivals.

The fourth focus is the issue of authority. As I have already argued, the maskilic revolution was based on the temerity of the writer elite to grab authority. There is no doubt that this move was interpreted as a challenge to the rabbinical establishment, which had the monopoly of authority over the collective Jewish life. However, throughout the entire period of the Haskalah movement the maskilim never called for the abolishment of the rabbinate, but to correct it through the adoption of the new and ideal figure of the rabbi-maskil who was attuned to the needs of the time and of life, who had internalized the culture of optimism and the transforming objectives of the haskalah.[20] Thus, as I have shown in the introduction, the case of ShiR in Tarnopol was a test of principle. Except for the radicals and deists the maskilim did not usually develop an anti-religious or atheistic stance, they concentrated on the deprivation and socio-economic damage that the religion and its spokes-

men caused, and they took care to reject superficial libertinism, on the one hand, and reform of the German kind, on the other.

However, by the middle of the 19th century, the roots of the anti-clerical Jewish Kulturkampf campaign that a few decades later would reach full-blown anti-clericalism in the Jewish workers' movement[21], began to appear. One direction was opened by the radical Galician maskil Yehoshua Heschel Schorr. However, what happened in Russia from 1868 in the "religious reforms" polemic was more significant. The chief player was Yehuda Leib Gordon, a major Eastern European intellectual in the second half of the 19th Century, and to the best of my knowledge the man who introduced the term Kulturkampf into the Jewish context. In his time the polemic was considered a conflict between religion and life.

Gordon identified the problem as less a matter of the halakha itself than unchallenged rabbinic rule and authority over Jewish society. As a liberal and anti-clerical Jew of the contemporary European type, halakhic reform was not at the top of his priorities: the excoriation of what he identified as the great damage rabbinic rule had caused in the past and was continuing to do so in the present, was. Gordon argued that the rabbis were no more than "Jesuits for whom the desired end justifies all means." The entire human species had already surmounted the days of the Crusades, Gordon declared. It had gone beyond the Inquisition and the Jesuits' auto-da-fé pyres. But the rabbis were far behind. Like the Pope they preferred to declare: "We want no change." "They still want to rule with a high hand over spirits and souls even after the Pope himself had to relinquish some of his power and declare liberty." Gordon demanded a reform of the Jewish "church" and warned of dire consequences if it did not come about.[22] The rabbis' inability to cope will make short shrift of the modernization the Jews require. In order to make his position clear, in 1870 he described a utopian situation where a Jewish state is established, but with no one to lead it. How would the rabbis be able to function in a state requiring soldiers, a treasury, engineers, diplomats, doctors, artisans and people trained in the humanities? And if they persist in holding tight to the reigns of power "the very next day [after the state's establishment] the surrounding nations would wipe us off the face of the earth because it is impossible to exist in such a manner."[23]

In 1876, on his first visit to Germany Gordon saw for himself the results of the Kulturkampf and it inspired him to write his sharpest anti-clerical poem "Kotzo shel Yod". The poem centers about a rabbi whose character was reminiscent of a cruel zealous Catholic priest: "He knew not the path of peace and forgiveness was a stranger; wasting and banning were his way, the defiled and the forbidden" – as such he ruined the life of the poem's heroine who was forced to remain an "aguna" (a "hung woman" abandoned by her husband and thus unable to receive a get, writ of divorce, permitting her to remarry) the rest of her life. In Gordon's eyes this rabbi was no better than the "Priests of On" who built pyres to sacrifice thousands of people for the sake of heaven.[24] In another poem, "Zedekiah Imprisoned," Gor-

don drew a broad historical mural portraying the Jewish Kulturkampf as prolonged and continuous, in this case in the confrontation between religion and the monarchy. In a note on the poem he used the German term: "The dispute between Zedekiah and Jeremiah was over a conflict that has existed from time immemorial – the conflict between the temporal realm (Weltliche Macht) and the spiritual realm (Geistlichkeit), that still crops up whenever each one is entrenched in its own base of power (such as the present conflict in Germany between the government and the Pope and known as Kulturkampf) ...This dispute reverberates down to the present-day conflict between the maskilim and haredim."[25]

Shortly after Gordon published this poem a dramatic shift took place in the thought of the writer elite. New and pressing issues demanding immediate solutions were on the agenda – increased emigration from Eastern Europe and the establishment of the Hovevei Zion Movement – and Lilienblum, among others, thought the new exigencies demanded an end, or at least a ceasefire, in the Kulturkampf conflict. The national question with implications for the very existence of the Jewish people took priority over the issue of Haskalah and culture and called for unity rather than division. But Gordon, who considered himself the last remaining warrior in the Kulturkampf and whose colleagues had deserted to the enemy camp, refused to lay down the flag. In the 1880s he identified a new focus in the Kulturkampf: The question of national culture, and he demanded that it be placed at the head of the agenda of the new Jewish national movement. It is impossible, Gordon told the new nationalists, to link the Return to Zion to bowing to backward Asian culture and its rabbinical representatives. Neither is it possible to abandon European "Kultur." Even earlier than Ahad Ha'am and the debates at the Zionist congresses he described his Kulturkampf nightmares on the pages of HaMelitz.

With this fear of exclusivist nationalist zeal, that after one hundred and ten years seems like a prophecy, I will conclude this discussion.

I entered the borders of Israel, Gordon wrote in his satirical "A Small Feuilleton" in 1885, and "saw new things everywhere."[26] Armed police, who looked like Jews but dressed like Cossacks were guarding the border. Tefillin were wrapped around their arms and whips strapped around their waists. Lord God of Israel – I said to myself – how goodly is our lot that the Jews too can become Cossacks." I wanted to bless shehehiyanu, Gordon wrote, but at that very moment a border guard barred his way and demanded to see his papers, none of which seemed to be in order. The guards then demanded a document proving that he was a Jew. "My brothers and fellow Jews – I said gently – for that too you need a special document? Isn't it enough that I speak Hebrew and have a document attesting to my status as a second class Russian citizen? "None of it means anything!" the guards said forcefully. "Do you have papers stating that you are a nationalist Jew?" Gordon was taken aback. When he regained his composure he asked innocently: What is nationalism? When he was told that a nationalist is someone who loves his people Gor-

don was relieved. After all, it certainly applied to him. However, without an official document, without a membership card in the Jewish nationalist movement the gates remained shut. Even worse: "Because," a tough guard said, "nothing will help except tearing out your heart and guts" to see if he was a nationalist on the inside.

A knife–wielding border guard came over, Gordon cynically continues: "I wasn't given chloroform to deaden the pain, neither did they inject me with cocaine. They threw me down fully conscious, cut me open and took out my innards. The commander examined my heart, checked my kidneys and looked at the liver. He turned to his troops and said: I see a kind of nationalism in his heart, but it isn't as good as ours. It's a faulty nationalism, a counterfeit kind!" A learned discussion ensued. Gordon argued that the border policemen's nationalism was actually a Jewish imitation of Russian Slavophile chauvinism which hearked back to ancient Russia and a primitive hatred of Western culture and now, of the new Europe. Jewish nationalism resembled that which argued "Haskalah is a lie and beauty is a fraud! Asians are we and as Asians we shall be." Gordon's nationalism, on the other hand, was liberal: "Not in vain ...did we labor and toil along with other nations to increase human enlightenment ... Now if we ascend [to Israel] we go not with empty hands. Our baggage will hold the goodly bounty of the land [i.e. Europe] where we lived, the wisdom that pleases both God and man, a shoot to be sown in the land of our fathers." At the least, Gordon ends the feuilleton, we will be able to build Zionism together, with cultural pluralism and mutual tolerance, and, he writes floridly, "Thus we will act and be saved: each man in his way ... and when we arrive at the place God shows us I will be prepared to bear the smell of tar coming off your sandals and you will not think badly of the brilliant splendor of my meticulous spats."[27]

Fortunately Yalag's grave prophecy, that was made one hundred and twenty six years ago, has not been materialized. But we can't ignore the current escalation in the Israeli Kulturkampf. The new phase is manifested by radical voices who strongly call for a separation and for secular autonomy. Let me just give you a few sentences from an article composed by the well-known Israeli writer Yoram Kaniuk, published in November 1996 under the title "Let's divide!":

"Take the land eastern of Kefar Saba and do with it whatever you like. It happened before in our history – Jehuda and Israel kingdoms. Take Hevron, take Jerusalem and let us live in the plane of the country. Call yourselves whatever you chose, take 200 tanks, operate your own army, but take no one of our soldiers. You are not less right than we are, you are right in your own way. The gap between us is unbridgeable. We don't want Jewish values, there isn't such a thing at all. Jewish culture is more Kafka then it is Ovadia Josef. Lets divide! Each one will go his own way and peace will come over Israel...".[28]

I still believe that most Israelis don't share this radical view, but we should understand that a few months ago no one would even have dared to make such a statement openly and bluntly.

What I have been trying to do here was just to give certain guidelines and orientation, and to say that looking from an historical perspective we are struck by the fact that although much has been changed the basic issues which were at the center of the battle field in late 18th century and all along the 19th century, before Nationalism and Zionism, are still with us today. I also attempted to present the haskalah as a revolutionary force in Modern Jewish History. As there are recently several new interpretations where the haskalah is presented as a moderate phenomenon that could live in ease with the traditional environment, I found it important, while very much aware of the diverting and multi-colored haskalah, to draw your attention to its more radical role as the impetus, both as an initiator and as a target, to the Jewish Kulturkampf.

Notes

1 Gelber, N.M.: The History of the Jews in Tarnopol. In: Encyclopedia of Exiles, Vol. III, Jerusalem and Tel Aviv 1955, pp.75-84 (Hebrew); Allgemeine Zeitung des Judenthums, II(1838), p.88; Fories, A.: The Biography of R. Shlomo Yehuda Rapoport, Ha-Shachar (1869), pp.46-47 (Hebrew); Barzilay I: Shlomo Yehuda Rapoport (Shir), Ramat Gan 1969.

2 On the Haskalah in early 19th Century Galicia see among others: Mahler R.: Hasidism and the Jewish Enlightenment, their Confrontation in Galicia and Poland in the first half of the Nineteenth century. Philadelphia 1985; Werses, S.: Hasidism in the Eyes of the Haskalah Literature. Molad, 18, 144-145 (1960), pp.379-395 (Hebrew).

3 See: Katz, J.: Out of the Ghetto, The Social Background of Jewish Emancipation,. Cambridge, Mass., 1973; Meyer, M.: The Origins of the Modern Jew, Detroit 1979; Sorkin, D.: The Transformation of German Jewry 1780–1840. Oxford 1987; Sorkin: Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment, London 1996; Sorkin: Jews, the Enlightenment and Religious Tolerance – Some Reflections. Leo Baeck Institute Year Book, XXXVII(1992), pp.3-16.

4 Chadwick, O.: The Secularization of the European Mind in the 19th Century. Cambridge 1975, Ch.5; History of the Church, VIII-IX, New York 1981; Smith, H.: German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870–1914. Princeton, N.J., 1995.

5 On the development of the modernist attitude of the Maskilim see: Feiner: Haskalah and History, The Emergence of a Modern Jewish Awareness of the Past. Jerusalem 1995 (Hebrew).

6 See: Israel, J.: European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550–1750. Oxford 1989; Endelman, T.: Radical Assimilation in English Jewish History, 1656–1945. Bloomington and Indianapolis 1990; Kaplan, Y.: The Path of the Western-Sepharadic Jewry toward Modernity. Peamim, 48(1991), pp.85-102; Bonfil, R.: Jewish Life in Renaissance Italy. Transl. A. Oldcorn, Berkeley 1994.

7 On the controversy over Wessely and his new educational program: Lewin, L.: Aus dem jüdischen Kulturkampf. Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft, 12(1918), pp.182-194; Eliav, M.: The Jewish Education in Germany in the Age of Haskalah and Emancipation. Jerusalem 1961 (Hebrew) ; Feiner: Educational Agendas and Social Ideals: Jüdische Freischule in Berlin, 1778-1825. Zion, LX(1995), pp.393-424 (Hebrew); Pelli, M.: The Age of Haskalah. Leiden 1979, pp.113-130.

8 Sorkin: The Impact of Emancipation on German Jewry: A Reconsideration. In: Frankel, J. / S.Zipperstein (eds.), Assimilation and Community, The Jews in Nineteenth-Century Europe. Cambridge 1992, pp.177-198.

9 Ruderman, D.: Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe. New Haven and London 1995; Elbaum, J.: Openness and Insularity, Late Sixteenth Century Jewish Literature in Poland and Askenaz. Jerusalem 1990, pp.154-159 (Hebrew).

10 Maimon, Solomon: An Autobiography. Transl. J. Clark Murray, Boston 1888, pp.27-28.

11 Feiner: By Faith Alone! The Polemic of R. Natan Sternhartz against Atheism and Haskalah. (Hebrew), in: The M. Piekaz Festschrift (forthcoming).

12 Kurzweil, B.: On Joseph Perl's Satire. In: In the Struggle on the Values of Judaism, Tel Aviv 1969, pp.68-85 (Hebrew).

13 Gottlober, A.B.: Memories and Travels. I, edited R. Goldberg, Jerusalem 1976 (Hebrew). See: Biale, D.: Eros and the Enlightenment: Love against Marriage in the East European Jewish Enlightenment. Polin 1(1986), pp.49-67 (Hebrew).

14 Lilienblum, M.: An Autobiography. Vol. I, edited S.Breiman, Jerusalem 1970, pp.166ff. (Hebrew).

15 Etkes, I.: Compulsory Enlightenment as a Crossroads in the History of the Haskalah Movement in Russia. Zion XLIII(1978), pp.264-313 (Hebrew); Stanislawski, M.: Tsar Nicholas I and the Jews, The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855. Philadelphia 1983.

16 Eliav, M.: The Land of Israel and its Yeshuv in the 19th Century, 1777–1917. Jerusalem 1978, pp.215-219 (Hebrew); Elboim-Deror, R.: The Hebrew Education in the Land of Israel. I, Jerusalem 1986. (Hebrew).

17 Ha-Karmel, 6(1866), p.1; Stanislawski, M.: For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry. New York 1988.

18 Krochmal, N.: Writings. Edited: S.Rabidowitz, London 1961, pp.416-418.

19 Katz, S.: Letters of Maskilim against Hassidim. Moznaim 10(1940), pp.266-276 (Hebrew).

20 Feiner (ed.), S.J. Fuenn – From Militant to Conservative Maskil. The Dinur Center, Jerusalem 1993 (Hebrew).

21 Shapira, A.: The Religious Motives of the Labor Movement. In: Zionism and Religion, edited S.Almog, Y. Reinhartz, A. Shapira, Jerusalem 1994, pp.301-327 (Hebrew).

22 Ha-Melitz, 10(1870), no.30-33, 36-43; The Letters of Judah Leib Gordon, I, Warsaw 1894, p.154.

23 Ha-Shachar, II(1871), pp.154-156.

24 Gordon, Judah Leib: Writings, Poetry. Tel Aviv 1956, pp.129-140 (Hebrew).

25 Ibid. pp.98-101, 341-348.

26 Gordon, Writings, Prose. Tel Aviv 1960, pp.214-217 (Hebrew). (it was firstly published in Ha-Melitz, 1885).

27 Ibid., p.217. And see: Stanislawski: Haskalah and Zionism: A Reexamination. In: Vision Confronts Reality. The Herzl Year Book, IX(1989), pp.56-67.

28 Ha-Aretz, 28.11.1996.

Miriam Gillis-Carlebach

Tolerance and Ethical Principles in Theory and in Practice. From the Teachings of Joseph Carlebach

Introduction – Historical Highlights

As an introduction and in order to provide some insight into the character and ideas of Joseph Carlebach, following is a short historical outline of the period in which he lived, serving as milestones of his life, 1883–1942. The beginning of the 19th century saw the establishment of the emancipation on the one hand together with growing anti-Semitism on the other. This period also witnessed the growth of the "Torah with Derech Eretz" approach (religious studies with secular knowledge) together with the development of the Zionist vision. In 1914 W.W.I broke out, providing, according to Rivka Horwitz,[1] many German Jews with the tragic opportunity of proving their loyalty to their "fatherland", Germany. The Weimar Republic founded in the shadow of the Versailles Treaty[2] finally disintegrated in 1933. Then came the Holocaust years – years of heinous anti-Semitic decrees. This period appeared at first to creep along slowly, only to expand rapidly and develop into a full blown holocaust,[3] entangled in the events of W.W.II. The war ended three years after Joseph Carlebach (aged 59), his wife Lotte née Preuss (41) and their daughters (aged 13, 14 and 15) found their deaths in the Holocaust – Jews of all ages were murdered during the Holocaust.

In his lifetime Joseph Carlebach moved from Luebeck to Berlin, from Jerusalem to Lithuania and back to Luebeck; from Hamburg to Altona, and again to Hamburg, and from there to a concentration camp in Latvia.[4] This paper will show that Carlebach was at times influenced by the events, streams of thought and leaders of his time, while at others he courageously acted and expressed himself in opposition to the currents of his age, at times even preceding them.

Joseph Carlebach did not uphold a constricted structured philosophy but dealt in extensive fields of philosophy, focusing mainly, but not entirely on philosophy of religion. He was a sophist/intellectual man of thought, who was highly talented in transferring and explaining complex philosophical ideas in layman's language, as Rosenzweig once said appreciatively.[5] B.S. Jacobson, his faithful pupil and later colleague at the Talmud Torah High School in Hamburg, described him "not as a creator of culture, but as its mediator, who knew how to relay cultural heritage convincingly and clearly to all his listeners."[6] In this regard it is worthy of mention that Joseph Carlebach analyzed Michelangelo's biblical sculptures in the light of the artist's religious sensitivity.[7] Carlebach also translated Bialik's poems into German,[8] and in 1934 he translated and published the thoughts of Rabbi Amiel on "The Indi-

vidual and Society", that also relate to the Categorical Imperative of Immanuel Kant.[9] The line of thought developed by Amiel is similar only in some ways to that of Carlebach who appears to have anteceded Rabbi Amiel.

Upholding One's Outlook, as Compared to Tolerant Flexibility in Action

In his speech commemorating Joseph Carlebach in 1973, Ludwig Löffler emphasized: "Although I myself was never a religious person, Carlebach did not let this come between us... I assume that he was always a tolerant man, but during those difficult years (1938–1941) his tolerance increased manifold. In this regard I would for example point out his understanding, albeit without his consent, and his considerate approach towards extremely assimilated Jews, even towards mixed marriages...; young and old, man or women, orthodox or liberal – all were accorded warm regard, encouragement and help..."[10]

These were the words of Löffler, but looking for Joseph Carlebach's perception of tolerance from his speeches or writings, one would perhaps be disappointed; he did not speak or write about tolerance, and the very word "tolerance" (Toleranz) appears only once or twice throughout the circa 400 articles found to date.[11] For Carlebach, tolerance, as a philosophical or operative term, does not exist. According to Schischkoff, tolerance is the willingness to "suffer" the opinions and views of others, despite being opposed to them. Tolerance is thus expressed, according to Schischkoff, mainly in the outlook and political sphere.[12] Carlebach on the other hand, dealt both in tolerance in the theoretical sphere and in that of practice.

The following served as his allegory: The Talmud, in the Tractate of Brachot (13, 2), deals in the matter of recitation of the "Shema" prayer on the part of a person who is traveling and lacks the time to stop and pray, even though the time for reciting the Shema prayer has come. What is he to do? Our sages say "Hear O Israel, the Lord is our God, the Lord is one" – to this point the heart's whole intention is required, i.e. to stand in one spot. While later, one continues one's work and reads meanwhile: walking and reading. This means that in the first phrase of the prayer Shema that expresses one of the principles of the faith,[13] one must stand completely still, and the remainder can be recited while walking.

Joseph Carlebach explains his concept: when speaking of a principle, an outlook, the belief in the creator of heaven and earth, in "Hear O Israel, the Lord is our God, the Lord is one", we must state a clear, staunch and unwavering position. We are therefore instructed to stand our ground. Thus in acting according to the laws between men, in acting upon the law of "And thou shalt love", we must seek the way towards our fellow man, and approach all men disregarding their weaknesses and errors; thus we implement that which is written in Deuteronomy (6, 4-5): "And thou shalt love the Lord thy God with all thine heart, and with all thy soul, and with all thy might."

Joseph Carlebach dedicated these words to Rabbi Meir Hildesheimer, whom he revered due to the similarity of approaches in this matter, as is articulated in his commemorative oration about Hildesheimer: "This devout man, who held firm views, was a believing and a pious man who adhered to both major and minor religious laws. At the same time he also knew how to build the golden bridge that would lead to all parties and how to find his way to all hearts, even to the most stubborn and estranged among them. With his love, he overcame the deepest of rifts, and the highest of walls."[14]

This ostensibly indicates that the principle approach, the fulcrum of views and beliefs are the main obstacle to mutual understanding; for here one requires the intention of the heart in full, i.e. a staunch and unwavering position. In other words: there is no room here for tolerance. While regarding "And thou shalt love", the meaning is not of inertia, nor is it a call for passive tolerance or of "suffering", but signifies a seeking of the way, a rapprochement, in active initiated action.

As stated, Carlebach does not use the term tolerance, but regarding the meaning of "And thou shalt love" he uses a wide range of terms, which Max Wiener interprets as equal to the term tolerance. These include the love of strangers, fraternity, virtue, morality, good deeds and ethics.[15] Ethics is the philosophy of action that examines how a person should act towards men, what he should do, how he should build a better world.[16] Carlebach would possibly have accepted Schisch-koff's definition, which is universal in nature, since he does not generally attempt to entrench himself essentially within the term of Jewish ethics. Moreover, Carlebach praises the non-Jewish ground breakers of ethics, whom he calls "the three Columbuses, the great discoverers of ethics". They bore the banner of humanism, which in his opinion meant "extolling the elevation of man, including also the elevation of the Jew."[17] These Columbuses were:

Johann Gottfried Herder (1744–1803) – who explored the link between people, language and culture. Carlebach often cited him, especially regarding the meaning of the structure of the Hebrew language.[18] He calls Herder "the expert judge, who judges us with the objective eyes of a researcher";

The poet Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) – who dissolved the barrier of pure rationalism, in order to further creativity based on experience and undergoing. He is called "the great defense counsel, who upholds the open philanthropic approach";

But writer and critic Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) is the leading figure among the three, since he addressed us, the Jews, as brothers, as compeers, as one man to another. For this he ranks among the "Righteous of the Nations".

The drama "Nathan the Wise" could have become a backdrop for disputation between religions demonstrating different beliefs, but with the "influence of his pen", Lessing turned the argumentation into a multi-partite dialogue, thanks to the key character – Nathan the Wise. It is worthy of mentioning that in addition to

Lessing's Jew – Nathan, Carlebach also examined the character of Shylock , Shakespeare's Jew,[19] due to the contrast of their reactions to the lack of ethics and humanism in the world:

Shylock's response is: "for the evil you taught me, for the injustice you did me, I will repay you in kind", while Nathan's response was the complete opposite: "not to grow hard due to the hardness of the world."[20] Nathan saw free choice in man's ability for spiritual restraint, in conscious refraining from adapting to the "methods of hell" – in spite of the surrounding evil. Due to this important message, Joseph Carlebach believed that Lessing's play did not pertain to the delicate cultural pleasure, but was a holy work, a prayer, or as he phrased it, citing the Gemarah, Tractate Megilah (6,1): "to teach Torah in theaters". What were the contents of this theater? Not that which we believe – neither metaphysical theories nor static religious principles are the determining factors, but that which we do, and how we act.[21] In the words of Nathan the Wise – true belief does not atone for a wrong, and erudite theoretical justice will never conceal an unethical act. While belief, true opinion and outlook are of utmost importance, the determining principle is that ethics is the first and foremost criterion, the nucleus and zenith of a religious person; or, as expressed by Carlebach, "the most religious person must be concurrently the best and most virtuous person."[22] This presents a sort of "togetherness" of Carlebach and Lessing under the auspices of ethics, a sort of "And thou shalt love", without conflicting with the outlook sphere.

In this context, depicting a certain gap between the non-acceptance of a foreign view on the one hand and identifying with a certain moral educational school on the other, it is worthy of mentioning Carlebach's attitude towards the educationist and philosopher Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1915). Carlebach had reservations regarding the principles of Foerster's Catholic religious outlook, since in his opinion, Catholicism restricts man's freedom of thought. But Carlebach sympathized with the high ethical standard and moral educational path that Foerster preached, which upheld a joint simple life of educators and students, stating that "his books read like books of ethics, they express the awareness of the extensive responsibility of educators before God and man."[23].

The question which arises is whether this sympathy with the non-Jewish supporters of ethics is opposed to Carlebach's allegory of Hildesheimer?

Ethics and Intolerance

In his youth, Carlebach declared a fanatic "all out war" on liberal and reform Judaism. In a series of contentious, piercing and ironic articles,[24] one may find two recurring arguments against these streams of Judaism that explain, to a certain extent, Carlebach's intolerance towards them:

1. The ignorance of the critics of traditional Judaism, regarding Judaism in general and traditional researchers and interpreters in particular. In other words: their being ignoramuses in their knowledge of Jewish sources.

2. Their disregard for the needs of the poorer sectors of the community, the "Jewish Proletariat", and mainly the Jews of eastern Europe, the "Ostjuden."[25]

Thus, it was not mainly the world concept regarding faith upheld by Liberal Judaism that was the bone of contention between Carlebach and this stream, nor was it their life style which did not adhere to the religious rules. The major and minor aspects of his opposition was the indifference of its members towards the needy and the apathy they expressed regarding social issues.[26] He criticizes Liberal Judaism for its estrangement from the lower levels of society, the "grass-roots", and their disregard for elementary social and environmental ethical demands. They do not see, nor do they wish to see, the hardships of the impoverished: they do not execute the duty of caring for the dowry of a poor bride, they do not help less prosperous relatives, nor do they care for the proper burial of deceased relatives, etc. They are haughty and disdainful of the Jews of Eastern Europe, as Carlebach wrote in 1913: "Our brothers of Eastern Europe are not judged worthy, since they lack the crease in their trouser."[27]

This extreme criticism of secular Judaism was surprising to a certain extent since only a few years before, Carlebach had expressed his understanding, even a great love, for the non-believing and secular Jews, who scorned and drew away from religious Judaism. These were mainly immigrants from Russia (and also other countries) who had immigrated to Palestine as pioneers of the Jewish settlement in Erez Israel. What was the element that balanced Carlebach's approach towards them and made him tolerant of them, as compared to the liberals, whom he had criticized so harshly in Germany? In the young settlers he identified human values, such as making do with little, a concern for one's fellow man and mutual aid, which characterized the lives of the pioneers.[28] In addition, he greatly valued their devotion to the building of the land under the difficult conditions of the time, and above all – their love of the land of Israel. He said: "There is no mother in the world who has received so much love as has Mother Zion from her sons."[29] Carlebach also defended the "free" pioneers for another reason; they had become estranged from, revolted against and drawn away from religion, but not from their Jewishness. In his opinion, their sympathy with and pride in their Jewishness were expressed in their great love for the Hebrew language and the Bible, that linked them to the land of Israel. In a letter from 1905, he wrote: "people who toil in manual labor, with Midrashim on their lips."[30] The Jewish spark, the great ethos of love of Erez Israel in the work of these pioneers, and their ethical values won Carlebach's tolerance of their views.

It is possible that Carlebach's sympathetic and moderate approach was also influenced by his close relations with Rabbi Kook, a great lover of Israel,[31] and his

close acquaintance with Rabbi Shmuel Salant, "the Stoican of objectivity, the moderate person" [32] during those years.

A chronological review of Carlebach's writings indicates a more balanced character over time. Replacing the overall intolerance, one finds rational and in-depth analytical thought. One such example is his great esteem for Rabbi Dr. Leo Baeck, expressed in Carlebach's description of Baeck after the liberal rabbis convention: "Baeck is the genius among the liberal leaders; he is brilliant, has great spiritual abilities, and his lecture is a spiritual and artistic masterpiece." [33] These words evidence an objective and tolerant approach towards a person who held views that were opposed to his own. Moreover, about ten years later, in a letter from 1939, Carlebach described a personal meeting with Leo Baeck, relating the discussion they held regarding the issue of whether the rabbis should leave Germany, or remain with their communities. Carlebach wrote: "We were of the same opinion, that there was a moral necessity, that we were 'compelled according to the law of ethics' to remain with the communities, who supported the rabbis in good times, and we could not leave them in such a troubled time". It is worthy of mentioning the greatness of Leo Baeck, who extolled the immense sacrifice made by Joseph Carlebach, saying: your dilemma is greater and far more significant than mine, as you must also consider your wife and small children...[34]

Joseph Carlebach did not express this singular attitude towards Baeck alone. One finds a continuous trend of distinction between the principle and the means. Carlebach's attitude towards a person holding controversial views, but who operates out of love of his fellow man and concern for his welfare, i.e. in an ethical manner of "And thou shalt love", was one of moderacy and of rapprochement.

Haim Weizmann: In 1927, towards the pending visit of Weizmann to Hamburg,[35] some of the community leaders were considering the question of whether they should, or could, officially receive this man, since he was the incontestable representative of political Zionism. The majority of the community committee fiercely opposed the visit. Ranking among those who welcomed Weizmann was Dr. Joseph Carlebach, the chief rabbi of the Altona–Hamburg community, who said, among others: According to a rabbi's criteria, Prof. Weizmann is not sufficiently religious, but he, Rabbi Carlebach, felt in Weizmann the flame of the Jewish fire of faith and the victorious power of the gods of morality. The weekly Portion of the Torah (Life of Sarah) tells of the first political act performed in Erez Israel: the purchase of a tract of land. How did Abraham win the right to the land in the opinion of the people of Heth who sold him the Cave of Machpelah? By virtue of his great standing as a moral person, that they declared him "thou art a mighty prince among us". In a similar manner, Prof. Weizmann is acknowledged by kings and counts, among the leaders and rulers of all peoples, as the sole Jewish "weapon" force: the force of good, the invisible power of the God of Ethics. Weizmann's response was that while he was not religious enough in the opinion of

Mr. Carlebach, he was working only in honor of God. He concluded by saying that he hoped he would yet have the honor of serving our Lord on Jewish land, together with Dr. Carlebach.[36]

Karl Marx: Carlebach's attitude towards Karl Marx is expressed in his writings. "The theorists, headed by Karl Marx, identified with great clarity the weaknesses of the capitalistic economic structure and turned to those suffering from this regime, arousing them to wage full-scale war against it. But while scorning the self-justification of the capitalists, Marx also claimed to include in the supreme structure of this, in his opinion faulty, economic approach, all the spiritual forces, including that of religion, and as a result became a dissenter, preaching against any religiosity. As Jews, we deeply regret the hatred that is spreading against the Jewish religion, and all other faiths. Nonetheless, there is no doubt that Marx's great rage and fury against the terrible social injustice, such as his opposition to speculative land ownership and economic egoism were conducive to the writing of Marx's masterpiece 'The Communist Manifesto'. Marx fulfills the role of counsel for the defense of the destitute and underprivileged. In any event, in Marx, says Rabbi Carlebach, one finds the spark of a great fighter, of a Jewish prophet..." [37] (our emphasis)

Tolerance for Other Religions

In this context of ethics and intolerance or tolerance, another issue that should be examined is Carlebach's attitude towards Christianity and his writings in this regard. Two matters may perhaps arouse some amazement. Rabbi Carlebach maintained contact with several clerics, who visited him at his home or requested some clarifications regarding various Jewish matters in writing. These pertained to the nature of the Talmud, the meaning of certain Jewish duties, etc.[38] Moreover, Carlebach also related at times to the New Testament; in a return letter he sent to the members of his community abroad, towards Pessach, 1941: "Be not penurious with the property given into thy hands" (Luke 19, 22).[39] In his articles he often mentioned Christian theologists, and many are cited and are accorded objective and just esteem.[40] Nevertheless, Carlebach did not hesitate in condemning the shallow interpretations of the Jewish sources, whether due to insufficient knowledge or misunderstanding and ignorance; he also fiercely criticized disguised anti-Semitic themes based on distorted information or interpretation.[41] Carlebach's struggle against flagrant anti-Semitism was equally blatant, and no less courageous. This includes, for example the publication of Carlebach's paper against Siegfried Passarge, a highly learned professor of geography of the University of Hamburg,[42] against Hans Blüher, on the warped term of truth;[43] and Carlebach's response to the special edition of the newspaper "Der Stürmer", that was dedicated to the issue of the fictitious blood libel, was the publication of a special edition on his part – an ironic historical and religious article in which he paid Julius Streicher, editor of "Der Stür-

mer", in kind.[44] Dr. Max Plaut, who since 1938 served as officer in charge of Jewish affairs in northern Germany by appointment of the Gestapo, said that the relatively early deportation of Carlebach to the death camp Jungfernhof in the beginning of December 1941, was due to the extreme daring with which Carlebach conducted his overly blatant oral and written critics against the National Socialist regime, and against the official anti-Semitism that was being waged.[45] Thus, Carlebach revealed and attacked both overt and covert anti-Semitism, and anti-Semitism based on the Christian religion, but he also treated the Christian religion justly, while relating warmly, as one human being to another, to those theologists who treated the Jewish religious with fairness and respect.

All the above has not addressed the issue of the Christian belief. The question which arises is whether Carlebach was also tolerant of Christian belief, or for that matter of any other religious beliefs? One possible answer can be found in Carlebach's conclusion of the review of a book written by Kinkel, dealing in the research of religions and ethics.[46] In this summary, Carlebach says "each belief, each religion, it alone can provide information about its true doctrine of faith. No stranger could argue difficulties or theoretical conflicts he finds in a doctrine that is not his own. Judaism too, ostensibly includes contrasting positions, that 'fall into place' with no difficulty for a person who lives Judaism from within". Regarding objective research, he believed that the research of religious issues and beliefs should not be restricted, on condition that the proper research means existed, in order to settle ambiguities and doubts. However, the supreme moral order which the researcher must fulfill is not to interfere with internal problems of another faith. "His task is to prove that the same just criterion would serve him regarding all beliefs. Only in this way would the research of beliefs and religions attain a level that would comply with the respect demanded by science and the truth; only thus will we be able to eradicate the poison of intolerance (Intoleranz)..."[47]

The articles of Joseph Carlebach discovered to date include no especial mention of Islam, but present only a few sporadic remarks. In these incidental remarks, Carlebach preferred the use of "Arab religion", or "believers of Muhammad", "the Arabs" and not "Islam". He usually emphasized the Arabs' tolerance of the Jewish religion and lifestyle.[48] He believed that the Arab's wish to force the Koran on the Jews was not absolute. Carlebach founded this belief on the Golden Age in Spain, during which the Jews held high military, political and scientific positions. Their Judaism posed no obstacle, and their posts were not contingent upon their converting their religion and becoming a Moslem in order to advance and integrate in the country. This state prevailed until Spain was conquered by the Christian church, and the Inquisition became a symbol of intolerance.

Regarding the situation in the land of Israel at the time of the rule of the Ottoman Empire, Carlebach emphasized the freedom allowed the Jewish religion, although he heavily criticized the manner of government implemented in all other fields.[49]

Focus on Ethics

At the beginning of the thirties, three comprehensive articles by Carlebach were published in three different publication podiums: "The Science of Nature and the Miracle" was published in 1932 in the monthly "Der Morgen",[50] a scientific journal that was not identified with the Orthodox stream; the book "The Three Great Prophets – Isaiah, Jeremiah, Ezekiel" that was published in 1932 by the traditional Hermon publishing house;[51] and the article "Moral and Politics" was published in the anniversary book in honor of Jacob Rosenheim, the Frankfurt Aguda member.[52] These three articles address three different subjects, but are linked by a single general idea – each focuses on the pivot of ethical morals.

The debit the laws of nature owe to ethics: It is widely known that Carlebach studied natural sciences, physics and mathematics. The subject of his dissertation was "Rabbi Levi ben Gershon as a Mathematician". However, somewhat less well known are the following:

– His humility and gratitude towards preceding researchers of nature. In a letter from 1905 he writes of the great privilege of conducting research based on discoveries and sources of information that others had discovered before him (such as Moritz Steinschneider),[53] or of the research of questions that had been asked by them, that led to new researches.

– Carlebach also was among the first to have written an article on Einstein's theory of relativity designed for both scientific,[54] and for pedagogical and didactic purposes.[55]

– While serving as rabbi he still dreamt of returning to research work in the field of natural sciences, as is indicated in a letter from 1939 discovered recently.[56] In this letter, Carlebach states that he is willing to bequeath all the mathematical material he had accumulated to a young student "since in these times I will no longer be able to return to this research, as I had hoped to do throughout the years. Therefore, do with this material as you deem fit for the advancement of research".

– In the Jungfernhof concentration camp near Riga, Joseph Carlebach provided lessons in mathematics and natural sciences for the knowledge-hungry children and youngsters, in a sort of underground school established at his initiative.[57]

In 1932, Joseph Carlebach was requested by the editor of "Der Morgen" to write an article for this journal. Carlebach chose the subject "The Science of Nature and the Miracle", which gives voice to both his religious and scientific outlooks. He poses the question of how one can explain the workings of a miracle, since this phenomenon does not fall in line with those same organized laws of nature that were determined at the beginning of creation, and there is no force in the world that can change them. The sun ever rises in the east and sets in the west, and lightning ever comes before thunder, since nature operates according to a timepiece based on fixed laws, as specified in Psalms (148, 6) "he hath made a decree which shall not pass". However, there is another timepiece, adjacent to that bearing the

hands that indicate the laws of nature, that bears the "hands of ethics". Generally, the hands of these two clocks operate independently, each clock according to its own inner pace. Only on extremely rare occasions are the two clocks coordinated (as it were). Meaning that to us it appears that the law of nature operates in full coordination with the law of ethics, due to the workings of the world according to its Creator. In times such as these, when deliverance from imminent danger appears improbable, we speak of miracles. This is not an incidental phenomenon, but it too occurs in each generation according to fixed rules, as a "predetermined harmony". Carlebach used the term "eine prästabilisierte Harmonie" further to the diversified philosopher and scientist, Gottfried Wilhelm Leibnitz.

To further exemplify his meaning regarding these timepieces, that are coordinated unexpectedly, Carlebach cites an allegory from the Midrash Tanchuma:[58] When Israel escaped from Egypt and reached the Red Sea, Moses raised up his staff to divide the sea. But the sea would not divide, saying I will not divide for I follow the rules of nature that determine the flow of the sea from now unto eternity; and you Moses, could not feign to change the order of creation. Only after the sea had been persuaded that this was an ethical act of saving the people of Israel from Egypt, did it ascent to deviate from the laws of creation. As stated in the Midrash: the sea saw that the Lord laid his right hand on Mose, and could not delay – and parted.

This article expresses Carlebach's continuous pursuit, as scientist and thinker, after a synthesis of salvation and harmony between the absolute meaning of natural science and the multiple strata of the belief, as he sought it between view and path.

Man's duty to ethics as an individual: Carlebach's works, that revolve around the issue of ethics, also include the book concerning the three great prophets. The book was published following a series of lectures on this subject which drew hundreds of people – Jews and non-Jews – to the largest halls in Hamburg: the University, the Heinrich Hertz Gymnasium, Curio Haus, and lecture halls in other cities of German-speaking countries.

The book was widely praised, although the editor of the Orthodox newspaper "Der Israelit",[59] expressed some criticism regarding Carlebach's "bold" historical comparisons, between the period of the prophets and the events of modern times, such as the failure of Hezekiah the King as messiah, savior of his people, as compared to the failure of President Wilson in drafting the fourteen clauses of the Versailles peace treaty, ending W.W.I. Wilson succeeded in laying the principles of humanitarian worldwide politics. But when it came to realizing them, and effectuating the various clauses of the contract, all disintegrated and dissipated. The result was cruelty and dictatorship, that came on the heels of the gap between the elevated principles of the contract objective and their realization in practice; or as Carlebach expressed it: the intention of the heart, the principle, the world outlook – these were commonly accepted, but did not lead to the act of "And thou shalt love". He added (further to Franz Rosenzweig): We concur at the supreme spheres

of thought, but not at the ostensibly simple spheres of action.[60] In contrast to "Der Israelit", Samuel Hugo Bergman especially praised Carlebach for his boldness and noted that "The Three Great Prophets" is one of the best books published on this subject due to the synthesis of historical perspective with meditative analysis."[61]

Carlebach's ethical outlook was especially expressed in the analysis of Ezekiel, the Diaspora Prophet, "der ein Jüngling noch, nach Babel deportiert."[62] The Jewish people were not an autonomous political-state and religious entity anymore; after the destruction of the Temple it was no longer possible to use sacrifices as a means or expression of atonement, neither as a people nor as an individual, and therefore noble human qualities regarding one's fellow man become the means of atonement.

This leads Carlebach to emphasize the ethical responsibility of the individual. The teachings of ethics is based on the individual's absolute freedom to do good.[63] Neither an innate nor a genetic tendency can prevent the development of the individual's moral level, but on the other hand, the mere custom of doing good and just acts does not alone forestall the committing of a sin. The concept of ethics is a concept of continuous self-restraint curbing powerful impulse; it demands making do with little, modesty and humanism. The whole doctrine of Judaism is at the bottom line the doctrine of humanism – "schlichtes Menschentum". Perhaps here we find a slight indication of the direction towards principle, intent, and a guideline for world outlook.

In relation and further to the ethical ideas in the two papers mentioned above, another article that should be examined is the article of "Moral and Politics" [64] dubbed by Rivka Horwitz "messianic and pacifistic."[65] However, according to Carlebach's outlook, it is realistic, essential and clear-cut.

Apparently, Joseph Carlebach traveled a significant and doctrinal way, since this article was preceded by another article, published in 1914 under a very similar title: "Moral as Politics".[66] However, the two articles differ in the extreme; the first supports "German morality, the just foundation of the war and the noble characteristics of Germany". In 1917, towards the end of the war, Carlebach underwent a significant reversal of opinion, after realizing the end to which wars in general, and this war in particular, lead: "to a war of one Jew against his brother Jew, of man against man". He spoke out publicly, among German officers: "Wir haben diesen Krieg nicht gewollt" – we did not want this war since it signifies fratricide.[67]

Only 18 years later, in the second article "Moral and Politics" (1931), does the law of "wage not", i.e., "wage not war" turn into the law of "make" – make peace. His ethical vision attains new heights. In contrast to Rabbi Amiel, who expressed a pessimistic position towards public ethics,[68] Carlebach expressed his hope and belief (probably influenced by the ideas of Moritz Lazarus),[69] that ethical politics must and can be attained via public and political negotiations between the peoples.

Carlebach spoke out against political doctrines that justify and encourage deception, lies, ambitiousness and murder – all under the guise of "the good of the

people and the public". In his opinion, W.W.I, its horrors and terrible losses of life, proved the end to which unethical politics, of necessity, lead. "The politician usually finds internal and conscientious justification for the acts of deceit, violence and murder, in that his unethical deeds did not originate in selfishness, nor were done in his own interests, but were done for the good and salvation of others. This viewpoint enables the declaration of "the holiness of selfishness". The Jewish outlook is the very reverse. All laws pertaining to overcoming selfishness and the duty of a greater obligation, are primarily for nations. Power as such, despotism of force, create only a temporary and unstable balance, a mold that lacks a sound base, since power is always lost due to and as a result of power. A country that is founded on power works against its very existence. The waiving of ethics undermines the base that enables social life of any kind.

According to the Jewish concept, religion and morals obligate first of all the nations and the peoples. Not only the people of Israel, but all peoples are required to uphold the law and the law of ethics, since by its very nature, it constitutes the fountainhead of the general public. Never will the breach of the "eternal covenant", i.e. a moral transgression, be forgiven. The most noble message of the prophets is that the final goal of the world's existence, of the end of days, is the salvation of the nations, and only after this is the individual to be saved "And it shall come to pass in the last days, that the mountain of the Lord's house shall be established ... And many people shall go and say, Come ye, and let us go up to the mountain of the Lord... and they shall beat their swords into plowshares, and their spears into pruning hooks..." (Isaiah 2, 2-4). The law that comes out of Zion is the word for the peoples. Any wrong done by a people constitutes a sin against the Lord, and is a contradiction of the ethical goal of humanity.

However, morality, the political ethics, will not fulfill its task by refraining from a wrong or by adopting the passivity of "do not" alone. Joseph Carlebach demands realization of ethics in practice. The example he cites is "the provision of a shelter for a stranger by virtue of its being a moral instruction. Meaning that the administration of the country is required to enable the performance of moral actions that offer no visible advantage ..."[70]

Carlebach expressed the idea of a shelter for strangers already in 1925, in an address he gave in honor of his being awarded the position of Chief Rabbi of Altona.[71] At the time, this bore no universal context, but only a national and Jewish context. The slogan he chose was taken from the "Gather" law (Mizvat Hakhel) of the Torah. He explained that the expression "Gather the people together, men and women and children" (Deuteronomy 31, 12) ostensibly includes all, for what is lacking? But this continues with: "and thy stranger that is within thy gates". This does not pertain to the sincere proselyte, but to the stranger, who has come from another land and is residing in Israel. Any stranger who acknowledged the fundamentals of morality, the seven laws of the sons of Noah,[72] is entitled to be a citizen

of equal rights in the state of the Jews. This means that he is entitled to reside "at your gates", in a place that he wishes. Moreover, further specification indicates that while the text mentions "people" and not "your people", it adds the term of belonging to the word "stranger" establishing that he is "your stranger". He is under your auspices and is entitled to your special protection, the whole people is responsible for his welfare. This resident stranger is also invited to the festive reading of the Torah when the public law is in effect, but he is not to be coerced into doing so. In this case there is no room for estrangement. The opposite is true, all must know and hear the words of the Torah and witness its honor. "The Lord loves all the peoples, not only did he give them the right to exist, but demanded that they fulfill the demands of morality, and strive to realize the supreme human goal".

It is worthy of mention that in the address given one decade later, in honor of his being appointed Chief Rabbi of Hamburg in 1936, he does not speak of love of the stranger, but of love of one's brother. Moreover, he calls for fraternity as the sole answer to the critical situation that Carlebach apparently foresaw, in the words of the prayer he drafted for this occasion:

"O pity and have mercy on our holy community and on its great institutions and houses of worship, that are established in your honor, for that they should not become spoils nor a disgrace. And prevent our sons from wandering from one exile to another as sheep that are scattered in the mountains, so that master and scholar are not taken from our tents and a tear cover our table of grief without the saplings of our olives ..."[73]

The decision regarding love and support of one's fellow sufferers is a free and independent decision. This is an act of rapprochement, of "And thou shalt love", the realization of which is not contingent upon the mercy of the Lord, but depends on man alone.[74]

Tolerant Ethics – Joseph Carlebach as a Person

At the beginning of this paper ethics were determined as a philosophy of action, that examines the manner of treating one's fellow human beings, and what should be done to build a better world. We also claimed that Carlebach would possibly have agreed with this argument, that is universal to a certain extent, since in performing the ethical act one should not restrict oneself to the Jewish sphere alone. Joseph Carlebach practiced what he preached regarding the ethical laws as one human being to another, non-Jewish or Jewish. Following are a few examples:

– He helped a non-Jewish theology student who approached him in 1937 requesting his guidance regarding his doctoral thesis.[75]
– In 1938 he held a burial ceremony for a handicapped Jewish youth, together with a priest, manager of a home for handicapped children, and was able to reach out

and overcome religious barriers – despite the restrictive laws of the times.[76]
– In 1940 he visited a non-Jewish resident who was housed in Rabbi Carlebach's house according to the government's order, to condole him on hearing of his brother's death at the Russian front.[77]
It is not within the scope of this paper to list all the ethical actions, the fulfilling of the law of "And thou shalt love" towards his Jewish brethren, as is shown by the many written and oral witnesses:
– He helped a Jewish couple from the Communist party escape from Germany in time, supported them financially and blessed their infant before he was hidden in a convent. This whole family, the family of Rudi and Flora Neumann, and their son, survived.[78]
– He visited a "Hachshara", a site where orphaned youngsters were collected and sang and danced with them, serving as both friend and father. This was recounted by Fanny, a survivor of the fires of Jungfernhof, who has not forgotten those special hours to this day.[79]
– He waived the chance of escape from the terrible crises that had befallen him, his family, his community and the people of Israel, and remained with his community to comfort and support them to his very end.[80]

Conclusion

What were the origins of Joseph Carlebach's ethical ideas and of the courage to perform his ethical deeds. What was the world outlook that lay at the foundation of "And thou shalt love" that filled his heart; what was the source of his strength to believe in the truth of his way?

To answer these, I will focus on the question posed by Rabbi Carlebach on the eve of their last Passover, when all were still around him.

The Passover Seder says "were it not for the Lord taking us out of Egypt, then we, and our sons, and our sons' sons, would be slaves of Pharaoh in Egypt to this day", and he explained: Between 1705 and 1895 the slaves were gradually freed, one nation after another outlawed the slave trade, i.e. we would have come out of Egypt in any case.

And this was the original answer he gave, that we, the children, did not find:

Had not the Lord taken us out of Egypt and given us the Torah – humanity, on its own, would never have reached the idea of liberty, freedom, the ethical act, and the "And thou shalt love" aspect of the act – which is based on Joseph Carlebach's unwavering world outlook of "Shema Israel".

Notes

1 Horwitz, Rivka: Voices of Opposition to the First World War among Jewish Thinkers. In: LBI Yearbook XXXIII (1980), pp.233-260.

2 Mueller, Helmut M. a.o. (eds): Versailler Vertrag. In: Schlaglichter der Weltgeschichte. Bonn 1992, pp.374, 414f.

3 Walk, Joseph: Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien – Inhalt und Bedeutung. Heidelberg/Karlsruhe 1984.

4 Gillis-Carlebach, Miriam: Oberrabbiner Joseph Carlebach – Biographische Einleitung. In: Jüdischer Alltag als humaner Widerstand – 1939-1941. Hamburg 1990 (Gillis-Carlebach, note 4), pp.9-44 and there note 1, p.9.

5 Rosenzweig, Edith / Simon, Ernst (eds): Franz Rosenzweig, Briefe. Berlin 1935, p.568.

6 Jacobson, B.S.: Joseph Carlebach. In: Tora und Tradition – Gesammelte Aufsätze. Basel 1985, pp.1-35 (here p.17).

7 Carlebach, Joseph: Die biblische Gestaltenwelt Michelangelos. In: Menora 2, Wien/Frankfurt/M. (August/September 1924), pp.12-15. Reprint in: Gillis-Carlebach, M. (ed): Joseph Carlebach Ausgewählte Schriften, Band I-II. Hildesheim 1982 (Gilles-Carlebach I–II, note 7), pp.1201-1209.

8 Carlebach, Joseph: Bialik: An der Schwelle des Beth Hamidrash (Translation). Deutsch Israelitische Zeitung (DIZL) 51 Nr. 17, 16.8.1934; Zum Gedächtnis Bialiks. Jahrbuch für jüdische Gemeinden 6 (JBfJG), (1934/35), pp.18-20.

9 Amiel, Avigdor M.: Hayahid VeHarabim. In: LeNevohe HaTekufah (Avigdor, note 9). Jerusalem 1934. In: Zahavi, Zvi; Mivhar Hamahshavah VehaMussar Ba Yahaduth. Tel Aviv 1954, pp.319-325 (Hebrew).

10 Loeffler's speech on the 90th anniversary of Joseph Carlebach was published a year later. See: Loeffler, Ludwig: Begrüßung. In: Joseph Carlebach zum Gedenken. Hamburg 1974, pp.7-11.

11 More than 400 articles, papers and books were written by Joseph Carlebach. Most of them were published during the years 1903–1941. See: Gillis-Carlebach, M. (ed): Joseph Carlebach, Bibliographie seiner Schriften. The Joseph Carlebach Institute (JCI), 1992.

12 Schischkoff, Georg: "Toleranz". In: Philosophisches Wörterbuch (Schischkoff, note 12), Stuttgart 1965, p.603.

13 Ben-Maimon (Maimonides, HaRambam), Moses (Cordova 1135–1204 Tiberias): The Thirteen Principles of Faith. To be read every morning after the Morning Prayer. Printed in traditional Jewish prayerbooks.

14 Carlebach, Joseph: Dr. Meir Hildesheim s"A. Deutsch-Israelitische Zeitung (DIZL) 51 Nr. 16 (2.8.1934); Dr. Meir Hildesheimer SZ"L zum Gedenken. Altona 1934, 15p.

15 Wiener, Max: "Sittlichkeit". In: Jüdisches Lexikon IV, Berlin 1930, pp.451-466.

16 "Ethik". In: Schischkoff (note 12), pp.147-149.

17 Carlebach, Joseph: Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings? (Carlebach, note 17), Jeschurun 16 Nr. 1/2 (1929), pp.1–20. Reprint in: Gillis-Carlebach II (note 7), pp.1191-1200.

18 Carlebach, Joseph: Interessantes aus hebräischer Sprache. Hamburger Familienblatt (HFB) 39, Nr. 44 (4.11.1937), p.16.

19 Carlebach, Joseph: Die Gestalt des Juden Shylock. Jeschurun 11 Nr. 11/12 (1924), pp.507-515; Nr. 1/2 (1925), p.89. Reprint in: Gillis-Carlebach II (note 7), pp.1191–1200.

20 Carlebach (note 17), p.1216.

21 Ibid., p.1222.

22 Ibid., p.1217. Carlebach emphazised this idea again in his later article "Gesetzestreues Judentum". Berlin 1936, 54 p.

23 Carlebach, Joseph: Moderne pädagogische Bestrebungen und ihre Beziehungen zum Judentum. Jüdische Schriftenreihe BJA, Jg. 12, Nr. 3, 19. p. Reprint in: Gillis-Carlebach II (note 7), pp.1080–1298.

24 Carlebach, Joseph: Liberales Judentum und

jüdische Tradition (Aufsätze). Frankfurt/M. 1913.

25 Carlebach's opinion in a discussion about the liberal Jews was extensively reported in: Die Welt, Zentralorgan der zionistischen Bewegung XIII, Nr. 9 (28.2.1913), p.279 (with the kind help of Heleni Libski).

26 Carlebach, Joseph: Des liberalen Judentum Beweggründe und Entwicklung. Jüdische Presse (JPR) 44 Nr. 7 (14.2.1913), pp.66.

27 Carlebach, Joseph: Der Kampf um das Wahlrecht der "Ausländer". JPR 44 Nr. 8 (21.2.1913), pp.74-77.

28 Carlebach, Joseph Zvi: Michtavim MiJerushalaim (Hebrew Translation, M. Gillis-Carlebach). Jerusalem 1996 (Carlebach, note 28).

29 Ibid., p.118.

30 Ibid., p.37.

31 Carlebach, Joseph: Ein Großer in Israel. Jüdische Bibliothek und Unterhaltung, Nr. 46 (14. November 1935); (Hebrew translation by Joseph Scheuer. In: Albaum, Avishar and Arye (eds) Dabar LeDor. Peduel 1996, pp.78–82.

32 Carlebach, Joseph: Zum Gedächtnis des Oberrabbiners Samuel Salant SZ"L. JPR 40 Nr. 37 (10.10.1909), pp.359-362 (Hebrew translation in: Carlebach (note 28), pp.106-111.

33 Carlebach, Joseph: Das Maximum der Religion. Jeschurun 15 Nr. 11/12, (1928), pp.473-489.

34 Letter from Joseph Carlebach to his Family in Israel. First published in: Gillis-Carlebach, M.: Jedes Kind ist mein Einziges (Gillis-Carlebach, note 34). Hamburg 1993, pp.223-226.

35 Professor Weizmann in Hamburg. HFB Nr. 47 (24. November 1927).

36 Weizmann's visit was not reported in the Frankfurter edition of the Familienblatt, and the Zionistic "Die Welt" did not mention this notable dialog between Carlebach and Weizmann in their report.

37 Carlebach, Joseph: Religion und Wirtschaft. Frankfurt/M., 1933, 32pp. Reprint in Gillis-Carlebach II (note 7), pp.607-638 (here pp.617–618).

38 Carlebach, Joseph: Letter to an unnamed Pastor (18.11.1927) Letter to Pastor Schirmacher in Neumünster (21.3.1928). Joseph Carlebach Institute Archiv (JCIA), File B/1927–1928.

39 Carlebach, Joseph: Circular to his friends, April 1941. First published in: Gillis-Carlebach (note 4), pp.92-96. See also: Carlebach would quote extensively from the New Testament ... In: Carlebach, Naphtali: Joseph Carlebach and his Generation. New York 1959.

40 Here we can mention only a few examples: Adolph von Harnack is quoted in: Carlebach, (note 40), p.615; The works of the Evangelist, Emil Brunner and Erich Przywara the Catholic are analyzed in: Carlebach, Joseph: Aus der Arbeitwelt der Religionsphilosophen. Der Israelit (ISR) 68 Nr.41 (10.10.1927), pp.21-24.

41 Israel und die Kirche. Israelitisches Familienblatt (IFB) 36 Nr. 11 (2.9.1934).

42 Carlebach, Joseph: Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse eines Odisten an den Sonnenmenschen Dr. Siegfried Passarge (Stellungnahme zum Buch von Kahal). Berlin 1928, 16pp.

43 Carlebach, Joseph: Hans Blüher oder der neue antisemitische Wahrheitsbegriff. ISR 73 Nr. 27 (20.6.1932), pp.1-3.

44 Carlebach, Joseph: Ritualmord? Sonderbeilage zum IFBL 36 Nr. 24, 1934, 16pp.

45 Plaut, Max: "Carlebach war wagehalsig und mutig ... und das hat ihm das Genick gebrochen ... zu Rosh Hashana (Neujahr 1941) hat er an die sämtlichen Hamburger jüdischen Häftlinge in die KZlager geschrieben, nach Auschwitz, Dachau, Sachsenhausen ... er hat so geschrieben, daß man sagen konnte, mit dem Dritten Reich geht es zu Ende ... Der Brief ist an Herrn Eichmann gegangen". Testimony. In: Kreuzberger Collection, AR 7183, box 7, folder 9, p.9 (1953) LBI Archive, New York.

46 Carlebach, Joseph: Kinkel's Religionsforschung und Ethik (Bookreview). Manuscript (22.10.1930), 8+2pp. We were not able to find the book or any other details about

the author Kinkel.

47 Ibid., p.7.

48 "But in one aspect the Turkish government stands high above most European Countries ... over the centuries they showed more understanding and consideration for the Jewish people, their beliefs and their religion than the Christians ..." Carlebach, Joseph: Das heilige Land. Berlin 1909, 30pp. reprint in Gillis-Carlebach II (note 7), pp.1263-1295, here pp.1281-1282.

49 Ibid., pp.1276-1280.

50 Carlebach, Joseph: Naturwissenschaft und Wunder. In: Der Morgen 8 Nr. 2 (1932), pp.96-105. Reprint in: Gillis-Carlebach II (note 7), pp.1005-1014.

51 Carlebach, Joseph: Die drei großen Propheten: Jesajas, Jirmija und Jecheskel. Frankfurt/M. 1932; First reprint in: Gillis-Carlebach I (note 7), pp.208-347; second reprint, Basel 1994.

52 Carlebach, Joseph: Moral und Politik. In: Festschrift für Jakob Rosenheim, Frankfurt/M. 1931, pp.82-107. Reprint in: Gillis-Carlebach I (note 7), pp.581-606.

53 Moritz Steinschneider (Mähren 1816–1907 Berlin), Jewish specialist in Oriental studies and outstanding bibliographer (catalogs of Hebrew handwritings Munich; Hebrew catalog, Oxford library a.o.). Carlebach often mentioned his name, especially in his doctoral thesis: Levy Ben Gershon als Mathematiker. Berlin 1910.

54 Carlebach, Joseph: Die Geschichte des Trägheitssatzes im Lichte des Relativitätsprinzips. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Margaretenschule. Berlin 1912, 24pp. Reprint in: Gillis-Carlebach II (note 7), pp.953-976.

55 Carlebach, Joseph: Das Relativitätsprinzip. Aus der Natur Nr. 11 (1914/15), pp.613-619. Reprint in: Gillis-Carlebach II (note 7), pp.953-976.

56 Carlebach, Joseph: Letter to cand. phil. Feldmann, Manchester 1939. With kind thanks to Felix Carlebach, Manchester.

57 Wilner, Betty: Testimony. In: Gillis-Carlebach (note 4), p.44; pp.113-115.

58 Midrash Tanchuma is a collection of religious-interpretational legends to the Bible.

59 Leitartikel: Joseph Carlebachs Prophetenbuch. In: ISR 73, Nr. 41 (6.10.1932).

60 Franz Rosenzweig quoted in: Carlebach (note 51), p.117.

61 Bergmann, S.H. Shlosheth HaNeviim Ha-Gedolim (Hebrew). In: Kiryat Sefer 9 (1932/33), pp.42-43. German translation in: Carlebach, Joseph: Die drei großen Propheten, second reprint (note 51), pp.IV-V.

62 Carlebach (note 51), p.85.

63 Ibid., p.104.

64 See note 52.

65 Horwitz (note 1), p.234, note 4.

66 Carlebach, Joseph: Moral als Politik. In: Jeschurun 1 Nr. 11 (1914), pp.410-413.

67 Ahai, Joseph: Testimony. In: Gillis, Miriam: Chinuch VeEmuna, Tel Aviv 1979 (Hebrew), p.151; Horwitz (note 1), p.254.

68 "The Senators are good people, but the Senat is a bad beast", quoted by Amiel (note 9), p.320.

69 Lazarus, Moritz (Filchne 1824–1903 Meran), philosopher, psychologist and humanist. He was a leading figure in German Jewry who had deep influence on the moderate-liberal trend. His "Ethik des Judentums" (1898) is the most outstanding between his numerous publications.

70 Carlebach (note 52), p.592.

71 Carlebach, Joseph: Antrittspredigt. In: Die Amtseinführung des Oberrabbiners Dr. Carlebach. Israelitischer Kalender für Schleswig-Holstein (ISRK) (1926/27), pp.30-42.

72 According to the Talmud (Sanhedrin 56b), the seven "Noahidic Laws" are principles of human duties, not related to any specific religion. These are composed of command: establishment of courts – and of six prohibitions: idolatry, blasphemy, murder, theft, incest, eating limbs from a living animal. With the kind help of Meir Seidler.

73 Carlebach, Joseph: Gebet. In: Festprogramm, Gemeinde-Synagoge Bornplatz Hamburg, (22.4.1936), pp.3-8 (Hebrew and German).

74 Carlebach, Joseph: Festschrift. In: Feier zur Einführung Sr. Ehrwürden des Herrn Oberrabbiner Dr. Carlebach N"J. Hamburg (22.4.1936), pp.27-40.
75 Bolewski, Hans: Written Testimony about the year 1937. Hannover 1993.
76 Pfarrer Burwick, Carlebach, Joseph a.o.: Written Testimony. In: JCIA, File Vorwerk-Heim, Lübeck 1938.
77 Ortlepp, Anni und Rudi: Recorded Testimony. Hamburg 1988. In: Gillis-Carlebach (note 34), pp.370-371.
78 Neumann, Flora: Erinnern um zu leben. Vor Auschwitz – In Auschwitz – Nach Auschwitz. Hamburg 1991, pp.17.
79 Englard (Dominitz), Fanny: Written Testimony. Beth Chanan 1985.
80 Yahil, Leny: The Holocaust – The Fate of European Jewry 1932–1945. Jerusalem/Tel Aviv 1987, Vol. II, pp.420-421, and note 52, p.425.

Konferenzbeiträge III.

Antisemitismus als gesellschaftliche und religiöse Intoleranz

Barbara Vogel
Zwi Bacharach
Arno Herzig
Peter Reichel

Barbara Vogel

Judentum und "deutscher Geist" – "Kant-Studien" im Ersten Weltkrieg

Der Erste Weltkrieg, insbesondere das Jahr 1916/17, bildet eine einschneidende Zäsur in der deutschen Geschichte. Inwiefern sie sich auch in der Wissenschaftsgeschichte widerspiegelt, ist bisher nicht systematisch erforscht worden. Für die Philosophie besitzt ein 1916/17 geführter Streit über das Wesen der kantischen Philosophie, speziell über verwandte Züge kantischen Denkens mit jüdischem Denken exemplarische Bedeutung. Obwohl sich im Verlauf dieser Kontroverse die philosophische Gelehrtenrepublik entzweite, sogar dauerhaft spaltete, hat sie dennoch bisher kaum Aufmerksamkeit bei Historikern oder Philosophen gefunden. Den Kern der Kontroverse bildete der Antisemitismus, und dieses Thema ist von der Wissenschaftsgeschichte überdies bisher nur höchst zögerlich aufgegriffen worden.

Die Betrachtung dieser Kontroverse kann indirekt einen Beitrag zur Frage nach Toleranz in Religion und Gesellschaft leisten. Indirekt, weil Toleranz nicht zu den Schlüsselworten einer weltanschaulich-politischen Debatte im Deutschland des zwanzigsten Jahrhunderts gehört. Seit der Distanzierung von der Aufklärung einerseits und seit der Säkularisierung der Religiosität andererseits hatte die Forderung nach Toleranz im innerdeutschen Diskurs an Wert und an Brisanz verloren. Jedoch läßt sich behaupten, daß der sich "völkisch" definierende Antisemitismus im späten Kaiserreich in besonderer Weise auf Intoleranz basierte, indem er kaum das Nebeneinander, geschweige denn das Miteinander von Juden und "Deutschen" im Deutschen Reich akzeptierte. Formen eines gesellschaftlichen Antisemitismus, der sich weit entfernt vom plebejischen "Radauantisemitismus" des ausgehenden 19. Jahrhunderts fühlte, drangen während des Ersten Weltkriegs auch in Wissenschaftsdiskurse ein – popularisiert durch die Erfindung der "Ideen von 1914".

1.

