

Die Vierte Joseph Carlebach – Konferenz.

»...und so zogen sie aus:

Familie im Spannungsfeld

ein jeder bei seiner Familie

zwischen Tradition

und seinem Vaterhaus«

und Moderne

Die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

„... und so zogen sie aus: ein jeder bei seiner Familie
und seinem Vaterhaus“ : Familie im Spannungsfeld zwischen
Tradition und Moderne / die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz.
Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach und Barbara Vogel. -
Hamburg : Dölling und Galitz, 2000
(Publications of the Joseph Carlebach Institute)
ISBN 3-933374-66-9

Impressum

Titelentwurf: Wilfried Gandras
Herstellung: Ursula Richenberger
Printed in Germany
© Dölling und Galitz Verlag GmbH,
Ehrenbergstraße 62, 22767 Hamburg
1. Auflage 2000
ISBN 3-933374-66-9

Publications of the Joseph Carlebach Institute

**„... und so zogen sie aus:
ein jeder bei seiner Familie
und seinem Vaterhaus“**

(4. Moses 2, 34)

**Die Vierte Joseph Carlebach-Konferenz.
Familie im Spannungsfeld
zwischen Tradition und Moderne**

Herausgegeben von Miriam Gillis-Carlebach
und Barbara Vogel

Dölling und Galitz Verlag

Ingrid Warburg Spinelli – ein kompromißloses Leben

Ihr letzter Auftritt in Deutschland fand aus Anlaß der Vierten Joseph Carlebach-Konferenz in der berühmten Warburg-Bibliothek statt, die sie seit ihren Studienjahren in Hamburg nicht mehr betreten konnte. Dabei war es Ingrid Warburg-Spinelli sehr wichtig zu betonen, daß ihre fünf Kinder die Tradition einer jüdischen Familie fortführen, für die sie und ihre Familie im zu Ende gehenden 20. Jahrhundert stellvertretend stehen: als Banker, Künstler, Politiker, Wissenschaftler und Sozialarbeiter. Eine elegante Hommage an die famous five der Familie Warburg: Aby, Max, Paul, Félix und Fritz, der ihr Vater war.

Sie war eine wirkliche Zeugin des Jahrhunderts, eine Weltbürgerin und eine wunderbar gelassene und schöne Frau. Ihre Lebensstationen Hamburg, Stockholm, Salem, Heidelberg, Oxford, New York und Rom lassen die einmalige Karriere erahnen. Aber die »Dringlichkeit des Mitleids und die Einsamkeit, nein zu sagen« – so der etwas schwierige Titel ihrer Autobiographie –, brachten sie immer wieder dazu, sich dem unbeschwerten Leben einer Tochter aus berühmten Hause wach, sperrig und ohne Kompromisse zu entziehen.

Der Einsatz für die verzweifelten Flüchtlinge in dem von den Deutschen bedrohten Marseille – als Mitbegründerin des Emergency Rescue Committee – oder für die geretteten jüdischen Kinder im Joint Distribution Committee war ihr selbstverständlich. Dem deutschen Widerstand in Person ihres langjährigen Jugendfreundes Adam von Trott versuchte sie in Amerika eine Brücke zu bauen. Im Nachkriegsitalien mit ihrem Mann Veniero Spinelli – aus einer nicht weniger berühmten antifaschistischen Familie – kämpfte sie für eine gerechte und neue Ordnung in Europa.

Bis ins hohe Alter begeisterte sie sich für Projekte, ob in Italien, Israel oder Deutschland, die für Toleranz, Verständigung und Frieden kämpfen, und um eine schwer zu definierende Verbindung von linker Politik und Kultur.

Am 24. Oktober ist Ingrid Warburg-Spinelli kurz nach ihrem neunzigsten Geburtstag in Rom gestorben. Ein kompromißloses Leben ist zu Ende gegangen, und wie so oft bei Frauen dieser Generation ist es nicht ein Œuvre, sondern die Lebensleistung, vor der wir uns verneigen.

»Ich bin nicht das schwarze Schaf der Familie, eher bin ich der weiße Rabe!«
Dieses Buch widmen wir ihrem Andenken.

Peter Dölling

Danksagung

Wir möchten allen danken, die die Veranstaltung der vierten Carlebach-Konferenz in Hamburg ermöglichten:

Der Universität Hamburg und ihrem Präsidenten Dr. Dr. h.c. Jürgen Lühje und Frau Krista Sager, Zweite Bürgermeisterin der Freien und Hansestadt Hamburg und Präses der Behörde für Wissenschaft und Forschung – deren beider Unterstützung die Beteiligung der Assistenten des Joseph Carlebach-Instituts und der Doktoranden ermöglichte.

Den Wissenschaftlerinnen und den Wissenschaftlern für ihre Vorträge und die schriftlichen Beiträge

Den Veranstaltern der Beiprogramme und deren Begleitern

Allen Beteiligten und Zuhörern bei der Konferenz

Der Aby Warburg-Stiftung für die zur Verfügung gestellten Räume der Warburg-Bibliothek während der Konferenz.

Wir danken allen, die zu dem Konferenzbuch beigetragen haben und die Herausgabe des Buches ermöglichten:

Der Behörde für Wissenschaft und Forschung, Hamburg

Der Universität Hamburg und dem Joseph Carlebach-Institut an der Bar-Ilan-Universität, Israel

Dem Dölling und Galitz Verlag, der alles daran setzte, das Buch, jetzt das dritte in der Serie, in angemessener Form zu veröffentlichen.

Ihnen allen sind wir zu Dank verpflichtet.

Die Herausgeberinnen

Inhalt

- 5 Danksagung
- 8 Grußwort *Krista Sager*
- 11 Geleitwort *Jürgen Lüthje*
- 12 Einleitende Gedanken *Miriam Gillis-Carlebach, Barbara Vogel*

I. Die jüdische und die christliche Tradition

- 19 Frömmigkeit jüdischer Frauen aus Zeit- und Weitperspektive – Die vier Töchter der Carlebachschen Rabbiner-Familie *Miriam Gillis-Carlebach*
- 46 Pastors Kinder – Müllers Vieh ... Vorbild und Revolte im Evangelischen Pfarrhaus als Beispiel protestantischen Familienverständnisses *Wolfgang Grünberg*

II. Familie und Erziehungsbilder

- 63 Der jüdische Weihnachtsbaum. Familie und Säkularisierung im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts *Monika Richarz*
- 79 Schulauswahl jüdisch-liberaler Eltern in Hamburg während der Wilhelminischen Kaiserzeit *Andreas Hoffmann*
- 90 Wider die „wilde Ehe“: Die Bekämpfung nichtehelicher Lebensgemeinschaften im Deutschen Kaiserreich *Klaus Saul*

III. Beständigkeit und Wandel

- 120 Die bürgerliche Familie der Aufklärungszeit im Spannungsfeld von Tradition und Moderne *Franklin Kopitzsch*
- 128 Values und Virtues in Times of Change, A Discussion Paper on the Jewish Family *Julius Carlebach*

IV. Traditionsbrüche in der NS-Zeit

- 135 Die Verfolgung der Mischehen während des Nationalsozialismus *Beate Meyer*
- 154 Die Frau im Nazi-Konzept des „Neuen Menschen“ *Walter Zwi Bacharach*
- 161 „Unglücklich machen wird der Schlemihl das Kind.“ Die Familie Bertini in der NS-Zeit *Christiane Pritzlaff*

V. Das biblische Familienbild und seine Ausstrahlung

182 Die religionsphilosophische Bedeutung der Familie im Judentum *Meir Seidler*

197 „Bin ich meines Bruders Hüter?“ Kain und Abel als Modell einer Dialektik der Brüderlichkeit *Alfred Bodenheimer*

Anhang

212 Kurzbiografien und Summaries

Krista Sager
Grußwort

Liebe Frau Professor Gillis-Carlebach,
verehrte Frau Warburg-Spinelli,
sehr geehrter Herr Präsident Lüthje,
sehr geehrte Frau Professor Dr. Vogel,

Sie werden das Augenmerk in den nächsten drei arbeitsreichen Tagen auf den Komplex „Familie“ legen, und mir scheint, daß damit eine wichtige Themenwahl getroffen wurde. Schon der Tagungsraum dieser Vierten Joseph-Carlebach-Konferenz bildet ja eine gedankliche Brücke zum Bereich Familie:

Die Rudimente der rekonstruierten Warburg-Bibliothek mit den bewußt gelassenen Lücken in den Regalen verdankt sich einer Familiengeschichte, die Sie, verehrte Frau Warburg-Spinelli, in Ihren Erinnerungen beschrieben haben:

Aby Warburg war der älteste der fünf Warburg-Brüder. Bedeutsam wurde die Absprache, die der 12jährige mit seinem Bruder Max schloß: Aby erklärte sich bereit, seine Rechte als Erstgeborener an Max abzutreten – unter der Bedingung, daß der ihm zeitlebens alle Bücher kaufte, die er haben wollte. Max hat Wort gehalten, wenngleich er damals sicher nicht geahnt hat, was mit diesem Versprechen auf ihn zukommen sollte. Die Bücher-Unersättlichkeit Aby Warburgs und die Verlässlichkeit seines Bruders bildeten den Grundstock der berühmten Kulturwissenschaftlichen Bibliothek – es handelt sich also um eine ebenso eigenwillige wie folgenreiche Familienanekdote.

Auch in der Wahl seiner Ehefrau fiel Aby Warburg aus dem Rahmen: Er heiratete Mary Hertz, eine Christin, was in seiner Familie großen Aufruhr verursachte. Das verweist auf einen zentralen Punkt der jüdischen Auffassung von Familie – Familie und Religion bilden eine starke, unverbrüchliche Einheit. „Doch im Moment, da wir nach Hause kamen, war alles Dunkle und Unheimliche vergessen. Der gedeckte Tisch mit dem weißen Tischtuch, die brennenden Kerzen, der besondere Geruch der Gerichte, und Mutti, endlich, wohlverdient nach all den Mühen, auf einem Sessel sitzend – all das zusammen strömte Sicherheit aus.“

Diese Beschreibung des Schabbat, des Freitagabends im Kreis Ihrer großen Familie, Frau Gillis-Carlebach, bezeugt die Kraft der Familie. Sie, Frau Gillis-Carlebach, haben in Ihrem Buch „Jedes Kind ist mein Einziges“ über Ihre Familie geschrieben, und es finden sich viele Stellen darin, die sichtbar machen, welche stärkende Kraft Sie in Ihren Angehörigen und vornehmlich in Ihrem Vater hatten.

Die jüdische Familie bezieht diese immense Kraft aus ihrer Bedeutung für das Tradieren des Glaubens. Denn die religiösen Verrichtungen und Feste begehen alle

Familienmitglieder, sie eint das religiöse Miteinander. „Ich liebte den Schabbat und die Feste, das hebräische Gebetbuch, alle Vorschriften, die Schul und natürlich meine Eltern, diesen Inbegriff der heimischen jüdischen Atmosphäre.“

Sicher ist das Gebot der Fruchtbarkeit ein weiteres Stärkeelement der jüdischen Familie. Neben dem spirituellen ist sie aber natürlich auch ein wichtiger wirtschaftlicher Verbund. Ich erinnere nur an Glückel von Hameln, die starke Hamburger Kaufmannsfrau, die nach dem Tod ihres Mannes dessen Geschäft übernimmt und allen Widrigkeiten zum Trotz zum Erfolg führt.

Viele starke Glieder machen also die Kette der jüdischen Familie aus. Es gehört zu den unwiederbringlichen Verlusten des jüdischen Volkes wie der Menschheit insgesamt, daß der Holocaust auch die innigsten familiären Bande zerrissen hat.

Aus Ihrem Erinnerungsbuch will ich noch auf eine Stelle zurückkommen, verehrte Frau Professor Gillis-Carlebach. Sie schildern darin, was sie 1936 empfinden, als Ihr Vater zum Oberrabbiner Hamburgs gewählt wird und Ihr Vater und seine Familie angesprochen werden. „Wie ein Blitz durchzuckte es mich: Dazu gehöre ich ja auch! Es war wie ein Erwachen, ein scharfes Bewußtsein meiner selbst, meiner Familien- und Gemeindezugehörigkeit, meiner Beziehung zu Hamburg und zu allem, was in diesem Land geschah.“ In diesem Gefühl schwingt beides mit: Die Familie als Schutzraum und die Gefahr für die Judenheit – in Hamburg und überall im Deutschen Reich.

An der Rampe von Auschwitz wurden Kinder von ihren Geschwistern und Eltern getrennt, wurden Ehepaare auseinandergerissen, Angehörige separiert – für immer. Angesichts der existenziellen Bedrohung war die Familie von immenser Bedeutung – um das Überleben zu ermöglichen, um auf alle erdenklichen Arten ein Entkommen zu versuchen, um der Fratze der Barbarei das menschliche Antlitz in seiner Eigenheit und Selbstbehauptung entgegenzusetzen, um die menschliche Würde zu bewahren angesichts unmenschlicher Torturen.

Die Familie war angesichts der unauslöschlichen Erfahrung des nationalsozialistischen Völkermords aber auch die Stätte, um die Erinnerung zu bewahren und so zu gewährleisten, daß die Barbarei nicht obsiegt.

Das ist schließlich unser aller Verantwortung: Durch Erinnerung und Mahnung die Zeit des Nationalsozialismus auch den Nachgeborenen in ihrem Schrecken, ihrem Vernichtungswillen und in ihrer Zerstörungsmacht aufzuzeigen.

Nichts kann nach dem mörderischen Wüten der Nationalsozialisten mehr so sein wie zuvor. Gerade für uns Deutsche nicht. In Hamburg gibt es die gute Tradition, jüdische ehemalige Bürgerinnen und Bürger der Stadt regelmäßig einzuladen, mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Sie fühlen sich oftmals fremd in der eigenen Stadt. Nur schwer können sie den einschneidenden Erinnerungen an die zwölf barbarischen Jahre standhalten. Wie könnten sie diese auch je vergessen.

Neben den menschlichen Begegnungen stehen die wissenschaftlichen. Wir verdanken den Zeithistorikern besonders in den letzten Jahren erhellende Einsich-

ten in die Geschichte des Nationalsozialismus. Die neueren Forschungen haben unser Wissen enorm bereichert – auch und gerade was Hamburg angeht. Deshalb kommt dem wissenschaftlichen Austausch besonders im Hinblick auf die deutsch-jüdische Geschichte eine gewichtige Bedeutung zu. Es ist gut, daß die Carlebach-Konferenz einen festen Platz in diesem Austausch einnimmt.

Die Hamburger Universität und die Bar-Ilan-Universität und das dortige Joseph-Carlebach-Institut richten diese Tagung über „Die Familie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne“ gemeinsam aus. Sie halten mit ihrer wissenschaftlichen Arbeit zugleich die Erinnerung an Hamburgs Oberrabbiner Joseph Carlebach wach.

Diese Zusammenarbeit ist eine Ehre für Hamburg, so wie auch Ihr Aufenthalt in der Hansestadt, Frau Gillis-Carlebach und Frau Warburg-Spinelli, eine Ehre für uns ist. Wir brauchen viele solcher deutsch-israelischen Begegnungen von Menschen, ihren Erinnerungen, Meinungen und Forschungen.

Ich danke allen, die diese Tagung vorbereitet und konzipiert haben und sie durchführen helfen und wünsche allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern ein fruchtbares, erkenntnisreiches Zusammensein.

Jürgen Lüthje Geleitwort

Mit dem vorliegenden Band, der die Vorträge der 4. Carlebach-Konferenz dokumentiert, präsentieren das Joseph-Carlebach-Institut der Bar-Ilan Universität in Ramat-Gan (Israel) und der Carlebach-Arbeitskreis der Universität Hamburg ein weiteres eindrucksvolles Ergebnis ihrer nunmehr fast ein Jahrzehnt andauernden Zusammenarbeit.

Es war unsere heutige Ehrensensatorin, Frau Prof. Dr. Miriam Gillis-Carlebach, die Anfang der neunziger Jahre mit dem Wunsch an die Universität Hamburg herantrat, gemeinsam das umfangreiche Werk ihres Vaters, Dr. Joseph Carlebach, des letzten Oberrabbiners der Jüdischen Gemeinden Altonas und Hamburgs einer wissenschaftlichen Bearbeitung und Diskussion zugänglich zu machen und an sein Wirken zu erinnern, bevor er im März 1942 zusammen mit seiner Ehefrau und drei seiner Töchter in einem deutschen Konzentrationslager ermordet wurde.

Das seinerzeit keineswegs selbstverständliche Angebot zur Zusammenarbeit wurde in der Universität Hamburg von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus der Theologie, der Geschichtswissenschaft, der Erziehungswissenschaft und der Politikwissenschaft aufgegriffen und gemeinsam mit den Partnern an der Bar-Ilan Universität zu einer engen Kooperation entwickelt, die in den im zweijährigen Rhythmus stattfindenden Carlebach-Konferenzen ihren wichtigsten Ausdruck findet.

Dabei bilden bedeutende Themenfelder aus dem Werk Dr. Joseph Carlebachs stets den Ausgangspunkt für Erörterungen weitergespannter Fragen und Themenstellungen und bieten zugleich Gelegenheit zu Reflexionen und Meinungsaustausch aus jüdischer und nicht-jüdischer Sicht. Auch die Vielfalt der Beiträge zum Thema der 4. Carlebach-Konferenz „Familie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne“ bestätigen die Tragfähigkeit dieses Vorgehens. Es ist besonders erfreulich zu beobachten, daß seit einiger Zeit auch Studierende und Doktoranden beider Universitäten aktiv an den Konferenzen und am Gedankenaustausch beteiligt sind und wir erstmals eine Gruppe von Studierenden des Carlebach-Instituts in Hamburg begrüßen durften.

Für ihr unermüdliches Wirken, das nicht allein auf die wissenschaftliche Zusammenarbeit zielt, sondern auch auf die Weitergabe von Wissen und Erfahrungen an eine jüngere Generation, gebührt Frau Prof. Dr. Miriam Gillis-Carlebach Dank, ebenso den Mitgliedern des Carlebach-Arbeitskreises und schließlich der Freien und Hansestadt Hamburg, die diese Zusammenarbeit großzügig finanziell unterstützt.

Ich wünsche dem vorliegenden Band, der vom Verlag Dölling und Galitz wieder mit großer Sorgfalt betreut wurde, einen vielfältigen Leserkreis und eine breite öffentliche Resonanz.

Miriam Gillis-Carlebach, Barbara Vogel

Einleitende Gedanken

Das Konzept Familie als solches trägt einen ausgesprochen traditionellen Klang in sich, ohne daß wir uns im allgemeinen über den Ursprung und eine eventuelle Definition im klaren sind. Der Begriff wird im engsten Sinne auf ein Elternpaar, seine Kinder und wiederum deren Ehegatten angewendet. Das eigentliche Wort Familie stammt aus dem Lateinischen *familia* und hat sich als Fremdwort im Deutschen erst um etwa 1700 eingebürgert.

Auch im Hebräischen ist man im allgemeinen nicht über den ugaritischen (sem.-syrischen) Ursprung des Wortes Mischpacha (Familie) unterrichtet; es deutet auf eine sogen. „Zweigstelle“ eines Bet-Aw, also eines Vater-Hauses hin. In der Bibel kommt das Wort Mischpacha in all seinen Konjugierungen an die 300 Mal vor.

Die Familie ist eine Grundinstitution der Gesellschaft und so alt, wie die Kultur selbst. Die Entwicklung der Familie von der Antike bis zur Gegenwart ist durch das sogen. Kontraktionsgesetz gekennzeichnet, wonach sich der Familienkreis auf immer weniger Personen einengt (Schweizer Lexikon, 1956).

Familienbild und reale Gestalt von Familien sind im Laufe der Jahrhunderte immer ständigem Wandel unterworfen gewesen. In den letzten annähernd zweihundert Jahren hat sich die Familie in jüdischem wie christlichem Umfeld überall in Europa (Deutschland) unter dem Einfluß des demographischen Wandels der Urbanisierung, der Industrialisierung und der Emanzipation der Frauen besonders grundlegend verändert. Heute sprechen wir von unvollständigen Familien, von „Scheidungs-Waisen“ oder sogar vom Ende der Familie. Die Aufgaben der Mitglieder bestehender Familien sind heute vollständig anders als ehemals. Aus dieser Sicht ist wohl die Berufstätigkeit der Ehefrauen und Mütter am spektakulärsten, aber auch das längere Lebensalter der Menschen sowie veränderte Moralvorstellungen und höhere Ansprüche an das Leben sind entscheidende Änderungsfaktoren.

Nach jüdischer Auffassung ist die Familie der Grundpfeiler einer sittlichen Weltordnung. Bei Joseph Carlebach bricht diese Auffassung immer wieder durch, wie in seiner Einleitung zur „Familiengeschichte des Rabbi Laze Berlin in Hamburg“ (bei Duckesz, 1929), dem Aufsatz über die jüdische Mutter (1934) oder in der wunderschönen Widmung zu seinem Übersetzungs- und Erklärungswerk über das Hohe Lied der Bibel: „Allen Brautpaaren in Israel gewidmet“ (1931). Besonders im zweiten Teil des Aufsatzes „Heiligkeit der Mutterschaft“ (Israelit, 1931) betont Joseph Carlebach die Beziehung zwischen Mann und Frau auch aus der Sicht der gemeinsam zu erziehenden Kinder:

„... die Ehe ist ein freier Vertrag zwischen Mann und Frau, nur die Formen der Vertragsschließung sind vom Gesetz festgesetzt. Ihre Stiftung und Aufhebung kann nur ein Akt freien Entschlusses zwischen beiden Vertragsschließenden sein. Kein Rabbiner, kein Bet-Din (jüdischer Gerichtshof), keine Behörde kann durch Zwang eine Ehe stiften oder aufheben. Diese in Freiheit gestiftete Ehe hat ihren höchsten Sinn und ihre göttliche und natürliche Bekräftigung im Kinde. Darum kann eine Ehe nur im Sinn der Ewigkeit und der Moral geschlossen werden, weil wir niemals sonst einem Wesen wider seinen Willen den Zwang zu leben auferlegen können, wenn es nicht eine uns von Gott übertragene Pflicht wäre, die auch dem Kinde sein Leben als Pflicht und Gottesgeschenk zuerteilt. Darum besteht eine von Gott gewollte Schicksalsgemeinschaft zwischen Eltern und Kindern. Die Erbschaft des Blutes, die wir in Gutem und Bösem unseren Kindern mitgeben, hat ihren Sinn nur in der gemeinsamen Aufgabe der Generationen, daß die Eltern sühnend für die Kinder und die Kinder sühnend für die Eltern eintreten. Woher sollen wir sonst das Recht nehmen, all unsere geistigen, seelischen und körperlichen Unvollkommenheiten unseren Kindern mit auf den Lebensweg zu geben? Aber wie das Verdienst der Väter sich segensreich auswirkt in tausenden Geschlechtern, so hat immer die junge Generation alles das wieder gutzumachen, was an Halbheit und Fehlern die Vergangenheit ihnen als Sühnepflicht aufgibt ... Nirgends sind Ehescheidungen häufiger, als dort, wo man sich der Fesseln der Ehegesetze entledigt hat. Ein Meer von Tränen der Geborenen und der Ungeborenen klagt diejenigen an, die die heilige Ordnung der jüdischen Ehe, die segensreiche Himmelstochter, die das gleiche froh und frei und freudig bindet, zerstört und gelockert haben ...“

In diesem weit gefächerten Band möchten wir die Beiträge der vierten Carlebach-Konferenz „Familie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne“ von zwei Gesichtspunkten aus betrachten, um die Familien-Aufsätze in ihrer ganzen Weite erfassen und einteilen zu können: So werden wir – auch im Anschluß an den oben zitierten Auszug des Artikels von Joseph Carlebach – diese erst in einen systematischen Ansatz von Meir Seidler einspannen, um sie dann in ihrem ursprünglichen Ablauf während der Konferenz kurz darzustellen.

Der von Seidler vorgetragene Ansatz bewegt sich auf zwei Ebenen, die nicht ganz dichotomisch getrennt werden können, wie bei den meisten methodologischen Analysen. Wir sprechen erstmal von einer horizontalen Breit-Ebene, also von der Mann- und Frau-Familie und dann von einer vertikalen Ebene, gleich einem Längsschnitt, der Kinder- oder Generations-Familie.

Die horizontale Ebene: Mann und Frau

Durch die biblische Schöpfungsgeschichte, als chronologischer Ausgangspunkt, wurde die erste horizontale Grundlage der Familie geschaffen, die Jahrhunderte lang – ja, Jahrtausende lang in den von den Völkergesellschaften gebildeten Familientraditionen anhielt. Dieser Chronologie zufolge ist bis heute der Ausdruck „Mann und Frau“ geläufig – und nicht „Frau und Mann“. Zur horizontalen Ebene gehören unter anderem die Viel- und die Einehe, die religiöse, gesetzlich oder staatlich verankerte Ehe, die festgelegten Rollen der Ehepartner (besonders der Frau); und damit wurde – wenigstens nach außen hin – eine gerade, stabile, grundlegende und sicher scheinende Basis geschaffen.

Die modernen änderungs- und einflußreichen Strömungen in der Mann-Frau-Familie wurden durch verschiedenste Entwicklungen ausgelöst, wie z.B. durch Wirtschaft, Industrie und Kommunikationsmöglichkeiten, die unsere Welt mobiler machen. Dadurch wurden religiöse und rassische Spannungen überbrückt, die zu interreligiösen und „rassischen“ Mischehen führten; soziale Ideen führten zu nicht „standesgemäßen“ Ehen, während Bildung und kulturelle Offenheit die starre Rollenverteilung zwischen den beiden Geschlechtern – wenngleich nur sehr allmählich – lockerten.

Zu diesem weiten Komplex – Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne auf der horizontalen Ebene – gehören die Aufsätze von Klaus Saul über die wilden Ehen, von Beate Meyer über Mischehen, von Monika Richarz über den jüdischen Weihnachtsbaum und von Franklin Kopitsch über die Ehe in der Aufklärungszeit. Eine besondere „Unterabteilung“ in der horizontalen Ebene bezieht sich auf die Beiträge von Walter Zwi Bacharach und Miriam Gillis-Carlebach, die sich schwerpunktmäßig mit der Stellung der Frau befassen.

Die vertikale Ebene: Eltern und Kinder

Auf der vertikalen Ebene erhält das Konzept der Familie seine eigentlichen Dimensionen. Es sind die Eltern mit ihren Kindern, den Nachkommen, die eine Kette der Fortsetzung, der Generationen bilden und von Frau Ingrid Warburg aus der Warburg-Familie als wunderschöner Auftakt zu dieser familiengeladenen Konferenz so echt und lebendig geschildert wurden. Zu der Kategorie Eltern und Kinder gehören vor allem die Beiträge von Hoffmann und Seidler, von Grünberg und Pritzlaff. Bei den beiden letztgenannten kommt das Spannungsverhältnis der Generationen zu starkem Ausdruck. Die Spannung innerhalb der eigenen, neuen Generation erreicht ihren dialektischen Höhepunkt in Bodenheimers analytischer Darstellung des Bruderzwistes zwischen Kain und Abel.

Die Themen liegen mehrheitlich – wenngleich nicht ausschließlich – im Bereich der jüdischen Familie und neigen weniger zu einer universalen Sicht, aber streifen ständig und selbstverständlich die deutsche Ebene, ohne sichtlich absichtliche Tendenz.

In den Beiträgen von Bacharach und Bodenheimer, Gillis-Carlebach, Meyer und Pritzlaff kommt auch das Thema des Holocaust wie ein warnender Einschnitt zu seinem unvermeidbar präsenten Ausdruck.

In der Konferenz selber wurden die Beiträge aus anderen Perspektiven zusammen- und dargestellt, wie folgt.

Die jüdische und die christliche Tradition

Die jüdische und die christliche Tradition – unter Vorsitz von Barbara Vogel – stellte das Lübecker, kinderreiche, streng orthodoxe Carlebachsche Rabbinerhaus (M. Gillis-Carlebach) vor und in welchem Maße die Traditionspraxis von den Töchtern dieses Hauses weitergetragen wurde. Berücksichtigt wurden auch die religiösen Gefühle angesichts der Konfrontation mit Schicksalsschlägen und geschichtlichem Geschehen. Im Kontrast dazu die sich entwickelnde evangelische Pastorenhausatmosphäre, auch nach außen hin hervortretend (Wolfgang Grünberg). Die strengen Ansprüche an die jüngere Generation wurden nicht durch allmähliche Evolution gelockert, sondern waren eher das Ergebnis eines revolteartigen Entgegentretens, das endlich zu Akzeptanz und Konfliktfähigkeit beitrug.

Familie und Erziehungsbilder

Familie und Erziehungsbilder wurden unter Vorsitz von Walter Zwi Bacharach vorgestellt: Jüdische Familien und religiöse Praxis im Kaiserreich wurden durch Monika Richarz an Hand des „jüdischen Weihnachtsbaums“ in der ganzen Breite der damit verbundenen tragischen Fröhlichkeit demonstriert. Das Thema des jungen Andreas Hoffmann war ganz auf die eigentliche Erziehungspraxis bezogen: Nach welchen Grundsätzen wählten jüdisch-liberale Eltern der Hamburger Oberschicht die passende Schule für ihre Kinder? Ähnlich wie bei nichtjüdischen Eltern lagen der Schulwahl für Jungen und Mädchen verschiedene Gesichtspunkte zu Grunde.