Zunächst ein Überblick über den äußeren Ablauf der Debatte:
Anlaß gab der jüdische Philosoph Hermann Cohen, das ehrwürdige "Haupt" der sogenannten Marburger Schule des Neukantianismus, der in Vorträgen und Aufsätzen über "Deutschtum und Judentum" sowie "über das Eigentümliche des deutschen Geistes"[1] seine hoffnungsvolle Erwartung ausgedrückt hatte, "daß die Einheit, die zwischen Deutschtum und Judentum die ganze bisherige Geschichte des deutschen Judentums sich angebahnt hat, nunmehr endlich als eine kulturgeschichtliche Wahrheit in der deutschen Politik und im deutschen Volksleben, auch im deutschen Volksgefühl aufleuchten werde"[2].

Zum Zeugen für diese "sittliche Verwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum"[3] berief sich der Kantforscher Cohen auf den Philosophen Immanuel Kant. Cohens Darlegungen wurden nicht nur in den "Preußischen Jahrbüchern" eher populär-philosophisch massiv angegriffen und zurückgewiesen[4], sondern auch auf ureigenem philosophischem Forum, in der renommierten Fachzeitschrift "Kant-Studien" mit einem Aufsatz ihres Schriftleiters, des Jenaer Philosophen Bruno Bauch: "Vom Begriff der Nation"[5]. In diesem "Kapitel zur Geschichtsphilosophie" – wie der Untertitel lautet – wird Cohen zwar weder erwähnt noch zitiert, aber der Entstehungszusammenhang ließ für das eingeweihte Publikum keinen Zweifel aufkommen, daß Bauchs Aussage, zwischen den Nationen bestünden "gewisse Grenzen des gegenseitigen Verstehens", ebenso wie sein Postulat, "Für diese Gemeinsamkeit des ganzen Erlebens aber muß der Andere eben 'Blut von unserem Blute' sein"[6], einerseits allgemein gemeint und andererseits konkret darauf berechnet waren, dem jüdischen Kantforscher Cohen das rechte, letzte Verständnis für den großen deutschen Philosophen deshalb abzusprechen, weil er Jude sei. Der Aufsatz erregte großes Aufsehen, weil Bauch zeitlich parallel einen öffentlichen Briefwechsel mit der Herausgeberin der extrem rechten, völkischen "Deutschen Monatsschrift für Politik und Volkstum. Der Panther" führte, in dem er offen antisemitisch argumentierte und in dem es ausdrücklich um Cohens Kant-Interpretation ging [7].

Die "Kant-Gesellschaft" als Herausgeber-Organ der "Kant-Studien" wurde von vielen Seiten zu einer Stellungnahme aufgefordert; Mitglieder erklärten ihren Rücktritt. Der Berliner Philosoph und Cohen-Schüler Ernst Cassirer, wegen seiner Zugehörigkeit zum Judentum nicht Professor, sondern Privatdozent an der Berliner Universität[8], verfaßte gegen Bauchs Aufsatz eine Erwiderung[9], die allerdings nicht in den "Kant-Studien" publiziert wurde. Stattdessen trat Bauch schließlich als Schriftleiter zurück. "Bereinigt" – wie es in der Diplomatensprache heißen würde – war damit die Angelegenheit jedoch nicht. Zum einen schrieb Bauch für den völkischen "Panther" eine wortreiche Rechtfertigung, die in dem Satz gipfelte, er für seine Person werde sich keiner "jüdischen Oberzensurbehörde" unterwerfen[10]. Die Wirkung solcher böswilligen Diffamierung mag man daran ablesen, daß bald nach dem Erscheinen des Artikels der Marburger Privatdozent Heinz Heimsoeth in einem Brief an seinen Kollegen Professor Nicolai Hartmann die Ansicht äußerte, daß die "Kant-Studien", "endgültig verjudet" seien[11]. Zum anderen gründeten Bruno Bauch, Max Wundt und andere zu Pfingsten 1917 nach ihrem Bruch mit der "Kant-Gesellschaft" die "Deutsche Philosophische Gesellschaft"[12].

Die "Deutsche Philosophische Gesellschaft" verstand sich als "Kampfgemeinschaft" gegen alle "Tendenzen der Zersetzung und Überfremdung" in der deutschen Philosophie. Der Nachruf auf den 1942 verstorbenen Bruno Bauch, unterzeichnet vom Vorstand der Gesellschaft[13], erinnerte daran, daß Bauch "immer schon in seinem ganzen Wirken eingetreten sei für die nationalen Werte und die eigensten Möglichkeiten des deutschen Geistes auf den Feldern der philosophi-

schen Forschung", und dokumentierte damit die Kontinuität "völkischen" Geistes in der "Deutschen Philosophischen Gesellschaft" und bei ihrem langjährigen Vorsitzenden Bruno Bauch. Im "Dritten Reich" ließ Bauch sich als Philosoph von "germanischer Geisteshaltung" feiern[14].

2.

Um die Kontroverse in den kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, ist eine Vorbemerkung angebracht. Der Widerspruch gegen Cohen entzündete sich an Sätzen wie diesem:

"Erinnern wir uns, daß in Kants Ethik als zwei Pole gleichsam die beiden Grundbegriffe der Autonomie und des allgemeinen Gesetzes, der Freiheit und der Pflicht zusammenwirken, so erkennen wir in diesem innersten Heiligtum des deutschen Geistes die innerste Verwandtschaft, die in ihm mit dem Judentum obwaltet"[15].

So zeitgebunden eine solche Argumentation auch klingt, sie taucht in philosophischer Diskussion durchaus auch heute auf. So ist noch kürzlich – in einer Diskussion über "jüdische Philosophie"[16] – die Behauptung aufgestellt worden: Kant sei philosophisch eine Art Jude, ein "Krypto-Jude" gewesen.

Damals wie heute findet hier eine Verwechslung statt von Geistesgeschichte, die sich stets in einem gegebenen kulturellen Umfeld ausprägt – sei es jüdisch, deutsch, angelsächsisch, sei es jüdisch, christlich, islamisch – und der Setzung eines notwendig so seienden Wesens eines spezifischen Geistes. Die Debatte über deutsches "Wesen" im Ersten Weltkrieg und so auch Bauchs Begriff von Nation machen historische Phänomene zu Wesenseigentümlichkeiten und geben ihnen eine metaphysische Struktur. Der Verstehensmöglichkeit zwischen verschiedenen Völkern/Nationen werden dadurch unübersteigbare Grenzen gezogen, und diese Verstehensgrenzen werden überdies zur Erhöhung des Eigenwerts eines Volkes positiv hervorgehoben. Auf Toleranz angewandt: Die Möglichkeit von Toleranz setzt voraus, die Historizität kultureller, nationaler, ethnischer Besonderheiten anzuerkennen. Wenn Faktisches dagegen den Charakter des Notwendigen bekommt, verkümmert die Bereitschaft zur Verständigung und damit die conditio sine qua non für Toleranz. Mit dieser These ist nicht der Eigenwert einer jeden Kultur bestritten, auch nicht das Recht, die eigene Kultur besonders zu lieben und wertzuschätzen.

Wenn Toleranz als moralisches Prinzip in einer relativistischen Wertlehre die Forderung impliziert – so Hans Kelsen in einem kleinen Aufsatz über "Gerechtigkeit" –, eine politische oder religiöse Anschauung wohlwollend zu verstehen; gerade auch, wenn man sie nicht teilt, ihre friedliche Äußerung nicht zu verhindern, verbietet sie die Absolutsetzung von Werten – natürlich auch die Verabsolutierung von Toleranz![17] Dieser Begriff von Toleranz stellt eine Herausforderung für jede Religionsgemeinschaft, für jede nationale und ethnische Identitätssuche dar. Es wird erforderlich, den Begriff der Identität, ob kollektiv oder individuell, zu pro-

blematisieren. Auch Identität ist in ihrer Ambivalenz von Erscheinung und Norm historisch zu begreifen.

3.

Cohens erwähnte Schriften waren ein Part in dem vielstimmigen Chor der deutschen Gelehrten im Kaiserreich, die sich unter dem Eindruck des Kriegsausbruchs und des Krieges zum "deutschen Vaterland" bekannten. Allgemein gesprochen ging es in der Flut der Vorträge und Publikationen um die Rechtfertigung des Krieges und der Opfer, die er forderte, um die Formulierung von Werten, für die es zu kämpfen und zu sterben lohnte. Dabei zeigte sich eine Spezifik der Kriegsphilosophie, die mit dem damals erfundenen Schlagwort der "Ideen von 1914" treffend charakterisiert werden kann[18]. Treffend, weil in dem Wort zweierlei ausgedrückt ist: Zum einen wurde der Krieg als "Krieg von Kulturen" interpretiert.

Mit dieser fundamentalistischen Interpretation wurden in aller Entschiedenheit Deutungen zurückgewiesen und als "marxistisch" oder "materialistisch" verunglimpft, die den Kriegführenden materielle Interessen und Kriegsziele unterstellten. Darin zeigt sich übrigens eine bemerkenswert gespaltene Selbstwahrnehmung der Diskutanten, weil dieselben Personen sich durchaus mit handfesten territorialen Kriegszielforderungen identifizierten. Zum anderen wollten die "Ideen von 1914" einen Gegenpol zu den "Ideen von 1789" bilden mit dem Zweck, deutsche Kultur und deutsches Staatsleben positiv hervorzuheben, im Gegensatz zum Freiheits- und Gleichheitsbegriff der Französischen Revolution und zur Philosophie der Aufklärung, die die Gesellschafts- und Staatsverfassung "Westeuropas" beeinflußt hatten. Bruno Bauchs Biograph Erich Keller betont diesen Gedanken noch 1928:

"Zu den Faktoren, die im Jahre 1918 unseren Zusammenbruch herbeigeführt haben, gehört mit in erster Linie die Tatsache, daß ein großer Teil unseres Volkes sich von Motiven bestimmen ließ, die in sachlich längst überholten Theorien der Aufklärungszeit ihren Ursprung hatten"[19].

Hermann Cohen, der sich als begeisterter Patriot an dem Werben um Deutschlands Sieg mit verschiedenen Schriften und Vorträgen beteiligte, läßt sich in diese Kampagne für die "Ideen von 1914" nicht glatt einordnen. Er interpretierte das "Eigentümliche des deutschen Geistes" nicht metaphysisch, sondern sah es als eine kulturgeschichtliche Wahrheit[20]. Er wich vom "mainstream" der Argumentation ab, weil er mit Kant von der Souveränität des Individuums als Vernunftwesen ausging und weil für ihn die "Ideen von 1789" weder veraltet noch "deutschem Geist" fremd waren. Deutschtum setzte er gerade nicht in einen Gegensatz zu Weltbürgertum und Humanität, indem er an die philosophische Tradition Kants anknüpfte. Mit dieser Traditionslinie verletzte Cohen den antiaufklärerischen Konsens, der darauf basierte, daß durch die Romantik und den deutschen Idealismus

die Aufklärung überwunden sei. Bauch zum Beispiel sprach in seinem Aufsatz nur von der "sogenannten Aufklärungszeit"[21].

4.

Die "Ideen von 1914" sollen hier nicht weiter erörtert werden. Lediglich zwei Aspekte sind zu erwähnen: die sich auf Fichte berufende Deutschtumsmetaphysik und die fast allen diesen Traktaten implizite antisemitische Komponente.

(a) Cassirer, in seiner großen Konzilianz, versuchte, Fichte gegen die Deutschtumsmetaphysiker des Weltkrieges in Schutz zu nehmen: Sie beriefen sich zu Unrecht auf Fichtes Nationsbegriff. Demgegenüber ist jedoch zu betonen, daß in Fichtes "Reden an die deutsche Nation" die wichtigsten Ansatzpunkte für ein metaphysisches Verständnis von Nation enthalten sind[22] Sprache wird als elementarer Ausdruck von letztlich vermittlungsunfähigen nationalen Eigentümlichkeiten definiert; der deutschen Sprache wird als einziger der Zugang zur "ursprünglichen" Sprache zuerkannt. Das Faktum, daß es verschiedene Sprachen gibt, erhält den Charakter des Notwendigen und wird zugleich zum Modell für die Verschiedenheiten von Nationen, denen ein "Wesen", eine metaphysische Größe, zugesprochen wird. Auch hier rückt das deutsche Volk in die Position des Ursprünglichen.

Die Begeisterung für diese Auffassungen führte im Ersten Weltkrieg zu einer Fichte-Renaissance, und gipfelte 1916 in der Gründung der "Fichte-Gesellschaft von 1914 e.V.", unter Teilnahme, wie es im Gründungsbericht hieß, verschiedener völkischer Führer aus verschiedenen Bünden[23]. In diesem Bericht dienten Fichte-Zitate als Motto: Unser deutsches Volk hat im Gesamtbestand der Menschheit seine besondere Sendung zu erfüllen. Wir sind in unserer Eigenart durch kein anderes Volk zu ersetzen. Die Fichte-Gesellschaft blieb in der Weimarer Republik kontinuierlich aktiv und erzielte innerhalb des bürgerlich-akademischen Spektrums erhebliche Breitenwirkung[24]. Bruno Bauch nahm in Wort und Schrift aktiv an dieser Bewegung teil.

(b) Ebenfalls in direktem Zusammenhang mit der Fichte-Renaissance steht der antisemitische Grundton aller "völkischen" Erneuerungsphantasien. Die massive Zunahme und gesteigerte Aggressivität des Antisemitismus im Ersten Weltkrieg ist ein gesichertes Forschungsergebnis[25]. Als ein äußerer Höhepunkt gilt allgemein die sogenannte Judenzählung im deutschen Militär, die als hochoffizielle Legitimierung antisemitischer Vorurteile wirkte[26]. Nach einem Erlaß des preußischen Kriegsministeriums sollte die Zahl der Juden in allen Truppenteilen ermittelt werden, angeblich um dem Argument jüdischer "Drückebergerei" entgegentreten zu können.

Dieses Beispiel für gleichsam offiziellen Antisemitismus wirkte umso tiefgreifender auf die deutschen Juden zurück, als die "Burgfrieden"-Ideologie des

Kriegsausbruchs bei vielen von ihnen die illusionäre Hoffnung geweckt hatte, jetzt endlich den entscheidenden Schritt zur vollen staatsbürgerlichen Gleichberechtigung und zur kulturellen "Anerkennung" erleben zu können[27]. Eva Reichmann hat den durch die harte Zurückweisung dieser Hoffnung ausgelösten "Bewußtseinswandel" im deutschen Judentum als Zeitgenossin und Historikerin eindrucksvoll beschrieben[28].

Hermann Cohen sprach 1917 von einem "teuflischen Verdacht": Den Juden solle ihr Patriotismus vereitelt werden, weil er den Deutschen "das Konzept für ihren Haß verdirbt"[29].

Es ist auffällig, daß in der Fachliteratur über die "Ideen von 1914" als der spezifischen Form, in der sich die akademische Welt mit dem Krieg beschäftigte, der Antisemitismus lediglich am Rande vorkommt. In der sonst sehr eingehenden Analyse Hermann Lübbes über "die philosophischen Ideen von 1914" kommt Antisemitismus lediglich in einer Fußnote vor[30]. Hier wirkt offenbar das Selbstverständnis deutscher Wissenschaft fort, daß in das wissenschaftliche Denken Antisemitismus keinen Eingang gefunden habe – auch unabhängig von möglichen antisemitischen Vorurteilen einzelner Gelehrter. Sogar Ulrich Sieg, der die Bauch-Affäre kürzlich zum ersten Mal publik gemacht hat und dem das Verdienst zukommt, die bisher unbekannte Erwiderung Cassirers auf Bruno Bauch veröffentlicht zu haben, vermeidet es, Bauch als Antisemiten zu bezeichnen; er hebt lediglich einzelne antisemitische Auffassungen Bauchs hervor, nennt sie zum Beispiel "geschmacklos", während er im übrigen kommentarlos Bauchs Selbstdarstellung eines unpolitischen Philosophen referiert[31]. Dagegen ist zu betonen, daß spätestens seit dem Nations-Aufsatz völkischer Rassismus in Bauchs wissenschaftlichem Werk enthalten ist.

Das Argumentationsmuster, streng zwischen alltäglichem Antisemitismus und wissenschaftlicher Arbeit zu unterscheiden, liegt auch der Erwiderung Ernst Cassirers zugrunde. In seiner Begründung, warum er sich im Streit um Cohens Schrift "Deutschtum und Judentum" zu Wort meldet, heißt es:

"Nicht die Angriffe auf Juden und Judentum sind hierbei das Entscheidende: über sie ließe sich vielmehr ebenso gleichmütig und gelassen, wie über vieles andere dieser Art hinweggehen. Schwerer wiegt es, daß hier der Kampf und die Verwirrung des Kampfes in ein geistiges Gebiet herübergespielt wird, von dem man bisher glauben konnte, daß es ihm entzogen sei"[32].

Obwohl Cassirer in seiner Erwiderung auf Bauch in für ihn ganz untypischer Weise sehr streitbar auftritt, ist sein Aufsatz ein Angebot zu wissenschaftlichem Diskurs. Er sieht den philosophischen Auftrag darin, den Bannkreis metaphysischen Denkens zu verlassen, d.h. nicht über Begriffe und "Wesen" zu streiten, sondern die vielfältigen und variablen Relationen, in denen Dinge stehen, zu untersuchen. Indem er sich dagegen wehrt, daß Kants kritische Philosophie anthropologisch interpretiert, ihm "deutsches Denken" attestiert wird, wendet er sich gegen

die Zerstörung der Wissenschaft durch völkische Doktrinen. In einem Brief an den Marburger Philosophen Paul Natorp schrieb Cassirer, er wolle mit seiner Erwiderung verhindern, "daß eine Strömung, die in manchen Dingen des politischen Lebens unverkennbar ist, auch in den geistigen Dingen, auch in Philosophie und Wissenschaft Geltung gewinne"[33].

In Bruno Bauchs Aufsatz in den "Kant-Studien" sowie in seinem "Briefwechsel" mit der "Panther"-Herausgeberin sind alle gängigen Elemente der deutschen 'Kriegsphilosophie' enthalten: der völkisch, d.h. rassisch begründete Antisemitismus; ebenso auch die "Ideen von 1914" in der Form überheblicher Ablehnung der Aufklärung. Die Kritik an der Aufklärung wird überdies in rassistische Argumente gekleidet, indem Rationalismus und Intellektualismus als jüdisch klassifiziert werden. Von solchem "jüdischen Formalismus" wird Kant jedoch exkulpiert zu Lasten seines jüdischen Interpreten Cohen. Bauchs Begriff der Nation schließlich – Nation als Abstammungsgemeinschaft – beruft sich auf Fichte.

5.

Im folgenden sollen einige Argumentationslinien Bauchs und Cassirers nachgezeichnet werden, an denen sichtbar wird, wie sehr bereits im Ersten Weltkrieg Grundmuster und Normen in die Philosophie eingedrungen waren, die es nahezu aussichtslos machten, – wie Cassirer sich ausdrückte – den "geistigen Boden, auf dem wir stehen", zu verteidigen. Cassirer wollte sich "das Anrecht auf ihn nicht antasten lassen"[34] und sah doch ein System der Intoleranz voraus, das die Möglichkeit von Koexistenz leugnete. Um den Kern der Kontroverse sichtbar zu machen, sollen erst der "Briefwechsel" und danach der "Begriff der Nation" betrachtet werden[35].

(a) Bauchs Brief an den "Panther" ist von einer anbiedernden Zustimmung zur "völkischen" Ideologie der Zeitschrift durchdrungen: Wie er mit der Formel schließt, er sei interessiert, dem "Panther" gegenüber nicht "in eine schiefe Lage gerade zum Volkstum gebracht zu werden" (S.746), so beginnt er seinen Brief mit der Beteuerung, er stehe allen Versuchen "weltenfern", Deutschtum und Judentum "zu vermischen und durcheinander zu verwischen" (S.742). Er unterstützt die Absicht, den großen deutschen Kant vom Vorwurf "jüdischen Denkens" zu reinigen, um sich in rabulistischer Manier vornehmlich zur "Marburger Schule" zu äußern: Die Verdienste der "Marburger Schule" um die Kant-Forschung werden betont, zugleich aber durch Hinweis auf andere Kant-Interpretationen relativiert. Die These, Volkstumsunterschiede zögen deutliche Grenzen des gegenseitigen Verstehens, wird ausdrücklich unterstrichen, doch nicht ohne zu erwähnen, daß nicht jegliches Verständnis ausgeschlossen sei:

"Warum sollte also nicht auch ein Jude, bei der anerkanntermaßen ausgeprägten nachschaffenden Begabung des jüdischen Volkes, um das historische Verständnis unseres größten deutschen Denkers seine Verdienste haben?"(S.744). Diese dif-

famierend zweischneidige Anerkennung einer Leistung wird anschließend gleich wieder zurückgenommen: Was die Marburger Schule betreffe, sei übrigens nicht Cohen, sondern Natorp der bedeutendere. "Und an dessen 'Deutschheit', um mit Fichte zu reden, zweifeln Sie doch wohl nicht" (S.744).

Nachdem Bauch den besonders großen Abstand zwischen dem "deutschen Denker" Kant und dem "jüdischen Denker" Cohen beim Thema Ethik hervorgehoben hat, läßt er sogleich ein Wort des Anerkennens für Cohen als eine der "eindrucksvollsten Erscheinungen des Judentums der Gegenwart" folgen (S.745). Dabei dient das Lob zugleich wieder dazu, die Fremdheit zwischen Judentum und Deutschtum zu betonen.

Cassirers grundsätzlicher und auch leidenschaftlicher Einspruch setzt an dieser anthropologisierenden oder psychologisierenden Argumentation ein:

"Wohin geraten wir" – fragt er –, "wenn in dem Streit um die Gültigkeit eines Satzes nicht mehr sein reiner Inhalt maßgebend ist, wenn seine Entscheidung nicht mehr von seinen logischen Voraussetzungen und Gründen, sondern von der Persönlichkeit seines Urhebers hergenommen werden soll?" (S.75). Und er betont,

"daß der Maßstab für die Gültigkeit eines Urteils nicht in seiner Entstehung zu suchen und nicht von seiner Herkunft abhängig zu denken ist: sondern daß es unabhängig hiervon völlig bestimmte, in der ‚Sache' liegende Kriterien von allgemeiner Geltung gebe, die über Wahrheit und Falschheit, über Wert und Unwert entscheiden" (S.76).

Cassirer wirft Bauch vor, durch seine Betrachtung "die gesamte Methodik der Kantischen Lehre" preiszugeben. Das Ziel der kritischen Philosophie liege darin, allgemeingültige Sätze in der Erkenntnistheorie, der Ethik und der Ästhetik zu finden und zu begründen. Kant ein "spezifisch nationales Denken" zuzusprechen, das für "Fremdvölkische" nur in Graden zugänglich, in seinem "eigentümlichen Kern und Wesen" aber verschlossen bleibe, heiße – so Cassirer – über die Kantische Leistung selbst den Stab zu brechen. "Denn geradezu alles in dieser Leistung hängt davon ab, ob es ihr gelungen ist, zu objektiver Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit ihrer Grund- und Hauptsätze durchzudringen" (S.77).

Cassirer erinnert daran, daß Kant den kategorischen Imperativ nicht einmal nur für Menschen, sondern für alle "vernünftigen Wesen" aufgestellt habe. In seinen Begriff der Allgemeinheit der transzendentalen Theorie irgendwelche Besonderheiten, zum Beispiel in nationalen Bedingungen wurzelnd, einzumischen, wäre Kant ebenso widersinnig erschienen wie die Behauptung einer "nationalen Mathematik". Als hätte der Philosoph Cassirer antizipiert, daß solche Ansichten bald vertreten werden würden, faßt er seinen Gedankengang abschließend mit der Bemerkung zusammen, man könne diesen Kantischen Rationalismus, "dem die individuellen und nationalen Unterschiede nur wie besondere Einrichtungen der Natur erscheinen, beklagen oder schelten: aber man kann ihn aus dem geschichtlichen Bilde Kants nicht entfernen, ohne dieses Bild selbst zu zerstören" (S.78). Cassirer glaubt, die

Absurdität des Redens von deutschem und jüdischem Denken belegen zu können, indem er polemisch fragt, warum Bauch sich dann nicht entschließe, " von einer jüdischen und deutschen Logik zu sprechen?" (S.79). Er kritisiert den in Mode gekommenen Begriff des Volksgeistes und appelliert daran, wenigstens aufzunehmen, daß in der Romantik, die diesen Begriff erfunden hat, den verschiedenen Volksgeistern immer noch als Korrelat der Gedanke des "objektiven Geistes" gegenüberstand. Für Cassirer bildete Bauchs Brief an den "Panther" den "wesentlichen Angriffspunkt"[36], aber er setzt sich anschließend auch mit Bauchs "Begriff der Nation" auseinander.

(b) In diesem Aufsatz, den Bauch in die "Kant-Studien" plazierte und damit "die Rassenfrage" – so Natorp in einem Brief an den Vorsitzenden der "Kant-Gesellschaft" Vaihinger[37] – unangebracht in eine philosophische Fachzeitschrift hineintrug, ging es nicht um die Inhalte "deutschen" und "jüdischen Denkens", dennoch war die Bezugnahme unverkennbar. Bauchs Reflexion über Begriff und Wesen der Nation handelte nämlich nicht von Abgrenzung und Kommunikationsmöglichkeiten zwischen Nationen in einem System internationaler Beziehungen, was in der Kriegssituation durchaus nahegelegen hätte; vielmehr ging es ihm um eine Definition zur Ordnung innerhalb des deutschen Staatsangehörigenverbands sowie um den Ausschluß von "fremdvölkischen" Staatsangehörigen aus der deutschen Nation. Deren unaufhebbares und zugleich für die Eigentümlichkeit der Nation gefährliches Anderssein durchzieht den Aufsatz wie ein roter Faden.

Bauch definiert – unter Zuhilfenahme des neckischen Einschubs, daß jeder Anthropologe den bauchschen "Germanenschädel" sofort als solchen identifizieren würde – Nation vor allem als natürliche Abstammungsgemeinschaft – Gemeinschaft des Blutes, der Seele und der Sprache: "Der völkische Fremdling mag durch Generationen unter uns leben und keine andere Sprache mehr zu sprechen vermögen, als die unsere. Dennoch ist seine Sprache nicht die unsere. Vom physikalischen Laut bis zur zartesten Schattierung im Ausdruck der inneren Erlebnisse, die sich in die Sprache ausgießen, bleibt ein Fremdes zwischen ihm und uns" (S.144).

Sodann ergänzt er seine Definition dadurch, daß Nation auch eine "kultürliche Gegebenheit" und insofern auch geschichtlich sei. Die Kategorie der Geschichte dient in erster Linie dazu, der Nation ein Bewußtsein ihrer selbst zu ermöglichen. Denn es sei geschichtlich zu erklären, daß die völkische Abstammungseinheit "noch nicht" die Einheit eines Volkes in einem Vaterland begründet habe, wenn auch aus Liebe zur Heimat "Fremdvölkischen" der Zutritt in das "eigene Volksheiligtum" möglichst erschwert wurde. Bauch bedauert deshalb auch, daß in der Gegenwart nicht mehr wie früher "Angehörigen des jüdischen Volkes der Erwerb deutschen Grundes und Bodens versagt" wird (S.147).

Aus dem geschichtlichen Zusammenhang stellen sich jeder Nation – darin sieht Bauch ein drittes Definitionskriterium – Aufgaben und Ziele. Unter Beru-

fung auf Fichte und Treitschke beschreibt Bauch als wichtigsten Staatszweck, den "Zwang zur Deutschheit", "die Nation zur Nation zu bilden", das heißt die Identität von Volk und Staat anzustreben. "Im Interesse der Reinheit und Selbständigkeit als bestimmt national erkannter Aufgaben und Ziele (müsse) auch die Reinheit und Selbständigkeit des nationalen Charakters möglichst gewahrt" werden (S.158). Als einen erforderlichen Schritt sieht Bauch eine Zuzugssperre gegen den Osten voraus.

Bauch spricht von den deutschen Juden als "Gästen" beim "Wirtsvolk" der Deutschen. Über die implizit aufgeworfene Frage nach dem Verbleib der "Gäste", wenn die Reinheit des "nationalen Charakters" des Staates hergestellt werden soll, geht Bauch hinweg, indem er dem Zionismus ausdrücklich seine Hochachtung erklärt und damit offenbar in dessen Sehnsucht nach einem jüdischen Staat eine zukünftige Lösung sieht.

Cassirer setzt sich nach allgemeinen Bemerkungen zu Bauchs Nationsbegriff, den er als "materialistische Wendung" Bauchs kritisiert, vornehmlich mit Bauchs Antisemitismus und dessen Folgen für die Entwicklungsmöglichkeiten der deutschen Kultur auseinander. – Das Wort Antisemitismus selbst gebraucht Cassirer allerdings nicht. Im allgemeinen Teil stellt er seinen philosophischen Gegensatz zu Bauch heraus. Er wirft Bauch vor, durch seinen materialistischen Nationsbegriff der natürlichen Abstammungsgemeinschaft "bloße geschichtliche Tatsächlichkeit mit der Frage nach der Gültigkeit" zu verwechseln. Um den Begriff von Nation zu erfassen, komme es nicht auf irgendwelche geschichtlich gegebenen Inhalte an, sondern auf das Prinzip, kraft dessen der Begriff begründet werden kann. Mit Nachdruck wiederholt Cassirer diesen Gedanken: "Die spezifische Eigentümlichkeit der bildenden Kräfte, aus denen das Ganze der deutschen Geistesgeschichte hervorgegangen ist, kann nicht scharf genug betont werden: aber die Einsicht in das, was bei einer derartigen Betrachtung als das eigentliche Maß und was als das Gemessene zu gelten hat, sollten wir uns heute weniger als jemals verdunkeln lassen" (S.81f.).

Beim Verhältnis zwischen Deutschtum und Judentum geht es Cassirer darum, dem einfachen, aber inhumanen Modell Bauchs, der Jude sei "Gast im deutschen Hause", ein komplexes Bild nationaler Kultur gegenüberzustellen. Er bestimmt nicht seinerseits den Begriff der Nation, sondern will die Diskussion auf ein Gebiet zurückführen, das eine philosophische Erörterung überhaupt erst möglich macht. Bauchs Definition von "Gast" und "Wirtsvolk" schließe – so Cassirer – für immer eine "geistig-nationale Beziehung" aus (S.82). Denn der "Gast" steht außerhalb der Verwandtschaft des Blutes; nur äußerlich habe er Anteil an der Sprachgemeinschaft. Der deutsche Geburtsort des "Gastes" solle kein Heimatrecht begründen. Nur staatliche Duldung des "Fremdvölkischen" sei möglich, "Naturalisierung" nicht. Der Teilnahme des "Fremdvölkischen" am gemeinsamen Geistesleben und damit einer Gemeinschaft im Begriff der nationalen Kultur seien enge, unübersteigbare Grenzen gezogen. Zusammenfassend betont Cassirer, er lasse es dahingestellt, daß

Bauch versichere, keinem "triebhaft blinden und grundsatzlos öden Antisemitismus" anzuhängen (Bauch, S.742; Cassirer, S.84), aber er hebt in einer von Bitterkeit erfüllten, leidenschaftlichen Wendung hervor, wieviel Lebensfremdheit und bürokratischer Formalismus in Bauchs Doktrinen stecke, wie wenig sie der "Schwierigkeit, Zartheit und Komplikation der konkreten Lebensverhältnisse" gerecht würden. "Weil Juden und Deutsche, wirklich oder angeblich, in ihrem ‚Wesen' völlig verschieden sein sollen, darum werden zuletzt auch all die inneren geistigen Beziehungen zwischen ihnen geleugnet und für Schein erklärt" (S.84).

Für Cassirer ist dies weder Geschichtsphilosophie noch Geschichte. Er beruft sich absichtlich auf den von "Völkischen" gern zitierten Fichte, um auszudrücken, daß die Stellung des Individuums im Reiche des Geistes nicht ein Werk der Natur, sondern eine Tat der Freiheit sei, und zieht die Ringparabel Lessings heran, um zu illustrieren, daß kein "Volksgeist" exklusiven Zugang zur deutschen Geistesgeschichte besitze[38]. Und wiederum mit Fichte wirbt Cassirer für den Gedanken, die Einheit der Kultur nicht mit deren Einförmigkeit zu verwechseln. "Denn die wahrhaft geistige Einheit einer Kultur erfordert keineswegs die Einerleiheit ihrer Grundfaktoren" (S.86).

Deshalb können verschiedene "Volksgeister", die ja selbst keine feststehenden, sondern sich historisch verändernde Größen sind, an einer Kultur mitwirken. Dagegen erwüchsen aus dem "oberflächlichen Schematismus", mit dem Bauch Gast- und Wirtsvölker unterscheide, theoretische und ethische Schwierigkeiten. Denn faktisch schreibe Bauch den deutschen Juden mit der "Gastrolle" "eine wahrhafte Helotenrolle" zu (S.87).

6.

Cassirers bewegendes Plädoyer für die Wiederaufnahme des wissenschaftlichen Dialogs über philosophische und kulturelle Grundfragen lief buchstäblich ins Leere. Bauch wich einer offenen Herausforderung aus. Eine Antwort von ihm an Cassirer gibt es nicht. Als Schriftleiter der "Kant-Studien" verweigerte er die Publikation von Cassirers Aufsatz in der Zeitschrift. Nach Bauchs Rücktritt zog Cassirer seine Erwiderung um der Eintracht willen, die der Zeit so nötig sei[39], zurück. Es gab offenbar niemanden, der ihn davon abzuhalten versucht hätte, zum Beispiel mit dem Argument der Grundsätzlichkeit der Kontroverse. Dadurch blieb es für das Publikum unüberprüfbar, als Bauch Cassirers Aufsatz in seiner Rücktrittsrechtfertigung, die er über den "Panther" verbreitete, abqualifizierte. Cassirer habe – so stellte Bauch es dar – die Kriterien der Sachlichkeit und philosophischen Fachbezogenheit nicht erfüllt[40].

Nach Bauchs Darstellung war sein Rücktritt in jüdischen Intrigen und außerwissenschaftlichen Rücksichten begründet. Er wiederholte es als "Selbstverständlichkeit", daß Deutschtum und Judentum sich in ihren Prinzipien und Überzeu-

gungen unterscheiden, betonte, daß dem Deutschen "Jude" kein Schimpfwort sei, und forderte, daß umgekehrt die Juden die Deutschen nicht mit Haß verfolgen, nicht an die niedrigsten Instinkte appellieren sollten[41].

Cassirer blieb mit seinen offenen, in aufklärerischer Tradition stehenden Worten allein. Nur intern liefen die Versuche, den Frieden in der "Kant-Gesellschaft" wiederherzustellen und einen Weg der Distanzierung von Bauch zu finden. Am deutlichsten sprach sich Cohens Kollege Natorp aus: Zwar betonte er, dem Kollegen Bauch kein Übelwollen zuzutrauen, aber er stellte fest, daß der Aufsatz Männern wie Cohen und Cassirer, "das kann objektiv doch nicht zweifelhaft sein, den Stuhl vor die Türe" stelle und mit Waffen streite, "gegen die man wehrlos ist"[42]. Die Haltung der "Kant-Gesellschaft" lief auf Beschwichtigung hinaus. Man war offenbar froh, als die Sache mit Bauchs Rücktritt vom Tisch zu sein schien. Im Ergebnis aber verlor die "Kant-Gesellschaft" einen Teil ihrer Mitglieder, die sich der Bauchschen Gründung der "Deutschen Philosophischen Gesellschaft" anschlossen. Nach 1933 wurde aus deren Kreis der "Fall Bauch" als ein Beispiel für die angeblich jüdische Vorherrschaft in der Philosophie vor 1933[43] wiederaufgerührt. Jetzt gab es keine Stimme mehr, die widersprochen hätte.

Ein durchgehendes Charakteristikum in der Affäre 1916/17 ist die Scheu, den Antisemitismus zu thematisieren, ihn beim Namen zu nennen. Auch diejenigen, die sich – wie Natorp – für Bauch schämten, stießen sich noch mehr an der Rigorosität, mit der Cohen sich gegen antisemitische Ehrabschneidungen zur Wehr setzte. Die wenigen Wissenschaftler, die sich historisch mit der Affäre Bauch befaßten, neigen ebenfalls dazu, Cohen "Überempfindlichkeit" zu unterstellen, während sie die Radikalität der antisemitischen Positionen Bauchs nicht thematisieren. Helmut Holzhey, Herausgeber des Briefwechsels zwischen Cohen und Natorp, konzediert zwar, daß Cohens Empfindlichkeit "natürlich" eine reale Basis besessen habe, aber er betont noch stärker die "skurrile Weise", mit der Cohen überall Antisemitismus witterte.[44] Über Bauchs Artikel sagt er nicht mehr als, sie seien "mindestens terminologisch nicht gerade feinfühlig und (betrieben) der Sache nach die Distanzierung von Deutschtum und Judentum"[45]. Auch Sieg spricht von Cohens "kompromißloser Haltung" und bedient sich einer Argumentationsfigur, die suggeriert, daß Cohen für Bauch hätte Verständnis haben sollen: "Für Bauchs sprachliche und menschliche Entgleisungen besaß er (Cohen) keinerlei Verständnis"[46].

In dieser Zurückhaltung des historischen Urteils über das Eindringen von Antisemitismus in die Wissenschaft tradiert sich ein lange gepflegtes Selbstverständnis der deutschen Gelehrten, gegen Vorurteile und insbesondere gegen den plebejischen Antisemitismus als Vertreter der Wissenschaft immun zu sein. 1916/17 wirkte die Tabuisierung des Antisemitismus faktisch wie dessen Tolerierung. Wegen der verbreiteten Überzeugung von der Komplexität des Verhältnisses von Judentum und Deutschtum war die Toleranzschwelle vor antisemitischen Argumenten so hoch, daß sie sich fast unwidersprochen festsetzen konnten.

Der Gebrauch des Wortes Toleranz in diesem Zusammenhang macht bewußt, wie vieldeutig der Toleranzbegriff ist. Toleranz erscheint hier als widerspruchsloses Hinnehmen einer verkündeten und praktizierten Intoleranz, d.h., sie selbst ist der Sphäre der Intoleranz zuzurechnen. Als faktisch intolerant ist auch eine andere Art von Toleranz bezeichnet worden: die sich in historischen Toleranz- und Emanzipationsedikten der deutschen oder mitteleuropäischen "Judenemanzipation" ausprägende Forderung nach Assimilation. Auch Hermann Cohen, ein unermüdlicher Streiter für Gleichberechtigung und Emanzipation, hat 1917 in einem Aufsatz vor Assimilation gewarnt, weil sie gleichbedeutend mit "Ausrottung" sei[47]. Damit ist zweifellos ein großes Problem der deutsch-jüdischen und europäisch-jüdischen Geschichte angesprochen; es sollte jedoch nicht den Blick für die Tatsache verstellen, daß der Antisemitismus, als dessen Exponent Bauch erscheint, keineswegs ein Assimilationskonzept vertrat, sondern Assimilation für nicht wünschbar und für unmöglich erklärte. Nicht die Folge falsch verstandener Toleranz, sondern brutale Intoleranz war es, die den Antisemitismus zu einem Instrument des Genozids machte.

Anmerkungen

1 Cohen, Hermann: Über das Eigentümliche des deutschen Geistes (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, 14.10.1914). In: ders.: Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, hg. v. Albert Görland und Ernst Cassirer, Berlin 1928, Bd. 1, S.527-570; ders.: Deutschtum und Judentum. In: Hermann Cohens Jüdische Schriften. Bd. 2.: Zur jüdischen Zeitgeschichte, hg. v. Bruno Strauß und Franz Rosenzweig, Berlin 1924, S.237-301.

2 Cohen, Deutschtum (Anm.1), S.279.

3 Ebd., S.269.

4 Böhm, Max Hildebert: Vom jüdisch-deutschen Geist. In: Preußische Jbb. 162 (1915), S.404-420; weitere Diskussion in Bd. 163 (1916), S.257-280 und S.510ff.

5 Bauch, Bruno: Vom Begriff der Nation. (Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie). Vortrag, gehalten in der Staatswissenschaftlichen Gesellschaft zu Jena. In: Kant-Studien 21 (1917), S.136-162.

6 Ebd., S.143.

7 Bauch, Bruno: Nochmals "Ein Briefwechsel". Bruno Bauch an Leonore Ripke-Kühn, 22.5.1916. In: Deutsche Monatsschrift für Volkstum und Politik. Der Panther 4(1916), S.741-746.

8 Vogel, Barbara: Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933: Philosoph und liberaler Demokrat. In: Frede, Dorothea/Schmücker, Reinold (Hg.), Kultur und Philosophie. Ernst Cassirers Werk und Wirkung, Darmstadt 1997, S.185-214.

9 Cassirer, Ernst: Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch, ediert von Sieg, Ulrich: Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript. In: LBI Bulletin, 88(1991), S.59-91; Cassirers Aufsatz findet sich auf den Seiten 73-87.

10 Bauch, Bruno: Mein Rücktritt von den "Kant-Studien". Eine Antwort auf viele Fragen. In: Der Panther, 5(1917), S.148-154.

11 Heimsoeth an Hartmann, 19.2.1917. In: Hartmann, Frieda/Heimsoeth, Renate (Hg.): Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth

im Briefwechsel, Bonn 1978, S.286f.

12 Reichls Philosophischer Almanach auf das Jahr 1923, hg. v. Paul Feldkeller, Darmstadt 1923, S.121f.

13 Bruno Bauch †. In: Blätter für deutsche Philosophie, 16(1942/43), S.1f. Unterzeichner des Nachrufs: Der Vorstand der Deutschen Philosophischen Gesellschaft. Gehlen. Baumgarten. Emge. Freyer. H.F.K. Günther. H.R.G. Günther. Hartmann. Heimsoeth. Krueger. Rothacker. Schwarz. Wundt.

14 Keller, Erich: Die Philosophie Bruno Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung, Stuttgart 1935; ders.: Bruno Bauch als Philosoph des vaterländischen Gedankens, Langensalza 1928. Völkischen Rassismus vertrat Bauch auch schon in Bauch, Bruno: Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, Leipzig 1923. Keller beschrieb schon 1928 Bauchs völkisch-politische Auffassungen. Er betonte, daß Bauchs staatliche Ordnungsvorstellungen hierarchisch Menschen nach größerer Wertnähe oder Wertferne und höher- und minderwertige Rassen unterschieden (S.23).

15 Cohen: Deutschtum (Anm. 1), S.245f.

16 Goetschel, Willi: Jüdische Philosophie?. In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart 13/14(1994); vgl. auch die einleitenden Bemerkungen zur problematischen Annahme einer jüdischen Philosophie bei Sieg, Ulrich, Bekenntnis zu nationalen und universalen Werten. Jüdische Philosophen im Deutschen Kaiserreich. In: 263(1996), S.609-639.

17 Kelsen, Hans: Was ist Gerechtigkeit?, Wien 1953 (2. Aufl. 1975), S.41.

18 Vgl. dazu Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel, Stuttgart 1963, bes. Vierter Teil: Die philosophischen Ideen von 1914, S.173-238; Wolfgang Greive (Hg.): Der Geist von 1914. Zerstörung des universalen Humanismus? (Loccumer Protokolle 18/89), Rehberg-Loccum 1990; Mommsen, Wolfgang J. (Hg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1996.

19 Keller: Bruno Bauch (Anm. 14), S.5.

20 Schwarzschild, Steven S.: "Germanism and Judaism" – Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German – Jewish Symbiosis. In: Bronsen, David (Hg.): Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis, Heidelberg 1979, S.129-172.

21 Bauch: Begriff (Anm. 5), S.151f.

22 Lübbe (Anm. 18), S.196ff.

23 Die Fichte-Gesellschaft von 1914. In: Der Panther 5(1917), S.559-562.

24 Koch, Wilfried: Educating the Right: Fichte Society and Fichte Colleges in the Weimar Republic, unveröff. Magisterarbeit, Norwich 1992.

25 Zechlin, Egmont (unter Mitarbeit von Hans-Joachim Bieber): Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg, Göttingen 1969; Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923. Ein Sammelband, hg. v. Werner E. Mosse und Arnold Paucker, Tübingen 1971.

26 Angress, Werner T.: The German Military's Judenzählung of 1916. Genesis-Consequences-Significance. In: LBI Yearbook, 23(1980), S.117-135.

27 Vogel, Barbara: Deutscher Geist und Antisemitismus. In: Greive (Hg.) (Anm. 18), S.194-209.

28 Reichmann, Eva: Der Bewußtseinswandel der deutschen Juden. In: Deutsches Judentum (Anm.25), S.511-612.

29 So Cohen in den "Neuen Jüdischen Monatsheften" 1917, zit. nach Reichmann (Anm. 28), S.606.

30 Lübbe (Anm. 18), S.234 f.; Anm. 5.

31 Sieg (Anm. 9); vgl. auch ders.: Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft, Würzburg 1994.

32 Cassirer (Anm. 9), S.73.

33 Cassirer an Natorp, 21.11.1916. In: Holzhey, Helmut (Hg.): Cohen und Natorp, Bd.2: Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre. Briefe der Marburger. Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule, Basel und Stuttgart 1986, Nr. 161, S.462-464, 463; vgl. auch Sieg,

Deutsche Kulturgeschichte (Anm. 9), S.61.

34 Ebd.

35 In Klammern gesetzte Seitenzahlen beziehen sich auf die Texte Bauchs (Anm. 5 u. 7) und Cassirers (Anm. 9).

36 Cassirer an Natorp (Anm. 33).

37 Natorp an Vaihinger, 20.11.1916. In: Holzhey (Anm. 33), Bd. 2, Nr. 160, S.460-462, 461.

38 Sieg, Deutsche Kulturgeschichte (Anm. 9), S.66.

39 Cassirer an Natorp (Anm. 33).

40 Bauch, Mein Rücktritt (Anm. 10), S.152. Diese Formulierung wiederholt z.B. die Zeitschrift "Der Hammer. Blätter für deutschen Sinn", Nr. 354 v. 15.3.1917: Zum Streit in der Kant-Gesellschaft, S.148-150.

41 Bauch, Mein Rücktritt (Anm. 10), S.154.

42 Natorp an Vaihinger (wie Anm. 37).

43 Sieg, Deutsche Kulturgeschichte (Anm. 9), S.64.

44 Holzhey, Helmut: Cohen und Natorp, Bd. 1: Ursprung und Einheit. Die Geschichte der "Marburger Schule" als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens, Basel und Stuttgart 1986, S.37.

45 Ebd., S.38.

46 Sieg, Deutsche Kulturgeschichte (Anm. 9), S.62.

47 Cohen, zit. nach Reichmann (Anm. 28), S.606.

Zwi Bacharach

From the Cross to the Swastika. The Theological Necessity of Christianity

It is imperative for anyone who has done academic work on how Jews have fared in Christian society to find a convincing reason for why Jews as a minority have been so despised. One work states that, "Men are not born with hatred in their blood. The infection is usually acquired by contact".[1] Jews and non-Jews always interacted in a variety of social contexts, but these interactions invariably had a negative and hostile flavor. What was the source of this hostility?

Was there a standing issue that kindled the antagonism between the Jews and their environment throughout the history of this troubled relationship? Was the enmity one-sided? Or was this a case of mutual rejection? Today, one may conclude from past research that since the middle ages the underlying reason for the tensions between Jews and their social surroundings is the relationship between the two monotheistic faiths, Judaism and Christianity. The religious antagonism between Christianity and Judaism was the source of every dispute between Jew and Christian. Thus, the following statement rings true:

"The long unique road of oppression that covers thousands of years of Jewish life ... leads us to recognize that an astonishingly large majority of Europeans were dyed in the wool Christians".[2]

Even the anti-Christian Nazi worldview was nurtured by the repulsive images that Christianity had imposed on the Jew.[3] Now, we can determine whether the historic enmity between Jews and Christians was one-sided or whether is was mutual. There have been some from the Catholic community who have held that the enmity was mutual. Edward Flannery investigated the sufferings of the Jews in depth throughout history. His conclusion: The synagogue's disrespect of the then young Christian church, the Jews' consistently hostile relationship to those who had apostatized to Christianity plus the Jews' continued attempts to missionize among the Christians, convinced the church fathers that the Jews were a threat to the Christian religion. Thus assuring that the Jewish reaction would be to recoil and be dismissive of the principles of Christianity.[4] Nevertheless, anyone who is unwilling to recognize the anti-Jewish sentiment that was molded into Christian theology from the outset, is flying in the face of historical fact. Christianity's approach to Judaism was "a primarily theological aversion to the existence of Jewish practice which later became more visceral. This aversion served as one of the central pillars of Christianity's anti-Jewish feeling and was an important element in all anti-Semitism".[5] Thus the ostensible charge of the Jews killing Jesus was a distortion of Christianity's real objection which was that the Jews had not become Christi-

ans. According to Christian theology, the Jews refusal to apostatize turns them into "exiles for eternity" or to say it in more vulgar terms, their exile was considered punishment for crucifying the Christian Messiah".[6] David Flusser who formulated this perspective considered the history of Jewish-Christian dispute primarily as theological which later became emotional. If the confrontation had remained in the theological sphere with both parties seeing their disagreements focused on the issues alone, then it is possible that the history of the Jews during the middle ages might have turned out differently. The intellectual arguments between the disputing parties, however, became more diabolical as the texture of their relationship became more emotional. The dispassionate voice of reasoned argument gave way to allegations, personal attacks which ultimately expressed itself in waves of unbridled hatred. Christianity, which sees itself as the sole legitimate heir to the Jewish religion, no longer viewed Judaism as a partner for theological debates, rather Judaism was a religion which had lost its right to exist. If Judaism refuses to accept this Christian decree and insists on maintaining its unique legacy then their role vis a vis Christianity is to "serve as a witness, an example and as a symbol".[7] Because of their refusal to accept the Christian faith, the Jews would serve as a witness to the triumph and the superiority of the Christian religion.

The understanding of Judaism was not evaluated as an independent entity, as a separate religion and nation. Its existence relied on "others", e.i. Christian theologians who determined what the image of a Jew was in relationship to Christian self-understanding.[8] Thus Christianity decided that the Jew must accept a lowly status, she singled them out from among humanity and laid them low.

Theologians, as well as philosophers delve into the great questions of meaning which touch upon the essence of the Divine and man's relationship to it. Ideologues, however, are not interested in questions, they want to find answers. They require ready-made responses to situations and to historical contexts, the facts of which are judiciously employed to serve their interests. In the Judeo-Christian dispute, theology was reduced to ideology.

The overt goal of religion is to influence believers and their supporters through their holy books which determine their relationship between themselves and their God. There are also covert ambitions which contradict the revealed message of a revelation-based religion and these ambitions serve to pervert the religion's message. A known Christian theologian labelled these distortions as ideological tendencies,[9] because they respond to the social temperament of the times, and are by definition transitory; they have nothing to do with the eternal truth of the Divine. Furthermore, the ideological messages became so entangled with the theological message, and have been so impressed upon the consciousness of the people for so long that it is difficult to discern the religious message from its ideological distortions.

The dreadful events that visited humanity in the twentieth century have still not allowed one to overlook the ideological foundations which corrupted the me-

aning of the Holy Scriptures. After the fall of the Nazi regime, Jewish and gentile researchers pointed their accusing fingers at Christianity. "The German responsibility for these crimes is secondary, for it held fast like a miserable parasite to ancient Christian beliefs".[10]

Many have already researched the relationship between Christian theology and Christian anti-Semitism from several different viewpoints. The points of dispute between the two religions have been analyzed and clarified in so many volumes that it is not possible to review the entire literature here in this paper.

The twentieth century is the century of the Holocaust which is the most heinous example of traditional anti-Semitism. The slaughter was planned and executed by Nazi design and Nazism is viewed as a manifestation of German historic tradition. The terrifyingly mammoth effort of planning and execution by the Nazis was so complex that it required its own historical investigation.[11] In contrast, the history of Christian-Jewish animosity, and anti-Semitic incidents that occurred in generations prior to the Holocaust are portrayed as a totally unrelated entity.[12]

It is true that the relationship between Jews and Christians in the 19th and twentieth century was different than the centuries that preceded them; the difference being that in earlier centuries the relationship was static and then with the onset of nineteenth century emancipation it became more dynamic. The liberation of Jews from their forced isolation during the medieval period plus their integration into general society created new opportunities. These new circumstances also created new rivals and competitors. The emancipation process revitalized the age-old anti-Semitic slogans and gave them a dynamic new face which was intensified by the conflict between the gentile emancipator and the tolerated Jew.[13] In this work, we will be concerned with the anti-Jewish slogans of the Catholic community in German society before the Holocaust.

There are two sources for the proliferation of anti-Jewish sentiment which share a symbiotic relationship. The source that dictated was formed by Christian dogma, the worldview of the Church fathers and the official theologians of the Church.[14] Their religious dogma which was included in the catechism set forth Christianity's relationship with Judaism. The Church fathers' attitudes were of supernal importance in creating the image of the Jews for ensuing generations. These ideas were formulated and crystallized from the second to the fifth century, as research has shown.

The Jew had already lost "his real live image to an abstract, one-dimensional, negative, demonic image which was constructed from a mosaic of verses, and negative statements which appeared in the Jewish and Christian bibles". These assumptions were not based on the situation of the Jews or the Jews' behavior, but on an image which Christian theology required ... thus invidious, hate filled sermons ... were made credible by virtue of the prestige of their authors. Subsequent generations asserted this new dogma along with the "New Testament" in addressing the

question of Christianity's relationship to the Jewish people in the medieval and modern period ...".[15]

"The Christian theological need" helped nurture throughout the generations the distorted image of the Jew. The theological debate between Jews and Christians should have been pursued on a theoretical plain, however, these discussions have been and continue to be held, especially now, with the hovering specter of the Holocaust. In order to understand the processes that led to this catastrophe, the researcher must turn to other sources which explain how the hatred toward the Jew crystallized.

These sources are not philosophical or theological. Instead, they come from the daily interactions between the Jews and the common Christian. The abstract image of the Jew as portrayed by the church fathers was not the primary cause, but rather, it was the real image of the Jew as it was conjured up in the eyes of the greater Christian public. This perception came from their daily interactions which were spiteful and hostile. The common folk had no interest in theological discussion, rather they adopted the ready-made negative image of the Jew that was being served to them and they used this image as scapegoat to rationalize their problems, their failures and their mistakes in their struggle for daily survival. These multitudes saw the Jew as a dark mythical force which threatened the public order. The common man does not plumb the depths of "scientific anti-Semitism" nor is he receptive to the theological rationale for hating Jews, but he does grasp well the actual consequences for which the Jews are being blamed.[16] This perspective allowed them to blame the Jew and his cursed deeds for any trouble that would befall them. The common folk were distant from the ivory tower of the theologians where the role and fate of the Jew was primarily an intellectual concern. If that is so, then the question remains: If not from the Church fathers then who taught the peasant farmer and simple artisan to hate the Jew? From where did the masses of the German street nurse their aversion to the Jews?

Because the population of German peasants was unsophisticated their antipathy must have come from an accessible popular source. The popular literature which was publicized in nineteenth century Germany is an important resource for the crystallization of the Jewish stereotype. George Mosse has already established the role this type of literature played in the popular absorption of anti-Jewish prejudice in the public sphere of Germany. He uncovered the unsophisticated, petty attacks on Jews which were part and parcel of this literature.[17] Still, this literature could only influence its readership, and the majority of common folk are not people for whom reading comes easy. The written word requires some intellectual effort, free time and desire to read. A simpler and possibly more effective means of transmitting this message could be the spoken word. The message could then be directed to the mentality and the abilities of the listener. A preacher has the opportunity to appeal to the emotions of his listeners. Through his sermons and his pre-

aching, the preacher could rejuvenate "the visceral aversion" to Judaism as we have already described. There is no preacher more popular than a pastor from a church. In towns and villages, true believers swarmed to the Sunday sermons that were delivered and absorbed in the church. The philosopher, Friedrich Nietzsche, acknowledged the power of the Sunday sermon by saying, "In Germany ... there was only one kind of public declamation which had artistic merit: It came from the preacher's podium. Only the church preacher knew the power of enunciation, a word, the strength of a sentence to beat down, to burst forth, to run after the pregnant pause. He is the one who spoke to their consciences, and at times to their unscrupulous side! For there are many reasons why the German sooner or later is drawn to the calling of the speech. Thus it is simple to conclude that the great artistic achievement of German prose is from the best of her preachers: Until this time the Bible had been the best of German books"[18].

The popular literature, the popular sermons of the church combined with the treatise of the intellectuals and the deeds of politicians together formed the public's perception of the Jew in nineteenth century Germany. Nietzsche would declare it thus: „Listen, I have yet to meet a German who was favorably disposed toward Jews"[19].

Let me elaborate a little bit more on the Christian creed. To accept Christian theology is, of necessity, to reject the Jew because of his Judaism. According to the Catholic conception, man is born in sin. His salvation depends on the miracolous revelation of God's grace: baptism, the mass and the other sacraments, and all the miracles, all these can raise the believer above his earthly defilement. Jewish teachings are the complete reverse of these Christian theories. According to Judaism, God does not bestow his grace on mortals, but demands constant action on their part. This demand is based on the awareness that man is not a sinner from birth and is able and willing to choose to do good. His salvation, and, it should be noted, the Jewish messianic approach in general, are functional vis-a-vis human morality and free choice.

The implication of this conflict of views is that Christians regard the Jews as sinners who have been tried by God, and condemned to the obliteration of their Judaism and, in the end, of their personal dignity.

In light of this Christian outlook, one might ask why so much attention should be focused on the invalid deeds and actions of the Jew? This question is relevant not only for the fate of the Jew, but also, by force of the apocalyptic outlook, for the role and actions of any human being within the universe. However, Christian theology distinguishes between the Jews and all other human beings. The distinction stems from the fundamentally conflicting approaches of the two religions. Catholicism believes in the Original Sin and in man's passive role in this world. His existence is humble and submissive in a sinful world, and he lives in constant expectation of a better messianic future, at some unknown time. He must

place his trust in the divine miracle, and therein is epitomized his life on earth. The Jewish religion refuses to acknowledge the insignificance of man, since he was created by God, and the apocalyptic element is marginal in his faith.

Temporarily, the realities of this world are central to the religious convictions of the Jewish believer. His actions in this world are the true manifestation of Divine worship. This is the "true" Israel according to the Jewish outlook, while Christian theology hopes that the Jew's voluntary acknowledgement of his degraded condition on earth will pave the true path to Christianity for him. Refusal to accept Christianity will of necessity lead to abasement of the Jews, until they agree to accept it. But, as we know, Judaism did not acknowledge the truth of Christianity. The desire of Christians to become the 'true' Israel eventually led to the crusade against the 'false' Israel.

In exposing this aspiration, we reach the heart of the relations between Christianity and Judaism. Why did theological objection evolve into such virulent hatred, and how did it become the basis of universal antisemitism? One original explanation seeks the answer in the fact that the annals of Christianity are based on failures. One of these was the crucifixion of the saviour, whose disciples fled for their lives. This phenomenon, of a religious movement which converts its failure into strength, has parallels in history. Shabtai Zvi, who failed in his mission and converted to Islam became, for his disciples, the symbol of a messianic movement of great power and influence. Hence, failure in the religious sphere can generate great power, since the believer is now maintaining something which never reached fulfilment in its original form. He is required to mobilize superhuman inner forces to continue to believe in something which he knows, deep in his heart, to be unfulfilled.[20]

This transformation of defeat into victory had far-reaching consequences for the development of socio-cultural ties between the gentile and Jewish world throughout history. Christian fury was now directed against those who were responsible for the failure. An example of the vicious attacks on the Jews by the church fathers is the statement by Chrysostom in the fourth century CE, of which it was said: "It is evident that Chrystostom's Jew was a theological necessity rather than a living person".[21]

The church had need of the image of the Jew as an ideological component in its religious doctrine. This fact is important for comprehension of the status of the Jew within Christian society. There is now no need for the physical presence of the Jew; what matters is the image of the Jew as perceived by the Christian believer. This distorted image of the corrupt Jew served the needs of Christian theology, but also presented a great difficulty. "Israel by flesh" is the historical earthly Israel which adamantly refused to acknowledge the truth of the Christian religion. His continued existence despite his refusal to acknowledge the messianism of Christ threatens the superiority of the Christian religion. This was the reason for the advocacy of the "theory of degradation", according to which the Jew must be humiliated and

despised by all nations. This same degradation is the living proof, the "theological need", bearing witness to the triumph of Christianity. Reflected in the everyday life of the Jew, it prepared the ground for future persecution of and discrimination against the Jew.

The second failure of Christianity was the fact that most Jews were unwilling to join its ranks. Their adamant rejection made an enemy of the proselytizing Christian and led to demonization of the Jew. By resisting absolute Jesuit good, the Jew became the personification of absolute evil. There are no compromises where divinity is concerned, and the choice is unconditional. This absolutist view of the traits and character of the Jew is of central significance for the history of Jewish-Christian relations. It helps explain the force and might attributed to Judaism and to Jews. Underlying this view of the Jew as a creature of diabolical capacity, the partner of the Devil, is belief in the great power – albeit negative – of the Jew. The antithesis of the forces of good is the evil Jew who seeks domination. Examination of the fabric of these relations since the birth of Christianity, reveals different versions of this view. We find the Jewish usurer, the Mammon Jew, the international Jew, the power-hungry Jew of 'The protocols of the Elders of Zion', the Jew who is influential in culture, or – according to the biological image of Nazi antisemitism – the Jew as parasite.

These false stereotypes have one common denominator: The desire to draw a picture of a powerful threatening force. Therein lies the justification for humiliation and persecution and, in the end, for murder. Herein, too, lies the key to understanding of the creation of prejudice against the Jew. The Christian, who is obliged to convince himself of the validity of a phenomenon which failed him, is forced to reinvent the longed-for reality, even if this invention refutes all logic. He will judge his surroundings on the basis of his assumptions rather than of real facts. This is the essence of all prejudice: To deduce a value judgment on the basis of inferences and wishes rather than facts. Apart from its spuriousness, prejudice holds out an additional danger. Its efficacy depends on its acceptance by the majority.[22] It can exert its negative effect if it is universally accepted, whether the majority is composed of Christian believers or anti-Christian Jew-baiters.

In the process of absorption, the borderline between hypothesis and fact becomes obscure, or, to be more precise – in the public consciousness, hypothesis is equated with fact. One could trace the course of history and examine the many instances in which the hypothesis was presented as fact. One could cite many examples of this process in the course of history; how the acceptance of the temporal world by Jewish religious philosophy was interpreted as materialism and worship of Mammon; how rejection of the Christian messianic ideal was transformed into the act of crucifixion and later, into the 'facts' of the blood libels etc.

The total negation of the deeds and religious beliefs of the Jews created the amazing phenomenon whereby the Jew became both the antitype and the antithe-

sis. For the capitalist, he is the socialist or communist, but for the latter he personifies capitalism. He is an outcast everywhere, dispersed and exiled, and at the same time is accused of ruling the world. One could cite endless examples of this.

With time, the Catholic church forfeited some of its power, and secular forces began to emerge in Europe from the 17th century onward. With the dwindling of Christian power and influence, hatred of Jews might have been expected to wane as well. There were indeed periods in which religious hatred lessened. But the negative image was so deeply rooted in the popular consciousness, that it endured "in its own right". It was adopted by modern historical figures, some of whom were opponents of Christianity. The socialist Charles Fourier and Pierre Proudhorn; Ernest Renan, Karl Marx – all these exploited the negative image of the Jew to reinforce their ideologies.

The greatest enemy of the Jews in the history of mankind, Adolf Hitler, knew where to turn when he sought to explain and justify his anti-Semitism. We have already quoted the statement in which he took pride in serving the interests of the church in his war against the Jews.[23]

The process of transition from traditional Christian anti-Jewishness to Nazism is heightened when one is aware of the similarity between them. Both needed an enemy, an antitype. They were required, in order to survive and justify their existence, to translate the image of the Jewish enemy as created by prejudice, into the everyday, mundane Jewish enemy antagonist. Hitler openly asserted that he learned this tactic from the Catholic church. The central components of the Christian view of the Jew and Judaism served as the basis for consolidation of the anti-Jewish ideology of the Nazis and were transmuted by its policy makers. The Jew as foe of the Christian God was perceived by the Naxis as the enemy of the Aryan type.

The negation of Judaism was essential for justification of Christian superiority. Hitler sought to bring about the salvation of the German-Nordic race through destroying Judaism. Nazi ideology was able to base its attacks on the Jews on prejudices shaped by Christian theology. The Jew, as powerful, omniscient enemy was regarded by both ideologies as a threat to the world order.

The sufferings of the Jews in world history are anchored in these facts. Even if Christianity did not call for the death of the Jews, since it had "theological need" of them – one can not ignore the fact that this was an a posteriori need. The degradation of the Jews was the substitute for their extermination. Christianity could not demand the killing of the Jews – even though this act was the logical outcome of the principles we have noted, since their extermination would have cast doubt on the Christian demand to be considered the legal heir of the Jewish creed. "No jury would agree to grant a legacy to someone who won it through murdering the testator".[24] If we continue this train of thought, we discover that the difference between Hitler and Christianity is that the latter chose the path of degradation of the Jew out of its own particular interests, while Hitler humiliated and murdered as well. The

tragedy is that substantiation for both policies can be found in Christian theology.

Some Christians have tried to rectify the misconceptions about the Jews, particularly since the Holocaust. But if one examines some of the more important pronouncements of the Vatican, it appears that, rather than revoking previous stands – they reinforce them.

The 1964 Vatican Council passed resolutions aimed at launching a dialogue between Jews and Christians, in the wake of Pope John 23rd's courageous attempt of 1963. But the text of the amendment in the Nostra Aetate document requires careful perusal.

"True, the Jewish authorities and those who followed their lead pressed for the death of Christ; still, what happened in his passion cannot be charged without distinction against all the Jews then alive, nor against the Jews of today. Although the Church is the new people of God, the Jews should not be represented as rejected or accursed as if this follows from the Holy Scriptures".[25]

True, not all the Jews are guilty of the crucifixion. This is a new attempt to make amends for an ancient tradition. But what can one say about the statement that "the Church is the new people of God?" Is this not a return to the desire to become the 'true' Israel, and a reaffirmation of the basis for all the prejudices against the Jews?

Guidelines and explanations for the Nostra Aetate were published in 1975; there too one finds dogmatic principles, anchored in Christian tradition, though disguised by moderate terminology. The church must disseminate Christ's message, but this dissemination should not involve aggression against the Jews. It is vital to take into account the problems encountered by the Jewish spirit when presented with the secret of the incarnation or what the document calls "the word made flesh". It is stated that Judaism perceives Divine Providence in spiritual fashion.[26]

The implication is that the true religion is that which acknowledges the incarnation of Christ. On the difference between the ancient stance of the church and the views formulated after the Holocaust, it is said: "The objective of Judaism's existence and its right to exist lie, therefore, according to the ancient edict, in its eradication. The new element in the church's outlook is therefore that it expects the Jews to admit the validity of this ancient edict; but now not from a condition of inferiority but from a standing of equal rights, as part of the modern world".[27]

And thus the question which Jean Paul Sartre asked Christians, remains relevant: "What have you done to the Jews?".[28]

Notes

1 Hay, Malcolm: The Foot of Pride. The Pressure of Christendom on the People of Israel for 1900 Years. Boston 1950, p.3.
2 Schramm, Gottfried: Die Juden als Minderheit in der Geschichte – Versuch eines Resümees. München 1981, p.318.
3 Katz, Jacob: Sinat Yisrael. Jerusalem 1976, p.301.
4 Flannery, Edward G.: The Anguish of the Jews: Twenty-three Years of Anti-Semitism. Toronto 1975, p.276.
5 Flusser, David: Yahadut Umekorot Hanatzrut. Tel Aviv 1979, p.451.
6 Ibid, p.448.
7 Talmon, Ya'akov: Achdut V'Yichud. Masot B'Hagut Historit. Tel Aviv 1965, p.279.
8 Parkes, James: The Jew in Medieval Community. N.Y. 1967, p.387.
9 Klein, Charlotte: Theologie und Anti-Judaismus. München 1975, p.7.
10 Isaac, Jules: Jesus et Israel. Paris 1948, p.167.
11 See the works of Yachil and Hilberg.
12 Here, it is sufficient to refer you to a number of works in Hebrew,
Katz, Ettinger, Almog and Bacharach.
13 Katz, Jakob: Christian-Jewish Antagonism on the Eve of the modern Era. In: Kula, O.D./Paul Mendes-Flohr (ed.) Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism. Jerusalem 1987, p.34.
14 Almog, Shmuel: Sinat Yisrael oh Ahavat Hakenisiya: Gishat HaApifiorim el HaYehudim. Stow, Kennet: In: Sinat Yisrael, Jerusalem 1980, pp.91-113.
15 Ibid, p.87.
16 Trachtenberg, Joshua: The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its relation to Modern Anti-Semitism. N.Y.1964.
17 Mosse, George: Germans and Jews. New York 1971, p.62. See also his book: The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich. New York 1964.
18 Nietzsche, Friedrich: Me'ever Tov VeRah. Tel Aviv 1979, pp.168-169.
19 Ibid, p.170.
20 Flusser, David. In: Mahanayim, Vol. 76, Israel Defense Army, Tel Aviv 1963, p.26.
21 Parkes, James: The Conflict of the Church and the Synagogue. N.Y. 1961, p.166.
22 Parkes, James: Antisemitism. London 1963, pp.161/162.
23 Mueller, Katholische Kirche und Nationalsozialismus. München 1965, p.129.
24 Flusser, David: see note 5, p.449.
25 The English text is from Encyclopedia Judaica, Vol 5, p.550. Rabbi Abraham Joshua Heschel, leader of American Conservative Jewry, published a response to the Vatican proclamation in: Time 11.9.1964. He said, inter alia: "As I have pointed out time and again to senior Vatican dignitaries, I am ready at any time to go to Auschwitz if faced with the choice: conversion or death ...".
26 This is the text of Document No.3, January 3, 1975, which contains Vatican instructions for the implementation of the resolutions of the Second Council, Nostra Aetate. Translation in: Freiburger Rundbrief. Yearbook XXVI, No. 97/100.
27 Tal, Uriel: Patterns in the Contemporary Jewish-Christian Dialogue. Jerusalem 1969, p.28.
28 Sartre, Jean-Paul: Reflexions sur la Question Juive. Paris 1946, p.83.

Arno Herzig

Zur Problematik deutsch-jüdischer Historiographie

Verfolgt man die Historiographie zur deutsch-jüdischen Geschichte in der Neuzeit, also vom Humanismus bis ins 20. Jahrhundert, so muß man als Historiker/in enttäuscht feststellen, daß die Geschichtsschreibung in den jeweiligen Epochen kaum Position gegen die judenfeindlichen Gesellschaftstheorien der betreffenden Zeit bezogen hat. In den meisten Fällen legitimierte sie geradezu das Vorurteil, nur selten übte sie kritische Distanz oder wagte Kritik an judenfeindlichen Tendenzen. Weder die Profanisierung der Geschichtsschreibung durch die Humanisten noch ihre Rationalisierung im Zeitalter der Aufklärung boten ein hinreichendes theoretisches Rüstzeug, um umfassend die Interessenstrukturen antijüdischer Aktionen oder ihre Motivationen hinreichend aufzuzeigen. Die affirmative Grundstruktur der historischen Hermeneutik seit dem 19. Jahrhundert begünstigte eher die Positionen des gesellschaftlichen Mainstreams denn die gesellschaftskritischen Positionen. Erst eine historische Sozialwissenschaft, die Interessenstrukturen hinterfragte, bezog gerade im Hinblick auf die deutsch-jüdische Geschichte eine kritische analytische Position. Diese kurze Einleitung stellt die Problematik sicher stark verallgemeinernd dar; auch die folgenden Ausführungen wollen keine Theorie einer deutsch-jüdischen Historiographie bieten, sondern beabsichtigen, an einigen Beispielen vom Zeitalter des Humanismus bis zum 20. Jahrhundert aufzuzeigen, wie prägend die Historiographie das weitgehend negative "Bild vom Juden" mit bestimmte.[1] Es wäre verfehlt, für diese lange Epoche bis in die 1960er Jahre insgesamt von einer deutsch-jüdischen Historiographie zu sprechen. Von den meisten Historikern, soweit sie sich mit der Geschichte der Juden in Deutschland befaßten, wurde diese nicht als eine gemeinsame Geschichte verstanden. Die Juden wurden weitgehend als Außenseiter gesehen, die nicht zur Gesellschaft bzw. Nation zählten. Plädierten deutsche Historiker für eine Integration der jüdischen Minderheit in die Gesellschaft, so war diese, von wenigen Historikern v.a. in der Aufklärungszeit abgesehen, für die meisten nur durch die Taufe, also letztlich durch die Eliminierung des Judentums, gegeben.

Es versteht sich, daß jüdische Historiker in Deutschland eine andere Sicht der Dinge hatten. Sie schrieben deshalb ihre eigene Geschichte.[2] Seit der Entstehung der jüdischen Historiographie in den 1820er Jahren wandten sie sich entschieden gegen das allgemeine erkenntnisleitende Interesse der Zeit, die Juden als gesellschaftsschädigende Gruppe darzustellen. "Es ist Zeit" – so heißt es in der Einleitung der "Geschichte der Israeliten" von Isaac Marcus Jost, die seit 1820 erschien – "die Akten über den Werth oder Unwerth der Juden und des Judenthums zu schließen und mit der Untersuchung der Erscheinung selbst, ihrer Entstehung und

Fortbildung nach, zu beginnen (...)"[3] Die "Untersuchung der Erscheinung selbst" war das Thema der großen jüdischen Geschichten, die in Deutschland erschienen von Heinrich Graetz' "Geschichte der Juden" (1873ff.) bis Simon Dubnows "Weltgeschichte des jüdischen Volks" (1925ff.). Die Deutung der Geschichte der Juden in Deutschland war unterschiedlich, je nach dem erkenntnisleitenden Interesse des Verfassers. Betonte dieser stärker den akkulturativen Aspekt oder aber den zionistischen, wie Arthur Ruppin in seinem Buch "Die Juden der Gegenwart" (1904), das gegen die assimilatorischen Tendenzen der deutschen Judenheit Stellung bezog und für die "national jüdischen Bestrebungen" plädierte. So auch im Werk von Simon Dubnow. Gemeinsam war diesen Werken die sektoriale Sicht. Die Geschichte wurde weitgehend als jüdische Geschichte begriffen, die gesamtgesellschaftlichen Bezüge blieben nachrangig. Den eigentlichen Durchbruch zu einer integrativen Sozialgeschichte der Juden in neuester Zeit brachte Martin Philippson mit dem 2. Band seiner "Neueste(n) Geschichte des jüdischen Volkes" (1909). "In der Geschichte des jüdischen Volkes" – so stellt er im Vorwort zum 1. Band fest – spiegeln sich die Schicksale der ganzen Welt ab, und doch – so schreibt er weiter – "wird sie wieder von einem gemeinsamen, gleichen, einem einigen historischen Zusammenhange beherrscht." Seine Leitfragen formuliert er im 2. Band: "Wie würden die Juden sich in der Gemeinsamkeit der Völker stellen? Würden Sie sich in dem großen Strome des geistigen und geschäftigen Wettbewerbs halten können? Würden sie ein wertvoller oder nur unbedeutender Faktor in der allseitigen Entwicklung ihrer Wirtsvölker werden?" Es ist offensichtlich, daß Philippsons Darstellung im Gegensatz zu der Ruppins einen stark apologetischen Charakter hatte. Nach seiner Deutung hat sich die jüdische Minderheit mit den besten Absichten in die Gesamtgesellschaft zu integrieren und dabei ihre wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen einzubringen versucht, war aber immer wieder von der deutschen Gesellschaft zurückgestoßen worden. Die Intensivierung des innerjüdischen Lebens seit den 1880er Jahren, die Entstehung des jüdischen Nationalismus, d.h. des Zionismus, sieht er als jüdische Abwehrreaktion. Die integrative Sicht, wie sie Martin Philippson propagierte, findet sich auch in den zahlreichen lokalen oder regionalen Geschichtsdarstellungen jüdischer Gemeinden, die weitgehend von Rabbinern verfaßt wurden. Die integrative Sicht der deutsch-jüdischen Geschichte bildete gleichsam die Leitlinie der Arbeit der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Ihr stand der Historiker Eugen Täubler vor. Programmatisch hatte er diese Sicht 1911 in den "Mitteilungen des Gesamtarchives der deutschen Juden" wie folgt formuliert: "(...) die Erkenntnis der Geschichte der Juden in Deutschland muß (...) in einer Mittellinie vorwärts streben, die ihre Richtung ebenso von der allgemeinen deutschen Geschichte, wie von der allgemeinen Geschichte der Juden erhält".[4]

Dieser Linie folgte auch Selma Stern, die im Rahmen der Akademie mit ihrem großen Werk über den "Preußische(n) Staat und die Juden" das wohl bedeutendste Werk zur deutsch-jüdischen Geschichte verfaßte. Die nicht-jüdischen Historiker

konnten auf dergleichen Leistungen nicht verweisen. Sie hatten die Geschichte der Juden in Deutschland weitgehend vernachlässigt, wenn auch einzelne Autoren vom Zeitalter des Humanismus bis in die NS-Zeit die Juden in ihre Abhandlungen einbezogen.

Die spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen Menschen versicherten sich ihrer Geschichte durch chronikalische Aufzeichnungen. Sie hielten fest, was erinnerungswürdig war auch im Hinblick auf die Bewältigung gegenwärtiger Probleme. Sich ständig wiederholende Naturereignisse, aber auch einmalige Vorkommnisse fanden darin ihren Platz. Die Chroniken waren als Stadt- oder Korporationschroniken bis ins 18. Jahrhundert für einen relativ kleinen Kreis und in den meisten Fällen nicht für eine größere serielle Verbreitung durch den Druck bestimmt. Die Weltchronik des Nürnberger Arztes und Humanisten *Hartmann Schedel* (1440–1514), die bereits 1493 im Druck erschien, bildet also eine Ausnahme, zumal sie in Schrift und Bild auf eine national geprägte Meinungsbildung Einfluß nahm. Trotz der eindeutig antikurialen Pointe sah sie im christlichen Glauben eine wichtige Basis eines hier – wohl zum ersten Mal sehr stark betonten – deutschen Selbstverständnisses.[5] Wenn Schedel auch alle willkürlichen Erfindungen wegließ, so ist er doch nicht kritisch genug, um auf die antijüdischen Legenden zu verzichten, die zu seiner Zeit entstanden wie die Ritualmordlüge von Simon von Trient (1475).[6] Der angebliche Mord des Kindes Simon durch die Juden wird mit seinen grausamen Details als historische Tatsache dargestellt und durch den Holzschnitt von Wolgemut bzw. Pleydenwurff drastisch dokumentiert.[7] Als Beweis gelten für Schedel die auf der Folter erzwungenen Aussagen der Juden und die "Wunderzeichen" am Grab des Kindes. Der Wallfahrtsbetrieb, der aufgrund der Propaganda einsetzte, war wohl das eigentliche Motiv für die Erfindung der Geschichte, die der Trienter Bischof Johannes von Hindenbach initiierte. Schedel sieht dieses Motiv nicht. "Sie freuten sich (...) über vergiessung christlichs plüts". Er interpretiert die Marter des Knaben Simon durch die Juden als Wiederholung der Kreuzigung Jesu. Die ständige Wiederholung der Marter Jesu sind nach ihm Sinn und Inhalt des jüdischen Gottesdienstes. Simon sprechen die Juden in seiner Darstellung als Jesus an: "(...) do hüben sie an lobsang zesingen und zu dem kindlein mit hönischen bedroen wortten zesprechen Nym hin du gehangner Jhesu also haben dir ettwen unßer eltern gethan, also sollen alle cristen in hymel, auff erden und meer geschend werden (...)". Seit der Kreuzigung Jesu ist es nach der Sicht Schedels das Ziel der Juden, Christen zu vernichten und den christlichen Glauben zu schänden. Damit handeln sie gemäß der Tradition ihrer Väter. Schedel sieht deshalb keinen Grund, alle die Vorwürfe, die im Mittelalter gegenüber den Juden erhoben wurden, nicht als wahr anzusehen. Das gilt für die Blutschuldlüge wie für den angeblichen Deggendorfer Hostienfrevel, bei dem es dem "ellend iamerig un trostlose(n) volck der Jude(n)" darum ging, die göttliche Majestät zu schmähen. Sie werden deshalb "mit gepuerlicher peen des tods gestraft".[8] Auch für den Lübecker

Humanisten *Stefan Arndes* (gest. 1519), der die Legende vom angeblichen Sternberger Hostienfrevel (1492) propagierte, ist es Sinnen und Trachten der "bösen, schuftigen Juden (...) mit ihrer Bosheit die heilige Christenheit zu Hohn und Schmach des allmächtigen Gottes und des Christenglaubens (zu) verfolgen".

Die deutschen Humanisten und die Chronisten, die in ihrer Tradition stehen, überwanden keineswegs das mittelalterliche Bild vom Juden, sondern brachten die Anschuldigungen noch effektiver unter das Volk, da ihnen nun die neuen Print- und Bildmedien zur Verfügung standen. Wie Hartmann Schedel so publizierte auch Stephan Arndes die Darstellung des angeblichen Sternberger Hostienfrevels als Druckschrift.[9]

Stellt Hartmann Schedel die Vergeltungsmaßnahmen an den Juden als gerechtfertigt dar, so bieten zeitgenössische Chronisten doch auch Differenzierungen im Hinblick auf Pogrome und Vertreibungen. Für *Lorenz Fries* (1489–1550), den Verfasser einer Chronik der Bischöfe von Würzburg, die nicht im Druck erschien, sind es 1336 beim sog. Armleder-Pogrom in Franken nicht die Bürger, sondern der "poüel", der der Meinung ist, die Juden im ganzen Land vertilgen und ausrotten zu müssen. Die Bürger lassen sich dagegen nach den Pestpogromen 1348/49 von Kaiser Karl IV. den Besitz der ermordeten Juden und ihre Synagogen "verschreiben". Die Verbrennungen der Juden geschahen nach Fries "mit urthail und recht (...) darumb das si den christen 'hin und wider' ihre Bronnen vergiftet haten". Doch klingt bei Fries auch Kritik an, wenn er das Vergehen der Christen als "graüsam und unerbermiglich" bezeichnet.[10]

Eine grundsätzliche Kritik an den Pogromen ist in der Chronistik des 16. Jahrhunderts nicht zu finden, allenfalls an dem Vorgehen der Verfolger, so wenn z.B. der Regensburger Chronist *Leonhart Widmann* (um 1485–1555) anläßlich des Abrisses der Regensburger Synagoge 1519 von "unvernünfftiger hizigkait" spricht, mit der man vorging.[11] Lediglich der Breslauer Chronist *Peter Eschenloer* (gestorben 1481) berichtet sehr kritisch von dem Capistrano-Pogrom in Breslau (1453) und überläßt dem Leser anläßlich der Verbrennung bzw. der Vertreibung der Juden aus der Stadt das Urteil: "Aber ob dieses göttlich sey oder nicht, setze ich auf Erkenntnis des geistlichen Lesers. Wenn die Evangelisten sagen, daß Christus gesagt hat, das dies jüdisch Geschlecht nicht soll vergehen bis an das Ende der Welt, da ein Hirte und ein Schafstall sein wird."[12] Hier zeigt der Chronist am Vorabend der Reformation eine biblisch begründete Möglichkeit eines Zusammenlebens von Juden und Christen auf, eine Position, die von einzelnen Reformatoren wie Osiander und Jonas ebenfalls vertreten, unter den humanistisch beeinflußten Chronisten aber nicht zur verpflichtenden Leitlinie wurde.

Der Historiographie der Aufklärungszeit gelingt es nur partiell, das allgemeine Vorurteil von der Verderbtheit der Juden, wie es von den Historiographen des Humanismus vertreten wurde, zu überwinden. Obgleich *Konrad Wilhelm von Dohm* (1751–1820) in seiner epochalen Schrift über die bürgerliche Verbesserung

der Juden (1781/1783) primär historisch argumentierte, griff keiner der zeitgenössischen akademischen Historiker seine Theorie auf. Lediglich einige Regionalhistoriker, so *Anton Balthasar König* (1753–1814) für Brandenburg und *Friedrich Albert Zimmermann* (1745–1815) für Schlesien, folgten Dohms Interpretationsansätzen. Bereits 1774 hatte der junge Leipziger Student Dohm in den "Lippischen Intelligenzblättern" die "Laster" der Juden aus ihren historischen Bedingungen zu erklären versucht. Ihre Unterdrückung habe sie "listig, falsch und betrügerisch" werden lassen.[13] Dohm geht also nicht von naturgegebenen bzw. angeborenen Gruppeneigenschaften aus, sondern von Gruppeneigenschaften, die sich im historischen Prozeß herausgebildet haben. Das unterscheidet ihn von späteren A-priori-Zuschreibungen. Aus seinen historischen Feststellungen zog er sieben Jahre später die politische Konsequenz und forderte die Aufhebung dieser Unterdrückung. Seinen ursprünglichen Plan, die Geschichte der Juden seit der Zerstörung ihres Staates zu schreiben, hat er nicht verwirklicht, aber die bei seinen Studien gewonnenen Erkenntnisse in seine gesellschaftstheoretischen Überlegungen einbezogen.[14] In der Beweisführung seiner Untersuchung geht er bis in die Spätantike zurück, da sich nach seiner Ansicht seit dem Sieg des Christentums der Status der Juden ständig verschlechtert habe. Kritisch setzt er sich mit den folgenreichen Vorurteilen und Vorwürfen der mittelalterlichen Gesellschaft gegenüber den Juden auseinander, so mit dem Vorwurf der Brunnenvergiftung, dem Hostienfrevel und dem Ritualmord. Diese Vorwürfe basieren nach Dohm auf dem "falschen Religionseifer und Aberglauben jener Zeit", wie auch der Vorwurf, den Heiland ermordet zu haben und mit dem Feind der Christenheit, den Sarazenen, im Bunde zu stehen. Neben den religiösen antijüdischen Motiven des Mittelalters, die zu zahlreichen gräßlichen Judenverfolgungen führten[15], setzt sich Dohm auch mit den ökonomischen Motiven auseinander, die zur Unterdrückung der Juden beitrugen. Seine historischen Kenntnisse beweist Dohm v.a. in den Fußnoten, die fast schon einen Text für sich bilden, da er hier zahlreiche historische Belege für seine Thesen aufführt. Dabei hebt er v.a. die positive Rolle der beiden Kaiser Heinrich IV. und Karl V. hervor, die den Zustand der Juden im Reich "zu sichern und verbessern" suchten. Dohm konfrontiert die Situation der Juden im Deutschland des 18. Jahrhunderts mit den positiven Entwicklungen in Holland und England, weist aber auch hier auf die gesellschaftlichen Widerstände hin. Bei aller Kritik an der Kirche gibt Dohm freilich die Schuld an den Pogromen nur allzu leicht dem "Pöbel", dessen "wüthender Widerstand" z.B. die englische Regierung gezwungen habe, die Naturalisationsakte für Juden von 1753 wieder aufzuheben. Ist es nun wirklich nicht der Pöbel – wie 1779 bei den Judenverfolgungen im Elsaß – , so haben die Vertreter höherer Stände, die die Verfolgung veranlaßten, die "Vorurtheile desselben". Trotz der Umschau, in die Dohm zur Situation der Juden fast alle zeitgenössischen europäischen Staaten einbezieht, verzichtet er auf eine Analyse ihrer Situation in dem für die Juden wohl bedeutendsten Staat Mittel- bzw. Westeuropas,

nämlich Preußen, wo er selbst als Beamter tätig war.[16] Zwar verweist er auf die Vertreibung aus Wien, die durch einen "neuen Propheten aus dem Mönchsstande verursacht war", hebt ihre Wiederaufnahme 1671 in Brandenburg-Preußen "unter der aufgeklärten Regierung Friedrich Wilhelms" (des Großen Kurfürsten) hervor, beläßt es aber, was die judenfeindliche Politik Friedrichs II. betrifft, bei Appellen: Die "der Menschlichkeit und der Politik gleich widersprechenden Grundsätze, welche das Gepräge der finstern Jahrhunderte, in denen sie entstanden (...), sind der Aufklärung unserer Zeiten unwürdig und verdienen schon längst nicht mehr befolgt zu werden."[17] Im Hinblick auf die Juden aber habe der Staat dafür zu sorgen, daß sie alle Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft genießen können, ohne den Glauben ihrer Väter verleugnen zu müssen.[18] Der (naive) Glaube an die Wandelbarkeit gesellschaftlicher Zustände durch Aufklärung machte Dohm für die zeitgenössischen Widerstände gegen eine Verbesserung ihres Zustandes blind. Die Aufklärung, die von unten nach oben drang, mußte die Herrscher von der Notwendigkeit überzeugen, daß eine Beseitigung aller Einschränkungen, die für Juden galten, diese für das Staatswesen produktiv machen mußten. Der Historiker Dohm nahm deshalb die zeitgenössischen Widerstände nicht zur Kenntnis bzw. unterschätzte sie.[19]

Ein ähnliches Geschichtsbild findet sich bei den Historikern, die wie Dohm in ihren Regionalgeschichten die Unterdrückung der Juden historisch zurückverfolgten. So versucht der Berliner Geheime Sekretär und Registrator beim geistlichen Departement Anton Balthasar König "weder Juden noch Christen zum Besten (zu) reden", aber "unerschrocken und ohne Menschenfurcht" eine "vaterländische Judengeschichte" zu schreiben.[20] Als Registrator hatte er Zugang zu allen Archiven und konnte sich deshalb auf ein breites Quellenmaterial stützen. In seinen "Annalen der Juden (...) besonders in der Mark Brandenburg" (1790) macht er für die Vertreibungen und Pogrome im Mittelalter "Religionshaß" und "Habsucht" verantwortlich. In seiner Analyse zeigt er aber auch den Widerspruch zwischen dem System der "guten Policey", also der moralischen Ökonomie, und der marktorientierten Wirtschaftsweise jüdischer Kaufleute auf, woraus er die Ursache für manche Konflikte ableitet. Hart kritisiert er die Intoleranz der altkirchlichen wie auch der protestantischen Geistlichkeit. Obgleich diese bis ins 18. Jahrhundert hineinreicht, sieht er als Aufklärer doch einen Fortschritt in der Geschichte: Die "blutigen Auftritte" haben nachgelassen, und auch die Politik habe sich "in Rücksicht auf die Juden verbessert". Eine Kritik an den rigiden Maßnahmen, die die preußischen Judengesetze von 1730 und 1750 vorsahen, übt König nicht, verteidigt im Gegenteil Maßnahmen wie die Kollektivbestrafung für die Taten einzelner Juden.

Wollte König mit dem Projekt der Annalen für alle preußischen und darüber hinaus wohl auch für alle deutschen Staaten die Gesellschaft über die historische Entwicklung der Juden aufklären, so lag dem Werk des preußischen Beamten in

der Breslauer Regierung Friedrich Albert Zimmermann, das 1791 erschien, eine politische Absicht zugrunde. Für die Angelegenheit der Juden in Schlesien zuständig, hatte er 1790 die neue und, wie er und die Regierung Hoym meinten, tolerante Judenordnung mitverfaßt und 1791 mit dem Pädagogen Schummel den Lehrplan für die neu errichtete jüdische Wilhelmsschule in Breslau mitformuliert. Eine tolerant eingestellte Religion und Pädagogik sollten die jüdischen Kinder nach toleranten Maßstäben erziehen. Deshalb war es nötig, die intolerante Haltung der christlichen Konfessionen gegenüber den Juden in der Geschichte aufzuzeigen, um in der Zukunft dergleichen Fehler zu vermeiden. Dabei geht er durchaus quellenkritisch vor, wie seine positive Beurteilung Bischof Peters II. von Breslau bei den Capistrano-Pogromen 1453 zeigt. Wie König so hat auch Zimmermann Vorbehalte gegen die Wirtschaftspraktiken zahlreicher jüdischer Kaufleute, weshalb er wohl auch auf eine Kritik an der Judenpolitik Friedrichs II. verzichtete.[21]

Alle drei Aufklärungshistoriker, Dohm, König und Zimmermann, leiten etwas einseitig die gedrückte Situation der Juden in ihrer Zeit aus den religiösen Vorbehalten früherer Zeiten ab, wobei sie dem ökonomischen Judenhaß als Ursache für Verfolgungen einen geringeren Stellenwert zuordnen. Dem herkömmlichen Wirtschaftssystem des Ancien Regime verpflichtet, beurteilen sie die Wirtschaftspraktiken jüdischer Kaufleute in der Geschichte von den Regularien einer moralischen Ökonomie her. Dementsprechend beurteilen bzw. verurteilen sie die Handelspraktiken jüdischer Kaufleute vom moralischen Standpunkt aus. Doch bleibt es zumindest bei Dohm nicht bei der moralischen Anklage. Er wendet sie vielmehr ins Positive und fordert die Aufhebung aller Einschränkungen, die für Juden durch die Vorschriften der christlichen Gesellschaft gegeben waren. Positiv sehen die drei genannten Aufklärungshistoriker auch die freie Entfaltung der geistigen Kräfte in der Judenheit, wobei Zimmermann den Vorstellungen einer Erziehungsemanzipation folgt, die die jüdische Tradition weitgehend negierte und im Sinne einer allgemeinen Aufklärung einzuschränken trachtete. Hier liegen die Wurzeln der späteren Haltung der Liberalen, die den einzelnen Juden, nicht aber das Judentum zu emanzipieren bereit waren. Dohm dagegen wollte das Judentum in seinem autonomen Raum erhalten wissen. Das Beispiel seines Freundes Mendelssohn zeigte ihm, daß sich das Judentum zu einer aufgeklärten Religion entwickeln konnte.

Die zu dieser Zeit führenden akademischen Historiker Schlözer und Gatterer griffen die historische Problematik, die ihr Kollege Dohm – Dohm hatte mehrere Berufungen auf Geschichtsprofessuren in Erfurt, Freiburg/Br. und Marburg abgelehnt [22] – öffentlich abhandelte, nicht auf. In der Debatte um die bürgerliche Verbesserung der Juden bezog zwar der Göttinger Orientalist Michaelis Position, nicht aber der Historiker und Lehrer Dohms Schlözer.[23] Wie seine verdeckten judenfeindlichen Bemerkungen in seinem "Briefwechsel meist historischen Inhalts" (1776–1782) und in seinen "Staats-Anzeigen" (1782–1795) vermuten lassen, hätte er die Geschichte der Juden in Deutschland wohl kaum im aufgeklärten Sinne

Dohms gedeutet. Als 1789 angesichts der Verschuldung Göttinger Studenten bei den dortigen jüdischen Kaufleuten eine Stellungnahme bzw. Abhilfevorschläge von den Göttinger Professoren verlangt wurden, votierte Schlözer für die Ausweisung der Juden aus Göttingen, was dann 1793 auch tatsächlich geschah. Sein Verhalten hier und seine Argumentation lassen vermuten, daß sein erkenntnisleitendes Interesse nicht zu einer objektiven historischen Analyse in der Lage gewesen wäre.

Während Aufklärungshistoriker wie Dohm, König und Zimmermann zwar für eine Akkulturation plädierten, aber das Judentum nicht beseitigen wollten, polemisierten zeitgenössische Philosophen wie z.B. Johann Heinrich Schulz im Jahr 1784 gegen den jüdischen "Staat im Staate". Die damit verbundene Vernichtungsforderung wurde v.a. von Fichte 1793 äußerst polemisch vertreten.[24] Nicht die Geschichtsschreibung der deutschen Aufklärung, aber doch die Ausführungen einiger aufgeklärter Historiker vermochten die historische Entwicklung der Juden in Deutschland in ein gerechteres Licht zu setzen, als dies vorher und auch danach der Fall war. Wenn dabei auch zu stark auf die religiösen Vorurteile als Erklärungsmodell abgehoben wurde und die zeitgenössischen sozialen Widersprüche und ihre politischen Bedingungen weitgehend ausgeblendet blieben, wurde hier der historischen Rolle der jüdischen Minderheit doch in etwa Rechnung getragen. Die aufgeklärten Historiker eröffneten damit allerdings keine Tradition der deutsch-jüdischen Historiographie im 19. Jahrhundert. Die Historiker, die sich nach 1815 an den Universitäten zu diesem Thema zu Wort meldeten, waren dagegen bemüht, den konservativen Politikern die historischen Argumente für eine erneute Ausgrenzung der jüdischen Minderheit aus der Gesellschaft zu liefern. Ihre Analysen sind weitgehend Ideologie. Eine liberale Historiographie, die der historischen Rolle der Juden in der deutschen Geschichte annäherungsweise gerecht geworden wäre, hat es nur in Ansätzen gegeben. Die führende Historiographie folgte weitgehend romantischen Vorstellungen von einem christlich geprägten Staat mit korporativer Gesellschaftsordnung und gemeinsamer Abstammung. Nur diese Voraussetzungen garantierten nach ihrer Ansicht die Gemeinsamkeiten und damit die Stärke einer Nation. Die "Taufe" und die "Blutsvermischung" bildeten für die nationalen, konservativen Historiker des 19. Jahrhunderts die unabdingbaren Voraussetzungen für die Integration der jüdischen Minderheit in der Nationalgemeinschaft. Nur so könnten sich die Juden die "deutsche Volkstümlichkeit" aneignen. Dieses romantische Gesellschaftsideal ging von der geistigen, aber auch ethnischen Auflösung des Judentums aus, um den durch das Christentum geprägten Staat und die auf diesem basierende Gesellschaft zu schaffen. Das war ein deutlicher Rückschritt gegenüber Dohm, der in der Debatte um seine Thesen gegenüber dem Prediger Schwager feststellt, daß der Begriff vom christlichen Staat "der Natur der bürgerlichen Gesellschaft widerspricht".[25] Einer der einflußreichsten Historiker dieser Zeit, der Historiograph des preußischen Staates und Geschichtsprofessor der neugegründeten Berliner Universität, *Christian Friedrich Rühs* (1779–1820)

forderte deshalb 1815 in seinem Buch 'Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht' die Taufe der Juden, um den "durch die Natur" gegebenen Gegensatz zwischen Judentum und Christentum aufzuheben. Ließe sich die Taufe nicht realisieren, sollten die Juden als "fremdes Volk" unter Sonderrecht gestellt werden.[26] Als erster unter den deutschen Historikern konstruiert Rühs damit einen "naturgegebenen" Gegensatz zwischen Judentum und Christentum. Wie sehr Rühs mit seinen historischen Analysen die Vorstellungen konservativer Beamter legitimierte, zeigen die zahlreichen Gutachten der preußischen Regierungsräte, Regierungs- und Oberpräsidenten, die in den 1820er Jahren in der Diskussion um eine bürgerliche Verbesserung der Juden fast ausnahmslos für die Taufe als Voraussetzung einer Integration plädierten. Auch Rühs' Vorschlag vom Sonderrecht für Juden fand hier zahlreiche Befürworter.[27]

Im Gegensatz zu den Aufklärungshistorikern verzichteten die Historiker des 19. Jahrhunderts auf weiter zurückführende historische Ableitungen, sondern begnügten sich mit der Bewertung aktueller Tagesfragen. So greift Rühs für seine Begründung weitgehend nur auf eine Auslegung des Artikels 16 der Bundesakte zurück, der allen Bürgern christlichen Glaubens gleiche bürgerliche und politische Rechte zuerkannte und damit die christliche Religion zur ausschließlichen Basis des modernen Staates machte. Alle "Verbesserungsvorschläge", wie sie die Aufklärer gebracht hatten, waren damit obsolet. Es gab nur noch die Alternative: Taufe oder Segregation.

Die Reaktion auf Rühs' Argumentation zeigt jedoch, daß zahlreichen Intellektuellen, v.a. den Philosophen, dessen Schlußfolgerungen nicht radikal genug waren. Der Jenaer Philosophie-Professor (und Doktorvater von Karl Marx) Jakob Friedrich Fries, als Freisinniger übrigens im Zuge der Demagogenverfolgungen 1819 zeitweilig seiner Professur verlustig, sah weniger in der jüdischen Religion, vielmehr in der jüdischen Nation eine Gefahr für den deutschen Staat. In seiner Erwiderung auf Rühs, die 1816 als Sonderdruck der Heidelberger "Jahrbücher für Literatur" erschien, rechtfertigte er die Reduktion, ja Vertreibung dieser "Volksschädlinge".[28]

Argumentierten Historiker wie Rühs von der Ausschließlichkeit des christlichen Staates her, so zielten die Vertreter einer radikal-demokratischen Staatsidee nicht minder auf die Vernichtung des Judentums. Schon Fichte hatte in seiner anonymen Verteidigungsschrift der französischen Jakobinerherrschaft 1793 im Sinne der Gleichheit die Vernichtung des jüdischen Staates im Staat gefordert und sich dabei zu gefährlichen Vernichtungsmetaphern verstiegen. Die radikal-demokratische Geschichtsauffassung des Vormärz bot für die Integration des Judentums in die deutsche Gesellschaft also ebenfalls keine perspektivische Variante, sondern verschärfte im Zuge des Säkularisationsprozesses eher die Gegensätze, indem sie sehr stark auf die jüdische Sonderrolle abhob. Bei Betonung der nationalen Sonderrolle der Juden blieb auch für liberale Historiker als Fazit aus der Geschichte

die indirekt oder offen vorgetragene Forderung, die Juden durch die Taufe in die christlich geprägte Gesellschaft zu integrieren. Selbst *Theodor Mommsen* (1817–1903), der in dem 1878 durch den Historiker Heinrich von Treitschke heraufbeschworenen Antisemitismusstreit am entschiedensten gegen dessen Argumentation Stellung bezogen hatte, sah im Christentum die Basis der "heutigen internationalen Civilisation" und empfahl den Juden indirekt die Taufe, um "innerhalb der Nation zu stehen".[29]

Insgesamt haben die nicht-jüdischen deutschen Historiker des neunzehnten Jahrhunderts in der gesellschaftspolitischen Debatte einen antiemanzipatorischen Standpunkt vertreten. Ihr historisches Rüstzeug, die Fähigkeit, kritisch Quellen zu befragen, nützten sie kaum, um, wie Dohm im 18. Jahrhundert, die Abhängigkeitsverhältnisse der Juden zu analysieren. Eine Ausnahme bildet hier der Rechtshistoriker Otto Stobbe (1831–1887), der sich 1866 in seinem Buch über die Juden im Mittelalter mit ihrer "politischen, sozialen und rechtlichen" Rolle auseinandersetzte.[30] Dabei vergleicht er ihre Situation mit der eines Spielballs unter den Völkern und sieht sie sehr stark in einer Opferrolle. Ihre historischen Leistungen blieben damit unterbewertet, auch wenn Stobbe mit seiner Interpretation gerade von jüdischen Lesern Zustimmung bekam. Eine angemessene Deutung finden dagegen die Leistungen der jüdischen Minderheit in Karl Lamprechts Buch "Deutsches Wirtschaftsleben" von 1885/86.[31] Er würdigt die Bedeutung der Juden als Geldleiher für die Entwicklung des modernen Wirtschaftsstaates. Doch gerade diese Leistungen versuchten Vertreter der jüngeren historischen Schule der Nationalökonomie rassistisch zu deuten. Für Werner Sombart (1863–1941), der, wenn auch nicht expressis verbis, in seiner Schrift "Die Juden und das Wirtschaftsleben" die Rolle der Juden analog zum Midasmythos deutet, sah überall in Europa, wo Juden sich niederließen, neues Leben aufblühen und Verfall, wenn sie das Land verließen. Die Erklärung, die er für diese Behauptung bietet, ist weniger historischer, eher pseudoanthropologischer Art.[32] Sombart geht von der "Eigenart jüdischen Wesens" aus. Diese sei geprägt durch "überragende Geistigkeit", aber auch durch "Mangel an Anschaulichkeit". Den Juden sei gleichsam eine "Geldidolatrie" eingeboren. Durch das Geld und damit durch die Macht, die sie auf diese Weise gewonnen hätten, sei es ihnen möglich gewesen, die Ausschließung aus der mittelalterlichen christlichen Gesellschaft zu kompensieren.[33] Mit dieser fragwürdigen historischen Ableitung versuchte Sombart, seine Grundthese von der "Übereinstimmung zwischen den Grundideen des Kapitalismus und den Grundideen des jüdischen Wesens" zu begründen.[34] Webers These von der Geburt des Kapitalismus aus dem asketischen Protestantismus setzte er weniger überzeugend die Geburt des Kapitalismus aus der "jüdischen Eigenart" entgegen.[35]

Sombarts Interpretationen verweisen bereits auf rassistische Deutungsansätze des 20. Jahrhunderts. Diese führten 1910 auf dem ersten deutschen Soziologentag in Frankfurt/Main zu heftigen Auseinandersetzungen. Auf den Historikertagen

dieser Zeit wurde das Thema jedoch nicht aufgegriffen, obgleich auch in dieser Disziplin der jüdischen Minderheit kollektiv bestimmte Verhaltensweisen und Eigenschaften zugeschrieben wurden. Die jüdischen Eigenschaften definierten nach *Heinrich von Treitschke* (1834–1896) geradezu ihren Minderheitenstatus und waren die Ursache für ihre Ausschließung aus der Gesellschaft. Treitschke konstruiert einen Gegensatz zwischen "Semitenthum" und deutschem Volk. Die "freche Gier" der Juden stehe der "gemüthlichen Arbeitsfreudigkeit des deutschen Volks" gegenüber, sie trügen die Mitschuld am "schnöden Materialismus (...) der jede Arbeit nur noch als Geschäft betrachtet".[36]

Antijüdische Aktionen wie die Hep-Hep-Krawalle 1819 erklärt er in seiner "Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert" mit dem "alte(n) tiefe(n) Widerwille(n) gegen das orientalische Wesen" der Juden. Zu beseitigen sei dieses "Wesen" durch die "Germanisierung", durch Taufe und Aneignung der deutschen Kultur. Eine nationalistisch bestimmte Historie wie die Treitschkes nutzte die hermeneutische Methode lediglich, um sich in das Denken des "neuen Teutonentums" "einzufühlen", die Juden mit dem "Kosmopolitismus" und ihrem "schnöden Materialismus", ihren "jüdischen Nationallastern" auszugrenzen und damit den "eingefleischten Judenhaß zu "erklären" und zu legitimieren. "Von Luther an bis herab auf Goethe" werden "alle großen germanischen Denker" als Zeugen für diese "Empfindung" aufgerufen. Der traditionelle Judenhaß wird von Treitschke nicht weiter hinterfragt. Er dient als hinreichende Erklärung für alle antijüdischen Aktionen, "selbst in einem Falle, wo ihnen (den Juden) offenbare Unbill widerfuhr", wie im "häßlichen Frankfurter Judenstreite" von 1815.[37]

Obgleich Treitschke in seiner Darstellung auch von "alte(m) Rassenhaß" spricht und einen historischen Gegensatz zwischen "Semitenthum" und "Teutonentum" konstruiert, kann er dennoch nicht als Vorläufer des rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten gesehen werden, auch wenn nach seiner historischen Deutung die jüdische Minderheit keine Chance für eine Selbstbehauptung hat. Mit seinen tagespolitischen Haßtiraden gegen die nach Deutschland kommenden "Ostjuden" und einer damit verbundenen Aktivierung des Neidkomplexes hat er dem Antisemitismus in den Studenten- und Akademikerkreisen Vorschub geleistet und das deutsche Bildungsbürgertum zu einer wichtigen Säule des modernen Antisemitismus werden lassen. Entgegen dem späteren rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten forderte er jedoch die "Germanisierung" der Juden durch Assimilierung, die, wie für ihn das Beispiel Mendelssohn zeigt, es möglich machte, "die breite Kluft, welche ihren Stamm von deutscher Sitte und Bildung trennte, endlich zu überbrücken".[38] Doch die strikte Trennung, die er zwischen "Semitenthum" und deutschem Volk mit entsprechender Zuschreibung nationaler Eigenschaften zieht, machte es auch den rassistischen Antisemiten leicht, sich auf ihn als Gewährsmann zu berufen. Eine scharfe Grenze ist hier nur schwer zu sehen, auch wenn Treitschke nicht soweit ging wie sein Münchner Kollege, der Hi-

storiker *Johann Nepomuk Sepp* (1816–1909), der weniger in seinen historischen Werken, jedoch als Politiker 1849 in der Debatte um die Emanzipation der bayerischen Juden rassistische Deutungsmuster bringt, um eine Gleichstellung der Juden mit den anderen Bürgern zu verhindern. Im Gegensatz zu Treitschke sind die Juden für ihn "nicht (zu) amalgamiren, nicht (zu) affiliren und nicht (zu) assimiliren". Sie könnten als "anorganische(r) Bestandtheil nicht in den Organismus des deutschen Staatslebens" aufgenommen werden. Seine ekelerregenden Metaphern, die er verwendet, um dieses Bild weiter auszumalen, nehmen die Sprache des späteren 'Stürmer' vorweg, so wenn er von den Juden als "Bandwurm" in "unserm Körper", vom "bösartigen Geschwür" im "deutschen Volkskörper" spricht. Sepp betont eindeutig, daß es sich bei dem Antagonismus zwischen Juden und Nicht-Juden nicht um einen zwischen "Juden und Christen", sondern einen zwischen "Deutschen und Hebräern" handelte, die "Stammesverschiedenheit" und die besondere "Volkseigenthümlichkeit" trenne.[39] Mit diesen Trennungen und der Zuschreibung negativer "natürlicher" Stammenseigenschaften bis hin zu den Metaphern, die eine physische Vernichtung beinhalteten, haben deutsche Historiker im 19. Jahrhundert der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik Vorschub geleistet. Die Gegenstimmen, die sich aus der deutschen Historikerzunft im Berliner Antisemitismusstreit 1879 zu Worte meldeten, blieben schwach. Auch wenn sie wie Theodor Mommsen für die Integration der Juden in deutsche Gesellschaften eintraten, fehlte doch ein klares Konzept, daß bei aller Integration die kulturelle Identität dieser Minderheit nicht gefährdet hätte.

In der kurzen Phase der Weimarer Republik erfolgte im akademischen Bereich kein grundlegender Wandel in der Darstellung deutsch-jüdischer Geschichte. Doch entstanden nun einige Dissertationen junger Promovierender, deren erkenntnisleitendes Interesse es war, nach den objektivierbaren Reibungsflächen zwischen Gesamtgesellschaft und jüdischer Minderheit zu forschen. Ein Beispiel bietet hier die Breslauer Dissertation von Kurt Wawrzinek, die nach den Ursachen für die Entstehung der Antisemitismusparteien im Kaiserreich fragt.[40]

Im Sinne des nationalsozialistischen Antisemitismus ließen sich die Historiker an den deutschen Universitäten auch nach 1933 nur schwer funktionalisieren, auch wenn viele von ihnen dem Antisemitismus des Bildungsbürgertums nicht fernstanden. Zur "Judenfrage" sollte deshalb das von der NSDAP etablierte "Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschland" "forschen". Sein Leiter Walter Frank verstand die Geschichte der "Judenfrage" als "Geschichte jener großen schaffenden Völker, die sich mit diesen Parasiten nur als mit einem Prinzip der Negation" auseinanderzusetzen hätten. Frank gelang es, Einfluß auf die "Historische Zeitschrift" zu bekommen, nachdem Friedrich Meinecke 1935 die Herausgeberschaft an Franks Doktorvater, den Münchner Historiker Alexander von Müller, abtreten mußte. Meinecke hatte versucht, wie er gegenüber seinem Verleger Oldenbourg betonte, "bei Wahrung des streng wissenschaftlichen Strebens nach reiner tendenzfreier

Erkenntnis von bewährten Forschern Aufsätze zur Klärung des Rassenproblems in der Geschichte zu erhalten". Doch war das wohl eher eine Schutzbehauptung, denn in der "Historischen Zeitschrift" findet sich bis 1935 kein Beitrag, der etwas zur "Klärung des Rassenproblems in der Geschichte" bietet. Selbst unter Franks Einfluß fand sich in der "Historischen Zeitschrift" kaum ein Autor, der die "Judenfrage" rassistisch deutete.[41] Den meisten Historikern widersprach es wohl, die Quellen in ihrer Interpretation so zu verdrehen, daß gemäß Hitlers Geschichtsbild die Rassenfrage als bestimmendes Gesetz der Geschichte dabei herausgekommen wäre. Es gab jedoch eine Reihe junger Promovierender, die in ihren Dissertationen dies nachzuweisen versuchten. Bedenklich bleibt hier, daß manch ein Professor wohl nicht ganz in Übereinstimmung mit seinem wissenschaftlichen Ethos manchem/r überzeugten nationalsozialistischen Studenten/in aufgrund einer wissenschaftlich unhaltbaren Doktorarbeit dennoch das Doktorat zuerkannt hat.[42]

Unter den akademisch etablierten Historikern ist nur der Mediävist Erich Keyser (1893–1968) auszumachen, der in seiner "Bevölkerungsgeschichte Deutschlands" (1938, 1941, 1943) das rassistische Geschichtsbild der Nationalsozialisten und damit auch die nationalsozialistische Vernichtungspolitik zu begründen und zu legitimieren versuchte.[43] Keyser hatte schon vor 1933 auch auf internationalen Kongressen eine "ausgesprochen völkisch eingestellte Geschichtsauffassung" vertreten, wie er betonte.[44] Aus der deutschen Geschichte versuchte er nachzuweisen, daß schon immer ein Unterschied zwischen "Volksgenossen" und "Volksfremden" bestanden habe. In den "ältesten und festesten Rechtssatzungen des deutschen Volkes" sei ein Verbot "völkischer Mischehen" nachzuweisen. Über die Zugehörigkeit zur "Volksgemeinschaft" entscheide deshalb nicht der freie Zutritt wie in einen Verein, sondern die Herkunft aus der gleichen "Blutsgemeinschaft". Juden konnten – so seine Schlußfolgerung – trotz ihrer Assimilation, trotz Taufe und ihres durchaus ehrlich gemeinten "deutschen Empfindens" nicht dazu gehören. Es lohnt sich nicht, die wirren Konstruktionen des Autors über "Volkstum" und "Rassezugehörigkeit" nachzuvollziehen. Während Keyser die Situation der Juden in den mittelalterlichen Städten, ihre Rechte und ihr gesellschaftliches Ansehen durchaus objektiv darstellt – freilich mit dem Hinweis, daß er hauptsächlich auf jüdische Autoren zurückgreifen muß –, beweist jedoch seine Terminologie, wie unhistorisch er vorgeht. So wird als Motiv für die Verfolgungen in der Geschichte neben der religiösen Leidenschaft und dem ökonomisch bedingten Judenhaß von Keyser "die Empfindung der völkischen Fremdartigkeit" aufgeführt. Oder er betont die Schutzbereitschaft der Kaiser und Fürsten aus ökonomischen Gründen, glaubt aber versichern zu müssen, daß dahinter keine "rassische oder volkspolitische Anerkennung der Juden" zu sehen ist. Die Ablehnung der Ehe zwischen Christen und Juden liegt für ihn nicht primär im Religiösen begründet, sondern in der Tatsache, "daß jede blutsmäßige familiäre Bindung, wenn sie nicht schon von den Beteiligten abgelehnt wurde, bei ihren Angehörigen und Volksgenossen den schärfsten Widerstand

fand". Erst durch die napoleonische Gesetzgebung zu Beginn des 19. Jahrhunderts begann die "Verjudung", aber gleichzeitig wird sich nach Keyser "das deutsche Volk ihrer (der Juden) völkischen Fremdheit bewußt". Als Beweis dienen Keyser die judenfeindlichen Gesetze des Vormärz. Mit der liberalen Gesetzgebung der 1860er Jahre erreichen die Juden jedoch "die Erfüllung aller ihrer Wünsche". Das "Eindringen (der Juden) in alle familiären, beruflichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse des deutschen Volkes (stand ihnen nun) offen". Damit war "das völkische Empfinden, das mehr als ein Jahrtausend das Verhalten zum Judentum beherrscht hatte (...) auf seinen Tiefstand angelangt". Doch auch nun wird das deutsche Volk sich "der rassischen Andersartigkeit der Juden bewußt". "Taufe und Mischheirat (werden) mit wachsender Leidenschaft abgelehnt und als ein Verbrechen am Deutschtum hingestellt." Als Beweis dienen ihm die Antisemitismuskampagnen seit den 1870er Jahren sowie einzelne Vertreter der "deutschen Wissenschaft", so der Philosoph Eugen Dühring, die Historiker Rühs und Treitschke, der Theologe Paul de Lagarde. Dabei geht es Keyser vor allem darum, daß die Ablehnung von den "breiten Volksschichten" ausgeht, "die den völkischen Gegensatz noch natürlicher empfanden und diese Empfindung ungezwungener Ausdruck gaben", während "der Adel vielfach mit dem jüdischen 'Gold' sich vermählte". Die logische historische Konsequenz des vornehmlich durch "Judentaufen" seit der Jahrhundertwende "ständig zunehmende(n) Einsickern(s) jüdischen Blutes in den deutschen Volkskörper und seine Zersetzung" ist der Kampf und Sieg der NSDAP, durch die mit den Nürnberger Gesetzen von 1935 das durch Rationalismus und Liberalismus geschwächte jahrhundertelange "Bewußtsein völkischer Zusammengehörigkeit gegenüber den Juden" wiederhergestellt wurde. Die Ereignisse von 1938 haben – so Keyser – die "Entjudung des deutschen Volksraumes erfolgreich eingeleitet" und wirken sich seit 1939 auch in den von den deutschen Truppen besetzten Gebieten aus.[45]

Auch wenn Keyser in seiner "Bevölkerungsgeschichte" nirgendwo für die physische Vernichtung der Juden plädiert, so legitimiert er doch das Vorgehen der Nationalsozialisten, wenn er konstatiert, daß der nationalsozialistische Staat "entschlossen" sei, die Ursachen der "Verjudung" und ihre Folgen zu "beseitigen". Die historische Gefahr, die er durch die Vermischung gegeben sah, rechtfertigt im Umkehrschluß die "Entjudung".

Wenn Keysers Darstellung der Geschichte der Juden im Mittelalter partiell durchaus objektiv ist, so sind es sein erkenntnisleitendes Interesse und sein historischer Ansatz keineswegs. Sein Versuch, gemäß nationalsozialistischer Geschichtsauffassung für die antijüdischen Aktionen in der Geschichte "völkisches Empfinden" als Motiv auszumachen, ist unhistorisch, auch wenn vereinzelt Juden als "Fremde" gesehen wurden. Die Motive waren andere, wie die Quellen zeigen. Ideologisch bestimmte Parameter auf die Geschichte anzulegen führt zu keiner objektiven Erkenntnis, auch wenn man dies unter hermeneutischem Aspekt tut.[46]

Die historische Forschung in Deutschland hat nach der NS-Zeit lange gebraucht, um die Geschichte der Juden in Deutschland in die Forschung einzubeziehen. Erst in den 1970er Jahren gelang dies einer sozialhistorisch orientierten Geschichtswissenschaft. Sie konnte an die Forschungen jüdischer Historiker im Exil anknüpfen. Auf ihre Anregung hin, aber auch durch die Initiative des 1956 gegründeten Leo-Baeck-Instituts befaßten sich v.a. jüngere Wissenschaftler mit der deutsch-jüdischen Geschichte, die inzwischen zu einer breit etablierten Forschungsrichtung an den deutschen Universitäten geworden ist. Im Zentrum der sozialgeschichtlich orientierten Forschung zur deutsch-jüdischen Geschichte stehen die Frage nach der Stellung der Juden in der modernen Gesellschaft, ihr Emanzipations- und Akkulturationsprozeß, aber auch die Kehrseite dieses Prozesses: der Antisemitismus.[47] Doch beweisen Auseinandersetzungen wie der Historikerstreit der 1980er Jahre oder die aktuelle Goldhagen-Debatte, daß die historische Objektivierbarkeit gerade der deutsch-jüdischen Geschichte äußerst schwierig ist, daß es nach wie vor keine stromlinienförmigen Deutungen dieses Komplexes gibt. Am erfolgversprechendsten ist jedoch auch für die Zukunft ein integrativer Ansatz, der deutsch-jüdische Geschichte als jüdische und deutsche Geschichte in Einheit begreift.[48]

Anmerkungen

1 Zur heutigen Diskussion um die Problematik deutsch-jüdischer Historiographie siehe: Zimmermann, Moshe: Jewish History and Jewish Historiography. A Challange to Contemporary German Historiography. In: Leo-Baeck-Institute-Year Book (= LBYB) 45(1995), S.35-52; Friesel, Evyatar: The German-Jewish Encounter as a Historical Problem. A Reconsideration. In: LBYB 46(1996), S.263-275; Volkov, Shulamit: Reflections on German-Jewish Historiography. A Dead End or a New Beginning? In: LBYB 46(1996), S.309-320.

2 Herzig, Arno: Juden und Judentum in der sozialgeschichtlichen Forschung. In: Schieder, Wolfgang/Volker Sellin (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland IV. Soziale Gruppen in der Geschichte, Göttingen 1987, S.108-132, S.112ff.

3 Zitat ebd.

4 Zitat ebd.

5 Muhlack, Ulrich: Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus, München 1991.

6 Franz, Günther: Hartmann Schedel. In: Rössler, Hellmuth und Günther Franz (Hg.): Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte, München 1952, S.742; Rohrbacher, Stefan/Michael Schmidt: Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile, Reinbek 1991, S.283ff.

7 [Schedel, Hartmann] Das buch der Chroniken und Geschichten, [Nürnberg) 1493 [Reprint München 1965], Blatt 254 ~. Hier auch die folgenden Zitate.

8 Ebd., Blatt 230 ~.

9 Zitat nach: Schuder, Rosemarie/Rudolf Hirsch: Der gelbe Fleck. Wurzeln und Wirkungen des Judenhasses in der deutschen Geschichte, Köln 1988, S.131; zu Stefan Arndes siehe: Hauschild, Wolf-Dieter: Frühe Neuzeit und Reformation: Das Ende der

Großmachtstellung und Neuorientierung der Stadtgemeinschaft. In: Graßmann, Anjekathrin: Lübeckische Geschichte, Lübeck 1988, S.364; zur Haltung der deutschen Humanisten gegenüber den Juden siehe: Herzig, Arno: Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1997, S.69ff.

10 Fries, Lorenz: Chronik der Bischöfe von Würzburg 742–1495. Band II: Von Embricho bis Albrecht III. von Heßberg (1127–1376). Bearbeitet von Christoph Bauer u.a., Würzburg 1994, Bl. 172, 181r; der zeitgenössische Maler Martin Seger schuf dazu ein Bild, das die Hetzpredigt durch einen Mönch mit dem sich daran anschließenden Pogrom darstellt. In: Die Fries-Chronik des Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn, Würzburg 1989, Nr. 80 und 106; zur Bedeutung Fries' und seiner Beziehung zum Humanismus siehe: Ziegler, Walter: Die deutsche Geschichtsschreibung zur Zeit des Lorenz Fries. In: Wagner, Ulrich (Hg.): Lorenz Fries (1489–1550). Fürstbischöflicher Rat und Sekretär. Studien zu einem fränkischen Geschichtsschreiber, Würzburg 1989, S.9-22, S.15.

11 Widmann, Leonhart: Chronik von Regensburg. In: Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. 15. Bd., Leipzig 1878, S.31.

12 Eschenloer, Peter: Historia Wratislaviensis. In: Markgraf, Hermann (Hg.): Scriptores rerum Silesiacarum, 7.Bd., Breslau 1872, S.12.

13 Dohm, Christian Wilhelm: Probe einer kurzen Charakteristik einiger der berühmten Völker Asiens. Die Hebräer. In: Lippische Intelligenzblätter 1774, S.649-654.

14 Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden [Erster Teil], Berlin und Stettin 1781; Zweyter Theil, Berlin und Stettin 1738 [Reprint: Christian Konrad Wilhelm von Dohm: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. 2 Teile in einem Band. Hildesheim/New York 1973; ferner: Reuß, Franz: Christian Wilhelm Dohms Schrift "Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" und deren Einwirkung auf die gebildeten Stände Deutschlands. Eine kultur- und literaturgeschichtliche Studie. Phil. Diss. Leipzig, Kaiserslautern o.J.; Möller, Horst: Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden. In: Grab, Walter (Hg.): Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation, Tel Aviv 1980, S.119-149; Vierhaus, Rudolf: Christian Wilhelm Dohm – Ein politischer Schriftsteller der deutschen Aufklärung. In: Vierhaus, Rudolf: Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen, Göttingen 1987, S.143-156.

15 Dohm I (Anm. 14), S.64ff.

16 Ebd., S.69, 71f., 75, 79.

17 Ebd., S.64, 84, 86.

18 Ebd., S.87.

19 Vierhaus (Anm. 14), S.155.

20 [König, Anton Balthasar]: Annalen der Juden in den preußischen Staaten besonders in der Mark Brandenburg, Berlin 1790 [Reprint: Berlin 1912. Mit Fehlern in der Verfasser- u. Titelangabe]

21 Zimmermann, Friedrich Albert: Geschichte und Verfassung der Juden im Herzogthum Schlesien, Breslau 1791. Zu beiden Autoren und ihren Ausführungen siehe: Herzig, Arno: Die Anfänge der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung in der Spätaufklärung. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 20 (1991), S.59-75. Hier auch die Zitate der beiden Autoren.

22 Vierhaus (Anm. 14), S.147f.

23 Zu Schlözers Konzept der Weltgeschichte siehe: Muhlack (Anm. 5), S.133ff.; Michaelis Beitrag in: Dohm II (Anm. 14), S.77ff.; zur Auseinandersetzung mit Dohm siehe: Löwenbrück, Anna-Ruth: Judenfeindschaft im Zeitalter der Aufklärung. Eine Studie zur Vorgeschichte des modernen Antisemitismus am Beispiel des Göttinger Theologen und Orientalisten Johann David Michaelis (1717–1791), Frankfurt/M. u.a. 1995.

24 Zur Einstellung Schlözers siehe: Löwen-

brück (Anm. 23), S.274, 198; zu Schulz und Fichte: Katz, Jakob: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870, Frankfurt/M. 1986, S.114

25 Dohm II (Anm. 14), S.103.

26 Rühs, Friedrich: Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht, Berlin 1815, S.33ff.; zu Rühs siehe: Jersch-Wenzel, Stefi: Rechtslage und Emanzipation. In: Meyer, Michael A. (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation: 1780–1871, München 1996, S.15-56, S.39f.; Meyer, Michel A.: Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zuns. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824, München 1994, S.162ff.

27 Herzig, Arno: Judentum und Emanzipation in Westfalen, Münster 1973, S.23ff.

28 Jersch-Wenzel (Anm. 26), S.40.

29 Herzig (Anm. 2), S.111.

30 Stobbe, Otto: Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, Braunschweig 1866.

31 Lamprecht, Karl: Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. Bd. I, Hälfte 2, Leipzig 1885/86 [Reprint: Aalen 1969], S.1480.

32 Dieser These des "Nichthistorikers" Sombart widersprach der Rechtshistoriker Georg von Below energisch. Allerdings argumentiert auch er mit der "Eigenart der Juden". Below v., Georg: Rezension des Buches: Die Juden und das Wirtschaftsleben von W. Sombart. In: Historische Zeitschrift (HZ) 108 (1912), S.614-624.

33 Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig 1911, S.15, 313, 319, 339, 353.

34 Ders.: Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert, Berlin 1919, S.115; in seinem Standardwerk Der Moderne Kapitalismus, Bd. 1.2: Die vorkapitalistische Wirtschaft, München und Leipzig 1916 [Reprint: München 1987], S.909ff. schränkt er die pseudoanthropologische Erklärung von der "Eignung der Juden zum Kapitalismus" etwas ein, indem er hier sowohl die "eigentümliche Veranlagung des jüdischen Volkes" als auch ihre "besondere Lage (...) während der Jahrhunderte, in der die kapitalistische Wirtschaft begründet wurde", als Erklärung heranzieht. Gleichgültig sei so hier seine Argumentation , ob auf die "Urveranlagung" oder die "mehr als tausendjährige Leidensgeschichte der Juden" zurückzuführen, in dem historischen Augenblick, "als der Kapitalismus sich zu entfalten beginnt, [sind] die Juden bereits mit einer Fülle von Eigenschaften ausgestattet (...), die sie geeignet machten, bestimmend in den Gang der wirtschaftlichen Entwicklung einzugreifen". Die "bürgerlichen Tugenden" und "Eigenschaften (...), die zum guten kapitalistischen Unternehmer gehören und die in andern Völkern erst im Laufe der kapitalistischen Entwicklung herausgezüchtet werden mußten, besaßen sie schon in beträchtlichem Umfange, ehe diese Entwicklung begann". Gegen Sombarts Rassentheorie verwahrte sich eine der führenden Persönlichkeiten des Centralverbandes, Eugen Fuchs. Eloni, Yehuda: Die umkämpfte Nationaljüdische Idee, in: Mosse, Werner E./ Arnold Paucker (Hg.): Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914, Tübingen 1976, S.633-688, S.673.

35 Zu Webers Ablehnung einer Erklärung historischer und gesellschaftlicher Sachverhalte auf der Basis der Rassetheorie siehe: Peukert, Detlev J.K.: Weber contra Ploetz: Der historische Ort des Werturteilsstreits in der Vorgeschichte der deutschen Barbarei. In: ders.: Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989, S.92-101, S.97.

36 Von Treitschke, Heinrich: Unsere Aussichten. In: Boehlich, Walter (Hg.): Der Berliner Antisemitismusstreit, Frankfurt/M. 1965, S.7-14, Zitat S.11.

37 Ders.: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Zweiter Teil: Bis zu den Karlsbader Beschlüssen, Leipzig 1912/1913 [Reprint Königstein/T. 1981], S.416ff.; Fünfter Teil: Bis zur März-Revolution. Ebd., S.629ff. Hier die Zitate.

38 Ebd. II, S.417.

39 Siehe: Gehring-Münzel, Ursula: Vom Schutzjuden zum Staatsbürger. Die gesellschaftli-

che Integration der Würzburger Juden 1803–1871, Würzburg 1992, S.475ff. Hier die Zitate.

40 Wawrzinek, Kurt: Die Entstehung der deutschen Antisemitenparteien (1873–1890), Berlin 1927. Wenn auch unter großen Schwierigkeiten, so war es für jüdische Promovierende bis 1937 noch möglich, zu promovieren und ihre Dissertationen in deutschen jüdischen Verlagen erscheinen zu lassen. So z.B.: Offenburg, Benno [d.i. Ophir, Barruch]: Das Erwachen des deutschen Nationalbewußtseins in der preußischen Judenheit, Phil. Diss. Hamburg 1933; vor allem aber die Dissertation von Jakob Katz: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie, Phil. Diss. Frankfurt/M. 1934, Frankfurt/M. 1935. In beiden Fällen handelt es sich bei den Doktorvätern (Justus Hashagen/Hamburg und Georg Küntzel) eher um rechtsorientierte Historiker. Ein, wenn auch schmales Terrain der Erforschung deutsch-jüdischer Geschichte blieb auf diese Weise bis 1936 erhalten.

41 Herzig, Arno: Zur Problematik deutsch-jüdischer Geschichtsschreibung. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1990, S.209-234, S.218ff. Hier die Zitate.

42 Als Beispiel sei hier angeführt: Pieper, Hans: Die Judenschaft in Münster (Westfalen) im Ablauf des 19. Jahrhunderts, Phil. Diss. 1938 (Erstgutachter: Prof. Anton Eitel, Zweitgutachter: PD Friedrich von Klocke), Teildruck Münster 1940. Zu seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz siehe S.11-13.