Der Beitrag von Klaus Saul detailliert den Kampf gegen „wilde Ehen“, also solche, die nicht nach bürgerlichem Standard geschlossen und gelebt wurden; es war dies ein andauernder, sich mitunter verschärfender Kampf, der nicht mit Aufklärung und Mitteln der erzieherischen Pädagogik, sondern in den meisten deutschen Ländern durch Gesetzgebung und Strafen geführt wurde.

Beständigkeit und Wandel

Beständigkeit und Wandel – hier führte Ingrid Lohmann den Vorsitz. Die Themenformulierung von Franklin Kopitzsch weist auf den Kernpunkt der Konferenz hin, auf die bürgerliche Familie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne. Gleichzeitig entlarvt er den sichtbaren Zusammenhang zwischen Aufklärung und

Veränderung und weist auf die Sprengung herkömmlicher Sitten und Bräuche hin, die nun der rationalen Moderne weichen müssen.

Julius Carlebach, der trotz seiner Abwesenheit durch Walter Zwi Bacharachs Lesung wie gegenwärtig war, schaut über die Vergangenheit und Gegenwart bis hinüber in die Zukunft. Mittels der Sozialanalyse von Wert und Charakter postuliert er drei Typen: die klassisch-traditionelle, die moderne und die „postmoderne“ jüdische Familie mit besonderem Hinweis auf dreierlei Ursachen der Veränderungen – der Drang zur Universitätsbildung, das allmähliche Zunehmen der älteren Generation und die global-ideologische Sicht an Stelle der jüdischen Individualwerte. Um der Erhaltung der jüdischen Familie willen sollten diese Trends im Mittelpunkt unseres Verständnisses stehen.

Traditionsbrüche in der NS-Zeit

Traditionsbrüche in der NS-Zeit – dieses schwierige Gesamtthema wurde von Arno Herzog geleitet. Der Beitrag von Beate Meyer über „Mischehen in der NS-Zeit“ führt direkt in die Problematik und das Absurde der herrschenden Reinrasen-Politik.

Wie eingangs angedeutet, wird bei Walter Zwi Bacharach die Frau in der „Schicksalsgemeinschaft der Rasse und des Blutes“ behandelt und das Thema der Frau im Nazi-Konzept des „neuen Menschen“ hervorgehoben. Hatte selbst die Frau als weiblicher Mythos Mitverantwortung für die NS-Herrschaft zu tragen? Die Analyse des offensichtlichen Widerspruchs zwischen Opportunismus und Ideologie, zwischen Küche, Kindern und Waffenindustrie zeigt, dass der Frau ein gewisser Spielraum zu eigener Entscheidung – trotz ihrer untergeordneten Rolle – offen gelassen wurde. Sie entschied sich für den NS-Staat.

In Christiane Pritzlaffs Artikel wird die Mischehe durch einen literarischen Einzelfall exemplarisch dargestellt. Zusammen mit dem vorher erwähnten Beitrag von Beate Meyer ist somit um Bacharachs Thema herum ein Rahmen geschaffen worden. Durch die Darstellung von Ralph Giordanos breit angelegtem Roman wird die rauhe Wirklichkeit der Eltern und ihrer Kinder, den „Mischlingen ersten Grades“ „einer privilegierten Mischehe“, bis zum Verlust der eigenen Identität gesteigert.

Das biblische Familienbild und seine Ausstrahlung

Das biblische Familienbild und seine Ausstrahlung als Antiklimax war unter der passenden Leitung von Wolfgang Grünberg abschließender Teil der Konferenz. Gleichzeitig wurde eine Art Rahmenbedingung und Leitfaden der Familien in den Religionen geschaffen, von den ersten beiden zu den letzten beiden Beiträgen.

Meir Seidler, dessen kreuzartige Analyse von horizontal und vertikal wir anfangs anwendeten, postulierte das Volk als Familie und betonte damit die religions-

philosophische Bedeutung der Familie im Judentum als grundlegend und ausschlaggebend. Zu seinen Betrachtungen, die auch den ergänzenden Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus mit einbezogen, stützte er sich auf traditionell-jüdische Quellen wie auch auf die Sicht moderner Denker.

Der abschließende Beitrag „Kain und Abel als Modell einer Dialektik der Brüderlichkeit“ von Alfred Bodenheimer wird anhand der Quellen aus der Genesis in gedrängter Form herauskristallisiert. Es entsteht ein dramatischer Konflikt brüderlicher Beziehung, „der das Potenzial von höchster Solidarität bis zum Vernichtungshass enthält“. Nach der Shoa wurde durch die israelischen Autoren Dan Pagis und Elasar Benyoetz die Dialektik der Brüderlichkeit des Kain-Abel-Konflikts neu aufgegriffen und wurde durch Bodenheimers spannungsreiche Analyse ihrer Texte zum mitdenkenden Erlebnis.

Die Vorträge, die aus dem Thema „Familie im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne“ entwickelt wurden, waren notwendigerweise sehr verschiedenartig. Gleichwohl ergab sich in der Konferenz ein direkt spürbarer Zusammenhang, der allerdings in einem solchen Tagungsband nicht dokumentiert werden kann, da er vor allen Dingen in den lebhaften Diskussionen zum Ausdruck kam. Jeder der Diskussionsteilnehmenden hatte ein eigenes Modell oder eine Idealvorstellung im Kopf, alle maßen – ausgesprochen oder unausgesprochen – die jeweilige historische, soziale, kulturelle oder religiöse Realität an ihrem Ideal. Im Ergebnis zeigten die Diskussionen ein verbindendes Element, das sich vielleicht durch die gemeinsame Frage ausdrücken läßt: Was könnte oder was sollte Familie heute sein?

Konferenzbeiträge I.
**Die jüdische und die
christliche Tradition**

Miriam Gillis-Carlebach
Wolfgang Grünberg

Miriam Gillis-Carlebach

Frömmigkeit jüdischer Frauen aus Zeit- und Weitperspektive – Die vier Töchter der Carlebachschen Rabbiner-Familie

Einleitendes

Wer war die „jüdisch-orthodoxe“ Frau in Deutschland, zwischen Ende des 19ten und Mitte des 20sten Jahrhunderts? Diese Frage soll anhand einer zahl- und mielibeschränkten Fallstudie der vier Lübecker Carlebach-Töchter untersucht werden.¹

Die historische Zeitspanne dieser Studie umfaßt beinahe ein ganzes Jahrhundert, gekennzeichnet durch fünf Epochen umwälzenden geschichtlichen Geschehens:

- 1) Kaiserreich (1848-1914)
- 2) Der Erste Weltkrieg (1914-1918)
- 3) Die Weimarer Republik (1919-1932)
- 4) Das Dritte Reich – Shoa und der Zweite Weltkrieg (1933-1945)
- 5) Die „neue“ Welt – Auswanderung (1934; 1946)

Der Ablauf dieser Geschehnisse als äußerer Rahmen bleibt geschichtlich gleich, doch die vier individuell veranlagten Carlebach-Töchter Bella, Sara, Cilly und Mirjam erlebten sehr unterschiedliche Schicksale. Gemeinsam war ihnen wiederum Kindheit, Schulbildung und Familiengründung im norddeutschen Lübeck während der Kaiserzeit, wie auch ein jüdisches, festes, langwährendes, fast ungestörtes Fundament einer anerzogenen und erlebten bürgerlich-orthodoxen Frömmigkeit. Konnte diese Stabilität ein charakteristisches Bild der jüdisch-orthodoxen Frau prägen – oder – dieser vier Frauen?

Die „orthodoxe, deutsch-jüdische“ Erziehung in der Carlebach-Familie

Herkunft und Elternhaus: Der Vater der Carlebachschen Rabbiner-Dynastie in Lübeck, der dort amtierende Rabbiner Dr. Salomon (Schlomo) Carlebach (Heidelsheim 1845-1919 Lübeck), war weder gebürtiger Lübecker, noch stammte er aus einer Rabbiner-Familie.² Sein Vater, Joseph Zwi Carlebach, war das Oberhaupt einer nach einem Flößlein oder Städtchen „Klein-Carlebach“ benannten Familie;

dieser Joseph Zwi Carlebach war, wie viele seiner dortigen jüdischen Zeitgenossen, Viehhändler im badischen Heidelberg.³ Er arbeitete schwer, um seine kinderreiche fromme Familie redlich zu ernähren, sparte aber keine Mühe, um seinen auffallend begabten Sohn Salomon auf das in Bruchsal gelegene Gymnasium zu schicken und ihm auch Universitäts- und Rabbinatsstudien zu ermöglichen. Salomon entschädigte ihn durch Auszeichnungen in der Schule: Jahr für Jahr, auch nachdem er die Quarta übersprungen hatte, wurde er für hervorragende Schulleistungen preisgekrönt. Im Alter von 23 Jahren promovierte er an der Universität Tübingen, und ein Jahr später erlangte er sein Rabbinatsdiplom und war 1870 – also mit 25 Jahren – einer der ersten Rabbiner-Doktoren in Deutschland⁴ – und in Lübeck der erste mit dieser Doppel-Würde. Er amtierte in Lübeck über vierzig Jahre, geschätzt und verehrt von seiner jüdischen Gemeinde wie auch von der nicht-jüdischen Umgebung.

Esther Carlebach, geb. Adler (Lübeck 1853-1920)⁵, die 17jährig angetraute Frau von Rabbiner Dr. Salomon Carlebach hingegen, war im benachbarten Moisling, dem „jüdischen Lübeck“, geboren und entsprang einer Lübeck-Moislinger Rabbiner-„Dynastie“. Ihr Großvater, Ephraim Fischel Joel, und sein Schwiegersohn Alexander Sussmann Adler fungierten in Moisling als Rabbiner⁶ – und mit der Gewährung des Wohnrechts für Juden in Lübeck eben auch in dieser benachbarten Hansestadt.

Esther Adler war die zweite Tochter der drei Kinder von Rabbiner Sussmann; Mirjam, die älteste, heiratete Julius Hirsch, den Sohn des als Initiator der sogenannten Neo-Orthodoxie anerkannten Frankfurter Rabbiners Samson Raphael Hirsch (1800-1888). Der Jüngste, Ephraim Adler, politischer Zionist, wählte eine medizinische Laufbahn. Seine Schwester Esther, schon mit 16 Jahren Lehrerin in Moisling und fromme Gelegenheitsschriftstellerin, wurde als besonders begabt beschrieben; schon als 14jährige schrieb sie kleine Artikel über die untergeordnete Studienrolle der Frau, und auch der erwähnte Rabbi Samson Raphael Hirsch wurde auf ihr Lehrtalent und ihre Forderungen für Frauen-Talmudstudien aufmerksam.⁷ Zitiert nach Bellas Lebenserinnerungen: „...sie konnte nicht verstehen, warum nur Knaben lernen konnten und mußten. Daß ihr das jüdische Lernen (das Talmudstudium) nicht ermöglicht wurde, grämte sie bis auf ihren letzten Tag“.⁸ Die Rabbiner-Frau Esther war auch ein aktives Mitglied in dem Lübecker Israelitischen Frauenverein; und uns paradox anmutender Weise war ihr Gemahl, Rabbiner Dr. Salomon Carlebach, der Vorsitzende dieses Frauenbundes.⁹

Ihrer großen Verehrung für ihren Rabbiner-Ehemann Salomon Carlebach gab seine junge Frau verschiedentlich schriftlichen Ausdruck. Ihr kleines, 1915 erschienenes Heftchen „Meinem lieben Mann zum 70. Geburtstag“¹⁰ erzählt in bededter Sprache von seinen Errungenschaften; und die heutige Generation hat eigentlich ihr zu verdanken, daß uns alle elementaren Lebensdaten über ihn und über ihre gemeinsame 12köpfige Kinderschar erhalten blieben.

Die Carlebach-Eltern wurden von ihren Kindern, auch in Familienbriefen, stets als „Papa“ und als „Mama“ angesprochen bzw. angeschrieben.¹¹ Nichtsdestoweniger

war Vater Salomon seinen Söhnen gegenüber preussisch-pünktlich und streng, jedoch mit einem Anflug von Mitgefühl, wenn er Strafen für sie unerlässlich fand. Bis an sein Lebensende ging er seinen Kindern in körperlicher Ertüchtigung, wie Schwimmen und Turnen, mit unverwüthlichem Beispiel voran,¹² und zu den täglichen frugalen Mahlzeiten an dem großen Familientisch gehörten Belehrungen über die jüdischen Gebote, gewürzt mit verehrter deutscher Literatur, zum täglichen Tischgespräch.¹³ Diese Kombination war auch kennzeichnend für seine synagogalen Predigten und die Ansprachen, die er anlässlich Familien- oder Gemeinde-Angelegenheiten hielt, wie auch zu Ehren nichtjüdischer Prominenter. Ein Teil dieser Reden wurde in kleinen Broschüren gedruckt und zu Gunsten armer Bräute und anderer Unterstützungs-Angewiesenen verkauft.¹⁴ Wohltätigkeit und Wärme, jüdische und deutsche Kultur, sowie strenge Würde und Feierlichkeit bei genauer Erfüllung der Religionsgesetze – alles das zusammen prägte die Atmosphäre dieses lebhaften Elternhauses, die durch Humor, Musik- und Gesangliebe der begabten Kinder gelockert wurde.

Gleichwohl die Mutter Esther im eigenen Haus wie auch in der Gemeinde sehr bekannt war, wissen wir nur sehr wenig über das Verhältnis zu ihren vielen Kindern, einschließlich zu ihren Töchtern – mit einer Ausnahme: Sie gab ein kleines schöngebundenes Büchlein mit Gedichten heraus: „Der Tochter Zions Liebe und Leben“,¹⁵ bearbeitet nach Chamissos „Frauenliebe und Leben“,¹⁶ das sie ihrer ältesten Tochter Bella zur Hochzeit widmete. Dieses Büchlein handelt von religiösen Empfindungen und Muttergefühlen der jüdischen Frau aus freudigen Anlässen heraus, wie Verlobung, Heirat, dem ersten Synagogenbesuch nach der Hochzeit oder der Geburt des Sohnes und anderen fraulichen Ereignissen, wie auch von ihren Gedanken in Bezug auf des Kindes Brit Mila¹⁷ oder Pidjon-Haben¹⁸. Ein besonderer Aspekt in ihrem kleinen Schriftchen wird erst bei genauer Lektüre und im Vergleich mit der zweiten Auflage ersichtbar:¹⁹ In Bezug auf die Gebote, jüdische Frauen betreffend, wollte sie nicht nur die genaue Handhabung wissen, sondern sie auch verstehen – also nicht nur das Wie und das Was, sondern auch das Warum und das Wozu, zurückhaltend angedeutet in einigen ihrer Verse:

„Die tiefe Bedeutung des Pidjon Haben
ich freilich noch immer genauer nicht kenn ...“²⁰
„...Wenn des Gesetzes Gründe
Du auch nicht ganz verstehst ...“²¹

Sie veröffentlichte noch mehrere kleine Schriftstücke: Gedichte zu besonderen, auch offiziellen Gelegenheiten,²² wie auch Kinder- und Schulaufführungen, „Für das jüdische Haus“,²³ durchwoben mit pädagogischem Talent, Humor und vielen originellen Ideen. Zwischen den Zeilen jedoch kommen auch in diesen Schriften ambivalente Gefühle zum Ausdruck in bezug auf ihr unerfülltes Streben zu vertieftem Studium.

Die Geschwister: Unter den zwölf Lübecker Carlebach-Geschwistern waren die vier – alle vier Jahre geborenen Töchter – den doppelt so vielen Brüdern zahlenmäßig unterlegen. Zudem gesellten sich langjährig, während ihrer Kindheit und Jugend, Knaben-Pensionäre zu der Kinderschar, die zwar einerseits das schmale Wirtschaftsbudget verstärkten, aber andererseits auch den Haushalt ganz auf jüdische Knabenbedürfnisse und -gebote einstellten. Die älteren Töchter erlebten also die Aufregungen bei den diversen Beschneidungs-Zeremonien²⁴ der neugeborenen jüngeren Brüder, und alle Schwestern halfen bei den vielen Bar-Mizwa-Feiern²⁵ der Brüder und der Pflegeknaben²⁶ samt den dazugehörigen Vorbereitungen mit – sie selber blieben jedoch unbefeiert – wie Bella als 12jährige schrieb und reklamierte:

1) „Das kann ich wahrlich doch nicht dulden,
daß man so ganz uns übersieht,
ja, so bevorzugt man die Jungen,
will sehn, ob ihnen dies gebührt.

2) Vier Schwestern sind wir,
alle vier Jahre erschien ein Fräulein Carlebach,
damit auch stets der lieben Mutter,
mit den Brüdern jemand helfen mag ...“²⁷

Der Altersunterschied zwischen den einzelnen Kindern war gering, im Durchschnitt etwa einhalb Jahre; doch die Diskrepanz zwischen Alexander, dem Ältesten (geb. 1872), und Hartwig, dem jüngsten Sohn (geb. 1889), ergab eben doch 17 Jahre, und Alexander, als autoritärer Erstgeborener und so auch Miterzieher,²⁸ trug das seine zu der dominierenden „männerorientierten“ Atmosphäre bei – und ebenso Reb Mordechaj Gumpel, der festangestellte Talmud-Lehrer und Dauergast im Carlebachschen Haus;²⁹ Gumpel, trotz seiner persönlichen, besonderen Bescheidenheit, beeinflusste wiederum das ganz auf Knaben eingestellte jüdische Lernmilieu.

Es gab auch weibliche Hilfen, die Köchinnen, Frau Mathilde Paiser und Frau Caroline Pesch, geb. Cohn, die mit allen Vorschriften einer streng koscheren Küche vertraut waren, und sowohl die täglichen, sehr frugalen als auch die etwas reichlicheren schabbatlich-feierlichen Mahlzeiten gewissenhaft, also entsprechend den jüdischen Speisegesetzen, zubereiteten. Frau Paiser, wahrscheinlich schon zur Kaiserzeit im Carlebachschen Hause, wurde von Frau Esther Carlebach nachträglich handschriftlich in das besagte Geburtstagsheft eingetragen. Die Carlebach-Söhne be- und vergnügten sich mit einem auf ihren Namen bezogenen Wortspiel: „Sie hat kein kaiserliches Postamt, sondern ein Paiserliches Kochamt“.³⁰ Die Nachfolgerin hingegen, Frau Pesch,³¹ wurde nicht weiter erwähnt, des Kindermädchens Doris jedoch wurde auch noch nach langen Jahren liebevoll gedacht.³²

Die vier Carlebach-Töchter

Bella (Bertha) Rosenak (Lübeck 24.11.1876-1962 New York)³³

Lebenslauf: Bella wurde 1876 in Lübeck geboren. Sie war das vierte Kind – nach drei Söhnen die erste Tochter – und wurde wohl auch die besonders Vertraute der jungen Mutter Esther. Sie besuchte das Lübecker Ernestinen-Lyzeum von 1886-1892³⁴ und heiratete 1897, nach Aufenthalt in Frankfurt und Ungarn, mit 21 Jahren. Der Ehemann, Dr. Mordechai Jehuda Leopold Rosenak aus Nadash (Ungarn), war Rabbiner in Bremen, diente im 1. Weltkrieg in den Karpaten als Feldrabbiner und seit Ende 1915 in Kowno als Schuldezernent für Russland und Polen.³⁵

Die Ehe war gleichzeitig eine vom Vater erwünschte, aber auch eine beiderseitige „Liebe auf den ersten Blick“, die von Wohlstand, internationalen Beziehungen und großer Ehre begleitet war, jedoch auf tragische Weise durch den für Bella unerklärlichen Tod von Rabbiner Leopold Rosenak im Jahre 1923, im Zuge einer Schifffahrt nach Amerika, in das Leben seiner Frau einschneidet. Mit 47 Jahren war Bella also verwitwet und mußte auch den Tod zweier ihrer drei Kinder überleben: Ignaz, der älteste Sohn (1897-1957), starb in New York, und Cilly Dzialowski (1900-1945) hat Bergen-Belsen nicht überleben können.

Veranlagung: Bella, als älteste Tochter, und wie erwähnt, als erstes Mädchen nach drei Söhnen, wurde wie eine Prinzessin begrüßt, die alle Erwartungen einer damaligen Frau gegenüber erfüllte. Sie war beliebt, schön und begabt für Zeichnen, Malen und kunstgewerbliche Handarbeiten. Auch außerhalb der Familie war sie bekannt für ihren erlesenen Geschmack. Wie die meisten Carlebachs hatte sie etwas Gewinnendes an sich, das ihr Türen, Herzen und Geldbeutel öffnete, wenn es galt, sich für Alte, Arme oder Erziehungsbedürftige einzusetzen, bei jüdischen wie nichtjüdischen Prominenten. In ihren vielen und vielseitigen sozialen Tätigkeiten betonte sie immer die jüdische Lehre, die jüdischen Gebote und Vorschriften, deren Wichtigkeit sie auch den nichtjüdischen Gönnern in vornehmster Weise klarzumachen wußte. Noch als Großmutter übernahm sie die Aufgabe, ihren gar nicht so begeisterten Enkelsohn zum täglichen Morgengebet anzuhalten.³⁶

Bella gelang es, ihr „Carlebach-Talent“ auch auf dem Gebiet der Pädagogik zu beweisen: Auf den Wunschbefehl ihres Vaters gab sie ihren jüngeren Brüdern Zusatzunterricht, damit sie eine Klasse überspringen konnten. Aber auch wilde Knaben, die in Anstalten oder bei Pflegefamilien probeweise aufgenommen waren, zähmte sie – oft zum Erstaunen deren Eltern – eben durch ihre Vornehmheit und durch ihren unerschütterlichen Glauben an die erziehungsmächtige Kraft der jüdischen Gebote. Bella hatte eine vielseitige Begabung zu sozialer Tätigkeit: für Werbung zu wohltätigen Zwecken, Heimleitung und Erziehung. In ihrer schweren Lebenskrise, nach dem Tode ihres Mannes, war es ihre Schwester Cilly, die sie dazu aufmunterte, mittels dieses sozialen Talents ein neues befriedigendes Lebensfeld zu finden.³⁷

Gesundheitlich hatte Bella schwere Krisen zu überstehen. In ihren Lebenserinnerungen beschrieb sie ihre „wunderbare Rettung aus Deutschland im Jahre 1941 als kranke, alternde Frau“, die sie dem mutigen Einsatz ihres Bruders Joseph Carlebach zu verdanken hatte.³⁸ 1962 starb sie schwer leidend in New York, im Alter von 82 Jahren.

Sara Stern (Lübeck 31.5.1880-1928 Berlin)³⁹

Lebenslauf: Sara, 1880 geboren, war sechstes Kind und zweite Tochter der Carlebach Familie. Sie besuchte die Lübecker Ernestinenschule acht Jahre lang (1888-1896)⁴⁰ und heiratete schon im Alter von 19 Jahren. Sie folgte ihrem 16 Jahre älteren Ehemann, Dr. Moritz (Moses) Stern, Rabbiner und Lehrer, zunächst nach Fürth, wo das Paar eine schwierige Zeit verlebte, mit schlechtbezahlter und undankbarer Lehrerstelle ihres Mannes.⁴¹ Die für damals verhältnismäßig große Entfernung von Lübeck nach Fürth erschwerte auch die unterstützende Hilfe der Mutter Esther, die Bella in den ersten Wochen nach der Heirat liebend und helfend zur Seite stand. Mehr noch – nach der Hochzeit ihrer älteren Schwester Bella wurde Sara mit vielen unliebsamen Haushaltspflichten belastet, die ihr jegliches Lernen erschwerten.⁴² War ihre eigene frühe Heirat vielleicht mit diesen schweren Verpflichtungen verbunden? Dies wird wohl eine unbeantwortete Frage bleiben.

Erst später, in Berlin, mit der Ernennung Dr. Sterns zum Oberbibliothekar der dortigen jüdischen Gemeinde, gelangte er wissenschaftlich wie auch organisatorisch zu einer anerkannten Position, und somit verbesserten sich ihre Verhältnisse.⁴³ Sara, geschwächt durch acht aufeinanderfolgende Geburten und mitgenommen von dem sehr frühen Tod zweier ihrer kleinen Söhne, starb im Jahre 1928, im Alter von 48 Jahren.⁴⁴

Veranlagung: Gleich Bella, war auch Sara sehr talentiert, aber von anderer Natur. Sie war bescheiden und zurückhaltend, und ihre Begabungen, ihr Fleiß und ihre Gewissenhaftigkeit kamen immer nur „nebenbei“ zum Vorschein und wurden, wenn auch erkannt, so doch nicht besprochen oder gar öffentlich gelobt. Wie ihre Schwestern, war auch sie regelmässige Synagogenbesucherin, aber sie lauschte ganz besonders aufmerksam den Predigten ihres Vaters. Zufällig entdeckte dieser eines Tages ein säuberlich geführtes Heft „Predigten – Sara Carlebach“.⁴⁵ Daraufhin ausgefragt, stellte sich heraus, daß sie die schabbatlichen Predigten ihres Vaters verewigen wollte. Sara, einprägsame ZuhörerIn, notierte alles nach Schabbat-Ausgang aus dem Gedächtnis, denn am Schabbat selbst ist die Schreibtätigkeit untersagt.⁴⁶ Als einzige der zwölf Carlebach-Kinder unterzeichnete sie ihre meisten Briefe mit ihrem in hebräischen Lettern geschriebenen Namen.⁴⁷ Sara war auch eine begabte KlavierspielerIn, aber sie wurde dieser „Leidenschaft“ wegen von ihren Brüdern nicht selten geneckt:

„Wohltätig ist der Etüden Macht – Doch furchtbar wird die Himmelskraft
 Wenn sie die Schül’rin spielt bedacht, – Wenn sie der Tonart sich entrafte;
 und kommt sie je zur Meisterschaft – Einherrast auf der eig’nen Spur
 So dankt sie’s dieser Himmelskraft – Die freie Tochter der Klaviatur...“⁴⁸

Sara unterrichtete bereits mit 17 Jahren das Fach „Religion“ in der Mädchenklasse der jüdischen Lübecker Elementarschule,⁴⁹ und wie ihre Mutter Esther entwickelte sie einen Drang und Eifer zum Studieren und Lernen, dem sie jedoch nie Gelegenheit hatte nachzugehen. Ihr erzieherisches Talent galt ganz ihren Kindern, im vollen Sinne von „Tora im Derech Erez“, von jüdischer Frömmigkeit und Offenheit für Kultur und Kunst, vorranglich für Musik. Ihr Talent zum Klavierspiel nützte sie nun im engsten Familienkreis aus. Besondere Aufmerksamkeit widmete sie ihrem Nesthäkchen, der jüngsten Tochter Miriam, als ahnte sie, daß dieses Kind einen schweren Lebensweg vor sich haben wird. Ihre Hingabe an ihre Jüngste und die Sorgfalt deren Erziehung läßt vermuten, daß ihr dabei vielleicht die Gestalt ihrer ältesten, von allen so verehrten, auf Händen getragenen Schwester Bella vor Augen schwebte.

Sara verschied, ohne daß jemals eine Klage über ihre Lippen kam. Mittels der Aussagen über sie, der schriftlichen wie der mündlichen, entsteht ein Bild von Sanftmut und Bescheidenheit, und vielleicht auch von Unerfülltheit.

Cilly (Cäcilie) Neuhaus (Lübeck 20. 9.1884-1968 New York)

Lebenslauf: Cilly, geboren 1884 in Lübeck, neuntes Kind und dritte Tochter in der 12er-Reihe, besuchte, wie die beiden älteren Schwestern, die Ernestinenschule sieben Jahre.⁵⁰ Mit 23 Jahren, im Jahre 1907, willigte sie, wohl auf Wunsch ihres Vaters, zur Heirat mit Rabbiner Dr. Leopold Neuhaus ein – ein dilemmatischer, wenn auch ihr eigener Entschluß.⁵¹ Mit ihrem Rabbiner-Gemahl stationierte Cilly Neuhaus in verschiedenen Städten: Ostrowo, Mühlheim an der Ruhr, Frankfurt/Main. Beide überlebten die dreijährige Inhaftierung in Theresienstadt. Nach ihrer Befreiung wirkten sie gemeinsam in Frankfurt/Main⁵² und später in Detroit. Cilly überlebte ihren Mann um 14 Jahre. Ihr einziger Sohn, Raphael-Ralph lebte nach dem Krieg in New York und auch er schlug eine Rabbinerlaufbahn ein. Cilly erreichte das höchste Alter der vier Schwestern; sie starb in New York 84jährig, im Jahre 1968.