43 Keyser war seit 1920 Staatsarchivrat in seiner Heimatstadt Danzig, die damals dem Völkerbund unterstand. Seit 1925 lehrte er zudem an der dortigen TH und wurde 1931 zum außerordentlichen Professor ernannt. Seit 1927 war er zudem Direktor des Staatlichen Landesmuseums für Danziger Geschichte. Nach 1945 konnte er seine Karriere fast ungebrochen fortsetzen. Seit 1949 baute er in Marburg eine Forschungsstelle für Städtegeschichte auf. Schon 1950 übernahm er den Vorsitz der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung. Von 1951 bis 1959 war er Direktor des Gottfried-Herder-Instituts in Marburg/Lahn. Zitiert wird im folgenden aus: Keyser, Erich: Bevölkerungsgeschichte Deutschands, Leipzig 1943. In seinem Nachruf auf Keyser beurteilt Carl Haase 1969 die Bevölkerungsgeschichte wie folgt: "Sie brach eine Bahn, die, bei allen Unvollkommenheiten eines ersten Wurfes, verdienen würde, fortgesetzt zu werden; doch scheinen Tabus der Nachkriegszeit den Fortgang der Forschung zu hemmen." Haase, Carl: Erich Keyser (+). In: Hansische Geschichtsblätter 87 (1969), S.10-12.

44 Keyser (Anm. 43), S.5; ders.: Entwicklung und Aufgaben der bevölkerungsgeschichtlichen Forschung in Deutschland. Vortrag gehalten auf dem Internationalen Historikerkongreß in Oslo 1928. In: Historische Vierteljahresschrift 25 (1930), S.353. Trotz seiner antisemitischen Hetztiraden verkehrte Keyser auch mit jüdischen Kollegen, so mit dem von den Nationalsozialisten ermordeten Breslauer Historiker Willy Cohn (1888–1941), der in seinen Lebenserinnerungen von einer Begegnung und "lange(n) Unterhaltung" mit Keyser anläßlich des Osloer Historikertages berichtet. Cohn, Willy: Verwehte Spuren. Erinnerungen an das Breslauer Judentum vor seinem Untergang. Herausgegeben von Norbert Conrads. Köln/Weimar/Wien 1995, S.501.

45 Zitate nach Keyser (Anm. 43), S.6, 316ff., 322ff., 557, 564, 568ff.

46 Zitate ebd., S.578, 587.

47 Herzig (Anm. 2), S.116ff.

48 Volkov (Anm. 1), S.320.

Peter Reichel

Toleranz der Demokratie gegen ihre Feinde? Die Weimarer Republik zwischen Selbstschutz und Selbstzerstörung.

Ist die Demokratie diejenige Staatsform, die sich am wenigsten gegen ihre Gegner wehrt? Ist es ihr "tragisches Schicksal", daß sie "auch ihren ärgsten Feind an ihrer Brust nähren muß?" wie der deutsch-jüdische Staatsrechtslehrer Hans Kelsen schrieb, – ein Jahr bevor er von den Nazis vertrieben wurde und Köln fluchtartig verlassen mußte. Halb resignativ, halb ironisch fügte er mit Rousseau hinzu, "nur ein Volk von Göttern könnte sich auf die Dauer demokratisch regieren."[1]

Die Weimarer Republik, deren vergeblicher Selbstschutz mein Thema ist, scheint zu belegen, daß die Demokratie wie keine zweite Staatsform gefährdet ist. Nach den gänzlich desillusionierenden Erfahrungen mit dem Weimarer Republikschutz, sorgten sich die Väter und Mütter des Grundgesetzes deshalb vor allem um die Stabilität der neuen politischen Verhältnisse. Bonn sollte nicht Weimar werden. Das war damals eine verständliche Devise, aber, so denke ich, aus heutiger Sicht auch eine fragwürdige. Denn sie gab der Bonner Demokratie einen eher defensiven Zuschnitt. Man orientierte sich an einem einseitigen Bild des Zusammenbruchs der Weimarer Demokratie. Demzufolge war die erste deutsche Republik an ihren institutionellen Konstruktionsmängeln und an ihrer wirtschaftlichen Misere gescheitert. Das republikfeindliche Verhalten der bürgerlichen Eliten und die fragmentierten politisch-kulturellen Verhältnisse kamen zunächst kaum in den Blick.

Von diesem vor allem auf die Institutionen der Verfassung fixierten Politikverständnis suchte man nach einem mittleren Weg des Staats- und Verfassungsschutzes, jenseits der nahezu abwehrlosen passiven, weil wertrelativistischen Toleranz des vorgeblich neutralen Weimarer Staates, aber auch jenseits der prinzipiellen Intoleranz des totalitären nationalsozialistischen Weltanschauungsstaates.[2] Das Bundesverfassungsgericht verwies anläßlich seiner Verbote der Kommunistischen Partei und der altnazistischen Sozialistischen Reichspartei in den fünfziger Jahren ausdrücklich auf diesen Doppelbezug und damit zugleich auf das Spannungsverhältnis von Freiheit und Freiheitsbeschränkung, Toleranz und Intoleranz. Der wertgebundene, der freiheitlich-demokratischen Grundordnung verpflichtete Staat des Grundgesetzes müsse bestimmte Grundwerte der Staatsordnung als absolute Werte gegen deren Gegner verteidigen, wenn auch das Grundgesetz andererseits der traditionellen freiheitlich-demokratischen Linie folge, die gegenüber *allen* Parteien, Bekenntnissen usw. gleichermaßen Toleranz fordere. Diese Linie geht auf den vormärzlichen Frühliberalismus zurück, der den liberalen bürgerlichen Verfassungsstaat, den "stato neutrale e agnostico", begründet hat.

Vom religiösen zum politischen Toleranzbegriff

Damals schrieb Carl von Rotteck, Wortführer des badischen Liberalismus und einflußreicher Sprecher der vormärzlichen Demokratiebewegung: "An die Stelle der vor dem Geist der Zeit mehr und mehr entweichenden religiösen Intoleranz ist in unseren Tagen die politische getreten, und viele beklagenswerte Schlachtopfer sind ihr bereits gefallen", denn, so Rotteck weiter, "politische Ideen (sind) ihrer Natur (...) nach einander nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch entgegengesetzt(...) Republik und Autokratie, konstitutionelles System und Absolutismus, Demokratie und Aristokratie schließen sich gegenseitig aus oder streben naturgemäß wenigstens nach tunlicher Zurückdrängung eine der andern." Daraus leitete Rotteck zwei Forderungen ab. Die "gegenseitige Ausschließung (...) (müsse) billigerweise wenigstens alle Mittel bestehen (lassen) durch welche politische Parteien sich gegenseitig durch Schrift und Wort belehren und überzeugen können." Nur dann, wenn die politische "Handlung, Rede oder Lehre (...) wirklich verbrecherisch" sei, dürfe sie "als eine strafwürdige verdammt (...) werden."[3]

Die vormärzliche, frühliberale Verfassungsbewegung wollte die größtmögliche Freiheit aller mit der formalen Gleichheit aller verbinden. Sie sah die Gefährdung des Verfassungslebens in erster Linie in einem Rückfall in obrigkeitsstaatliche Intoleranz, in "inquisitorische Überwachung des politischen Glaubens". Das 20. Jahrhundert war noch weit. Und dem vernunftbewegten, in jeder Hinsicht fortschrittsoptimistischen und freiheitlich-nationalen Zeitgeist war die Vorstellung noch fremd, daß die Toleranz des liberalen Rechtsstaates durch dessen Feinde mißbraucht werden könnte, daß die formalen Grundlagen der Demokratie das instrumentelle Potential zur Zerstörung und Selbstzerstörung der Demokratie einschließen, mit einem Wort: daß die Demokratie legal und mit ihrem wichtigsten prozessualen Prinzip einzuschränken, ja, zu beseitigen ist: dem des Mehrheitsentscheids.

Der zögerliche, von der Paulskirche bis Weimar stets schwierige Verlauf der Demokratisierung in Deutschland widerspiegelt sich nicht zuletzt in der politischen Alltagssprache. Der Begriff der "politischen" oder "demokratischen Toleranz" wurde in ihr nicht heimisch. Geläufig scheint den Abgeordneten nur der Ausdruck der "dogmatischen Intoleranz" gewesen zu sein. Er wurde in den Reichstagsdebatten zwischen links und rechts des öfteren gebraucht. Ein Hinweis darauf, wie wenig im wilhelminischen Deutschland die konkurrierenden Parteien die politischen Konflikte im Rahmen eines formaldemokratischen Minimalkonsenses bearbeiten konnten.

Die Sprecher der demokratischen Bewegungen bemühten immer wieder den religionsgeschichtlichen Vergleich. Sie sahen sich vor allem durch intolerante Regierungen bedroht. Anläßlich der Beratungen über den Gesetzentwurf "Gegen gemeingefährliche Bestrebungen der Sozialdemokratie" im September 1878 im Deutschen Reichstag attackierte August Bebel die politische Intoleranz der Zeit mit

Hilfe einer Analogie: "Wie man im Mittelalter religiös Andersgläubige, Juden, Hugenotten, Protestanten verfolgte, so hat man im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts einen allgemeinen Hetzkrieg gegen die Sozialdemokraten als politisch Andersgläubige (...) in Szene gesetzt." In derselben Sitzung nannte der liberale Abgeordnete Albert Hänel das "Sozialistengesetz (ein) Tendenzgesetz, (das) die konstituierenden Momente unserer religiösen und politischen Glaubensfreiheit an(tastet)." [4] Die politische Radikalisierung während der Kriegs- und Revolutionsjahre verschärfte das Toleranzproblem. Unter der zunehmenden Gewalttätigkeit sahen alle politischen Akteure die Grenze des Erträglichen permanent überschritten.

Weimar: Toleranz der Republik gegen ihre Feinde?

Die Weimarer Verfassung schloß an die frühkonstitutionellen Vorstellungen eines Republik- und Verfassungsschutzes an. Denn nach dem Ende der Monarchie und des wilhelminischen Obrigkeitsstaates war das politische Problembewußtsein zunächst noch ganz auf eventuelle Verfassungsverletzungen durch die Exekutive begrenzt. Der staatlichen Macht galt das Mißtrauen, das in dem komplizierten System der wechselseitigen Kontrollen und Abhängigkeiten zwischen Reichstag, Regierung und Reichspräsident seinen institutionellen Ausdruck fand. Vor allem der latenten Gefahr eines Staatsstreichs von oben glaubte man vorbeugen zu müssen. Wie der politische Wille des Volkes sich organisiert, was er entscheidet und für welchen ordnungspolitischen Rahmen er optiert, das sollte – eher mehr als weniger – dem freien Spiel der gesellschaftlichen Kräfte überlassen bleiben. In dieses Spiel regelnd einzugreifen hätte dem Toleranzverständnis der demokratischen Kräfte in der Weimarer Nationalversammlung widersprochen.

Der sozialdemokratische Innenminister Eduard David nannte am Ende der Verfassungsberatungen die Weimarer Republik stolz die "demokratischste Demokratie der Welt." Und der Präsident der Nationalversammlung, Konstantin Fehrenbach (Zentrum), gab seiner Hoffnung Ausdruck, daß mit der Weimarer Verfassung die "Grundlage gelegt sei für die freieste Betätigung aller im Volk schlummernden Kräfte." Schon am Vorabend der Revolution hatte der Mehrheitssozialist Otto Landsberg, späterer Volksbeauftragter und Justizminister, das mißtrauische rechtsbürgerliche Lager mit den Worten zu beruhigen versucht: "Wir denken nicht daran, die Republik mit Gewalt einzuführen, weil wir zwar Republikaner, aber auch Demokraten sind".[5] Dieser Satz sollte wohl verdeutlichen, daß unter Republik die Staatsordnung verstanden wurde und unter Demokratie bloß eine gewaltlose Methode, das formale Verfahren, diese oder jene Staatsordnung zu begründen. Dieses Demokratieverständnis gab allerdings den Feinden der Demokratie von links bis rechts, den Kommunisten, Monarchisten und Nationalsozialisten, die Möglichkeit an die Hand, die Macht im Staate unter Umständen legal zu übernehmen.

Manche sahen diese Gefahr wohl von Anfang an. Hugo Preuß hätte die von ihm selbst maßgeblich geprägte "formale Demokratie" der Weimarer Verfassung gern um eine "nationale Demokratie" erweitert. Angesichts der extrem ungünstigen Startbedingungen der Republik waren die Aussichten dafür allerdings denkbar schlecht. Die wirtschaftliche Not zwischen Kriegsende und beginnender Inflation, der weithin als Demütigung empfundene Versailler Vertrag, die mißlungene Eingliederung der entlassenen Soldaten in das zivile Leben, die intransigente Haltung der Entente in der Reparationsfrage: diese Ereignisse politisierten und polarisierten die Republik.

Zumal die Konservativen und die extreme Rechte den nationalen Gedanken okkupierten. In ihrer Agitation gegen die internationalistische Linke und die "nationale Würdelosigkeit" der bürgerlichen "Erfüllungspolitiker" verhinderte sie, daß der nationale Gedanke eine integrierende Kraft werden konnte. Gegenüber den republikfeindlichen Agitationen und Aktionen der Freikorps und der rechten Parteien verhielt sich die Regierung zunächst tatenlos. Bei der Abwehr des Kapp-Putsches kam ihr die geeinte Arbeiterschaft zu Hilfe, erwies sich der Generalstreik als effektiver Republikschutz. Erst unter dem Eindruck der Ermordung Erzbergers Ende August 1921 entschloß sich die Regierung zum Handeln und erließ – gestützt auf Art. 48 WRV – eine Verordnung gegen die Hetze und Verrohung der öffentlichen Sitten. Man könne doch nicht wollen, erklärte Reichskanzler Wirth vor einem Parlamentsausschuß, daß die "Linke die Republik mit Gewalt schütze".[6]

Doch die Republik kam nicht zur Ruhe. Die blutigen Straßenkämpfe blieben an der Tagesordnung. Anschläge gegen prominente Politiker der Republik hielten an. Wenige Wochen vor dem Attentat auf Erzberger war der Fraktionsvorsitzende der bayerischen USPD, Gareis, erschossen worden. Scheidemann entging einem Attentat nur knapp. Im Mittelpunkt der haßerfüllten Hetzkampagnen stand Rathenau, der jüdische Außenminister der Republik. Tage vor dem Attentat, das ihn am 24. Juni 1922 im Berliner Grunewald tödlich traf, schrieb Julius Leber im Lübecker Volksboten "Unter dem schwarzweißroten Banner der Todfeindschaft gegen das arbeitende Volk, gegen die Republik und gegen jede Demokratie wühlen und hetzen sie geheim und offen für die Rückkehr der alten Zustände. Jedes Mittel ist ihnen in diesem Kampfe recht: Lüge, Verleumdung, Dolch, Gewalttat und Meuchelmord".[7] Die Nachricht von Rathenaus Tod mobilisierte die Massen, schien das Land zu verwandeln. Das Staatsbegräbnis einte große Teile der Republik gegen rechts, für einen Augenblick. Millionen gingen auf die Straße, in Berlin und Breslau, Hamburg, Essen und München. "Den Widerhall, den Rathenaus Leben und Denken nicht gefunden hatte, fand jetzt sein Tod", schrieb Harry Graf Kessler, Rathenaus Biograph.[8] Und Hugo Stinnes, der zum rechten Flügel der DVP zählende Großindustrielle, meinte während der Trauerfeier zu einem Gesinnungsfreund: "Der Schuß auf Rathenau hat auch die Monarchie getötet. Wir müßten nun mit der Republik regieren".[9]

Die gemäßigte Rechte wußte, ahnte zumindest, daß der tote Rathenau für sie gefährlicher werden konnte als der lebende: eine Legende, ein Märtyrer, ein Gründungsmythos, den die Republik nicht besaß und doch so sehr benötigte. Aber Reichskanzler Wirth nutzte die Stunde nicht oder doch nur halb. Zwar hatte die Regierung noch am Tage der Ermordung Rathenaus mit einer neuen Verordnung zum Schutz der Republik reagiert. Zwar hielt er eine begeisternde, kämpferisch gegen die republikfeindliche Rechte gerichtete Rede, die in den berühmten Worten schloß: "da steht der Feind, der sein Gift in die Wunden eines Volkes träufelt (...) und darüber ist kein Zweifel: dieser Feind steht rechts".[10] Politisch weitsichtiger wäre es wohl gewesen, aus der symbolischen Integration der Totenfeier die Inspiration zur Toleranz, den Mut zu einem Bündnis mit der gemäßigten Rechten zu gewinnen, sie also von der extremen Rechten abzuspalten und an die Republik zu binden und so Rathenaus Vermächtnis mit einem Plebiszit des Vergessens, der Versöhnung, zu verbinden, mit pragmatischer Toleranz eben.

Karl Petersen, Vorsitzender der Deutschen Demokratischen Partei (und später, von 1924–30 und 1931–33, Erster Bürgermeister Hamburgs), beschwor diesen Konsens aus den erst drei Jahren zurückliegenden Tagen der Nationalversammlung in derselben Reichstagssitzung. Auch er wandte sich leidenschaftlich gegen die Deutsch-Nationalen, aber erkennbar in der klugen strategischen Absicht, sie zu integrieren, sie in das Lager der "Vernunftrepublikaner" zu manövrieren: "Als alles zusammengebrochen war, die Monarchen verjagt waren, rettete uns die *demokratische Republik* aus der Gewaltherrschaft" – rief der DDP-Vorsitzende der Rechten zu. "Bis weit in die deutschnationalen Kreise hinein, bis zur 'Deutschen Tageszeitung' und 'Kreuz-Zeitung' wurde es als Erlösung begrüßt, als die mehrheitssozialdemokratischen Volksbeauftragten zum Stimmzettel für die Wahl einer Nationalversammlung riefen (...) Dann hat, von Ihnen (nach rechts) mitgerufen, das deutsche Volk in seiner großen Mehrheit sich diese Verfassung gegeben, (...) um aus der Gewalt zum Recht zu kommen (...) Deshalb waren wir gegen Sie tolerant" – so Petersen weiter. "Deshalb haben wir gehofft, daß das nationale Pflichtgefühl zur Volksgemeinschaft vor allen Exzessen bewahren würde (...) Wo bleibt heute der Strich, wo bleibt heute die offizielle Erklärung Ihrer Partei gegen diese (nationalistischen, völkischen und antisemitischen, P.R.) Kreise, deren Handeln Sie mitverantwortlich (...) auf dem Gewissen haben?"[11]

Aber der Appell verhallte. Eine Rechts-Links-Koalition der Vernunft kam nicht zustande. Reichskanzler Wirth gelang es nicht, aus der Republikschutz-Verordnung, welche die Reichsregierung noch am Tage des Rathenau-Mordes erlassen hatte, ein – teilweise verfassungänderndes – Republikschutzgesetz (RSG) zu machen. Dazu hätte er im Reichstag wie auch im Reichsrat eine breite Unterstützung benötigt. Den Sozialdemokraten und Kommunisten aber waren die Restriktionen zur Abwehr der Rechten zu schwach. Die Deutschnationalen lehnten den Gesetzentwurf ab "als Dokument einseitiger Parteiwillkür und einseitigsten Partei-

terrors". Zentrum und Demokraten sicherten ihre Unterstützung zu, verlangten aber, den Schutz der Staats- und Verfassungsordnung zu verbinden mit der Sicherung der liberalen Persönlichkeits- und demokratischen Grundrechte.

In einer viel beachteten Rede spitzte Stresemann für die DVP die liberalen Bedenken zu, räumte ein, daß der Wiederaufbau Deutschlands nur auf dem Boden der gegenwärtigen republikanischen Verfassung möglich sei, verlangte aber auch Achtung und Pietät für die Vergangenheit und plädierte dafür, kein "Ausnahmegesetz", sondern ein "Gesetz zum Schutz der Verfassung" zu schaffen. Tatsächlich erreichte die bürgerliche Mitte, das RSG zu einem wertrelativistischen Verfassungsschutzgesetz zu entschärfen, das die Neutralität des Staates betonte und sich auf die Sicherung der Ordnung und Legalität beschränkte. Der Republikschutz sollte der "verfassungsmäßigen republikanischen Staatsgewalt" gelten, wie die Kompromißformel lautete, und eben nicht auch der demokratischen Verfassung.

Man wollte kein "Sozialistengesetz" mit umgekehrtem Vorzeichen, übrigens auch die Sozialdemokraten nicht, so gern sie dem Gesetz einen antimonarchistischen Anstrich gegeben hätten. In geradezu klassischer Weise hat Arnold Brecht, Ministerialdirektor im Reichsinnenministerium und Verfasser des RSG, den Optimismus und Rationalismus des liberalen Verfassungsverständnis zum Ausdruck gebracht: "Die R(eichs)V(erfassung, P.R.) steht auf dem gesetzgeberischen Standpunkt, daß nach den Erfahrungen der Geschichte eine Unterdrückung (...) der freien Meinungsäußerung, (...) des freien Versammlungs- und Vereinsrechts dem Staat auf die Dauer keinen Gewinn bringt. Falsche und gefährliche Ideen schleifen sich in der freien öffentlichen Aussprache letzten Endes am schnellsten und sichersten ab, während unterdrückte Bestrebungen oft gefährlicher fortschwelen, zu explosiven Ausbrüchen führen, auch die Staatsgewalt leicht ins Unrecht setzen, Märtyrer schaffen und dadurch an Einfluß gewinnen. Die RV läßt daher grundsätzlich als Grenze der Betätigung von Vereinen und Versammlungen nur das Strafgesetz gelten, dem alle unterworfen sind." [12] Das war noch ganz im Geiste des vormärzlichen Frühliberalismus gedacht. Diesem Denken stand die Honoratiorendemokratie vergangenener Tage vor Augen, aber eben nicht die Massendemokratie der Weimarer Republik mit ihren extremistischen Parteien, ihrem inneren Belagerungszustand und latenten Bürgerkrieg.

In ihrem Schutzgesetz umgab sich die Republik immerhin mit drei Schutzwällen: einem innersten gegen Ministermörder und ihre Verbindungen, einem mittleren gegen antirepublikanische, bewaffnete und geheime Vereinigungen, sowie einem äußeren gegen republikfeindliche Verleumdungen.[13] Sie begann mit der Verfolgung der Mörderorganisationen, insbesondere der weitverzweigten, aus der Brigade Ehrhardt hervorgegangenen Organisation Consul, deren Mitglieder und Sympathisanten für das Erzberger-, Scheidemann- und Rathenau-Attentat verantwortlich waren. Es ergingen zahlreiche Verbote, vor allem gegen völkische Verbände und Soldatenbünde. Auch die NSDAP war zeitweilig davon betroffen. Aber

es klafften eben doch empfindliche Lücken in der Front des Republikschutzes: die "Ordnungszelle" Bayern, die Reichswehr und nicht zuletzt die Justiz, der auf diesem Feld eine herausragende Bedeutung zukam.

Verhängnisvoll für die Republik war das von Anfang an ungleiche Vorgehen der Justiz gegen rechts und links, gegen die bayerische Räterepublik und gegen den Kapp-Putsch, gegen das Links-Regime in Sachsen und das Rechts-Regime bzw. den Hitler-Putsch in Bayern.[14] Schon 1921 hatte der Heidelberger Privatdozent für Statistik Julius Gumbel in einer aufsehenerregenden Broschüre die extrem unterschiedliche strafrechtliche Verfolgung der politischen Morde dargelegt. Während die 15 von links begangenen Mordtaten mit 8 Hinrichtungen und durchschnittlich 14 Jahren Zuchthaus bestraft wurden, betrug das Strafmaß für die 314 Morde von rechts durchschnittlich nur 2 Monate Freiheitsentzug, weil rd. 90% von ihnen ungesühnt blieben.[15] Und wenn linksliberale, pazifistische und sozialistische Politiker und Publizisten illegale Einrichtungen wie die "Schwarze Reichswehr" anprangerten, wurde das als Landesverrat geahndet. Demgegenüber konnten rechtsradikale Terroristen und Mörder mit milden Strafen rechnen. Hitlers Haßtiraden gegen die rechtsstaatliche Demokratie und seine Drohung mit künftiger Terrorjustiz während des Leipziger Hochverratsprozesses gegen nationalsozialistische Offiziere blieben ungeahndet, obwohl das RSG eine Anklage verlangt hätte.

In den letzten Weimarer Jahren blieb der Republikschutz nahezu wirkungslos. Das 1922 beschlossene und auf fünf Jahre befristete RSG konnte 1927 noch unverändert für weitere 2 Jahre verlängert werden. 1929/30 gelang das gegen die radikale Systemopposition von Deutschnationalen, Nationalsozialisten und Kommunisten nur dadurch, daß man den Verfassungsschutz auf einen bloßen Staatsschutz reduzierte. Die innere Distanzierung von der Republik wurde jetzt auch bei jenen sichtbar, die sie trugen. Insofern ist es vielleicht symptomatisch für den Zustand der Weimarer Republik im Winter 1929/30, daß wenige Tage nach der Verabschiedung des 2. RSG die Große Koalition unter Hermann Müller auseinanderbrach.

Gewiß, damit hatte sich die Weimarer Republik noch nicht den totalitären Parteien von links und rechts ausgeliefert. Aber der Weg war frei für die Errichtung eines bürokratischen Notverordnungsregimes, das sich – parlamentarisch nurmehr toleriert – auf die Diktaturgewalt des Präsidenten stützte. Und gleichzeitig war aus dem Republikschutz geworden, was die Republikgegner von Anfang gewollt hatten, ein bloßer Staats- und Autoritätsschutz. Nachdem die parlamentarisch-demokratischen Grundlagen der Republik suspendiert waren, ging es den Präsidialkabinetten nur noch darum, auf der Straße Ruhe und Ordnung wiederherzustellen. Das zeitweilige SA-Verbot stützte sich bezeichnenderweise auf eine "Verordnung zur Sicherung der Staatsautorität". Die demokratische Verfassung der Republik war schon preisgegeben.

Man muß allerdings daran erinnern, daß es sowohl in der preußischen Regierung unter Otto Braun als auch im Reichsinnenministerium, zunächst unter Carl

Severing und dann unter Joseph Wirth, 1929/30 beachtliche Anstrengungen gab, die Republik vor einem Umsturz bzw. einer Unterwanderung durch die Nazis zu schützen, der Intoleranz also mit Intoleranz zu begegnen. Wenige Tage vor der September-Wahl 1930, die der NSDAP einen erdrutschartigen Stimmengewinn brachte und sie nach der SPD zur zweitstärksten Reichstagsfraktion machte, legte Wirth eine Denkschrift seines Ministeriums vor. In ihr hieß es: "Die NSDAP erstrebt mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln den gewaltsamen Umsturz (...) Die Partei selbst und die von ihr geschaffenen Organisationen sind so aufgebaut, daß sie als geschlossene militärisch disziplinierte Kampftruppen bei dem beabsichtigten Umsturz eingesetzt werden können. Soweit sich Nationalsozialisten am parlamentarischen Staatsleben beteiligen, tun sie es zu dem ausgesprochenen Zwecke, den Staat und seine Machtmittel von innen heraus zu unterhöhlen (...).[16] Auch die fast gleichzeitig erarbeitete Denkschrift des preußischen Innenministeriums (an der der Berliner Polizeivizepräsident Bernhard Weiß und der spätere US-Ankläger im Nürnberger Prozeß Robert W. Kempner beteiligt waren), welche die NSDAP als "staats- und republikfeindliche hochverräterische Verbindung" auswies, hätte für die straf- und beamtenrechtliche Verfolgung der Hitler-Bewegung genügend Handhaben geboten.[17] Aber dazu kam es nicht. Weder durch die Reichsregierung, noch durch die Reichswehr oder das Reichsgericht. Statt Hitler im Hochverratsprozeß gegen nationalsozialistische Ulmer Reichswehroffiziere Ende September 1930 in Leipzig anzuklagen, gab man ihm ein weiteres Mal Gelegenheit, eine wirkungsvolle Rede zu halten und die Verfassungstreue der NSDAP zu beteuern. Wirth konnte sich gegen seinen Kollegen Bredt (Wirtschaftspartei), den Reichsjustizminister, nicht durchsetzen. Dieser gab ihm gegenüber zu, daß er "den Nationalsozialisten die Türe zur Reichsregierung offen halten" wolle, andernfalls "man sich den Sozialdemokraten auf Gnade und Ungnade ausliefere."[18] Ähnlich verhielten sich Reichsregierung und Reichsgericht anläßlich der Entdeckung der "Boxheimer Dokumente", die dataillierte Pläne für eine nationalsozialistische Machtergreifung enthielten. Brüning blieb bis zum Schluß seiner Amtszeit zögerlich und schwankend zwischen der geringen Neigung zur Bekämpfung und der ausgeprägten Neigung zur Benutzung der NSDAP, insbesondere für seine außenpolitische Ziele. Auch ein letzter Vorstoß, den der preußische Ministerpräsident Otto Braun im März 1932 beim Reichskanzler unternahm, mit einer weiteren Denkschrift über das angewachsene Gewaltpotential der paramilitärischen Einrichtungen der NSDAP, blieb folgenlos.

Man mag spekulieren, ob Hitler nicht Reichskanzler geworden wäre, wenn man ihn 1930/31 wegen hochverräterischer Unternehmen, Meineids und der Gründung staatsfeindlicher Organisationen wie der NSDAP, SA und SS verurteilt und als lästigen Ausländer aus Deutschland ausgewiesen hätte, wie Robert Kempner gemeint hat. Kaum spekulativ erscheint dagegen die Vermutung, daß der NSDAP der Aufstieg zur Macht schwerer gefallen wäre, wenn die Regierung Brüning – den

ministeriellen Denkschriften entsprechend – die Hitler-Partei samt SA und SS als staats- und verfassungsfeindliche "Umsturzpartei" eingestuft und verboten hätte. Weil das nicht geschah, konnten umgekehrt "Demokratie und demokratische Toleranz (...) zum Zwecke ihrer Zerstörung" ausgenutzt werden, wie Karl Löwenstein im amerikanischen Exil schrieb.[19] Löwenstein hat dort das Konzept der "militant democracy" als ultima ratio der Demokratie entwickelt. Als "streitbare Demokratie" wurde es wegweisend für das Verfassungsverständnis des Grundgesetzes.

Kelsen gegen Schmitt: Der Republikschutz der Staatsrechtslehrer

Man hat nun nicht nur die republikfeindlichen politischen und wirtschaftlichen Führungsgruppen Weimars für das Ende der Republik verantwortlich gemacht. Immer wieder ist auch den akademischen Eliten, insbesondere den Staatsrechtslehrern der Vorwurf gemacht worden, durch ihre Auslegung der Verfassung den Republikschutz unterlaufen zu haben. Im Zentrum dieser Kritik stehen Hans Kelsen und Carl Schmitt.[20] Schmitt, weil er die "passive Toleranz" der parlamentarischen Demokratie als deren Schwäche brandmarkte und Partei ergriff für den intoleranten "totalen Staat" aus "Stärke". Kelsen, weil ihm vorgeworfen wird, durch seinen Rechtspositivismus und Wertrelativismus die Republik gegen ihre Feinde wehrlos gemacht zu haben.

Der Kantianer Hans Kelsen unterschied in seiner "Reinen Rechtslehre" scharf zwischen den Sphären des Seins und des Sollens, juristisch gesprochen, zwischen dem geltenden, positiven Recht und den normativen Fragen der Gerechtigkeit. Weil Normen des praktischen Zusammenlebens nur mehrheitsfähig, aber eben nicht auch wahrheitsfähig seien, müsse man von einer prinzipiellen Gleichrangigkeit aller Wertsysteme ausgehen. Aber der Demokrat und Sozialist Hans Kelsen, der die österreichische Verfassung mitgestaltet hatte und den österreichischen Sozialdemokraten nahestand, "litt unter den Folgen seines denkerischen Rigorismus", wie der Germanist Hans Mayer in seinen Erinnerungen schreibt, der Anfang der dreißiger Jahre in Köln bei Kelsen und Schmitt Jura studiert hat.[21] Kelsen hatte noch im April 1932 geschrieben, daß die Demokratie, will sie sich selbst treu bleiben, "auch eine auf Vernichtung der Demokratie gerichtete Bewegung dulden" muß. So könne sich, schrieb er wie in einer düsteren Ahnung weiter, "das seltsame Schauspiel" ereignen, "daß ein Volk die Forderung erhebt, ihm die Rechte wieder zu nehmen, die es sich selbst gegeben, weil man verstanden hat, dieses Volk glauben zu machen, daß sein größtes Übel sein eigenes Recht sei".[22] Keine Frage, Kelsen sah die Gefahr, in der sich die Republik befand. "Kaum mehr als ein Jahrzehnt nach der historischen Tat von Weimar" stehe ein großer Teil der Bevölkerung der Verfassung "kalt und gleichgültig" gegenüber und ein noch größerer mit "Haß und Verachtung". Dieser Befund war für ihn umso bedrückender, weil er auch andernorts die antidemokratischen Kräfte auf dem Vormarsch sah: "Das Ideal der Demo-

kratie verblaßt, und an dem dunklen Horizont unserer Zeit steigt ein neues Gestirn auf, dem sich die Hoffnung der Massen umso gläubiger zuwendet, je blutiger sein Glanz über ihr leuchtet: die Diktatur".[23]

Aber sie kam nicht über Nacht. Die anfangs nicht ausreichend gegen ihre Widersacher geschützte Freiheit wurde in der Endphase der Republik, der Zeit der Präsidialkabinette, schließlich schrittweise verspielt. Hans Kelsen und Carl Schmitt waren an diesem Prozeß als verfassungsjuristische Kontrahenten 1931/32 unmittelbar beteiligt. In dieser Zeit ging es nicht mehr um die Rolle des Parlaments. Im Mittelpunkt auch der staatsrechtlichen Diskussion stand der Präsident – "als Hüter der Verfassung".

Schon 1924 hatte Schmitt in Jena vor der Staatsrechtslehrer-Vereinigung die Diktatur-Gewalt des Reichspräsidenten nach Art. 48 WRV "mit einem gewissen extensiven Wohlwollen" erörtert. 1931 legte er dann seine Monographie "Der Hüter der Verfassung" vor. In ihr bündelte Schmitt seine Föderalismus-, Pluralismus-, Parteien- und Parlamentskritik. Und in ihr attackierte er auch die "Juridifizierung der Politik durch eine Verfassungsgerichtsbarkeit", um angesichts des mehrheits- und handlungsunfähigen Reichstags den Reichspräsidenten zum Hüter der Verfassung und Garanten der gefährdeten staatlichen Einheit zu erklären. In dem vom ganzen Volk gewählten Reichspräsidenten sah er die "neutrale, vermittelnde, regulierende und bewahrende Gewalt", die allein den "Bestand und die Dauer des heutigen deutschen Staates" garantieren könne.

Schon Gustav Radbruch, Staatsrechtslehrer und zeitweilig sozialdemokratischer Justizminister, hatte die Überparteilichkeit der kaiserlichen Regierung als "Lebenslüge des Obrigkeitsstaates" kritisiert. Und auch Kelsen verwies in seiner Schmitt-Kritik auf den ideologischen Charakter der Lehre vom "pouvoir neutre" des Monarchen, um nachdrücklich für ein Verfassungsgericht als Hüter der Verfassung zu plädieren. Kelsen sah die politische Funktion in der rechtlichen Beschränkung der Machtausübung, weshalb es dysfunktional sei, die Inhaber der Macht zu Garanten dieser Beschränkung zu berufen. Ein zu kontrollierendes Organ könne man nicht mit einer Kontrollfunktion betrauen.

Schmitt bekämpfte die Normenkontrolle durch ein Justizorgan, weil sie legislativen Charakter habe, wozu ein plebiszitär gewählter Präsident, aber ein Gericht eben nicht legitimiert sei. Dem hielt Kelsen entgegen, daß jeder Akt von Rechtsanwendung ein legislatives Element enthalte, weshalb es Fiktion sei, von einer unpolitischen Justiz auszugehen. Wenn die Verfassung die Erzeugung der Gesetze regelt, indem sie dem Gesetzgeber ein bestimmtes Verfahren vorschreibt und ihm unter Umständen auch normative Vorgaben mache, dann sei eine unabhängige Instanz, die über die Rechtsverbindlichkeit der Verfahren und Vorgaben wache, geradezu zwingend.

Es blieb nicht bei einer theoretischen Kontroverse. Als vor dem Staatsgerichtshof über Papens sogenannten "Preußenschlag" verhandelt wurde, trafen beide als

Gutachter aufeinander. Nun wurde politisch entschieden, ob der Reichspräsident "Hüter der Verfassung" war und in welcher Weise. Denn es ging um die Frage, ob die Absetzung der rechtmäßig gewählten, aber nicht mehr über eine Mehrheit verfügenden sozialdemokratischen Regierung Braun/Severing und die Übertragung ihrer Macht auf das Reich aus der Diktaturgewalt des Reichspräsidenten gerechtfertigt werden könne. Es war für Schmitt und die Vertreter des Reichs ein großer Erfolg, daß der Staatsgerichtshof am 25.Oktober 1932 salomonisch entschied, das Vorgehen des Reichspräsidenten in Preußen sei zwar nicht im Rahmen seiner weitergehenden Kompetenz zur Reichsexekution, wohl aber im enger begrenzten Rahmen seiner Diktaturgewalt verfassungsrechtlich begründet.

Mochte Schmitt die Intervention des Reichspräsidenten und die Entscheidung des Staatsgerichtshofs als "legitime Notmaßnahme" (E. R. Huber) in einer politischen Ausnahmesituation ansehen, so ließ Kelsen keinen Zweifel daran, daß das Urteil die beiden "organisatorischen Grundprinzipien der Weimarer Verfassung, das Prinzip des Bundesstaates und das Prinzip der Demokratie für das größte deutsche Land ... aufgehoben" habe. Er erkannte die "Wurzel des Übels (allerdings) (...) in der technischen Unzulänglichkeit der Weimarer Verfassung". Sie habe zwar "ein kompliziertes bundesstaatliches System wohl abgewogener Kompetenzverteilung zwischen Reich und Ländern geschaffen, aber es nicht für nötig gehalten, wirksame Garantien zur Aufrechterhaltung dieses Systems einzubauen". Insbesondere habe sie es unterlassen, das "Institut der Verfassungsgerichtsbarkeit zu errichten". Der Staatsgerichtshof sei kein Ersatz. Zwar habe er in seinem Urteil, demzufolge die Amtsenthebung als "Reichsexekution verfassungswidrig" als eine auf Art. 48/2 WRV gegründete Maßnahme zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung aber grundsätzlich nicht verfassungswidrig gewesen sei, einen "goldenen Mittelweg gesucht", aber dadurch sei "die Verfassung von Weimar nicht gerettet worden".[24]

Kelsen hat den kommenden Unrechtsstaat weder legalisieren noch die Republik an ihn ausliefern wollen. Im Gegenteil. Und in seiner Auseinandersetzung mit Schmitt zeigte er, daß der "totale Staat" zur Ausschaltung des parlamentarischen Pluralismus führen müsse. Sein rechts- und demokratietheoretisches Denken stand den totalitären Bewegungen allerdings weitgehend wehrlos gegenüber. Er, der den weltanschaulichen Relativismus zur Voraussetzung der Demokratie machte, sah in ihr wesentlich ein "dialektisches, in Rede und Gegenrede sich entfaltendes, die Normerzeugung vorbereitendes", vorzugsweise parlamentarisches, also diskursives "Verfahren". Ein Verfahren also, für das Diskussion und Kompromiß, Mehrheit und Opposition so unverzichtbar sind wie Meinungsfreiheit und Toleranz – auch gegenüber den Feinden der Freiheit. Die innere Schwäche dieser eher formalen als materialen Toleranz ist offenbar: In letzter Konsequenz kann sie zu ihrer eigenen Beseitigung, zur Institutionalisierung der Intoleranz führen. Man glaubt, die Resignation in Kelsens Sätzen zu spüren, wenn er noch 1932 auf die Frage, "ob

die Demokratie sich nicht selbst verteidigen soll, auch gegen das Volk, das sie nicht mehr will", antwortet: "Diese Frage stellen, heißt schon, sie verneinen."[25]

Niemand war in der Ausnutzung dieser Widersprüchlichkeit erfolgreicher als Hitler. Und nichts hat die Schwäche des Weimarer Republikschutzes greller beleuchtet als die berüchtigte "Verordnung zum Schutz von Volk und Staat" von 1933, die das RSG ablöste und ein Terrorregime etablierte. Schon 1923 hatte Hitler erklärt, "der neuzuschaffende deutsche Staat werde nicht ein Staat der Duldsamkeit sein, sondern der Unduldsamkeit gegen jeden, der in diesem Staat nicht Deutscher sein will."[26] Hitlers Gefolgsleute haben den Gedanken später konkretisiert. Göring erklärte 1935: "Im Augenblick des Sieges war es für uns selbstverständlich, daß neben oder mit der nationalsozialistischen Partei nichts anderes an politischen Gebilden bestehen konnte. Wir hatten die Pflicht (...), hier unerbittlich und intolerant vorzugehen".[27]

Kelsen hat den Umschlag von wertneutral-passiver Toleranz in ideologisch-aggressive Intoleranz selbst erleiden müssen. Er hat erlebt, was er auch in Grenzsituationen verlangte: "Man muß seiner Fahne treu bleiben, auch wenn das Schiff sinkt; und kann in die Tiefe nur die Hoffnung mitnehmen, daß das Ideal der Freiheit unzerstörbar ist."[28] Ende März 1933 begab er sich auf eine Vortragsreise nach Lund, Uppsala und Stockholm. Dort erfuhr er, daß er als Professor der Kölner Universität pensionslos entlassen war. Die gesamte Juristische Fakultät hatte gegen Kelsens Beurlaubung protestiert. Nur Carl Schmitt, für dessen Berufung nach Köln Kelsen sich nachdrücklich eingesetzt hatte, verweigerte seine Unterschrift unter die Eingabe beim Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Schmitt, der Mann der Stunde, sprach nun vom "heilsamen Exorzismus" und von der "Wiener Schule des Juden Kelsen". In seinem unsäglichen Artikel von Ende Mai 1933, "Die deutschen Intellektuellen" rechnete er mit den ins Exil getriebenen Künstlern und Wissenschaftlern ab: "Aus Deutschland sind sie ausgespien für alle Zeiten." Und wenige Jahre später verkündete er der deutschen Rechtswissenschaft: "Wir müssen den deutschen Geist von allen jüdischen Fälschungen befreien (...)."[29]

Kelsen ist hochbetagt im amerikanischen Exil, im kalifornischen Berkeley, gestorben. Er hat noch erlebt, daß der Preußische Staatsrat Carl Schmitt, der sich einem Entnazifizierungsverfahren bekanntlich verweigerte und nicht mehr an eine deutsche Universität zurückkehren konnte, in Nürnberg befragt wurde. Zwar gab Schmitt 1947 zu Protokoll: Es ist schauerlich, sicherlich. Es gibt kein Wort darüber zu reden. Und dem amerikanischen Chefankläger Robert W. Kempner versprach er bei seiner Entlassung, daß er in die Sicherheit des Schweigens gehen werde.[30] Aber er schwieg nicht. Er redete und schrieb. Seine unter dem Titel "Glossarium" erst vor kurzem veröffentlichten Aufzeichnungen der Jahre 1947–51 sind ein bedrückend beredtes Zeugnis.[31] Man begreift, warum René König Schmitt den "charakterlosesten und geistig unredlichsten Vertreter des orientierungslosen deut-

schen Bürgertums der zwanziger Jahre" genannt hat. Schmitt, in dem manche den – zeitweiligen – Kronjuristen des Dritten Reiches sehen, und der sich selbst einmal einen "geistesgeschichtlich verantwortlichen Invaliden des Untergangs des Abendlands" genannt hat, stilisiert sich nun als "Verfemten und Verfolgten". Er schäumt gegen die "Kriminalisierer von Nürnberg", gegen die "Konstrukteure von Menschlichkeitsverbrechen und Genoziden". Und er verhöhnt die Siegerjustiz: "Es gibt Verbrechen gegen und Verbrechen für die Menschlichkeit. Die Verbrechen gegen die Menschlichkeit werden von Deutschen begangen. Die Verbrechen für die Menschlichkeit an Deutschen. Das ist der ganze Unterschied (...)." [32]

Und für seinen alten Kölner Kontrahenten Kelsen hat Schmitt nur Spott. Zur Grundlage seiner "Reinen Rechtslehre" hatte jener – wie zuvor dargelegt – die strikte Trennung von Sein und Sollen gemacht. Für Schmitt war das bloße "intellektuelle Instinktlosigkeit. Du kannst nicht, aber du sollst", mokiert er sich.[33] Schmitt ist auch jetzt nicht bereit, das Spannungsverhältnis von Sein und Sollen, von Faktizität und Normativität, von Gesellschaft und demokratischer Verfassungsnorm auf das Scheitern der Weimarer Demokratie zu beziehen und aus ihrem mangelnden Selbstschutz, ihrer bloß passiven, wertrelativistischen Toleranz, Konsequenzen zu ziehen. Ebensowenig setzt er sich mit den verheerenden Konsequenzen der prinzipiellen Intoleranz des von ihm selbst zeitweilig verklärten Führer-Staates auseinander.

Nein, meine Damen und Herren, die Konsequenzen aus dem Scheitern der Republik und den Gewaltverbrechen des totalitären Regimes ziehen andere: die Sieger, im Osten anders als im Westen, unterstützt von Emigranten, nicht wenige von ihnen waren deutsche Juden. Ihnen gilt Schmitts ganze Verachtung: "Ein sonderbarer Herr der Welt, dieser arme Yankee, schreibt er, neumodisch mit seinen alten Juden. Ihn ekelt vor einer von Menschen für Menschen gemachten Welt." [34]

Diese Welt, die soeben den "Herrenmenschen" das Handwerk gelegt hatte und die Demokratie nicht den Göttern überlassen wollte, diese Welt suchte nun nach einem dritten Weg zwischen selbstzerstörerischer Indifferenz und demokratiefeindlicher Intoleranz. Das Gebot der Stunde war das der pragmatischen, wertbetonten Toleranz. Der Begriff wird im Grundgesetz nicht ausdrücklich genannt und kommt auch in der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" der Vereinten Nationen vom 10.12.1948 nicht vor. Denn Toleranz ist eine allgemeine Denk- und Handlungsnorm, ein normatives Prinzip der Verhältnismäßigkeit. Danach wird Toleranz mit Toleranz beantwortet, der Intoleranz aber Intoleranz entgegensetzt, aber eben als ultima ratio. D.h., die Feinde der Freiheit und der Demokratie genießen solange den Schutz ihrer verfassungsmäßigen Rechte, als sie nach begründeter Einschätzung keine Bedrohung für den demokratischen Verfassungsstaat darstellen. Das Gebot, die politische Quintessenz muß also heißen: pragmatische Toleranz auch gegenüber prinzipieller Intoleranz.[35]

Anmerkungen

1 Kelsen, Hans: Verteidigung der Demokratie. In: ders., Demokratie und Sozialismus. Ausgewählte Aufsätze. Herausgegeben und eingeleitet von Norbert Leser, Wien 1968, S.68. (Ich habe den Vortragscharakter des ursprünglichen Manuskriptes nicht verändert und den Text lediglich um einige kürzere Passagen und die Anmerkungen ergänzt.)

2 Vgl. dazu Mandt, Hella: Demokratie und Toleranz. Zum Verfassungsgrundsatz der streitbaren Demokratie. In: Haungs, Peter (Hg.): Res Publica. Studien zum Verfassungswesen. Dolf Sternberger zum 70.Geburtstag, München 1977, S.233-260.

3 Zit. n. Schreiner, Klaus, Art. Toleranz. In: Brunner, Otto/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1990, Bd. 6, S.445ff.

4 Zit. n. Schreiner (Anm. 3), S.587.

5 Vgl. dazu und zum folgenden – auch als Nachweis der Zitate – die grundlegende Studie von: Jasper, Gotthard: Der Schutz der Republik. Studien zur staatlichen Sicherung der Demokratie in der Weimarer Republik 1922–1930, Tübingen 1963, S.7ff. und passim; ferner: Gusy, Christoph: Weimar – die wehrlose Republik? Verfassungsschutzrecht und Verfassungsschutz in der Weimarer Republik, Tübingen 1991.

6 Zit. n. Jasper (Anm. 5), S.37.

7 Zit. ebda., S.57.

8 Kessler, Harry Graf: Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk, Frankfurt/M. 1988, Bd. 3, S.326.

9 Zit. n. Schulze, Hagen: Weimar. Deutschland 1917–33, Berlin 1982, S.244.

10 Siehe: Verhandlungen des Reichstages, Stenograph. Berichte, Bd. 356, S.8041-8072 (hier: S.8054ff.)

11 Ebda.

12 Zit. n. Jasper (Anm. 5), S.88 (Fußn. 53).

13 Dazu Jasper (Anm. 5), S.106ff. und Gusy (Anm. 5), S.126ff.

14 Vgl. Hannover, Heinrich u. Elisabeth: Politische Justiz 1918-1933, Frankfurt/M. 1966; Jasper, Gotthard: Justiz und Politik in der Weimarer Republik. In: VfZG 30 (1982), S.167-205; Kirchheimer, Otto: Politische Justiz. Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken, Frankfurt/M. 1985 (engl. 1961).

15 Gumbel, Emil Julius: Vier Jahre politischer Mord, Berlin 1922.

16 Zit. n. Jasper, Gotthard: Die gescheiterte Zähmung. Wege zur Machergreifung Hitlers 1930–1934, Frankfurt/M. 1986. Die Denkschrift von Wirths Vorgänger Severing ist abgedruckt bei Jasper, Gotthard: Zur innenpolitischen Lage in Deutschland im Herbst 1929. In: VfZG 8 (1960), S.280-289.

17 Vgl. Kempner, Robert W. (Hg.): Der verpaßte Nazi-Stopp. Die NSDAP als staats- und republikfeindliche hochverräterische Verbindung. Preußische Denkschrift von 1930, Frankfurt/M. 1983.

18 Zit. n. Jasper (Anm. 16), S.70.

19 Loewenstein, Karl: Militant Democracy and Fundamental Rights I/II. In: American Political Science Review 31 (1937), S.417ff.; ebda. 31 (1937), S.638ff.

20 Zu beiden ist das Schrifttum inzwischen nahezu unübersehbar; zur Konfrontation bzw. zum Vergleich von Kelsen und Schmitt siehe: Mantl, Wolfgang: Hans Kelsen und Carl Schmitt. In: Krawietz, Werner/Ernst Topitsch/Peter Koller (Hg.): Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen, Berlin 1982, S.185ff.; Mayer, Hans: Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen, Frankfurt/M. 1982, S.140ff.; Rasehorn, Theo: Carl Schmitt siegt über Hans Kelsen. Das Ende der Weimarer Republik im Spiegel juristischer Publizistik. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 48/85 vom 30.11.1985, S.3ff. – Zur Weimarer Staatsrechtslehrerdebatte siehe neuerdings Lehnert, Detlef: Die Weimarer Staatsrechtsdebatte zwischen Legendenbildung und Neubesinnung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 51/96 vom 13.12.1996, S.3-14 mit umfangreichen Lite-

raturnachweisen, auch zum älteren Schrifttum.

21 Mayer (Anm. 20), S.149ff.
22 Kelsen (Anm. 1), S.68.
23 Kelsen, Hans: Staatsform und Weltanschauung, Tübingen 1933, S.5.
24 Kelsen, Hans: Das Urteil des Staatsgerichtshofs vom 25.10.1932. In: Die Justiz 8(1932), S.65-91 (hier: S.67 u. 89).
25 Kelsen (Anm. 1), S.68.
26 Zit. n. Schreiner (Anm. 3), S.595.
27 Ebda.
28 Kelsen (Anm. 1), S.68.
29 Schmitt, Carl: Das Judentum in der Rechtswissenschaft, Berlin 1937, Bd. 1, S.7ff. und ders.: Der Führer schützt das Recht. In: Deutsche Juristen-Zeitung (1934), S.944.
30 Vgl. van Laack, Dirk: Gespräche in der Sicherheit des Schweigens, Berlin 1993; Noack, Paul: Carl Schmitt. Eine Biographie, Berlin 1993. Siehe dazu auch Balke, Friedrich: Sauerländer Machiavelli. In: die tageszeitung vom 18.12.1993.
31 Schmitt, Carl: Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951, Berlin 1991; vgl dazu auch Habermas, Jürgen: Das Bedürfnis nach deutschen Kontinuitäten. In: Die Zeit Nr. 49 vom 3.12.1993; Ritter, Henning: Position in Begriffen. In: Frankfurter Allgem. Zeitung Nr. 233 vom 8.10.1991.
32 Schmitt (Anm. 31), S.265ff, u. S.282.
33 Ebda., S.59.
34 Ebda., S.264.
35 Vgl.dazu Schreiner (Anm. 3), S.596ff.

Konferenzbeiträge IV.

Erziehung zu religiöser Toleranz in der modernen Gesellschaft

Michael Rosenak
Uwe Gleßmer

Michael Rosenak

Religious Education in an Open Society

The "open" or "neutral" society which characterizes modern liberal states constitutes a dual challenge for religious people, and for the religious education they wish to impart to their children. The challenge is dual, first, because the open society insists on viewing religious conviction as one choice among many available to its members, and secondly, because the neutral society has its own subtle norms and expectations. These are based on the assumption that significance and commitment are intrinsically variegated and "open," an assumption that is itself often identified with a secular ethos.

The religious person is therefore called upon to live a religious life in a secularized environment which insists that such a life is no more than one option, chosen not for its self-evident truth but rather, for the inherent meaning believers hope to discover in its patterns of obligation and its promise of redemption. The open society therefore transforms what was once a social and self-understood normative demand (for obedience, discipline and loyalty) into an existential decision, a personal choice. This is a radically new situation for religious persons and it affects the ways in which religion functions.[1]

Before we discuss how religion "functions" and educates in an open society, we may ask: What actually makes a society "open"? Is it, as its enemies claim, the datum that "everything goes," that people may do whatever they wish? Most of its adherents will consider that a libel, and will insist that social and moral chaos is not representative of free societies at their best but a corruption of their essence.

What then characterizes the open society? Let us leave aside its outstanding political manifestation, which is democratic, and dwell briefly on two of its central social and moral features.

Honor and Dignity

The first feature may well be described in terms suggested by the sociological theory of Peter Berger, Brigette Berger and Hansfried Kellner.

These scholars distinguish between honor and dignity, as categories of existence.[2] Honor, as they explain the term, refers to the sense one has of oneself as a member of society, and what is "expected" of one, what "the honorable thing to do" is. In the Middle Ages it was perhaps symbolized by knights in shining armor, charging out to battle whether or not they "felt like it". In all "honor"-oriented situations, there are "proper" patterns of behavior vis-a-vis social inferiors (and superiors). Honor is concerned with "acting properly" and the shame associated

with not doing so. It is "honor" that formerly obliged people to be offended by intended slight and even to risk their lives, to "defend their honor" – by dueling.

The authors posit that when honor was debunked, the modern sense of "dignity" was born: When the disguises behind which we hide our common humanity were removed, we discovered our freedom and our rights "irrespective of race, creed and color" or of sex and social status. The sociological message of dignity is that all biological or historical differentiations between people are "either simply unreal or essentially irrelevant." The anthropological message is that "the real self" is located "over and above all these differentiations." Whereas honor "implies that identity is essentially and importantly linked to institutional roles, the modern concept of dignity implies that identity is essentially independent of them." Where dignity reigns, honor is decried as unauthentic. The socially imposed roles are perceived as no more than masks, entangling the individual in illusion, alienation, "bad faith." He or she is caught up in a web of mystifications and manipulations, in chains of bondage.

Needless to say, the open society is both the product and the protector of dignity, and it cultivates a distrust of honor. But this (at times veiled) animosity to honor makes the social fabric of the free society fragile and threatens not only social but even individual identity. As Berger, Berger and Kellner point out, the loss of honor means that institutions become unstable and ultimately "unreal". Consequently, "the individual is thrown back on himself, on his own subjectivity, from which he must dredge up the meaning and the stability that he requires to exist." Since we are social beings, this is a problematic state of affairs. A life of undiluted "dignity" often leads to Erich Fromm's celebrated "Escape from Freedom."[3] That is, having given up the institutions of society and the "honorable" patterns that maintain them, people are likely to run away from their solitude, to seek release from solitary "search for meaning" by embracing totalitarian movements and states. These frameworks only too gladly impose honor. They ride roughshod over their enemies, namely, their own citizens, who have found dignity without honor to be "too much for them."

The paradox, therefore, is that one must be liberated from honor in order to have the inner freedom of a dignified individual existence, and at the same time, a life without honor makes stable social existence untenable. The open society, which is proud of its members' dignity, is confronted by this paradox, but it cannot easily relinquish its distrust of those who point this out. There always lurks a suspicion that the yearning for "honor" is romantic and reactionary, that honor cannot be restored without artificiality and without the surrender of inner freedom. Religious individuals and communities are often the objects of this fear.

Because they appear as the custodians of "honor", they are suspected of being enemies of dignity. This goes far towards explaining why the open society, which in principle is hospitable to many existential options, may yet look upon "organized religion" and religious people, as subtly or even blatantly subversive.[4]

Absolute, Instrumental and Personal-Aesthetic Values

The second, yet closely related feature of "the open society" arises out of the differentiation in moral value theory and educational theory between different kinds of valuative judgement. If we define "values" as "rationales for certain courses of action that are chosen over or against others," we can distinguish among absolute, instrumental and personal rationales for actions or values. [5]

The dominant characteristic of absolute values is that they create commitments that are both intrinsic and universal in their demands. The intrinsic feature means that the rationale for a specific course of action can be justified only by something internal to the course of action itself. Thus, the reason to "obey God" is because "that is His will." For those who consider themselves obligated to give their children religious education, the reason is that they will hopefully become religious personalities thereby, which, once again, is the will of God. To say that absolute values are universal in their demands means that they obligate everyone, under the circumstances in which they become operative. Thus, one cannot agree to a murderer justifying his act by the statement that, "while you have objections to that act, I don't." [6] The importance of absolute values is not only in what they demand but also in what they bestow. For they give no less than a common human identity: They confer upon their adherents a particular conception of human existence. Thus the sanctity of life, which dictates the imperative not to kill, "teaches" something about what it means to be human and to belong to the human family.

The imposition of education on the young can also be seen as based on an absolute value; one may be seen as "not fully human" until educated. The absolute value underlying the Biblical commandment "and you shall diligently teach your children" (Deut. 6, 7) is said, therefore, to bestow an actualized humanity on those who live by it.

Specific religions, while obliging only their adherents, also look upon their norms as dictated by absolute values, and they "look towards" a universalization of their ethos. For example, the specific absolute values that relate only to Jews are universal with regard to all who live within the covenant. Thus, commandments given within the specific framework of the covenant between God and Israel, are based on God's sovereignty over Israel. These commandments, most specifically, define what a Jew is, or "must be." But they also declare what potential status, of human-divine encounter, is available to humankind, through what has been "given" to Israel and which will become the lot of all in Messianic times.

Being so important, absolute values are protected by "fences." These are the instrumental values. They make the achievement of absolute values feasible. For example, the value of "order" in schools, leading to such rules as "everyone must come on time" is designed to enable teachers to educate, which is itself based on an absolute and intrinsic value.

Instrumental values are given to a certain self-aggrandizement. It is therefore advisable to frequently examine which (absolute) value they serve. Where this is not done, instrumental values often pass themselves off as absolute ones, to gain independent (absolute!) standing and status. If, for example, "order" in school begins to look like an absolute value and school uniforms take on an aura of "holiness", the path is being paved to authoritarianism and, in theological terms, idolatry.[7]

Personal or "aesthetic" values, while also perceived by their adherents as supremely important, and identity-bestowing, do not make universal claims. Rather, they serve to define the individual. For example, persons who decide that they want to be Torah-learning individuals, will clear time for it.They will make the requisite efforts to learn well, and may proclaim that they intend to make Torah study a feature of who they are, "till the day of death." A more trivial aesthetic value may lead certain people to always wear brown suits or green dresses, because that's the way they "see themselves." Obviously, such a value-act as on-going Torah study can be based on an absolute value as well. In that case, the learners may be acting as they do because God commanded knowledge and study of Torah, and that is what good Jews must do. In other words, it is possible to study Torah because of an (absolute) value that confers (collective) identity. But the person who is guided by the aesthetic value of learning, has chosen to "see him/herself" that way. His or her learning makes no demands of others. Moreover, s/he is quite comfortable with the fact that while he or she studies Torah, the neighbors play Mozart, read medieval literature or devote every spare moment to gardening – or football. For that is their way; it is who they are. So, if our "aesthetic" Torah learner invites his or her neighbor for dinner on a Tuesday evening and the latter politely refuses because "Tuesday evening is always music – or tennis – time for me," s/he will fully understand.

The world of absolute values is not necessarily antithetical to that of aesthetic-personal values. One may be both absolutely committed to the one and yet find one's own unique way in the other without collision. One may be a pious person who diligently obeys the commandments of his or her religion while seeking self-realization in a given "way in the world," whether personal and/or professional. Yet, one who sees "everything" as contained within the world of absolute values, or of instrumental values (often) posing as absolutes, will have no understanding or patience for aesthetic values. Nor will the person who lives only by personal-aesthetic values understand the intention of "respectable" people who make demands on others in the name of absolute values. These two types of people will not only disagree about values, but they will mis-understand valuative statements or claims made by the other. The former will say about the latter that s/he has no values; the latter will say about the former that s/he lacks autonomy and authenticity.

To illustrate: One of the few domains of Basic Training in the Israeli army in which the ambiance of the larger society is given "space" is Sabbath rest. Now, let

us imagine two young soldiers, recuperating from a hard week of running, body building, and fatigue, lying in their common tent on a Sabbath morning. One turns on a transistor radio, looking forward to the music and the bantering conversation that remind him of normal life, back home. The other, a traditional Sabbath observer, is proscribed from turning on his radio by traditional Sabbath laws. He was planning, after a short nap, to review the weekly Torah reading – in peace. The latter turns towards the former and asks him to please turn off the radio: Today is the Sabbath! The radio listener is annoyed, from his point of view, rightly so. If the religious fellow doesn't want to listen to the radio, let him go outside, or put on ear plugs. By what right does he request that the radio be turned off? Why should the religious man's preference have priority over his? As far as he is concerned, the contest (of wills) is between two aesthetic values, both equally legitimate as long as they do not intrude upon the rights of others (to choose their own values). Hence, in this situation, the "secular" young soldier sees himself as holding the moral high ground. He is only trying to "do his own thing"; he makes no demand of anyone else. Naturally, he resists "religious coercion." The religious young man finds this incomprehensible. In making his request, he was not stating his (aesthetic) preference, but pointing out the demands of an absolute value, observing G-d's commandments, on both himself and his neighbor. He was not defining himself or taking issue with the personal self-definition of his colleague, but stating, in valuative and symbolic form, that they shared a Jewish identity! In a sense, he was not articulating a personal desire but "calling him to order." Were the religious young man to angrily declare that "I also have rights" he would thereby falsify his position, and undermine it. (Indeed, he has already done that by his demand that the radio be turned off, an act he believes to be also prohibited on the Sabbath!) For it will make the dispute appear to be between aesthetic values wherein in fact, it is a conversation of the deaf: between spokesmen for aesthetic and absolute values, respectively.

The Ethos of the Open Society

We may now state more clearly what distinguishes the open society and its educational ethos.

(a) The open society is one in which dignity is given prominent moral status, and made synonymous with freedom and the potential of the individual for autonomy and "authenticity." Hence it is more concerned with the rights of its members than with their duties. However since rights make demands on those who must enable other individuals to enjoy them, the dichotomy between rights and duties is not as clear-cut and comprehensive as is sometimes polemically claimed.

(b) The open society is one that places great emphasis on aesthetic values, and plays down absolute ones, especially those that are not deduced from what experi-

ence finds to be "the common human condition." That is, since all people are vulnerable and susceptible to pain, torture is generally forbidden in a comprehensive and universal fashion, and this is considered eminently reasonable even in an open society. But absolutes that arise out of religious or metaphysical principles are shunned as irrational, arbitrary and divisive.

Not surprisingly, then, the open society favors liberal religions, for these are most inclined towards dignity and to aesthetic values. Conversely, it views traditional religion and religious education as potentially threatening, corrosive of personal (aesthetic) values and personal ("dignified") freedom. Adherents of the morally "open society" will point out that classic religions are extremely honor-orientated and make comprehensive and universal value judgements.

We may take traditional Judaism as a clear-cut example of both: It is an honor-oriented faith and it rests on absolute values. Where is the dignity in a religion that makes clear status differentiations between Gentiles and Jews, between men and women, between priests and "plain" Israelites? Which tells you how to dress, and when? Which informs worshippers what to feel, when, and how (be sad on Tisha B'av, happy on Simchat Torah, repentant on Yom Kippur)? In the comprehensive process of collective self-definition, is there room for the individual to try out identities (as most Western teen-agers do continually, with ear-rings, zany clothing, weird hair-dos, etc.) so that they can finally "find" themselves? Are the multitude of absolute values and the regulations that derive from them concerned with anything but socialization? Are distinctions clearly drawn between instrumental and absolute values? Are the absolute values derived from religious faith not arbitrary? Though perhaps legitimate when freely (aesthetically) chosen, are they not aggressive and tyrannical when imposed on others?

Dimensions and Concerns of Religious Education

Clearly there is tension between "the open society" and traditional religion, but is it as clear-cut as our distinctions above indicate? Let us look at the issue through the prism of one of religion's central pursuits and institutions: Education.

Religious education, we may safely say, has two primary, seemingly contradictory, functions. On the one hand, religious education initiates young people into what Stark and Glock have called "the dimensions of religious commitment"[8], and, on the other hand, it offers direction to the young person in his or her search for ultimacy. The first is a socializing enterprise; the second concerns itself with the individuation of the religious person. What is involved in each of these?

Stark and Glock list five "dimensions of religious commitment."

1. First, there is "the dimension of belief". The community has a view of how one should correctly understand reality, knowledge and goodness and this should be transmitted to the coming generation.[9]

2. On the basis of the belief dimension, there is erected "the dimension of knowledge." In the world as it is believed to be, certain things are considered worth knowing and important. Others appear to be trivial, worthless or even dangerous. For example, if a particular community believes in the divine revelation of a given corpus of moral truth, the knowledge of that corpus is considered to have supreme worth. And learning many other things may even be deemed a waste of time, or a frittering away of the soul. In Jewish terms, it would be bitul Torah, a waste of good time that could profitably be spent in the study of Torah. And the person who does not have knowledge of what is truly important may well be castigated as an ignoramus, an am ha'aretz.

3. Then there is "the dimension of practice." Given what the community believes and what it considers worth knowing, certain practices are normative; they correspond to true belief and knowledge. Without practice, knowledge is not actualized, and belief too remains "a dead letter." Young people must be taught these practices and socialized into them.

4. Fourth, children are introduced into "the dimension of (socially anticipated and approved) experience." This means that the cultural frameworks of the community provide opportunities for profound experience and invite them. For example, a Jewishly educated child, who shares the practice, knowledge and belief dimension of his or her community (of Judaism) is likely to (frequently or occasionally) have "deep" experiences on Yom Kippur or Passover, or while praying or otherwise carrying out a religious precept.

Conversely, a person who was educated as a Jew but can report "deep" experience only about Christmas has not gained full citizenship in the community.[10]

5. Finally, each religious (or other cohesive) community has a "dimension of consequences". This dimension is concerned with the question: What is the character of a person who lives within a community of this particular belief, practice, knowledge, and experience? What is he or she like? How does the person whose life has been shaped by these dimensions of commitment reflect them? If all the persons who live within such commitments are unpleasant, or dishonest, or unreliable, even in the eyes of significant others, it speaks ill for the "dimensions of commitment" of their community.

In Jewish terms, we might say that these ill consequences constitute a hillul HaShem, a desecration of what the community holds dear. Conversely, if the "products" of initiation into the community's dimensions are noble, virtuous and endearing, the dimensions themselves seem vindicated. Those who are noble and virtuous may then be said to be sanctifying God's Name.

Initiating the young into "dimensions of religious (community) commitment is one facet of religious education. The other is what Phenix, following Tillich,[11] has called the cultivation of an ever-growing and developing concern with "ultimacy" and its "ultimate" source, G-d.

Phenix describes five characteristics of what is ultimate and the focus of "ultimate concern" in the lives of people.

1. The ultimate is "most important" in the lives of the particular human being. It occasions "complete seriousness," and invites awe and reverence.

2. It is considered to be of supreme worth. In addition to being most important, it is also most valuable. While the "most important" may be morally neutral, the most valuable makes a judgement with regard to good and evil. Thus, a person may consider his or her professional pursuits as most important but will "drop them" completely upon the advent of the ("most valuable") Sabbath. Yet, we should note that the "most important" remains an aspect of ultimacy. For example, we ought to take our work seriously and, if possible, not detach it from our spiritual existence.

3. The "ultimate" is concerned with depth, with the deeper significance of things. Religious education for "ultimate concern" teaches children not to take life experiences at face value but to discern the profound meanings and purposes to which they point. In dealing with the depth of matters linked to the Ultimate, "knowledge shades off into mystery." Thus, the study of sacred texts will properly demand looking for "what else is there." The Bible, for example, points to the Ultimate and is ascribed to it because it has "seventy aspects." It can never be completely fathomed.

4. Ultimacy involves totality and comprehensiveness. It has to do with "what one makes of one's life as a whole." Being concerned with all of one's existence, it naturally raises questions about origins and destinies. Where did everything (and I!) come from? Where are we going? Was I put here for a purpose? Will I be judged at the end of it all?

5. Finally, Ultimacy raises questions about right conduct. Given what is important, most valuable, "deepest" and most total, what is the good way of life? What is the will of God? How shall I attempt to become a righteous individual, one whose life expresses ultimate concern?

Though traditional religious frameworks sometimes emphasize socialization into "the dimensions of religious commitment" at the expense of inner religiosity ("ultimate concern"), experience teaches that education that does so inculcates conformism and "milieu fromkeit". Children will learn to do and even to mechanically "experience" the way they are taught to, but they may be left with deficient religious personalities. Conversely, "ultimate concern" in isolation from religious "dimensions of commitment" is vague and even vacuous.

One engaged in "doing his or her own thing" may be imbued with "ultimate concern" yet confuse the Ultimate with his or her own ego. S/he may be irresponsible and even selfish. Hence, the traditionally religious person will seek, in the "commitment dimensions" of his or her religion, the ideal content of "ultimate concern," and to experience, shape and appropriate these dimensions within the uniqueness of his or her life.

Yet, one can never be completely reduced to the other. In the instance of Judaism, the "dimensions of commitment" will inevitable gravitate towards the "commandment (mitzvah) pole" and to the social side of religious life, while the orientation of "ultimate concern" will tend to stress the personal, the "reward of the mitzvot," i.e., the redemptive meaning of the life lived by them.

Now, in the open society of modernity, with its predilection to dignity and to aesthetic values, "good" religion is almost naturally identified with that pole of religious life that is rich in individuality, choice and self-making, namely, that of "ultimate concern". The spiritual ideal of the modern and open society, while generally secular, does not shirk from a general religiosity. The popularity of Martin Buber in contemporary Western culture may well be traced to his general religious orientation of "ultimate concern," personal growth and inter-relationships of depth. On the other hand, the open society, while generally professing tolerance of religious life which is centered on the social "dimensions of religious commitment," is also suspicious of it. This type of religious life seems honor-bound and absolutist, for it always intimates the threat of loss of identity, hence, existence, for those who defy its norms.

Hence there is a problem for traditional religious education in the open society. Traditional religion must insist on the inter-locking character of "dimensions of commitment" and "ultimate concern." It envisions that the educator will initiate the child into these dimensions so that, in the course of the child's life, s/he will come to live with ultimate concern. In Maimonidean terms, we may say that the child is taught belief in God so that he or she may ultimately come to knowledge of God.[12]

Defence and Dialogue

Contemporary religiously educated children, if they belong to non-fundamentalistic communities, are generally part and parcel of the open society, sensitive to its sentiments. How, then, can religious educators and leaders mount a defence against society's reservations and anti-religious slurs?

The afore-mentioned sociologist, Peter L. Berger, suggests three possible strategies available to religious people in their encounter with a larger secular society: defiance and cognitive segregation, surrender and cognitive negotiation.[13]

Defiance and segregation are intellectual and social strategies designed to make the larger "open" society invisible and inaccessible by conscious social closure. The "others", as it were, inhabit a different planet and are made accessible only for limited, generally technical, purposes, such as earning a livelihood or other commercial contact. The segregated person and community make it a point to look different by dressing differently. They read their own newspapers, and dismiss the spiritual lives of the others with contempt, making them appear as bereft of values. In Berger's words, they refuse "to sup with the devil."

Yet defiance-and-segregation have serious drawbacks. One cannot consciously fight the open society of modernity without developing a modern ideology of anti-modernity. Yet, any modern ideology, even an anti-modern one, generates a modern consciousness. Consequently, the segregated community tends to become sectarian even in its own eyes. Those who are against "them," not only think about them all the time but wonder constantly what "they" are thinking! In addition, segregation engenders alienation, even with regard to one's own existential needs. Which haredi (ultra-Orthodox) traveller will relinquish air transportation? And which haredi airline passenger would wish to get on a plane piloted by someone like himself?

The opposing option, cognitive "surrender" ultimately agrees that the liberal open society is right about everything that is important. Where there is cognitive surrender, the religious person tries to persuade everyone that his or her religious life is just a variation on secular life, or that the civil religion of secularized Christianity is no different in principle from the life-style of secularized Judaism. An example of cognitive surrender is, "We have Hanukkah and you have Christmas," for Hanukkah is torn out of its context, as a minor festival, as bearing a different message than Christmas, despite the superficial commonality of "lights."

The strategy of "cognitive negotiation" takes into account that one is involved in the surrounding culture but wishes to maintain a distinct identity even when it is at loggerheads with that culture. Cognitive negotiation requires distinguishing between what may be considered "open to discussion" in a given situation, and what is essential and non-negotiable to what Berger calls the "cognitive minority."[14] In a situation of negotiation, traditionally religious people will find themselves seeking religious legitimation for a large degree of "dignity" in their lives and may find themselves locating and emphasizing their traditions' positive orientation to it. Likewise, they will look with favor upon aesthetic values that do no violence to their traditions, and they will find precedents for such values within them. But at the same time, they will vigorously defend the basic tenets of their traditions with regard to the legitimacy and intrinsic worth of absolute values and of "honor." For they see the forms of "honor" mandated by their religion, not as empty convention but as divine teaching that bears transcendent meaning.

Where there is cognitive negotiation there will be dialogue between the religious community and the open society. In this dialogue, religious communities will themselves be open – and will learn. As already noted, the open society forces them to re-examine their sources to discover therein authorization for personal-aesthetic values and for dignity. In conversation with others (those belonging to varying religious communities and those associated with none), the religious individual and religious communities will learn to distinguish between allies and enemies in the current moment of history. Religious people will seek and hopefully discover moral and spiritual assumptions that they share with their allies: Namely, all those who recognize mercy, justice and a basic humility to be values.

The discussion will not be complete, however, unless religious communities impress upon the open society what it may learn from people of faith: That no commonwealth can endure without honor, that discipline is a necessary counterpart to freedom and that it is natural and good for people to associate their most fundamental commitments and significances with commanded deeds and absolutes. Religion must teach not only the sublime value of faith and piety, but warn, in a modern and comprehensible idiom, against the dangers of idolatry. In the open and larger secular society this must be translated into the teaching that certainties and absolutes become dangerous precisely when they are not linked to moral Transcendence. Modern people in open societies grown weary, have all too often proposed (and implemented!) alternatives to such moral Transcendence, of idolatry, avodah zarah and cynicism, k'firah. In our century, both have been experienced in extreme and horrendous forms within once liberal and "open" societies.

Alongside socialization into dimensions of commitment and careful nature of the young towards "ultimate concern," religious education should conduct a dialogue with the surrounding culture. Religious education that does so will of course reject segregation but it will defend the uniqueness of the religious community. In rejecting segregation, it earns its right to play an educational role in the larger society which is a common home for all who live within it and, in contemporary times especially, a veritable life support system for all its members.

If they recognize that fact, even while "defiantly" insisting that ultimate sovereignty is G-d's, religious educators can be both sharp critics of their society and yet responsible and loyal participants in it.

Notes

1 Nevertheless, it has certain partial historical parallels, such as "standing up for Jewish faith" against conversionary pressure in dark ages of seeming divine "eclipse."

2 Berger, Peter L., Berger, Brigette and Kellner, Hansfried: The Homeless Mind. Penguin Books, Harmondworth, Middlesex, England 1973, pp.78-89. Citations are from pp.83-85.

3 Fromm, Erich: Escape from Freedom. Farrar and Rinehart, New York 1941.

4 Radically liberal parties or movements, like Meretz in Israel, seem to move readily from a platform of individual rights and dignity to an anti-religious position, featuring the claim that religious groupings and individuals are obsessed with honor, hence, irrational and freedom-threatening.

5 See Rescher, Nicholas: Introduction to Value Theory. Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J. 1969, pp.8-10; Shaver, James P. and Strong, William: Facing Value Decisions: Rationale Building for Teachers. Teachers College Press, New York 1982, pp.20-30.

6 The only limit upon their authority is the simultaneous presence of another absolute value that makes a contrary claim and thereby creates a valuative dilemma. Thus, the value of human life and its sanctity, "dictates" the prohibition not to kill, though the value of self-defense, social or individual (i. e. under certain circumstances the sanctity of threatened life has precedence) may push

the absolute value, "of all human life," aside for the moment. For an example of such a dilemma, see Babylonian Talmud, Sanhedrin IV-5.

7 In Maimonidean terms, we may say that, in such a case, God's "servants" will be worshipped rather than He Himself. See, Maimonides, Moses: Mishneh Torah: Hilkhot Avodat Kokhavim U'mazalot I-1-2.

8 Stark, R. and Glock, C.Y.: Dimensions of Religious Commitment. In: Sociology of Religion. (ed. Roland Robertson) Penguin Books, Middlesex, England 1969, pp.253-261.

9 This, of course, will be true in non-religious communities as well. The effort of the poor swimmer to save a drowning person is evoked by the belief, whether religiously grounded or not, that human life is precious.

10 Where Jewish children are a cognitive minority , the danger is often perceived that children will grow up to have "deep" experiences germane to the majority culture, which will be a form, mild or severe, of cultural-religious apostasy. As a result, such minority communities will often "guard" against the wrong deep experiences by inculcating contempt for – or even dread of – what the majority considers important.

11 Phenix, Philip H.: Religious Concerns in Contemporary Education. Teachers College, Columbia University 1959, pp.9-11.

12 Novak, David: Law and Theology in Judaism. Chapter Ten, On Belief in God. Ktav, New York 1974, pp.136-150.

13 Berger, Peter L.: A Rumour of Angels. Doubleday-Anchor, Garden City, New York 1970, pp.18-22.

14 Ibid., p.18. "By a cognitive minority I mean a group of people whose view of the world differs significantly from the one generally taken for granted in their society.

Uwe Gleßmer

Toleranz – eine Anfrage an die Themen pädagogischer und theologischer Ausbildung

Die Überschrift und die folgenden Überlegungen sind ganz bewußt vorsichtig formuliert. Es soll nicht etwa eine eigene Themenliste geboten werden, anhand derer Toleranz in diesen beiden Ausbildungsbereichen zu erlernen wäre. Sondern absichtlich soll nur eine *Anfrage* vorgenommen werden, um zu verdeutlichen, wie entsprechende Themen wohl beschaffen sein müßten. – Das Wort "Toleranz" selbst stellt bereits vor viele Fragen, so daß es insgesamt erst einmal nur um eine grobe Orientierung und beispielhafte Annäherung gehen kann.

Fragen wir heute zurück nach dem Wort und Problemfeld "Toleranz", so finden wir uns zwar einerseits innerhalb einer langen Vorgeschichte europäischen Lernens von Großgruppen und in der Wirkung der vielfach als "Zeitalter der Toleranz" beschriebenen Aufklärungsepoche. (Ähnlich greift die neuhebräische, moderne Wortbildung für Toleranz mit "sovlanut" zwar auf das biblisch-hebräische Verbum für das "Tragen einer Last" zurück. Mit diesem Rückgriff befindet sich die Begriffsbildung jedoch gleichfalls in der Folge europäischer Geistesgeschichte[1].) – Auf der Suche nach Texten, die gruppenübergreifend Toleranz thematisieren, ergibt sich in den deutschen Bibelübersetzungen eine Fehlanzeige. Aber dasselbe würde etwa auch vom deutschen Grundgesetz gelten. Das Fehlen dieses Wortes muß natürlich nicht heißen, daß Toleranz etwas der Bibel oder dem Grundgesetz gegenüber Unangemessenes darstellt. Aber simple Linien und ein Verweis auf einen autoritativen Text lassen sich nicht herstellen. Doch ist natürlich trotzdem nach der Vorgeschichte und den Beziehungen dieses thematischen Komplexes zu fragen[2].

Selbst die lateinische Bibel bietet das dem Lehnwort zugrundeliegende "tolerantia" in ganz wenigen Belegen. Nur einmal ist in den Teilen, die in der Vulgata aus der hebräischen Bibel übersetzt sind, der zugehörige Wortstamm verwendet. Diese eine Stelle eignet sich jedoch, um in mehrfacher Hinsicht die enorme Entwicklung und zugleich die gegenwärtige Aufgabe etwas deutlicher zu machen. Deshalb soll sie beispielhaft erst einmal den Beiklang erläutern, den das Wort "Toleranz" im früheren Sprachgebrauch hatte.

In der Passage aus dem Buch Esther geht es um das "geduldige Ertragen" (der hebräische Text hat "schweigen"), das die Titelheldin und Königin Esther/Hadassa in dieser Erzählung bis zu einem gewissen Punkt praktiziert. Sie verschweigt ihre jüdische Abstammung und würde nach eigenen Worten auch zu Demütigungen ihres Volkes vor ihrem Mann, dem persischen König, weiter geschwiegen haben. Doch mit der Existenzbedrohung gegenüber ihrem Volk wird im Perserreich das Maß für die unterdrückte Minderheit überschritten:

"Man hat mich und mein Volk verkauft, um uns zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten. Wenn man uns als Sklaven und Sklavinnen verkaufen würde, *hätte ich nichts gesagt*; ..." (Einheitsübersetzung zu Est 7,4).

Diese Stelle führt eine Verbindung und zugleich eine Spannung vor Augen, die sich zwischen damals und heute auftut. Was in dem Bibeltext für die Königin Esther als Rechtsminderung noch als *tolerabile* (so die Vulgata) geschildert wird, das ist in den westlichen Ländern zumindest seit über zwei Jahrhunderten abgeschafft: Sklavenhaltung. Aber auch nachdem diese zwar allgemein geächtet ist, sind Demütigungen von Minderheiten damit noch lange nicht verschwunden. Und so ist zu fragen: Wo hat das Schweigen anzufangen und wo aufzuhören? Ist erst die Existenzbedrohung und der Völkermord die Grenze, oder lehrt nicht geschichtliche Erfahrung, daß die Katastrophe – die Shoa – ihre Anfänge sehr viel früher erkennen läßt?

Wenn das so ist, dann muß die Toleranz-Schwelle neu begriffen und neuer Umgang damit erlernt werden. Dazu können insbesondere Pädagogik und Theologie in ihren Ausbildungsbemühungen beitragen. Diesen beiden Bereichen sind unten zwei gesonderte Abschnitte gewidmet. Zuvor jedoch soll kurz in die veränderte Toleranz-Diskussion eingeführt werden.

Die Erkenntnis ist nicht ganz neu, daß im Toleranzbegriff sich gegenüber früheren Verständnisweisen eine ganz markante Veränderung – ja geradezu eine Umkehrung vollzogen hat. Von einem *passiven* und eher gleichgültigen "Dulden" und "Schweigen" geht es zunehmend darum, Toleranz als einen *aktiven* Vorgang zu begreifen. Ausdrucksformen und Sprache sind für Sachverhalte zu suchen und zu finden, die andernfalls nur "zu ertragen" sind, ohne daß eine eigene Beziehung besteht. Für die gegenwärtigen Anforderungen im Umgang mit Fremdem und Fremden in der gesellschaftlich erlebbaren Vielfalt hat Alois Wierlacher diese aktive Neuorientierung geradezu als zentrales "Kulturthema Toleranz" beschrieben[3]. Auch in universitäre Ausbildungsprozesse hinein gilt es, die von ihm beschriebene Erkenntnis der entscheidenden Wechselbeziehung zu vermitteln. Sie gipfelt in dem Kernsatz: Es sind "Urteilsfähigkeit und Toleranzfähigkeit als zwei Seiten *derselben Kompetenz* zu begreifen"[4].

Den sehr instruktiven Artikel von Wierlacher hier im einzelnen zu referieren erlaubt die eigene Akzentuierung der Thematik nicht. Wichtig ist, daß die neue philosophische und gesellschaftliche Umgewichtung der Toleranzfrage auf das Akzeptieren der Andersartigkeit von Mitmenschen zielt. Denn dieser Vorgang des Akzeptierens beinhaltet eine aktive Bewältigung der Verschiedenheit zu Meinungen, Traditionen und Kulturen derjenigen, mit denen wir zusammenleben. Das Ergehen der Anderen bleibt gerade nicht etwas Gleichgültiges. Sondern: weil fremdes Verhalten und dessen kultureller Hintergrund für andere etwas Gültiges ist, fordert es mich auch heraus – und zwar dazu zu fragen, ob meine eigenen Normen wie die fremden gleich gültig sind. Das ist die eigentliche Herausforderung

des Umdenkens: es wird die Frage nach der Gültigkeit und den Wahrheitsansprüchen von Normen viel schwieriger zu beantworten sein, wenn die gruppeninternen Plausibilitäten und Absolutheitsansprüche durch einen weiteren Horizont oder gar weltweite Vielfalt relativiert werden. Diese Spannung zu ertragen will für Toleranz im Interesse der einen Welt gelernt werden.

An sich ist eine solche Differenzerfahrung ein Lernvorgang, der nicht nur auf eine spezielle Ausbildungsphase beschränkt ist. In unseren pluralen Gesellschaften ist lebenslanges Lernen in dieser Hinsicht grundsätzlich gefragt. Die Realität sieht jedoch ganz anders aus, wenn Pluralität faktisch meist ein beziehungsloses und anonymes Nebeneinander verschiedener Gruppen und ihrer Normsysteme bedeutet. Achten und Achtung voreinander scheinen wenig gefragt zu sein. Aber gerade deshalb ergeben sich an die Ausbildung von Grundhaltungen künftiger LehrerInnen und PastorInnen besondere Anforderungen. Denn bei einer großen Menge verschiedener Lernstoffe kommt es besonders darauf an, wie und welche Themen ausgewählt werden, um an ihnen exemplarisch ein Eindenken in fremde Perspektiven zu üben. Um nochmals mit Wierlacher zu sprechen: die "Praxis multiperspektivischen Sehens" und "Toleranz als hermeneutische Kategorie" sind als Wechselwirkungen zu denken[5].

Wie sind also Vorentscheidungen in pädagogischer und theologischer Ausbildung und ihren Lehrplänen zu überdenken und zu verantworten? Die beiden Bereiche Pädagogik und Theologie im komplexen Gesamtzusammenhang von Ausbildung erst einmal getrennt zu behandeln hat dabei ein gewisses Recht dadurch, daß einerseits auch in verschiedenen universitären Institutionen zu diesem Problem gelernt, gelehrt und geforscht wird. Andererseits entspricht auch die inzwischen stärker differenzierende Unterscheidung von Antisemitismus und Antijudaismus der Wahrnehmung der Mehrdimensionalität der Problematik, für die sowohl eine allgemein gesellschaftliche wie auch im spezielleren Sinn eine theologische Komponente zu bedenken sind[6].

Die pädagogische Seite des Problems

Als Ausgangspunkt für die pädagogische Seite bietet sich ein von Helmut Schreier und Matthias Heyl herausgegebener Sammelband an, der speziell an der erziehungswissenschaftlichen Perspektive orientiert ist – und in dem Beiträge zur Fachtagung "Das Echo des Holocaust" vom Januar 1995 zusammengestellt sind[7]. Die Herausgeber haben den Band mit der Erziehungsmaxime überschrieben, die durch den Anfang eines berühmten Adorno-Zitats angedeutet ist: "Daß Auschwitz nicht noch einmal sei... " Den ganzen Satz, der ursprünglich aus einer Rundfunkrede von 1966 entnommen ist, hat kürzlich auch Mirjam Gillis-Carlebach für eine Inschrift ins Hebräische übersetzt. Er lautet vollständig:

התביעה הראשונית אל החינוך היא,
ש'אושוויץ' לא תישנה (ת.ו. אדורנו, 1966)
"Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei,
ist die allererste an Erziehung"

Mit dem Untertitel zum genannten Tagungsband wird diese zentrale Forderung an die Pädagogik ausdrücklich aufgenommen: "Zur Erziehung nach Auschwitz". – Damit wird also dieser Einschnitt nochmals akzentuiert und auf einen prägnanten Begriff gebracht. Und darum geht es den Autorinnen und Autoren auch: Wie können angesichts der Erfahrungen in und mit Deutschland Konsequenzen für Erziehung gezogen und Zukunftsperspektiven entworfen werden? "Pädagogik nach Auschwitz" entspricht gedanklichen Bemühungen, die etwa unter der ebenfalls markanten Überschrift "Theologie nach Auschwitz" angestellt werden[8].

Eigentlich wäre es notwendig, noch einige Gedanken darüber anzustellen, warum gerade im deutschsprachigen Raum diese Bezeichnungen gewählt werden: "Erziehung nach Auschwitz" bzw. "Theologie nach Auschwitz". Doch mag der zum Symbol gewordene Ortsname, der paradoxerweise das Unsagbare zum Ausdruck bringt, so für sich stehen bleiben. Das einzige, was ausdrücklich hier festgehalten werden soll, ist dieses: Unser Denken und Sprechen lebt von solchen Reduktionen der Wirklichkeit – bzw. um es positiver auszudrücken: mittels solcher symbolischen Bezüge gelingt es, unendlich viel komplexeres Geschehen zur Sprache zu bringen. Einerseits benötigen wir zum abkürzenden Sprechen solche Vokabeln, die es erlauben, ohne die jeweils dazugehörigen vielfältigen Details und Zusammenhänge Sachverhalte neu auf den Begriff zu bringen. Andererseits bieten solche Sprachkonventionen zugleich das Einfallstor für Mißverständnisse: Reizwörter entstehen, Wörter erwecken den Anschein, als könnten sie die Wirklichkeit vollständig wiedergeben.

Bei den Vorbereitungen der letzten beiden Konferenzen haben die Vorbereitungsgruppen jeweils mehrfach an solchen Problemwörtern hart gearbeitet: Was sind Deutsche, wann wird die Bezeichnung Israeli verwendet? Was sind Juden, was sind Christen? – Wörter sind ambivalent, denn sie bieten sich nicht nur zur Klärung an, sondern verführen auch, von wirklichem Geschehen und von konkreten Personen abzusehen.

Die Chance und die Gefahr besteht darin, daß Wörter und Bezeichnungen in neuen Kontexten und mit ganz neuer Sinnfüllung nachgesprochen werden. Sicher ist, daß eine Gleichzeitigkeit mit früheren Erfahrungen, die in Wörtern quasi kondensiert sind, nicht zu erreichen ist. Und hier liegt nach meiner Sicht das zentrale Problem auch für die universitäre Ausbildung. Wenn es gilt, "Erziehung nach ..." oder "Theologie nach ..." als Konzepte zu formulieren, so wandelt sich das, was "Auschwitz" bedeutet, notwendig nach der jeweiligen Perspektive. Es geht bestenfalls um ungleichzeitiges Nachvollziehen von Einzelerfahrungen auf dem Hinter-

grund von bereits zurückliegendem Geschehen. Deshalb kommt es für das Eindenken in das, was sich eigentlich nicht wiederholen darf, auf die bewußte Auswahl von mehreren möglichen Blickwinkeln des Nachvollzuges an: Gelingt Empathie mit den Opfern? Warum ist in Deutschland die Perspektive auf die Täter so unterentwickelt? Was macht mich zu einem potentiellen Täter – oder: Wäre ich Teil der schweigenden und zur Seite schauenden Masse?

"Erziehung nach..." und "Theologie nach... " wollen markieren, daß Gegenstände, Themen und Begrifflichkeiten aus ihrem jeweils größeren Vorrat nicht nur *verantwortlich* ausgewählt werden sollen. Vielmehr geht es zugleich um die kritische Frage, die den Unterschied zwischen gleichgültigem passiven Bücherwissen und *aktiver Urteilsfähigkeit* ausmacht: Wird *so* gelernt, daß mit den Inhalten sich auch *konkrete Beziehungen* zu den Stoffen und Problemen herausbilden, auch wenn erst rückschauend *nach*gefragt wird? Die gewünschte Kompetenz der Urteilsfähigkeit wird jedenfalls nur erreicht, wenn für die Lernenden erkennbar wird, daß und wie das Wissen für von ihnen zu bewältigende Situationen relevant wird.

"Erziehung nach ..." und "Theologie nach ... " stellen also vor die Frage: Nehmen die Wissenschaften wirklich konkret und angemessen genug auch auf die gegenwärtige Wirklichkeit Bezug? Oder bilden Idealvorstellungen von Fortschritt und der Macht des richtigen Wissens (oder auch von einer Heilsgeschichte, die nur das eigene Heil im Blick hat) den Hintergrund zur Verkennung der realen Lebensbedingungen mit ihren Anforderungen und Verdrängungen?

In dem genannten Tagungsband sind die Vorschläge für eine Erziehung nach Auschwitz sehr verschiedenartig ausgefallen, obwohl sich alle Beteiligten bemüht haben, den durch Holocaust bzw. Shoa gestellten Anforderungen der Wirklichkeit gerecht zu werden. Sie lassen sich jedoch kaum auf einen Nenner bringen. Aber vielleicht ist paradoxerweise gerade das das Verbindende. In den Schlußvoten haben die TeilnehmerInnen betont, daß es ihnen darauf ankomme, Erziehung so zu veranstalten, daß das *Lernen gelernt* wird.

Es kann nicht darum gehen, Fakten, Personen oder etwa eine Kausalitätskette, die zum Holocaust geführt hat, rein akademisch als Lernangebot bereitzustellen. Menschen müssen vielmehr befähigt werden, komplexe Prozesse zu bedenken; komplizierte Vorgänge, die nicht vollständig beschreibbar und so als in sich abgeschlossen vorführbar wären. Weder für Lehrende noch für Lernende bieten sich fertige Bilder an. Denn diese reduzieren die Wirklichkeit notwendig vorschnell. Mehrere Voten haben dieses so formuliert, daß es gerade umgekehrt den Lehrpersonen gelingen muß, eine aktive Infragestellung von existierenden Denkmustern zu leisten[9]. Zum Lernen hinzu gehört es, die notwendig existierenden Klischees, Vorurteile und Vorsortierungsfunktionen im eigenen Gruppendenken transparent machen und benennen zu können, ohne sich als Nestbeschmutzer fühlen zu müssen oder sich einer Selbstzensur auszusetzen. Kritikfähigkeit gegenüber der je eigenen Tradition und auch gegenüber den von ihr bereitgestellten Darstellungs- und

Deutungsweisen von Wirklichkeit ist gefragt. – Ingrid Lohmann hat das in dem genannten Sammelband etwa anhand der verwendeten Klischees in dem Film "Schindlers Liste" handgreiflich dargestellt. – Für den oben bereits zitierten Alois Wierlacher handelt es sich bei dieser Kompetenz um einen der entscheidenden Zielpunkte der aktiven Bemühung: "Toleranz als Kritikfähigkeit" [10].

Doch gerade diese nicht einfach beschreibbaren Wirklichkeitsebenen, die erst durch verschiedene Brechungen hindurch und in verschiedenen Perspektiven aufscheinen, sind es, die zugleich vor die schwierigsten Hindernisse führen – nämlich diejenigen, die allgemein durch menschliche Begrenztheiten und Bequemlichkeiten existieren. Wer kann schon alles wissen, und wer mag es schon kompliziert, wo die Tradition so schön einfache Muster anbietet? Schwarz und weiß, gut und böse, auf der richtigen und nicht etwa auf der falschen Seite zu sein! Sollte das alles etwa nicht mehr gelten?

Diese Enttäuschungen und Durststrecken auszuhalten gelingt nicht als sich selbst regelnder Vorgang einer Ausbildung, sondern bedarf besonderer Situationen, in denen sich eine Balance mit abgewogener Bestätigung und sichtbaren Erfolgserlebnissen einstellen kann. Wichtig ist die Erfahrung, daß die Bewältigung komplexer Realität auch etwas erbringt – an neuer Sprachfähigkeit, an Anerkennung oder der Zufriedenheit über die angemessenere Auseinandersetzungsform. Auf jeden Fall kann ein solcher Vorgang der Infragestellung nur gelingen, wenn er sich mit möglichst geringen äußeren Zwängen und im nötigen Freiraum vollzieht. – Infragestellung sollte dabei ja nicht bedeuten, daß Menschen mit der Forderung konfrontiert werden zu verwerfen, was von ihnen bisher für gültig befunden wurde, und damit wichtige Teile ihrer Identität aufzugeben. Sondern es geht um einen offenen Wechselprozeß, bei dem in der Wahrnehmung von Fremdem oder der Kritik der eigenen Traditionen ein z.T. vor- und unkritisch gewachsenes Wirklichkeitsbild hinterfragt wird. Erst das Gegenüber des Fremden bzw. die Außenperspektive bringt das scheinbar Selbstverständliche mit seinem komplizierten Wachstumsprozeß zum Bewußtsein.

Möglich ist, daß es nun zu einer vollständigen Neuorientierung gegenüber fremden Normen kommt, es *kann* aber auch eine vertiefte Aneigung der eigenen Gruppennormen bewirkt werden. Welche der beiden Möglichkeiten sich ergibt, ist in einem offenen Lernprozeß der Lehrperson nicht verfügbar. Beide Ergebnisse sind durchaus wünschenswert und einer unkritischer Übernahme von Bildern vorzuziehen, die durch die partikularen Traditionen jeweils vorgegeben werden. Denn diese leisten intolerantem Verhalten tendenziell schon allein deshalb Vorschub, weil ihnen für die eigene Perspektivität das Bewußtsein fehlt!

Um *die zentrale Anfrage an die Themen* sowohl in Pädagogik als auch in der Theologie auf eine Formel zu bringen, ist ein Paradox herauszustellen:

Als grundsätzliche pädagogische Anforderung gilt es, gerade komplizierte Sachverhalte einfach und elementarisiert aufzubereiten. Das ist die eine Seite. Im

Gegensatz dazu beinhaltet die Anforderung, Toleranz – und damit zugleich Selbstkritik – zu erlernen, die Notwendigkeit zur Konfrontation mit Fremdem, mit Spannungen und Widersprüchen sowie mit nicht-integrierten bzw. mit verdrängten Wirklichkeitsbereichen. Erst durch Sachverhalte, die aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden können und müssen, läßt sich die komplexe Realität als Aufgabenstellung begreifen. Gerade nicht das Vereinfachte und Schematisierte kann deshalb der Lernbereich sein, der auszuwählen ist. Eher geeignet ist projektbezogenes Lernen, um an beispielhaften Ausschnitten komplexe Sachverhalte in Erfahrung zu bringen.

"Doch wie ist es möglich, begrenzbare Themen zu finden?" ist zu fragen. – Und die Antwort kann nur lauten: "Begrenzbare Themen gibt es in diesem Sinne für Toleranz nicht!" – Das Besondere an Toleranz, wenn sie nicht nur passiv verstanden werden soll, ist: daß sie gerade nicht mehr nur an einer Wahrung der Grenzen und Abgrenzung interessiert sein kann. Fremdes kann nicht nur Objekt des Lernens sein, sondern es geht darum, gerade die Beziehungsgeflechte herauszufinden, in denen auch die jeweils Lernenden mit dem Gegenstand verbunden sind. Im Bereich unserer historisch gewachsenen Fragestellungen kann es sein, daß dieses Beziehungsgeflecht erst einmal "nur" über die Großelterngeneration zu rekonstruieren ist, wie es sich für die Studierenden auf dem Workshop dieser Konferenz darstellt. Eine neue Perspektive ergibt sich auf jeden Fall, sobald das Motto "Du bist Du – und ich bin ich" verlassen und in eine Frage der Beziehungen verwandelt wird: "Was bedeutet es mir und meiner Gruppenidentität, daß Du neben mir ganz anders existierst – und umgekehrt"?

Die Linien ganz konkret bis zu sich selbst hin, bis zum eigenen Lebenskontext hin zu verlängern, gilt es. Also nicht eine absolute, eine losgelöste Wahrheit ist zu lernen, die unsere philosophischen und theologischen Traditionen in der Regel nur als Alternative von "wahr" und "falsch" zu denken anbieten, *ohne etwas drittes außerhalb dieser Kategorien zu tolerieren.* Eine solche Zwei-Werte-Logik ist vielleicht zweckmäßig, wenn mathematische Kalküle zur Diskussion stehen. Sie können jedoch nur unter Absehung von realen Vielfachbeziehungen verhandelt werden, die das Leben in der übrigen Biosphäre kennzeichnen. In allen Lebens- und Wachstumsvorgängen, zu denen auch die höchst komplexen gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen zählen, geht es jedoch immer um konkrete Kontexte und Beziehungen – auch hinter scheinbarer Beziehungslosigkeit[11]. Sich von Prinzipien und Dogmen leiten zu lassen, die nur "wahr" oder "falsch" behaupten, stellt deshalb notwendig vor die Frage, wieweit dadurch Beziehungen und Kontexte zu Lasten von konkretem Leben ausgeblendet werden.

Toleranz betrifft gerade diesen Bereich, wo entwickelte Beziehungen weder zwischen Einzelnen noch auch zwischen Gruppen zu bestehen *scheinen.* Spätestens auf der Ebene der Verantwortung für die *eine Welt* müssen jedoch existierende Beziehungen erkennbar werden. Notwendig ist es deshalb, ein *Denken in sozia-*

len Beziehungen und damit aktiv Toleranz zu lernen! Dafür versuchsweise Worte und Gestaltungsformen zu finden, wo sonst Sprachlosigkeit, Unwissen und Gleichgültigkeit das Feld beherrschen, das ist m.E. die Anforderung an eine pädagogische Ausbildung, die der von Adorno formulierten Maxime "Daß Auschwitz nicht noch einmal sei ..." gerecht werden könnte!

Wie ein solch komplexer Lernprozeß Gestalt finden kann, – parteilich und vielleicht mit Fehlern – aber sicher mit Engagement und ohne Gleichgültigkeit, kann an einem Beispiel gezeigt werden. In Hamburg haben Studierende der Universität und der Hochschule für Wirtschaft und Politik (= HWP) in Eigeninitiative sich die Aufgabe gestellt, eine Beziehung zum "Jüdischen Leben am Grindel" zum Ausdruck zu bringen. Dieses Vorhaben eignet sich als Beitrag zur Thematik "Toleranz" besonders, weil es zeigt, wie sich in einem selbstverantworteten Projekt exemplarisches Lernen vollzogen hat: in Auseinandersetzung mit und in Aneignung von Hintergründen, in provokativer Sprachfindung gegenüber herrschenden aktuellen Meinungen und Tendenzen in der Bundesrepublik – und trotz aller Parteilichkeit – auch in Selbstbeschränkung. Das Foto zeigt mit der neu gestalteten Wand – auch im mehrfachen Wortsinn – eine der Seiten des Hamburger Campus. Der dazu verfaßte Erläuterungstext der Studierenden ist unten auf den Seiten 150-151 ungekürzt beigefügt, um deutlich zu machen, wie die künstlerisch-graphische Ebene in aktiver Auseinandersetzung entstanden ist. Beides spricht weitgehend für sich selbst. Es ließe sich daran aber auch noch einmal durchbuchstabieren, was oben in Aufnahme von Wierlacher zum Kulturthema Toleranz dargestellt ist: vor allem die Praxis des multiperspektivischen Sehens bzw. die Brechungen von Perspektiven. Darüber hinaus bietet das von den Studierenden als Überschrift gewählte und etwas sarkastische Adorno-Zitat dialektisch sowohl Widerspruch als auch Bestätigung zu der eingangs angeführten erziehungswissenschaftlichen Maxime "daß Auschwitz nicht noch einmal sei..."

Wer von uns darf trösten?

In der Tiefe des Hohlwegs
Zwischen Gestern und Morgen
Steht der Cherub
Mahlt mit seinen Flügeln die Blitze der Trauer
Seine Hände aber halten die Felsen auseinander
Von Gestern und Morgen
Wie die Ränder einer Wunde
Die offenbleiben soll
Die noch nicht heilen darf.

Nicht einschlafen lassen die Blitze der Trauer
Das Feld des Vergessens.

Wer von uns darf trösten?

(aus "Chor der Tröster" von Nelly Sachs)

"Die Deutschen werden den Juden Auschwitz nie verzeihen" (Adorno). Stellungnahme zum Wandbild an der HWP

Wir, eine Gruppe StudentInnen der Uni und der HWP, planen seit Oktober 1994 ein Wandbild zum Thema "Jüdisches Leben am Grindel". Die zur Fertigstellung des Bildes erforderliche Zusammenarbeit mit der HWP-Leitung ist eine zweckgebundene und keine inhaltliche.

Im heutigen Grindelviertel und im Bereich der Universität erinnert fast nichts daran, daß hier ursprünglich vorwiegend Menschen jüdischen Glaubens lebten. Sie wurden von ihren nicht-jüdischen MitbürgerInnen ermordet.

Die Erinnerung an diese Menschen und an die Shoa – ihre Vernichtung – findet im Straßenbild des Grindelviertels ebensowenig einen Ausdruck wie im gesellschaftlichen Umgang mit der deutschen, nationalsozialistischen Vergangenheit. Das, was Auschwitz bedeutet, für die, die in dem Land leben, in dem Auschwitz möglich war, ist nicht Teil kollektiven gesellschaftlichen Bewußtseins.

Die "Unbegreiflichkeit" diente und dient als Formel des Nicht-Begreifenwollens und des bequemen Einordnens der Shoa. 50 Jahre deutsche Nachkriegsgeschichte sind auch 50 Jahre, in denen sich Verdrängung und institutionalisiertes Gedenken – an "Gedenkorten" und zu "Gedenktagen" – die Waage hielten. Es sind 50 Jahre, in denen die Erinnerung daran, daß einst in Deutschland und beispielsweise auch im Grindelviertel Menschen lebten, deren Alltag sich allenfalls in der Religionszugehörigkeit von dem ihrer MitbürgerInnen unterschied, verdrängt wurde und verschwand. Ein Ergebnis des unbegriffenen und unaufgearbeiteten Holocaust ist, daß "vergessen" wurde, daß einmal JüdInnen Deutsche und Deutsche JüdInnen waren.

So geht es bei diesem Wandbild nicht nur darum, etwas nachzuholen, was von offizieller Seite "vergessen wurde", also dem Erinnern an die Menschen, die einst in diesen Straßen lebten, Raum zu schaffen, sie im Erscheinungsbild des Viertels präsent zu machen, sondern vor allem auch um das Sichtbarmachen der Lücke, die durch ihre Vertreibung und Vernichtung entstand. Die Opfer zu vergessen heißt, sie ein zweites Mal auszulöschen.

Unter Auschwitz kann kein "Schlußstrich" gezogen werden, nach der Shoa kann es kein "besseres" Deutschland geben. Der Versuch, nach der Angliedrung der DDR einen "unbelasteten" Neuanfang, eine positiv besetzte "nationale Identität" der "Deutschen" zu erlangen, muß scheitern. Dennoch geschieht es: Auf der Suche nach einem gemeinsamen Bezugspunkt wird der Nationalsozialismus pauschal als Leidenszeit aller dargestellt, gleichzeitig mit Schlagwörtern wie dem von den "Deutschen als Opfer zweier Diktaturen" relativiert und historisch "eingeordnet".

Nelly Sachs spricht im "Chor der Tröster" von der "Wunde, die offenbleiben muß". Uns geht es mit diesem Bild darum, die Wunde offenzuhalten, in einer Zeit, in der konsequenter noch als zuvor viel dafür getan wird, sie mit beschwörenden Reden von einem "geläuterten Deutschland" zu verkleistern. Der offizielle Umgang mit dem 50. Jahrestag der Zerschlagung des deutschen Faschismus von außen demonstrierte eindrucksvoll das neue Selbstbewußtsein, mit dem deutsche PolitikerInnen dieses Land repräsentieren: Der Nationalsozialismus als selbstgewähltes Herrschaftssystem der nicht-jüdischen Deutschen wird relativiert, die Rückbesinnung auf "deutsche Traditionen und Tugenden" in Zeiten wirtschaftlicher Krisen als Heilmittel gepriesen, Opfer werden zu TäterInnen gemacht und die TäterInnen zu Opfern, wenn am Mythos eines unschuldigen und unwissenden Großteils der

deutschen Bevölkerung eifrig gestrickt wird. Das Leiden "der Deutschen" in Folge eines Krieges, der von Deutschen über Europa gebracht wurde, wird in den Vordergrund gerückt, um aufzurechnen und damit zu relativieren, was sich niemals relativieren läßt.

Insofern soll unser Bild nicht "Alibi" für mangelnde eigene Auseinandersetzung werden. Als Nachkommen der deutschen TäterInnen sollen Menschen, die dieses Bild wahrnehmen, mit dem konfrontiert werden, was einst war und was ebensowenig Platz im alltäglichen Denken und Handeln der Einzelnen wie im gesellschaftlichen und politischen Bewußtsein einnimmt. Die Verdrängung selbst ist Teil gesellschaftlicher Prozesse und sie ist es, die thematisiert werden muß.

Ein Wandbild kann nicht "gegen das Vergessen" gerichtet sein; schlimmstenfalls arbeitet es der Verdrängung zu, indem es dem Blick auf die Vergangenheit einen klar umrissenen Platz zuweist, der das Sich-Abwenden um so leichter macht. Es geht nicht nur um ein Erinnern und Gedenken, sondern darum, sich kontinuierlich für einen bewußten Umgang mit Geschichte einzusetzen, gegen jede Relativierung.

Deshalb weist unser Bild Risse und verzerrte Perspektiven auf, die deutlich machen, daß das, was wir uns darzustellen bemühen, jüdisches Leben im Grindelviertel der 20er/30er Jahre, nie wieder als geschlossenes Bild wahrgenommen werden kann. Wir stellten fest, daß es nicht möglich ist, äußere Erscheinungsfomren jüdischen Lebens am Grindel darzustellen, ohne sich in die Nähe rassenideologisch geprägter Klischeebildung zu begeben. Dies hieße, Bilder zu verwenden, die nicht historische Realität, sondern Ergebnis nationalsozialistischer und antisemitischer Propaganda sind. Stattdessen besteht das Bild aus unterschiedlichen Straßenszenen, die aus verschiedenen Perspektiven gesehen werden. Als Hinweise auf jüdisches Leben haben wir eine koschere Schlachterei, eine jüdische Buchhandlung, die Bornplatzsynagoge und Menschen des Grindelviertels, die wir auf historischen Fotos gefunden haben, in das Bild integriert. Die unterschiedlichen Perspektiven stellen zum einen die Heterogenität des Lebens dar, zum anderen birgt das uns überlieferte Bild der Vergangenheit eine Verzerrung, die kein klares Bild entstehen läßt. Die Shoa selbst darzustellen war nicht unser Anliegen. Wir wollten vermeiden, Jüdinnen und Juden als das zu malen, wozu sie erst von ihren nicht-jüdischen MitbürgerInnen gemacht wurden: zu einer anonymen Masse von Opfern.

Nur ist heute kein solches Bild zu malen, dessen Teil die Shoa nicht wäre. Deshalb ist das Bild zerrissen, wie eine achtlos weggeworfene Photographie, ein Bild, das nicht mehr benötigt wird. Es steht damit auch für den heutigen Umgang mit der Vernichtung. In eine größere Lücke setzen wir Auszüge eines Gedichtes von Nelly Sachs, das betont, was wir für das wichtigste halten: die Wunde offen halten.*

Das ungläubige Erstaunen, daß in einem Land, in dem Auschwitz möglich war, in einem Land, in dem Aufbau Aufarbeitung ersetzte und in einem Land, in dem Antisemitismus niemals "ausgestorben" ist, das Erstaunen, daß in einem solchen Land sich so leicht leben, genießen, ignorieren läßt, wandelt sich in Entsetzen, wenn schon wieder deutsche Soldaten ausgesandt werden, aller Welt die Gleichberechtigung und das Selbstbewußtsein Deutschlands zu demonstrieren, wenn sich nach der "Wiedervereinigung" allenthalben der Wille breitmacht, nun endgültig "es gut sein zu lassen" und der Wahn genährt wird, es könne so etwas wie eine positive "deutsche Identität" im Land der TäterInnen geben.

Wir wehren uns dagegen, daß weg- und gutgeredet wird, was nicht umzudeuten ist!

Las Muralistas

Die theologische Seite des Problems

Ist im vorangehenden Abschnitt für "Toleranz" weitgehend allgemein die pädagogische Situation und das Problem eines projektbezogenen Lernens in den Blick genommen, so sollen im zweiten Teil speziell zu theologischen Aspekten Anfragen vorgenommen werden. Dabei kann wiederum nicht im einzelnen referiert werden, was etwa in dem äußerst nützlichen Buch als Unterrichtsmaterial präsentiert wird, das von Albrecht Lohrbächer unter dem Titel "Was Christen vom Judentum lernen können" herausgegeben worden ist [12]. Worum es jenseits der Vermittlung von Sachwissen für die Toleranz-Frage geht, ist die *Grundhaltung von Akzeptanz*. Und hier bilden neben dem gegenseitigen Detailwissen vor allem die von den je partiellen Traditionen bereitgestellten Perspektiven das zu bearbeitende Problem. – Im "Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung" wird im Artikel "Absolutheitsanspruch" etwa folgende Situation konstatiert:

"In der modernen Gesellschaft und dem säkularen Staat lassen sich uneingeschränkte Absolutheitsansprüche, auch wenn sie auf uralter Tradition beruhen, nicht als glaubhaft erhalten. Davon hat man sowohl im Judentum wie auch im Christentum Kenntnis genommen" [13].

Verdeckt ist jedoch in dieser Beschreibung durch die Wahl der unpersönlichen Formulierung, daß es sich um ein durchaus noch existentes Problem handelt, das über das Wissen einzelner Personen weit hinausgeht. Die beiden Größen "Christentum" und "Judentum" bestehen ihrerseits ja aus einer Vielzahl von durchaus verschiedenartigen Gruppen. Deren Mitglieder können zwar Kenntnis von der modernen Situation haben, was jedoch noch lange nicht heißt, daß sie sie damit *akzeptieren*. Im Gegenteil besteht ja z.T. das Problem der gegenseitigen Akzeptanz intern ganz ähnlich wie extern. Für eine theologische Perspektive ist deshalb anzufragen: Wie gelingt es in der Ausbildung der jeweiligen Religionsgemeinschaften, ihre Repräsentanten und Mitglieder dazu anzuleiten, die traditionell überkommenen Absolutheitsansprüche im Interesse gegenseitiger Toleranz zu relativieren?

Das auch oben bereits angeführte Lernen von Kritikfähigkeit gegenüber der eigenen Tradition stellt sich hier also als Spezialfall dar. In einer christlich-theologischen Ausbildung etwa muß dem Phänomen von Antijudaismus Raum gegeben sein, um die eigene Tradition unter dieser Perspektive neu sehen zu lernen. Dieses gelingt wiederum am angemessensten projektartig, wenn nicht nur Schlagwörter angewendet werden, sondern die vielen Facetten und Durchdringungen von Lebensäußerungen in Details wirklich *wahr*genommen werden sollen.

Es geht also nicht primär darum, das Etikett "Antijudaismus" etwa einem bestimmten Repräsentanten anzuheften, wie es zur Vereinfachung leicht geschieht. Sondern auch hier kommt es nur zu tiefergehenden Erfahrungen, wenn tendenziell "nacherlebt" wird, wie die eigenen Anteile *in Beziehung* stehen zu Haltungen, wie sie bei anderen Personen zu beobachten sind. Erst durch solche Konfrontationen

mit eigenem Erleben kann die Verdichtung zum gewachsenen Gesamtphänomen "Antijudaismus" nachvollziehbar werden.

Dieser Vorgang ist m.E. vergleichbar mit dem Lernen für Umweltverantwortung. Zwar sind gelegentlich auch Einzelverursacher zu benennen, aber die Menge der Umweltschäden, für die besonders zu sensibilisieren ist, ergibt sich aus der Akkumulation von unbedachtem Verhalten, weil "man" etwas ganz selbstverständlich tut, was keineswegs selbstverständlich ist. Erst das bewußte Überdenken und Umdenken einer Vielzahl von Menschen gegenüber den kleinen alltäglichen Unbedachtsamkeiten führt zu einer Trendwende. Dieses Beispiel von Gruppenlernen und Neuorientierung trifft ähnlich auch auf das Problem der Bearbeitung von Antijudaismus zu.

Was so inter-religiös neu zu lernen ist, hat auch eine inner-religiöse Entsprechung. Innerhalb der christlichen Gruppen ist – besonders in Hamburg – zur Zeit wichtig und viel diskutiert, daß ein weiterer Lernbereich für die Frage des aktiven Toleranz-Lernens neu gestaltet wird. Während die überkommenen Traditionen und auch die gesetzlichen Vorschriften einen konfessionellen Religionsunterricht "in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" (Grundgesetz Art. 7,3) vorsehen, ergibt sich die Notwendigkeit zu einer Neuorientierung aus mehreren Gründen. Durch die Mitgliederzahlen und die Entkirchlichung, durch regionale Mobilität über alte Konfessionsgrenzen hinweg und durch den Zuzug von Menschen nicht-christlicher Religionen hat sich der Kontext grundlegend gewandelt. An den Religionsunterricht ergibt sich die Anforderung, daß er viel stärker integrative Funktionen wahrnimmt und stärker dialogische Gestalt gewinnt.

In den gegenwärtig neu erarbeiteten Empfehlungen "Zur Reform des Lehramtsstudiums Evangelische Theologie/Religionspädagogik" wird deshalb eine Interpretation des Grundgesetzes in Erinnerung gerufen, die bereits 1971 von der Evangelischen Kirche in Deutschlands gegeben wurde. Danach betreffen die bereits in Art. 7,3 genannten "Grundsätze der Religionsgemeinschaften" auch eine überkonfessionelle und interreligiöse Orientierung, sie "schließen (...) in der gegenwärtigen Situation die Forderung ein, sich mit den verschiedenen geschichtlichen Formen des christlichen Glaubens (Kirchen, Denominationen, Bekenntnisse) zu befassen, um den eigenen Standpunkt und die eigene Auffassung zu überprüfen, um Andersdenkende zu verstehen und um zu größerer Gemeinsamkeit zu gelangen. Entsprechendes gilt für die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen und nichtreligiösen Überzeugungen" [14].

Entsprechend zu den *so* interpretierten Grundsätzen ist auch der Titel der jetzt in Arbeit befindlichen neuen Empfehlungen für den Religionsunterricht gewählt: "Dialog über Glauben und Leben".

Mit einem solchen Titel ist zwar deutlich der Wunsch nach dialogischer Struktur ausgesprochen und damit gegenseitige Akzeptanz vorausgesetzt, aber er ist da-

mit natürlich noch nicht in der Praxis eingelöst. Dafür wird es zuerst einmal darauf ankommen, daß in universitärer Ausbildung die künftig in Schulen Unterrichtenden in die Lage versetzt werden, eine solche praktische Ausgestaltung vorzunehmen. Dabei sind sicherlich bereits vorhandene "Anstöße aus ökumenischen Dialogerfahrungen für die Religionspädagogik" zu nutzen, wie sie etwa Wolfram Weiße zusammengestellt hat[15]. Doch auch in den anderen Einzeldisziplinen theologischer Ausbildung wird stärker nach dialogischen Erfahrungen zu fragen sein sowie das Akzeptieren und Ertragen von Verschiedenheiten eingeübt werden müssen. Bedingung dafür ist vor allem ein neuer Umgang mit der Wahrheitsfrage, wie er oben bereits angedeutet ist. Urteilsfähigkeit und Kritikfähigkeit gegenüber der eigenen Tradition und Umgang mit vielfältigen Perspektiven – als allgemeine Toleranz-Voraussetzungen – werden so zugleich zu einem Teil der theologische Kompetenz.

Damit wird zugleich ein theologisches und pädagogisches Umdenken, ja fast eine "Quadratur des Kreises" für theologische Ausbildungsstätten notwendig. Denn diejenigen, die heutzutage ein Theologiestudium beginnen, kommen häufig mit zwei extrem gegensätzlichen Haltungen. Entweder sie haben eine lockere Beziehung zu religiösen Traditionen überhaupt, oder aber sie kommen mit einem relativ starren Bild aus einer der Einzeltraditionen. Gegenüber den traditionellen Anforderungen müßte damit eigentlich jeweils ein doppeltes Pensum erlernt werden, – und das ist bei einer geforderten gleichzeitigen Verkürzung der Studiendauer unmöglich.

Aus diesem Dilemma wird es keinen anderen Ausweg geben, als wirklich gezielt exemplarisches Lernen zum Programm zu machen! Sinnvoll im Sinne der Toleranzanforderung ist es, bei der Auswahl so vorzugehen, daß nicht etwa der Einfachheit halber die komplizierten Traditionselemente und divergierende Deutungen möglichst ausgeblendet werden, sondern im Gegenteil. Gerade solchen Bereichen ist beispielhaft Aufmerksamkeit zuzuwenden, an denen die Verschiedenheiten und Auseinanderentwicklungen nachvollzogen werden können. In ihnen spiegelt sich ähnlich auch die gegenwärtige Wirklichkeit, und für diese ist Dialogfähigkeit gefordert! An Punkten, die wirklich strittig sind, kann die Balance von Vergewisserung und Infragestellung innerhalb und zwischen den Gruppen am besten eingeübt werden. Fremde Sichtweisen nicht nur gelten zu lassen, obwohl sie der eigenen entgegenstehen, sondern darüber hinaus noch aktiv zu begreifen, was für einen anderen Menschen gültig ist, ist auch hier die Anforderung an die theologische Kompetenz und Toleranz. Tendenziell ist diese Fertigkeit an zahlreichen Materialien eines Studiums zu erlernen!

Wie die Themenwahl gestaltet sein kann, ist an einem konkreten Beispiel zu erläutern. Es soll andeuten, wie Spannungen nicht etwa auszuweichen ist, sondern wie eine Komponente im Themenbereich der inner- und inter-religiösen Toleranz ins Zentrum gestellt werden kann, die durchaus strittig und zugleich zentral ist: nämlich die *Frage nach der Bibel*, nach den Wachstumsprozessen und dem histori-

schen Werden von Schrift- und Offenbarungsverständnissen. In der Gegenwart reicht das Meinungsspektrum von radikal fundamentalistischen Orientierungen bis zu Formen des Textverständnisses, die keinerlei Unterschied zu anderen Literaturen feststellen können. Verständigung tut also not!

Zwischen den religiösen Traditionen von Juden- und Christentum stellt der Rückbezug auf die Bibel eine wesentliche Verbindung dar. Für eine bessere Verständigung ist hier in den letzten Jahren besonders mit Bezug auf den Sprachgebrauch eine besondere Sensibilität entstanden. Während die Hebräische Bibel im traditionellen christlichen Sprachgebrauch häufig als das "Alte Testament" bezeichnet wurde, wird diese Terminologie zunehmend durch andere Ausdrücke verdrängt: stattdessen gewählt wird z.T. "TaNaKh" (gesprochen "Tanach", was als hebräisches Kürzel für die dreigeteilte Schrift aus *T*ora/Fünf Mosebücher, *N*ebiim/Propheten und *K*etubim/Schriften steht), z.T. "das Erste Testament". Damit wird ein Unterton beseitigt, der auf die Polemik des Apostel Paulus zurückgeht, wenn dieser aus seiner christlichen Deutung heraus "neuen" und "alten Bund" abwertend gegenübergestellt hat (im Textabschnitt 2Kor 3,1-18 unter Rückgriff u.a. auf Jeremia 31,33 und Ezechiel 36,36).

Zu fragen ist jedoch: Wird das Problem durch die Wahl einer anderen Terminologie gelöst? Gibt es im Rückgriff auf Bibeltexte keine solchen Wertungsdifferenzen, sondern könnte mit den Ersatzwörtern "Tanach" oder "Erstes Testament" nur noch auf Gemeinsamkeiten verwiesen werden? Leicht entsteht für diesen Textbereich eine ganz unhistorische Vorstellung von der Identität einer gemeinsamen Bibel. Eigentlich jedoch hat eine weit über ein Jahrtausend währende Kluft existiert – mit allen Folgen der gegenseitigen Entfremdung. In dieser Frage scheint es deshalb m.E. angemessener, zwar durchaus für die Wortwahl Sensibilität als Voraussetzung von Toleranz einzuüben, jedoch gleichzeitig existierende Unterschiede auch zu benennen, um zu einem *aktiven* Verstehen anzuleiten. Christen hatten über Jahrhunderte hinweg gar keine hebräische Bibel, sondern diese ist erst wieder in der Reformationszeit aus jüdischer Überlieferung (aus einem Komplex verschiedener Gründe) aufgenommen worden.

Zuvor dagegen verwendeten Kirchen im Laufe der Zeit verschiedene Übersetzungen, die z.T. auch auf jüdisches Erbe zurückgehen. Dabei haben Christen etwa in griechischen (und in anderen) Übersetzungen Texte wie etwa die Makkabäerbücher bewahrt, die ihrerseits in jüdischer Überlieferung nicht weiter existiert haben. So basieren beide Seiten zwar auf einem gemeinsamen Erbe, das sich jedoch in der Antike – und z.T. in vorchristlicher Zeit – bereits in verschiedene Formen auseinanderentwickelt hat. Je genauer man hinsieht, desto mehr zeigt sich auch an diesem zentralen Punkt "der Schrift", daß jede der Seiten (und weitere Untergruppen) durch erklärbare und verstehbare Abgrenzungen ihre späteren (und scheinbar absolut gültigen) Textgrundlagen erst in einem längeren Wachstumsprozeß ausgeprägt haben.

Die gegenseitigen Abgrenzungsbedürfnisse der Damaligen dürfen zwar nicht überbetont werden. Sie erklären jedoch weit besser die jetzige Situation, als die Fiktion einer gleichen und gemeinsamen Textgrundlage, die als fester "Kanon" von Schriften bereits als normativ vorgelegen hätte. Ein solches von den Traditionen jeweils rückprojiziertes und aufgrund späterer Vorstellungen idealisiertes Bild macht viel schwieriger nachvollziehbar, warum es überhaupt zu einer Auseinanderentwicklung gekommen ist. Dagegen gibt die Wahrnehmung einer bereits damals existierenden Textvielfalt durchaus eine Verstehenshilfe für den komplexen Prozeß ab. Sie ist eine der Komponenten in dem vielschichtigen Vorgang der Trennung.

Was also für ein *Akzeptieren* des Verschiedenseins und der existierenden Trennungen von Gruppen und beider Religionen notwendig ist, ist tendenziell eine *Rekonstruktion der Trennungsgeschichten*. Vergleichbar ist die Situation in Partnerschaftskonflikten, bei denen beginnende Trennungen lange zurückliegen, gegenseitige Verletzungen meist kaum noch bewußt sind, obwohl sie trotz ihrer scheinbaren Geringfügigkeit z.T. nachhaltige Wirkungen entfaltet haben. In einem Prozeß der Rekonstruktion kann jedoch in Beratungen miteinander erarbeitet werden, was die Trennung herbeigeführt hat. Das muß nicht zu einer Erneuerung der Partnerschaft führen, läßt aber beide Seiten Spannungen aushalten und so zu einer mentalen Heilung den Weg finden; – und diese Bemühung erlaubt ihnen, sich eher normal als Menschen wieder zu begegnen.

Dieses Doppelbeispiel von Schrift-Verständnis und Trennungsgeschichte wird möglicherweise sofort auch Widerspruch und Auseinandersetzungsbedarf provozieren. Es paßt z.T. nicht reibungslos mit den durch die verschiedenen Traditionen geleiteten Sichtweisen zusammen, bringt aber immerhin moderne Erfahrungen in Beziehung zu grundlegenden Sachverhalten der religiösen Traditionen, wo sonst z.T. eine Beziehungs- und Sprachlosigkeit in der Moderne entstanden ist. Das Beispiel stellt damit zugleich vor die Anfrage, wie Themen für theologische Ausbildung zukünfig weiter auszuwählen sind, so daß sie einen Beitrag zum Lernen von Toleranz leisten. Daß dabei der ererbte Schatz biblischer Überlieferungen produktive Kräfte freisetzen kann und daß die Traditionen der Meinungsbildungen von großen Menschengruppen sich daran weiterhin und neu abarbeiten, das sind theologische Verpflichtungen, die mit der richtigen Wahl von Themen zu verantworten ist.

Zusammenfassung

Die angefragten Probleme für die Themenwahl des Toleranz-Lernens in pädagogischer und theologischer Ausbildung seien abschließend zusammengestellt. Der Rückblick soll zugleich die Kontinuität und Veränderung im Toleranz-Denken nochmals hervorheben. Die eingangs angeführte Königin Esther bricht ihr Dulden und Schweigen zum Unrecht gegenüber ihrem Volk. Sie wagt diesen Schritt jedoch erst, als es zum drohenden Völkermord kommt. – Gegenüber einem älteren Ver-

ständnis von Toleranz als einem passiven "Ertragen" und "Dulden" fremder Meinungen und religiöser Anschauungen (bis hin zur eigenen Demütigung) ist die gegenwärtige pädagogische und theologische Situation der Toleranz-Diskussion – zumal "nach Auschwitz" – jedoch verändert:

1. Toleranz ist als aktive Auseinandersetzung begriffen, die auf eine friedliche Auseinandersetzung und das Akzeptieren fremder Meinungen gerichtet ist.
2. Damit bekommt diese Grundhaltung präventiven Chrarakter, weil sie vor Absolutheitsansprüchen und deren gewaltsamer Durchsetzung schützt.
3. Allerdings ist eine solche Haltung im Umgang mit einer Vielfalt von Meinungen und Normen sowie der Frage, ob sie gleich gültig sind, nicht angeboren, sondern im Ablegen einer Ich-Zentrierung erst zu erlernen.
4. Konkrete Beziehungen trotz Fremdheit von Personen und Vielfalt von Sachverhalten auszuprägen, erzeugt die Kompetenz von Urteilsfähigkeit als einer der Entsprechungen von Toleranz.
5. Eine Erziehung dazu, daß Lernen gelernt wird, darf deshalb nicht vor Komplexität ausweichen, sondern muß sie beispielhaft elementarisieren.
6. Es sind also Themen zu suchen, die für Gesamtverantwortung in einer gemeinsamen Welt, Beziehungen in komplexen Zusammenhängen zur Sprache bringen, indem sie eine Verbindung zur aktuellen Lebenswelt aufweisen.
7. Auf diese Weise verborgene Beziehungen in einer scheinbaren Beziehungslosigkeit zu entdecken und zu thematisieren verletzt z.T. traditionsgeleitete Sichtweisen, ist aber Teil der notwendigen Kritikfähigkeit, für die es Ausdrucksformen zu lernen gilt (wie das Beispiel des Wandgemäldes und die Stellungnahme u.a. mit ihrer Kritik eines bestimmten "Deutschtums" zeigt).
8. Toleranz als speziell theologische Kompetenz setzt Kritikfähigkeit gegenüber Absolutheitsansprüchen in besonderer Weise voraus.
9. Auch hier gilt es, christliche Traditionen unter der Perspektive Antijudaismus zu revidieren – sowie nach eigenen Anteilen zu fragen.
10. Für inner-religiöse Vielfalt stellt sich die Aufgabe der gegenseitigen Akzeptanz als Ausprägung und Aufnahme dialogischer Strukturen.
11. Dialogische Kompetenz und Toleranz sind von Studierenden nicht nur im praktischen Erleben eigener Vielfalt von Ausbildungsgruppen zu üben.
12. Auch anhand der inhaltlichen Auswahl von Lernstoffen, die besonders strittige und zentrale Elemente enthalten, wird ein Potential freigesetzt, das tendenziell das Verstehen und Akzeptieren von andersartig gewachsenen Meinungen, Traditionen und Religionen fördert.
13. In diesem Sinne kommt der Auseinandersetzung um biblische Texte eine besondere Bedeutung für das Lernen von Großgruppen zu.