Veranlagung: Auch die dritte, lebhafteste Carlebach-Tochter Cilly, meist „Ile“ genannt, war bereits mit 16 oder 17 Jahren Religionslehrerin in Mädchenklassen der jüdischen Lübecker Elementarschule. In ihrem Temperament vereinigten sich schauspielerische, oratorische und schriftstellerische Talente. Konkurrierend mit ihrem Bruder Joseph⁵³ als Expertin in Plattdeutsch und fesselnde Deklamatorin von Fritz Reuters „platt-geschriebenen“ Gedichten, versuchte sie hartnäckig Gehör und Anerkennung zu finden, was ihr auch bei vielen festlichen Gelegenheiten

gewährt wurde. Sie war befähigt, sich schnell auf die verschiedensten Situationen einzustellen, die heitersten und ernstesten, die wärmsten und die traurigsten Texte vorzulesen, selbst wenn diese ihr erst in letzter Minute vorgelegt wurden.⁵⁴ Im engeren Familienkreis wurde dieses Talent oft herausgestrichen, sogar zu Ungunsten ihres rabbinischen Ehemannes, eine Tatsache, die manchmal zu disharmonischen Tönen geführt haben soll.⁵⁵ Cilly hatte Begabung für aber auch Bedürfnis nach Zwiesprache, und wo kein menschlicher Gesprächspartner zugegen war, führte sie „schriftliche Dialoge“ mit einem Möbelstück oder einem Gemälde.⁵⁶ In den vielen sozialen Tätigkeiten, darunter auch ihre Mitgliedschaft in der Reichsvertretung,⁵⁷ betonte sie immer wieder die wichtige Rolle und die Aussichten für die jüdische Frau, wirkungsvoll zu helfen; aus dieser Sicht ermunterte sie auch ständig ihre verwitwete Schwester Bella, sich den verschiedenen Aspekten und Möglichkeiten der sozialen Hilfe zu widmen.⁵⁸

Cilly wurde auf härteste Proben gestellt: Die Trennung während der NS-Zeit von ihrem einzigen Sohn und zeitweise von ihrem Mann sowie ihre traumatischen Erlebnisse in Theresienstadt⁵⁹ brachten zwei ihrer Charakteristiken zu widersprüchlicher Entfaltung: Eine ausgesprochen rebellische Neigung einerseits, und einen Drang, in jeder Situation Hilfe zu leisten andererseits, beides zu Gunsten und zur Hebung der Stellung jüdischer Frauen. Für viele ihrer Lebenssituationen fand sie originellen schriftstellerischen Ausdruck. Einiges ist uns erhalten geblieben.⁶⁰

Mirjam Cohn (Lübeck 1888-1962 Tel-Aviv)

Lebenslauf: Mirjam, 1888 in Lübeck geboren, bewahrheitete als elftes Kind bzw. vierte Tochter das Prinzip der „alle vier Jahre erschien ein Fräulein Carlebach“. ⁶¹ Sie besuchte die Ernestinenschule 7 Jahre lang, von Ostern 1897 bis 1904.⁶² Mit 21 Jahren (1909) heiratete sie Wilhelm (Willy) Se'ew Cohn, aus der angesehenen Eschweger Rabbinerfamilie Dr. Joseph Cohn. Willy selbst war jedoch internationaler Geschäftsmann und Bankier und nicht Rabbiner, wie nach dem Vorbild der anderen Töchter gehofft und erwartet wurde.⁶³ Die leise Enttäuschung über die nicht-rabbinische Wahl der 21jährigen Tochter war längst vergessen und kam erst im Laufe der Forschung und in einer aufgedeckten, humoristischen Quelle wieder ins Gedächtnis.⁶⁴ Bis 1934 lebte Familie Willy Cohn in Hamburg. Nach unruhigen Pariser Wanderjahren emigrierten „die Cohns“ nach Israel.

Veranlagung: Mirjam, als jüngste Tochter und zweitjüngstes Kind der 12köpfigen Schar erlebte das Elternhaus in etwas anderer Weise als die älteren Geschwister. Im Jahre 1900, als sie gerade 12 Jahre alt war, hatten die beiden großen Töchter bereits geheiratet und befanden sich außer Haus. Ein Teil der Brüder studierte an auswärtigen Universitäten, und das Genie, der 21jährige Bruder Ephraim, mit Dokortitel und Rabbinatsdiplom ausgestattet, amtierte bereits im entfernten Leipzig.⁶⁵ Dies alles zusammen waren der Gründe genug, um die uns ziemlich pu-

ritanisch anmutenden Erziehungsgrundsätze etwas lockerer zu halten und sie mehr zu verwöhnen. In den Augen ihrer Brüder wurde sie jedenfalls, gleich Bella, als privilegiert und bevorzugt angesehen, und sie benahm sich auch wie die „vollendete Dame“. ⁶⁶ Wenngleich elegant, von materiellem Luxus umgeben und von ihrem Mann verwöhnt und verehrt, widmete Mirjam sich regelmäßig der Altenpflege.

Zu ihrem Leidwesen hatte sie keine Tochter; ihre vier äußerst begabten Söhne wurden sowohl streng als auch streng religiös erzogen und dabei zu ständigem „Lernen“, zum Talmud-Studium angehalten. Die zwei Älteren lernten an Israelischen Jeschiwot (Talmud-Hochschulen) schon über ein Jahr, bevor die Eltern nach Tel-Aviv zogen, ⁶⁷ der dritte Sohn, Leo, hat die Schoa nicht überlebt. ⁶⁸

Trotz der neuen, eher sehr bescheidenen Verhältnisse in Israel verstand Mirjam es, einen Hauch des ehemaligen Glanzes und der Eleganz zu bewahren, und sie war es auch, die den vormaligen Hamburger Bekanntenkreis um sich zu scharen wußte und die Familie fest zusammenhielt.

Das Bild der orthodoxen deutsch-jüdischen Frau – allgemeine Übersicht

Das Bild der „orthodoxen“ oder frommen Frau entsteht aus einer Kombination der Pflichten, Gebote und Bräuche, die entsprechend rabbinischen Auslegungen für die jüdische Frau verbindlich vorgeschrieben sind, sowie aus der individuellen Handhabung aller oder eines Teils dieser Gebote, aus der Sicht der Veranlagung, der Lebenserlebnisse und der Selbstentscheidung jeder Frau, hier jeglicher Carlebach-Töchter.

Die herkömmlichsten oder bekanntesten Gebote in den jüdischen Quellen, ⁶⁹ sowie in der weiterführenden späteren Literatur über oder für Frauen, ⁷⁰ lassen sich folgendermaßen einteilen:

- tägliche Gebote: „Kopfbedeckung“ (hebr: Kissuj Rosch) und Kaschrut (rituelle Speisegesetze);
- wöchentliche Gebote: Lichtbensen (Kerzenzünden) und Challa-Nehmen (Teig-Abgabe);
- monatliches Gebot: Reinheits-Gebot mit Mikwe (Tauchbad);
- nicht zeitgebundene, individuelle oder organisierte Wohltätigkeit (Zedaka oder Liebesgebote) wie Gastfreundschaft, Brautauflärung, Altenpflege, Krankenpflege und Totenehre.

Die jüdische Frau als solche ist von vielen Geboten befreit, um sich ihren vielen täglichen Aufgaben im Haus vollständig und ungestört widmen zu können; einigen rabbinischen Auslegungen zufolge ist es der Frau sogar ausdrücklich unter-

sagt, gewisse zeitgebundene Gebote auszuführen,⁷¹ während die hier erwähnten Gesetze absolut verpflichtend für Frauen sind. Nichtsdestoweniger werden manches Mal nur diejenigen Gesetze als ausgesprochene „Frauengebote“ bezeichnet, die mit einem Segensspruch verbunden sind.⁷² Es sind ihrer drei: Lichtbenschon, Challa-Gebot, Reinheitsgebot (Mikwe).

In dieser Studie wird der Schwerpunkt auf jene Pflichten, Gebote und Bräuche auf religiösem Gebiet gelegt, die in der damaligen Epoche einerseits den Rhythmus des Frauenlebens mitbestimmen, und sie andererseits vor selbständige Entscheidungen stellen.

Die täglichen Gebote – Kopfbedeckung und Kaschrut

Kopfbedeckung: Das erste frauliche Gebot betrifft die Haarverhüllung, und zwar nur der verheirateten Frau. Sie bedeckt ihr Haar tagtäglich, ohne einen Segensspruch dabei zu sprechen. Die Quelle zu diesem Gebot wird aus einer Stelle in der Bibel abgeleitet, an der von einer scheinbar abtrünnigen Frau die Rede ist, deren Haar öffentlich gezeigt und zerzaust wird.⁷³ Meist wird von Kopfbedeckung gesprochen, die im Laufe der Geschichte aber verschiedene Formen annahm, wie Schleier, Haube, Kopftuch, Hut, wie auch die „Pe'a Nochrit“ („fremde Haarecke“) oder Perücke, mit dem Ausdruck „Scheitel“ bezeichnet. Der Scheitel ist angeblich seit ältester Zeit in Gebrauch⁷⁴ und war in den meisten orthodox-jüdischen Familien in Deutschland sehr verbreitet.⁷⁵ Das verdeckte Haar soll die verheiratete Frau auch rein äußerlich von der Unverheirateten unterscheiden. Mehr noch, um eine verheiratete Frau ohne Haarverhüllung damals zurechtzuweisen, wurde sie manchmal absichtlich mit „Fräulein“ angeredet, was für sie als schwere Beleidigung galt. Die Verhüllung wurde und wird äußerst verschiedentlich gehandhabt. Von einer fast nur symbolischen Bedeckung, die die eigentliche Haarpracht noch zur Schau stellt – wie beispielsweise bei Mirjam Cohns rabbinerlichen Schwiegermutter⁷⁶ – bis zu peinlichster Genauigkeit, die keine Locke, kein Zipfelchen Haar sichtbar werden läßt.

Es scheint, daß Rabbi Salomon Carlebach in dieser Beziehung im Laufe der Jahre immer strenger wurde. Er predigte, mahnte,⁷⁷ donnerte und schrieb, in deutsch⁷⁸ und in hebräisch,⁷⁹ seine Gründe und Quellenbelege für den gänzlich verhüllenden Scheitel, den er als Gebot höher einschätzte als das Verbot, einer Frau die Hand zu reichen. Dafür wurde er auch von einer Frau zur Rede gestellt, gegen die er in eine Rechtfertigungs-Strategie einging.⁸⁰ Weder seine Frau Esther noch eine der vier Töchter erhoben direkten Einspruch gegen seine Forderung, und anscheinend fügten sie sich widerstandslos seiner Bestimmung. Eine genaue Analyse der ersten und zweiten Auflage von „Zions Liebe und Leben“ betont zwar die Zentralität der Haarverhüllung, läßt aber auch eine gewisse Ambivalenz angesichts dieser Vorschrift erkennen.

1. Auflage, 1897⁸¹

„Und als der würdige Rabbi
Um das verhüllte Haar
Den Schleier ausgebreitet
und innig sprach und wahr:
Dies sei Dir, gute Tochter
ein Bild der Züchtigkeit
und Mahnung Gott zu fürchten
Der Scheitel allezeit“.

2. Auflage, 1915⁸²

„Und als der würdige Rabbi
Um das verhüllte Haar
Den Schleier ausgebreitet
und sprach so kurz und klar:
Dies sei Dir, gute Tochter
ein Bild der Züchtigkeit
und Mahnung Gott zu fürchten
im Eh'stand allzeit“.

Während Sara bis an ihr Lebensende dem Scheitel „treu“ blieb, und Bella wenigstens bis hoch in ihr Alter, tauschte Mirjam den täglich sorgfältigst von einer Friseurin angepaßten Scheitel⁸³ später mit Scheitelstücken und Kopftuch – oder blieb des öfteren wegen Kopfschmerzen auch ohne jegliche Bedeckung.⁸⁴ Doch begleitete das Andenken an die väterliche Scheitel-Autorität alle Töchter, auch wenn sie sich manchmal grundlos oder begründet dagegen auflehnten, wie aus folgenden Zeilen ersichtbar ist.

Aus einem Brief von Cilly nach ihrer Befreiung aus Theresienstadt:

„21. Januar 1946 ... Mein Bild sende ich nur auf Deinen speziellen Wunsch ... es ist (etwa) ein Jahr nach Theresienstadt gemacht ... Daß ich ohne Scheitel bin, wird Dir auffallen ... ich bin ehrlich genug, um zu sagen, daß ich nie wieder einen Scheitel aufsetzen würde, so viel habe ich miterlebt durch den Scheitel bei mir und anderen ... Jetzt trage ich ein Seidentuch, aber sehr ungern, ich bin bei unserer Deportation, weil ich meine Hand auf einen Tisch gelegt hatte, wo ein S.S.Mann stand, auf die Hand und auf den Kopf so geschlagen worden, daß ich noch heute die Stelle auf dem Kopf nicht ohne Schmerz berühren kann. Und deshalb und weil man uns die Haare abgeschnitten hatte, wie Verbrechern, tat ich ein Neder, ein Gelübde, nie wieder etwas aufzusetzen ...“⁸⁵

„Kaschrut“ (rituelle Speisegesetze) oder „Koscher-Halten“ (einen koscheren Haushalt führen): Gleich dem Gebot der Haarverhüllung ist auch das „Koscherhalten“ mit keinerlei Segensspruch verbunden. Doch es besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen den beiden Geboten. Während eine haarentblößte Frau sozusagen nur für sich selbst ein Gebot übertritt, hat sie in bezug auf koscher die Verantwortung dafür, daß alle Familienmitglieder koscher essen. Koscher kochen – gleichbedeutend mit „einen verlässlich koscheren Haushalt führen“ – ist keine leichte Aufgabe. Es erfordert die Besorgung koscherer Zutaten zum Kochen und Backen, die Beschränkung auf die erlaubten Fische, das koscher geschächtete

Fleisch und Geflügel zu teurerem Preis erstehen, die strenge Auseinanderhaltung der Milch- und Fleischspeisen und des doppelten Geschirrs, das nicht einmal zusammen gespült werden darf, und weitere besonders erschwerende Vorschriften für das Pessachfest.⁸⁶

Auch hier gibt es verschiedene Auffassungen, besonders in Bezug auf die Überprüfung der Etikette „unter Aufsicht“ für Fleisch, die Handhabung der Mahlzeit-Vorbereitung und das Warmhalten der schabbatlichen Speisen. In der Hamburger Villa der Familie Mirjam Cohns, in der Werderstraße 13, gab es zur Koscher-Erleichterung gesonderte Küchen für Milchig (mit Milch zubereitet) wie auch für Fleischig (mit Fleisch zubereitete Speisen). Im Laufe der Jahrzehnte wurden auch in vielen Regionen besondere Speisen als „jüdische“, und damit fast automatisch als „koschere Speisen“ gewertet. Zu Cillys Hochzeit hieß ein Tischlied „Der religiöse Küchenkalender“,⁸⁷ der nicht das koschere Kochen, sondern die traditionellen „jüdischen Nationalspeisen“ besang, die zu den verschiedenen Festen aufgetischt wurden und als das Merkmal der frommen Hausfrau galten.

Für alle Carlebach-Töchter war der koschere Haushalt so selbstverständlich, daß niemals darüber diskutiert wurde, oder etwa geklagt – nicht einmal in äußerst schwierigen Lebenssituationen.

Cilly beschreibt sogar die Bemühungen in Theresienstadt, am Pessach-Abend einen „koscheren Seder“⁸⁸ zu halten:

„Kein jüdischer Feiertag wirft seine Schatten so lange voraus wie das Pessachfest. In normalen Zeiten durch die Säuberungsmaßnahmen im Hause, durch die Umstellung der Kochvorschriften für die gesamten 8 Pessach-Tage und anderes mehr. – Wie sah es nun im KZ aus ... Wir schrieben das Jahr 1943 – der erste Pessach im Lager Theresienstadt. Der Hunger ... herrschte im größten Ausmaße, und auf die Brotration zu Gunsten der Mazza zu verzichten ... bedeutete allerlei Opfer. (So gab es) lediglich die Mazza, die so knapp bemessen war, daß man bitten mußte, bringt Euch jeder ein Stück mit, wir haben es nicht zu geben. – Aber trotz äußerer Not waren wir an diesem Abend von innerer Not freie Menschen, wir lasen die Haggada (das Buch der Pessach-Erzählung), wir lebten die Befreiung unseres Volkes aus der Sklaverei mit, als wären wir nicht selbst Gefangene; wir vergaßen unser Elend und riefen: ‚Jeder komme und feiere mit uns das Pessachfest, dieses Jahr hier – kommendes Jahr in Erez-Israel, dieses Jahr Knechte – im künftigen Jahr freie Leute.‘ ... Es war wie ein Wunder – völlig ausgehungerte, entkräftete Menschen, die mit Selbstverständlichkeit acht Tage koscheren Pessach halten, ohne Brot“.⁸⁹

Die wöchentlichen Gebote – Challa und Lichtbenschen

„Challe-Nehmen“ (Teig-Abgabe): Zur Küchenaufgabe der Frau gehört das Gebot des Challe-Nehmens, ein Symbol der ursprünglichen Priester-Abgabe zur Zeit des jüdischen Tempels. Hierbei wird vor dem Backen von Brot oder Challe (Berches, schabbatliches Weißbrot) ein ganz kleines Stück Teig abgesondert und verbrannt.⁹⁰ Diese Handlung ist mit einem Segensspruch verbunden. Es ist anzunehmen, daß mit der heutigen industriellen Brot- und Kuchenfabrikation das (meist) wöchentliche Challe-Nehmen aus diesem prosaischen Grund weniger praktiziert wird, und selbst in dem „religiösen Küchenkalender“ für Cilly, der noch über das Berches-Backen singt, wurde es nicht erwähnt:

„Auch der Schabbes-Berches ... Locker, gut gegangen muß er sein.
Überstreut mit Mohne. Ja, das ist nicht ohne, So was kennt der fromme
Jüd allein!“⁹¹

Daß den Töchtern die Challa-Pflicht jedoch noch überliefert wurde, läßt sich aus einem Gedicht der Mutter Esther ersehen:

1. Auflage, 1897

„Für des Hauses Mühen
Hat heut liebeich Mutter beigestanden
Doch der Priesterin gleich
Mußt ich selber nehmen
Challoh von dem Brot
Das dadurch geweiht nach des Herrn Gebot“.⁹²

2. Auflage, 1915

„Hilfe für des Hauses Mühen
Liebreich bei der Mutter fand ich
Doch vom Brot nahm selbst ich Challoh
und den tiefen Sinn erkannt ich“.

„Lichtbenschen“: Ein weiteres wöchentliches Gebot ist das Kerzenanzünden oder das „Lichtbenschen“, bis auf den heutigen Tag weithin eingehalten. Jeden Freitagabend, direkt vor dem „Eintritt“ des Schabbat (auch am Eingangabend eines jeden Festtages) zündet die Hausfrau zwei Kerzen an,⁹³ oft in silberne „Schabbes-Leuchter“ eingesetzt und spricht dazu einen besonderen Segensspruch; Benschen, ursprünglich von Benedeien kommend, heißt ja segnen. Lichtzünden zu Schabbat wird so sehr als jüdisch gewertet, daß Raphael Breuer es als das markanteste Merkmal der jüdischen Frau konstatierte, wie folgt: „Wahrlich, einer Hedwig Tell und Gertrud Stauffacher fehlen nur die Schabbatlichter, und Schiller hätte das Idealbild jüdischer Hausfrauen gezeichnet“.⁹⁴

Alle Carlebach-Töchter hielten dies stimmungsvolle Gebot der Schabbatlichter, die „tiefen Seelenfrieden ... mit sich bringen“.⁹⁵ Alle besaßen silberne Schabbatleuchter, oft von den jeweiligen „Schwiegern“ als Hochzeitsgeschenk vermacht; der künstlerisch hochbegabte Sohn von Mirjam, Salo, zeichnete sogar die

Schabbes-Leuchter als eines der wesentlichen Merkmale seines elterlichen Zuhauses.

Das monatliche Gebot – Reinheits- und Tauchbad

Die Mikwe (Tauchbad): Dieses Gebot tritt für die Frau direkt vor der Hochzeit zum ersten Mal in Kraft und ist daher ein wichtiger Bestandteil der Brautaufklärung. Das Gebot besteht aus den zwei aufeinanderfolgenden Stufen des Reinheitsbades und des Untertauchens in der Mikwe (Tauchbad); das bedeutet – ohne vorherige gründliche Reinigung des Körpers kann die Frau nicht in das Tauchbad gehen, und umgekehrt – ohne das Untertauchen in der nach Vorschrift gebauten Mikwe ist das monatliche Gebot nicht erfüllt. Die Mikwe steht unter Aufsicht einer „Mikwe-Frau“, einer frommen Aufseherin, die das Untertauchen der Frau und ihren dazu gesprochenen Segensspruch durch ein bekräftigendes Amen als gesetzmäßig erfüllt bestätigt.

Wenngleich das Tauchbad, die Mikwe als solche, Gegenstand religiöser,⁹⁶ hygienischer, psychologischer⁹⁷ und archäologischer⁹⁸ Forschung dient, ist das sehr intime Mikwe-Gebot aus der persönlichen Sicht der jüdischen Frau, wie auch bei den vier Töchtern, eigentlich recht wenig beschrieben. Doch aus einem Gedicht für Bella geht die diesbezügige Vertrautheit, zwischen der Mutter Esther und ihrer bräutlichen Tochter, deutlich hervor:

„Mit welcher Liebe führt sie mich selber
Hin zu der Reinheit verjüngendem Quell ...“⁹⁹

In damaligen Familien war es oft Sitte, daß die Mutter mit der ältesten Tochter vor deren Hochzeit zur Mikwe ging und daß die verheiratete Tochter dann diese Aufgabe bei den jüngeren Schwestern übernahm. Und vielleicht hat auch Bella diese Tradition bei ihren drei Schwestern weitergeführt. Später, in der „priesterlichen“ Cohn-Familie, wurde der monatliche Ausgang in die Mikwe mit einem Festmahl abgeschlossen, um die „Gebotsfreude“ an der Mikwe zu stärken – ohne daß die Söhne in das Geheimnis dieses Anlasses eingeweiht waren.¹⁰⁰

Erwähnenswert ist, daß das Amt der oben genannten „Mikwe-Frau“ die genaue Kenntnis der Vorschriften erfordert und daß sie aus religiöser Sicht eine große Verantwortung auf sich nimmt; dennoch sind die Bedingungen für ihre Anstellung kaum irgendwo in jüdisch-geschichtlichen Quellen erwähnt. Es ist fraglich, ob jemals ein Verband dieser Frauen bestanden hat zum Zweck des gemeinsamen Lernens der Vorschriften, zur Verbesserung ihrer sozialen Bedingungen oder zur Modernisierung der Mikwe; nur in vereinzelt Fällen wurde der Name der Aufseherin genannt, wenngleich es sich um einen religiös-ehrentvollen Beruf handelte, der auch bezahlt wurde.¹⁰¹ Dies umso mehr, als die Mikwe (zusammen mit

Kaschrut) – auf eine „arithmetische“ Formulierung gebracht – als Grundpfeiler der jüdischen Gemeindestruktur genannt wird.¹⁰²

Zusammenfassend, jedoch mit angemessener Zurückhaltung vor Verallgemeinerung, läßt sich konstatieren: Von den fünf hier erwähnten Geboten steht an erster Stelle die von allen Töchtern eingehaltene Kaschrut (rituelle Speisegesetze), während die Haarverhüllung ambivalente Gefühle provozierte; von den wöchentlichen Geboten wurde das Lichtbensen (Kerzenzünden) von allen Töchtern mit Sympathie und Feierlichkeit ausgeführt, während das Challa-Nehmen (Teig-Abgabe) nicht in jedem Fall weiter erwähnt wurde. Über die Einstellung zu dem monatlichen Reinheitsgebot, die Mikwe eingeschlossen, läßt sich aus den spärlichen Aussagen¹⁰³ nur der Ausdruck „Diskretion“ anwenden.

Freiwillige Gebote der Wohltätigkeit (nicht an ein bestimmtes Maß oder an bestimmte Zeiten gebunden)

Die Wohltätigkeit (hebr. Zedaka) umfaßt Aufgaben wie Freitag-Abend-Gäste, Krankenbesuche, Bräuteberatung und Brautausstattung als Einzelinitiativen, wie auch in organisierter Form: im Frauenbund, Übernachtungsverein, Bestattungsverein, Armenküche und in weiteren Organisationen und Aktivitäten.

Die Wohltätigkeit wurde und wird auch heute oftmals so diskret ausgeführt wie das Mikwe-Gebot. Während der Vater, Rabbiner Salomon Carlebach, in den Traureden an seine Töchter mehr die allgemeine Zurückhaltung der Frau in allen Taten betonte,¹⁰⁴ hat sich Mutter Esther in ihrem Gedicht zu Ehren der jüdischen Braut ganz direkt ausgedrückt:

„Wohltaten übe, ganz wie sie, im Stillen ...
Bescheiden wie's der Schleier lehrt, die Frau.“¹⁰⁵

Die vier Töchter, die alle das Vorbild jüdischer Wohltätigkeit im elterlichen Haus erlebt und verinnerlicht hatten, setzten diese Tradition fort – jedoch auf verschiedene Weise: jeweils ihrer Situation, ihrer Veranlagung und ihrer Auffassung entsprechend.

In bezug auf Bescheidenheit und Diskretion bei der Wohltat ging Sara den anderen Schwestern voran.¹⁰⁶ Außer ihrer jüngsten Tochter, die kürzlich die Erinnerungen an ihre Mutter niederschrieb, wußten nur ganz wenige von ihrer grenzenlosen Gastfreundschaft für die Armen, die Sorge für die Obdachlosen und die freundschaftliche Beratung für junge Bräute. Bella und ihr Rabbiner-Gemahl, Dr. Rosenak, arbeiteten zeitweise zusammen mit Berta Pappenheim zur Bekämpfung des Mädchenhandels. Und auf einem ganz anderen Gebiet – dem Kriegseinsatz – sorgte Bella für eine Art Gesprächsabende für – nicht nur jüdische – kriegsverletzte Soldaten. Aber ihr Hauptaugenmerk war auf die Fürsorge für die Alternden gerichtet: Ästhetik in den Heimen, bequeme hygienische Einrichtungen und die

Schaffung einer warmen, jüdischen Atmosphäre.¹⁰⁷ Auf diesem Gebiet war auch Mirjam äußerst aktiv. Die Freitage mit allen Vorbereitungen zu Schabbat waren ausschließlich freiwillig, ja direkt hingebungsvoll den Insassen des jüdischen Sienenheims in der Hamburger Sedanstraße 19 gewidmet. Obgleich in ihrer luxuriösen Villa von allen erdenklichen Bequemlichkeiten umgeben, scheute sie keine Aufgabe, die mit dieser Altenpflege verbunden war.¹⁰⁸

Die individuelle und die organisierte öffentliche Wohltätigkeitsarbeit in Unterstützungs- und Frauenvereinen schließen jedoch einander nicht aus, und Mirjam war auch im Hamburger Komitee der streng religiösen Erziehungsorganisation für Mädchen, „Bet Jakob“, sehr aktiv.¹⁰⁹

Die eigentliche „Frauenbündlerin“ war Cilly. Sie kämpfte nicht nur um das abstrakte Recht der Frauen, sondern für die aktive Beteiligung an öffentlichen Veranstaltungen und für aktives Mitwirken in Komitees. Das Ziel ihrer Bemühungen war die konkrete Hilfe. Sie war überzeugt davon, daß gerade Frauen organisatorisch und menschlich dazu fähig und berufen seien, Leidenden in ihrer Not auf die richtige Art und Weise beizustehen. Diese Art der Wohltätigkeit hat sie in den schwersten Krisenzeiten verwirklicht.¹¹⁰

Chewrot Kadischot (Beerdigungs-Gemeinschaften) der Frauen¹¹¹

Die freiwilligen Liebestaten an Verstorbenen, die Bürde der Totenehre gehören zu den heiligsten jüdischen Pflichten. Bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts wurden diese fraulichen Liebestaten, jedenfalls in Norddeutschland – im Gegensatz zu den Chewrot Kadischot der Männer – nicht namentlich verzeichnet. Erst der Hamburger Oberrabbiner, Anselm Stern, initiierte im Jahre 1870, die Frauen aus ihrer Anonymität herauszuheben und ihnen – wenigstens mittels ihrer schriftlichen Namensnennung – die gebührende Anerkennung zu zollen für diese Liebestaten an verstorbenen Frauen¹¹², was aber lange Zeit nicht und nicht überall geschah. Doch wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts (1903) in Lübeck ein Frauen-Bestattungs-Verein gegründet,¹¹³ mit zwei namentlich genannten Vorsteherinnen: Else Warburg und Rachel Nathan, mit festgelegten Statuten und Verpflichtungen, wie Mitgliedsbeitrag, Arbeitseinteilung zur Anfertigung der fraulichen Sterbekleider, wie auch die Sorge für die Hinterbliebenen, besonders wenn es sich um Kinder handelte. Die Bedingungen zur Aufnahme in diesen Statuten-verankerten Verein war die Einhaltung aller der bereits erwähnten Gebote: Scheitel und Kaschrut, Challa, Lichtbenschén und Mikwe.

Ähnlich wie bei der Überlieferung der Challa-Pflicht, ist für die Carlebach-Töchter auch der erste Hinweis auf das Gebiet der Totenehre mit einem Gedicht verbunden:

„... und kam die Stunde, daß sie scheiden – auch dann noch milderst
du die Leiden

und halfst zur Ruhe sie bestatten ... und nahmst dich an verlass'ner
Waisen ...¹¹⁴

Für Bella und Sara konnten mündliche Aussagen für ihre Beteiligung an diesen schweren und ehrenvollen Aufgaben gefunden werden.¹¹⁵ Es ist anzunehmen, daß Cilly und vielleicht auch Mirjam sich an dieser Art der Frauen-Wohltätigkeit – auf direktem oder vielleicht indirektem Weg – beteiligten, wenngleich bisher keinerlei Belege dafür vorhanden sind.

Leid und Trauer der jüdischen Frau

Es ist nicht nur die empirische Zeit- und Weitperspektive, die die Frage des religiösen Glaubens in dieser Studie über die Frömmigkeit jüdischer Frauen im allgemeinen, und der vier Töchter der Carlebachschen Rabbiner-Familie im partikularen, unmöglich macht; es ist der vage, individuelle, intellektuell-emotionelle Begriff als solcher, der eine derartige Analyse in diesem Rahmen nicht zuläßt. Zur Prägung des Bildes der frommen Frau wird hier jedoch eine andere Frage aufgegriffen: Wie trägt sie ihr Leid?¹¹⁶

Das menschliche Leid ist uns von Gott auferlegt. Er hat den Menschen geschaffen mit der Möglichkeit des Todes, des Schmerzes,¹¹⁷ des Krankseins, des Kummers, der Unvollständigkeit.

Aber das unmenschliche Leid, zugefügt durch jene, die das menschliche Antlitz preisgegeben haben, Gottes Ebenbild verachtet haben, bricht in unser Leben ein mit der Gefahr, auch unmenschlich zu werden – „Hart werden an der Härte der Unmenschlichkeit“.¹¹⁸

Wie wird die fromme Frau charakterisiert, wie verhält sie sich in den beiden Situationen: des menschlichen und des unmenschlichen Leides?¹¹⁹ Und wie verhielten sich die vier fromm erzogenen Carlebach-Töchter angesichts des in verschiedener Weise über sie hereinbrechenden Leides?

Innerhalb des engen Familienkreises haben die Töchter viel menschliches Leid mitgemacht:

Der Bruder, Rabbiner Dr. David Carlebach, starb mit 28 Jahren -
und der seinen Namen tragende Neffe aus Leipzig war erst 23 Jahre alt;
Sara trauerte über den Tod ihrer zwei kleinen Söhne;
Bella über ihren früh verstorbenen Mann, Dr. Leopold Rosenak, und
ihren Sohn, Ignaz;
und die ganze Familie trauerte über Saras frühen Tod.

Und doch, dieses von Gott auferlegte edle Leid, dieser „unser Schmerz bekommt seine legitimen Grenzen“¹²⁰ in Gottes Gebot: „Am Schabbes weint man nicht“, das

Vater Salomon seinen Kindern nahelegte, und das als Tradition von den Töchtern als Losungswort wie ein unaufhörlich hallendes Echo weitergegeben wurde. Das menschliche Leid bringt uns zu Tränen, die in ein kleines Taschentuch aufgefangen werden können, wie Cilly es ihren Geschwistern nahelegte:

„Drum weine heute nur so viel
als in das Tüchlein geht -
nicht mehr, nicht mehr ...“¹²¹

Wie anders ist es doch für die Unmenschlichkeit der Schoa, für das unmenschliche Leid: „... so viel Tränen gibt es nicht, wie man weinen muß, und nicht so viel Kraft, wie man braucht, um zu helfen, zu trösten und wieder aufzurichten ...“, so schrieb Chaim Cohn angesichts der Konfrontation mit den ersten Schreckensberichten über die Schoa an seine Mutter Mirjam.¹²²

Die Opfer der Schoa in der engsten Carlebach-Familie:

Der Bruder Simson Carlebach und Frau Resi – in Jungfernhof bei Riga.

Der Bruder Joseph Carlebach und Frau Lotte, mit drei Kindern, Ruth, Noemi und Sara – in Jungfernhof bei Riga.

Der Neffe Salo, Sohn von Bruder Moses – in Auschwitz.

Die Tochter von Bella, Cilly Dzialowski, Mutter von fünf Kindern – in Bergen Belsen.

Leo Cohn, der dritte Sohn von Mirjam, Vater von drei Kindern – in Auschwitz.

Wir wiederholen unsere vorherige Frage: Sind die Töchter hart geworden an der Härte dieses unsäglichen Leides?

Das unmenschliche Leid wurde Sara durch ihr frühes Hinscheiden erspart. Sie erlebte nicht, gleich ihren Schwestern, die Unmenschlichkeit der Schoa.

Bella reagierte in verstärkter Hingabe und Liebe an ihre Enkel und Urenkel, für die sie auch ihre Lebenserinnerungen aufzeichnete. Sie versuchte das freudige und jüdisch-fromme Leben nicht nur zu beschreiben, sondern es an die nächsten Generationen als Vermächtnis weiterzugeben. Als sie „die entsetzliche Botschaft erreichte“ über das Schicksal ihrer Tochter Cilly, schrieb sie: „... wie gern hätte ich mein Leben hergegeben, wäre dadurch ihr junges, gesundes Leben erhalten geblieben für all die lieben Ihren! Ich nehme noch einmal von ihr Abschied mit allem Dank, den ein Mutterherz zu vergeben hat für all ihre Liebe und Freude, die sie mir – uns allen – in gesunden, glücklichen Jahren erwies ...“¹²³

Mirjam aber verschloß sich gegen das Grausame; bis zu ihrem Tod konnte sie nicht glauben, daß es wahr ist, daß es wahr sein kann, daß ihr geliebter Sohn Leo umgekommen ist, niemals wiederkommen wird.¹²⁴ Ein zusätzlich tragischer Umstand entfremdete während der ersten Periode nach dem Krieg die Enkel, Kinder dieses Sohnes, von Großmutter Mirjam. Die Kinder, im französischen Versteck aufgewachsen, mißtrauten ihr, weil sie deutsch sprach, und aus ihrer Kriegs-Kinder-Erfahrung war Deutsch eine lebensgefährliche, ja eine Feindessprache.

Letztlich war es Cilly, die selbst die Todesnähe erlebt und überstanden hatte, die für sich selbst sprechen konnte:

Erinnerungen an ein Bildnis aus Theresienstadt, 1943 (Auszug)

In meinem Zimmer hängt ein Bild,
Ein Frauenkopf in Öl gemalt.
Vornehm gekleidet, klug im Blick,
Züchtig das Haar verdeckt in einer Haube.
Kein Name kündigt, wer es sei,
Kein Signum zeigt, wer es gemalt;
Blickt man es an, so spürt man gleich,
Es war ein anderes Milieu gewohnt:
Verwundert scheint das Auge
Mich zu fragen: Wo bin ich denn
Wie kam ich denn hierher -
Und wer bist du?
Die Antwort fällt mir schwer:
Ich bin ein „Niemand“,
Die gleiches Schicksal traf, wie dich
Hab' keine Heimat, kein Zuhause mehr
Vermisse meine Kinder, die Geschwister
Und bin doch nicht allein;
Inmitten meines Volkes wohne ich -
Sein Leid ist mein Leid.
Und wenn auch oft das Herz
In banger Sehnsucht schlägt
Nach denen, die man liebt,
So tröstet das Gefühl, du bist nicht allein
Und viele tragen schwerer noch als du.
Denk nicht so viel an eignes Leid,
Bezwinge es fest und höre nur das Lied der Zeit,
In die wir, reingestellt, um aufrecht

Sie zu überwinden und zu tragen.
Gewiß, du kommst aus einer anderen Welt,
Doch höre eins zum Trost
Wer dich hier sieht, dem leuchtet dein Gesicht.
In einer, für uns schwer bedrückten Zeit
Bist du ein guter Geist, Symbol der Mutterliebe,
Prinzip des Lebensschützenden im Weltenraum.
Dich anzusehen gibt den Herzen
Ruh und Frieden,
Als streichelt uns, wie einst ein Kindertraum.
Seitdem ich dies gesagt,
Scheint mir der Ausdruck anders -
Das Auge blickt verstehend, nicht mehr fremd.
Wir reichen uns im Geist die Mutterhände,
Und wollen nichts als helfen bis zum Ende.¹²⁵

Unsere vorangehende Fragestellung bezog sich nicht auf Gottvertrauen oder -ergebenheit der Carlebach-Töchter; die Frage war nach der Bewahrung der Menschlichkeit ausgerichtet – angesichts unfafßbaren, weil unmenschlichen Leides. Sind die Töchter hart geworden an der Härte der Unmenschlichkeit? Die Antworten und Reaktionen der Töchter liegen in den Bereichen des Schmerzes, der Trauer, des Untröstlichen und auch der Hilfsbereitschaft – letztlich in der Bewahrung der Menschlichkeit.

Abschließendes

In frommen Familien werden die Kinder am Freitagabend von den Eltern gesegnet: Die Söhne mögen ihren biblischen Erzvätern gleichen und die Töchter – den Erzmüttern. Es waren derer vier: Sara, Rebekka, Rachel und Lea. Sie unterschieden sich in ihrer Familienherkunft, ihren Veranlagungen und Fähigkeiten, ihren Begabungen und in ihrer Weise der Frömmigkeit. Selbst wenn nur diese fünf weitgesteckten Kategorien in Betracht gezogen werden, gäbe es nicht nur vier mal fünf verschiedene Typen, sondern ungezählte Kombinationen. So gibt es wohl nicht die typisch fromm-jüdische Frau, sondern es gibt fromme jüdische Frauen in einer Vielfalt, die sich immer weiter entwickelt und verfäichert.

Das einzig Neue, was ich hierzu hinzufügen möchte, ist: So sollte es auch sein.

Anmerkungen

- 1 Diese Studie ist als Auftakt zu einer erweiterten Forschung gedacht; vielseitiges Material, das mir bereits zur Verfügung gestellt wurde, konnte in diesem Rahmen noch nicht ausgenutzt werden. Unterdessen möchte ich den öffentlichen und privaten Archiven, in Israel und im Ausland, meinen Dank für ihre freundliche Hilfe aussprechen.
- 2 Alphabetisch geordnete Auswahl aufschlussreicher Informations-Quellen über das Leben von Rabbiner Dr. Salomon Carlebach: Bar-Giora Bamberger, Naftali/Carlebach, Alexander/Jair-Adler, Ephraim/Carlebach, Naftali H. (Hrsg.), *The Joel-Adler-Carlebach Families*. Jerusalem 1996; Carlebach, Naphtali H., *The Carlebach Tradition – The History of my Family*. New York 1973; Schreiber, Albrecht, Lübeck – Rabbiner Salomon Carlebach. In: *Die Carlebachs – eine Rabbinerfamilie aus Deutschland*, hrsg. von der Ephraim Carlebach Stiftung, Hamburg 1995, S. 16-28; Nachrufe aus diversen Lübecker Zeitungen aus dem Jahre 1919.
- 3 Vergl. Lucas, Eric, *Jüdisches Leben auf dem Lande – eine Familienchronik*. Frankfurt/M. 1991, S. 22-26.
- 4 Über die Modernisierung in der Rabbiner-Ausbildung in Deutschland siehe Breuer, Mordechai, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918 – Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*. Frankfurt/M. 1986.
- 5 *Father and Mother*. In: N. Carlebach, *The Carlebach Tradition* (Anm. 2), S. 127-135; Siehe auch: (o.N.), *Nachruf – Esther Carlebach*. In: *Der Israelit*, 26. 2. 1920, S. 9.
- 6 Carlebach, Alexander, Rabbi Ephraim Fischel Joel; ders., Rabbi Alexander Sussmann Adler. In: Bamberger u.a. (Hrsg.), *The Joel-Adler-Carlebach Families* (Anm. 2), S. 8-16.
- 7 Siehe: Carlebach, Naphtali, *Joseph Carlebach and his Generation*. New York 1959, S. 28. Allerdings konnten bisher die angegebenen Belege von Esther Adler-Carlebach (im Jeschurun 1868) nicht gefunden werden.
- 8 Carlebach-Rosenak, Bella, *Lebens Erinnerungen – Niedergeschrieben auf Wunsch meiner Kinder für meine Enkel und Urenkel kurz vor dem 80. Geburtstag*. Unveröffentl. Ms. 1956, 104 S., hier S. 10.
- 9 Winter, David H., *Blätter der Erinnerung zum 50jährigen Bestehen des Israelitischen Frauenvereins in Lübeck, 1877-1927*. Lübeck 1927. Siehe auch: *Statuten für den Israelitischen Frauen-Verein in Lübeck*. Lübeck 1883.
- 10 Carlebach, Esther, *Meinem lieben Mann zum 70. Geburtstage*. Daten von Amts- und Familienerlebnissen. Lübeck 1915.
- 11 *Familienbriefe*. Sammlung Ephraim Carlebach, Archiv Joseph Carlebach, Joseph Carlebach-Institut, Bar- Ilan Universität (künftig: EC Samml.), File 32.
- 12 Bella Carlebach-Rosenak, *Erinnerungen* (Anm. 8), S. 75-76.
- 13 „Aber es dürfte kein jüdisches Haus geben, das nicht eine bescheidene Sammlung allgemeiner und jüdischer Schriften besitzt“. Carlebach, Salomon, Pele Jo'ez – Ratgeber für das jüdische Haus – ein Führer für Verlobung, Hochzeit und Eheleben (eine Ergänzung zu des Verfassers Buch „Sitteneinheit“). Berlin 1918, Abschnitt „Bücherei“, S. 6-7.
- 14 Siehe hier eine Auswahl: Carlebach, Salomon, *Predigt gehalten zur Feier des hundertjährigen Geburtstages des Sir Moses Montefiore, in der Synagoge zu Lübeck, am Sonntag, den 26. Oktober 1884 = 7. Marcheschwan 5645. „Zum Besten des Israelitischen Frauenvereins zu Lübeck“*. Lübeck (1884?); ders., *Trauredre zur Vermählung des Herrn Dr. Leopold Rosenak aus Nadasch, Rabbiner in Bremen mit Fräulein Bella Carlebach aus Lübeck, am Montag, den 4. Januar 1897 = R“CH Schwat TRN“S*. „Der Reinertrag ist für eine würdige, arme Braut bestimmt“. Bremen 1897; ders., *Rede gehalten zur Feier des Geburtages Seiner Majestät des Kaisers Wilhelm II. am Mittwoch, den 27. Januar 1915 in der Synagoge zu Lü-*

- beck. „Der gesamte Erlös ist für die Kriegshilfe bestimmt“. Berlin 1915.
- 15 Carlebach, Esther, geb. Adler, *Der Tochter Zions Liebe und Leben*, bearbeitet nach Chamissos *Frauenliebe und Leben*, Oldenburg 1896. Bezeichnender Weise fügte sie zu vielen ihrer Veröffentlichungen ihren Mädchennamen, Adler (oder geb. A.), hinzu.
 - 16 Kurz, Heinrich (Hrsg.), *Chamissos Werke*. Leipzig und Wien (o.J.), Erster Band: *Frauenliebe und Leben*, S. 110-125.
 - 17 Brit Mila (hebr., wörtl. Beschneidungs-Bund) ist ein Grundgebot des Judentums. Der Akt wird am achten Tag nach der Geburt des Knaben vollzogen und ist mit der Namensgebung des Kindes verbunden.
 - 18 Pidjon-Haben (hebr., wörtl. Auslösung des Sohnes) ist eine traditionelle Zeremonie. Mit einer symbolischen Geldsumme wird der Erstgeborene am dreißigsten Tag nach der Geburt vom Vater an einen Cohen (aus dem jüdischen Priesterstamm) ausgelöst.
 - 19 Carlebach, Esther, geb. Adler, *Der Tochter Zions Liebe und Leben*, bearbeitet nach Chamissos *Frauenliebe und Leben*. Zweite verbesserte Auflage, Frankfurt/M. 1915.
 - 20 E. Carlebach, *Tochter Zion*, 1896 (Anm. 15), S. 26; *Pidjon-Haben*, siehe Anm. 18.
 - 21 E. Carlebach, *Tochter Zion*, 1915 (Anm. 19), S. 14.
 - 22 Siehe z.B.: Gedicht zur Einweihung der neuen Synagoge, 1880; Gedicht zum Amtsjubiläum. In: Stern, Moritz (Hrsg.), *Festschrift zum vierzigsten Amtsjubiläum des Herrn Rabbiners Dr. Salomon Carlebach in Lübeck* (16. Juli 1910 = Schabbat, Paraschat Balak 5675), gewidmet von Freunden und Bekannten. Berlin 1910.
 - 23 Carlebach, Esther, *Für das jüdische Haus – Vorträge und Aufführungen für Purim, Chanuka, Gedichte für Hochzeiten, Bar-Mizwa u. dergl.*, 1. Heft und 2. Heft, Frankfurt/ M. 1908.
 - 24 Wie Anm. 17.
 - 25 Bar-Mizwa (hebr., wörtl. Gebotspflichtiger). Bezeichnung für einen Knaben, der das 13. Lebensjahr erreicht hat und durch öffentliche Synagogenfeier mit Tora-Vorlesung zu selbstverantwortlicher jüdischer Gebotseinhaltung verpflichtet wird.
 - 26 Die Namen der anvertrauten Kinder, von denen einige im Carlebachschen Hause Bar-Mizwa wurden sind mit abgedruckt in: E. Carlebach, *Zum 70. Geburtstag* (Anm. 10), S. 19.
 - 27 Bella Carlebach-Rosenak, *Erinnerungen* (Anm. 8), S. 14.
 - 28 Alexander Carlebach (Lübeck 1872-1926), Bankier in Lübeck, war in späteren Jahren der finanziell unterstützende Bruder seiner Geschwister.
 - 29 Rabbi Gumpel s. A. – geboren in Moising, 27. Tammus 5595 = 14. Juli 1853, gestorben in Lübeck, Sonntag, 2. Tag Sukkaus, 5672 = 8. Oktober 1911. Lübeck, Oktober 1912; Reb Gumpel wurde auch in den meisten Büchern über die Carlebach-Familie (Anm. 2) miterwähnt.
 - 30 Aussage von Rab. Naftali Carlebach, Jerusalem, August 1998.
 - 31 Die Information über Frau Pesch bekam ich von Herrn Albrecht Schreiber, 1991. Siehe auch: Gillis-Carlebach, Miriam, *Jedes Kind ist mein Einziges – Lotte Carlebach-Preuss, Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau*. 2. Aufl., Hamburg 1993, S. 52.
 - 32 Bella Carlebach-Rosenak, *Erinnerungen* (Anm. 8), S. 7.
 - 33 Der Abschnitt über Bella Rosenak fundiert hauptsächlich auf ihren unveröffentlichten *Erinnerungen* (Anm. 8), auf *Privatbriefen* in der *EC Samml.* (Anm. 11) und auf *Aussagen ihres Enkels*, Prof. Michael Rosenak, Jerusalem, August 1998.
 - 34 Die Ernestinenschule besteht noch heute; 1885 führte man dort die zehnklassige Höhere Mädchenschule ein. Alle Carlebach-Töchter lernten also in der Höheren Mädchenschule: Bella kam im Alter von 10 Jahren in diese Schule, Sara im Alter von 8 Jahren, und Cilly und Mirjam begannen die Schule mit 9 Jahren. Die Carlebach-Söhne besuchten alle das Katharinäum, doch die Grundschulkenntnisse Lesen, Schreiben (in hebräisch und deutsch) wie auch Rechnen lernten sie zuhause. Es scheint, daß auch die

- Töchter die Grundschulkenntnisse zuhause erwarben und danach direkt in die höhere Ernestinenschule eintraten. Dort ist auch Bellas zweiter Name „Bertha“ und Cillys zweiter Name „Cäcilie“ angegeben. Informationsquelle: Archiv der Hansestadt Lübeck. Mit freundl. Hilfe von Herrn Wiehmann.
- 35 Siehe Rosenak, Minni, *The Rosenaks of Bremen, Father and Son – A Chapter of German-Jewish History*. Jerusalem 1988.
- 36 Aussage M. Rosenak (Anm. 33).
- 37 Neuhaus, Cilly, 2 Briefe an Bella Rosenak, 1928, 1932. Mit freundl. Genehmigung von Rabbi Shlomo Carlebach, New-York.
- 38 Bella Carlebach-Rosenak, *Erinnerungen* (Anm. 8), S. 49-50.
- 39 Der Abschnitt über Sara Stern fundiert hauptsächlich auf den schriftlichen Erinnerungen ihrer Tochter: Miriam Stern, *The Story of my Life and Suffering* (translated from German by K. Paritzky), Ms. Jerusalem (o.J.), 17 S., auf deren weiteren schriftl. und mündl. Aussagen, Jerusalem, August 1998, und auf Einzeldokumenten der Briefsammlung, EC Samml. (Anm. 11).
- 40 Siehe Anm. 34.
- 41 Brief vom 2.9.1899 an Ephraim Carlebach, EC Samml. (Anm. 11), File 39.
- 42 Bella Carlebach-Rosenak, *Erinnerungen* (Anm. 8), S. 6.
- 43 Stern, Joseph, *Moritz Stern 1864-1939 – 5624-5699*. Bibliographie seiner Schriften und Aufsätze (mit einer biographischen Einleitung). Jerusalem 1939 (Duplikat, deutsch und hebräisch), 18 S.
- 44 Siehe auch Nachruf (o.N.), Sara Stern s.A., geb. Carlebach. In: *Der Israelit* 69, Nr. 17, 26.4.1928, S. 7-8 (auch als Manusk.).
- 45 N. Carlebach, *The Carlebach Tradition* (Anm. 2), S. 115; Bamberger u.a. (Hrsg.), *The Joel-Adler-Carlebach Families* (Anm. 2), S. 26.
- 46 Schreiben gehört in die Kategorie der schabbatlichen Werkverbot.
- 47 EC Samml. (Anm. 11). File 39, Briefe datiert den 27.2.1892, 24.11.1898 und 2.3.1899. Nicht einmal der über zwei Jahre in Israel (damals Palästina) weilende Bruder Joseph Carlebach unterzeichnete damals seine deutsch geschriebenen Briefe an die Familie in hebräischen Lettern.
- 48 Auszug aus einer Parodie „Am Klavier“ (o. Verf., o. J.), Joseph Carlebach Sammlung, Joseph Carlebach Archiv, Joseph Carlebach-Institut, Bar-Ilan Universität (künftig: JC Samml.), File 3.
- 49 Siehe Abbildung von Sara Carlebach als Lehrerin in der Lübecker Mädchenklasse. In: Schreiber, Albrecht, *Zwischen Davidstern und Doppeladler – Illustrierte Chronik der Juden in Moisling und Lübeck*. Lübeck 1992 (Kleine Hefte zur Stadtgeschichte 8), S. 62.
- 50 Vergl. Anm. 34.
- 51 In einem Tischlied zu Cillys Verlobung „Die Braut“ (o.Verf., April 1907), wurde scherzhafterweise auch ein anderer Heiratskandidat erwähnt: „...Kurt hieß der junge Mann, der bald ihr Herz gewann... und niemand hat's entdeckt. EC Samml. (Anm. 11), File 55/50.
- 52 Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland, Heidelberg (künftig: ZA, HLB), B 1/13 A.375 Bl.4. Mit freundl. Hilfe von Herrn Alon Tauber, Heidelberg.
- 53 Joseph Carlebach wurde später als hervorragender „wortgewaltiger“ Redner bekannt. Siehe Kochawi (Arie Goral?), Buchbesprechung über: Gillis-Carlebach, Miriam, *Jüdischer Alltag als humaner Widerstand 1939-1941*. Hamburg 1990. In: *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung*, Nr. 49/50, 13. August 1990, S. 9.
- 54 Bella Carlebach-Rosenak, *Erinnerungen* (Anm. 8), *Zwei Mütter*, S. 33-35.
- 55 Aussage Chaim Cohn, Jerusalem, Februar 1999.
- 56 Siehe: Neuhaus, Cilly, *Erinnerungen an ein Bildnis aus Theresienstadt, 1943*. Dies Gedicht wurde nachträglich veröffentlicht, in: *Mitteilungsblatt der jüdischen Gemeinden und Betreuungsstellen, Frankfurt/M.*, Nr. 3 vom 23. November 1945, S. 1. Siehe Auszüge des Gedichtes am Ende dieses Artikels.

- 57 Bescheinigung vom 19.4.1946. ZA, HLB (Anm. 52).
- 58 Vergl. Anm. 37.
- 59 In einem Brief von Thomas Mann an Cilly Neuhaus, vom 18. Febr. 1947, bezeichnet er merkwürdigerweise ihre traumatischen Erlebnisse in Theresienstadt als „schweres und abenteuerliches Erleben“. In: Mann, Erika (Hrsg.), Thomas Mann. Briefe 1937-1947. (o.O.) 1963, S. 526.
- 60 Hier sei nur einiges von dem aufgefundenen Material erwähnt: Neuhaus, Cilly, Vor den Feiertagen. In: Die Logenschwester – Mitteilungsblatt des Schwesternverbandes der U.O.B.B. Logen, Kassel Jg. 2, Nr. 9, 15. Sept. 1929, S. 1-3; dies., Geschichte eines Schreibtisches. In: Die Zeitschrift des Schwesternverbandes der Bne Briss, Frankfurt/M. Jg. 9, Nr. 3, März 1936, S. 2-5. Mit freundl. Hilfe von Rabbi Shlomo Carlebach, New York; dies., Popsy. Detroit 1946, Ms., 4 S.; dies., „und hätten nie geglaubt ...“. In: Ohav Sholaum News – published by Congregation Ohav Sholaum, 4624 Broadway, Vol. IX, Nr. 2, March-April 1951, S. 1-2. Mit freundl. Hilfe von Rab. Naftali Carlebach, Jerusalem.
- 61 Siehe Anm. 27.
- 62 Wie Anm. 34.
- 63 „... und du mein lieber Schwiegersohn, entstammst ja nicht bloß wie deine werdende Gattin einem Rabbinerhause ...“. Traureden gehalten zur Vermählung des Herrn Wilhelm Cohn mit Fräulein Mirjam Carlebach zu Lübeck, am Donnerstag, den 22. April 1909. Kirchhain, R.E. 1909.
- 64 „Ja, er ist ein Chossen (Bräutigam) – Mög's ihn nicht erboßen – Stattlich, tüchtig, fromm gewiß und brav – Lauter schöne Sachen – Doch was ist zu machen? – Faktum ist und bleibt, er ist kein Raw“ (Rabbiner). Aus: Die große Vorrangs-Kaschje (Frage) – gedichtet und geschlichtet zur Hochzeitsfeier von Fräulein Mirjam Carlebach mit Herrn Wilhelm Cohn zum 2. Ijar 5669 (22. April 1909), angerichtet von dem bekannten Berje. EC Samml. (Anm. 11), File 55/46.
- 65 E. Carlebach, Zum 70. Geburtstag (wie Anm. 10), S. 10; N. Carlebach, The Carlebach Tradition (Anm. 2), S. 119.
- 66 Aussage Ali Cohn, Ramat-Gan, Juli 1998.
- 67 Cohn, Chaim Hermann, „Wir waren die einzigen deutschen Bachurim“ [hebr.: Jüngling; i. d. Umgangsspr. Jeshiwa-Studenten] – Palästinensische Anfänge 1930-1935. In: Paul, Gerhard/Gillis-Carlebach, Miriam (Hrsg.), Menora und Hakenkreuz – Zur Geschichte der Juden in und aus Schleswig-Holstein, Lübeck und Altona 1918-1988. Neumünster 1998, S. 607-622, 894-895.
- 68 Über Lebensgeschichte und Schicksal dieses tapferen Widerstandskämpfers siehe: Bar-Chen, Judith, Leo 1913-1945. The State of Israel, Ministry of Defence, 1991 (Hebr.).
- 69 Jüdische Bücher mit Quellen für Frauen (Auswahl): Baer, S. (Bearb.), Tozeoth Chajim – Vollständiges Gebet- und Erbauungsbuch zum Gebrauch bei Kranken, Sterbenden, während der Trauer und auf dem Friedhofe. In deutscher und hebräischer Sprache. Rödelheim 1894, Kap. Grab und Trauergebete für Frauen, S. 3-92; Andachtsbuch für Trauer und Jahrzeit (Hebr. und Deutsch). Berlin-Charlottenburg, Verlag für Trauergedenkbücher, Droysenstr. 13, 1938; über die Aufgaben der Frauen an den Verstorbenen (Männer und Frauen) vgl. auch Schulchan Aruch (Hebr.), Jore Deja, Siman 352, (3; Ganzfried, Salomon, Sefer Kizzur Schulchan Aruch (Hebr.). Jerusalem, Eschkol Verlag (o.J.), (einzelne Paragraphen).
- 70 Ausgewählte Frauen-Bibliographie (alphabetisch angeordnet): Baader, Maria T., From „the Priestess of the Home“ to the „Rabbi's Brilliant Daughter“. – Concepts of Jewish Womanhood and Progressive and Germanness in Die Debora and the American Israelite, 1854-1900. In: LBI Yearbook XLIII, 1998, S. 47-67; Carlebach, Julius (Hrsg.), Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland. Berlin 1993; Cohn, Steven M. and Heymann, Paula E., The Jewish Family – Myths and Reality. New York, London 1986; Hermann, Heidrun, „Natürlich im Zelte“ – Zum Frauenbild der jüdischen

- Orthodoxie im deutschen Kaiserreich (eine Forschung), Berlin 1991; Herweg, Rachel-Monika, Die jüdische Mutter – das verborgene Matriarchat. Darmstadt 1995; Kaplan, Marion A., Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland – Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904-1938. Hamburg 1981; dies., The Making of the Jewish Middle Class – Women, Family and Identity in Imperial Germany. New York, Oxford 1991.
- 71 „Der Rabbiner Ovadia Joseph verfügte, daß es Frauen verboten ist, an Zeit gebundene (jüdische) Vorschriften zu erfüllen“. Überschrift eines Artikels in der israelischen religiösen Zeitung „Hazofe“ vom 7. Januar 1999 (hebr.).
- 72 Talmud-Traktat Berachot 31b.
- 73 Bibelquelle – 4. Moses, 5, 18.
- 74 Jüdisches Lexikon, Berlin 1930, Bd. IV, S. 173-174. Siehe auch den Absatz über den Haarschmuck der Frau. In: Preuss, Julius, Biblisch-talmudische Medizin – Beiträge zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt (3. Aufl.). Berlin 1926, im Kap. Kosmetik, S. 422-426.
- 75 Siehe z.B. das Dankgebet: „Ein Kleiner faßt meinen Finger und rauft mich am Scheitelhaar und lacht ...“. In: Pappenheim, Bertha, Gebete. Berlin 1936, S. 21.
- 76 Aussage und Bildnachweis von Chaim Cohn, Jerusalem, Februar 1999.
- 77 S. Carlebach, Ratgeber (Anm. 13), Kap. Haarverhüllung, S. 12-13.
- 78 Carlebach, Salomon, Die Haarverhüllung des jüdischen Weibes. In: Eppstein, Simon/Meir Hildesheimer/Joseph Wohlgemuth (Hrsg.), Festschrift zum Siebzigsten Geburtstag David Hoffmanns. Berlin 1914, S. 10-14 (deutscher Teil).
- 79 Carlebach, Salomon, Mar'eh Mekomot le'Issur Pri'at Rosch be'Ischa weDinej Pe'a Nochrit. (Die relevanten Quellen des Verbotes des öffentlich gezeigten Haares und die Vorschriften für die fremde Perücke). In: Fs. David Hoffmann (Anm. 78), S. 218-247 (hebr. Teil).
- 80 Ebd., S. 219.
- 81 E. Carlebach, Tochter Zion (Anm. 5), S. 14.
- 82 E. Carlebach, Tochter Zion (Anm. 19), S. 14.
- 83 Aussage Chaim Cohn, Jerusalem, Februar 1999.
- 84 Aussage Ali Cohn, Ramat-Gan, Juli 1998.
- 85 Unveröffentlichter Brief an Trude Carlebach, geb. Jacoby, vom 21.1.1947. EC Samml. (Anm. 11).
- 86 Pessach ist das Fest zur Erinnerung an den Befreiungs-Auszug Israels aus Ägypten, der in Übereilung geschah. Daher konnte der mitgenommene Teig nicht zu Brot gebacken werden, sondern nur zu Mazza, zu ungesäuerten flachen Fladen. Nach der damit verbundenen Pessach-Vorschrift ist das Haus von jeglichem „Gesäuerten“ zu reinigen, und nur entsprechende ungesäuerte Speisen, in besonderem „Pessachgeschirr“ angerichtet, sind zum Essen erlaubt.
- 87 Religiöser Küchenkalender 5668-5788, für das Ehepaar Herrn Rabbiner Dr. Leopold Neuhaus und Frau Cilly geb. Carlebach. Lübeck 1907. EC Samml. (Anm. 11), File 55/43.
- 88 Seder (hebr., wörtl. Ordnung, Reihenfolge). Bezeichnung für den 1. (in der Diaspora auch 2.) Abend des Pessachfestes (Anm. 86). Abend der Erzählung über den Auszug aus Ägypten, begleitet durch eine bestimmte Reihenfolge symbolischer Handlungen.
- 89 Aus: Neuhaus, Cilly, Pessach in Theresienstadt, 1943 (unveröffentl. Typoskr.). Mit freundl. Hilfe von Rab. Naftali Carlebach, Jerusalem.
- 90 Nach 4. Moses 15, 19-21. Das dort erwähnte hebr. Wort „Challa“ ist der Ursprung für die Bezeichnung „Challa“, oder „Challe“, des schabbatlichen Weissbrotes.
- 91 Religiöser Küchenkalender (Anm. 87).
- 92 Aus den Gedichten, Freitag-Abend in: E. Carlebach, Tochter Zion (Anm. 15 und 19), beides S. 15.
- 93 Die meisten Schabbatleuchter sind für zwei Lichter gedacht, aber es gibt auch Bräuche, bis sieben Lichter zu entzünden oder entsprechend der Kinderzahl, wie auch besondere Öllämpchen.