Anmerkungen

1 Vgl. zur Rückfrage nach einer biblischen Toleranz-Terminologie inzwischen Fabry, Heinz-Josef: Toleranz im Alten Testament? Ergebnisse einer Suchbewegung. In: Broer, Ingo/Richard Schlüter (Hg.): Christentum und Toleranz,. Darmstadt 1996, S.9-34, speziell auch zum Neuhebräischen ebd. S.13 mit Anm. 10.

2 Siehe zu einer solchen Rückfrage im Einzelnen bei Fabry (Anm. 1) mit der dort angeführten neueren und älteren Literatur.

3 Wierlacher, Alois: Kulturthema Toleranz. In: Focus Mul 13(1996), S.45-52. Wierlacher bietet sowohl einen geschichtlichen Rückblick als auch die neuere Diskussion zum Thema "Toleranz". Der ebd., S.45, Anmerkung 1 für 1996 angekündigte Sammelband "Kulturthema Toleranz" ist bisher (Frühjahr 1997) noch nicht erschienen.

4 Wierlacher (Anm. 3), S.52.

5 Wierlacher (Anm. 3), S.51.

6 Vgl. zur Unterscheidung u.a. bei Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.): Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme deutscher Christen, Frankfurt 1994, sowie diese Unterscheidung und das Gegenüber von Theologie und Ideologie bei Talmon, Shemaryahu: Kritische Anfrage der jüdischen Theologie an das europäische Christentum. In: derselbe: Juden und Christen im Gespräch. Gesammelte Aufsätze, Band 2 (Information Judentum Band 11), Neukirchen-Vluyn 1992, S.209-225.

7 Schreier, Helmut/Matthias Heyl (Hg.): "Daß Auschwitz nicht noch einmal sei ... " Zur Erziehung nach Auschwitz, Hamburg 1995.

8 In neuerer Zeit wird das wachsende Problembewußtsein in Beiträgen erkennbar, die nicht nur allgemein "Theologie nach Auschwitz" in den Blick nehmen, sondern die die Thematik auch fachwissenschaftlich in bezug auf die Wortwahl und Vorurteilsbildungen in den einzelnen Disziplinen hin durchbuchstabieren. Vgl. etwa Zenger, Erich: Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz. In: Dohmen, Christoph/Thomas Söding (Hg.): Eine Bibel – zwei Testamente, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, S.143-158.

9 Vgl. etwa die Plenums-Äußerungen von Mark Weitzman und Alan Rosenberg in Schreier/Heyl (Anm. 7), S.372-373 oder den Verweis auf eine "kreative Konfusion" bei Jackie Feldman, ebd. S.375.

10 Wierlacher (Anm. 3), S.52

11 Besonders die naturwissenschaftlichen Arbeiten zu den "ungeordneten Systemen" sind auch künftig für geisteswissenschaftliche Anwendungen von großem Interesse, weil sie ohne Wertungsvorgaben versuchen, von der empirischen Ebene aus sich an Beschreibungen für die hintergründigen Ordnungen anzunähern. Prof. Dr. S. Havlin (Bar Ilan Universität) sei für seine äußerst instruktiven Ausführungen in einem Gespräch am Rande der Ersten Carlebach-Konferenz 1992 nochmals gedankt!

12 Lohrbächer, Albrecht (Hg.): Was Christen vom Judentum lernen können. Modelle und Materialien für den Unterricht, Freiburg/Basel/Wien 1994.

13 Petuchowski, Jakob J./Clemens Thoma: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg/Basel/Wien 1989, Sp.12-13.

14 Stellungnahme des Rates der EKD "Zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichts" vom 7. Juli 1971. In: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 4/1, Gütersloh 1987, S.61.

15 Weiße, Wolfram: Das Christentum und die Nachbarreligionen. Eine Frage der Toleranz? Anstöße für die Religionspädagogik durch ökumenische Dialogerfahrungen. In: Broer/Schlüter, Toleranz (Anm. 1), S.162-181, speziell zu den "Anstößen" siehe S.179-180. Zu weiteren Fragen der Dialog-Problematik vgl. bei Lohmann, Ingrid/Wolfram Weiße (Hg.): Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung, Münster 1994.

Konferenzbeiträge V.

Tolerantes Denken und erzieherische Gedanken

Ephraim Meir
Moshe Ahrend
Wolfgang Grünberg

Ephraim Meir

Judaism as Tolerance in Levinas' Thinking

In this article I investigate Levinas' thinking on tolerance which appears not as one of the characteristics of Judaism, but as the very essence of it. In analysing Levinas' view on religion and Judaism, I focus on what he writes in part IV and part V of *Difficile Liberté*, significantly called "Ouvertures" and "Distances", but also, partially on what he wrote in part I ("Au-dela du pathétique") of the same book. Especially the article "Religion et tolérance" appearing in part IV [1] is important for my purpose.

After a first sketch of Levinas' philosophical reflections, I succinctly point to the parallellism that exists between his philosophical thinking – his professional writings and his Jewish essays, the so-called confessional writings. In the framework of these latter writings, Levinas develops a special conception of religion and prophetic talk, which I analyse. Finally, I investigate Levinas' conception of Judaism, which appears as tolerance, as I indicated.

1. Ethics as first philosophy

In modern times philosophy was revolutionized, through the contestion of its absolutistic character. The revolution was achieved in different ways. Existentialists as Kierkegaard and Rosenzweig tried to rescue the I which was forgotten and abolished in Hegel's all-encompassing system of conceptual abstractions. Rosenzweig added that the command "Thou shalt love" introduces into the I its animo or soul (Seele).[2] As far as Levinas concerns, it is less the task of philosophy to rescue the I than to rescue the Other who is neutralised in the totalian egology of the I. For him, the Other's demand "Thou shall not kill" makes up the unicity of the I, who is burdened with an irrecusable responsibility towards the Other. Starting from this anti-phenomenal reality of the Other's demand, Levinas contests the absolutism of Heidegger's fundamental ontology and the idealistic tendency of Husserl's phenomenology.

For Levinas, first philosophy is not epistemology, but ethics. This ethics are not rational ethics as the result of the discovery of a categorical imperative in my consciousness, but of the heteronomous, forever exterior command coming from the Other's face. At the heart of Levinas' thinking is thus a *non-indifference*, based upon a *difference* which cannot be blotted out.[3] In this non-indifference, the Other is not known, but saluted. In terms of grammar, the Other appears not in the nominatif, but in the vocatif.[4] This approach of the Other has its consequences for Levinas' conception of the Infinite and of man's subjectivity. The Infinite, brilliant in

his ever growing distance in the infinite demand of the Other, is not known, but approached in the care for the Other.[5] Furtheron, selfconsciousness is defined here as moral consciousness, as consciousness of my natural injustice.[6]

Whence Levinas' vision on *violence* which stems from the unwillingness and the impossibility of the I to respond. Also philosophy as egology contributed to the violence which manifested itself in history. Both Descartes' "I think, therefore I am" as starting point of his philosophy, as well as the equation of understanding with "grasping", point to the problematic character of philosophy.

Tolerance as "peace" on the contrary is the act of someone who, in responsability, takes the world upon his shoulders. The responsible person is associated with Atlas as the mythological figure bearing the entire globe on his shoulders. The Other is not "forgotten" in Levinas' concrete metaphysics, nor is he "grasped". One is not allowed to "synthesize" the Other into the I. The "face" of the Other is the very refusal of absorption in the Same. The "face", resisting possession, articulates "Thou shalt not kill".[7] The "word" coming from the face of the Other commands the I not to use him, or to treat him as an object of knowledge, making him "mine".[8] This command is the source of human tolerance and peace, as we will explain. Tolerance here is not a liberalism a la "laissez faire, laissez passer", but taking into account the needs of the Other, who cannot be approached with empty hands. Neither is tolerance in Levinas' thought indifference, but – on the contrary – non-indifference. Lastly, tolerance is not opposed to rigid laws, but rather demanding them.

2. The Jewish element in Levinas' philosophy

The foregoing remarks depicted headlines in Levinas' philosophical thinking. It is to be noted that in this thinking, the prephilosophic element of the Jewish tradition is strongly present.[9] I briefly illustrate this on two points.

First, the idea of the Other, so eminently central in his thinking, is parallel to the biblical talk about the stranger, the orphan and the widow.

Second, also the concept of election in Levinas' work has strong biblical overtones. Election never appears in Levinas' writings as a privilege without deeds; it is always functional. Levinas defines the subject as "elected" to bear the Other, as called to ethical maternity. The subject is "elected" to be responsible,[10] even for the responsibility of the Other. The subject is "sub-jected" (the etymology is sub-iacere), thrown under the judgment of the Other.

3. Conception of religion and prophetic speech

In order to understand the notion of "religion" in Levinas' thinking, one has to be ready for surprises. The student of philosophy will have to be open to surprises,

just as one has to be prepared to be surprised when visiting an art gallery. From the paintings of Van Gogh or Cézanne, one can learn that the same apple has been looked at from different points of view. An apple can be completely different from one picture to an other. In order to really understand, one has to stop saying "I know what an apple is", or "I know that there are different points of view of the same apple". Neither is one allowed to say: "I see it differently, I am living in another dimension". One has to be ready to be confronted with something new, with a new and unexpected perspective.

In a similar way, one shall be prepared to confront Levinas' conception of religion. The following elucidates in what sense this conception surprises.

Often the dilemmatic thinking – or "religion" or "tolerance"– has the overhand. This results from the fact that in the praxis, religious fanatic intolerance is often more the rule than the exception. For Levinas however, surprisingly, religion is defined as *essentially tolerance*. What moves him in this conception is of course not statistics, but metaphysics: the metaphysical command not to kill is not an ontological necessity.

In religion, one is "tolerant" towards the Other in the etymological sense of the word: one "bears" the Other. Religion is extremely "diesseits", far from fleeing this world: it is the *realisation of justice*. It has nothing to do with a confession belonging to some private sphere. Moreover, there is no union between faith and sword,[11] no religious underpinning of barbarism.

In this perspective, ethics as the relation to the Other is not a "correlate" of the vision of God, it is the very vision of God.[12] Levinas refers to Tractate *Ta'anit*, where the day of rain – the creation of justice – is judged greater than the crucial events of creation, revelation or redemption.[13]

In the same vein Levinas approaches prophetic speech. In the article "liberte de parole",[14] he writes that prophetic speech is not the coherent discourse of marxism, sociology or psychoanalysis, where the words become signs of an anonymous infrastructure, tools of dead civilisations or missed actions of our daily life. Thanks to coherence, Levinas ironically writes, words loose their power of words. "Parole" (speech) is only then "prophetic", when detached from its eternal context and when it is spoken on the lips of a human being, *judging history* instead of remaining its symptom, effect or stratagem. Prophetic words are living words. They start absolutely i.e. independently in the Other and are directed to the I, who is ab-solutely separated from the Other.

4. Conception of Judaism

After what we wrote, it should not come as a surprise that "Israel" is conceived by Levinas as a moral category. Although Levinas does not think that the concrete Israel was unfaithful to the concept of Israel, he maintains that "Israel" has an open

character: he hereby refers to Rabbi Meir who claims that the status of a non-Jew studying Torah equals that of the High Priest.[15]

Levinas' confessional essays contain a number of characteristics of Judaism. We mention a few of these characteristics.

Judaism is not the earthly preparation for an eternal blessedness in the world hereafter, its *raison d'être* lies in the realisation of social justice.[16] Jewish monotheism, according to Levinas, receives its specific physionomy when compared with other monotheistic religions. It is a particularism promoting universalism.[17] The monotheistic religions have truth claims; yet, the truth of the Judaism lies in the daily promotion of justice. The presence of God is felt in contact with man.[18]

Another characteristic of Judaism is that it denies God in myth and enthusiasm:[19] against any mystical extasis, Levinas appreciates the existence of a good "atheism", i.e. human independence.

A third characteristic is that the Jew discovers God less in nature than in social life, in the cities. He feels so to say "exiled" on earth, meaning: free towards sedentarian forms of life, towards being enrooted.[20]

Levinas emphasizes that in Judaism one is responsible for the Other in history.[21] Judaism is therefore not to be reduced to the results of Biblical criticism (as in Spinoza) or of the Science of Judaism, where everything is explained by its causes, without Mystery. To be a Jew is on the contrary, to follow the Most High, meaning: to be sceptic towards the "fait accompli", the constraints of territory, or the Machiavalian State with its reasons. The Jewish distance towards history because of a meta-historical stand constitutes a fourth characteristic of Judaism. Let us explore further this characteristic of Judaism.

In the article "Le sens de l'histoire",[22] Levinas maintains that philosophy is not interested in history anymore: the ex-"ancilla theologiae" now serves the aims of realising successes in history and politics. But the lesson of Judaism – according to Levinas – lies in the possibility of repairing (Hebr. tiqqun): the Kingdom of God is of this world.[23] Judaism, in this view, is therefore a meta-historic responsibility for and in history.

Levinas opposes cruel actions in history which aim at bringing the messianic times to the long patience (Hebr. savlanut), the high suffering (Hebr. sevel) and the hard learning of Judaism with its everyday discipline and study.

Levinas' thought about the relation between Judaism and history is parallelled by the story of Hillel who, contemplating a scull floating in the river, refused to attribute to the murderers of the murderer the dignity of "judge":[24] not history judges, it is judged by the supra-historic law of justice. Jews penetrate deeply in a world to which they are nevertheless opposed[25] by obedience to a ana-chronistic law: the Jew is non-coincidence with time.[26] The mystery of Judaism lies for Levinas in "engagement" and "dégagement",[27] dependence and independence towards history.

Being Jewish, according to Levinas, is knowing that we did not arrive at the messianic times. Levinas warns us by retelling the story of the Ephraimites who wanted to leave Egypt and to enter the Land without the Torah: they were destroyed by the Philistines. One does not have to wait passively for the Messiah, a thought paralysing human acts of justice, but at the same time one has to resist the danger of impatience: He has not yet arrived! Patience (Hebr. savlanut)!

Judaism is thus defined as "a special patience",[28] which refuses premature messianic pretentions, leading to violence, also in our times. It is peculiar for Jews who are not estranged from Judaism to be "engagés", but also to be "dégagés", i.e. to refuse to see in history the arrival of the messianic times.

In all this, Levinas continues Rosenzweig's thought, who considered Judaism as the silent admonisher of Christianity. But his thinking also constitutes a criticism of Jewish pseudo-messianic movements which confuse reality with what should be.

Ritualism and study

According to Levinas, the basic religious emotion of Jews is ethics.[29] Nevertheless, he emphasizes the extraordinary meaning of Jewish rituals and study.

Jewish rituals[30] are interpreted as the "extreme consciousness" of justice. One is not allowed to leave this ritualism for an undefined religious feeling as in religious liberalism. But, on the other hand, Levinas notes that the revolt against the magic residue of this ritualism is justified. Rite exists in order to maintain and to rupture the spontaneous elan of the heart, it is passion suspicious of its own pathos.[31]

For Levinas, liturgy and prayer are nothing without justice, and the ritual law leans towards justice.[32] He quotes the Talmud where several sages are asked for the essence of the Torah. Ben Zoma answered: *Shema'* (Listen, Israel; the Jewish credo); Ben Nanas answered: *ve-'ahavta* (Thou shalt love), and Ben Pazi said: to sacrifice every day. And Levinas concludes: the service of God leads to the service of man, which cannot exist without a severe self-discipline.[33]

Not only rituals, but also the study of Rabbinic texts is important for Levinas, in order to realise justice. These texts are made to "speak" and are not only spoken of as in critical philology.[34] They are not simple object of study, but source of teaching. It is the ancient method, the rabbinical hermeneutics, which saves the text from his disaster of text i.e. of thing, and gives again voice to its living teaching.

5. Tolerance

In the article on tolerance we referred to at the very start of this article, Levinas fully develops his thoughts on religion as tolerance. He first quotes Vladimir Jankelevitch who, talking about tolerance said that it implies separate persons (des absolus). According to Jankelevitch, the rational truth does not entirely engage

human beings. There is more than unanimity: there is an exteriority to it. There is the absoluteness of separate beings: it is their very separation which allows for dialogue and love.

Nevertheless, Levinas continues, a doubt is raised: is faith not absolute? Is faith not different from opinions where tolerance is easy? He answers that it is a prejudice to say that faith as non-rational knowledge belongs to "opinions", as was done in Greece. It is absolute. But, does one have to choose between tolerance and religion?

Levinas then treats the subject of Judaism. The fire of the exclusive Judaism burns inside; but at the same time, Judaism is tolerant and not fanatic. It is an "election" to serve as a humble servant, to be responsible. This election is not a grandiose pride, but a severe exigency towards the self. Judaism is tolerant in the sense that it *"bears" the Other*. The welcoming of the stranger is its essence: the being seized by God is felt in ethical life. Consequently, in Jewish life, idolatry is fled not because it involves mistakes, but because it brings with it moral decadence. And the paradigm of Jewish life is Abraham, extending hospitality to three strangers.

A patient and suffering God

I come to conclusions. Religion in Levinas' perspective can be defined as essentially "tolerance". In Isaiah 46, 3-4 e.g. it is written that God carries (Hebr. " 'esbol") and that Israel is carried (Hebr. "nesu'im", "amusim") by Him . One explanation of this verse is that it means that God "bears" Israel as a father bears his child. The children of Israel are those carried from the womb, the Most High will carry them on till the end of days. This carrying would not be related to suffering. But – I think – perhaps the porter who carries the weight of the Other (Hebr. sabal) really suffers (sovel).[35] Perhaps only the one who suffered, knows what tolerance is.

The suffering of God is linked to His *patience* following from His measure of mercy. God is patient, because He waits for the return of man. He bears the sins of man and leaves place for return (Hebr. teshuva),[36] God is in search of man, even for the man of Ninive.[37] As God hides permanently His face, He leaves it to man to take care of the Other.[38]

In imitatio Dei, the High Priest "bears" the twelve tribes, literary and symbolically. Nadab and Abihu on the contrary were impatient, not willing or not able to bear the others in their fanatic religious intoxication.

For Levinas, Judaism is the religion where tolerance as the ability to carry the Other and to take care of him/her, is the essential characteristic.

Notes

1 Levinas, E.: Difficile liberté – Essais sur le judaïsme (biblio essais 4019). Paris 1988 (=DL), pp.241ff.
2 Cohen, R.: Elevations – The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas. Chicago and London 1994 , pp.40ff.
3 An example of a problematic approach to difference was offered recently by Elisabeth Taylor who was divorced for the seventh time, after eight marriages. (Once she was widowed after she married producer Mike Todd who died in a plane crash). The simple three-page divorce petition cited "irreconcilable differences". As if recognition of the difference is not the condition for non-indifference.
4 Difficile liberté. P.20.
5 Ibid, p.23.
6 Ibid, pp.32-33.
7 "Ethique et esprit", in: Difficile liberté, p.23.
8 One talks too easily about "my husband", "my wife", "my children" etc., as if one can – ethically – "possess" the Other.
9 See Chalier, C.: Levinas – L'utopie de l'humain (Presences du judaïsme 12), Paris 1993.
10 Difficile liberté. P.39.
11 Crusaders, the performers of auto-da-fés, suiciders of the jihad or – in the Jewish experience – Baruch Goldstein and Yigal Amir.
12 Difficile liberté. P.33: "L'éthique est une optique".
13 Ibid, p.38.
14 Ibid, pp.287ff.
15 Ibid, pp.39-40.
16 "Ethique et esprit", in: Difficile liberté, p.15.
17 "Religion d'adultes", in: Difficile liberté, p.27.
18 Difficile liberté. P.31.
19 Ibid, pp.28ff.
20 See Levinas' critical attitude towards Heidegger's near-to-earth thinking in Difficile liberté, pp.323ff.
21 "Judaism", in Difficile liberté, pp.43-46.
22 Difficile liberté. P.316ff.
23 Cp. the two first sentences of Levinas: Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité (biblio essais 4120). Paris 1990, p.21:" 'The true life is absent.' But we are in the world".
24 Difficile liberté, pp.40-42.
25 Ibid, p.294.
26 Ibid, p.297.
27 Ibid, p.298.
28 Ibid, pp.299-300.
29 Ibid, p.295.
30 Ibid, p.306.
31 Ibid, p.17.
32 Ibid, p.34.
33 Ibid, p.35.
34 Ibid, p.308.
35 Of course, this thought of a suffering God is also present in Christianity, for instance in Dietrich Bonhoeffer's work. See Bonhoeffer, D.: Widerstand und Ergebung – Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Ed. Eberhard Bethge, Gütersloh 1994, p.195; Gremmels, C. / H.W.Grosse: Dietrich Bonhoeffer – Der Weg in den Widerstand. Gütersloh 1996, p.52.
36 Difficile liberte, p.37.
37 See Reichelberg, R.: L'aventure prophétique – Jonas, menteur de Vérité (Spiritualités vivantes). Paris 1995.
38 Compare this thought of Levinas about God hiding permanently His face with Rabbi Nahman of Bratslav's story about the humble King who is far removed from the laughter, the lies and injustice of the servants of His Kingdom. In Nahman's story, the King who possesses the portraits of all the kings, but nobody has His portrait, reveals His portrait to the Sage who praises Him for His being removed from all the cynical laughter, the lies and injustice. The King reveals Himself surprisingly as " 'ayyin" (nothingness), because as an essentially humble King He progressively shrinked before the praises of the Sage. See: Sepher sippure ma'asiot. First print Jerusalem 1815, pp.48-51.

Moshe Ahrend

On Tolerance and Religion in Judaism

Ladies and Gentlemen:

Allow me to introduce myself: I am the "A" who shall take the place of "B" and of "C", because Professors *B*reuer (Mordechai) and *C*arlebach (Julius) were supposed to speak to us and elucidate the orthodox Jewish attitude toward tolerance. Unfortunately, both of them were unable to come, and I, *A*hrend, was asked to stand in for them. I will indeed try to do this to the best of my ability. However, I will not attempt to set forth for you "the" orthodox stance, with the definite article, and I am not sure that such a thing exists. Rather, I shall try to propose one authentic Jewish perspective, one that I hope is possible but that is not proven. First of all, I take the license to remind ourselves of the duty to be honest. It is clear that tolerance must not be based on falsehood, hypocrisy, or half-truths. It seems obvious to me that if tolerance is needed, it should be genuine and sincere, presented "up front," not in roundabout ways, and not on the sly.

Now, if we ask a believing person to be tolerant, we are asking him to disregard his faith and the duty to love humankind that applies to him, and we are urging him to behave out of "hatred" of – or, at least, out of indifference to – the fate of the human beings close to him, to one degree or another. Anyone who believes in a divine Torah and its commandments, both the "do's" and the "don't's," anyone who believes in the reward reserved for those who honor the commandments and the penalties that await the transgressors and evaders of religious duties, must regard any willful sinner and anyone who transgresses for personal gratification as a person who is racing toward his own disastrous fate. After all, the famous precept "Love thy neighbor as thyself" (Lev. 19, 18), described in the Sifra commentary as "a great rule in Torah," requires all individuals to prevent their fellows – by all means available to them – from sinning and transgressing in matters that eventually lead to retribution if not extinction! We may liken this to a person who sees his neighbor's son racing at full tilt down a path that leads to a yawning abyss, with no warning sign, no stop sign, no impediment in his way. Wouldn't such a person make every effort, in any way possible, to bring the young runner to a halt? Would he not, in the absence of an alternative, attempt to stop him even by shooting him in his legs? Would he flinch from any action that might keep the boy from pitching into the abyss, from which there is no return?! In other words, although the tolerance imperative ostensibly argues thay every individual should be allowed to "attain happiness in the way he finds amenable," does this not seem akin to an egocentric posture expressed with vulgar and crude acridity in the German saying "Soll er krepieren, es geht ja mich nichts an!" – "Let him drop dead, it's none of my concern"?

Or might there nevertheless be some formula that would reconcile religious faith and tolerance with respect to those who repudiate this faith? The English essayist G.K. Chesterton answered this in a stinging negative: "Toleration is the virtue of people who do not believe anything!" Admittedly, history also seems to confirm the gap, the contradiction, between religion and tolerance. Evidence of this, for example, is the Tolerance Edict issued by Henri IV of France, in Nantes in 1598, in which Henri allowed the Huguenots (French Calvinist Protestants) to live in France in a condition of "tolerance" at the hands of the Catholic leadership of the state. Henri IV, a smart, cagey monarch, had grown up as a Huguenot, but when the Huguenot leaders who had come to share the joy of his wedding were killed on "Bartholomew Night" (August 1572), Henri hastily embraced Catholicism in order to save his skin. Afterwards, he recanted and became the leader of the Huguenots, and in 1593 he re-adopted Catholicism, this time to buy his way into residency in Paris and domination of France. (Hence the saying, "Paris vaut bien une messe" – "Paris is worth a mass, isn't it?") He engaged in all these turnabouts because he valued the affairs of the state and the nation, along with his personal ambitions, more highly than any religious preoccupations. Indeed, it is justified to state that the value of tolerance gained commensurately with the decline in religion. Nevertheless, justice is not Chesterton's side, as we shall see.

First, one may say that "outwardly," there is no religion more tolerant than Judaism. Consider the remarks of the prophet Micah (4, 5): "Though all the peoples walk each in the names of his gods, we will walk in the name of the L-rd our G-d forever and ever." Elsewhere (v. 6, 8), Micah's remarks sound almost like the humanistic slogan about keeping one's religious adherence to oneself: "He had told you, O man, what is good, and what the L-rd requires of you: Only to do justice and to love goodness and to walk modestly with your G-d."

The Book of Ruth apprises us of the extremely generous religious tolerance that the Jews practiced many centuries before Micah. Consider the remarks of Naomi, who entreats her widowed daughters-in-law to return to their mothers' homes (Ruth 1, 7-18). Notice that Orpah accepts this counsel (v.14) but that Ruth clings to her mother-in-law (v.14) and is "determined" to go with her (v.18), proclaiming "Your people shall be my people, and your G-d my G-d" (v.16). Ruth even vows never to part from the mother of her dead husband (v.17). Ruth's reward transcends mere admission to the Jewish people; she is destined to be the mother of the royal dynasty, the forebear of King David and the Messiah.

Indeed, Judaism has never sought to proselytize. As we read in the matter of Ruth, it admits only those who wish to be admitted and persevere in this cause even after being rebuffed and forewarned. Only those who prove their sincerity and determination to join the Jewish nation and accept all the commandments of its Torah are admitted (Yevamot 47). However, those in Israel who currently express the demand for "inward" tolerance are referring to something quite different:

The legitimization of actions and views within very "pluralistic" parameters. They advocate the acceptance of legal arrangements that permit not only the consumption of non-kosher foods, public desecration of the Sabbath, and sexual licentiousness without a trace of the Jewish "family purity" constraints, but also induced abortion, suicide, homosexuality, adultery with "consent", and – give it a little time – carnal relations with animals and mercy killing, with no legal constraints on its "mercy" aspect. Clearly, the Torah framework has no place for such tolerance, and the expression "Both [views] are words of the living G-d" was not said with this in mind. In principle – that is, de jure – a Jew is not allowed to sanction views and actions that are blatantly contrary to the precepts of his Torah.

The question we face today, however, is not theoretical but practical. How should we relate, practically, to people who have cast aside the burden of the commandments (or perhaps never accepted it and know nothing about it), and how can we coexist with them in one social structure? At first glance, according to our sources, it is a duty to reproach them (Lev. 19, 15), "to the extent of a beating" (Arakhin 16b and Rashi ad loc, – until [the transgressor] erupts in anger and beats the reproacher). In other words, we should attempt in certain ways to force them to obey the commandments, and after the attempt to reproach has failed, we should "hate" them (cf. Prov. 8, 13). Now, some of the greatest rabbinical authorities in the past few generations – such as R. Meir of Lublin (the Maharam), R. Shneor Zalman of Lyady (author of the Tanya), R. Samson Raphael Hirsch, R. Abraham Isaac Hacohen Kook, and R. Abraham Yeshaya Karelitz (the "Hazon Ish"), among others – taught and wrote that reproach should be withheld if the prospects of its being honored are nil (Yevamot 65b); that no one in our times knows how to deliver a reproach (cf. Arakhin 16b); that, for this reason, the situation of "after reproach" does not exist today. Consequently, they say, the precept of reproach is not in effect and one has no license (!) to hate. The command to love one's neighbor as oneself is always in effect, and even when the duty to "hate" exists, it applies only in taking intellectual and emotional exception to the transgressor's actions, not to his person. Consequently, one is commanded to love his "errant brethren" and attempt to tow them in the right direction by means of "cords of love"! (This expression, originating in Hosea 11, 4, appears in the remarks of three of the aforementioned rabbinical luminaries.)

Therefore, the meaning of Jewish tolerance is to distance oneself, unequivocally and explicitly, from anything ruled out by the Torah and to make a supreme effort to treat all individuals as having been created in the Divine image, even if they commit and disseminate wrongdoing, commit and disseminate desecration. We are to treat them politely and respectfully, and we should be willing to assist and cooperate with them lovingly, as good friends would. In a few words, we are to couple respect for all persons with rejection of any objectionable thing that such people erroneously sanction and, perhaps, worship.

At the present time, we consider it our duty to base our coordination of actions with those who hold beliefs and views other than ours – and even with the faithless – on what we share with them, not on what separates us: On struggle against hedonistic culture, the compulsive pursuit of pleasures, and the obsessive quest for various personal rights. Intellectuals of all circles must rebel against a culture that, practically speaking, repudiates the very concept of commitment and the very demand for self-restraint. All should unite to enunciate shared spiritual and ethical goals.

Jewish tolerance is not pluralism. Rather, it is a view that rests human relations on a foundation of love, generosity, and forbearance – especially wherever no objectionable aspect of principle is present. In other words, Jewish tolerance is manifested in good neighborly relations, exemplary citizenship, mutual assistance, and charitable acts, coupled with nurturing of all humanistic values on which there is no dispute over contents and substance. This, however, does not suffice. Tolerance also requires a joint effort to attain the shared goals and ideals: a jointly waged war on poverty and hunger, materialism and racism, hatred, selfishness, and zealotry, prostitution and any humiliating occupation, drugs and any activity that leads to degeneration.

Jewish tolerance is not indifference, passivity, or neutrality. It is neither an acquiescence in the blights of the time nor a blurring of disagreements in views and beliefs. Rather, it is a search for shared challenges and a concerted effort to take positive, beneficial action!

Wolfgang Grünberg

Toleranz und Parteilichkeit. Religiöse Toleranz in Krisenzeiten

Vorbemerkungen

Das Verbum "tolerare" hieß ursprünglich "halten" im Doppelsinn von "aushalten", "erdulden", und "unterhalten", "unterstützen", "ernähren". Es wurde also zwischen zwei Grundformen der Toleranz unterschieden: der *aktiven* des Ernährens und der eher *passivischen* des Ertragens.[1]

Im Deutschen hat der Begriff "Toleranz" erst spät das ältere Wort "Duldung" abgelöst. Der Sache nach ist damit nichts Neues gesagt: "Dulden" geht über die mittelhochdeutsche Form "doln" auf das lateinische "tollere" zurück. In der Bedeutungsgeschichte wurde freilich die Last, das Unangenehme des Tragens, besonders hervorgekehrt, während die aktivische Bedeutung des "Ernährens" aus dem Wortfeld der Duldung völlig verschwand, eine entlarvende Bedeutungsverschiebung!

In der deutschen Geistesgeschichte ist der Toleranzgedanke unlöslich mit dem Denken, Streiten und Dichten Gotthold Ephraim Lessings verbunden. Lessings Konzept wuchs mit seiner Freundschaft zu Moses Mendelssohn und seiner Gegnerschaft zum Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze.

1929, in der Spätphase der Weimarer Zeit, wurde dieses Konzept anläßlich von Vorträgen und Publikationen zu den 200. Geburtstagen Lessings und Mendelssohns im Hamburg aus jüdischer und christlicher Seite neu diskutiert. Aus Hamburger Sicht erscheint es naheliegend, diese Lessingrezeption in der Krise der Weimarer Zeit zu rekapitulieren und Folgerungen für die Gegenwart zu ziehen.

Doch zunächst soll Lessings eigenes Konzept in Erinnerung gerufen werden.

I. Lessings Konzept der Erziehung zur Toleranz in seinem Spätwerk

Die Idee der Toleranz hat Lessing zeit seines Lebens verfolgt. Als 20jähriger schreibt er – 1749 – das Lustspiel "Die Juden". Dreißig Jahre später, 1779, erscheint "Nathan der Weise" als "dramatisches Gedicht". Darin wiederum erzählt Nathan die "Ringparabel", den klassisch gewordenen Text zum Toleranzkonzept der Aufklärung.

Lessings Verständnis der Toleranz hat seine gültige Ausformung im Spätwerk erfahren, im "Nathan" von 1779 und der "Erziehung des Menschengeschlechts" von 1780.[2]

Zuvor hatte Lessing die schon erwähnte Fehde mit dem Hamburger Hauptpastor von St. Katharinen und führendem Vertreter der lutherischen Orthodoxie,

J.M. Goeze, ausgetragen. Dieser Streit um die sog. "Fragmente eines Ungenannten" hatte schließlich dazu geführt, daß dem Wolfenbütteler Bibliothekar Lessing auf Geheiß des Herzogs von Braunschweig-Wolfenbüttel die Zensurfreiheit entzogen wurde. Neben das berufliche Dilemma, in das Lessing damit geriet, trat eine persönliche Tragödie: seine geliebte Frau starb 1778.

In *dieser* Umbruchszeit entstehen "Nathan der Weise" und "Die Erziehung des Menschengeschlechts". *Sie sind testamentarisch zu nennende Schriften*, in denen Lessing seine theologischen und pädagogischen Überzeugungen zum Toleranzverständnis abschließend formuliert hat. Nathan ist dabei von vornherein als didaktisches Stück konzipiert worden, fast als "Lehrstück" im Sinne Brechts, mit dem Lessing verändern und bewegen wollte. Eine Aufführung des Nathan hat Lessing nie gesehen. Sie scheiterte an der Zensur.

Ich halte mich zunächst an die philosophisch strenger argumentierende Schrift: "Die Erziehung des Menschengeschlechts" von 1780. Es handelt sich um einen geschichtsphilosophischen Entwurf, der an Gedanken von Joachim von Fiore anknüpft, die dieser an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert vorgelegt hatte.

Joachim denkt von der christlichen Trinitätslehre her und unterscheidet drei Zeitalter, die zwar miteinander verschränkt sind, aber doch, von Stufe zu Stufe voranschreitend, aufeinander folgen:
(a) das Zeitalter des Vaters als Zeitalter der Autorität und des Gehorsams,
(b) das Zeitalter des Sohnes als Zeitalter der Brüderlichkeit und Liebe und
(c) das noch ausstehende Zeitalter des Heiligen Geistes als Zeitalter des inneren Lichts, der dadurch erleuchteten Vernunft und der Freiheit.

Lessing sieht seine eigene Gegenwart als Zeitenwende an und wartet sehnsüchtig auf die noch ausstehende Zukunft des Zeitalters des Geistes. Wörtlich sagt er:

(§85) "(...) sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch (...) das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind (...)"

(§86) "Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird."

(§87) "Vielleicht, daß selbst gewisse Schwärmer des 13. und 14. Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen hatten und nur darin irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten (...)"

Interpretiert man Nathan, methodisch gewagt, vor dem Hintergrund dieser geschichtstheologischen Konstruktion, dann wird die Figur Nathans des Weisen immer strahlender, idealer: *Nathan ist der Mensch schlechthin, der Anfang, Mitte und Ziel der Geschichte durchlebt und durchlitten hat und nun das Ziel der menschlichen Entwicklung verkörpert.*

Darum wird in der Schlußszene aus Nathan "dem Weisen", Nathan "der Gute". Nathan durchlebt und durchleidet alle drei Zeitalter. Er ist erzogen durch die Autorität des Gesetzes, dessen Sinn als Liebe und Güte der erwachsene Nathan ver-

steht. So wird er zur Verkörperung der universalen Gottes- und Menschenliebe. Schließlich tut er das Gute, weil es das Gute ist. Er lebt von innen aus der Erleuchtung durch den Geist und wird zum Typos des "neuen Menschen" der kommenden Zeit.

Lessing denkt bei der "Erziehung des Menschengeschlechts" von Gottes Ziel aus und sucht in Gottes Heilsplan nach dem eigenen Ort an der Schwelle einer Zeitenwende.

Theologisch gesehen *denkt Lessing Gott als universalgeschichtlich handelnden Rabbi.* Gott erzieht die Menschen – je nach ihrer Entwicklungsstufe – aber so, daß sie, durch Irrtümer hindurchgehend, schließlich die Wahrheit suchen, weil sie die Wahrheit ist.

Nur die *selbst* gefundene, nicht die autoritativ vermittelte Wahrheit ist pädagogisch von Gewicht, weil nur sie das Handeln verbindlich lenken kann.

Lessing argumentiert dabei philosophisch und theologisch zugleich. Aus Gottes universaler Güte folgert Lessing theologisch, daß jeder von Gott dazu berufen ist, zur Erleuchtung zu kommen. Der orthodoxe Hamburger Hauptpastor Goeze dagegen denkt, nach Lessing, von Gott nicht groß genug: Er verkennt Gottes *zukunftschaffendes* Handeln. Goeze nimmt die Größe von Gottes Güte nicht wahr, begreift nicht, daß Gott in die schuldverstrickte Geschichte der Menschen als Erzieher aktiv und korrigierend eingreift.

Die Versuchung der lutherischen Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts war die "Gottes-Fixierung", die Mißachtung des Ersten Gebotes, des Bilderverbotes. Zu fragen ist, ob nicht auch der Atheismus, spiegelverkehrt, von einem fixierten und dann zu negierenden Gottesbild lebt, und damit Gottes Wesen gerade nicht erreicht. Orthodoxie und Skepsis können oder wollen die *messianische Dimension des Neuen*, der offenen Geschichte, letztlich nicht denken. Vor diesem philosophisch-theologischen Hintergrund kehren wir zu "Nathan" zurück.

In einer Schlüsselszene schildert Nathan, wie ihm, durch schreckliches Leiden hindurch, ein neues Verständnis von Toleranz nicht als Gesinnung, sondern als Tat praktizierter Liebe aufgeht. Nathan lüftet gegenüber dem Klosterbruder das Geheimnis seiner eigenen Vergangenheit und sagt:

(3037ff.)
"Ihr traft mich mit dem Kinde zu Darum
Ihr wißt wohl aber nicht, daß wenige Tage
Zuvor, in Gath die Christen alle Juden
Mit Weib und Kind ermordet hatten; wißt
Wohl nicht, daß unter diesen meine Frau
mit sieben hoffnungsvollen Söhnen sich
Befunden, die in meines Bruders Hause
zu dem ich sie geflüchtet, insgesamt
Verbrennen müssen... Als

Ihr kamt, hatt ich drei Tag' und Nächt' in Asch'
Und Staub vor Gott gelegen, und geweint.–
Geweint? Beiher mit Gott auch wohl gerechtet,
Gezürnt, getobt, mich und die Welt verwünscht;
Der Christenheit den unversöhnlichsten Haß zugeschworen –"
Klosterbruder:
"Ach! Ja glaub's Euch wohl!"
Nathan:
"Doch nun kam die Vernunft allmählich wieder.
Sie sprach mit sanfter Stimm': "Und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Ratschluß das! Wohlan!
Komm! übe was du längst begriffen hast,
Was sicherlich zu üben schwerer nicht,
als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh auf!" – Ich stand! und rief zu Gott: Ich will!
Willst Du nur, daß ich will! – Indem stiegt Ihr
vom Pferd, und überreichtet mir das Kind,
in Euern Mantel eingehüllt. – Was ihr
mir damals sagtet; was ich Euch: hab ich
Vergessen. Soviel weiß ich nur;
Ich nahm das Kind, trug's auf mein Lager, küßt es, warf
Mich auf die Knie und schluchzte: Gott! auf Sieben
Doch nun schon Eines wieder!"
Klosterbruder:
"Nathan! Nathan!
Ihr seid ein Christ! – Bei Gott, Ihr seid ein Christ!
Ein beßrer Christ war nie!"
Nathan:
"Wohl uns! Denn was
Mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir zum Juden!
– Aber laßt uns länger nicht
Einander nur erweichen. Hier braucht's Tat!"

Hier wird Erziehung zur Toleranz als religiöse Aufgabe anschaulich und konkret wie nirgends sonst:

Nathan läßt sich das Kind in den Arm legen und übernimmt als Gottes Auftrag, dieses Christenkind "zu tragen", es aufzuziehen und zu "ernähren" – also zu tolerieren im doppelten Ursinn.

Die ganze Szene wird zugleich als Berufungsgeschichte geschildert: Nathan findet auch sich selbst neu, er gewinnt seine eigene Zukunft, indem er sich für die Zukunft des fremden Kindes entscheidet. Diese Beauftragung realisiert sich im

Tun: "Hier brauchts Tat". Diese Praxis entspricht dem, was er "längst begriffen" hat, was ihm durch das Licht der eigenen Vernunft einleuchtet.

Von hier aus erweist sich auch die Ringparabel primär als *ethische* Weisung, nicht als dogmatisches Konstrukt.

In ihr geht es bekanntlich um einen Vater, der seinen drei ihm gleich lieben Söhnen "in frommer Schwachheit" jeweils als Erbe den geheimnisvollen Ring verspricht, den er bis zu seinem Tode trägt und dessen Kraft und Geheimnis darin liegt, "vor Gott und Menschen angenehm zu machen".

Heimlich läßt der Vater Duplikate anfertigen, so daß alle drei Ringe genau gleich aussehen. Auch der Vater kann sie nicht mehr unterscheiden. Jedem der Söhne vererbt er nun einen Ring, und im Streit der dreien, welcher den richtigen Ring erhalten habe, gibt es schließlich den Richterspruch aus dem Munde Nathans:

> "Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring
> Besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen;
> Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß
> Entscheiden! Denn die falschen Ringe werden
> Doch das nicht können!" (2015-2019)

> "... Wohlan!
> Es eifre jeder seiner unbestochnen
> von Vorurteilen freien Liebe nach!
> Es strebe von euch jeder um die Wette
> Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
> Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
> Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
> Mit innigster Ergebenheit in Gott
> zu Hilf'!" (2040-2048)

Die Botschaft dieser Aussage ist klar: Religiöse Praxis kommt im Tun des Guten, der Liebe, zum Ziel.

Die Ringparabel propagiert oder legitimiert also nicht metaphysische Skepsis oder Indifferenz im Blick auf die Wahrheitsfrage. Aus Skepsis oder Indifferenz läßt sich *aktive* Toleranz gerade nicht ableiten. Der Skeptiker klinkt sich aus dem Gang der Geschichte selber aus. Er fällt dem Rad der Geschichte *nicht* in die Speichen, was Dietrich Bonhoeffer von seinen Mitchristen angesichts der drohenden Judenpogrome verlangte, sondern überläßt den Gegebenheiten das Feld.

Wer aber, wie Nathan, für das Leben eines einzigen Menschen, z.B. des christlichen Waisenkindes Recha, eintritt, dem widerfährt eine Handeln und Denken umgreifende Evidenz. Dem wird die universale Gottes- und Nächstenliebe zum Praxis-Horizont der vernünftig wünschbaren und zugleich gottgewollten Zukunft.

In die – ideale – Figur Nathans sind viele Figuren hineinverwoben: die Figur Hiobs, der auch im Leiden an Gott festhält, die Figur Jesu von Nazareth, der auf die Frage nach seinen Verwandten antwortet: "... wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter" (Markus 3,35), schließlich die Figur Moses Mendelssohns, Typus des aufgeklärt-vernünftigen Denkens und des darin wurzelnden verantwortlichen Handelns. Nimmt man *Nathan* als Erzähler der Ringparabel ernst und interpretiert sie von ihm aus, dann ist es die Aufgabe der Religion, jene Energie in sich zu kultivieren, die "vor Gott und Menschen angenehm macht", d.h. universale Menschen- und Gottesliebe zu verwirklichen.

II. Die Hamburger Lessingrezeption von 1929

Lessings Toleranzkonzept erfährt 1929, anläßlich des 200. Geburtstags Lessings – und Mendelssohns! – neue Aufmerksamkeit in Hamburg. Hier entstanden, in enger räumlicher Nachbarschaft, aber wohl ohne Kenntnis voneinander, drei Vorträge, bzw. Aufsätze zu Lessing.

Der Philosoph Ernst Cassirer und der Germanist Heinrich Meyer-Benfey verfaßten sie als Hochschullehrer der Universität Hamburg. Joseph Carlebach, zu dessen Gedenken wir diese Konferenz veranstalten, hielt als Oberrabbiner von Altona eine Rede zu Ehren Lessings, die ebenfalls publiziert wurde.

In der rauhen gesellschaftlichen Wirklichkeit von 1929 entstand auf diese Weise eine pädagogische Modellsituation.

Dabei haben Cassirer und Carlebach als Juden, Meyer-Benfey als Christ Lessings Toleranzverständnis durchaus unterschiedlich besungen und dabei zugleich ihre eigene Zeit gedeutet und beeinflußt. Was heißt 1929 "Erziehung zur Toleranz in einer Krisenzeit?"

1. Ernst Cassirer

Am 21. April 1929 hielt Ernst Cassirer bei der Lessing-Mendelssohn-Gedenkfeier der Deutsch-Israelitischen Gemeinde einen Vortrag zum Thema: "Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn".[3]

Cassirer interpretiert Lessings Toleranzidee als "Toleranz der Ehrfurcht". Es ist die demütige Ehrfurcht vor dem Plan Gottes, den er in seinem geschichtstheologischen Entwurf, der "Erziehung des Menschengeschlechts", entwickelt hat. Für Lessing gibt es darum am Ende doch eine Brücke über den "garstigen breiten Graben" zwischen den "notwendigen Vernunftwahrheiten" und den "zufälligen Geschichtswahrheiten". Diese Brücke entsteht durch die Idee des göttlichen Erziehers, Lessings Vorstellung von Gott als Rabbi. Als Erzieher vermittelt Gott zwischen "ewigen" Wahrheiten und der konkreten Situation gerade so, daß Schritt

für Schritt neue Teilmomente der Wahrheit gesucht und gefunden werden können, so daß die Geschichte im Wortsinn "voranschreitet".

Gott selbst *und* das Licht der Vernunft initiieren und treiben die Geschichte voran bis zu ihrem Ziel, der Heraufkunft einer Zeit, in der die Menschen das Gute tun, weil es das Gute ist. Das ist dann die messianische Zeit. Für die Zukunft erhofft sich Cassirer – wie Lessing – die Einheit von Vernunft und Religion. In der Kategorie des Messianischen sei diese Hoffnung religiös, in der Kategorie der aufgeklärten Vernunft sei diese Hoffnung philosophisch schon "an"-gedacht. So wird für Cassirer die "ehrfürchtige Vernunft", als Basis praktizierter Toleranz, zum entscheidenden Hoffnungsgut. Cassirer betont, daß die Religion überlebensnotwendig die Versöhnung mit der Vernunft brauche.

Die Umkehrung, daß in kritischen Zeiten auch die Vernunft die Religion bzw. den Glauben als Stützpfeiler brauchen könnte, weil sie sonst zum Rationalitätsprinzip verkommen und als instrumentelle Vernunft dem Mißbrauch anheimfallen könnte, diesen Gedanken denkt Cassirer 1929 noch nicht, wohl aber Max Horkheimer nach 1945 in seiner Analyse des Verhaltens des deutschen Bildungsbürgertums in der NS-Zeit.[4]

Die Frage, wie Religion und Vernunft versöhnt werden können, ist also von beiden Polen aus versucht werden. Horkheimer und Cassirer sind aber der Sache nach darin einig, daß sie im Judentum *und* im Christentum eine Basis für die Versöhnung von Glaube und Vernunft erkennen.

2. Heinrich Meyer-Benfey

Im Januar 1929 erschien anläßlich des Lessingjubiläums eine Sonderausgabe der auflagenstärksten jüdischen Wochenzeitung des "Centralvereins Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens". Darin erschien Meyer-Benfeys Aufsatz mit dem Thema: "Gotthold Ephraim Lessing als Verkünder der Toleranz", ein Aufsatz, der 1945 erneut publiziert wurde.[5] Für Meyer-Benfey liegen Religion und Vernunft – ganz anders als bei Cassirer – letztlich auf verschiedenen Ebenen. Lessing habe gerade die unterschiedliche Verortung von Religion und Vernunft zeigen wollen. Lessing war nach Meyer-Benfey kein "Christ im dogmatischen Sinne. Ihm wäre die Einsicht aufgegangen, daß Religion überhaupt nicht eine Frage des Denkens und Erkennens, sondern des Fühlens und Lebens sei."[6] Religion sei auch von Moralität zu unterscheiden. Moral gründe als Nächstenliebe "in den religiösen Gefühlen der innigsten Ergebenheit in Gott".[7] Von Lessing können wir lernen, "...wie man das Bekenntnis zum Christen- oder Judentum mit jener Allmenschheitsreligion vereinigen, und wie man zugleich Deutscher und Weltbürger sein kann".[8] Hier wird das Auseinanderklaffen von Religion und Vernunft geradezu beschworen. Religion ist für Meyer-Benfey ein irrationales Lebensgefühl allmenschheitlicher Verbundenheit.

Kann aber, so ist kritisch zu fragen, eine derart unbestimmte, irrationale Religion als Frühwarnsystem funktionieren, wenn die Vernunft sich zu inhumanen Zwecken instrumentalisieren läßt?

Die für das christliche und jüdische Selbstbewußtsein zentrale *Instanz des Gewissens* kommt so überhaupt nicht ins Blickfeld. Der Aufsatz des Nicht-Juden Meyer-Benfey, der persönlich ein integrer Mann und Sympathisant des Judentums war, spiegelt in seiner Weise die Misere des deutschen Bildungsbürgertums in der Spätphase der Weimarer Zeit. Vom Auseinanderreißen der Religion als irrationalem Gefühl und der Vernunft als formalem, intellektuellem Vermögen kann es zu einer kritischen Erziehung zur Toleranz gerade nicht kommen. In der Krisenzeit der Weimarer Republik war von dieser Position aus keine Hilfe zu erwarten.

3. Joseph Carlebach[9]

Carlebachs "Festrede auf Lessing" beginnt folgendermaßen:

"Von einem Pilger wird uns Kunde, der ungekannt durch die Länder irrt, ein Gespött der Menge, in undurchdringliches Geheimnis gehüllt. Niemand versteht seine Sprache, begreift seine Seele, weiß, wer und was er ist (...) Jeder glaubt es als heilige Gewißheit, diesen Aussätzigen und Gottgezeichneten, wenn nicht mit eigener Hand töten, so doch seinem Schicksal der Verwahrlosung und des Verfalls überlassen zu müssen, weil sein äußeres Bild untrügliches Kennzeichen auch innerer Verworfenheit gebe.

Da kommt von ungefähr ein Jüngling des Wegs, einer von den seltenen, aus deren Auge die Erleuchtung blitzt, die durch den Schein zum Kern der Dinge hindurchdringen, (...) der sieht den unglücklichen Pilger, angespien von der Grausamkeit der Gedankenlosen, und zum Erstaunen, ja zum Entsetzen aller, er tritt auf ihn zu, er reicht ihm die Hand, um ihm, ein Seelenkundiger, ins Auge, in die Tiefe der Seele zu blicken, und er gewahrt, daß hier ein König im Bettelgewand, ein Geistesheros und Held der Treue hinter abstoßender, unscheinbarer Hülle sich verbirgt (...) Dieser Fremdling, es ist kein anderer als Israel im Galuth, das große Problem und Wunder der Weltgeschichte, des Wort und Lehre alle auf den Lippen tragen, dessen geistiges Erbe der Menschheit Tempel ist, das aber selbst ungekannt und unverstanden durch die Zeiten und Zonen irrt. Jener Jüngling aber, der es zuerst erkennt, jener Mächtige des Geistes und des Herzens, der den Nebelschleier des Vorurteils zerriß (...) das ist *Gotthold Ephraim Lessing* (...)"[10].

Diese Einleitung ist zunächst eine beschwörende Zeitdeutung! Zugleich ist sie eine höchst anschauliche Beschreibung der Aufgabe der Toleranz in religiöser Verantwortung. Lessing wird hier als prophetische Gestalt gedeutet. Konsequenterweise kann Carlebach darum sagen: "Nathan der Weise sehen, ist kein Spiel, das gefällt, es ist Gottesdienst. Das Ideal: ... auf dem Theater Thora zu lehren, das ist Lessing hier gelungen".[11] In Lessings Primat des Handelns vor dem Denken ("Was hilft es, recht

zu glauben, wenn man unrecht lebt"?) findet Carlebach ein tiefes Verständnis für die jüdische Existenzform, und in Nathans Leidensweg und dessen Selbstüberwindung erkennt er Lessings exemplarische Würdigung des Judentums. Carlebach wörtlich:

"(...) sich selbst treu bleiben und in der selbstüberwindenden Milde die höhere Rache nehmen (...) Nathan tobt mit Gott, aber er erkennt seine Erwählung darin, daß er die Methoden der Hölle sich nicht zu eigen machen darf, daß er mit anderen Waffen siegt (...)".[12]

Wie Zeitdiagnostik der zwanziger und vielleicht auch der neunziger Jahre klingt es, wenn Carlebach schreibt: "Es ist heute Pflicht, gegen jene Weltauffassung anzugehen, die (...) die Bindung des Einzelnen an die höchste Forderung der Selbstüberwindung als überflüssig hinstellen will, die (...) die Gewissen einlullt und der verfeinerten Selbstsucht des Individuums das Wort redet".[13] Carlebach verweist auch auf die "naive Gewißheit" der Aufklärungsepoche und sieht in Lessings eigener Leidensbereitschaft am Ende seines Lebens einen realistischen Spiegel von dessen religiös-ethischer Existenzform. Eine solche Haltung sei letztlich Ausdruck "messianischer Bruderliebe".

Carlebachs Lessinginterpretation ist meilenweit von der Meyer-Benfeys entfernt. Sie ist die Forderung nach Versöhnung von Kritik und messianischem Glauben. Sie ist Plädoyer für die religiöse Basis eines kritisch vernünftigen Lebens. "Erziehung zur Toleranz" wird hier zur Schule der Selbstkritik und der Leidensbereitschaft, führt zum Festhalten an den Verheißungen der messianischen Zeit. Diese Worte wirken heute zugleich wie eine Deutung und Besiegelung von Carlebachs eigenem Lebens- und Leidensweg.

4. Fazit

Blickt man von heute aus auf diese Lessingrezeptionen zurück, dann ist die Carlebachsche die einzige, die den Aufklärungsoptimismus als naiv entlarvt, die einzige auch, die den Gewissensbegriff als Basis einer religiös fundierten ethischen Praxis herausstellt.

Cassirer und Carlebach verweisen – im Unterschied zu Meyer-Benfey – gemeinsam darauf, daß Religion und Vernunft einander brauchen, und betonen beide praktizierte Nächstenliebe ("messianische Bruderliebe") als entscheidendes Kriterium jeder Religion.

Schaut man auf die oben zitierte Schlüsselszene, in der Nathan sich neu findet und das christliche Findelkind aufnimmt, dann muß heute schärfer herausgestellt werden: Toleranz ist nicht ein "Wert", der in der Erziehung vermittelt wird, bis sich daraus die Praxis der Nächstenliebe von selbst ergibt. Mit einem solchen Verständnis hat sich das deutsche Bildungsbürgertum in fataler Weise über sich selbst getäuscht. Zwischen – richtiger – Einsicht und fälliger Praxis fehlt das entscheidende Mittelstück: der eigene Wille. Daß aber der Wille eine eigene Instanz *vor* jeder

Praxis ist, auch das hätte man bei Lessing lesen und lernen können. Praxis muß gewollt und geübt werden. Einsicht allein nützt gar nichts. Für Nathan gibt es das "Gebot der Stunde". Er vernimmt die Stimme, die spricht: "Komm! übe, was du längst begriffen hast (...) Wenn du nur willst. Steh auf!" (3055 und 3057/8)

Die Stimme der Vernunft wird, in der Stunde der Begegnung mit dem fremden Kind, zur Stimme Gottes. Nathans Worte sind eindeutig: "Ich stand! und rief zu Gott: Ich will!"

Zur Überwindung von Haß, Gewalt und Rachegelüsten bedarf es vitalerer Kräfte als bloß der Vernunft. Es ist naiv, in ihr eine den Willen und das Handeln bestimmende Instanz zu sehen. Toleranz versteht sich eben *nicht* von selbst. Aktive Toleranz, und nur um diese lohnt es sich zu kämpfen, ist bewußte und gewollte Übernahme einer bestimmten Lebenshaltung, ist Abkehr, nein: Kampf gegen Haß und Gewalt und gerade nicht deren Tolerierung.

Tragfähig und krisenfest wird aktive Toleranz, wenn sie, religiös gesprochen, als Berufung und Beauftragung, also als Teil einer neu gefundenen Identität wahrgenommen wird.

Ein solches Fazit ist ernüchternd, aber am Ausgang des 20. Jahrhunderts realistisch. Es zeigt, auf wie brüchigem Boden aktive Toleranz steht.

Die Möglichkeiten einer Erziehung zu Toleranz und Parteilichkeit seien darum abschließend an einem Beispiel aus der Gegenwart verdeutlicht.

III. Erziehung zur Toleranz in einem Projekt offener Jugendarbeit mit rechtsextremen Jugendlichen in einer deutschen Kleinstadt

Nach Brandanschlägen auf ein sog. "Asylantenwohnheim", bei dem auch Menschen zu Tode kamen, versuchten kommunale und kirchliche Einrichtungen seit 1991 in einer deutschen Kleinstadt "offene Jugendarbeit" mit rechtsextremen Skinheads, also Jugendlichen, die durch geschorene Köpfe, bestimmte Kleidung und andere Erkennungszeichen, z.B. Tätowierungen, sofort auffallen. Über das noch andauernde Projekt liegt ein Zwischenbericht vor, auf den ich mich stütze.[14] In diesem Bericht werden zwei Aspekte besonders hervorgehoben:

1. die Faszination der Lebensform der Skinheads für bestimmte Jugendliche beruht *nicht auf rechtsextremen politischen Überzeugungen, sondern auf dem Kult dieser Gruppe.*

2. Einstellungsänderungen und Toleranz können sich für diese Jugendlichen erst entwickeln, wenn sich ihr Selbstbewußtsein positiv ändert, was in diesem Fall durch aktive Einbindung in ein Arbeitsprojekt erreicht wurde.

Beide Thesen seien kurz erläutert. Im Zwischenbericht heißt es wörtlich: "Skinheadsein ist aus der Sicht der Insider ein Lebensgefühl, ein grandioser Kult mit faszinierenden Ritualen. Es ist reiner Lustgewinn nach Jahren von Enttäu-

schungen und Verletzungen. Es ist eine berauschende Selbsterhebung aus jeglicher Form von Ohnmacht. Es ist ein Aufstand der Emotionen in einer seelenlosen technokratischen Welt".[15] Als Beleg wird auf das "Outfit", die Musik und die Aktionsformen mit ihrer Lust an Gewalt verwiesen, in denen sie sich als Subjekte eigener Macht wahrnehmen.

Alle Versuche, durch "Aufklärung" die Einstellungen dieser Jugendlichen zu verändern, seien bislang gescheitert. Die tragende Kraft des Skinheadkultes muß also zunächst anerkannt werden. Aber Elemente dieses Kultes könnten durchaus aufgenommen und dann verwandelt werden. Als Beleg wird auf die zentrale Rolle der Musik, in diesem Fall auf die Bedeutung eines Liedes bzw. eines 1990 entstandenen Songs bei der Kontaktaufnahme mit den Skins verwiesen. In diesem Song geht es um einen fiktiven Brief eines in Haft sitzenden Skins an seinen Vater.[16]

"Vater, nie hattest Du Zeit – nie hast Du Dich zu mir gesetzt.
Vater, Ich war noch so klein – als Kind schon beizeiten verletzt.
Vater, Dein Schnaps und Dein Bier – die Schläge und Kälte von Dir,
die machten mich schließlich hart – mit Liebe hast Du stets gespart
...
Vater, Dein Spiel mit der Macht – ich bin in der Seele so krank.
Vater, nun sitz ich im Knast – die Ausländer hab ich gehaßt.
Ich schlug dann zu wie ein Tier – das Feindbild stammt nicht nur von mir.
...
Vater, vor mir hat man Furcht – doch zittre ich nachts oft im Traum.
Vater, gib Du mich nicht auf – ich bin nur ein bebender Baum.
Vater, die Wände sind kalt – die Gitter aus Stahl machen alt.
Aus Angst nur wählte ich braun – und baute um mich diesen Zaun...
Vater, wann hast Du mal Zeit – wann setzt Du Dich endlich zu mir?...
Vater, ich brauche Dich jetzt – und schicke den Eilbrief zu Dir.
Vater, es wird höchste Zeit – mein Herz ist fast zugeschneit.
Den Schlüssel hast Du noch dazu – ein Tag lang nur wir, ich und Du."

Dieses Lied bricht den Bann. Es kommt zu ernsthaften Kontakten mit den Skins. Schließlich entsteht ein Projekt gemeinsamer praktischer Arbeit mit dem Titel "Abriß und Sanierung", in dem es u.a. um die Schaffung, eines Jugendcafes und einer Werkstatt, fast möchte man sagen, eines "Asylheimes" für die Skins geht. Es springt ins Auge, wie der Projektname: "Abriß und Sanierung" im Grunde ein dreifaches Geschehen meint.

(a) Einmal geht es um die konkrete Abbau- und Aufbauleistung an einem Haus mit harter körperlicher Arbeit.

(b) Zum anderen geht es um den analogen Vorgang des "Abrisses" von Lebensvor- und Lebensverstellungen, um die "Sanierung" der eigenen Existenz.

(c) Schließlicht geht es um die Einübung einer Alternative zur Gewalt, um die symbolische und reale Alternative der Zerstörungsenergie, die sich im "Abfakkeln" des Asylantenwohnheims geäußert hatte, bei dem einige Skins beteiligt waren. Es geht um die Ablösung vom Kult der Gewalt.

Im Zuge der Arbeit an diesem Projekt änderte sich allmählich für einige Skins deren Status, z.B. wurden Ausbildungen begonnen bzw. abgeschlossen. Dadurch veränderte sich die Selbstachtung zum positiven, schließlich auch die Einstellungen zu anderen Minderheiten.

Ist dies nun ein Beispiel für die Erziehung zur Toleranz in Krisenzeiten? Ich denke schon.

Wenn man die spezifisch pädagogische Dimension dieses Beispiels der Erziehung zur Toleranz hervorheben möchte, dann werden folgende Aspekte deutlich:

1. Die Skins lassen sich auf eine "Oase" ziehen, die den bezeichnenden Titel "Abriß und Sanierung" trägt.

Dadurch ergibt sich ein Perspektivenwechsel sowohl im Blick auf das eigene Leben, als auch im Blick auf das Leben anderer, Fremder. Die bisherige Feindfixierung und die totale Selbstverachtung werden "abgerissen" und "saniert".

2. Die Skins lernen mit den Händen. Aber zugleich entwickeln sie die Vorstellung einer besseren Zukunft, konkret: das Bild ihres Jugendcafes und ihrer Werkstatt. Das Arbeitsprojekt wird Heimat auf Zeit. Der im Song beschworene Vater hat – in der verwandelten Gestalt der Jugendarbeiter – Zeit für sie. Indem sie eine eigene Welt aufbauen, wird der Haß auf fremde Welten jedenfalls z.T. abgebaut.

3. Die Skins lernen, daß die Verläßlichkeit der Jugendarbeiter und ihre eigene Kraft tragen und ernähren. Sie *werden* aktiv toleriert. Die Voraussetzung für das Tolerieren anderer ist damit geschaffen.

Die allgemeine Faszination eines Kultes der Gewalt ist damit nicht einfach vom Tisch. Haß *gibt* Kraft. Es gibt kein verläßliches Rezept. Das war der naive Irrtum einer rein psychoanalytisch oder gesellschaftskritisch orientierten Theorie der Jugendarbeit. Es bleibt dabei, daß bewußte und eindeutige *Willens*entscheidungen gefällt werden müssen. Aber bis dahin muß zunächst ein glaubwürdiger "vitaler" "Ersatzkult" ins Blickfeld treten und persönlich überzeugend verkörpert werden.

Mit Carlebachs Kategorien gesprochen: Man müßte einen "Kult" der "messianischen Bruderliebe" einüben, der selbst Kraft und Energie ausstrahlt. Die Erfahrung der "messianischen Bruderliebe" kann vielleicht den destruktiven Bann durchbrechen. Im Zuge gemeinsamen Lebens und Arbeitens können sich Rituale herausbilden, die die Riten der Gewaltkultur allmählich ersetzen. In jedem Fall aber gilt: *Die Erziehung zu Toleranz und Parteilichkeit bedarf der Riten und Symbole und bleibt darum, gerade in Krisenzeiten, auf religiöse Fundierung angewiesen.*

Anmerkungen

1 Vgl. Georges, Heinrich: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Bd. 2, Nachdruck der 8. Aufl., Hannover 1995, Sp.3141.
2 Zitiert werden im folgenden aus "Nathan der Weise" jeweils Zeilenangaben, die in allen kritischen Ausgaben identisch sind. "Die Erziehung des Menschengeschlechts" wird im folgenden entsprechend den einschlägigen Paragraphen zitiert.
3 Der am 21. April 1929 bei der Lessing-Mendelssohn-Gedenkfeier der Deutsch-Israelitischen Gemeinde und der drei jüdischen Logen in Hamburg gehaltene Vortrag ist wieder abgedruckt in: Bulletin des Leo Baeck-Instituts 480(1989), S.5-22.
4 Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main 1967. Vgl. auch ders./Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, ursprünglich Amsterdam 1947.
5 Nathan. In: Meyer-Benfey, Heinrich: Lessing und Hamburg 1946, S. 52-64.
6 Ebd., S.58.
7 Ebd., S.60.
8 Ebd., S.61.
9 Carlebachs "Festrede auf Lessing", ursprünglich in Hamburg-Altona gehalten, wurde in "Jeschurun", der Monatszeitschrift des orthodoxen Rabbinerseminars Berlin 1929 veröffentlicht. Jetzt in: Gillis-Carlebach, Miriam (Hg.), Carlebach, J., Ausgewählte Schriften Bd. II, S.1209-1228.
10 Ebd., S.1209f.
11 Ebd., S.1217.
12 Ebd., S.1221.
13 Ebd., S.1226.
14 Lämmel, H., Offene Jugendarbeit mit rechtsextremen Jugendlichen. Wahrnehmungen und Erfahrungen aus Hoyerwerda. In: Praktische Theologie 29(1994), S.94-99.
15 Ebd., S.96.
16 Ebd., S.95.