- 94 Zitiert nach: Breuer (Anm. 4), S. 85 und dasselbst Anm.168, S. 388.
- 95 Wie Anm. 19, S. 16.
- 96 Carlebach, Joseph, Die Heiligung der jüdischen Ehe – Eine kurze Anweisung für unsere Frauen. Hamburg 1937 (Duplikat). Engl. Übersetzung von Julius Carlebach, The Sanctification of the Jewish Marriage (Manuskri.), 1945.
- 97 Siehe Herweg, Zum Frauenbild der jüdischen Orthodoxie (Anm. 70), Kap. „Das Recht der Frau auf sexuelle Selbstbestimmung und rituelle Reinigungsvorschriften“, S. 65-71.
- 98 Hark, Ole, Spuren der Juden in Schleswig, Holstein und Lübeck. In: Gegenwartsfragen 58. Die Juden in Schleswig-Holstein. Hrsg. v. d. Landeszentrale für politische Bildung, Kiel 1988, S. 39-62; Dinse, Ursula, Das vergessene Erbe – Jüdische Baudenkmäler in Schleswig-Holstein. Kiel 1995, hier: Kap. Ritualbäder, S. 225-244.
- 99 Aus dem Gedicht, Vorbereitung zur Hochzeit. In: E. Carlebach, Tochter Zion (Anm. 19), S. 12.
- 100 Aussage Chaim Cohn, Jerusalem, Februar 1999.
- 101 Vergl. den Brief einer Hamburgerin, Frau Eva Lazarus aus dem Jahre 1840, an den (männlichen) Vorstand der Gemeinde, dieses Amt nach dem Tod ihrer Mutter weiterführen zu dürfen und so auf ehrenhafte Weise ihr Brot zu verdienen. Central Archiv für die Geschichte des jüdischen Volkes (künftig: CAJ), AHW/565.
- 102 Vergl. Carlebach, Julius, Der Wiederaufbau jüdischer Gemeinden in Deutschland nach der Schoa. In: Jütte, Robert/Kustermann, Abraham P., Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart. Wien 1996. S. 257-264. Siehe dort die arithmetische Formulierung, S. 262.
- 103 Aussage Chaim Cohn (Anm. 100).
- 104 Carlebach, Salomon, Traured für Bella (Anm. 14), Traured für Mirjam (Anm. 63).
- 105 E. Carlebach, Ansprache an die Braut. In: Das jüdische Haus (Anm. 23), 1. Heft, S. 46-47.
- 106 „... für alle Gäst' hat Szore (Sara) – offen stets die Tore – immer auch für sie den Tisch gedeckt...“. Aus einem Gedicht: Unserem geliebten Vater zum 70ten Geburtstag, Chanuka 5676 – Dezember 1915 (o. Verf.), 14 Strophen, hier Strophe 11. EC Samml. (Anm. 11), File 32.
- 107 Bella Carlebach-Rosenak, Erinnerungen (Anm.8), S. 22-25.
- 108 Aussage Chaim Cohn. (Anm. 55); vgl. auch die humoristische Illustration von Lotte Carlebach, geb. Preuss, im Album zur silbernen Hochzeit von Mirjam und Willy Cohn, Mai 1934.
- 109 Deutschländer, Leo (Hrsg.), The History of the Beth Jacob Schools, Vienna 1933, Anhang: Listen der Beteiligten.
- 110 Carlebach Shlomo, handschrftl. Brief vom 24.8.1945.
- 111 Chewra Kadischa (aram., wörtl. Heilige Gemeinschaft), Beerdigungsverein.
- 112 „1870 werden die Statuten revidiert, von Oberrabbiner Stern genehmigt ... Darin wird zum ersten Mal die Tätigkeit der Frauen erwähnt. Sie hatten ihre heilige Pflicht bis dahin immer nur still geübt“. Zitiert in: Festschrift zur Feier des 125jährigen Bestehens der Beerdigungs-Brüderschaft der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg 1812-1937/5572-5697, S. 37.
- 113 Lübecker Bestattungsverein 1903 (CAJ,GA II/542).
- 114 E. Carlebach, Zum 80. Geburtstag der Präsidentin eines Wohltätigkeitsvereins. In: Das jüdische Haus (Anm. 23), 2. Heft, S. 60-61.
- 115 Aussage M. Rosenak (Anm. 33). M. Stern, Jerusalem (Anm. 39).
- 116 Die Traueritten für die jüdische Frau gleichen denen des Mannes, mit einer Ausnahme: Während des Trauerjahres sagt sie nicht das für Männer vorgeschriebene Kaddisch-Gebet (Doxologie; ursprünglich ein Schlußgebet zur Verherrlichung Gottes), vom Vorbeter und von Trauernden öffentlich gesprochen.
- 117 „... mit Schmerzen wirst du deine Kinder gebären ...“ (1. Moses 3, 15).

- 118 Carlebach, Joseph, Was schulden wir dem Andenken Lessings? Eine Festrede. Nachdruck von 1929 in: Gillis-Carlebach, Miriam (Hrsg.), Joseph Carlebach. Ausgewählte Schriften, 2 Bde., Hildesheim 1982, Bd. II, S. 1209-1228, hier S. 1221.
- 119 Vergl. Brod, Max, „Edles und unedles Unglück, das uns von Gott auferlegte und das wir uns selber zufügen“. In: Heidentum, Christentum, Judentum – ein Bekenntnisbuch. München 1921, Bd. I, S. 28-43. Auch zitiert bei Carlebach, Joseph, Die eigne jüdische Schule – eine Entscheidungsfrage für die deutsche Judenheit (Manusk., 1922). Erstveröffentlichung in: Ausgewählte Schriften (Anm. 118), Bd. II, S. 1017-1037, hier S. 1022. Vgl. auch: „Der höchste Prüfstein der Weltanschauung des Menschen und seiner moralischen Kraft ist sein Verhalten gegenüber Leid und Not“. Carlebach, Joseph, Das Leid. In: Der Israelit 74, Nr. 38, 20.9.1933, S. 4-5.
- 120 Aus einem Brief von Esiel Carlebach, datiert vom 3. Tag Chol Hamo’ed Pessach 5695 (21. 4. 1935), an seine Eltern nach dem plötzlichen Tod des 23jährigen Sohnes und Bruders David. EC Samml. (Anm.11), File 45.
- 121 Gedicht von Cilly an ihre Schwägerin, Gertrud Carlebach, geb. Jacoby, in Leipzig. EC Samml. (Anm.11), 1934 oder 1935.
- 122 Chaim Cohn in einem Brief vom 16.8.1945 an seine Mutter Mirjam. Erstveröffentlichung in: Gillis-Carlebach, Jüdischer Alltag (wie Anm. 53), S. 110-111.
- 123 Bella Carlebach-Rosenak, Erinnerungen (Anm. 8), S. 66.
- 124 Mündl. Aussage von Ali Cohn (Anm. 66); „... sie war bis zuletzt nicht bereit, Leos Tod als Tatsache zu akzeptieren ...“. Cohn, Hermann (Chaim), Ein offener Geburtstagsbrief, 1973, (Manusk.), 6 S., hier S. 5.
- 125 Siehe Anm. 56.

Wolfgang Grünberg

Pastors Kinder – Müllers Vieh ...

Vorbild und Revolte im Evangelischen Pfarrhaus als Beispiel protestantischen Familienverständnisses

I. Altes Pfarrhaus – neue Familienstruktur. Ein zugespitztes Fallbeispiel aus dem Jahre 1998

Besuch eines evangelischen Pfarrhauses in einer mittelgroßen Stadt im September 1998. In der Straßenflucht der älteren Hansestadt ist *ein* Haus sofort als Pfarrhaus erkennbar. Nicht weil es neben einer Kirche steht, nein, dies gerade nicht, sondern weil es als einziges Haus der Reihe im neogotischen Stil mit rotem Backstein erbaut ist. Besonders schön sind Hauseingang und Fenstergesimse gestaltet. Ist man einige Stufen hochgegangen, wird man umfassen von einer gestaffelten Reihe neogotischer Spitzbögen, die eine schwere Holztür mit kunstvoll geschmiedeten Eisenbändern einfassen. Wer über diese Schwelle geht, kommt in eine andere Welt, scheint diese Tür zu sagen.

In der ersten Etage empfängt mich der Pfarrer in seinem Wohnzimmer in hervorragend renovierter Altbauwohnung. Später zeigt er mir sein Arbeitszimmer unter dem Dach, ein kleines Stübchen mit Computer, Kopiergerät, Telefon. Der Schreibtisch ist über und über mit Papieren, Zeitungen etc. bedeckt. Bücher haben hier wenig Platz. ‚In *diesem* Arbeitszimmer kann unmöglich ein Traugespräch oder Taufgespräch stattfinden‘, schießt es mir durch den Kopf. Zwingende Folgerung: *In diesem Pfarrhaus gibt es kein Amtszimmer mehr, nur noch das Wohnzimmer und die Arbeitsklausur.* Welcher Wandel deutet sich damit an?

Bevor der Pfarrer und ich ins Gespräch kommen, klingelt es an der Wohnungstür. Eine junge Frau bringt ein etwa 6 Jahre altes Kind. Es handelt sich um die Tochter des Pfarrers. Die geschiedene Frau des Pfarrers bringt das Mädchen zur Wochenendbetreuung. Ich schätze den Pfarrer auf Ende 30, seine geschiedene Frau auf Anfang 30.

Nach einiger Zeit öffnet sich eine andere Tür und die neue Partnerin des Pfarrers erscheint. Auch sie ist geschieden und lebt mit ihrem 8jährigen Sohn normalerweise in dieser Wohnung. Aber an diesem Wochenende ist der Sohn gerade zu seinem Vater weggebracht worden.

Wochenendkinder – Alltagskinder, Wochenendeltern – Alltagseltern. Welche Familienstrukturen bilden sich hier aus? Was bedeutet das für alle Beteiligten? Ich frage den Pfarrer nach der ursprünglichen Konzeption dieses Pfarrhauses. Es gab zu Anfang nur *eine* ca. 200 qm große Wohnung über zwei Etagen. Im Parterre-

bereich befand sich ein großes Amtszimmer von ca. 50 qm. Für welche Familiengröße war diese riesige Wohnung geplant? Warum lag das Amtszimmer in der Wohnung selbst?

Die Unterscheidung zwischen gemeindlicher und privater Sphäre war zwar, so die alte Konzeption, formal *angedeutet*, aber bewußt *durchlässig* gehalten. Heute ist dieses Haus ein normales Wohnhaus geworden, in dem mehrere Mietparteien privat wohnen. Streng genommen ist es kein Haus der Pfarrei, kein Pfarrhaus mehr. Beruflicher und privater Bereich sind strikt getrennt: Für die Belange der Gemeinde ist das „Gemeindehaus“ zuständig. Die Spannung zwischen dem ursprünglichen Konzept des Pfarrhauses und seiner jetzigen Nutzung ist mit Händen zu greifen. Liegt hier nur die Anpassung an den Zeitgeist vor? Haben Pfarrhaus und Pfarrfamilie ihre einst prägende, aber auch polarisierende Kraft heute endgültig verloren? Ist es vorbei mit dem „Vorbild“ und der „Revolte“ im Pfarrhaus?

Der Politologe Martin Greiffenhagen, selbst Pfarrerskind, sieht die sozialgeschichtliche Bedeutung von Pfarrhaus und Pfarrfamilie deutlich im Schwinden. In seinem Buch: „Pfarrers Kinder“ schreibt er: „5 Jahrhunderte lang hat das Evangelische Pfarrhaus auf die deutsche Kultur bedeutenden Einfluß gehabt. Pfarrerskinder waren es zum großen Teil, welche die spezifische Variante deutschen Geisteslebens, eine Kultur des Wortes und seiner Auslegung, geprägt haben. Was Friedrich Nietzsche und Gottfried Benn, Hermann Hesse, C. G. Jung und Albert Schweitzer verbindet, ist das väterliche Thema: Protestantismus als Beruf. Welchen Beruf Pfarrerskinder auch ergriffen, die väterliche Berufung wurde für viele Herausforderung, Anspruch und Maßstab zur Bewährung in einer Welt, die über sich hinausweist.“

Das alles verändert sich heute. Der Beruf des Pfarrers entwickelt sich zu einem modernen Dienstleistungsberuf. Die Pfarrfamilie unterscheidet sich bald kaum noch von normalen Familien. Die Frau des Pfarrers ist nicht mehr Pfarrfrau, sondern Ärztin, Lehrerin, Rechtsanwältin. Das Pfarrhaus verliert seine gläsernen Wände, rückt aus dem Zentrum der Gemeinde und wird eine normale Wohnung. Auf diese Weise entfallen für Pfarrerskinder jene besonderen Bedingungen, denen sie bis dahin in ihrer Erziehung unterworfen waren ... Dieser Band soll, sozusagen in letzter Stunde, noch einmal Stimmen von Pfarrerskindern versammeln, die jene typische Pfarrhauserziehung erfahren haben.“¹

Martin Greiffenhagens Abgesang auf Pfarrhaus und Pfarrfamilie schießt m.E. übers Ziel hinaus. Gewiß, das „Alte Pfarrhaus“ mit seiner patriarchalischen Struktur und seinem spezifischen Geist, mit seinen Riten und Symbolen ist vergangen. Aber es gibt eine Kontinuität, über die nachzudenken sich lohnt. Zunächst sollen darum das alte Pfarrhausideal sowie markante Wurzeln seiner sozialgeschichtlichen und theologischen Bedeutung rekonstruiert werden.

II. Der Pfarr-Herr und seine Familie in der dörflichen Welt, eine lebendige Erinnerung und bleibende Erwartung

In poetischer Verklärung klingt das „alte“ Pfarrhausideal so:

„Hoch in des Dorfs geweihten Räumen
Winkt, nachbarlich beim Haus des Herrn,
Das Pfarrhaus zwischen Gartenbäumen,
Behaglich, wenn auch nicht modern;
Dort haust mein Pfarrer als Monarche -
- Kein Mietsherr macht ihm Herzeleid -
Und übt als milder Patriarche
Die altberühmte Gastlichkeit.

Er holt dir selbst aus kühlem Keller
Vom Besten, was du schmunzelnd lobst;
Die Pfarrfrau bringt auf schmuckem Teller
Ihr selbstgebroch'nes Tafelobst,
Und welcher Rahm und welche Butter,
Welch' goldig klarer Honigseim!
Und ständ'st du noch so schlecht im Futter,
Satt auf drei Tage kehrst du heim.

Er aber zieht in seine Klausur,
Auf die Studierstüb' sich zurück;
Das ist das Heiligtum im Hause,
Man merkt es auf den ersten Blick:
Pastorenbilder an den Wänden,
Pult, Schreibtisch, Lehnstuhl, ernst und schlicht,
Ein Bücherbrett mit Predigtbänden, -
Doch fehlt auch meistens Schiller nicht.

Voll Ehrfurcht harret an diesen Schwellen
Der Meßner und der Fleckenbot',
Der Vater, Kindstauf zu bestellen,
Das Brautpaar vor dem Aufgebot;
Die Pfarrfrau selbst darf nicht verrücken
Auf Tisch und Stuhl ein einzig Blatt,
Weil, was nur Wust profanen Blicken,
Doch heimlich seine Ordnung hat.

Doch was hier heimlich wird gesponnen
Im still geweihten Kämmerlein,
Das bringt der Sonntag an die Sonnen
Und predigt's in die Welt hinein,
Wenn freudig, Gottes Wort zu künden,
Mein Pfarrherr auf der Kanzel steht
Und weist zum Herrn und straft die Sünden
Als Pastor, Priester und Prophet.

...

Und wenn er dann vom Predigtstuhle
Zu seinen Schafen niedersteigt,
Wenn er in Kinderlehr' und Schule
Den Lämmern sich als Hirten zeigt,
Wenn er, sein Landvolk zu veredeln,
Auf seinem Rathaus mannlich ficht,
Und oftmals in granit'nen Schädeln
Dem Lichte mühsam Bresche bricht;

Wenn er mit nimmer müden Schritten
Als Tröster kommt in jeder Not,
Bringt Hilfe in der Armen Hütten,
An Krankenbetten Himmelsbrot,
Bereit am Abend wie am Morgen
Für Leib und Seel zu Rat und Tat:
Sprecht, welcher Stand so süße Sorgen
Und auch so süße Freuden hat?

...

Das Amt, von dem mein Lied gestammelt,
Mit Freuden sei's auf's neu getan;
Ob man dabei nicht Schätze sammelt,
Die Kinderschar wächst doch heran.
Und wenn wir selbst es nicht mehr treiben,
So sei's den Söhnen angestammt!
Es muß in der Familie bleiben:
Ein Hoch des Pfarrherrn edlem Amt.“²

Schon im Entstehungsjahr 1868 war dies eine idyllisierende, aber doch in vielem typische Beschreibung für die geprägte Welt des dörflichen Pfarrhauses. Die Rollen von Pfarrer, Pfarrfrau und deren Kindern sowie ihre gesellschaftliche Stellung im dörflichen Milieu sind klar erkennbar. Wer diese Strophen hört, dem kommt bis heute vieles bekannt vor. Die im Loblied verklärte Schilderung scheint im Langzeitgedächtnis der Generationen bis heute gespeichert zu sein. Sie begegnet jüngeren Pfarrerinnen und Pfarrern auch in einer Großstadt heute noch auf Schritt und Tritt. Ist hier ein Urtypus von Haus und Familie gekennzeichnet, von dem bis heute *Faszination und Fremdheit zugleich* ausgeht? Wovon ist die Rede?

Das emotional skizzierte Pfarrhauskonstrukt steht auf dem Lande in der Nähe der Dorfkirche. Der Pfarrer ist Pfarr-Herr in seinem Anwesen, obwohl es ihm nicht gehört. Er ist „anders“³, ein sonderbarer Heiliger im Gefüge des Dorfes. Er gehört zum Dorf und ist gleichzeitig nicht vom Dorf. Zu ihm besteht Distanz. Diese impliziert aber durchaus Achtung vor der Lebenswelt und Kultur, die er vertritt.

Distanz und Achtung übertragen sich als Erwartung auch auf die Familienmitglieder. Die „Pfarrfrau“ ist vorbildliche Gastgeberin, Mutter, Trösterin usw. Die Kinder werden in ihrer Bildung besonders gefördert. Sie gehen auf das Gymnasium in der nächstgelegenen Stadt. Das umfaßt auch die Freizeit. Sie haben Musikunterricht, sie orientieren sich am Bildungskanon des gehobenen Bürgertums. Dazu gehören ebenso alte Choräle wie das Gebet vor und nach dem Essen.⁴ Von den Söhnen wird mindestens einer Theologie studieren, wie auch der Pfarrer selbst schon Pfarrerkind war. Zum Pfarrhaus gehört ein großer Garten. Der Pfarrer veredelt Bäume und beschneidet Rosen. Er geht auch in die Stadt aufs Rathaus, um für die Seinen „männlich zu fechten“, bis er „dem Lichte mühsam Bresche bricht“, wie Gerok sagt.⁵ Alle im Dorf wissen, Pfarrer, Familie, Haus und Garten haben als Vorbild, ja Leitbild zu fungieren. Das bezieht sich nicht nur auf Sittlichkeit und Religion, sondern schließt auch die soziale bzw. gesellschaftliche Vorbildlichkeit bis in den Bereich technischer Innovation ein. Jüngst hat ein Hamburger Historiker eine Untersuchung über: „Die Theologen und die Technik“ vorgelegt und „Geistliche als Techniker, Innovatoren und Multiplikatoren im deutschsprachigen Raum in der Zeit von 1648-1848“ untersucht.⁶ Er belegt mit überwältigendem Material, wie der Pfarrerstand nicht nur Träger humanistischer Bildung war, sondern wie, vor allem im Rationalismus, von ihm eine Flut technischer Innovationen ausging.

„Vorbild und Reform“ muß man für den Untersuchungsabschnitt der 200 Jahre seit dem Westfälischen Frieden wohl eher konstatieren als „Vorbild und Revolte“. Im Pfarrhaus und in der Pfarrfamilie sollte erkennbar werden, daß auf gottesfürchtigem Leben ein irdisch sichtbarer Segen liegt. *Vorbildlichkeit in diesem Sinne impliziert darum auch den Kampf, ja die Revolte gegen Engstirnigkeit, Unbildung, Elend und Armut.* Die Pfarrfamilie selbst ist bürgerlich, staatstragend, aber sie ist

nicht angepaßt. Sie ist in sich selbst ein Kosmos, eine eigene Welt. Sie lebt nicht nur aus normativer Tradition, sondern ist ebenso auch der Zukunft verpflichtet, ja möchte diese antizipieren.

In zeitgenössischen Darstellungen des Kirchgangs im frühen 19. Jahrhundert wird der Pfarrer häufig mit einem langen Zeigefinger dargestellt. Aber der weist nicht nur gen Himmel, wie es die Karikatur will, sondern er zeigt auch auf die Wunden vor Ort; und er zeigt nach vorn: in die Zukunft. All dies gilt für das Pfarrhaus als ganzes. Pointiert gesagt: Es ist in all seinen Facetten *Botschaft fürs Dorf*, Gesprächsstoff, Klatschobjekt, Stoff für Witze, aber auch Wegweisung in die Moderne mit ihrer Rationalität, ihren Innovationstrends etc.⁷

Betrachtet man das Pfarrhaus vor seinem dörflichen und kleinstädtischen Hintergrund im frühen 19. Jahrhundert, dann kann man es als *zünftige Werkstatt* beschreiben. Nur, daß die Pfarrhausfamilie idealiter Gottesfurcht und Sittlichkeit, Bildung und Verantwortlichkeit, kurz protestantisch geprägte Bürgerlichkeit „produziert“. Realiter sind die Produkte dieser Werkstatt allerdings ambivalent. Aber der *Anspruch* bleibt. Selbst der Pfarrgarten, eingeteilt in Nutz-, Obst-, Kräuter- und Ziergarten, ist Experimentierfeld. „Veredeln“, „Bebauen“, „Propfen“, „Beschneiden“, solche und ähnliche Metaphern aus dem Pfarrhausgarten finden sich häufig in Predigten dieser Zeit.⁸ Von einer weltflüchtigen Existenz kann nicht die Rede sein, auch nicht nur von stockkonservativer reaktionärer Gesinnung, wohl aber von einer gewissen Welt- bzw. Gegenwartsdistanz. Mir scheint, dies ist ein kardinaler Punkt.

Weltdistanz meint im Kern Gegenwartskritik und ist ein originärer Aspekt des christlichen Glaubens; er entfaltet sich in den Dimensionen von Erinnerung *und* von Erwartung. Erinnernte Geschichte, memoria, ermöglicht Gegenwartskritik und wird, vereinselt, reiner Traditionalismus. Aber daneben steht als andere Dimension des Glaubens die Erwartung, ja Sehnsucht nach dem Ausstehenden, Hoffnung auf den neuen Himmel *und* die neue Erde.⁹ Auch von dieser Dimension gilt: Sie evoziert Kritik an schlechter Gegenwart und schafft Distanz. Die anfangs thematisierte Dialektik von „Vorbild *und* Revolte“ hat in dieser doppelt fundierten Gegenwartskritik – aus Erinnerung und aus vorgreifender Sehnsucht – ihren inneren Grund.

Um die theologische Mitte des Pfarrhausideals zu kennzeichnen, müssen wir, historisch gesehen, einen weiteren Schritt zurückgehen. Denn das evangelische Pfarrhaus ist eine Erfindung der Reformation. Aus reformatorischem Geist heraus muß es rekonstruiert werden, wenn es von *innen* her verständlich werden soll.

III. Hausvater – Hausmutter – Hausgemeinde

Das reformatorische Pfarrhaus als Werkstatt bürgerlicher Ehrbarkeit, Sittlichkeit und Gottesfurcht.

Die Wortbildungen „Hausvater“, „Hausmutter“, „Hausgemeinde“ gehen auf Luther zurück. Sie implizieren brisante Abgrenzungen: Luther hat den Begriff „Familienvater“ (pater familias) konsequent gemieden zugunsten der Begriffe „Hausherr“ und „Hausvater“.

Dahinter steht eine theologische und soziale Konzeption, die hier nur angedeutet werden kann. Der Hamburger Historiker Otto Brunner hat bahnbrechend die soziale und wirtschaftliche Bedeutung des „Hauses“, des oikos, als des alteuropäischen Grundelements der gesellschaftlichen Gliederung bis zur Industrialisierung des 19. Jahrhunderts herausgestellt.¹⁰ Das Haus als Wohngemeinschaft, Arbeitsgemeinschaft und Großfamilie zugleich, als Kommunikationssystem, wirtschaftliche Einheit und großfamilienähnlicher Verband.

Vor diesem Hintergrund muß man einen Kerngedanken der Reformation entfalten, nämlich die religiöse Aufwertung und neue Qualifizierung der Familie bei gleichzeitiger Verflüssigung bzw. Relativierung ihrer Grenzen.

Exemplarisch wird dies erkennbar an der Adressierung von Luthers populärster Schrift, seinem Kleinen Katechismus von 1529.¹¹ Die zentralen Abschnitte, die sog. „Hauptstücke“ sind wie folgt überschrieben: „Die Zehen Gebot, wie sie ein Hausvater seinem Gesinde einfältiglich furhalten soll“. Das gleiche gilt dann auch für die anderen Hauptstücke: die 10 Gebote, das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis usw.

Luther wählt hier bewußt den Begriff *Hausvater* und nicht den von ihm sonst auch genutzten Begriff des *Hausherrn*. Letzterer betont die Hausgewalt und das Hausrecht und ist in Analogie zum Begriff des Grundherrn, also des Feudalherrn, gebildet.

Luther spricht auch davon, daß *Hausvater* und *Hausmutter*, wie für die gesamte Hausgemeinschaft, auch für das „Gesinde“ verantwortlich sind. Mit „Gesinde“ sind alle anderen Hausbewohnerinnen und Hausbewohner gemeint, also Kinder, Knechte und Mägde auf dem Hof oder Gesellen in den Handwerkshäusern.

Etymologisch gesehen bedeutet Gesinde „Gefolgsleute“ auf einem Weg. Die Kirchenhistorikerin Inge Mager hat in Detailstudien zu den Frauen und Familien der Reformatoren gezeigt, daß neben Luther auch Melanchton, Jonas, Bugenhagen u. a. diesen Sprachgebrauch aufgreifen und sich in ihm die Idee der Hausgemeinde, der Hauskirche spiegelt: Das Haus, die Familie als *ecclesiola*!

In der Hausgemeinde ist der Hausvater – ob Bauer, Handwerker oder Schulmeister – Hausbischof, denn alle sind ja „als Priester aus

der Tauf' gekrochen". Alle, die ihrer Arbeit nachgeben, haben diesen als „Beruf“ aufzufassen, dienen in ihm Gott und halten dort ihren Gottesdienst im Alltag.¹²

Es ist nicht zuviel gesagt, daß Luther die Klöster abschaffen wollte, um die Hausgemeinschaften zu evangelischen Klöstern zu machen, mit festen Hausritualen und einer den Alltag gliedernden Hausliturgie, die im Katechismus in ihren einzelnen Elementen eingeübt wird.¹³

Das Vaterunser, die Morgen-, Mittags- und Abendgebete sind als Eckpfeiler gedacht, damit sich aus einer *Hausgemeinschaft* eine *Hausgemeinde* entwickeln kann. Das Priestertum *aller* Gläubigen ist dabei Auszeichnung, Adel, ein Versprechen, das Gott jedem einzelnen zuspricht: „Ich bin *mit* Dir“. Diese Solidarisierung Gottes mit seinem Geschöpf wird zum Kern der lutherischen Rechtfertigungslehre.

Gott wird so zum eigentlichen Hausvater und damit die Macht des Hausherrn prinzipiell relativiert. Der Begriff Hausvater betont die Fürsorgeverantwortung. Zugleich leuchtet beim Begriffspaar Hausvater und Hausmutter ein fundamentaler Zusammenhang auf: sie leben, lutherisch gesprochen, in einer Schöpfungsordnung, also in einer gottgegebenen, schöpferischen Ordnung. Die Pointe dieser theologischen bzw. religiösen Qualifizierung der Familie als geschöpflicher *und* schöpferischer Ordnung ist somit gerade die Öffnung ihrer Grenzen: Zur Hausgemeinschaft gehören nicht nur die leiblichen Kinder, sondern alle, die in diesem Haus wohnen und arbeiten, die hier ein- und ausgehen. *Die Pfarrhausfamilie ist im Kern „offen“ für andere, Herberge auf Zeit, Asylort.*

Das gilt nicht nur für Menschen, sondern in Krisenzeiten auch für Ideen und Diskussionen, die offiziellerseits als nicht opportun erscheinen. Die Rolle, die viele protestantische Gemeinden vor 1989 im Bereich der ehemaligen DDR gespielt haben, liefert dafür anschauliche Beispiele.¹⁴ *Hier ist über alle Zeiträume hinweg, entgegen der eingangs zitierten Meinung Greiffenhagens, eine Kontinuität evangelischer Pfarrhaustradition zu konstatieren.*

Zwar ist die Asylfunktion protestantischer Pfarrhäuser in Deutschland, als es nach 1938 am wichtigsten gewesen wäre, nur in Einzelfällen zum Tragen gekommen, ganz anders sah es in Dänemark aus! Hier ist also kein empirisches, überprüfbares Urteil ausgesprochen, sondern ein konzeptionelles, das sich – auf der Ebene der Diakonie – auch mit Beispielen belegen ließe.

Die neue Konzeption des evangelischen Pfarrhauses *Hausgemeinschaft als Hausgemeinde* mußte in der Reformationszeit *anschaulich* verwirklicht werden, um als Vorbild fungieren zu können. Darum mußte es „gläserne Wände“ haben. *Aus der Abgeschiedenheit der monastischen Klausur soll das transparente Pfarrhaus werden* – mit allen Folgen für die Kindererziehung und dem weitgehenden Verlust von Intimität und Privatheit. Nur von dieser Überforderung aus erklärt sich der Umschlag in die Revolte vieler Pfarrhauskinder.

Doch zurück zum reformatorischen Konzept. Wenn der Hausvater außer Haus sein mußte, wie Luther selbst ja häufig, dann regierte die Hausmutter – und die Anreden Luthers an seine Frau sprechen in dieser Hinsicht Bände: „Meinem freundlichen lieben Herren Katharina Lutherin, Doktorin, Predigerin zu Wittenberg“ schreibt Luther aus Marburg 1529 in liebevoller Ironie¹⁵, und 18 Tage vor seinem Tod redet er in seinem Brief aus Eisleben vom 1.2.1546 seine Frau so an: „Meiner herzlieben Hausfrauen Katherin Lutherin, Doctorin, Zülsdoferin, Sau-markterin und was sie mehr sein kann, G(nade) und F(riede) in Christo und meine alte, arme Liebe ...“¹⁶.

Dem ehemaligen Augustinermönch Martinus Luther und der ehemaligen Zisterzienserin Katharina von Bora, die 1525 geheiratet hatten, wurde erst später bewußt, daß sie eine neue, exemplarische Form der Familie, nämlich das protestantische Pfarrhaus, begründet hatten. Dieses Haus hatte seinen inneren Kern im täglichen Auslegen der Bibel und im Einüben des Katechismus. Nicht zufällig wurde das protestantische Pfarrhaus zum Hort der Textinterpretation. Nicht zufällig sind viele Dichter und Schriftsteller aus Pfarrhäusern hervorgegangen.

Freilich, *dieses* Pfarrhausideal ist an ökonomische und soziale Voraussetzungen gebunden, die nicht mehr bestehen. Aber ist damit die Idee vom Tisch, daß die Familie eine Lebensform mit offenen Grenzen sein sollte, daß wechselseitige Fürsorge und Solidarität im Sozialverbund des ‚Hauses‘ Herausforderungen bleiben, daß die Grenzen zwischen „Privatbereich“ und dem Raum des Politischen nicht hermetisch geschlossen sein dürfen und daß dementsprechend Frömmigkeit politisch und privat ist?

Oder sind wir hier in einer konfessionellen Sackgasse des 16. Jahrhunderts gelandet? Um hier Antwort zu finden, blicken wir noch einen weiteren Schritt zurück.

IV. Die Kritik eines biologistischen Familienmodells und die Utopie radikaler „Brüderlichkeit“. Jesu Lebensform universaler Geschwisterlichkeit

Man braucht nur wenige Worte des Juden Jesus von Nazareth aus der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit zu zitieren, um zu erkennen, wie befremdlich ihm biologistische Familienbegriffe waren, wie offen er anscheinend gedacht und gelebt hat.

Das älteste Evangelium, das Markusevangelium, das weder die Geburtsge-
schichte in Betlehem kennt noch etwas über die Kindheit oder Jugend zu berichten weiß, präsentiert schon im dritten Kapitel klassisch gewordene Aussagen. Nach seiner Taufe durch Johannes und unmittelbar nach der Berufung seiner zwölf Jünger, die alle namentlich aufgeführt sind, heißt es von Jesus: „Und er ging in ein Haus. Und da kam abermals das Volk zusammen, so daß sie nicht einmal essen

konnten. Und als es die Seinen hörten, machten sie sich auf und wollten ihn festhalten; denn sie sprachen: Er ist von Sinnen“ (Mk. 3,20-23). „Er ist verrückt geworden – darum müssen wir ihn festhalten“, sagen seine Verwandten im Klartext. Er ist besessen, sagen andere. Schließlich lassen ihn seine Mutter und seine Geschwister rufen. Wegen der vielen Menschen konnten sie nicht zu ihm durchdringen, so wird die Szene geschildert. Aber die Nachricht der Nachfrage der Mutter gelangt schließlich in die erste Reihe. Der Evangelist Markus berichtet: „Und sie sprachen zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder und deine Schwestern draußen fragen nach dir. Und er antwortete ihnen und sprach: ‚Wer ist meine Mutter und meine Brüder?‘ Und er sah ringsum auf die, die um ihn im Kreise saßen, und sprach: ‚Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder!‘ Denn wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter“ (Mk. 3,32-34).

Das war deutlich – und im Verständnis des Evangeliums ist diese Abkehr von seiner Herkunftsfamilie zugleich der Beginn der öffentlichen Reden über das Herannahen des Gottesreiches.

Kurz danach kommt er in seine Vaterstadt, nach Nazareth, und Verwunderung bricht aus: „Was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist? Und solche mächtigen Taten ...? Ist er nicht der Zimmermann, Marias Sohn und der Bruder des Jakobus und Johannes und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern hier bei uns? Und sie ärgerten sich an ihm. Jesus aber sprach zu ihnen: Ein Prophet gilt nirgends weniger als in seinem Vaterland und bei seinen Verwandten und in seinem Haus. Und er konnte dort nicht eine einzige Tat tun ...“ (Mk. 6,1-6 passim).

Bis zur Kreuzigung, bei der seine Mutter und andere Frauen ausharren, nachdem die Jünger geflohen sind, fällt kein Wort mehr im Blick auf die Verwandten.

Die Szene unter dem Kreuz wird beim Evangelisten Johannes wie folgt geschildert:

„Es standen aber bei dem Kreuz Jesu seine Mutter und seiner Mutter Schwester, Maria, die Frau des Kleopas und Maria von Magdala. Als nun Jesus seine Mutter sah und bei ihr den Jünger, den er lieb hatte, spricht er zu seiner Mutter: ‚Siehe, das ist dein Sohn!‘ Danach spricht er zu dem Jünger: ‚Siehe, das ist deine Mutter!‘ Und von der Stunde an nahm sie der Jünger zu sich“ (Joh. 19,25-27).

Diese Aussagen angemessen zu interpretieren ist hier nicht der Ort. Der sich aufdrängende erste Eindruck wird jedoch auch von den Fachleuten bestätigt: Jesus war nach der Taufe durch Johannes an *genealogischen Verwandtschaftsverhältnissen* denkbar wenig interessiert, wenn nicht sogar schroff ablehnend den Verwandten gegenüber. Dennoch lebte er selbst in verwandtschaftsähnlichen, sozialen Lebensformen. Nur, er zählte Arme, Kinder, Kranke, Rechtlose sowie die, die in Geist und Tat Gottes Willen erfüllten, zu *seiner* Familie.

Jesus als Bürgen oder Garanten der Kleinfamilie oder eines romantisierenden Familiarismus ins Feld zu führen ist schwer möglich. Zugleich hat er sich leidenschaftlich für die Rechte der Frau gegenüber willkürlicher männlicher Scheidungspraxis eingesetzt und die Ehe geschützt. Er kritisierte die überkommene Familienhierarchie und stellte ein Kind an den Platz, wo der *pater familias* sonst regierte, sah in der Familie also *auch* einen notwendigen Schutzraum.

Insgesamt gilt also: Der Nazarener plädierte für eine umfassende Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit und beurteilte die gegebenen Sozialformen, also auch die Familie, an diesem Kriterium. Geschwisterlichkeit fungiert dabei nicht als utopisches Ziel, sondern gilt als zugleich in Gottes Schöpfung grundgelegt.

Freilich, die Möglichkeit zum Brudermord lauert für uns als Erben Kains. Gewachsene gesellschaftlich etablierte Sozial- bzw. Lebensformen haben darum im Sinne Jesu ihr positives Kriterium im Erleben und Einüben von Geschwisterlichkeit, ihr negatives Kriterium im Schutz vor latent möglicher Gewalt bis hin zum Mord. *Jeder Mord ist Brudermord. Damit wird das Familienmodell vorausgesetzt und zugleich universalisiert.*

Es ist vergleichsweise leicht, von diesem Rückblick aus in die Gegenwart zurückzukehren und ihn auf die Debatte um die Krise und Zukunft der Familie zu beziehen.

In der gegenwärtigen familiensoziologischen Diskussion gibt es, bei vielen ähnlichen Grundannahmen, einen exemplarischen Streitfall, als deren Exponenten zwei Frauen anzusehen sind: Rosemarie Nave-Herz¹⁷ steht für die eine, Elisabeth Beck-Gernsheim¹⁸ steht für die andere Position.

Zunächst die Übereinstimmungen beider Soziologinnen:

Beide ordnen der individuellen Biographie eine zeitlich immer eingegrenztere sog. „Familienphase“ zu, – etwa ein Drittel der Lebensspanne. Beide konstatieren das prinzipielle Ende des patriarchal normierten und strukturierten Familienmodells. Beide konstatieren immer vielfältigere Familienformen heute.¹⁹

Die Unterschiede liegen in der Deutung bestimmter Trends, z.B. der Tatsache, daß in der Bundesrepublik derzeit jede dritte Ehe geschieden wird, daß 51% der Familien sog. „Ein-Kind-Familien“ sind. 35% sind Zwei-Kinder-Familien und weniger als 30% sog. Mehrkinderfamilien mit drei oder mehr Kindern.

Beck-Gernsheim sieht einen klaren Trend zur sog. „Wahlfamilie auf Zeit“, da normative Vorgaben allesamt ihre prägende Kraft eingebüßt hätten. Die Säkularisierung, Individualisierung und gesellschaftliche Pluralisierung ermögliche, nein erzwingen die Arbeit an Patchwork- bzw. Wahl-Biographien. Dieser Trend würde in den hochindustrialisierten westlichen Staaten weiter voranschreiten, da religiöse oder wertgebundene Grundüberzeugungen ihre regulierende Funktion eingebüßt hätten. Anders Nave-Herz. Sie widerspricht energisch den sog. „Verfallstheoretikern“, die vom „Auslaufmodell Familie“ sprechen, und kann belegen, daß besonders unter Jüngeren die Sehnsucht nach einer intakten Familie zu den wichtigsten

Lebenszielen zählt. Das Anwachsen der Scheidungshäufigkeit beruhe u.a. darauf, daß die Ansprüche an die Lebensform Familie *gestiegen* seien und vor allem Frauen heute unerträglich gewordene Partnerschaften aufkündigten in der Hoffnung, in absehbarer Zeit neue, andere Familien zu finden oder zu gründen. Nicht den Singles gehöre die Zukunft, sondern einer Abfolge von Lebensphasen, in denen die sog. Singlephase gleichsam eine Suchphase darstelle, um, später als früher üblich, eine eigene Familie zu gründen, die den eigenen Ansprüchen genüge.

Wir können den Streit hier auf sich beruhen lassen, aber feststellen: Offensichtlich besteht nach wie vor ein Bedarf daran, exemplarische Familienmodelle als Orientierungshilfe zu finden.

In einer solchen Situation könnte die Bedeutung von Pfarrhaus und Pfarrfamilie wieder wachsen, nachdem die Vorbildfunktion eines gläsernen Pfarrhauses – zu Recht – zu Ende gegangen ist. Die Trennung in private und öffentliche Sphären und Bereiche ist eine Errungenschaft des 19. Jahrhunderts, die nun auch Pfarrfamilien zugute kommt.

In zwei Bereichen könnte gerade das protestantische Pfarrhaus nach wie vor eine äußerst produktive „Werkstatt“ sein:

Einmal: Der mittlerweile signifikante Anteil von Pfarrerrinnen wird dafür sorgen, daß eine nichtpatriarchal geprägte Pfarrhauskultur heranreift, mit anders geprägten „offenen Grenzen“. Zum anderen bleibt das Pfarrhaus ein Ort exemplarischer Konflikte. Man denke nur an das sog. „Kirchenasyl“, an Umweltfragen etc.

Ist dies angesichts der großen Tradition nicht ein äußerst mageres Ergebnis? Nicht unbedingt, denn die klassischen Tugenden der Pfarrhäuser: Gastlichkeit, Auslegungs- und Verstehenskultur usw. bleiben bestehen, nur daß heute ein kritisches Bewußtsein gegenüber den jeweils Mächtigen vorherrscht. Weder die Kirchen insgesamt noch die Pfarrhäuser im besonderen sind heute staatstragende Stützen der Gesellschaft. Der politische Ort des Protestantismus liegt – generalisierend gesprochen – nicht mehr primär im konservativen Lager. Faktisch herrscht aber ein weiterer Pluralismus.

V. Epilog – Erinnerungen einer „halben“ Pfarrhaustochter und die Erwartungen an die Pfarrfamilie der Gegenwart

Für das *weibliche* Pfarrhaus wie auch für eine exemplarische protestantische Konfliktkultur im Pfarrhaus fehlen uns noch generalisierbare Daten. Aber die Richtung ist erkennbar. Sie wird m.E. sehr schön in einem autobiographischen Text von Elke Heidenreich deutlich, der den schönen Titel trägt: „Eine ‚halbe‘ Pfarrerstochter“.²⁰

Die Journalistin Heidenreich erinnert sich: „Meine Übersiedlung ins Pfarrhaus begann geradezu klassisch: Ich klopfte an und mir wurde aufgetan. Das war 1958, ich war ein fünfzehnjähriger Teenager mit unendlichen Schwierigkeiten, in

einer zerrütteten Familie ... Ich hatte das unerklärliche Gefühl: Wenn du weg könntest von zu Hause – vielleicht würde dann alles gut ... Aber wohin? ... Ich ließ mich hängen, blieb auf dem Gymnasium sitzen, der Konflikt mit der Mutter wurde immer gravierender und eines Nachts wußte ich einfach nicht mehr weiter ...“²¹

Elke Heidenreich berichtet, wie sie sich an den Pfarrer erinnert, der sie konfirmiert hat, und wie sie dann – mitten in der Nacht – zum Pfarrhaus geht und klingelt. Sie findet Asyl. Erst für ein paar Tage, dann, nach Klärungen mit ihrer Herkunftsfamilie, für länger. Die Verfasserin schreibt:

„In den letzten Wochen vor meiner endgültigen Übersiedlung, auf die ich mich alles in allem freute, hatte ich doch auch oft bange gedacht: Hoffentlich gibt das nicht eine dauernde Beterei da. Scheiße, daß er gerade Pfarrer ist. Arzt wär schöner. Ob ich da ständig in die Kirche rennen muß? Die sollen mir aber bloß nicht mit Jesus kommen, dann hau ich wieder ab. Im Pfarrhaus verflogen solche Ängste sofort: ... Dieses Pfarrhaus war ein Ort der Nächstenliebe und nicht der Frömmigkeit. Es war ein Ort, in dem jeder zu jeder Tages- und Nachtzeit klingeln konnte ..., auch wenn das unser Familienleben oft empfindlich störte ...

Mit 17, 18 wurde ich renitent gegen das Familienleben im Pfarrhaus. Gegen die beobachtenden Blicke bürgerlicher Nachbarn, was denn Pfarrers Kinder machten; ich hatte das Gefühl, daß Pfarrers Kinder, Müllers Vieh vielleicht deshalb selten oder nie geraten, weil man sie zu früh zu schwer belädt, man müßte immer ein guter Mensch sein, und ich wäre so gerne auch verrucht und böse gewesen ...

Wer ins Pfarrhaus kommt, kommt ja nicht im Überschwang des Glücks – das sind Gescheiterte, die Rat suchen ...

Was Reiner Kunze in seinem Gedicht ‚Pfarrhaus‘ sagt, trifft auf meine fünf Jahre im Pfarrhaus – in diesem schlimmen Alter zwischen 15 und 20 zu:

„wer da bedrängt ist findet
mauern, ein
dach und
muß nicht beten“.²²

Soweit Elke Heidenreich. Das Pfarrhaus, das ich im September 1998 besuchte und von dem ich eingangs erzählte, hat, wie ich jetzt korrigierend erkenne, doch ein „Amtszimmer“. Es ist das mitten in der Wohnung gelegene *Gästezimmer*, ein *Asylort der besonderen Art*, ständig mit wechselnden Gästen belegt.

Die Wochenendkinder mit ihren de facto vier Eltern und acht Großeltern und häufig wechselnden Tagesgästen haben es nicht leicht. Aber sie werden sich als neue Geschwister verstehen lernen. Sie wachsen in einer immer noch geprägten Welt, dem Kosmos des Pfarrhauses, auf. Ohne gläserne Wände, aber doch in einer spezifischen Spannung, die ich in folgenden Zeilen beschrieben finde:

„Mitten in Hunger und Krieg
feiern wir, was verheißen ist: Fülle und Frieden.
Mitten in Drangsal und Tyrannei
feiern wir, was verheißen ist: Hilfe und Freiheit.
Mitten in Zweifel und Verzweiflung
feiern wir, was verheißen ist: Freude und Treue ...
Mitten in Sünde und Hinfälligkeit
feiern wir, was verheißen ist: Rettung und Neubeginn ...“²³

In solchen Ambivalenzen spiegelt sich das Wahrnehmungspotential religiöser Weltdeutung jüdischer *und* christlicher Tradition. Es bleibt für Kinder und Jugendliche eine Herausforderung. Greifbar wird diese aber erst, wenn ihr auch Gesten, Symbole, Rituale und Feste entsprechen.

Die traditionellen Symbolwelten religiöser Weltwahrnehmung werden immer weniger verstanden und darum öffentlich kaum kommuniziert. Das aber verstärkt die Verantwortung, sie gerade im Privatbereich der eigenen Lebenswelt stärker als früher zu kultivieren. Wenn ich recht sehe, stehen wir derzeit vor einer neuen Offenheit für Riten und Symbolwelten. Sich an ihrer Fremdheit zu reiben, sie gleichwohl zu vollziehen und zu verstehen, fordert Kinder und Jugendliche enorm heraus. – Das kann Kinder fördern oder hoffnungslos überfordern. Formen und Inhalte religiöser Weltdeutungen in der privaten Lebenswelt frei zu gestalten ist eine Kampfansage gegen modische Anpassung und Zerstreung, gegen Duckmäsertum, aber auch gegen elitäres Bewußtsein.

Wer durch eine solche Schule geht, kann zum gegenwartskritischen Traditionalisten, aber auch zum gegenwartskritischen Utopisten werden, was ‚halbe‘ und ‚ganze‘ Pfarrerskinder bis heute belegen.

Die Ebenen, auf denen sich Vorbildlichkeit und Revolten abspielen, reichen von der Kunst über die Wissenschaft bis zum Terrorismus.²⁴

Weltdistanz und Gegenwartskritik, Sich-Erinnern und Ins-Morgen-Hineindenken bleiben Herausforderungen, die aus protestantischer Prägung bis heute erwachsen. Die Alltäglichkeit freilich wird sein, das Vorbild der Tradition der kritischen Aneignung durch die nächste Generation bewußt auszusetzen. Die Generationen übergreifende familiäre Lebenswelt eines offenen Pfarrhauses ist nicht von gestern. Sie bleibt ein schöpferischer und kritischer Ort für die Welt von morgen.

Anmerkungen

- 1 Greiffenhagen, Martin (Hrsg.): Pfarrers Kinder. Autobiographisches zu einem protestantischen Thema, Stuttgart 1982, S. 7f.
- 2 Von Karl Gerock: Das Lied von Pfarrers (ursprünglich 1868 bei einer Promotionsfeier vorgetragen) ist in unterschiedlichen Versionen überliefert, z.B. bei: Werdermann, Hermann: Der evangelische Pfarrer in Geschichte und Gegenwart, Leipzig 1925, S. 100. Hier zitiert aus einem Flugblatt nach G. Kuttler, Altes und Neues aus Pfarrhaus und Pfarrleben, o.O. 1869.
- 3 Vgl. Josuttis, Manfred: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 1982.
- 4 Die Tagesrituale und die familiäre Kultur orientieren sich am Vorbild Luthers selbst. Sein populärstes Werk, der Kleine Katechismus von 1529, gibt in seiner Grundform klare Anweisungen für Morgen-, Mittags- und Abendrituale. Vgl. Grünberg, Wolfgang: Lernen im Rhythmus des Alltags. Luthers Kleiner Katechismus nach 451 Jahren. Anmerkungen zu einem theologisch-pädagogischen Konzept. In: PTh 70 (1981), S. 258-274. Vgl. auch Mager, Inge: Vom Mönch- und Nonnenkloster zum Wittenberger Familienkloster, MS 1999.
- 5 S.o. Anm. 2.
- 6 Warnke, Götz: Die Theologen und die Technik, Hamburg 1997.
- 7 Die Rolle der ökonomischen Innovationsenergie, die vom Protestantismus ausging, kann hier nicht thematisiert werden. Die These Max Webers über die calvinistisch-protestantischen Wurzeln des Kapitalismus hat sich insgesamt als tragfähig erwiesen.
- 8 Zur Predigtgeschichte des 17.-19. Jahrhunderts vgl. Schütz, Werner: Geschichte der christlichen Predigt, Berlin/New York 1972.
- 9 Offb. 21,1-2.
- 10 Brunner, Otto: Das ‚ganze Haus‘ und die alteuropäische ‚Ökonomik‘. In: ders.: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968, S. 103-127.
- 11 Luther, Martin: Enchiridion. Der kleine Katechismus für die gemeine Pfarrherr und Prediger. In: Die Bekenntnisschriften der ev.-lutherischen Kirche, Göttingen ¹¹1992, S. 501ff.
- 12 Vgl. Mager, Inge: Frauen um Luther. In: Martin Luther ungewohnt, hrsg. v. d. Ev. Akademie Baden, Karlsruhe 1998, S. 94-119. Dies.: „das war wie ein anderer Mann.“ Justus Jonas – Ein Leben mit und für Luther. In: Luther und seine Freunde, Wittenberger Sonntagsvorlesungen, Wittenberg 1998, S. 10-27.
- 13 Einzelheiten s.o. Anm. 4.
- 14 Berlin, Leipzig, Wittenberg und viele andere Zentren wären hier zu nennen.
- 15 Brief vom 4.10.1529, WA Br.V, S. 152f.
- 16 Brief vom 1.2.1546, WA Br. XI, S. 275f.
- 17 Nave-Herz, Rosemarie: Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung, Darmstadt 1994.
- 18 Beck-Gernsheim, Elisabeth/Beck, Ulrich: Das ganz normale Chaos der Liebe, München 1990.
- 19 Nave-Herz listet insgesamt 15 Familientypen auf, von der Drei-Generationen-Familie bis zum alleinerziehenden Vater mit einem Kind (a.a.O., S. 7).
- 20 Heidenreich, Elke: Eine halbe Pfarrerstochter. In: Greiffenhagen, Martin (Hrsg.): Pfarrerskinder, S.56-63 (Anm. 1).
- 21 Ebd., S. 57f.
- 22 Ebd., S. 59-63.
- 23 Aus einer ökumenischen Liturgie (Handzettel).
- 24 Vgl. die Verstrickung einiger Pfarrerskinder in die linksextremen Richtungen der Studentenrevolte 1967/68 bis zur Beteiligung an der RAF (Rote Armee Fraktion).

Literatur

- Beck-Gernsheim, Elisabeth/Ulrich Beck: Das ganz normale Chaos der Liebe. München 1990.
- Brunner, Otto: Das ‚ganze Haus‘ und die alteuropäische ‚Ökonomik‘. In: ders.: Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte. Göttingen 1968, S. 103-127.
- Drews, Paul: Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit. Jena 1905.
- Friedenthal, Richard: Das evangelische Pfarrhaus im deutschen Kulturleben. In: Luther 42 (1971), S. 1-15.
- Greiffenhagen, Martin (Hrsg.): Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte. Stuttgart 1984.
- Ders. (Hrsg.): Pfarrerskinder. Autobiographisches zu einem protestantischen Thema. Stuttgart 1982.
- Gruber, Hans-Günter: Familie und christliche Ethik. Darmstadt 1995.
- Grünberg, Wolfgang: Lernen im Rhythmus des Alltags. Luthers Kleiner Katechismus nach 451 Jahren. Anmerkungen zu einem theologisch-pädagogischen Konzept. In: PTh 70 (1981), S. 258-274.
- Josuttis, Manfred: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie. München 1982, 1991.
- Kuttler, G.: Altes und Neues aus Pfarrhaus und Pfarrleben, o.O. 1869.
- Luther, Martin: Enchiridion. Der Kleine Katechismus für die gemeine Pfarrherr und Prediger. In: Die Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1963, S. 501ff.
- Ders.: Brief vom 4.10.1529 an seine Frau Katharina. In: WA Br V, S. 153f.
- Ders.: Brief vom 1.2.1546 an seine Frau Katharina. In: WA Br XI, S. 275f.
- Mager, Inge: Frauen um Luther. In: Martin Luther ungewohnt. Hrsg. von der Ev. Akademie Baden, Karlsruhe 1998, S. 94-119.
- Dies.: „Das war wie ein anderer Mann.“ Justus Jonas – Ein Leben mit und für Luther. In: Luther und seine Freunde. Wittenberger Sonntagsvorlesungen, Wittenberg 1998, S. 10-27.
- Dies.: Vom Mönchs- und Nonnenkloster zum Wittenberger Familienkloster. MS 1999.
- Nave-Herz, Rosemarie: Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung. Darmstadt 1994.
- Riess, Richard (Hrsg.): Haus in der Zeit: Das evangelische Pfarrhaus heute. München 1979.
- Schorn-Schütte, Luise/Walter Sparr (Hrsg.): Evangelische Geistlichkeit. Gütersloh 1996.
- Schütz, Werner: Geschichte der christlichen Predigt. Berlin/New York 1972.
- Warnke, Götz: Die Theologen und die Technik. Hamburg 1997.
- Werdermann, Hermann: Der evangelische Pfarrer in Geschichte und Gegenwart. Leipzig 1925.
- Ders.: Die deutsche evangelische Pfarrfrau. o.O. 1935.
- Winkler, Eberhard: Pfarrer ev./Pfarrhaus. In: TRE 26, S. 360-379.

Konferenzbeiträge II.