Literatur

Broer, Ingo/Richard Schlüter (Hg.): Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996.

Cassirer, Ernst: Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 84 (1989), S.5-22.

Carlebach, Joseph: Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings?. In ders.: Ausgewählte Schriften, Band II, hg.v. Miriam Gillis-Carlebach, Hildesheim, New York 1982, S.1209-1228.

Düffel von, Peter: Erläuterungen und Dokumente. G.E.Lessing, Nathan der Weise, Stuttgart 1972.

Englert, Rudolf: Religiöse Erziehung als Erziehung zur Toleranz. In: Hilpert Konrad/Jürgen Werbick (Hg.): Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, Düsseldorf 1995, S.161-177.

Göbel, Helmut: "Nicht die Kinder bloß, speist man mit Märchen ab." Zur Toleranzbegründung in Lessings Spätwerk. In: Lessing Yearbook 14(1982), S.119-132.

Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main, 5. Aufl. 1997.

Jens, Walter: Juden und Christen in Deutschland. Nathan der Weise aus der Sicht von Auschwitz. In: ders.: Juden und Christen in Deutschland, Stuttgart 1989, S.93-114.

Lämmel, Harald: Offene Jugendarbeit mit rechtsextremen Jugendlichen. Wahrnehmungen und Erfahrungen aus Hoyerswerda. In: Praktische Theologie 29(1994), S.94-99.

Lessing, Gotthold Ephraim: Die Juden. Ein Lustspiel in einem Aufzuge. Verfertiget im Jahre 1749. Mit Nachwort und Anmerkungen hg. von Franz Hebel, Paderborn, 1968.

Ders.: Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen 1779. Um Anmerkungen von P. v. Düffel ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1990.

Meyer-Benfey, Heinrich: Lessing als Verkünder der Toleranz. In: ders. Lessing und Hamburg, Hamburg 1946, S.52-64.

Ders.: Lessing und Hamburg, Hamburg 1946.

Petuchowskj, Elisabeth: Zur Lessing-Rezeption in der deutsch-jüdischen Presse. Lessings 200. Geburtstag (22. Januar 1929). In: Lessing Yearbook 14(1987), S.43-59.
Schultze, Harald: Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie, Göttingen 19...
Woesler, Winfried: Zur Ringparabel in Lessings "Nathan". Die Herkunft der Motive. In: Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. 43(1993), S.557-568.

Bettina Egts, Markus Göz, Ruth Heckmann, Andreas Hoffmann, Andrea Manzewski, Michaela Will

TheWorkshop "Geschichtsbewußtsein und Identität – Deutsch-israelische Begegnungen in der dritten Generation".

Ingrid Lohmann: Introductory Remarks

Speaking to you at the start of our workshop I want to express first how glad I am that this meeting of students and young scientists from BarIlan University and the University of Hamburg has finally come about, in spite of a number of problems.

My heartfelt thanks go to Miriam Gillis, our host: it is your activities and efforts to keep alive the memory of Dr. Josef Carlebach, the last Chief Rabbi of the City of Hamburg, that have to be mentioned first if one wants to reflect upon the history of making possible this meeting between your and our young scholars.

Ever since the First Carlebach Conference 1992, on occasion of the fiftieth anniversary of Dr. Carlebach's death, there has been talk here at BarIlan University that not only established colleagues should be involved in initiating and developing the cooperation between our two universities.

Rather, right from the beginning, it was in our minds to include students and young scientists in our exchanges. Cooperation between our two universities should be more than the perspective and the horizon of the past, a past connected with the person and the work of Joseph Carlebach, with the history of Jewish life in Hamburg and Germany in general, with the devastation of Jewish lives and culture in Europe through Nazi terror.

The Second Carlebach Conference 1993 in Hamburg already saw the attendance of students from Hamburg University. Some of them are present here today. This second conference was dedicated to the subject of Jewish education and schools in Hamburg during the Weimar Republic.

At that time, in preparation for this conference, I organized a number of classes on these subjects, my field being the History of Education. In the course of these classes we enabled our students to have conversations with former Jewish inhabitants of Hamburg, who, on invitation of the Senate of Hamburg, had come from Israel, North and South America, Great Britain and Australia. Many of them had not seen their former home town for about fifty years. We have recorded these conversations and interviews. They are now, with the permission of our speaking partners, documents of oral history at the Institute for the History of German Jews at Hamburg University.

Our own experience and learning process, though, could not be documented that easily. Our partners told us their life's story. They never thought of limiting themselves to memories of their childhood, youth and school years in Hamburg or their personal recollections of Joseph Carlebach who had been principal of the Talmud Torah High School for some years. So, among other things, we learned how important it is to personally meet with people who, through firsthand experience, can talk about the loss of home and 'Heimat', about displacement and life in exile, about the exertions of survival after the concentration camps.

Most of the students who took part in these classes and interviews went on to include subjects out of the field of JewishGerman history in their exams and final theses. If they find a job at all, they will be working as teachers, passing on their experience to their young students, children who most likely will never meet anyone who can speak about the Holocaust from own experience.

I myself, for some years now, have not only taught in this field; I am also conducting research projects on the history of Jewish education and schools in Germany since the enlightenment and Haskalah. And I am particularly glad that I have been able to recruit colleagues from BarIlan University as members of the advisory board of a publication series on the History of Jewish Education in Germany.

When we began to plan the Third Carlebach Conference we could not foresee how many problems of the present would be in the fore of our minds.

I am not only referring to the difficult situation BarIlan University finds itself in due to all this media exposure in the aftermath of the assassination of prime minister Yitzchak Rabin. Of course, but not only, I am referring to the immense problems of the peace process between Israelis and Palestinians, problems so complex that their solution would imply a quantum leap in conflict resolution the whole world could profit from some day.

I am also referring to the acute crisis in your country which has caused, I am sad to say, two of our students to abstain from the trip to Israel for fear of their personal safety.

But the problems of the present reach much further back.

The widely noted visit of Israel's president Ezer Weizman in the Federal Republic, which was concluded just a short while ago, falls into a time in Germany which is still marked by terrorist attacks on Jewish cemeteries and synagogues including the synagogue of Lübeck, the native city of Joseph Carlebach, just a few months ago.

But the present also is the time of assertions by the political representatives of Germany's Jewish community that the Jews living in Germany today increasingly embrace their German nationality in a positive way. This self-assertiveness of German Jews is something that should be hailed by nonJews in my country and everywhere else. For it is a sign that the concept of nation should, at best, be a functional concept and that no nationality should ever provide the base for lingual, ethnic or

religious 'monoculturalism' which, on closer inspection, always reveals itself as pure and poor fiction anyway.

Multiculturalism, on the other hand, and the peaceful coexistence of cultures and nations is something that cannot be achieved without intense efforts neither in Germany and Europe nor anywhere else. And especially with our past to reflect, we Germans depend in this respect on the development of political discussions with Jews with those who live in Germany and with Israelis.

We, who as scholars have participated in the cooperative efforts between our two universities, have learned through the Carlebach conferences One and Two how difficult it can be to maintain communication. Some colleagues from BarIlan University have stated that communication would not be possible, could not yet be possible, because five or six decades are just a few days in view of what happened between 1933 and '45. And still, we have talked to each other, and I am sure that discourse and debate will continue through Carlebach Conference Three.

I hope that you, too, the young generation of students and scientists, will be able to establish a communicative bond during this workshop. There is no harm in debates and intellectual conflict. On the contrary I hope that you, the young ones, will be able to find new ways to talk over your differences in the concepts of history and identity, for example; that you will develop the political debates that are so necessary at present: today, during the conference, and in the days ahead.

And I hope that some day soon we will be able to welcome students and young scientists from BarIlan University in Hamburg. This will be the day, at the latest, when the Carlebach Conferences, which Miriam Gillis instigated years ago, will have achieved a perspective for the future.

This will be the day, when the anniversary of Joseph Carlebach's death we are commemorating tomorrow in grief together with you, liebe Miriam Gillis, when this day will be the beginning of a highly unusual interaction in the annals of two extremely different universities: the religious BarIlan University and the secular University of Hamburg, right on the steps of the twentyfirst century.

Problems and Prospects of German-Jewish Meetings in the Third Generation in Context of the Discussion about Education past Auschwitz[1]

1. Introduction

As part of the 3rd Carlebach-Conference which took place at the Bar-Ilan University in Ramat Gan in spring 1996 we, students of the Hamburg University, held a workshop on "Historical Consciousness and Identity" together with Prof. Dr. Miriam Gillis-Carlebach, Prof. Dr. Ingrid Lohmann and students of the University Bar-Ilan. In the following we will present the workshop's preparation, course and theoretical background from our point of view. The main focus will be put on the theoretical reflection of meetings in the third generation past the Shoah, the generation of culprits' and victims'[2] grandchildren, to provide not only a report but also an analysis of difficulties and chances for further meetings of this kind.

Our group crystallised out of the seminar "Jewish Education and Culture in Hamburg during the twenties and thirties/Oral History" held by Prof. Dr. Ingrid Lohmann. During this seminar qualitative interviews were held with Jewish former inhabitants of Hamburg about their school-days and their biography. For most of us these conversations were the first personal contact with Jews having survived the Shoah themselves, but whose relatives and acquaintances had been assassinated. At the end of several interviews we faced the question how to handle the things we had been told. It became clear that there was a mutual interest in a dialogue. Altogether, these interviews formed a starting-point for the dialogue between the first and the third generation past the Shoah. The survivors told us – the grandchildren of the culprits – about their lives and discussed with us the responsibility for the future.

The findings of this seminar were presented on occasion of the 2nd Carlebach-Conference, in which we also took part. During that conference, especially during the final discussion, we realized that the questions of the third generation hardly arose at all. The debate about the chance of a dialogue between Germans and Jews was only held within the first and the second generation. This discussion being unsatisfactory for us as representatives of the third generation was the crucial factor to initiate a student seminar with the aim of planning a workshop for German and Israeli students within the 3rd Carlebach-Conference. Our aim was an examination of the Shoah's significance for the third generation. We wanted to deal with the question what the German-Israeli relationship turns out to be like in the third generation, e.g. whether there is a "negative German-Jewish symbiosis", as Dan Diner[3] and others postulate it.

During the preparation it turned out that there could hardly be found literature about German-Jewish meetings in the third generation past the Shoah. Therefore, we would like to give not only a stimulus for the practice of meetings within the third generation but also an impetus for the theoretical discussion of the subject.

In the following we will first refer to the explanations of Theodor W. Adorno[4] and Helmut Peukert[5] regarding an education past Auschwitz because our interest in a German-Jewish meeting in the third generation has to be seen in this context. These theoretical explanations are followed by a presentation of reflections about international youth meetings. In this context we will refer to the studies of Werner Müller[6] and Alexander Thomas[7].

Differences in the approach to one's own history are an aspect which is essential to be considered in advance, especially in meetings of non-Jewish Germans and Jews. Therefore, studies about this subject form an essential component of the 4th chapter.[8] To what extent these studies and observations which mainly deal with Germans and Jews of the second generation, are transferable to the third one, will be necessary to examine.

From the connection of the different theoretical approaches to education past Auschwitz, youth meetings and German-Jewish relationships we will then develop suggestions for the preparation and organisation of German-Jewish meetings in the third generation. Subsequently, there will be the presentation of the workshop and its planning. We will place our experiences into the mentioned context and will formulate prospects for a continuation of the meeting.

2. Education past Auschwitz as the setting for German-Jewish meetings

In 1963 Adorno[9] formulated the demand that Auschwitz be never again being the very first demand to education. In view of the events' outrageousness there was no need to further substantiate this demand. The urgency of this demand was to be found in the fact that the conditions that produced Auschwitz were still existing as civilisation itself produced the anti-civilisation. As the chances for a change of the objective social and political pre-conditions were extremely limited, the responsibility for education was limited to the subjective component. Regarding education, the view had to be turned from the victims to the persecutors. The matter was to recognise the mechanisms that make people capable of such actions and reveal them to man so that they wouldn't develop in the same way again. Therefore, the education past Auschwitz for Adorno comprises two fields: the early childhood, where the formation of characters susceptible to such crimes ought to be avoided, and a general enlightenment to form a mental climate not allowing a repetition by making people somewhat realise the motives that led to the horror.

From the point of view of content Adorno deals with the problematic nature of collectivity (susceptible to manipulation) against which one should become resistant, of reified consciousness that reifies itself and others, of fetishism as regards technology and the coldness of man in which the social maxim of pursuing one's own interests finds its expression. Adorno demands a creation of awareness of these subjective mechanisms.

The relevance to the present of Adorno's demand also for present approaches of education has been emphasised by different sides.[10] Peukert[11] substantiates them within his theoretical reflections on education with reference to the epochal character of the events Auschwitz stands for. This consisted in the experience of the machinery of assassination as fundamental attack on the social constitution of human existence and human consciousness. Following Max Horkheimer, Peukert sees the uniqueness of Auschwitz in the fact that a deep level of solidarity between everything having a human appearance was touched.

According to Peukert education in face of the Auschwitz experience faces three questions, one of which is of particular interest for our subject: With reference to Habermas he formulates as a priority matter of education to investigate the structures and pre-conditions of a communicative world where people with an untouchable dignity live, grow up and awake to their own consciousness. A corresponding theory on educational action would have to insist on the uniqueness, the lasting reserve of the other – as it was postulated by Emanuel Levinas – and perceive freedom as mutual facilitation of creativity. In view of traditional ways of life breaking off there was a central social task consisting in the reconstruction of communicative relationships on a new level, reinforcement of the individual and making it resistant against totalitarian monopolisations.

Peukerts demand for reconstruction of communicative relationships and reinforcement of the individual raises the question, to what extent German-Jewish relationships in the third generation can make a contribution to this task. The chances and limitations of such meetings shall also be discussed with regard to the creation of awareness of subjective motivations, strived for by Adorno, which leads to a responsibility as culprit or mere supporter.

As the approaches to an education past Auschwitz up to now have not touched the question of meetings in the third generation we will, in the following, first fall back on results of youth meeting research to relate them afterwards to the German-Jewish meeting in the third generation.

3. International Youth Meetings in Context of Intercultural Learning

An alteration in the aims of international youth meetings can be noted during the eighties[12]. Originally, global aims like international understanding, a contribution to peace and the breaking down of prejudices were given priority, but the discrepancy between theory and practice showed that these ambitious aims were not achievable that easily. The "Breitenbach-Study"[13] findings were the stimulus to focus such meetings on the realisable aim of intercultural learning. This approach held out the prospect of achieving, on a long term basis, the breaking down of prejudices and a better rapprochement.

Alexander Thomas[14] describes the process of intercultural learning as a multiphase process which involves achieving successful action in meeting situations by contacts with people of other cultures through comprehension of the other culture's orientation system. According to Thomas, central cultural standards, i.e. ways of perception, thought, evaluation and action which were acquired during socialisation in one's own culture and are taken for granted are decisive for the respective orientation system. The process of intercultural learning presupposes, besides the acquirement of understanding and appreciation of the other culture's orientation system, a reflection of one's own cultural system. In the end, this means the capability of treating others purposefully and taking into consideration the mutual expectations, the different orientation systems and habits of behaviour.

Disturbances and limitations in the process of intercultural learning do, according to Thomas, arise because of the existing attitudes and prejudices, which generally turn out to be quite stable. Unrealistic expectations and aims, demanding too much as regards cognitive and emotional aspects and unresolved social conflicts in meeting situations are further factors. Dashed hopes placed in meetings may lead to the formation of new prejudices, as usually the partner is made responsible for the misunderstandings instead of the situative and cultural pre-conditions and this experience is often generalised. To prevent such impacts in the process of intercultural learning Thomas suggests to work out the central cultural standards of the own and the other's orientation system as well as their mutual effects and to impart these to the young people within the training programmes preparing and accompanying the meeting. By this means he intents creating comprehension for the other culture's orientation system on basis of reflection of one's own one.

Starting from this theoretical basis of intercultural learning, for our topic the question for the central cultural standards of non-Jewish German and Jewish Israeli young people as well as their significance for a meeting arose. We believe the reflection being essential, to what extent these central cultural standards are influenced by a different feeling of dismay through the particular contacts with the Shoah (as grandchildren of culprits on one hand and grandchildren of victims of the Shoah on the other hand) and to what extent this plays a part as prejudices, expectations and too ambitious demands for the chance of intercultural learning.

4. Problems and Chances of German-Jewish Meetings in the Third Generation

Problems of German-Jewish Meetings have been investigated under several points of view. Although meetings in the third generations have rarely been discussed explicitly, we believe questions raised for the second generation being worth discussing also for the third generation. In the following a report will be given on some investigations:

4.1 Identity of Jews and non-Jewish Germans in the Third Generation past the Shoah

Dan Diner[15] set up the thesis that for Jews and Germans the result of the mass extermination had become the starting-point of their conception of themselves. Such a "negative symbiosis", a kind of opposing common feature, could shape the relation of both towards themselves but in particular towards each other for generations. Both live in opposing ways with their memory of the event or make efforts to evade it. An emotional approach would lead to contradictory perceptions and patterns of reaction: a feeling of guilt moving mainly those born much later on the one hand and the "personification of innocence" on the other. Diner describes the situation of the young Germans as an urge towards reconciliation with history which leads to a dilemma between empathy with the victims seeming to block the access to their parents and reconciliation with the parents which gives the impression of betraying the empathy with the victims. The question, whether he assumes the same dilemma for the grandchildren's generation, remains unsettled.

Hanno Loewy[16] takes up the idea of a "negative symbiosis". He states that non-Jewish Germans of the second and third generation today start to face the hidden, continuing memory of the Shoah and that apparently this process inevitably leads the descendants of culprits and victims into an examination of each other and relates them mutually: they seem to need each other. The confrontation with the other's history seems to be an access, possibly the only one, for many people to their own history, their involvement, whether socially or by the biography of their families, in the events. For the culprits' descendants the communication with the victims seems to be a way of getting out of the clamp of generation conflict and history which was not dealt with. For the victims' descendants the contact to culprits' descendants apparently is a detour in their approach to their parents' history and, at the same time, an attempt to make sure that living together is still possible so that the parents can be brought back to the real world from a sphere of unreality.

Loewy points out that the diversity of the problems behind the approach has to be recognized in order to deal with them.

These positions on the Shoah's different effects on Jewish identity on one the hand and German identity on the other hand up to the third generation already give a hint to the possibly different expectations in a meeting which shall be deepened in the following.

4.2 Different Dealings with the Shoah

On basis of his experiences gained from courses, seminars and discussions with Germans at the Israeli Yad Vashem memorial in Jerusalem, Yaakov Lozowick[17] describes some informative observations. He realised differences in expectations,

motive, discussion contents and emotional dealings with the Shoah between non-Jewish Germans and Jews and crystallizes out four basic problems of the Israeli-German dialogue about the Shoah:

1. Because of their traditional Christian concept of original sin the problem of guilt is of central significance for the Germans, whereas the question of individual responsibility – for one's own actions – is the centre of attention in Judaism. Different expectations in the other's action at a meeting result from this. Whereas the German side looks for absolution or expiation, action resulting from responsibility is expected by the Jewish side: struggle against the present anti-Semitism and sensitivity for Jewish ways of memory. These different expectations might lead to suspicions and misunderstandings.

2. According to Lozowick, the different approach to discussion is another source for conflicts. For Israelis, the examination of the Shoah is connected with emotions which are also shown outwards. Often they are irritated by the ability of Germans to examine this subject on a high academic level without any sign of emotional involvement. On the other hand some Germans suspect Israelis of manipulations because of their emotions. They don't see that it is part of Jewish memory to feel as if the events to be recalled have been experienced personally. Therefore, it is not a part of dead history one has to learn one's lesson from but living memory.

3. Lozowick establishes different ideas regarding the questions the descendants of the affected direct to history. Whereas Germans focus on the question "How could all this happen?" and ask for the political and economic reasons for National Socialism while the victims' identities may become blurred Israelis focus on the question "How could all this be done to us?". The discussion then revolves around the history of the Jews' relationships to their neighbours, around manifestations and traditions of anti-Semitism and Jewish reactions to persecution.

4. According to Lozowick, the motives for examination are different as well. For Israelis commemoration is of higher significance whereas for Germans the question for the historic precept is the starting-point for examination. There is also the fact that Germans and Israelis take diametrically opposed precepts from the Shoah. For many Germans a distance towards any kind of nationalism as well as a pacifist attitude is part of it whereas for the Jewish community by comparison the support of Jewish nationalism has become the norm – for some of them up to militarism. But the main problem is, according to Lozowick, that many Germans expect others to take the same precepts from history as they do.

In his presentation, Lozowick argues in favour of mutual respect for the clearly different ways of memory as well as for comprehension and acceptance.

A preparation of German-Jewish meetings carried out according to Thomas should, to our opinion, consider the differences in dealing with the Shoah explained by Lozowick.

4.3 Anti-Semitism in the third Generation of non-Jewish Germans

A further problem for the process of intercultural learning are the already existing prejudices which generally are more likely to be reinforced than dissolved by a meeting.[18] This does not only concern the anti-Semitism of radical right-wing juveniles[19] but also new manifestations of the unintentional anti-Semitism being widely spread as well in the third generation.[20]

Within this setting a discussion on the different forms of old and new anti-Semitism cannot be provided, but we would like to point out that the examination of one's own anti-Semitism should be a part of the preparation for a meeting to make oneself realize the problems arising from it. Therefore, it is important, as the "Antirassistische Erziehung" (Anti-Racist Education)[21] has shown, to ask for the function of anti-Semitism for the young people.

The reflections of Dirk Juelich[22] provide, in this context, an informative explanation: anti-Semitism served for the maintenance of a paranoid-schizoid position splitting off one's own "unpleasant" components and projecting them to the person opposite. This inability of many Germans prior to the Holocaust to integrate unpleasant components was even reinforced because of the responsibility for the crimes against the Jews and passed on to the next generation. Overcoming this connection presupposes its realisation and the acceptance of the threat being existent in one's own mental structure. Although the psychological treatment cannot necessarily be provided within such preparation, its problematic nature should be appropriately taken into consideration.

4.4 Analysis and Evaluation: Prospects of German-Jewish Meetings in the Third Generation

The aspects presented up to this point which were discussed in our student seminar, make clear the possible differences in expectations in a meeting and in the person one is talking to as well as the problematic nature of the existing anti-Semitism's reinforcement. Therefore, the question for the prospects of such meetings became even more urgent: Is a process of intercultural learning – facing the depth of the problems – doomed to failure from the beginning? Two aspects will be referred to: On the one hand, the a.m. approaches are theoretical attempts at an explanation. These have to be tested in practice, especially in this case, to what extent they also apply for the third generation. On the other hand a more complex point of view is indispensable. However important it is to realise the differences in the points of view of culprits and victims and their descendants, the view on the particular group's heterogeneity must not be obstructed. The dismay of an individual in view of the presented problems will probably be different, depending on whether the grandparents were survivors, left Germany in due time or lived outsi-

de of the territories occupied by the National Socialists or whether the grandparents were high-rank party officials, mere supporters, spectators or possibly even active in the Resistance. Additionally the question arises to what extent grandparents, parents and the young people themselves have faced an examination of the raised problems.

To provide an appropriate preparation of a German-Jewish meeting the organisers would thus, based on the knowledge of the different theoretical approaches, check, to what extent these are of importance for the group and the individuals in order to then discuss the existing problems and try to deal with them. This presupposes a long-term preparation already in the home country.

The following aspects should form part of the preparatory work:
(a) One's own anti-Semitism has to be revealed and dealt with, e.g. by methods of "Antirassistische Erziehung" (Anti-Racist Education).
(b) One's own expectations of the meeting have to be worked out.
(c) The possible expectations from the Jewish side have to be realised.
(d) A confrontation with the difference of German and Jewish view-points to the Shoah has to take place, e.g. by the method of "kollektive Erinnerungsarbeit" (Collective Work on Memories).[23]

The meeting itself should be accompanied and assessed correspondingly, so that arising conflicts can be dealt with. Long-term projects, which comprise a couple of meetings, are likely to be more promising as a continuing process of learning can develop.

An essential chance of meetings is in the development of personal contacts the significance of which cannot be esteemed highly enough. At meetings, discussions in small groups provide a setting where personal contacts can develop. Some scheduled time for unorganised leisure situations, where personal conversations can take place without any formal setting are at least of the same importance.[24] Such an arrangement of meetings should be preferred to lectures and extremely systematic procedure.

Personal intensive contacts are basis and aim of intercultural learning. Therefore, the success of such meetings mainly depends in the end, however good the preparation is, on whether personal relations develop, strong enough to cope with and perhaps overcome the mutual injuries, disappointments and misunderstandings and to accept the remaining differences.

5. Student Workshop on "Historical Consciousness and Identity"

5.1 Planning the Workshop

Since the 1995 summer term our group met regularly to prepare the workshop regarding its contents and organisation. In addition to the a.m. explanations we worked on controversies about the historical rendering of the Shoah, the form of examination of the culprits in Germany, different conceptions of the term "national identity" and the present situation in Israel.

These preparations were accompanied by the self-critical reflection of what "dialogue" means for our project and what is our interest in seeking a dialogue – or a contact at first – to Jews. We asked ourselves, whether there are – also in our generation – feelings of guilt and the secret longing for forgiveness, which make us seek contacts to Israelis.

Our main idea for this workshop was that it was prepared by Israeli and German students. Both groups should familiarise themselves with the subject on a common basis of scholarly literature and main focuses regarding content under consideration of their particular point of view. Due to the different structures of the Hamburg and Bar-Ilan University and different study conditions the development of a comparable student seminar in Israel was not possible. The direct contact to Israeli students also came into being to some extent only.

We hoped that, in connection with the workshop, we could establish first contacts to students of the Bar-Ilan University and thus create a basis for further intensive conversations and exchanges. For us the main focus was on the dealings with German-Jewish history but, as we had to assume a different approach of the Israeli students to the subject, we decided to take the meeting and the demands towards it themselves as a subject.

Wolfgang Bornebusch[25] gives a good example of such planning with a workshop organised by himself and others for American Jews and Germans. The participants originated from all three generations. The first three discussions served for getting to know each other by presenting one's own motivations, fears and hopes, by telling some biographical details based on the history of one's own name and by presenting a self-painted picture about the personal connection with the Third Reich or with the Holocaust. The topics for the following discussions were developed from the questions suggested by the participants and referred to the present situation in Germany, one's own knowledge about the causes of National Socialism, the expectations in each other and oneself as well as individual and common prospects. Bornebusch describes in a quite detailed way how the different needs were given attention by this procedure.

In the course of our preparation seminar we worked out a draft proposal based on our intention to give the workshop an open form: There should be no mutual

lectures but lots of space for discussion. The first discussion and presentation of the participants should make clear everybody's connection with the subject as regards subject and biography. For this purpose, any of us chose an object symbolising the personal connection with "historical consciousness and identity".

During the next phase the participants ought to formulate questions they would like to discuss in the workshop's course. Small groups should form to deal with the commonly chosen question complexes which should afterwards present their findings during the concluding plenary discussion. Thus we wanted to create the chance to make one's own question a main focus of the workshop. Another important aspect was the opportunity to put questions without having to find an answer immediately.

5.2 The Workshop's Course

On the Israeli side, Prof. Dr. Miriam Gillis-Carlebach and 12 students from her seminar "Education in Periods of Crises" participated in the workshop. Apart from us Prof. Dr. Ingrid Lohmann, who opened the workshop with a lecture, participated on the German side.

For organisational reasons the workshop had to be cut short to two hours so that we were not able to realise our draft. Instead of the planned conversations within small working groups the entire discussion was held as plenary discussion.

With the help of a blank sheet of paper symbolising the silence over German history between 1933 and 1945 within the own family we interchanged experiences on how close the Holocaust is in Germany and Israel. By this means it turned out that the personal access to the subject can be facilitated by symbols as two female Israeli students thereupon told frankly and moved about conversations with their grandparents who had survived the Shoah. In the further course of the workshop the term "nation" was dealt with as well as the question whether there should be an official commemoration day in Germany as well, similar to the "Day of the Shoah" in Israel and the present political situation in Germany. The main focus regarding this topic was on the questions on the extent of right-wing and anti-Semitic actions and for beginnings of multi-cultural life in Germany. For us these questions made clear how strong the Israeli interest in information about Germany was. Altogether, this workshop confirmed to us that the Shoah still remains being a central subject also in the third generation.

Contrary to our intention, the arrangement of the workshop was not in the hands of the students. The participants' ability to cope with a silence, certainly being embarrassing at first, and to sort out problems themselves, being important for any dialogue, was not encouraged.

During the workshop many questions could only be touched on superficially. For example, discussing conflicting opinions on the self-perception and the per-

ception by others and the differences between Germans and Israelis in the third generation due to the Shoah was not possible.

During this first meeting all of us were representing our countries without having been asked to do so and without reflecting this situation explicitly. It is, therefore, to be asked critically, whether due to the lack of greater differentiation and time existing prejudices have been replaced by new ones.

Apart from these experiences, which at first sound somewhat disappointing, we want to point out that on a personal level – independent of our expectations in the workshop for the time being – we made absolutely different, positive learning experiences. We got an important impression of the Israeli society, the Bar-Ilan University and its students which has broadened our idea of the Israeli society's diversity by estimable aspects.

In passing, personal conversations developed, dealing with the Israeli students' impression of Germany as well as our idea of the Israeli society. The mere exchange of ideas and the discussion of questions that cannot be answered by theoretical consideration of the subject, however, are to be regarded as a success of the meeting.

For us it turned out that, on a private level and in personal conversations, our intention can certainly be realisable. Another result of our experiences is that a certain period of time must be available for a workshop to facilitate the participants to discuss difficult subjects during a couple of days.

Both during the private conversations and in the workshop itself we regained several of the theses outlined in chapter 4. These observations and their reflection belong to the subjective learning experience we made during this meeting. However, we do not want to refer to them in detail at this point, as they base on subjective perception and can hardly serve as a representative result.

Although there was little more than carefully getting to know each other, this has to be a first step for further meetings. For the deepening of the mentioned individual contacts it is, to our opinion, desirable that Israeli students be invited to the next Carlebach-Conference. The responsibility for a workshop within the setting of the next Carlebach-Conference should be in the hands of both groups of students. It is important that our generation is granted enough space and time to seek, relying on its own competence, an appropriate form of dialogue.

6. Summary and Outlook: German-Jewish Contacts in the Third Generation as Contribution to an Education past Auschwitz

Looking back on the positions of Adorno and Peukert referred to before, our experience has confirmed that German-Jewish contacts in the third generation may be an important contribution to an education past Auschwitz. Contacts and meetings are – as already mentioned – no remedy for anti-Semitism. Nevertheless an appropriate preparation, attendance and assessment of meetings can attempt to

face the examination of subjective mechanisms regarding the culprits' responsibility as demanded by Adorno. If the participants succeed during preparation in realising their own prejudices so that they are open to dialogue, this beginning of self-reflection can be deepened during the meeting in the process of intercultural learning. Especially the confrontation with another way of life facilitates a different view on one's own society and perhaps also in the sense of Adorno the cognition of the coldness of competition-oriented people, the "reified consciousness" inability to love or the dangerousness of technology having become an end in itself.

A contribution for the reconstruction of communicative relationships demanded by Peukert could as well be a process of intercultural learning taking place successfully in the contact, as the main focus with the consideration of the differences in mutual expectations is to understand and to accept the other person as "strange" as she or he is and to get along with each other on this basis. Acquiring the ability of looking at the same thing from two different, perhaps opposing, points of view which both in themselves can be accurate, and to weigh up the advantages and disadvantages of both points of view may also make more resistant against totalitarian monopolisations.

In the present article we placed the workshop and its preparation into the context of suggestions for German-Jewish contacts in the third generation which we developed out of several theoretical approaches. We are aware that the practical realisation falls short of the expectations we formulated, yet our experience confirms our opinion that the suggestions are sensible and may open new prospects.

During his visit to the Federal Republic of Germany in January 1996 the Israeli President Ezer Weizmann pronounced himself in favour of an intensification of the German-Israeli Youth Contacts. It would be desirable if this could be the cause to systematically analyse and evaluate the experience gained up to now through such meetings and to develop a conception for the preparation, attendance and assessment of German-Israeli meetings based on psychological and educational theories that reflects the herein mentioned complexity of Jewish and German identities.

(Translation: Birgit Rothaut)

Notes

1 This essay was written in German and translated to English.

2 Regarding the terms culprits – victims cf. Hilberg, Raoul "Täter – Opfer – Zuschauer" (Culprit – Victim – Spectator). Frankfurt/Main 1992.

3 Diner, Dan: Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz (Negative Symbiosis. Germans and Jews past Auschwitz) In: Diner, Dan (ed.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. (Is National Socialism History? About historicization and historians' debate) Frankfurt/M. 1987, p.185ff.

4 Adorno, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz (Education past Auschwitz) In: Gesammelte Schriften (collected works) 10.2 Frankfurt/M. 1977, p.674ff., as well as Adorno, Theodor W.: "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?" (What does

'Reviewing the past' mean?) In: Gesammelte Schriften (collected works) 10.2, Frankfurt/M. 1977, p.555ff.

5 Peukert, Helmut: "Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne." (Education – Perception of the other. The dialogue in educational thinking of the modern age.) In: Lohmann, Ingrid/Weiße, Wolfram (eds.): "Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung" (Dialogue between cultures. Education-historical and religious-educational points of view of intercultural education) Münster/New York 1994, p.1ff., as well as Peukert, Helmut: "Erziehung nach Auschwitz – eine überholte Situationsdefinition? Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Erziehungswissenschaft" (Education past Auschwitz – an outdated situation definition? About the relation of critical theory and education), Neue Sammlung 30 (new collection 30), 1990, p.345ff.

6 Müller, Werner: "Von der Völkerverständigung zum interkulturellen Lernen" (From international understanding to intercultural learning), Starnberg 1987.

7 Thomas, Alexander: Psychologische Grundlagen interkultureller Kommunikation und interkulturellen Lernens im Zusammenhang mit Jugendaustausch. (Psychological foundations of intercultural communication and intercultural learning in the context of youth exchange). In: Gogolin, Ingrid a.o. (eds.): Kultur- und Sprachenvielfalt in Europa (Cultural and linguistic variety in Europe), Münster/New York, 1991, p.188ff.

8 Cf. a.o.: Yaakov Lozowick: Fallstricke der Erinnerung – Israelisch-deutsche Dialoge über die Schoah. (Traps of memory – Israeli-German dialogues about the Shoah). In: Schreier, Helmut, Heyl, Matthias (eds.): "Daß Auschwitz nicht noch einmal sei..." Zur Erziehung nach Auschwitz ("Be Auschwitz never again..." About education past Auschwitz), Hamburg 1995, p.111ff.

9 Cf. Adorno, "Erziehung nach Auschwitz..." (Education past Auschwitz...) note 2.

10 Cf. Schreier/Heyl (note 6) as well as Peukert, "Erziehung nach Auschwitz..." (Education past Auschwitz...) note 3

11 Peukert, "Erziehung nach Auschwitz..." (Education past Auschwitz...) note 3.

12 Cf. Müller, note 4.

13 Breitenbach (ed.): Kommunikationsbarrieren in der internationalen Jugendarbeit. Ein Forschungsprojekt (Schriften des Instituts für Internationale Begegnungen) (Communication barriers in international youth work. A research project (Works of the institute for international meetings)), Saarbrücken 1979.

14 Cf. Thomas, note 5.

15 Cf. Diner, note 1, Cf. Lozowick, note 6.

16 Cf. Locwy, Hanno: Im deutschen Bewußtsein gibt es keinen Holocaust (There is no Holocaust in German consciousness), In: Schreier/Heyl (note 6), p.317ff.

17 Cf. Lozowick, note 6.

18 Especially in this context Adorno remains sceptical regarding the success of such meetings. The project of actively opposing anti-Semitism by meetings assumes – by mistake, according to his opinion – there is a connection between anti-Semitism and Jews which can be combatted by concrete experience. According to Adorno an anti-Semite is defined by not being responsive and able to make experiences and that, therefore, a turn away from the Jews to the subject of anti-Semitism is required, to whom the mechanisms leading them to that prejudice must be made conscious. Cf. Adorno "Aufarbeitung der Vergangenheit..." (Reviewing the past ...), note 2.

19 Regarding the problem of travelling with skinheads cf. Wangh, Martin: "Heilen und Erziehen" im post-holocaust Kontext ("Cure and Educate" in post-holocaust context), in: Schreier/Heyl (note 6), p.173ff.

20 Cf. Hurwitz, Emanuel: "Friedensliebe und Aggression" (Love of Peace and Aggression), in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (eds.): "Das Echo des Holocaust. Pädagogi-

sche Aspekte des Erinnerns" (The response to Holocaust. Educational Aspects of Memory), Hamburg 1992, p.101ff.

21 Cf. Kalpaka, Annita/Räthzel, Nora (eds.): "Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein" (The difficulty of not being racist), Leer 1990.

22 Cf. Juelich, Dirk: "Erlebtes und ererbtes Trauma. Von den psychischen Beschädigungen bei den Urhebern der Schoah." (Experienced and inherited trauma. About the psychological damages with the Shoah's originators), in: Schreier/Heyl (note 6), p.83ff.

23 Cf. Heimannsberg, Barbara: "Kollektive Erinnerungsarbeit und nationale Identität" (Collective Work on Memories and National Identity), in: Heimannsberg, Barbara/Schmidt, Christoph (eds.): "Das kollektive Schweigen, Nationalsozialistische Vergangenheit und gebrochene Identität in der Psychotherapie" (The collective Silence. National-Socialist Past and Disturbed Identity within the psychotherapy), Köln 1992, p.17ff.

24 Cf. Müller, note 4, p.308.

25 Cf. Bornebusch, Wolfgang: "Von Fremdheit und Furcht zu Verstehen und Vertrauen. Notizen zu einem Workshop für amerikanische Juden und Deutsche vom 10.-15. Mai 1992 in New York." (From Strangeness and Fear to Understanding and Trust. Notes about a Workshop for american Jews and Germans in New York, taking place May 10th-15th, 1992), in: Heimannsberg/Schmidt (note 21), p.143ff.

Literature

Adorno, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz. in: Ders., Gesammelte Schriften 10.2, Frankfurt/M., 1977 , S.674-690.

Adorno, Theodor W.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders., Gesammelte Schriften 10.2, Frankfurt/M., 1977, S.555-572.

Bar-On, Dan: Die Täter des Holocaust und ihre Kinder – eine paradoxe Moralität, in: Heimannsberg, Barbara/Schmidt, Christoph J. (Hrsg.),1992, S.279-295.

Ders.: Die Last des Schweigens. Gespräche mit Kindern von Nazi-Tätern. (Dt. Ausg. hrsg. v. Christoph J. Schmidt), Frankfurt/M. 1993.

Bornebusch, Wolfgang: Von Fremdheit und Furcht zu Verstehen und Vertrauen. Notizen zu einem Workshop für amerikanische Juden und Deutsche vom 10.-15. Mai 1992 in New York, in: Heimannsberg, Barbara/Schmidt, Christoph J. (Hrsg.),1992, S.143-154.

Breitenbach, Diether (Hrsg.): Kommunikationsbarrieren in der internationalen Jugendarbeit. Ein Forschungsprojekt (Schriften des Instituts für Internationale Bewegungen), Saarbrücken 1979.

Diner, Dan: Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz, in: Ders. (Hrsg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt/M. 1987, S.185-197.

Heimannsberg, Barbara: Kollektive Erinnerungsarbeit und nationale Identität, in: Dies./Schmidt, Christoph J. (Hrsg.), 1992, S.17-24.

Heimannsberg, Barbara/Schmidt, Christoph J. (Hrsg.): Das kollektive Schweigen. Nationalsozialistische Vergangenheit und gebrochene Identität in der Psychotherapie, Köln ^{2}1992.

Heyl, Matthias: Von der Notwendig- und Unmöglichkeit einer "Erziehung nach Auschwitz", in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.), 1992, S.217-234.

Heyl, Matthias: Anstelle eines Nachworts. Von

der dritten Generation gesprochen, in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.), 1992, S.257-269.
Hurwitz, Emanuel: Friedensliebe und Aggression, in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.) 1992, S.101-120.
Heyl, Matthias: Jews are no metaphors, oder: Die Kontextualisierung des Holocaust in Deutschland, in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.), 1995, S.27-64.
Hilberg, Raoul: Täter – Opfer – Zuschauer, Frankfurt/M. ^{2}1992.
Juelich, Dirk: Erlebtes und ererbtes Trauma. Von den psychischen Beschädigungen bei den Urhebern der Schoah, in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.) 1995, S.83-110.
Kalpaka, Annita/Räthzel, Nora (Hrsg.): Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein, Leer 1990.
Loewy, Hanno: Im deutschen Bewußtsein gibt es keinen Holocaust, in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.) 1995, S.317-334.
Lozowick, Yaakow: Fallstricke der Erinnerung – Israelisch-deutsche Dialoge über die Schoah, in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.) 1995, S.111-120.
Müller, Werner: Von der "Völkerverständigung" zum "Interkulturellen Lernen". Die Entwicklung des internationalen Jugendaustausches in der Bundesrepublik Deutschland Starnberg 1987.
Peukert, Helmut: Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne, in: Lohmann, Ingrid/Weiße, Wolfram (Hrsg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung. Münster/New York 1994, S.1-14.
Ders.: "Erziehung nach Auschwitz" – eine überholte Situationsdefinition? Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Erziehungswissenschaft, in: Neue Sammlung 30, 1990, S.345-354.
Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.): "Daß Auschwitz nicht noch einmal sei..." Zur Erziehung nach Auschwitz, Hamburg 1995.
Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.): Das Echo des Holocaust. Pädagogische Aspekte des Erinnerns, Hamburg 1992.
Speier, Sammy: Der ge(sch)ichtslose Psychoanalytiker die ge(sch)ichtslose Psychoanalyse, in: Heimannsberg, Barbara/Schmidt, Christoph J. (Hrsg.), 1992, S.25-36.
Thomas, Alexander: Psychologische Grundlagen interkultureller Kommunikation und interkulturellen Lernens im Zusammenhang mit Jugendaustausch, in: Gogolin, Ingrid/u.a. (Hrsg.): Kultur- und Sprachenvielfalt in Europa, Münster/New York 1991, S.188-202.
Wangh, Martin: "Heilen und Erziehen" im post-holocaust Kontext, in: Schreier, Helmut/Heyl, Matthias (Hrsg.)1995, S.173-184.

Joseph Carlebach

Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings? Eine Festrede.*

Von einem Pilger wird uns Kunde, der ungekannt durch die Länder irrt, ein Gespött der Menge, in undurchdringliches Geheimnis gehüllt. Niemand versteht seine Sprache, begreift seine Seele, weiß, wer und was er ist. Wie bei allem Rätselhaften, Unverstandenen hat Mißtrauen und Vorurteil sein Wesen unter einem Zerrspiegel zu betrachten sich gewöhnt und je länger desto mehr alle moralische Verpflichtung gegen dieses Schreckgespenst von Fremdheit geleugnet. Jeder glaubt es als heilige Gewißheit, diesen Aussätzigen und Gottgezeichneten, wenn nicht mit eigner Hand töten, so doch seinem Schicksal der Verwahrlosung und des Verfalls überlassen zu müssen, weil sein äußeres Bild untrügliches Kennzeichen auch innerer Verworfenheit gebe.

Da kommt von ungefähr ein Jüngling des Wegs, einer von den Seltenen, aus deren Auge die Erleuchtung blitzt, die durch den Schein zum Kern der Dinge hindurchdringen, denen Schärfe des Geistes und Weite der Bildung jene Freiheit eines immer selbständigen Urteils und sicherer Gerechtigkeit verleiht, der sieht den unglücklichen Pilger, angespien von der Grausamkeit der Gedankenlosen, und zum Erstaunen, ja zum Entsetzen aller, er tritt auf ihn zu, er reicht ihm die Hand, um ihm, ein Seelenkundiger, ins Auge, in die Tiefe der Seele zu blicken, und er gewahrt, daß hier ein König im Bettelgewand, ein Geistesheros und Held der Treue hinter abstoßender, unscheinbarer Hülle sich verbirgt. Und mit dem Wahrheitsmut des Edlen tritt der Jüngling zwischen die Menge und kündet ihr laut und vernehmlich: Schmach über euch, ihr Blinden, ihr Hochmütigen, den wehrlosen Fremdling, dessen Wert ihr nicht kennt, dessen Wesen ihr nicht versteht, so schwer zu kränken, so unmenschlich zu erniedrigen. Wißt ihr denn, daß einen Edlen und Hohen ihr verfolgt, daß ihr euch selbst beschmutzt, indem ihr den Stein auf den Unglücklichen werfet? ... Und als er also sprach, der Jüngling, des hohe Geistesart sie nicht bestreiten konnten, da schwiegen alle beschämt, und die Besseren unter der Menge bekennen freiwillig ihre Schuld...

Dieser Fremdling, es ist kein anderer als Israel im Galuth, das große Problem und Wunder der Weltgeschichte, des Wort und Lehre alle auf den Lippen tragen, dessen geistiges Erbe der Menschheit Tempel ist, das aber selbst ungekannt und unverstanden durch die Zeiten und Zonen irrt. Jener Jüngling aber, der es zuerst erkennt, jener Mächtige des Geistes und des Herzens, der den Nebelschleier des Vorurteils zerriß und für ewige Zeiten unter dem Rost der Jahrhunderte den goldreinen leuchtend schönen Metallkern bloßlegte, das ist *Gotthold Ephraim Lessing*, dem diese Weihestunde der Erinnerung den Dank später Enkel zum Ausdruck bringen soll.

Lessing, der uns die Krone des guten Namens zurückgegeben, als den geist- und wortgewaltigen Künder unsres seelischen Selbst, als den frohgemuten Aufklärer alteingewurzelter Verblendung, als das Licht, das hineinleuchtete in die Finsternis der Hirne und Herzen, als den klangmächtigen Herold allgemeiner und jüdischer Menschenwürde zu feiern, ist die Absicht dieser schlichten Kundgebung. Im Chorus der Feiern, die dem großen Manne bei der zweihundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages gelten, die dem Wiederbegründer der deutschen dramatischen Dichtung, dem geistige Befreier Deutschlands von fremden Einflüssen, dem tiefgründigen Interpreten der Antike als des ewigen Vorbilds jeder, so redenden als bildenden Kunst, dem größten Journalisten und dem scharfsinnigsten Kritiker in unserer Litteratur gelten, darf die leise Stimme der jüdischen Gemeinschaft nicht fehlen, die dem חסיד אומות העולם, dem Frommen und Gerechten unter den Völkern der Welt die ewige Dankesschuld bekennt. Wenn das deutsche Volk neue Kränze des Lorbeers an Lessings Statue niederlegt, dann soll sich ihnen auch das bescheidene Blatt des Oelbaums, vom deutschen Juden zum Kranz gewunden, mit anfügen. Und mag die Stimme der großen Welt, im Munde ihrer größten Gesetzesvertreter, mächtiger und ehrenvoller tönen – dankbarer, herzlicher, inniger, tiefer aus der Seele kommend wie die unsrige kann keine andre sein. Wir grüßen sie, die hohen Manen Lessings, des Dichtung uns *einen Schall vom Schofar des Messias,* von der Heilsbotschaft der Zukunft bedeutet.

Der Klassizismus, die mit dem Beginn des 18. Jahrhunderts einsetzende nationale Blüte deutscher Dichtung, die unsrem Vaterlande ihre Selbständigkeit gegeben, einen deutschen Geist geradezu geschaffen hat, sie war es auch, die die geistige Grundlage für die Emanzipation der Juden gelegt hat. Ihr Panier hieß Humanität, ihr Ergebnis die Entdeckung des *Menschen,* und es ist nicht wenig bedeutsam, daß die Entdeckung des *Menschen* auch die Entdeckung des *Juden* bedeutet.

Das kann nicht Wunder nehmen; denn die Emanzipation der Juden ist kein isoliertes Problem der Kulturentwicklung, die ganze Geschichte der Menschheit ist eigentlich ein einziger großer Emanzipationsprozeß, bürgerliche und politische Freiheit nach Kant der letzte Zweck und das höchste Problem alles historischen Lebens. Denn überall ringt die Idee der Menschheit um ihre Verwirklichung, überall zeigt die Wirklichkeit nur ein häßliches Zerrbild der Völker- und Menschengesellschaft, die in Gerechtigkeit und gegenseitiger Liebe ihren eingeborenen Gottesadel entfalten sollte.

Schon als der Staatsrat Dohm die erste Schrift "über die bürgerliche Verbesserung der Juden" schrieb, konnte Mendelssohn urteilen: "Seine (Dohms) Absicht ist, weder für das Judentum noch für die Juden eine Apologie zu schreiben; er führt bloß die Sache der *Menschheit* und verteidigt ihre Rechte. Ein Glück für uns, wenn diese Sache auch zugleich die unsrige wird, wenn man auf die Rechte der Menschheit nicht dringen kann, ohne zugleich die unsrige zu reklamieren. Der Weltweise aus dem achtzehnten Jahrhundert hat sich über den Unterschied der Lehren und

Meinungen hinweggesetzt und in dem Menschen nur den Menschen betrachtet." (Vorrede zu Manasse ben Israel).

Unter diesem Gesichtspunkte können wir auch in die Tage der großen Klassiker zurückblicken. Klopstock, Herder und vor allem Lessing, *die ethischen Kolumbusse Deutschlands,* die aus der Enge mittelalterlicher Beschränktheit das Neuland der reinen Humanität gesichtet haben, die Freiheit des Denkens, die Freiheit der politischen Persönlichkeit, das Recht der Individualität und die Würde nationaler Dichtung auf dem kosmopolitischen Hintergrunde einer Weltliteratur proklamiert haben, sie haben auch die hebräische Poesie und das Judentum der Diaspora in die Adelskreise der Menschheit eingeführt.

Wenn Jesaja sagt: einstens werden Könige Dich, Israel, auf den Armen, wie die Mutter ihr Kind herbeitragen: diese drei Könige des Geistes haben aus den Gefängnissen des Ghetto den Juden der Menschheit zugetragen. Dies Faktum ist unser Stolz.

Aber keiner ist uns so nahe gekommen wie Lessing. Herder erweckte die Bewunderung und das Verständnis für die jüdischen Geistesschätze der *Vergangenheit,* für Bibel, Middrasch und hebräische Poesie, für das Einst des Judentums, sein Verdienst um die geschichtliche Entwicklung der Menschheit. Klopstock erweckte Mitleid mit Sklavenvolk, das die "Kinder Kanaans" tragen; Lessing hat dem Juden selbst, wie er leibt und lebt, hat uns selbst die Ehre zurückgegeben, er hat uns verstanden, unser Fühlen und Wollen, er hat unsere kulturelle Bedeutung und Unentbehrlichkeit im Welt- und Menschheitsganzen aufgezeigt. Klopstock war uns ein Fürsprecher und Annehmer, Herder ein sachkundiger Beurteiler, Lessing ein Freund und Bruder. Der erstere kam uns als Philanthrop, der zweite als Forscher, Lessing als Mensch dem Menschen entgegen.

Diese Anerkennung unsrer moralischen Würde wiegt aus Lessings Munde um so schwerer, als er nie einen Zweifel darüber ließ, daß er dem Christentum im System der Religionen den höheren Rang einräumte.

Der junge zwanzigjährige Student in Leipzig, der lachend in kleinen Lustspielen die Schwächen der Welt bloßlegt, schreibt ein Stück: "Die Juden" und schildert im Bilde eines unbekannten Reisenden einen edlen Juden, der alle durch die sittliche Größe seines Tuns und Lassens beschämt. Einem Baron, dem Herrn der allervornehmsten bürgerlichen Gesellschaft wird die peinlich-köstliche Surprise bereitet, sich in der Schuld eines Juden, wahrhaftig eines "kein Schweinefleisch essenden" Juden zu sehen, dem er für seine unendliche Wohltat nur mit der Hand seiner Tochter danken könnte und dem jetzt das Schicksal es unmöglich macht, dankbar zu sein."

Als ob Lessing seinen Zeitgenossen sagen wollte: *die Juden haßt Ihr nur, weil Ihr sie nicht kennt.* Lernet sie nur kennen und Ihr werdet anders urteilen! Das war ein unerhörtes Wort! Man schüttelte den Kopf, man wollte es nicht glauben.[1]

"Der unbekannte Reisende in Lessings 'Juden', so urteilte der berühmte I.A. Michaelis,[2] "ist in allen Stücken so vollkommen gut, so edelmütig, so besorgt, ob er

auch seinem Nächsten Unrecht tun und ihn durch unbegründeten Verdacht beleidigen möchte, daß es zwar nicht unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich sei, daß unter einem Volke wie dem jüdischen ein solch edles Gemüt sich gleichsam von selbst bilden könne." Lessing war der Welt noch den Wahrheitsbeweis schuldig geblieben, den unbestreitbar faktischen Existenzbeweis, an dem nicht zu drehen und zu deuten war. Vielleicht war wirklich jener Reisende nur eine Phantasiegeburt eines jungen Utopisten, ein Bühnenheiliger, der jenseits der Bretter des Theaters nicht existierte.

Diesen Beweis hat Lessing erbracht. Einige Jahre später, als er in der Reichshauptstadt weilte, führte ihn ein Zufall beim Schauspiel mit einem jungen Juden zusammen, einem unförmig häßlichen Menschen, mit untersetzter Gestalt, aber mit klugen Augen und hoher Stirn. Lessing – freimütig, freundlich, kommt mit ihm ins Gespräch. Der Jude sprach gutes Deutsch. Das Gespräch steigt. Philosophische Themen werden berührt. Ein Buch von Shaftesbury, einem englischen Philosophen wird diskutiert. Der Jude meinte: "So etwas könnte ich wohl auch machen." "Nun", sagte Lessing, "so machen Sie doch so etwas!" Und als er einige Tage später mit dem Juden zusammentrifft, übergibt ihm dieser ein Manuskript. Lessing nimmt es an sich und kurz darauf, ohne daß der Verfasser es ahnt, ist die Schrift gedruckt und ein jüdischer Philosoph in die Republik der Geister eingeführt: *Moses Mendelssohn.*

In dem Mendelssohn, dem Schreiber eines Seidenwarenhändlers, hat Lessing für die Welt *einen Juden entdeckt,* aus ihm einen Schriftsteller von Weltruf gemacht, dem die Besten seiner Zeit ein Gutteil ihrer philosophischen Bildung verdanken, an dem niemand vorbeigehen konnte, selbst der große Preußenkönig nicht, einen Menschen von wunderbar reiner Persönlichkeit, Lessing ganz geistesverwandt, eine harte Nuß für alle die, denen es als ein absolutes Dogma galt: ein Jude ist als Jude minderwertig. Damit, daß Lessing Mendelssohn erweckte, fast wider dessen Willen in die Literatur hineinzog, hat er die größte Revolution in den Köpfen bewirkt: Ecce Judäus!

Ein besonders glücklicher Stern hat über Mendelssohns Schriftstellerlaufbahn gewaltet. Sein "Phädon" ward das gelesenste Buch seiner Zeit, sein Styl riß Kant zur Bewunderung hin, die Akademie der Wissenschaften mußte ihm vor dem genialen Königsberger Philosophen den Vortritt geben. Als Mendelssohn, ungekannt, in Kants Kolleg erschien, empfing den frechen jüdischen Eindringling Spott und Verachtung der Studentenschaft; als aber am Ende der Vorlesung Kant ihn erkennt, ihm in Herzlichkeit die Hand drückt und in die Arme schließt, da bildet in stiller Ehrfurcht die rohe Schar ein Spalier um die beiden Männer, die Hand in Hand den Saal verließen: "Es ist der jüdische Philosoph aus Berlin! Moses Mendelssohn!", so ging es von Mund zu Munde. (Dubnow: Neueste Gesch. Band 1, Seite 21.)

Wie unbegreiflich Mendelssohns Persönlichkeit den Zeitgenossen war, dafür diene seine bekannte Kontroverse mit Lavater als Illustration. Dieser Geistliche, ein

Forscher der Physiognomik, der in Mendelssohns Gestalt und Gesichtszügen das Abbild des Sokrates erkannt haben wollte, hielt es schlechterdings für unmöglich, "der treue Moses", der gottsuchende Weisheitslehrer sei kein Christ. Er wage nur nicht, seine wahre Gesinnung bekannt zu geben. Man müsse es ihm nur einmal aussprechen, wie himmelhoch über dem Judentum stehend man ihn schätze, daß alle Welt von ihm erwarte: "er werde tun, was Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit tun heißen, – was ein Sokrates getan hätte, wenn er eine Schrift (über das Christentum) gelesen und unwiderleglich gefunden hätte"... Die plumpe "raubritterliche" Zudringlichkeit dieser Zumutung kam dem selbstgewissen Geistlichen nicht zum Bewußtsein, denn geistig-sittliche Größe und Judesein zusammen zu denken, war ihm eine unverzeihbare Vorstellung. Und so mußte Lavater es sich gefallen lassen, daß sein "beschnittener Freund, dem es nach den Gesetzen seiner Vaterstadt nicht einmal möglich war, ihn zu besuchen", die ganze ethische Höhe seines jüdischen Standpunktes vor den Augen der Welt unverblümt beschämend darlegte.

Lessing jubelte. Er feuerte Mendelssohn an, seinen Mann zu stehen. "Ich bitte Sie, wenn Sie darauf antworten, es mit aller möglichen Freiheit, mit allem erfindlichen Nachdruck zu tun. Sie allein können und dürfen in dieser Sache so sprechen und schreiben; und sind daher unendlich glücklicher als andere ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäude von Unsinn nicht anders als unter dem Vorwande, es neu zu unterbauen, befördern können.[3]

Lessing erkennt, daß im Kampf um die Geistesfreiheit den Juden vom Schicksal eine besondere Rolle zugewiesen sei.

Was an dieser Kontroverse so interessant ist: sie war gedacht als eine Auseinandersetzung zweier Glaubensbekenntnisse und der thoretischen Sicherheit und Zuverlässigkeit zweier Traditionen, sie wurde eine solche zwischen zwei *Menschen,* zwischen dem Juden und dem Nichtjuden, und ersterer hat gesiegt. Sie verdeutlicht einen Satz, der die Grundlage der ganzen Lessing'schen Weltanschauung bildet: nicht was wir glauben, was wir über das Metaphysische an Vorstellungen ausbilden und für wahr halten: sondern einzig und allein wie wir *handeln,* entscheidet über unseren Wert und Unwert als Menschen. "Was hilft es, recht zu glauben, wenn man unrecht lebt?" [4]

Dieser Satz, dem auch Mendelssohn sein Werk: "Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum" gewidmet hat, ist das Glaubensbekenntnis Lessings. Es ist der Punkt, wo wir als Juden uns so ganz mit ihm begegnen, worin wir auch das Geheimnis unsrer prophetisch-rabbinischen Religion erblicken.

Ueber die schweren Probleme religiöser Welträtsel wird und mag man mit geistigen Waffen fort und fort im Kampf der Geister sich auseinandersetzen, mag jeden zu belehren und zu bekehren suchen, der belehrt und bekehrt sein will, der mich zum Führer in Fragen des Denkens erwählt. Aber mag man diesen Kampf um die letzte Wahrheit der Ueberzeugungen noch so hoch und wichtig, noch so berechtigt und notwendig erachten, weil allzuleicht aus falschen Prämissen auch ver-

hängnisvolle Irrtümer von gefährlicher Tragweite sich ergeben können, jedenfalls gilt es unbestritten: daß Recht-Glauben nie über Schlecht-Handel hinweghilft, und die höchste Lehrgerechtigkeit nie für unethisches Tun versöhnen kann. *Die Ethik bleibt das erste und letzte Kriterium des religiösen Menschen.*

Dieser Satz ist die Seele des größten poetischen Werkes Lessings geworden, des ewigen unvergänglichen Denkmals und Hochgesangs aller wahren Menschlichkeit: "Nathan der Weise" Wie es entstand, wissen Sie alle; wie Lessing, obwohl kein Theologe, von Haus aus tiefstes Interesse für alle Theologie empfindend, in Kampf gerät mit bornierten Fanatikern, die den Polizeibüttel wider den Freigeist aufstören und ihm die wissenschaftliche Lehrfreiheit unterbinden. Da greift der Beleidigte zu dem, was die Musen ihm gaben, gegen die Kanzel stellt er die Bühne, gegen die vergängliche Prosa der Wissenschaft die ewige Zukunftssprache der Poesie. Von der Abstraktion des gelehrten Kampfes kehrt er sich ab zur Anschaulichkeit des dramatischen Gedichts und schafft aus Ernst und Humor, aus Geschichte und Phantasie, aus Tränen und Freude, aus Märchen und Philosophie eine Welt von so unendlicher Schönheit, von so reifer Abgeklärtheit, von solch unerreichter Menschlichkeit, als hätten ihm die Sphären die Himmelsmusik des Paradieses in die Ohren gesungen. Nathan der Weise sehn, ist kein Spiel, das gefällt, es ist *Gottesdienst.* Das Ideal: die Kunst zur Religion zu machen, talmudisch ausgedrückt: auf den Theatern Thora zu lehren, das ist Lessing hier gelungen.

Kein Geringerer als Goethe hat das zum Ausdruck gebracht. Nachdem er Nathan als ein dauernd bühnenkräftiges Stück gekennzeichnet hat, fährt er fort:

Möge doch die bekannte Erzählung von den drei Ringen glücklich dargestellt, das deutsche Publikum auf ewige Zeiten erinnern, daß es nicht nur berufen wird, um zu *schauen*, sondern auch zu *hören* und zu *vernehmen.* Möge zugleich das darin ausgesprochene göttliche Duldungs- und Schonungsgefühl der Nation heilig und wert bleiben.[5]

Wenn der Jude Nathan diese Fabel von den drei Ringen erzählt, so hat er sein Selbst dabei mit Bewußtsein in den Hintergrund treten lassen, denn "so ganz Stockjude sein, geht schon nicht." Wer den Nächsten überzeugen will, muß sich objektivieren können, muß eine Sprache sprechen, die auch dem andern verständlich ist, muß den archimedischen Punkt außerhalb der Sache suchen, obwohl er damit gewissermaßen sich selbst aufgegeben hat.

So ist's auch mit dieser Parabel, sie hinkt wie jedes Gleichnis. Das Judentum ist älter als die Tochterreligionen, und wenn es einmal den Ring besaß, so wüßten wir nicht, daß es gestorben und seinen Ring anderen übermacht habe. Dasselbe würde das Christentum dem Islam antworten. Aber jede Religion erzählt eben dennoch, daß ihr zu Recht der Ring übergeben worden. Der Kampf der Religionen käme also auf einen juristischen Prozeß hinaus, ob die Uebertragung mit genügenden juridischen Vollmachten erfolgt sei. Welche Lächerlichkeit! Denn es ist nun einmal so, daß die Vollmachtsurkunde eines jeden vom andren bestritten, also im Beweis-

verfahren unbrauchbar wird. Worin aber der Wert dieser Parabel liegt, auch wenn wir die Voraussetzungen des Gleichnisses leugnen, das ist das Urteil des weisen Richters, das von ihm *bedingt* ausgesprochen wird:

"Doch, halt! Ich höre ja, der rechte Ring
besitzt die Wunderkraft, beliebt zu machen,
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß
Entscheiden! Denn die falschen Ringe werden
Doch das nicht können! – Nun, wen lieben zwei
Von Euch am meisten? – Macht, sagt an! Ihr schweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? und nicht
Nach außen? Jeder liebt sich selber nur
Am meisten? – O, so seid ihr alle drei
Betrogene Betrüger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring
Vermutlich ging verloren."

Das ist eine Wahrheit von unendlicher Kraft. Wen die Religion nicht zum Gutsein führt, der hat kein Recht, sie sein eigen zu nennen. Wenn der Fromme nicht zugleich der beste, liebevollste Mensch ist so macht er תורת משה פלסתר die Lehre Gottes zur Fälschung, entweiht den göttlichen Namen und ist schlimmer als der Ungläubige, der die Ehre Gottes nicht mit der seinen verbunden trägt. Was heißt, sagt der Talmud,[6] Du sollst lieben den Ewigen, Deinen Gott? Der Name Gottes soll durch Dich die Herzen gewinnen, indem Dein Sprechen liebevoll, Dein Tun und Lassen edel ist, sodaß die Menschen sprechen: Heil dem, der die Thora lernt! Ihr seid meine Zeugen, und Ich bin Gott, sagt Jesajas; der Talmud kehrt um: seid ihr aber nicht meine Zeugen, beweist nicht jede Eurer Handlungen Eure Gottzugehörigkeit, bin ich nicht Euer Gott.

Aber dem Juden hat dieses Drama noch mehr zu sagen: Es lehrt uns, wer wir sind und sein sollen. Ob Nathan eine Idealgestalt oder ob Mendelssohn ihr Modell gesessen, das ist nicht wesentlich. Wenn Lessing in Nathan auch mit Bewußtsein einen jüdischen Idealtypus hat schaffen wollen, so hat er damit doch zugleich zum Ausdruck gebracht, daß Nathan unser Idealtypus ist, daß uns dieses Vorbild auf den Leib zugeschnitten, daß es unser Urbild ist, Leib von unsrem Leib, Geist von unsrem Geist.