**Familie und Erziehungs-
bilder**

Monika Richarz
Andreas Hoffmann
Klaus Saul

Monika Richarz

Der jüdische Weihnachtsbaum. Familie und Säkularisierung im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts

Die jüdische Familie ist eine der am wenigsten erforschten Institutionen im deutschen Judentum.¹ Dies ist umso erstaunlicher, als sie jahrhundertlang nicht nur das physische Überleben ihrer Mitglieder sicherte, sondern auch die Bewahrung der religiösen und ethnischen Identität. Flucht, Wanderung und Zerstreuung konnten die jüdische Familie nicht auflösen, denn sie brachte sich durch das Prinzip der Endogamie immer neu hervor. Familie und jüdische Religion bildeten bis in die Zeit der Emanzipation eine untrennbare Einheit.² Selbst als im 19. Jahrhundert das Judentum zur Konfession wurde und später für viele Juden seine religiöse Bedeutung weitgehend verlor, erhielt sich die enge Bindung innerhalb der jüdischen Familie, wurde zu einer Art Ersatz des Judentums und blieb der Zufluchtsort vor den Unbillen des Antisemitismus. Bei soviel elementarer Bedeutung ist es kaum erstaunlich, daß die jüdische Familie zu ihrem eigenen Mythos geriet. Diese Tatsache hat es zweifellos jüdischen wie christlichen Forschern erschwert, die jüdische Familie zu analysieren und mit wissenschaftlichen Kategorien zu erfassen.

Die religiöse Funktion der jüdischen Familie war wesentlich stärker ausgeprägt als die der christlichen. Ihre Rolle bei der Tradierung der Religion ist kaum zu überschätzen. Zwar bildet das Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit das Studium von Thora und Talmud, doch Mittelpunkt der religiösen Praxis ist vor allem das Haus. Solange die Familie nach den Gesetzen der Halacha lebt, bestimmen diese alle Bereiche des häuslichen Lebens von Sexualität und Geburt über die Speisevorschriften, die Sabbatruhe und die Begehung der jüdischen Feiertage bis hin zu Tod und Trauerriten. Das göttliche Gebot der Fruchtbarkeit macht die Familie für jeden Juden zur Verpflichtung. Judentum als Religion ist ganz essentiell an die Familie gebunden und kann in seinem vollen Umfang nur in ihr gelebt werden. Denn die religiösen Aufgaben von Mann und Frau sind geschlechtsspezifisch sehr unterschiedlich, so daß nur Mann und Frau gemeinsam die Halacha erfüllen und so das Judentum tradieren können.

Wie gestaltete sich nun konkret das Verhältnis von jüdischer Familie und Religion, nachdem beide in den Prozeß der Modernisierung eingetreten waren? Die Emanzipation der Juden, ihr sozialer Aufstieg, die Übernahme der Umweltkultur und die Verbürgerlichung sowie die Konzentrierung in den Großstädten haben die jüdische Familie im Laufe des 19. Jahrhunderts grundlegend verändert. Dabei vollzog sich dieser Prozeß am Anfang sehr langsam, nahm aber dann im Kaiserreich ein immer schnelleres Tempo an. Was sich zuerst wandelte, waren Bildung und

Erziehung. Seit der jüdischen Aufklärungsbewegung galt es nicht mehr als ausreichend, nur über eine *jüdische* Bildung zu verfügen. Die nichtjüdische Kultur der Zeit gewann zunehmend an Bedeutung und erlangte schnell das Übergewicht über die jüdische. Der gebildete Jude war schon zur Jahrhundertmitte ein Mann, der Gymnasium und Universität absolviert hatte, oder eine Frau, die die Klassiker kannte, Zeitschriften las und Fremdsprachen beherrschte. Das Bildungsideal hatte sich im Zuge der Akkulturation rapide verändert, und das Judentum war keine allumfassende Lebenswirklichkeit mehr wie in voremanzipatorischer Zeit - weder bei liberalen noch bei gesetzestreuen Juden. Die säkulare Bildung hatte begonnen, ihren Einfluß auf die jüdische Familie geltend zu machen.

Die religiöse Reform im Judentum begann zu Anfang des 19. Jahrhunderts mit bescheidenen Ansätzen gottesdienstlicher Reformen, erreichte aber dann in den vierziger Jahren einen wesentlich stärkeren Umfang, der zahlreiche innere Konflikte hervorrief. Das Religionsgesetz erschien vielen Juden als nach Inhalt und Form neu interpretierbar. Damit stand auch die religiöse Praxis jetzt individueller Auslegung offen, was das Alltagsleben jedes Juden und jeder jüdischen Familie beeinflusste. Die religiöse Reformbewegung war nicht nur eine theologische Erscheinung, sondern in viel stärkerem Maße ein tägliches Plebiszit jeder jüdischen Familie darüber, wieweit sie die Tradition noch für sich als verbindlich ansehen wollte. In der religiösen Praxis allerdings bedeutete das, daß immer weitere religionsgesetzliche Verpflichtungen aufgegeben wurden, aber keine neuen Formen einer spezifisch liberalen Observanz entstanden und in den Alltag Aufnahme fanden.³ Die orthodoxe Lebensform schwand bis zum Ende des Jahrhunderts in den meisten Familien ganz und wurde ersetzt durch eine auswahlweise Einhaltung halachischer Gebote oder durch ihre völlige Vernachlässigung.

Der soziale Aufstieg der deutschen Juden im Zeitalter der Industrialisierung führte sie zum großen Teil in die Reihen des Besitz- und Bildungsbürgertums. Damit einher ging die Übernahme bürgerlicher Normen in die jüdische Familie.⁴ Nach außen kehrte sie Verbürgerlichung und Akkulturation bewußt hervor, um die soziale Integration ins deutsche Bürgertum zu ermöglichen. Gleichzeitig aber bewahrte sie zumeist gewisse jüdische Traditionen und eine jüdische Identität - mochte sich dies auch nur in Resten religiöser Praxis und in dem weiter vorherrschenden Prinzip der Binnenheirat dokumentieren. Jüdische Identität konnte zunehmend auch in säkularer Weise gezeigt werden, etwa durch die Mitgliedschaft in jüdischen Vereinen oder durch zionistische Aktivität. Religion war zur individuellen Entscheidung geworden, und das führte innerhalb der jüdischen Familien zu einer oft widersprüchlichen Vielfalt von Verhaltensformen. Die Generationen und die Ehepartner mußten sich jeweils über die religiöse oder nicht mehr religiöse Praxis ihrer Familie verständigen. Da gab es Töchter, die nur deshalb in ihrer Familie koscher kochten, damit ihre Eltern bei ihnen essen konnten, und Bräutigame, die, wie Sigmund Freud, ihrer frommen Braut von vornherein verboten, ein reli-

giöses Haus zu führen. Die jüdische Familie erwies sich jedoch als fähig, solche religiösen Konflikte auszuhalten, ohne zu zerfallen, gerade weil die zentrale Bedeutung der Religion für sie nicht mehr bestand und andere Faktoren an Bedeutung gewonnen hatten.

Marion Kaplan hat die These aufgestellt, daß im Kaiserreich jüdische Ehefrauen länger an der religiösen Praxis festhielten als jüdische Männer. Sie hat sich dabei ausschließlich auf autobiographische Zeugnisse stützen können, die natürlich keine quantitative Beweisführung erlauben. Ob diese Hypothese stimmt – so möchte ich sie lieber nennen –, ist schwer zu belegen. Die religiösen Aufgaben der Frau waren alle im Haus auszuführen, schon dadurch weniger sichtbar und eng mit dem Haushalt verbunden. Jüdische Männer mußten ihren religiösen Pflichten zum großen Teil in der Synagoge nachgehen, wo eine Vernachlässigung derselben mehr auffiel. Umso erstaunlicher ist es, daß wir bisher keinerlei Untersuchung darüber besitzen, wie Lernen, Sabbatruhe und Synagogenbesuch im 19. Jahrhundert von den meisten Männern aufgegeben wurden, und nichts blieb als der „Dreitagejude“, der sein Geschäft am Sabbat offenhielt und vom Judentum nur noch sehr rudimentäre Kenntnisse hatte. Dieser Mann kannte auch nicht mehr die Gebete und Segenssprüche für Sabbat und Feiertage, mit ihm konnte also selbst die frömmste Hausfrau keine Feiertage in traditioneller Form mehr begehen. Die religiöse Praxis der Familie hing immer von beiden Ehepartnern ab, da Mann und Frau einander in ihren religiösen Aufgaben im traditionellen Judentum nicht vertreten können. Wieweit der Sabbat und die Feiertage begangen wurden, war also nicht allein die Entscheidung der Frau, während sie andererseits Gebet und Kaschrut leichter allein fortführen konnte, was sicherlich auch häufig geschah. Andererseits waren es gerade zwei für Frauen verbindliche Traditionen, die im Zuge der Modernisierung zuerst aufgegeben wurden – nämlich die Bedeckung des weiblichen Haares und der Besuch der Mikwe. Im Jahr 1906 besaßen nur noch 55 Prozent aller jüdischen Gemeinden eine Mikwe, so daß in den übrigen Orten das halachische Gebot der sexuellen Reinheit nicht mehr erfüllt werden konnte.⁵ Orthodoxe Gemeinden legten dagegen *immer* Wert auf eine Mikwe, doch auch orthodoxe Frauen trugen um 1900 nur noch selten eine Haarbedeckung.

Es ist methodisch sehr schwierig, die religiöse Praxis der jüdischen Familie im Kaiserreich zu erforschen, denn quantifizierbare Quellen wie die Statistik der Mikwen bilden die absolute Ausnahme. Autobiographische Texte sind die wichtigsten Zeugnisse des religiösen Alltags, doch machen sie immer nur punktuelle Angaben, die nicht einfach verallgemeinert werden können, aber dennoch relevant sind, zumindest für das jeweilige Milieu.⁶ Häufen sich bestimmte Angaben, so ist der Historiker schon geneigt, in ihnen zumindest eine Tendenz erkennen zu wollen. Eher von Vorteil ist, daß die Erinnerungen an das Kaiserreich oft erst Jahrzehnte später niedergeschrieben wurden; denn dadurch wird die religiöse Praxis der Familie im Rückblick meist mit weniger Hemmungen und Rücksichten geschildert als von

Zeitgenossen, die die Verletzung halachischer Gebote selten erwähnen, weil die Abweichung von ihnen noch als Gebotsübertretung empfunden wurde. In einer Zeit, in der das säkulare Judentum sehr verbreitet war, wird über das Fehlen religiöser Lebensformen bei Eltern und Großeltern offen berichtet. Besonders unterschiedliche Verhaltensweisen im Wechsel der Generationen und daraus entstehende Konflikte werden thematisiert. Oft erscheint die Generation der Großeltern des Autors noch als religiös gebunden, während die Eltern ihr Judentum nur noch in einer subjektiven Auswahl praktizierten.

Gern wird die religiöse Praxis der eigenen Familie mit der verwandter oder befreundeter Familien verglichen, um sie zu charakterisieren, so daß manche Memoiren eine erstaunliche Bandbreite religiöser Verhaltensformen vor Augen führen, die eine Großfamilie über mehrere Generationen umfassen konnte. Als Kriterien der religiösen Klassifizierung dienen den Memoirenschreibern vor allem die Einhaltung oder Aufgabe der Speisegesetze, die Befolgung der Sabbatgebote, das Fasten an Jom Kippur, das Begehen der wichtigsten jüdischen Feiertage, der Synagogenbesuch, das Eingehen von Mischehen und – die Feier des Weihnachtsfestes. Dies sind die häufigsten religiösen Themen der Memoirenliteratur, die uns durchaus einen Eindruck von den Wandlungen der religiösen Praxis geben.

Die Änderung der religiösen Verhaltensformen vollzog sich nur allmählich und nicht ohne innere Widersprüche. Zunächst wurden die Gebote des Religionsgesetzes schrittweise großzügiger interpretiert, dann teilweise vernachlässigt, und schließlich spielten sie gegen Ende des Jahrhunderts bei vielen Familien kaum noch eine Rolle, ohne daß ihre Kenntnis und ihre Bedeutung schon völlig aus dem Bewußtsein verschwanden. Dieser Prozeß paßte die Juden stärker an die soziale und kulturelle Norm der deutschen Gesellschaft an. Er verlief regional unterschiedlich schnell; besonders in der ländlichen jüdischen Gemeinde, in der stärkere gegenseitige Sozialkontrolle und ein traditionelleres Denken vorherrschten, setzte er wesentlich später und nur zögernd ein.⁷ Im großstädtischen jüdischen Bürgertum dagegen verlief der Prozeß schneller, wenngleich es auch dort einige Segmente der jüdischen Minderheit gab, die von ihm nicht erfaßt wurden, die also weiter nach den Geboten der Halacha lebten. Diese Gruppe, die sich aus der Orthodoxie und der Austrittsorthodoxie sowie aus einem Teil der Ostjuden und der zugewanderten Landjuden zusammensetzte, darf nicht ungenannt bleiben, doch gehört ihre Betrachtung nicht zum Thema Säkularisierung. Man hat geschätzt, daß dieser gesetzestreue Teil des deutschen Judentums am Ende des Kaiserreichs bereits weniger als ein Fünftel der deutschen Juden ausmachte.

Einige Beispiele mögen den sukzessiven Wandel der religiösen Praxis in seiner Widersprüchlichkeit veranschaulichen. Früh setzte sich die Aufgabe halachischer Vorschriften durch, die das bürgerliche Leben in der Öffentlichkeit beeinflussten. Das betraf beispielsweise das Tragen, das Schreiben und das Handhaben von Geld am Sabbat. Jüdische Kinder besuchten überwiegend öffentliche Schulen, und die

meisten von ihnen schrieben und trugen ihre Bücher auch am Sabbat. Viele jüdische Kaufleute hielten im Kaiserreich am Sabbat ihre Geschäfte geöffnet und konnten also nicht die Synagoge besuchen. In Berlin wurden 1897 und 1901 von Kaufleuten bei der jüdischen Gemeinde sogar Petitionen eingereicht, man möge einen Sonntagsgottesdienst für Geschäftsleute einrichten. Die Gemeinde lehnte ab.⁸

Kaschrut wurde zunehmend flexibel gehandhabt. Manche Familien lebten zwar zu Hause koscher, beachteten aber im Restaurant oder auf Reisen – also in der Öffentlichkeit – die Speisegesetze nicht mehr. Andere Familien mischten koschere und trefe Speisen, wie auch manche jüdische Kochbücher es in ihren Rezepten taten, und vermieden nur den Genuß von Schweinefleisch. In einigen Memoiren spielt die Erinnerung der erstmaligen Übertretung eines Speisegebotes durch den Verzehr von Schweinefleisch oder das Essen am Jom Kippur eine wichtige Rolle als lebensgeschichtlicher Wendepunkt durch Brechung eines Tabus. Die Frage von Kaschrut konnte bei Heiraten zwischen Ehepartnern aus verschiedenem jüdischen Milieu zu innerfamiliären Spannungen führen. Es kam vor, daß die Eltern von Braut oder Bräutigam auf einer koscheren Küche bestanden, der Ehemann aber am Sabbat arbeitete. Die Ungleichzeitigkeit der Vernachlässigung von halachischen Vorschriften war eher die Norm als die Ausnahme. Manche religiösen Traditionen wurden auch säkular überformt und in dieser Weise weitergeführt. Das galt vor allem für das Sabbatessen am Freitagabend, bei dem sich traditionell die ganze Familie um den Tisch versammelte und der Hausherr den Segen über Brot und Wein sprach. In vielen Familien wurde die Tradition als gemeinsames Essen der Großfamilie am Freitagabend fortgesetzt, das nicht im religiösen Sinne ein Sabbatmahl war, aber an die soziale Funktion des Sabbat anknüpfte und den Zusammenhalt der Familie stärkte.

Der extremste Ausdruck von Säkularisierung und Akkulturation war die Übernahme des Weihnachtsfestes in jüdische Familien. Dies geschah nicht selten bei gleichzeitiger Beibehaltung von Resten jüdischer religiöser Praxis. Die Familien sahen also beides nicht als einander ausschließend an. Dies ist weniger erstaunlich, wenn man bedenkt, daß Weihnachten als privates Familienfest ein junges Fest war, das ebenfalls ein Ergebnis von Säkularisierung und Verbürgerlichung darstellte. Der Weihnachtsbaum, geschmückt mit Lichtern und Süßigkeiten, war im 18. Jahrhundert nur regional verbreitet und trat erst im 19. Jahrhundert seinen Siegeszug durch ganz Deutschland an. Diese Ausbreitung des häuslichen Weihnachtsfestes fiel nicht zufällig zusammen mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland und erreichte seinen Höhepunkt genau parallel zum sozialen Aufstieg und der Verbürgerlichung der meisten deutschen Juden. Je stärker sich die häusliche Feier des Heiligen Abends in der christlichen Familie als das eigentliche Weihnachtsfest durchsetzte, desto mehr wurde dieses Fest säkularisiert zur Selbstfeier und Selbstdarstellung der bürgerlichen Familie. Der Weihnachtsabend mit Christbaum, Bescherung und Weihnachtsmahl erschien in bildlichen Darstellun-

gen als Fest der Familie schlechthin, die hier in häuslicher Geborgenheit und Harmonie das „Fest der Liebe“ inszenierte. Elterliche Fürsorge erzeugte kindliches Glück – ohne glückliche Kinder gab es kein Weihnachten mehr. Unter dem Weihnachtsbaum empfingen Kinder staunend die Gaben oder spielten schon mit der neuen Puppe und dem Steckenpferd. Die religiöse Basis des Festes der Geburt Christi hatte nur noch eine untergeordnete, eher folkloristische Bedeutung, etwa ausgedrückt durch Weihnachtslieder, Krippenspiele und geschnitzte Weihnachtskrippen. In dieser bürgerlichen Form wurde Weihnachten zum volkstümlichen Fest der Familie schlechthin.⁹

Dieses intime, stimmungsvolle Fest mußte auch bei ihrer eigenen Religion entfremdeten Juden Eindruck erwecken, nicht als christliches Fest, sondern als säkulare häusliche Familienfeier. Nicht zufällig hat ein Rabbiner ironisch bemerkt, daß Weihnachten eigentlich das ideale jüdische Fest sei:

„Zu Weihnachten haben es die Juden schwer, denn Weihnachten ist ein Fest, wie sie es gerne mögen: mit Religion, Einladungen, gutem Essen, Geschenken für die Kinder (...) glücklicherweise haben die Juden ungefähr zur gleichen Zeit auch ein Fest, das Chanukka heisst, das Fest des Lichtes.“¹⁰

Dieser Hinweis auf die zeitliche Nähe von Weihnachten und Chanukka ist kein Zufall, denn eine der jüdischen Reaktionen auf das Überhandnehmen des bürgerlichen Weihnachtsfestes war eine Neuentdeckung des Chanukkafestes durch die zionistische Bewegung und die stärkere Betonung seiner nationalen Bedeutung.

Seitdem die Juden in Deutschland keine von der Umwelt weitgehend isolierte Gemeinschaft mehr bildeten, sondern sich im Zuge der Emanzipation dieser Umwelt sozial und kulturell annäherten und ihre Kinder in öffentliche Schulen schickten, trat besonders im Bewußtsein der Kinder der unterschiedliche Jahreszyklus der christlichen und jüdischen Feste stärker hervor. Jüdische Kinder erfuhren mehr über die christlichen Feiertage und ihre Bräuche, weil diese auch das Schulleben mitbestimmten. Wenn sich jüdische Eltern von der religiösen Praxis entfernten, wie es zuerst in Großstädten geschah, und die jüdischen Feiertage und Festbräuche vernachlässigten, die die jüdische Familie traditionell geprägt hatten, so konnte es geschehen, daß ein nicht mehr in den jüdischen Festzyklus eingebundenes Kind sich nach den familiären Freuden nichtjüdischer Kinder zu sehnen begann.

Nicht zufällig stammen die beiden wohl frühesten jüdischen Zeugnisse über das Weihnachtsfest von den berühmten Salonjüdinnen Rahel Levin und Fanny Arnstein, die beide ebenso mit Juden wie mit Christen in ihren Salons verkehrten und zu den ersten gehörten, die eine wirkliche soziale Annäherung zwischen beiden Gruppen erreichten. Schon 1806 datierte Rahel, die 1814 konvertierte, einen

Brief an ihre jüdische Freundin Rebecca Friedländer „Heilig Abend 1806“ und fügte hinzu:

„Das einzige Fest im Jahr, das den Eindruck eines Festes auf mich macht – weil es kein anniversaire eines *gewesenen* Festes ist, sondern ein unter uns fortlebendes – aber wie melancholisch.“¹¹

Hier werden die historischen Feste des Judentums gegenüber dem Weihnachtsfest abgewertet, weil das letztere eine starke Anziehung für Rahel besaß, ohne daß sie selber es wohl schon beging.

Erstaunlich ist die Tatsache, daß es die preußische Jüdin Fanny Arnstein war, die in ihrem Salon, dem glänzenden sozialen Mittelpunkt des Wiener Kongresses, 1814 den ersten Weihnachtsbaum in Wien aufstellte. Bis dahin hatte man dort den Weihnachtsbaum nicht gekannt, doch erlangte er dann im Adel, bei Hofe und im Bürgertum schnell Popularität. Die allgegenwärtige Geheimpolizei gab folgende Beschreibung des ausgelassenen Festes im Hause Arnstein, an dem gleichermaßen Juden und Christen teilnahmen:

„Bei Arnsteins war vorgestern nach Berliner Sitte ein sehr zahlreiches Weihbaum- oder Christbaumfest. Es waren dort Staatskanzler Hardenberg, die Staatsräte Jordan und Hoffmann, Fürst Radziwill, Herr Bartholdy, alle getauften und beschnittenen Anverwandten des Hauses. Alle gebetenen, eingeladenen Personen erhielten Geschenke oder Souvenirs vom Christbaum. Es wurden nach Berliner Sitte komische Lieder gesungen. Frau von Münch sang Lieder vom Kasperle. Es wurde durch alle Zimmer ein Umgang gehalten mit den zugeheilten, vom Weihnachtsbaum angenommenen Gegenständen. Fürst Hardenberg amüsierte sich unendlich.“¹²

Weihnachten ist hier der Anlaß für ein verspieltes Salonfest in einem jüdischen Hause mit Berliner Weihnachtsbaum, kleinen Geschenken, Musik und Umzug zur Freude der preußischen Diplomaten beim Wiener Kongreß. Nichts deutet auf den religiösen Ursprung des Festes.

Generell gesehen, war natürlich das an der christlichen Umwelt orientierte Verhalten der beiden Salonjüdinnen völlig untypisch für das Judentum ihrer Zeit.

Es gibt erst aus dem Kaiserreich wirklich zahlreiche Zeugnisse dafür, daß jüdische Familien im Zuge ihrer gesteigerten Akkulturation an das deutsche Bürgertum auch Weihnachtsbräuche übernahmen. Doch schon 1859 sah sich das Jüdische Volksblatt genötigt, die Aufstellung von Weihnachtsbäumen in jüdischen Familien zu kritisieren.¹³ Und die Synode der Reformrabbiner beschloß 1871, Chanukka wieder stärker zu würdigen mit der Begründung, daß so viele Juden Weihnachten feierten.¹⁴

Das Weihnachtsfest hat Juden nicht gleichgültig gelassen, sondern rief als dominierendes Fest der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft eine Vielfalt an Gefühlen und Verhaltensformen hervor – besonders natürlich bei jüdischen Kindern, die Neugier, Sehnsucht und Festneid entwickeln konnten. Erwachsene, die noch bewußt religiös lebten, hielten sich eher betont zurück. In einem Gespräch mit Jacob Katz erzählte mir dieser einmal, daß in seinem Geburtsort, einem ungarischen Dorf, die Sitte herrschte, daß sich am Weihnachtsabend die jüdischen Männer zum Kartenspiel trafen, also gleichsam durch diese profane Tätigkeit ihre Distanz zu der sie umgebenden Festfreude wahrten. Diese Sitte wurde von Steven Lowenstein für ein mittelfränkisches Dorf, aus dem seine Eltern stammten, bestätigt, und ebenso von einem in Siebenbürgen aufgewachsenen Israeli, der hinzufügte, dort habe die vermutlich chassidische Auffassung geherrscht, daß man in dieser Nacht nicht lernen dürfe, weil böse Geister unterwegs seien.

Jüdischen Kindern war ein sich abgrenzendes Verhalten gegenüber Weihnachten nicht so leicht möglich, denn sie wurden in der Welt der Kindheit in allen öffentlichen Bildungseinrichtungen mit Weihnachten konfrontiert. Schon im Kindergarten gab es zu Weihnachten Krippenspiele, in denen sie bei gutem Willen der Kindergärtnerinnen Engel oder den König David verkörperten, wenn solche Nebenrollen keinen Anstoß bei den Eltern erregten.¹⁵ In der Volksschule hörten Kinder jedes Jahr die Weihnachtsgeschichte und sangen Weihnachtslieder oder sie gingen sogar mit dem eigenen Kindermädchen in die Christmette.¹⁶ In dem Bedürfnis nach Zugehörigkeit übte das Weihnachtsfest eine starke Anziehungskraft auf jüdische Kinder aus. In Kindheitserinnerungen an die Zeit der Jahrhundertwende im Posenschen Bezirk Bromberg wird von einer schmerzlichen Grenzerfahrung berichtet:

„Auf dem Hof des Tischlers Schmidt steht ein Schuppen. Dort versammeln sich die ‚wahren Christen‘ (...). Ich will auch ein wahrer Christ werden, darum gehe ich in den Schuppen. Der Herr Vorleser streichelt mich, schenkt mir Zucker und sagt, ich sei auf dem rechten Wege (...). Wir werden alle in Liebe und Eintracht das heilige Weihnachtsfest feiern“, sagt er. „Ja“, sage ich. „Und Du mein Kind, wirst dieses Weihnachtsgedicht aufsagen. – Ich bin selig, ich bin kein Jude mehr, ich werde ein Weihnachtsgedicht aufsagen, keiner darf mir mehr ‚Jude, hepp, hepp‘, nachrufen. – Am andern Tag sagt mir der Herr Vorleser, es täte ihm leid, aber dem Herrn Heiland sei es angenehmer, wenn Franz das Gedicht aufsage.“¹⁷

Diesen Versuch einer kindlichen Konversion zu Weihnachten, angetrieben von der Erfahrung des Ausschlusses und der Verfolgung, berichtet Ernst Toller von sich in seiner Autobiographie „Eine Jugend in Deutschland“.

Kindlicher Sehnsucht nach Weihnachten ging fast immer das Fehlen jüdischer Festbräuche in der eigenen Familie voraus. Der 1876 geborene Sohn eines Schuhhändlers im sächsischen Zittau erinnert sich kritisch an diesen Verlust an Judentum:

„Ich wußte wohl, wann Weihnachten war, aber nicht, wann Chanukka ist (...). Zu Weihnachten wurde zwar kein Baum aufgestellt, aber es fand eine Bescherung statt. Das einzige, was an jüdisches Brauchtum erinnerte, war die Gewohnheit, der Todestage meiner Großeltern durch ein Nachtlicht zu gedenken.“¹⁸

Doch der gleiche Autor berichtet dann, daß seine Mutter jeden Freitagabend leise aus ihrem Gebetbuch betete. Die Religiosität der Mutter bestimmte jedoch nicht das Klima der Familie, das vielmehr vom Vater geprägt wurde, der sein Geschäft am Sabbat und allen jüdischen Feiertagen offenhielt. Die Übernahme des Weihnachtsfestes geschah also durchaus auch in Familien, in denen noch Reste jüdisch-religiöser Praxis lebendig waren, doch es fehlte die religiöse Kraft der Riten, und oft war es nur die Pietät gegenüber den lebenden oder schon verstorbenen Eltern und Großeltern, die Zurückhaltung auferlegte.

Als ein übernommenes Fest ohne religiöse Verankerung im Judentum bedurfte die Weihnachtsfeier in jüdischen Familien einer Rechtfertigung, die jedoch nicht überzeugend ausfallen konnte. Hierzu berichtete der Architekturhistoriker Julius Posener in den Erinnerungen an seine Kindheit im Berliner Westen vor dem Ersten Weltkrieg:

„Selbstverständlich feierten wir Weihnachten. Und wenn die Eltern da der üblichen bürgerlich-jüdischen Entschuldigung folgten, daß sie das der Dienstmädchen wegen täten, so können sie doch nicht ganz an diese Entschuldigung geglaubt haben. Steigt ein Hausherr nur des Dienstpersonals wegen den besseren Teil des Morgens zum Heiligen Abend auf der Leiter herum, um einen Weihnachtsbaum zu schmücken, der bis an die Decke reicht? Und *wie* er ihn geschmückt hat!“¹⁹

Posener betont vor allem die festliche Stimmung, die dieser Baum verbreitete. Der Weihnachtsbaum war ein häusliches Requisit des säkularen jüdischen Bürgertums, ein Symbol extremer Akkulturation. Es war besonders im gehobenen Bürgertum weit verbreitet und kulminierte in den besseren jüdischen Wohnvierteln der Großstädte, vor allem im Berliner Westen.

In der Habsburgermonarchie bürgerte sich der Weihnachtsbaum im Prager und Wiener Bürgertum wie selbstverständlich ein und schloß ein bewußtes Judentum dieser Familien keineswegs aus. Zwei extreme Beispiele mögen das belegen.