Und in der Tat: Nathan mit seiner feinpointierten, talmudischen Sprache und Gebärde, ist ganz und gar und nur allein Jude: eben weil er in einem Finanzgenie und Weltweiser, so gut wie klug, so klug wie gut ist, weil er die Derwischverstiegenheit Al Hafis ebenso wie die Gott nachahmende verschwenderische Wohltätigkeit Saladins gleichmäßig ablehnt, weil er den großen Himmelsstürmern ihre Wolkennatur nicht glaubt und ihre Empfänglichkeit für die kleinen Gaben des Lebens nie vergißt,

weil er so kritisch der Wundersucht entgegentritt und so gläubig im Kleinsten Gottes Finger erkennt. Ueberhaupt daß er dieses mixtum compositum von Scharfsinn und Frömmigkeit, von Nüchternheit und Inbrunst, von Sachlichkeit und Liebe, von Weltklugheit und Heiligkeit, von Idealismus und Wirklichkeitssinn ist, das macht ihn zum Juden. Diese Gegensätzlichkeit in unsrem Wesen hat Lessing erkannt und gezeigt, wie ihre Synthese zu erfolgen hat. Die Idealausprägung jüdischen Wesens, das ist Nathan. So uns verstehen, den jüdischen Zweck- und Tatsachenmenschen ebenso treu wie die prophetisch-rabbinische Seele in uns zu erkennen und vereint zu sehen, konnte nur ein Lessing, weil er uns wie ein Freund geliebt.

Aber auch jüdisches Schicksal hat Lessing im Nathan für ewig verkörpert und auch da uns ewig gültige Lehre gegeben. Nathan ist nicht vom Leben leicht getragen worden, daß er in glücklicherer Muße die Widersprüche seiner Seele auszugleichen, ihre Härte abzuschleifen sich angelegen sein lassen konnte. Die ganze Bitterkeit jüdischer Ohnmacht hat er an sich verspürt. Denken wir an die ergreifende Stelle, wo Nathan erzählt, wie Recha sein Kind wurde:

"Ihr wißt wohl aber nicht, daß wenig Tage
Zuvor in Gath die Christen alle Juden
Mit Weib und Kind ermordet hatten, wißt
Wohl nicht, daß unter diesen meine Frau
Mit sieben hoffnungsvollen Söhnen sich
Befunden, die in meines Bruders Hause,
Zu dem ich sie geflüchtet, insgesamt
Verbrennen müssen. –
Als
Ihr kamt, hatt' ich drei Tag' und Nächt' in Asch'
Und Staub vor Gott gelegen und geweint. –
Geweint? Beiher mit Gott auch wohl gerechtet,
Gezürnt, getobt, mich und die Welt verwünscht,
Der Christenheit den unversöhnlichsten
Haß zugeschworen – – – – – – – – – – –
Doch nun kam die Vernunft allmählich wieder.
Sie sprach mit sanfter Stimm': "und doch ist Gott!
Doch war auch Gottes Ratschluß das! Wohlan!
Komm! übe, was du längst begriffen hast,
Was sicherlich zu üben schwerer nicht
Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
Steh' auf!" – Ich stand und rief zu Gott: "Ich will!
Willst du nur, daß ich will!" – Indem steigt Ihr
Vom Pferd und überreichet mir das Kind,
In Eurem Mantel eingehüllt. – Was Ihr

Mir damals sagtet, was ich Euch: hab' ich
Vergessen. So viel weiß ich nur: ich nahm
Das Kind, trug's auf mein Lager, küßt' es, warf
Mich auf die Knie und schluchzte: "Gott! auf sieben
Doch schon eines wieder!"

Sein Schicksal überwindet Nathan durch tätige Liebe. Die Reaktion seiner Seele ist polar wie die Shylocks. Als diesem die Tochter geraubt ward, da wird er zum Tiger: "Die Bosheit die Ihr mich gelehrt, ich will sie üben, und es muß schlimm hergehn, oder ich will es zuvortun meinen Meistern."

Nathan ist die höhere Reaktion. Nicht Verbrecher werden aus verlorener Ehre, nicht hart sein ob der Härte der Welt, grausam als Gegengift wider ihre Brutalität, sondern sich selbst treu bleiben und in der selbstüberwindenden Milde die höhere Rache nehmen, der Bessere zu sein, das ist die wahre Lösung jüdischer Schicksalsprobleme. Nathan tobt mit Gott, er ringt mit dem strengen Weltenlenker, aber er erkennt seine Erwählung darin, daß er mit andren Waffen siegt. Es ist nichts anderes, als was Jirmijah den Kindern der Gola auf den Weg mitgibt: Sorget für das Heil der Stadt, dahin ich euch verbanne und betet, – ja betet! – für sie zum Ewigen; macht Euch in euren Interessen mit den ihren gleich, denn in solcher seelischen Zucht baut ihr das höhere Reich Gottes.

Als Lessing seine "Juden" schrieb, bezweifelte man, ob solch edle, uneigennützige Charaktere bei den Juden zu finden seien. Nathan hatte die Rechtfertigung seines Urbildes nicht erst nötig. Zu tief hatte sich längst der Name Moses Mendelssohn in die zeitgenössische Menschheit eingegraben. Aber gerade das erklärt die große Wirkung des Nathan, die Bestürzung aller Judenfeinde. Bis in die Gegenwart ist das ein unverdauliches Gericht für sie geblieben. Gegen Herders Lobpreisung der jüdischen Literatur hatte eigentlich niemand etwas einzuwenden; Klopstocks Bitte um Mitleid ließ man noch allenfalls gelten. Aber daß der leibhaftige Jude die Züge Nathans tragen solle, das hätte bedeutet: achtet den Juden als Juden! Das war zu viel, weil darin zu hohe Forderung liegt, weil in diesem Satze aller fremde Eigendünkel zusammenbricht.

Eben deshalb gibt es kein Werk der Weltliteratur, für das wir solchen Dank schulden. Mendelssohn, ein Geschöpf Lessings, ist fast vergessen; er selbst bekennt an seines Lebens Ende: "ich weiß, daß meine Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist. Die meinige hat noch allzusehr den Geruch jener Schule, in welcher ich mich gebildet habe", er fühlte den Atem der Schriften "des Alles zermalmenden Kant". (Vorbericht zu Morgenstunden). Nathan jedoch *lebt*, und wird, wie wir heute urteilen dürfen, ewig leben.

Dieser Dank gegen Lessings Manen kann niemals ganz abgetragen werden. Dies Geschenk hat er mit hohem Preis bezahlt – mit seinem Lebensglück. Alle Kreise, außer wenigen der höchsten Geistlichkeit, lehnten das Werk entrüstet ab. Grätz

urteilt, es war wie wenn ein stiller Bann darüber verhängt worden wäre; und seinen Verfasser ließ man den Ingrimm über sein Vorgehen allzu deutlich empfinden. Tragisch erschütternd sind die letzten Tage dieses großen Menschen in Wolffenbüttel.

Nur einer wagte, ihn zu verteidigen: Mendelssohn. In den "Morgenstunden" und in einem öffentlichen Schreiben: "An die Freunde Lessings" malt er uns den bittern Lebensabend des Meisters, daß wir seine Worte nicht ohne Rührung und Ergriffenheit lesen können.

"Eben dieses herrliche Lobgedicht auf die Vorsehung, eben diese selige Bemühung, die Wege Gottes vor den Menschen zu rechtfertigen, wie teuer ist sie nicht unserm unsterblichen Freunde geworden! Ach! sie hat ihm seine letzten Tage verbittert, wo nicht gar am Ende sein kostbares Leben abgekürzt. Bei der Herausgabe der Fragmente war er darauf gefaßt, den ganzen Schwarm von Schriftstellern über sich herfallen zu sehen, die mit und ohne Beruf die Fragmente würden widerlegen wollen, und er hielt sich für stark genug, seinen Gast wider alle ungezogenen Angriffe seiner Gegner zu verteidigen. So mancherlei auch die Wege waren, welche seine Widersacher einschlagen konnten, um ihn zu bekämpfen, so glaubte er doch, ihnen allen die Spitze bieten zu können. Am Ende blieb es, so lebhaft er den Streit auch führte, bloß ein Schulgezänke, das von der einen und der andern Seite manche angenehme und unangenehme Stunden machen, aber so wie er dachte, auf die Glückseligkeit des Lebens keinen wesentlichen Einfluß haben sollte. Aber wie sehr veränderte sich die Szene nach der Erscheinung des Nathan! Nunmehr drang die Cabale aus den Studierstuben und Buchläden in die Privathäuser seiner Freunde und Bekannten ein, flüsterte jedem ins Ohr, Lessing habe das Christentum beschimpft. Im Grunde gereicht sein Nathan der Christenheit zur wahren Ehre. auf welcher hohen Stufe der Aufklärung und Bildung muß ein Volk stehen, in welchem sich ein Mann zu dieser Höhe der Gesinnungen hinaufschwingen, zu dieser feinen Kenntnis göttlicher und menschlicher Dinge ausbilden konnte! Wenigstens, dünkt mich, wird die Nachwelt so denken müssen; aber so dachten sie nicht, die Zeitgenossen Lessings. Jeden Vorwurf des Eigendünkels und der einseitigen Denkungsart, den er einigen seiner Glaubensbrüder durch seine dramatischen Personen machen ließ, hielt ein Jeder für persönliche Beleidigung, die ihm von Lessing widerfahren. Der allenthalben willkommene Freund und Bekannte fand nunmehr allenthalben trockene Gesichter, zurückhaltende, frostige Blicke, kalte Bewillkommnung und frohe Abschiede, sah sich von Freunden und Bekannten verlassen, und allen Nachstellungen seiner Verfolger bloßegestellt. Lessing, der immer der angenehmste Gesellschafter, der fröhlichste Tischgesellschafter gewesen, verlor nunmehr seine jovialische Laune völlig, ward zu einer schläfrigen, gefüllosen Maschine. Sie ist trostlos, diese traurige Erinnerung!"

Nun hatte sich Lessing, in so verschiedenen äußern Umständen und Lagen ich ihn kannte, nie über Undank seiner Zeitgenossen beschwert; nie geklagt, daß ihm nicht Gerechtigkeit widerführe, daß seine Verdienste nicht belohnt würden, und

dergleichen Beschwerden die so Mancher mit weit geringerm Rechte von sich hören läßt. Die Worte *Ich* und *Mein* war ich gewohnt aus seinem Munde so selten als möglich zu vernehmen... – Alle Arten von Laune war ich an ihm gewöhnt; nur niemals Niedergeschlagenheit oder Mißmut. Er war allezeit der tröstende, nie der trostsuchende Freund. Und nun – ich kann die widrige Empfindung nicht beschreiben, die ich hatte, als mir folgende Zeilen einen ganz andern Mann zu erkennen gaben, einen gebeugten, abgehärmten, endlich unterliegenden Kämpfer; einen gleichsam müde gejagten, verschmachtenden Hirsch, der endlich hinsinkt und sein edles Geweih mutlos in den Staub legt.

Lieber Freund!

An den Briefen ... von Ihnen ... kaue und *nutsche* ich noch. Das saftigste Wort ist hier das edelste. Und wahrscheinlich, lieber Freund, ich brauche so ein Briefchen von Zeit zu Zeit sehr nöthig, wenn ich nicht ganz mißmuthig werden soll. Ich glaube nicht, daß Sie mich als einen Menschen kennen, der nach Lobe heißhungrig ist. Aber die Kälte, mit der die Welt gewissen Leuten zu bezeugen pflegt, daß sie ihr auch gar nichts recht machen, ist, wenn nicht tödtend, doch erstarrend. Daß *Ihnen* nicht *Alles* gefallen, was ich seit einiger Zeit geschrieben, das wundert mich gar nicht. Ihnen hätte gar nichts gefallen müssen; denn für Sie war nichts geschrieben. Höchstens hat Sie die Zurückerinnerung an unsre bessern Tage noch etwa bei der und jener Stelle täuschen können. Auch ich war damals ein gesundes, schlankes Bäumchen, und bin jetzt ein so fauler, knorriger Stamm! Ach, lieber Freund! diese Scene ist aus!..."

Den man mit geistigen Waffen nicht bezwingen konnte, den tötete man mit dem vernichtenden Gift gesellschaftlicher Verfemung, den Judenverteidiger strafte man mit der Strafe des Judenloses.

Daher darf die Erinnerung an Lessing nicht in bloßen Dankeshymnen bestehen; sie hat etwas Verpflichtendes. Sie fordert Selbstprüfung: ist unser eigner Glaubenskampf und Glaubenseifer echt oder falsch? Den Fanatismus des Andren empfindet jeder peinlich, als einen Angriff auf Urrechte der eignen Persönlichkeit. Ist der von uns selbst geübte ethisch anders zu bewerten? Sehn wir, talmudisch gesprochen, den Splitter im fremden Auge, statt den Balken aus den unsren zu nehmen?

Darum sei die Erinnerung an Lessing eine Rechenschaft vor unsrem Gewissen. Wo und wann kämpfen wir mit Fug und Recht für unsere, gegen andre Überzeugung? Wir kämpfen mit Recht gegen jeden Gewissenszwang, auch gegen jede Bevorzugung einer Ueberzeugung, ausgeübt durch sachlich nicht begründete Rechtsvorteile.

Auch indirekt darf einer religiösen Meinung ihre freie, volle Entfaltungsmöglichkeit nicht durch gesetzgeberische Maßnahmen, durch ungleichen Schutz und durch geringere Fürsorge erschwert werden.

Wir kämpfen mit Recht gegen die Anmaßlichkeit irgend eines Bekenntnisses, das dem anderen eine Minderwertigkeit aufprägen und Auffassungen imputieren will, die es selbst ablehnt. "Was mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir zum Juden!"

Jede Glaubensüberzeugung ist allein berechtigt, über ihren gedanklichen und ethischen Inhalt, über ihre Ziele und Wege Aufschluß zu geben.

Insbesondere ist niemand berechtigt, Konsequenzen aus einer gedanklichen These dieser Religion zu ziehen, die ihre Bekenner selbst nicht ziehen zu müssen glauben. "Daher die Verächtlichkeit der Konsequenzerei die von jeher die Mutter, oder wenigstens die Verpflegerin aller Verfolgung und alles Religionshasses unter den Menschen gewesen ist."[7]

Insbesondere kämpfen wir für den Glauben, wenn man über Entwicklung und Entstehung einer hypothetischen Religion Aufstellungen machen will, die deren Würde untergraben. Wir bekämpfen sie um so mehr, wenn diese Spekulationen nicht auf stringenter, gesicherter, vorurteilsloser Grundlage erfolgen, wenn Vermutungen als Tatsachen, Phantasien als gesicherte Ergebnisse ausgegeben werden, wenn die selbstverständlichen Gesetze ethischer und reiner Forschung für die Geschichte der Offenbarung nicht beachtet werden.

"Mit seichten Gründen behauptete Wahrheit", pflegte Lessing zu sagen, "ist Vorurteil, nicht minder schädlich, als offenbarer Irrtum, und zuweilen noch schädlicher; denn ein solches Vorurteil führt zur Trägheit im Nachforschen, und tötet den Untersuchungsgeist. Ich bin versichert, wenn die Beurteiler der Fragmente sie mit schlechten Gründen verteidigt hätten, Lessing wäre der Erste gewesen, sie zu bestreiten."[8]

Wir kämpfen mit Recht gegen die Geistestyrannei *Einzelner* oder *Weniger,* die ihre Meinung Allen aufzwingen wollen, hinter denen nicht die Autorität der größten und selbstlosen Kenner der Religion steht, die nicht von dem geweihten Consensus aller maßgeblichen Geister getragen werden.

"Ich brauche den Hrn. Pastor nicht zu erinnern, wem er erst über die wahre Erklärung dieser Stelle genug tun muß ehe er fortfährt, sich ihrer so geradehin zu bedienen. Eine andere Konstruktion gibt den Worten des Paulus einen so anderen Sinn; und diese Konstruktion ist ebenso grammatisch, mit dem Zusammenhange ebenso übereinstimmend, hat ebenso viele alte und neue Gottesgelehrten für sich, als die ... gebilligte Konstruktion: daß ich gar nicht einsehe, warum es schlechterdings bei dieser bleiben soll?" (Antigoeze).

Endlich erscheint uns ein Glaubenskampf als höchste sittliche Pflicht gegen jede Weltauffassung, die den ethischen Opfermut des Menschen, den tragischen Lebenswillen zur Selbsthingabe an das Unendliche, die Bindung des Einzelnen an die höchsten Forderungen der Selbstüberwindung und der Lebensweihe brechen, als überflüssig hinstellen will, die statt immer erneut zum Ringen um das Absolute anzuspornen, die Gewissen einlullt und der verfeinerten Selbstsucht des Individuums das Wort redet.

So diametral unsre religiöse Weltauffassung der Lessings gegenüberstehen mag, so eng und irrig der Rationalismus jener Epoche und die naive Gewißheit der "natürlichen Religion" unsrer gesamten Gegenwart erscheint, immer aber wird Lessing, der "Freigeist", ein Lehrmeister des kraftvollen, sachlichen, ethischen Kampfes der Ueberzeugungen sein, mit ihm wollen wir einen gemeinen, denunziatorischen, skrupellosen Religionskampf verabscheuen, der "ein Vorrecht" sich anmaßt, "sich zu vergehn", indem er den andren zurechtweist, auf sich selbst Sünde lädt.

Aber auch seine Lehre von der Toleranz als des Ausdrucks messianischer Bruderliebe und der Demut vor der einzigen Zuständigkeit des allerhöchsten Weltenrichters in den Fragen, in denen Tradition und Geschichte beiden Seiten gleichen Anspruch gewährt, ist von allerhöchster, nie genug zu würdigender Bedeutung auch für unsre jüdische Gemeinschaft selbst, *für uns im Innern.* Oder wäre es für uns nicht nötig, daran zu erinnern, "das allen Bäumen nicht *eine* Rinde wachse, daß doch in der Welt ein jedes Ding so manche Seiten hat, von denen oft sich gar nicht denken läßt, wie sie zusammenpassen, daß da wir uns immer an die beste halten. und Gott preisen müssen"? Bedürfen wir der Mahnung nicht?

"Nur muß der eine nicht den andren mäkeln.
Nur muß der Knorr den Knubben hübsch vertragen.
Nur muß ein Gipfelchen sich nicht vermessen,
Daß es allein der Erde nicht entschossen,"

und "daß alle Länder gute Menschen tragen, die nur an Farb', an Kleidung, an Gestalt verschieden?" Ist's für uns überflüssig zu sagen, "daß der reichere Jude nie der bessere", daß es für uns ein Stolz sein soll, "so ganz nur Jude scheinen zu wollen"? Hat nicht auch für uns Lessing die Unduldsamkeit als Hochmut und Ueberheblichkeit entlarvt, als Verkappung der Irreligiosität demaskiert, da Erkenntnis eigner Unzulänglichkeit die einzige Trägerin der Religion ist?

Die geistige Persönlichkeit Lessings aber wird, ganz ungeachtet seines Kampfes für unsre Ehre und Anerkennung, uns Juden immer tiefste Sympathie einflößen. Sein ewiges Suchen, seine stete Unrast im Leben und im Denken, seine Abneigung gegen Erotik – es gibt keine keuscheren Schriftsteller als ihn – eine Abneigung, aus der sein Kampf gegen das seichte, schlüpfrige oberflächliche Spiel der leichten Muse Nahrung zieht, sein durchdringender kritischer Scharfblick, der durch das Salz seiner Gedankenkunst den sprödesten Stoff würzt, sein *Witz,* der nie zum *Spott* wird, mit dem er, der Schöpfer des klassischen Lustspiels, den alles Heilige und Erhabene schonungslos erniedrigenden Spötter Voltaire bekämpft, sein Freiheitsdrang und dennoch seine feine Abwehr eines Mißbrauchs poetischer Freiheit, sein rücksichtsloser Kampf gegen die Heuchelei des Scheins und falscher Autorität und doch seine Ehrfurcht vor dem wahren Genie, alles das läßt uns Lessing als einen geistesverwandten empfinden. Wie sein Geschmack, so hatte auch sein Schicksal einen jüdischen Zug. Er, der größte Patriot, wird von Friedrich dem Großen übergangen, er mußte nicht minder, wie die Juden, die er verteidigte, seine

Meinung durch ein Martyrium besiegeln. Sogar die gemeinste Verleumdung, er sei für seinen Schriftstellermut bestochen, habe durch 1000 Dukaten von den Amsterdamer Juden sich kaufen lassen, blieb ihm nicht erspart.[9]

So ist das Andenken Lessings, wie das der Frommen, zum Segen; er spornt unsre sittliche Energie, unsre Geduld uns Ausdauer, unsren 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 unsren Tagen!

Anmerkungen

* Bereits erschienen in: Joseph Carlebach: Ausgewählte Schriften, Bd. 2, Hildesheim 1982.

1 Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim: Ueber das Lustspiel "Die Juden" (Theatr. Bibliothek I St. 1754): "Ist denn ein Jude, wie ich ihn angenommen habe, vor sich selbst unwahrscheinlich? Und warum ist er es? ... Freilich muß man, dieses zu glauben, die Juden näher kennen, als aus dem liederlichen Gesindel, welches auf den Jahrmärkten herumschweift."

2 In: Göttinger Gelehrte Anzeigen. Vgl. dazu den interessanten Brief eines Anonymus in obiger Abhandlung Lessings.

3 Mendelssohn Ges. Schr. V, S.189.

4 Lessing im Aufsatze über die Herrnhunter.

5 Zitiert von Franz Bornmüller Lessings Werke Bd.II S.XXX.

6 Joma 6 a.

7 Mendelssohn, Moses: Lessings Verdienste etc. In: Gesammelte Schriften, Bd.II, S.372.

8 Ebd. S.368.

9 Siehe Lessings Streitschrift "Noch nähere Berichtigung des Märchens von 1000 Dukaten" 1779.

Kurzbiografien und Summaries

Ahrend, Moshe Max

Kurzbiografie

Born 1926 in Frankfurt/Main and educated in Germany, France and Switzerland. In 1945 he immigrated to Israel (then Palestine) and was trained as a teacher 1947; 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 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. Retired from Bar-Ilan University (September 1994), continues teaching at Touro-College, Jerusalem, and other Institutes. 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

As can be seen from the teachings of the Prophet Micah (4, 5) and from the story about Ruth the Moabite (Ruth 1, 8-18), Judaism is not a missionary religion.

The Talmud (Yevamot, 47) proves clearly that we are to deter severely any person who wishes to become a Jew, that we shall not accept a proselyte before he proves his full awareness of the meaning of the step he wishes to take, and his adamant will to realize it.

The Torah can therefore be considered most tolerant "outwards"; but "inwards", meaning in relation to anybody who belongs to the Jewish people, the Torah seemingly only knows the obligation to admonish sinners, to bring them back to the fold even by showing them dislike or "hate" if they continue their ways after they have been admonished.

But study of the writings and rulings of many Torah luminaries of the newer time shows otherwise. Certainly there is no tolerance as a result of contempt for religion and out of disregard of its demands, or, in the words of Chesterton: "Toleration is the virtue of people who do not believe anything"; no attitude, no belief, and no behaviour which clearly are contrary to Torat Israel are to be accepted de jure.

But entire faithfulness to the foundations of the Jewish religion and its commandments does not at all abrogate the religious (!) commandment: "Love thy neighbor like thyself". Indeed, while taking distance from certain opinions, deeds and omissions, we have the obligation to respect everyone created in the image of God; to regard with love even the godless and the sinner, and to try to draw them near "with bands of love"; to establish excellent connections with one's neighbors and faultless citizen-

ship; to cooperate and fight openly and fully in all spiritual and human matters which are not under dispute.
Jewish tolerance does not mean to be passive or neutral and, certainly, is not hypocrisy. It means to found neighborly love on all that unifies, while disregarding, as much as vitally necessary, all that separates.

Bacharach, Walter Zwi

Kurzbiografie

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 Nationalsocialism.
Major Publications: Die Rassenideologie, Vom Monismus bis zum Nazismus, Jersalem 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

The goal of this paper is to stress the impact of Christianity on modern anti-Semitism.
The negative stereotype as has been established by Christian ideology caused discrimination and prejudice against the Jew. This negative prejudice became for centuries the basis of intolerance against the Jew, as well as the foundation of modern anti-Semitism.

Breuer, Mordechai

Kurzbiografie

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

Contrary to what is accepted today in many sectors of ultraorthodox Judaism and religious Zionism, the Torah and halakhah do not justify intolerance towards secular Jews. What is particularly surprising is the intolerance in the circles of Rabbi Abraham Isaac Kook's students and his students' students. This phenomenon is one of the signs of "illiberal liberalism", which is well-known in modern history with reference to movements which considered themselves to be bearers of a universal message.

There does indeed exist the commandment that "you must tell him openly, your neighbor, of his offence," but according to a halakhic ruling no one in our own day knows how to admonish, and so most secularists are considered unwitting sinners and "captive children" and are to be dealt with accordingly. Further, a great halakhic decisionmaker like Hazon Ish decided that they ought to be brought round "in bonds of love." Further, "natural" human ethics is not opposed to halakhah. On the contrary, halakhah embodies and affirms the human code of ethics unless it expressly says otherwise. Again, sound reasoning is perceived to be valid by halakhah. The definition of a state of halakhic law is not a state whose laws have been predetermined by halakhah, but a state which in retrospect contains nothing in its laws which is forbidden or invalidated by halakhah. The difference is meaningful in terms of the possible range of tolerance the Torah allows.

Carlebach, Julius

Kurzbiografie

Born December 1922, Hamburg, Immigration to England 1938.

Education at Universities of London and Cambridge; Qualifications: Dip Soc (London), Dip Crim, M.Lit (Cantab), 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.

Feiner, Shmuel

Kurzbiografie

Shmuel Feiner, born 1955 in Tel Aviv, Israel. Ph.D. 1990 from the Hebrew University of Jerusalem, Senior Lecturer in the Department of Jewish History, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel. Coordinator of the Samuel Braun Chair for the History of the Jews In Prussia, The Faculty of Jewish Studies, Bar-Ilan University. Author of Haskala and History – The Emergence of a Modern Jewish Awareness of the Past (Hebrew, 1995) as well as various articles in the cultural and intellectual history of the Jews in Europe, especially on the Haskalah Movement in the 18th and 19th Centuries in Germany and Eastern Europe.

Summary

The Jewish Kulturkampf is a continous and unsealed chapter in Modern History. While new episodes are constantly being added to it, the Jewish historian who is sensitive to the deep conflicts among his people, and especially in Israel, cannot ignore its major significance in modern Jewish public life, and he is challenged to trace its footsteps and to explore its origins.

The article argues that the origins of the Jewish Kulturkampf could be found in the Ashkenazi society in central and eastern Europe beginning in the last two decades of the 18th century and then all along the 19th century in Galicia and Russia (but nor for example in 19th century Germany!): Then and there the struggle between contradicting alternatives of developed cultural and social ideals became first apparent and was recognized as an acute problem.The Kulturkampf became fully inflamed when the double challenge of the Haskalah emerged: A new ideology of a fundamental transformation of the Jews based on the division of knowledge and values between the sacred and the human (or profane); and a new social group of young intellectuals who separated them-selves from the traditional scholarly elite and who were the first to present a secularized option for association and a new agenda for cultural and social Jewish activity.

On the basis of several examples , the article tries to present the model and the character of the cultural confrontation in the period that preceded the well-known debate about the national culture of the Zionist movement.

Among others the paper deals with the following questions:

1. Is it legitimate and correct to take the term "Kulturkampf" (firstly used in the 1870s) out of its original German context and to apply it to the different Jewish context? 2. What were the reasons that made the Jewish Kulturkampf in the 19th century almost an exclusive East-European phenomenon?

3. The main four foci of the cultural struggle: (a) The question of external wisdom; (b) The question of the perfect ideal of the Jew; (c) The question of rationalism versus faith; (d) The question of Jewish clericalism (Yalag's case in the 1860s–1880s).

4. The Jewish Kulturkampf as a war over books and in the arena of books.

Above all, the article claims that instead of other attempts to incorporate the Haskalah into the main story of modern Jewish History (e.g. emancipation, assimilation, modern Hebrew literature, religious reform, modern nationalism and Zionism, the crisis of traditional society), the Jewish Kulturkampf is the proper and meaningful term for its historical description (or narrative). More then the Haskalah could be viewed in the context of changes in the mutual relationship between the European Jews and their non-Jewish culture and society, it should be viewed in the internal Jewish context of the dramatic encounter with modernity, which resulted in a bitter conflict not yet finished or resolved.

Egts, Bettina

Kurzbiografie

Born 1969, protestant theology and German studies at Göttingen, Montpellier and Hamburg, presently working as candidate for a higher civil-service post, having past the first state examination and undergoing in-service training at a Hamburg grammar school.

Summary "Problems and Prospects of German-Jewish Meetings in the Third Generation in Context of the Discussion about Education past Auschwitz."

As part of the 3rd Carlebach-Conference the authors, students of the Hamburg University, held, together with students of the University Bar-Ilan, a workshop on "Historical Consciousness and Identity" in the Third generation. The idea originated after the 2nd Carlebach-Conference in Hamburg, where we got the impression that questions on the dialogue within the Third generation were only considered to a small extent.

Whilst preparing the workshop in our student seminar it turned out that German-Jewish meetings in the Third generation past the Shoah have hardly been discussed at all in literature until now. With this essay we would like, therefore, not only to give a stimulus for the practice of such meetings but also an impetus towards theoretical discussion of the subject.

At first, we refer to the explications of Theodor W. Adorno and Helmut Peukert regarding education past Auschwitz, in order to outline the context in which our interest in a German-Jewish meeting in the Third generation is embedded.

Subsequently, there is a presentation of general didactic considerations on international youth meetings in the context of intercultural learning. According to Alexander Thomas the participants should get to the point of realising the central cultural standards of their respective orientation system during the preparation of such meetings. In the context of German-Jewish meetings the question arises for the central cultural standards of non-Jewish German and of Jewish Israeli young people.

According to our experience differences in the approach to the respective own history are of significance. Connecting the different theoretical approaches to education past Auschwitz, youth meetings and German-Jewish relationships we then generate our suggestions for preparation and organization of German-Jewish meetings in the Third generation.

Subsequently, there is a presentation of the workshop and its planning stage where we place our experiences in the context mentioned before and formulate prospects for a continuation. We hope this essay being a contribution to a further exchange of students of the Bar-Ilan and Hamburg universities.

Gillis-Carlebach, Miriam

Kurzbiografie

Born Hamburg 1922, since 1938 in Israel. Agricultural School and Kibbuz member at first. About 20 years teacher for Special Education.
Later study of Jewish and Special Education; since 1984 Senior Lecturer and former Chairman of Special Education at Bar-Ilan University. Director of Bar-Ilan Dyslexia Center and director of Joseph Carlebach Institute for research in Jewish thought and contemporary education.

Major 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

This article presents Joseph Carlebach's approach to tolerance and ethics vis-a-vis the historical events that occurred during his lifetime. Tolerance is defined as a non-aggressive attitude towards opinions and beliefs of one's fellow man that do not fall in line with one's own, while ethics is one's practical behavior towards one's fellow men even if his/her opinions differ from one's own. The article reveals a certain dilemma on the part of Joseph Carlebach, between a firm upholding of principles of faith and religion and his flexible ethical approach, that acknowledges the ethical virtues of a person whose opinion differ from his own, and an approach of practical support.

The article also deals with the marking of the borders of tolerance, on the backdrop of the intended distortion and anti-Semitism of the times. The greater the distress of the Jews in Germany, the stronger grew Carlebach's ethical approach. The kind act toward a Jew, and not the Jew alone is the pivot of his life. From the Jewish sources, Carlebach derives the ethics of the laws of nature, and the responsiblitity for ethical behavior both of the individual and in public political life – to the point where the question is raised whether Carlebach waives his principle religious and Jewish approach. The zenith of his ethical actions reveal, as it were, the fountainhead of Carle-bach's ethical power to be embedded in a deep and rooted faith, in the law of Israel and in religious faith as the primary source of ethics – both in theory and in practice.

Gleßmer, Uwe

Kurzbiografie

Geb. 1951 in Hamburg. 1971–1977 Studium der Theologie (sowie zeitweise der Pädagogik und Mathematik); 1982 Ordination zum Pastor in der Nordelbischen Kirche; 1988 Promotion zum Dr. theol.; 1988–1995 Hochschulassistent in Hamburg; 1996 Habilitation für "Altes Testament unter besonderer Berücksichtigung des Frühjudentums"; 1996 Privatdozent in Hamburg; 1996–1998 Lehrstuhlvertretung "Altes Testament" in Frankfurt. Publikationen: 1991 "Jordandurchzug und Beschneidung als Zurechtweisung in einem Targum zu Josua 5"; 1995 "Einleitung in die Targume zum Pentateuch (TSAJ 48)"; 1997 "Die ideale Kultordnung: 24 Priesterordnungen in den Chronikbüchern, den kalendarischen Qumrantexten und in synagogalen Inschriften" (in Druckvorbereitung für StTDJ). Mitherausgeber verschiedener Samnmelbände und Mit-

arbeit im internationalen Herausgeberteam der Texte aus Qumran; zahlreiche Artikel – vor allem zu Fragen der gruppenspezifischen Auseinanderentwicklungen in der Zeit des Zweiten Tempels.

Summary "Tolerance – enquiries into topics of education in pedagogics and theology."

"Tolerance" has changed its meaning with regard to the behaviour of individuals and groups. In former times "to tolerate" was understood as a more passive procedure: e.g. to endure the religion of someone else. But modern discussion is interested in a more active attitude: to accept the otherness. This behaviour must be learnt and taught. For "religious tolerance" two areas are to be considered: 1. pedagogics in general – e.g. how can we learn about antisemitism knowing Auschwitz? – and 2. theology in special: e.g. how can we learn about anti-judaism knowing the depreciating traditions in christianity? Learning of tolerance needs the ability to have a multi-perspective-view and to criticize even ones own tradition, which has grown over long periods. Therefore a thematic focus in education is necessary to those topics, which brought the different (and seemingly contradictory) branches of tradition into existence. Elementarization in education should not avoid these difficult problems, but choose good examples to learn about the complexity and contradictions, which produce/d the difficulties of intergroup-relationships. A central example for the given request is: How can the different valuations of biblical tradition be understood as a growing process between and within our religions?

Göz, Markus

Kurzbiografie

Born 1966, education, sports and Latin America studies at Hamburg, presently working for an MA on education-theoretical questions to "education past Auschwitz".

Summary

(siehe Egts, Bettina)

Grünberg, Wolfgang

Kurzbiografie

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 1987 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", "Urbane Theologie" und der "Hamburger Theologischen Studien".

Summary "Tolerance and Partiality. On the task of Religious Education in Times of Crisis."

The point of departure is an reconstruction of the understanding of tolerance presented in Lessing's later works, especially in "Erziehung des Menschengeschlechtes" [Education of the Human Race] (1789) and in "Nathan der Weise" [Nathan the Wise] (1779). Here, the thesis is presented that Lessing thinks of God as a rabbi, acting within universal history, who – through education – aims to bring about the messianic age by means of human beings who possess reason and do good deeds.

In a second complex, the Lessing jubilee of 1929 is taken as an occasion to examine the reception of Lessing in the light of three lectures: (a) Ernst Cassirer: "Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn" [The Idea of Religion in Lessing and Mendelssohn], (b) Heinrich Meyer-Benfey: "Lessing als Verkünder der Toleranz" [Lessing as Proclaimer of Tolerance], and (c) Joseph Carlebach: "Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings?" [What Do We Jews Owe to the Memory of Lessing?].

It is demonstrated that the intertwining of a (critical) diagnosis of the time and a scepticism in regard to Lessing's optimism in regard to educational enlightenment is worked out most clearly in the case of Joseph Carlebach, and that present discussions about the concept of tolerance can carry this reception further.

Finally, in a case study on pedagogical intercourse against in a radical right context, it is demonstrated that only those people can be capable of tolerance whose concept of identity has been developed step by step. The religious dimension of the teaching of tolerance can help, through rites and symbols, to bring human being's feeling of self-worth into order once again and to liberate them from negative fixations on the "evil" Other.

Tolerance, therefore, must be developed in a two-fold manner: (a) as an active strengthening of unstable concepts of self-worth and (b) as a practice of rituals demonstrating acceptance in intercourse with different groups.

The Christian and Jewish religions contain rites, symbols and traditions which are useful in this enterprise.

Heckmann, Ruth

Kurzbiografie

Born 1968, assistant lecturer at the Bremen University Arts Department, music, musicology, history and education teacher's studies at Osnabrück and Hamburg.

Summary

(siehe Egts, Bettina)

Herzig, Arno

Kurzbiografie

Arno Herzig, Professor für Neuere Geschichte, Schwerpunkt: Frühe Neuzeit an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen zur mittelalterlichen Ordens-

geschichte; zur Geschichte der Juden in Deutschland, zum Konfessionalismus im 17. Jahrhundert, zur deutschen Arbeiterbewegung und zur Rolle der Unterschichten im Übergang von der feudalistischen zur kapitalistischen Gesellschaft.

Summary

This essay analyses the depiction of Jews and Judaism in modern German histography. Form the Age of Humanity into the time of National Socialism, few historians in Germany, including the Jewish ones, interpreted German-Jewish history without ideological reservations. With the exception of a few historians of the Enlightenment, German historians viewed Judaism and society as a whole as two parties opposite each other, in which the right of Judaism to exist was questioned. Nationalistic as well as liberal historians demanded the complete assimilation of the Jews through baptism. National Socialistic historians even called for their "Ausmerzung", or extermintion. Not until the 1970's, long after the time of the National Socialists, would it come to an objective analysis of German-Jewish history, due to a social-historical oriented study.

Hoffmann, Andreas

Kurzbiografie

Born 1969, taking his doctorate at the Hamburg University Education Department, German and political sience teacher's studies at Hamburg.

Summary

(siehe Egts, Bettina)

Lohmann, Ingrid

Kurzbiografie

Prof. Dr. Ingrid Lohmann, Jg. 1953, lehrt Historische Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen u.a. Interkulturalität als Strategie sozialen Aufstiegs und religiöser Reform. Jüdische Knaben- und Mädchenbildung um 1800. In: Erziehung der MenschenGeschlechter. Studien zur Religion, Bildung und Sozialisation in Europa seit der Aufklärung. Weinheim 1996, S.185-213; Vom Ausschluß der hebräischen Rede aus dem Diskurs der Aufklärung. Preußische Minderheitenpolitik im frühen 19. Jahrhundert. In: Jahrbuch für Pädagogik 1996.

Summary

(siehe Egts, Bettina)

Meir, Ephraim

Kurzbiografie

Ephraim Meir was born in Belgium in 1949. He studied at the Louvain University and made his Aliya in 1983. He is married and the father of five children.
He presently lives in Jerusalem and is Head of the Department of Philosophy of the Bar-Ilan University.
Most of his publications are in the field of modern Jewish Philosophy. He published widely on Rosenzweig and Le-

vinas. His first book in German appeared 1996 under the title "Modernes Jüdisches Denken", in Altalea Verlag, Fuldatal.

Summary

In Levinas' thinking, tolerance is not one of the characteristics of Judaism, it is its very essence. The article explains this point of view and situates it in the whole of Levinas' work. It discusses certain characteristics of Judaism as Levinas perceives them, pointing to the responsibility of Jews towards "supporting" the world.

Manzewski, Andrea

Kurzbiografie

(1967), education, German and protestant theology studies at Hamburg, first state examination, presently working as educationalist in a parish.

Summary

(siehe Egts, Bettina)

Reichel, Peter

Kurzbiografie

Peter Reichel, gelernter Buchhändler, Professor am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hamburg und freier Autor für Zeitung und Rundfunk. Zahlreiche Veröffentlichungen zur politischen Kultur- und Zeitgeschichte, zuletzt: "Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus", 3.Aufl. München 1996; "Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit", München 1995;

Summary "Democratic Tolerance towards the Enemies of Democracy?"

The early liberal constitutional movement attempted to combine the greatest possible freedom for all with legal equality for all. The bourgeois individual was to be protected from authoritarian intolerance. The twentieth century was still in the future, and the idea that democracy could be destroyed by democratic means was still foreign.

The Weimar Republic adopted early constitutional measures that would protect the constitution. The national congress was proud at having attained "the most democratic democracy in the world". It did not succeed however, in transforming this "formal democracy" into a "national democracy", that was also politically and culturally stabilized. Streetfights, political assassinations and attempted coups made their mark on the inner political condition of an polarized society, which was predominantly indifferent or opposed to the Republic.

The law for protection of the Republic, enacted as a result of the murder of Rathenau, was intended to protect the Republic and its representatives from murder and slander commited by members of armed groups hostile to the Republic. This attempt at protection re-mained largely ineffective, in part resulting from the fact that the justice system pursued political criminals of the far left more rigorously than those of the far right;

and additionally, because of the hesitant and disunified way in which the federate states reacted. Thus, the protection of the Republic dwindled into a mere national defense code. The internal ministers of Prussia and the Reich one again undertook notable attempts to protect the Republic against assault by the NSDAP. Political change did not come about, however, through their memoranda. Their appeal for intolerance towards the intolerance which endangered the Republic quickly died away.

The protection of the Republic had not only failed politically, but also theoretically. The teachers of political law have in particular been blamed, through their interpretations of the constitution, for having weakened the Republic and even for having delivered it into the hands of its enemies. At the center of this critique are Carl Schmitt and Hans Kelsen: Schmitt for having denounced the "passive tolerance" of the parliamentary democracy as its weakness and having supported the intolerant "totalen Staat" arising from "Stärke"; and Kelsen, for having rendered the Republic helpless against its enemies through the positions of legal positivism and value relativism. There is no question that Kelsen saw the danger in which the Republic was situated. However as late as April 1932, he wrote that democracy, if it remains true to itself, must "tolerate a movement directed at the annihilation of democracy".

One may speculate about what could have happened if the Brüning government had outlawed the NSDAP, SA and SS includ, as a "subversive party". But as that did not happen the tolerance of democracy was used for the purpose of its destruction. As early as the 1930's, an answer to this was provided by Karl Löwenstein, who while exiled in the U.S.A. developed the concept of the "militant democracy", which, as "streitbare Demokratie" provided the foundation for the constitutional understanding of the bacis law (Grundgesetz) of the Federal Republic of Germany.

Rosenak, Michael

Kurzbiografie

Michael Rosenak is Mandel Professor for Jewish Education at the Hebrew University in Jerusalem. He is former director of Hebrew University's Melton Center for Jewish Education, a faculty member of the Jerusalem Fellows program for senior educational personnel, and actively involved in diverse educational institutions such as the Pardes Institute for Jewish Education and Melitz, the Institutes for Jewish-Zionist education.

He is the author of: Teaching Jewish Values: A Conceptual Guide. (Jerusalem: Magnes Press 1987); Commandments and Concerns: Religious Jewish Education in Secular Society. (Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1987); and, most recently: Roads to the Palace: Jewish Texts and Teaching (Providence, R.I. and Oxford: Berghahn Books, 1995) as well as of numerous monographs and articles.

Summary

I . We begin with a brief exploration of what is intailed by "an open society." Is it one where "everything goes?" Two prisms for examining this are noted:
(a) Peter Berger's distinction between dignity and honor, which differentiate between "ordered and expected behaviour" and "self-expression" and liberty.
(b) the distinction (Shaver) between "aesthetic" and absolute values. The "open society" stresses dignity and aesthetic values. What is the status of religious education in such a society which is usually secular in orientation? Generally, in a truly open society, it is one possible avenue to identity, to authenticity: an aesthetic value, a (perhaps eccentric) form of dignity. (It is also possible that society will consider religion and religious education as threatening, something to be defended against, corrosive of personal values and freedom.)
II. What does religious education do, what is it all about? We look at two foci: 1. the "dimensions of commitment" to which it socializes the young (Glock and Stark) and 2. the search for "ultimacy" (Tillich, Phenix) it fosters. In the specific case of Judaism, the former is centered on a normative "mitzvah" feature; the latter is concerned with which is viewed as redemptive such as reward, deliverance, Messianism. Doubtlessly, the latter is more "popular" than the former in the open society. The former, indeed, is often identified with indoctrination. Hence, the open society will attempt to play down "dimensions of commitment." Nevertheless, they are an essential aspect of religious education.
III. What are options of response to this? Three basic approaches have been suggested (Berger): 1. segregation; 2. cognitive surrender and 3. cognitive negotiation. Segregationists both benefit from the open society that enable their separation but also denounce it. Thus, they are in danger of suffering alienation and inauthenticity. Cognitive surrender makes religious education superfluous. Hence there is no choice but to engage in cognitive negotiation and to seek theological buttressing for it, though its erosive dangers must be recognized.
IV. If cognitive negotiation is successful, what can religious education do for society? Among its teachings: (a) society cannot persevere without "honor"; discipline is a necessary counterpart to freedom; (b) people naturally (?) associate their most fundamental commitments and significances to certainties and absolutes. But religion teaches, I believe truly, that these are dangerous when not linked to moral Transcendence. Totalitarianism, avodah zarah and cynicism, k'firah, seem to be the alternatives to it. Both have been experienced in extreme forms by modern, once liberal, "open societies."

On the other hand, religion can learn from its exposure to the open society. It learns to reexamine its sources to discover therein authorization of personal values and dignity. It seeks to distinguish between allies and enemies. It seeks a common denominator with its allies in the humanistic realm where mercy, justice and a basic humility and restraint are recognized as values.

In other words, religious education

in the open society must conduct a dialogue with, but also not shirk from a critique of, the open society.

Steffensky, Fulbert

Kurzbiografie

Fulbert Steffenski, Prof. Dr. theol., geb. 1933 in Rehlingen/Saar. Seit 1975 Professor für Religionspädagogik an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen in der Praktischen Theologie und im Grenzgebiet von Theologie und Pädagogik.

Summary "Faith and Non-Aggression. Roots of tolerance within the Christian tradition."

Tolerance is the ability to escape from the compulsions of victory; to let other life be and not to let it down. Tolerance can be constructed from two basic Christian concepts, from the concept of grace and from the tradition of loving the enemy. Grace means to be called before we have given us a name. It liberates from the compulsion of self-restoration and self-narning. Self-restoration and self-intention are always in danger of being aggressive against other concepts of life. The love of the enemy irritates and breaks through the compulsions of retaliation and anticipates the abolition of enmity in God's Kingdom.

To believe in grace liberates the human being to finiteness: he (or she) must not be everything and must not be unique. He or she can tolerate other concepts of life and of faith without the feeling of threat and distraught. We do not need to demonstrate our uniqueness by threatening or destroying other life. The awareness of finiteness as a consiciousness of freedom allows also the pride of our own face, of our own history and of our own tradition. In the awareness of being one and not everything, the human being is capable of a dialogue with other concepts of life. They are capable to learn from others and capable to get into a dispute with them. Tolerance does not mean a judgeless and a truth-defeatist acceptance of all that is and that takes place. The truth is being found out in the conversation with the sisters and brothers; but also in the dispute with each other which is being liberated from the compulsion of victory. Such a concept of tolerance does not stay empty or free of judgements. He or she does not relinquish from the attention for the victims.

There are several Christian traditions and texts that claim tolerance as the dignity of life for everyone. They were only effective in that place in the history of Christianity where the alliance of religion and state, of religion and power was being broken through. Religion is plausible where it escapes from its own compulsions of victory.

Vogel, Barbara

Kurzbiografie

Barbara Vogel, Prof. Dr. phil., geb. 1940 in Hamburg. Seit 1984 Professorin für Neuere Geschichte an der Universität Hamburg; Schwerpunkt: Deutsche Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhun-

derts. 1990 bis 1994 Vizepräsidentin der Universität Hamburg. Veröffentlichungen zur Außen- und Handelspolitik des deutschen Kaiserreichs, zur Geschichte der preußischen Reformen im frühen 19. Jahrhundert, zur Frühgeschichte von Liberalismus und Konservatismus in Deutschland, zur hamburgischen Universitätsgeschichte sowie Beiträge zur historischen Frauenforschung.

Summary "Judaism and 'German Mind'. A Case of Antisemitism in the Philosophical review 'Kant-Studien' in World War I"

The question about similarities between the philosophy of Immanuel Kant and jewish thinking raised the whole issue of the relations between "German character" and "Jewish character" which could be used instrumentally by an intensely growing radical antisemitism during World War I.
A leading part in this issue played the renascence of the philosopher Fichte. Fichte's "Addresses to the German Nation" (Reden an die deutsche Nation) became in these times of War a favourite topic of discussion in general public.
An exponent of a radical or ethnic antisemitism and of a metaphysical notion of Germanity was Bruno Bauch, professor of philosophy at the University of Jena and one of the editors of the renowned "Kant-Studien". Bauch published in the Kant-Studien in 1917 an essay titled "Der Begriff der Nation" (The idea of nation). This essay set at variance the most important philosophical association in Germany, the "Kant-Gesellschaft". It is true this dispute was not settled in public. There was indeed a "reply" written by Ernst Cassirer, jewish philosopher at the University of Berlin, but it was not published until a short time ago.
These two essays are the core of this article: Bruno Bauch: Vom Begriff der Nation. Ein Kapitel zur Geschichtsphilosophie. In: Kant-Studien, vol. 21, 1917, p.136-162; Ernst Cassirer: Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch. In: Leo Baeck Institute Bulletin, 88(1991), p.73-87.

Will, Michaela

Kurzbiografie

Born 1967, protestant theology and education studies at Hamburg, Marburg, Sao Leopoldo and Recife, additionally served a training in Jerusalem. Working as curate at the "Nordelbische" (north of the river Elbe) Lutheran church.

Summary

(siehe Egts, Bettina)

הדיווח על המפגש (workshop) בין סטודנטים מהמבורג לעמיתיהם מאוניברסיטת בר-אילן, הכולל גם את דבריה המקדימים של אינגריד לוהמן, חותם את סדרת המאמרים. המפגש הביא למודעותם של המשתתפים את מחסומי ההידברות שיש להתגבר עליהם גם שני דורות לאחר השואה, ואת מידת הרגישות הרבה הדרושה לשם קיום דיאלוג בין ישראלים לגרמנים. יש להימנע מלאמץ "דפוסי חשיבה" של הדורות הקודמים ולחפש דרכים חדשות על מנת להגיע להידברות.

פטר רייכל (המבורג), חוקר במדעי המדינה, מתייחס לדילמה של "הסובלנות חסרת הגבולות" ולסכנות האורבות לדמוקרטיה על ידי דמוקרטיה אבסולוטית. תשובה אפשרית לבעיה זו ניתנה כבר בשנת 1932 על ידי לוונשטיין בעזרת המושג "דמוקרטיה דיפרנציאלית".

IV. חינוך לסובלנות דתית בחברה המודרנית

מיכאל רוזנק (ישראל), בוחן במאמרו שלוש הצעות לפיתרון הקונפליקט בין חינוך דתי קפדני לבין החיים בחברה פתוחה. בחירתו נופלת על ההצעה לקיים דיאלוג קוגניטיבי שיתבסס בהכרח על ביקורת עצמית, הגינות וצניעות.

אובה גלסמר (המבורג), מתייחס לחינוך דתי-סובלני המתבסס על ביקורת עצמית ועל ויכוח בין-דתי ותוך-דתי פעיל, ומצביע על האפשרויות הגלומות בחינוך כזה מהיבטים תיאולוגיים ופדגוגיים כאחד.

V. חשיבה סובלנית ורעיונות חינוכיים

אפרים מאיר (ישראל), מנתח במאמרו את רעיון הסובלנות מנקודת ראותו של הפילוסוף א. לווינס. על פי לווינס, הסובלנות אינה רק אחד מסימני ההיכר של היהדות, כי אם יסודה ומהותה הפנימית - השקפה הנובעת מתפישת היהדות כ"משענת" לעולם.

משה ארנד (ישראל), מתרכז בהיבט אחר לתלוטין של הנושא. הוא מנתח את המתח הנוצר כביכול ביהדות בשל ההיעדר המוחלט של רעיון מיסיונרי כלפי לא-יהודים מחד גיסא, והציווי הבלתי מתפשר לגבי יהודים לקיים מצוות מאידך גיסא. מחסום מפני קטאות דתית טמון במצוות האהבה לזולת. ניתן לחזק את רעיון הסובלנות על ידי התמקדות במאחד ובמשותף בין בני האדם ועל ידי הימנעות מהדגשת ההבדלים ביניהם.

וולפגנג גרינברג (המבורג), המדגיש במאמרו את הסובלנות הפעילה, מנתח את הפירושים השונים להם זכתה תפיסת הסובלנות של לסינג, ומגיע למסקנה שהפירוש של יוסף קרליבך הוא הפירוש המעשי והמשכנע ביותר של סובלנות. גרינברג מבהיר את רעיון הסובלנות באמצעות מחקר פדגוגי - מדגמי. התנאי המוקדם ליכולתו של האדם לגלות סובלנות כלפי זולתו, הוא הכרה בערך העצמי שלו. היכרות המסורות הדתיות והמנהגים המקובלים על נוצרים ויהודים, מצד נוצרים ויהודים כאחד, עשויה לתרום לרעיון הסובלנות ולעודד פעילות סובלנית.

II. בלעדיות וסובלנות

ההיסטוריון שמואל פיינר (ישראל), מנתח לאור דוגמאות מתולדות ישראל במאה שעברה, את המחלוקות בתוך היהדות כטיעונים של יריבים המנהלים מלחמת תרבות טעונת מאבקים, מבלי להגיע להבנה ולפיוס. ואכן - הוויכוחים המרים בין שני הקטבים - בין היהדות "הבלעדית" מזה, לבין החדשנות מזה, נמשכים עד עצם היום הזה.

מרים גיליס-קרליבך (ישראל), מצביעה על ההתפתחות בגישתו של יוסף קרליבך כלפי סובלנות, כפי שבאה לידי ביטוי בהגותו ובכתביו. התפתחות ייחודית זו מצביעה לא פעם על לבטים והרהורים של הכותב לגבי צדקת הדרך. עם זאת הייתה רמתו המוסרית והאתית הגבוהה שאפיינה את פעילותו ואת יחסו לבני האדם עקבית ובלתי מסוייגת, והיא זו שהנחתה אותו בצוק העתים, עד יומו האחרון.

III. האנטישמיות כאי-סובלנות חברתית ודתית

המחקרים המתפרסמים בנושא זה, מתכליתם להגיע אל השורשים העמוקים ביותר של אי-הסובלנות והאנטישמיות.

שני מחקרים חדשים על תופעות אנטישמיות, המוצגים - האחד על ידי ברברה פוגל (המבורג) והשני על ידי ארנו הרציג (המבורג) - מאשרים את הנחת היסוד במחקרו של ולטר צבי בכרך (ישראל) בדבר השורשים העמוקים לאנטישמיות בדת הנוצרית. ברברה פוגל מנתחת את ההיבט הפילוסופי-היסטורי של התופעה, בעיקר לאור מאמר של הפילוסוף ברונו באוך משנת 1917. בהסתמכו על פיכטה, הגן באוך במאמרו, ממש בחירוף נפש על האנטישמיות "הלאומנית" ותרם בדרך זו (ביודעין?) למשבר בחוגי הפילוסופים ולהתפוררותה של "חברת קנט" רבת החשיבות. בכרך מפנה את המבט מהתופעות האנטישמיות אל האידיאולוגיה שהופנמה על ידי נושאי התרבות הנוצרית. אידיאולוגיה זו יצרה את הבסיס לאי-הסובלנות באמצעות טיפוח סטריאוטיפ שלילי של היהודי, שקיבל חיזוק-יתר באמצעות דרשות בכנסיות, שנפלו על אוזניים קשובות של קהל לא משכיל.

הרציג מתאר את אי-הסובלנות של היסטוריונים מהאקדמיה כלפי מאמציהם של מדענים יהודיים להשתלב בחברה הלא יהודית. היסטוריונים אלה העמידו בפני היהודים מכשולים קשים ביותר, שנעו מתביעה להתנצרות ועד להשמדה. יש לראות היסטוריונים אלה כאחראים (או שותפים) לסילופים הגזעניים שהוחדרו לחקר תולדות יהודי גרמניה.

המוטיב השני, ענייטו הוא הפתיחות והכרת התודה שיוסף קרליבך חש כלפי אותם נכסי התרבות של לא-יהודים הרואים באתיקה ובהומאניות ערכים עליונים, כפי שבאו לידי ביטוי במאמרו שהופיע בשנת 1929 תחת הכותרת: "מהו החוב שאנו היהודים חבים לזכרו של לסינג?" בשל חשיבותו של המאמר והאקטואליות שבו, שבאה לידי ביטוי בדיוני הכנס, מובא הוא בשלמותו בסוף ספר זה.

אפשר לבטא את הכרת תודתנו ליוסף קרליבך בעזרת פרפראזה על כותרת המאמר הנ"ל:

"מהו החוב שאנו חבים לקרליבך על תרומתו להבנת מושג הסובלנות, לפי לסינג?" שכן יוסף קרליבך לא רק הטיף באומץ למען סובלנות אלא פעל בסובלנות בחיי המעשה, גם לעת אסון ובשעת סכנה.

על המאמרים בספר זה

כל המאמרים שבספר מתבססים על ההרצאות שנישאו בכנס ועובדו על ידי המרצים לפרסום בכתב. ההרצאות שניתנו בגרמנית ובאנגלית מובאות בשפת המקור ואילו ארבע ההרצאות שניתנו בעברית (של ארנד, ברויאר, פיינר וגיליס-קרליבך) תורגמו לשפה האנגלית. המאמרים אינם מופיעים על פי סדר אלפביתי של שמות המחברים, אלא בהתאם להשתייכותם לנושאים המרכזיים בדיוני הכנס.

I. סובלנות ודת

בראש הדיון מוצגים המאמרים של "נציגי" שתי הדתות, היהודית והנוצרית. מרדכי ברויאר (ישראל), תובע במאמרו יחס של סובלנות בין יהודים ליהודים בהתאם לרוח ההלכה, ומדגיש את קרבת ההלכה לאתיקה "הטבעית". באשר למדינה היהודית, היא איננה חייבת להיות מדינת ההלכה במובן המצומצם, אולם, אל לה לאמץ חוקה הנוגדת את ההלכה.

פולברט שטפנסקי (המבורג), שם לעצמו למטרה לחשוף ולהבהיר את עיקרון היעדר הכוחניות או הויתור על כוחניות בדת הנוצרית. המקור לסובלנות האמיתית והייחודיות שלה, לפי שטפנסקי, הם ביכולתו של האדם להכיר בכך שהוא, כמו גם הזולת, עשויים לראות נכוחה או לשגות, ובהיותו מסוגל לשאת ויכוח שבו הוא מוותר מראש על תביעה לעליונות ועל שימוש בכוח.

מרים גיליס-קרליבך, ישראל
וברברה פוגל, המבורג

הרהורי מבוא

הכנס השלישי לזכרו של הרב ד"ר יוסף קרליבך

הכנס השלישי לזכרו של הרב ד"ר יוסף קרליבך ז"ל, התקיים באוניברסיטת בר-אילן בימים 26 עד 28 במרץ 1996. נושא הכנס "סובלנות ביחסים בין דת וחברה" - נקבע כבר בשנת 1994. ההתרחשויות הטראגיות שאירעו בישראל בנובמבר 1995: הרצח המזעזע של ראש הממשלה, מר יצחק רבין וההתקפות האלימות של ארגון החמאס על אזרחים ישראלים, שיוו לנושא הסובלנות אקטואליות מצמררת.

הכנס נערך על ידי מכון יוסף קרליבך תוך שיתוף פעולה עם הקתדרה על שם בראון לתולדות היהודים בפרוסיה באוניברסיטת בר-אילן ו"חוג קרליבך", בראשותה של פרופ' ד"ר ברברה פוגל מאוניברסיטת המבורג. במסגרת שיתוף הפעולה הדו-לאומי הממושך בנושאים בין-תחומיים, הגיעו לכנס בנוסף לעשרת המדענים והמדעניות מהמבורג, גם משתתפים מאוניברסיטאות אחרות וקבוצה של שישה סטודנטים מהמבורג כדי לקחת חלק פעיל בכנס ובסדנאות ייחודיות.

להלן סיכום קצר של מטרות הכנס כפי שהן הוגדרו על ידי מארגניו:

1. לנתח ולחשוף בצורה אובייקטיבית את שורשי הסובלנות ואי-הסובלנות ביהדות ובתולדות ישראל, בנצרות ובתולדות העם הגרמני.
2. לדון בדרכים לחינוך לסובלנות בחברה הפתוחה העכשווית, הכוללת מגזרים בעלי השקפות דתיות וחילוניות שונות ומנוגדות.

לזכרו של יוסף קרליבך

הפתיחה התגיגית של הכנס, נערכה בסמוך ליום השנה לפטירתו של הרב הראשי להמבורג, ד"ר יוסף קרליבך ז"ל, והכנס הוקדש לזכרו של האיש ולפעולתו הברוכה, אשר נקטעה עם מותו על קידוש השם. בספר הכנס המונח לפנינו מודגשים שני מוטיבים מרכזיים מתוך השקפת עולמו של יוסף קרליבך:

המוטיב הראשון, עניינו הוא המחוייבות הבסיסית לסובלנות כלפי הזר: "וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו. כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך" (ויקרא י"ט 33-34). דיון במשמעות המצווה, אשר יוסף קרליבך הירבה להדגיש את מרכזיותה ביהדות, נערך גם במסגרת הרב-שיח שנעל את הכנס.

תוכן העניינים

פתיחה

8 דברי ברכה, *יוליוס קרליבך*

10 הרהורי מבוא, *מרים גיליס-קרליבך, ברברה פוגל*

15 לזכרו של פרופ' מרדכי בר-לב, *מרים גיליס-קרליבך*

I. סובלנות ודת

17 סובלנות ודת ביהדות, *מרדכי ברויאר*

29 סובלנות ואי-אלימות - שורשי הסובלנות במסורת הנוצרית, *פולברט שטפנסקי*

II. סובלנות ובלעדיות

38 קונפליקט וסובלנות - השורשים של ה"קולטורקמפף" היהודי, *שמואל פיינר*

51 יוסף קרליבך - עקרונות אתיים במסה ובמעש, הלכה ומעשה, *מרים גיליס-קרליבך*

III. אנטישמיות כאי-סובלנות דתית וחברתית

70 יהדות ו"הרוח הגרמנית" - במחקרים המתייחסים לקנט, *ברברה פוגל*

85 מהצלב לצלב הקרס - השורשים הנוצריים לאנטישמיות המודרנית, *צבי בכרך*

95 האנטישמיות של ההיסטוריונים האקדמיים, *ארנו הרציג*

113 ריפובליקת ויימר בין הגנה עצמית להרס עצמי, *פטר רייכל*

IV. חינוך לסובלנות דתית בחברה מודרנית.

129 חינוך דתי בחברה פתוחה, *מיכאל רוזנק*

141 מהי סובלנות? בירור השאלה כנושא פדגוגי ותיאולוגי בהכשרת מורים, *אובה גלסמ*

V. סובלנות בהגות ובמחשבת חינוך

160 יהדות כסובלנות בפילוסופיה של עמנואל לוינס, *אפרים מאיר*

167 על סובלנות ודת ביהדות, *משה ארנד*

171 סובלנות וסיעתיות - אתגר לחינוך הדתי בעיתות משבר, *וולפגנג גרינברג*

185 סדנת עבודה: מודעות הסטורית וזהות עצמית
מפגש סטודנטים ישראלים וגרמנים "דור שלישי"
דברי מבוא *איעגריד לוהמן*

סיום

203 "מהו החוב שאנו היהודים חבים לזכרו של לסינג?", *יוסף קרליבך*

נספח

217 על המחברים
תקצירי המאמרים

הבעת תודה

יבואו על הברכה כל אלה אשר תמכו בהוצאת ספר זה:

פרופ׳ ליאונרד היין, סנטור למדע ולטכנולוגיה, המבורג,
פרופ׳ משה קווה, נשיא אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן,
ד״ר יורגן לוטיה, נשיא אוניברסיטת המבורג,
פרופ׳ יהודית דישון, דיקנית הפקולטה למדעי היהדות, בר-אילן, רמת-גן,
פרופ׳ בן-ציון זילברפרב, דיקן הפקולטה למדעי התברה, בר-אילן, רמת-גן,
מר יצחק קרנר, ראש מינהל הפקולטה למדעי היהדות, בר-אילן, רמת-גן,
מר הנרי ליר, ניו-יורק,

תודה להוצאת דולינג וגליץ על שיתוף הפעולה הממושך.

אנו מודים גם לכל אלה, אשר תרמו מזמנם וממרצם לקיום כנס יוסף קרליבך השלישי ולהבאת ספר המאמרים לדפוס.

תודתנו נתונה לכל המשתתפים בכנס קרליבך השלישי, למרצים ולמאזינים, לכל אלה אשר באו ללמוד ולהתמודד עם מורשתו של יוסף קרליבך ולהפוך את הזיכרון לחקר מתמיד.

אימפרסום :
עיצוב העטיפה : ווילפריד גנדראס
© כל הזכויות שמורות להוצאת דולינג וגלין בע"מ,
רחוב אהרנברג 62, 22767 המבורג, טל' 040/3893515
מהדורה ראשונה 1997
מסת"ב ISBN 3-930802-54-6

Publications of the Joseph Carlebach Institute

"כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך..."

(ויקרא יט, לד)

כנס יוסף קרליבך השלישי
סובלנות ביחסים בין דת לחברה

העורכות
מרים גיליס-קרליבך – ברברה פוגל

הוצאת דולינג וגליץ

כנס יוסף קרליבך השלישי

"כאזרח מכם

סובלנות

יהיה לכם הגר

ביחסים

הגר אתכם

בין דת לחברה

ואהבת לו כמוך..."

Publications of the Joseph-Carlebach-Institute

אורה