Die 1882 in Prag geborene Lili Prerauer, Tochter des Großpräsidenten aller jüdischen Logen der Monarchie, erlebte als Kind intensive Festfreuden:

„Wie herrlich war es, wenn die Süßigkeiten, die unseren riesigen Weihnachtsbaum schmücken sollten (...), von uns Kindern mit Gold- und Silberfäden zum Anhängen versehen wurden. Ich sehe sie noch heute vor mir (...). Dann kam der Weihnachtsabend, und wir Kinder standen aufgeregt und glücklich (...) im Vorzimmer und warteten auf das Glockenzeichen. Diese Eindrücke blieben dieselben glücklichen, und wir suchten später, als wir verheiratet waren, sie in gleichem Maße in *unseren* Kindern zu erwecken und ihnen dieselben wundervollen Weihnachtsfreuden und Erinnerungen fürs Leben mitzugeben.“²⁰

Diese Prager jüdische Familie, die Weihnachten als prägendes Erlebnis für ihre Kinder inszenierte, beging weder den Sabbat noch die Feiertage, obgleich der Vater, der Judentum als Ethik definierte, dem Gemeindevorstand angehörte und, wohl mit Rücksicht darauf, an den hohen Feiertagen die Synagoge besuchte. Die Töchter dagegen hätten gerne wenigstens einmal Pessach gefeiert und lasen, wie Lili berichtet, aus Neugier heimlich im Bett bei Kerzenlicht die Pessach Haggada, dabei statt Bitterkraut Radieschen kauend. Sie hatten offensichtlich geradezu das Gefühl, daß ihnen ein attraktives Fest entging, über das sie sich an anderem Ort informiert hatten.

Selbstverständlich standen die Rabbiner der Übernahme eines, wenn auch ganz säkularisierten Weihnachtsfestes strikt ablehnend gegenüber. Aus Wien besitzen wir einen Bericht des Oberrabbiners Moritz Güdemann, der am 24. Dezember 1895 in ein jüdisches Haus mit brennendem Weihnachtsbaum trat:

„Ich wurde in ein großes Empfangszimmer eingelassen und fand dort – man stelle sich meine Überraschung vor – einen großen Christbaum! Bald traf Herzl ein in Begleitung Oppenheims, der auch Redakteur der ‘Neuen Freien Presse’ war. Die Unterhaltung – in Gegenwart des Christbaums – war schleppend, und ich empfahl mich bald.“²¹

Diese, wie damals üblich, unangemeldete Visite fand im Hause Theodor Herzls statt, der mit Güdemann 1895 mehrfach seine entstehende berühmte Schrift „Der Judenstaat“ vor ihrer Publikation im Jahre 1896 diskutierte. Herzl erlebte den Besuch Güdemanns bei brennendem Weihnachtsbaum mit einem gewissen Trotz und berichtete davon in seinem Tagebuch:

„Eben zündete ich meinen Kindern den Weihnachtsbaum an, als Güdemann kam. Er schien durch den christlichen Brauch verstimmt. Na, drücken lasse ich mich nicht! Na, meinerwegen soll's der Chanukkabaum heißen – oder die Sonnenwende des Winters!“²²

Diese Tagebuchstelle zeigt, daß Herzl den säkularen Charakter des Baumes betont, der Rabbiner darin aber den Christbaum aus Anlaß der Geburt Christi sah – in jedem Fall eine ambivalente Interpretationslage, die das Problem des jüdischen Weihnachtsbaums auf die kürzeste Formel bringt.

Theodor Herzls Weihnachtsbaum war zweifellos ein Zeichen für das, was spätere Zionisten verächtlich als Assimilation bezeichneten. Sie haben darum gegenüber Weihnachten das traditionelle Chanukkafest aufgewertet und dies weniger als Lichterfest aus Anlaß der Wiederweihung des Tempels denn als einen nationaljüdischen Feiertag begangen zur Erinnerung an den Aufstand der Makkabäer gegen die griechische Herrschaft. Der Weihnachtsbaum verfiel dem Gespött der Zionisten als Symbol der extremen Assimilation der Generation ihrer Eltern. Bekannt sind die Karikaturen im zionistischen „Schlemiel“ dazu. Das Blatt veröffentlichte 1904 unter dem Titel „Darwinistisches“ eine Zeichnung in vier Teilen, die zeigt, „wie sich der Chanukkaleuchter des Ziegenfällhändlers Cohn in Pinne zum Christbaum des Kommerzienrates Conrad in der Tiergartenstraße (Berlin W.) entwickelte“. Sozialer Aufstieg, Urbanisierung und Verbürgerlichung werden zur Basis dieser Transformation eines schlichten Juden in einen jüdischen Parvenue mit Weihnachtsbaum. Eine weitere Karikatur im „Schlemiel“ von 1919 zeigt einen Knaben, der als Mitglied des zionistischen Wanderbundes Blau-Weiß von den Eltern unter dem Weihnachtsbaum eine Menora geschenkt bekommt. Hier wird ironisch der Weihnachtsbaum mit dem jüdischen Symbol in der Hand der jungen Generation konfrontiert und noch einmal das verquere Bewußtsein des assimilierten Bürgertums bloßgestellt.

An diese Karikatur fühlt man sich lebhaft erinnert, liest man die Erinnerungen eines anderen Autors, der sich polemisch mit dem Weihnachtsbaum und dem zu diesem gehörenden bürgerlichen Milieu seiner Kindheit auseinandersetzte. Geboren 1897 in Berlin, schreibt er über seine Familie:

„Es war schon so, daß vieles in dieser Lebensform der assimilierten Juden, in der ich aufgewachsen bin, durcheinander ging (...). In unserer Familie wurde schon seit den Tagen der Großeltern, in denen dies Durcheinander einsetzte, Weihnachten gefeiert, mit Hasen- und Gänsebraten, behangenem Weihnachtsbaum, den meine Mutter am Weihnachtsmarkt an der Petrikerkirche kaufte, und der großen ‚Bescherung‘ für Dienstboten, Verwandte und Freunde. Es wurde behauptet, dies sei ein *deutsches Volksfest*, das wir nicht als Juden, son-

dern als Deutsche mitfeiern. Eine Tante, die Klavier spielte, produzierte für die Köchin und das Zimmermädchen ‚Stille Nacht, heilige Nacht‘. Als Kind ging mir das natürlich ein, und 1911, als ich gerade begonnen hatte, Hebräisch zu lernen, nahm ich das letztmal daran teil. Unter dem Weihnachtsbaum stand das Herzl-Bild im schwarzen Rahmen. Meine Mutter sagte: ‚Weil Du Dich doch so für Zionismus interessierst, haben wir Dir das Bild ausgesucht.‘ – Von da an ging ich Weihnachten aus dem Hause.“²³

Diese Schilderung Gershom Scholems von seinem letzten Weihnachtsfest 1911 weist wirklich verblüffende Ähnlichkeit mit der Karikatur im „Schlemiel“ auf, die einige Jahre später erschien. Das „Durcheinander“ konnte nicht größer sein, besonders, wenn man bedenkt, daß Herzl selbst einen Weihnachtsbaum im Salon aufgestellt hatte. Interessant ist an Scholems Schilderung, daß zur Rechtfertigung hier Weihnachten von der Familie als „deutsches Volksfest“ aufgefaßt wird, was es in gewisser Weise durch Säkularisierung auch geworden war, sieht man einmal von seinem Anlaß ab.

Das religiöse Durcheinander in der Familie Scholem, das heißt die Vermischung säkularisierter jüdischer und christlicher Riten, beschreibt der Sohn nicht ohne ethnologisches Interesse:

„Vom jüdischen Ritual werden bei uns nur die als Familienfeste geltenden Freitagabende und der Sederabend (...) eingehalten, wo alle Scholems bei der Großmutter und später bei meinem Vater oder turnusmäßig bei einem seiner Brüder zusammenkamen. Der Kiddusch, der hebräische Sabbatsegen, wurde dabei noch gesungen, aber nur noch halb verstanden. Das verhinderte auch nicht, daß man sich nachher an den Sabbatlichtern eine Zigarre oder Zigarette anzündete. Da das Verbot, an Sabbat zu rauchen, zu den weithin bekanntesten jüdischen Vorschriften gehörte, lag darin etwas wie bewußte Mockerei. In der Pessachwoche lagen Brot und Mazze in zwei Brotkörbchen nebeneinander (...). Am höchsten jüdischen Feiertag, dem Versöhnungstag, der von der überwiegenden Majorität noch als Fasttag eingehalten wurde, ging mein Vater ins Geschäft, und von Fasten war keine Rede.“²⁴

Scholem beschreibt hier ein eklektisches Verhalten, das nur auf der Basis der Säkularisierung und Instrumentalisierung ehemals religiöser Rituale zu verstehen ist. Wie der Weihnachtsbaum sind auch die Sabbatleuchter und die Mazze zu Requisiten eines behaglichen bürgerlichen Familienlebens geworden.

Diese Tatsache hat einige junge Juden schon im Kaiserreich zu einer bewußten Abwendung von solcher Haltung veranlasst und hat sie darin bestärkt, wieder den Weg zum Judentum und zum jüdischen Volk zu suchen. Gershom Scholem stand damit nicht allein. Einen ähnlichen Weg ging der 1897 in Berlin geborene Ernst Simon. Dieser schrieb:

„In meinem wohlhabenden, gebildeten, musikfreudigen Elternhaus hatte ich vom Judentum nichts gehört, gesehen oder erlebt: kein Wort hebräisch, kein Fest (außer Weihnachten), keine Synagoge.“²⁵

Ernst Simon wendete sich schon 1928 nach Palästina. Für Schalom Ben-Chorin, 1913 in München als Fritz Rosenthal geboren, wurde Weihnachten geradezu zur Wende in seinem Leben:

„In meinem Elternhaus pflegte man Weihnachten ähnlich zu begehen wie die Nachbarn, freilich wurde dabei der eigentliche, der religiöse Sinn dieses Festes ausgeklammert. Viele deutsche Juden hatten diese Gewohnheit angenommen, und schon im Hause (...) meines Großvaters (...) strahlte ein Weihnachtsbaum.“

Rosenthals Onkel, ein Arzt, verwies zur Rechtfertigung dieser Weihnachtsfeiern darauf,

„daß der Christbaum mit dem Christentume ja eigentlich nichts zu tun habe, sondern ein Relikt des germanischen Julfestes darstelle und somit ein Symbol der Wintersonnenwende sei. Dabei wurde die Frage allerdings gar nicht gestellt, ob die Nachkommen der Kinder Israels unbedingt das germanische Brauchtum pflegen sollten.“²⁶

Wie Gerschom Scholem war Felix Rosenthal 15 Jahre alt, als er beim häuslichen Weihnachtsfest 1928 in der Erkenntnis der Widersprüchlichkeit dieses Festes in einer jüdischen Familie seinen Eltern erklärte „Ich mache diesen Klimbim nicht mehr mit!“ und das Haus verließ. Der Junge ging zunächst ratlos durch das Schneetreiben, dann begab er sich zur Kantorenfamilie der orthodoxen Gemeinde Münchens, wo er für ein ganzes Jahr Aufnahme fand und mit sehr viel Mühe das gesetzestreue Leben erlernte.

Weihnachten konnte also sozusagen einen jungen Juden erleuchten und ihn auf den Weg der Umkehr führen. Nur einige wenige gingen diesen Weg; die meisten nahmen aus einem Elternhaus mit Christbaum nichts mit als Unkenntnis des Judentums und religiöse Gleichgültigkeit, aber auch glückliche Erinnerungen an Weihnachten als Kinderfest.

Wie ich zu zeigen versuchte, hatte die Säkularisierung damit begonnen, daß Juden die halachischen Vorschriften mehr und mehr vernachlässigten, sie aber weiterhin kannten und als inneren Maßstab an das eigene und das Verhalten anderer Juden legten. Mit der aktiven Übernahme des Weihnachtsfestes wurde ein zweiter entscheidender Schritt getan, indem Juden ein christlich motiviertes Fest, wenn auch in möglichst säkularisierter Form, in ihrer Familie feierten. Mit dieser extremen Form des Akkulturation suggerierten sie sich die Zugehörigkeit zum deutschen Bürgertum in einer Gesellschaft, deren soziales Leitbild – wie auch heute noch vielfach – religiöse und kulturelle Homogenität forderte. Der Weihnachtsbaum, Produkt der säkularen bürgerlichen Gesellschaft, symbolisierte ein Christentum ohne Religion und wurde damit akzeptabel für ihrer Religion entfremdete Juden. Schalom Ben Chorin formulierte das so:

„Der Weihnachtsbaum war nur ein Symbol, er leuchtete in der Nacht unserer Verwirrung, sein Licht war mild und schön, aber – für uns – ein Irrlicht.“²⁷

Anmerkungen

- 1 Dieser Aufsatz ist die korrigierte Fassung meines Beitrags in: Michael Grüttner, Rüdiger Hachtmann, Heinz-Gerhard Haupt (Hg.), *Geschichte und Emanzipation. Festschrift für Reinhard Rürup*, Frankfurt 1999.
- 2 Eine Darstellung der vormodernen jüdischen Familie findet sich bei Jacob Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New York 1961, S. 135-148.
- 3 Andreas Gotzmann, *Jüdisches Recht im kulturellen Prozeß. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1997. Speziell Kapitel 8 „Strukturen des Wandels der religiösen Praxis“ enthält die bisher ausführlichste Analyse des Rückgangs der religiösen Praxis.
- 4 Zur Verbürgerlichung bei partieller Bewahrung jüdischer Tradition siehe Marion Kaplan, *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1997.
- 5 Kaplan, *Jüdisches Bürgertum*, S. 106.
- 6 Kaplan und Gotzmann benutzen vor allem die Memoirensammlung von heute ca. 1.200 Erinnerungen im Archiv des Leo Baeck Institutes in New York und darüber hinaus viele gedruckte Autobiographien. Eine Auswahl aus der Memoirensammlung des Leo Baeck Institutes wurde veröffentlicht von Monika Richarz (Hg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780 bis 1845*, 3 Bde., Stuttgart 1976-1982. Im thematischen Register jedes dieser Bände sind alle Textpassagen zu verschiedenen Aspekten religiöser Praxis nachgewiesen.
- 7 Auch auf dem Land verlief der Prozeß regional differenziert. Siehe hierzu: Steven Lowenstein, *Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern. Regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. In: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hg.), *Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte*, Tübingen 1997, S. 219-229.
- 8 Gotzmann, *Jüdisches Recht*, S. 382.
- 9 Zur Geschichte des Weihnachtsfestes siehe Kurt Mantel, *Geschichte des Weihnachtsbaumes und ähnlicher volkskundlicher Formen*, Hannover 1977; Ingeborg Weber-Kellermann, *Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit*, Frankfurt a.M. 1978; Christoph Daxelmüller (Hg.), *Weihnachten in Deutschland – Spiegel eines Festes. Führer zur Ausstellung*, Regensburg 1992 (mit einem Beitrag zu „Weihnukka“, S. 75-80).
- 10 Lionel Blue/June Rose, *Ein Vorgesmack des Himmels. Abenteuer der religiösen Kochkunst*, Berlin 1979, S. 26.
- 11 Deborah Hertz (Hg.), *Briefe an eine Freundin. Rahel Varnhagen an Rebecca Friedländer*, Köln 1988, S. 126.
- 12 Hilde Spiel, *Fanny von Arnstein*, Frankfurt a.M. 1962, S. 434.
- 13 Nr. 48 von 1859, s. Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847 bis 1871*, Düsseldorf 1977, S. 140, Anm. 10.
- 14 Cilly Kugelmann/Felicitas Heimann-Jelinek, *Chanukka – Weihnukka*. In: *Chanukka, Katalog*, hg. vom Jüdischen Museum der Stadt Wien, 1994, S. 10.
- 15 Memoiren Fritz Frank aus Horb am Neckar. In: Richarz, *Jüdisches Leben*, Bd. II, S. 176.
- 16 Memoiren Julie Kaden aus Dresden, in: Richarz, *Jüdisches Leben*, Bd. II, S. 334.
- 17 Ernst Toller, *Eine Jugend in Deutschland*, Reinbek 1993, S. 18.
- 18 Memoiren Paul Mühsam. In: Richarz, *Jüdisches Leben*, Bd. II, S. 362.
- 19 Julius Posener, *Fast so alt wie das Jahrhundert*, Berlin 1990, S. 64.
- 20 Zitiert bei Wilma Iggers, *Die jüdische Frau in Böhmen und Mähren und ihr Verhältnis zur Religion*. In: Edith Saurer (Hg.), *Die Religion der Geschlechter*, Wien 1995, S. 46.
- 21 *Bulletin des Leo Baeck Instituts* Nr. 56/57, Königstein/Taunus 1980, S. 164 (Auszüge aus den Erinnerungen Gudemanns, veröffentlicht von M. Eliav).

- 22 Tagebucheintragung vom 24.12.1895.
Theodor Herzl, Briefe und Tagebücher, Bd.
2, Berlin 1983, S. 288.
- 23 Gershom Scholem, Von Berlin nach Jerusa-
lem. Jugenderinnerungen, Frankfurt a.M.
1977, S. 41f.
- 24 Ebd., S. 20.
- 25 Erinnerungen von Ernst Simon. In: Hans
Jürgen Schultz (Hg.), Mein Judentum,
Stuttgart 1979, S. 94.
- 26 Schalom Ben-Chorin, Jugend an der Isar,
München 1974, S. 15.
- 27 Ebd., S. 17.

Andreas Hoffmann

Schulwahl jüdisch-liberaler Eltern in Hamburg während der Wilhelminischen Kaiserzeit

1 Einführung

Hamburger Eltern aus liberalen jüdischen Kreisen nutzten für ihre Kinder ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und insbesondere in der Kaiserzeit exklusive Privatschulen. Für die Jungen suchten sie im Elementar- und teilweise im Real- schulbereich private Unterrichtsanstalten aus, die auch die Eltern der christlichen höheren Kreise Hamburgs für ihre Söhne wählten. Nach Absolvierung der Schule erlernten die Jungen einen kaufmännischen Beruf, oder sie wechselten auf ein öffentliches Gymnasium. Der typische Bildungsgang für jüdisch-liberale Mädchen war dagegen, insbesondere bis zur Einrichtung staatlicher höherer Mädchenschulen in Hamburg, oftmals der Besuch einer privaten Simultanschule mit jüdischer Schulleitung.

Ich möchte im folgenden der Frage nachgehen, welche Schulen jüdisch-liberale Eltern in Hamburg während der Wilhelminischen Kaiserzeit für ihre Kinder auswählten. Darüberhinaus soll überprüft werden, ob die Arbeit der Historikerin Marion Kaplan¹ zum jüdischen Bürgertum im Kaiserreich aus einer erziehungswissenschaftlichen Perspektive gestützt werden kann. Ihre Arbeit, die den Anspruch hat, unter dem Aspekt „Familie, Frau und Identität“ ein komplexeres Bild des deutsch-jüdischen Bürgertums zu rekonstruieren, als mit der üblichen Modernisierungsthese, nach der sich die bürgerlichen Juden weitgehend an die Mehrheitskultur assimilierten, basiert zu einem großen Anteil auf Memoirenliteratur von jüdischen Frauen. Ausgehend von dieser Literatur folgert Kaplan, daß der jüdische Mann, der nicht mehr in die Synagoge ging und deshalb in der bisherigen Geschichtswissenschaft als vollständig assimiliert galt, in einer Familie lebte, in der die Frau dafür sorgte, daß der jüdische Kalender und die damit verbundenen Rituale befolgt wurden.² Es ist zu fragen, ob auch die schulinstitutionellen Bedingungen und die Bildungsgänge bürgerlicher jüdischer Mädchen und Frauen in Hamburg dafür sprachen, daß das wohlhabende liberale Bürgertum in den modernen Habitus Elemente jüdischer Tradition integrierte.

2 Zum Schulwesen und Schulmarkt in Hamburg während der Kaiserzeit

Zunächst ein Überblick über das Schulwesen und den Schulmarkt, den jüdisch-liberale Eltern in Hamburg vorfanden:

Schulwesen

Als letzter deutscher Staat übernahm Hamburg im Jahr 1870 mit einem Unterrichtsgesetz das Schulwesen in staatliche Regie. Zuvor wurde das Schulwesen in Hamburg – mit Ausnahme der Schulen des Johanneums – von kirchlichen, halböffentlichen und vorwiegend privaten Institutionen und Personen getragen.³ Zunächst betraf die Verstaatlichung nur das Volksschulwesen. Während des Kaiserreichs spiegelten sich die sozialen Gegensätze in der Gesellschaft im Standes- bzw. Klassenschulwesen wider, die in der Trennung des Volksschulwesens vom höheren Schulwesen sichtbar wurden.

Das höhere Mädchenschulwesen, das den Töchtern bürgerlicher Eltern vorbehalten blieb, war lange Zeit während des Kaiserreichs nicht wie das höhere Jungenschulwesen auf die Vermittlung von Allgemeinbildung ausgerichtet, sondern auf die zukünftige Rolle der Mädchen in Haus und „gesellschaftlichem“ Leben. Das Verständnis von der Frau als Gehilfin des Mannes fand zunächst seinen Ausdruck u. a. in der fehlenden Berechtigung eines Schulabschlusses nach Absolvierung der höheren Mädchenschule. Bis 1910 boten nur wenige private und halböffentliche Anstalten eine höhere Mädchenschulbildung mit einem Abschluß.

Die Tatsache, daß die ersten staatlichen höheren Mädchenschulen in Hamburg erst 1910 eingerichtet wurden, läßt Hamburg zu Recht in der pädagogischen Forschung als schulpolitisches Schlußlicht erscheinen. Aber nur die Bildungshistorikerin Elke Kleinau weist darauf hin, daß diese spezifische Entwicklung den Nebeneffekt hatte, daß private Träger der Mädchenbildung, z.B. Schulen von Frauenrechtlerinnen, die Möglichkeit zur Durchführung von Schulversuchen hatten.⁴ Für viele Schulvorsteherinnen wies die Situation einen Doppelcharakter auf: Der vorwiegend private bzw. halböffentliche Charakter höherer Mädchenschulen machte einerseits reformpädagogische Schulversuche für Schulleiterinnen und Lehrerinnen der bürgerlichen Frauenbewegung während des Wilhelminischen Kaiserreichs bis 1910 in Hamburg möglich. Andererseits kämpften dieselben Lehrerinnen der bürgerlichen Frauenbewegung für den Anschluß des Mädchenschulsystems an das Berechtigungswesen, was in der Regel auch die Einrichtung staatlicher höherer Mädchenschulen erforderte.

Schulmarkt für jüdisch-liberale Eltern

Gemeindeschulen, wie die Talmud-Thora-Schule für Jungen oder die Israelitische Töchterchule, aber auch die gemeindeunabhängige Israelitische höhere Töchterchule, kamen für die jüdisch-liberalen Eltern bei der Schulauswahl ihrer Kinder nicht in Betracht, da diese jüdischen Schulen orthodox geführt wurden und teilweise nicht den Standes- bzw. Klasseninteressen entsprachen. Die hohen Bildungsansprüche jüdisch-liberaler Eltern erforderten die Wahl einer Schule des höheren Schulwesens. Dazu gehörten auch die zahlreich vorhandenen privaten Elementar-

bzw. Vorschulen christlichen Charakters, die mit dem Ziel des reibungslosen Übergangs in die Realanstalten oder Gymnasien besucht wurden.

Die Schulauswahl der Eltern orientierte sich an dem Standort und dem Ruf der Schule. Sie wollten in der Regel für ihre Kinder keine Lernfabrik, sondern eine Schule, die für ihre Söhne und Töchter eine ressentimentfreie Lern- und Unterrichts-atmosphäre gewährleistete. Ein Kriterium für diese erhoffte Atmosphäre konnte im Elementarschulbereich die Frage sein, ob im Schulkollegium jüdische Lehrerinnen oder gar jüdische Lehrer waren. Über dieses Kriterium hinaus mußten die Jungenschulen eine optimale Anschlußfähigkeit an weitere höhere Bildungs- bzw. Ausbildungsinstitutionen garantieren.

3 Die Schulen

Die Bertram-Schule

Für die Elementarschulphase und später teilweise für die ersten Jahre der Mittelschulphase wählten wohlhabende jüdische Eltern mit einer liberalen Einstellung für ihre Söhne die Bertram-Schule aus:

Die von Betty und Eleonore Roscher gegründete Elementarschule für Knaben (spätere Bertram-Schule), Hohe Bleichen gelegen, war laut Revisionsbericht eines Hamburger Schulrats aus dem Jahr 1893 „ein Kind des geräuschvollen Jahres 1848“⁵ und stand Schülern verschiedenen Bekenntnisses offen, obwohl das Selbstverständnis der Schule evangelisch-lutherisch geprägt war. Zunächst waren Schulprogramm und Schulpraxis auf freiheitlich-emanzipatorische Erziehungsbestrebungen der 1848er Jahre ausgerichtet, die z.B. in einer Individualpädagogik, in der Betonung des Spiels und im Anschauungsunterricht im Schulleben ihren Ausdruck fanden. Noch vor der Jahrhundertwende entwickelte sich die Schule in Richtung einer „Normalschule“ der Wilhelminischen Kaiserzeit, ohne aber an liberaler Offenheit gegenüber den jüdischen Schülern und Eltern zu verlieren. Im Jahr 1876 gab Betty Roscher die Schulleitung an Adolph Thomsen ab, der die prosperierende Anstalt zunächst in die Grosse Drehbahn und kurze Zeit später in die Esplanade verlegte.⁶ An diesem Standort blieb die Schule bis weit in die Zeit der Weimarer Republik und wurde vom letzten Schulleiter, Gustav Bertram, noch über die Grundstufe hinaus ausgebaut.

Während der Kaiserzeit wurde die Schule zeitweilig zu über dreißig Prozent von jüdischen Jungen besucht, die danach an das neu gegründete Wilhelm-Gymnasium, auf die Schulen des Johanneums oder auf die Wahnschaff-Schule wechselten. Etwa ab 1910 wechselten auch einige Schüler an das Heinrich-Hertz-Realgymnasium, wie z.B. Erich Warburg, der nach eigenen Angaben besonders gern die Bertram-Schule besuchte. Es war ein harmonisches und intaktes Milieu, in dem er seinen lebenslangen und besten Freund Wolfgang Rittmeister kennenlernte.⁷

Mit verschiedenen Unterrichtsangeboten, z.B. im Fremdsprachenbereich, erreichte die Schule schon in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts eine enorme Flexibilität in der Anschlußfähigkeit an die verschiedenen Schultypen des höheren Schulsystems, so daß bürgerliche Eltern ihre Söhne entweder dem klassischen Humanistischen Gymnasium oder dem Realgymnasium, der Oberrealschule bzw. der Realschule zuführen konnten.⁸ An dieser privaten Jungenschule waren auch jüdische Lehrerinnen beschäftigt, die oft wegen antisemitischer Ressentiments keine oder nur mit Mühe Anstellung an nichtjüdischen Schulen fanden. Jüdischer Religionsunterricht wurde an dieser Schule nicht eingerichtet.

In seinen Memoiren rekonstruiert Erich Warburg die verwirrenden Erfahrungen, die er als Bertram-Schüler hinsichtlich der religiösen Erziehung machte: „Als ich sieben oder acht Jahre alt war, erklärte mein Vater eines Morgens, daß ich heute nicht zur Schule, sondern mit ihm gehen würde. Auf diesem Wege in eine Himmelsrichtung, die wir sonst nie einzuschlagen pflegten – nämlich zum Grindel (Bornplatz), wo das heutige Auditorium maximum der Universität steht – gelangten wir zu einem großen, häßlichen Klinkerbau. Unterwegs hatte mein Vater gesagt: ‚Weißt du, wir sind Juden und gehen jetzt zur Synagoge. Die Synagoge ist für uns das gleiche, wie für Christen die Kirche.‘ Dieses war meine religiöse ‚Indoktrination‘. Ich hatte die Morgenandachten in unserer Vorschule, mit Chorälen und Vorlesen, vor allem aus dem Neuen Testament, immer besonders schön gefunden. Als wir nun die Synagoge betraten, eine orthodoxe, in der die Frauen oben saßen, die Männer aber unten für sich, in weiße Totenhemden und Talles (Gebetsmäntel) gekleidet und mit weißen Mützen angetan, ließ ich auf dem Gang zu unseren Plätzen meine helle Jungenstimme ertönen: ‚Sag‘, Vater, sind das eigentlich alles Harabier?‘ Als wir vorne angekommen waren und hinter meinem Großvater und dem Oberrabbiner standen, fragte ich meinen Vater ebenfalls sehr laut: ‚Glauben die Juden eigentlich auch an Jesus Christus?‘ Auf diese Bemerkung hin wurde ich entfernt. Mein Vater, der immer versuchte, Dinge zu beschleunigen und zu simplifizieren, war nun freilich auch zur Ansicht bekehrt, daß wir Religionsunterricht bekommen sollten, was dann auch geschah.“⁹

Vor dem Hintergrund dieser Erziehung kann es kaum verwundern, daß Erich Warburgs Zugehörigkeitsgefühl zum Judentum immer schwach ausgeprägt und unsicher blieb.¹⁰

Die Bertram-Schule war die Schule der wirtschaftlich, politisch und kulturell führenden Kreise Hamburgs. Reeder, Bankiers, Fabrikbesitzer, Bürgermeister, Senatoren sowie bedeutende jüdische Kaufleute und Bankiers wählten die Schule für ihre Söhne. So schickten die beiden führenden Bankiers Hamburgs, Max von Schinkel (Direktor der Norddeutschen Bank) und Max M. Warburg (Direktor von M.M. Warburg & Co.), der eine strenggläubiger Protestant, der andere im Synagogenverband organisiert, aber nichtreligiös und liberal denkend, ihre Söhne in der Kaiserzeit zur Bertram-Schule. Nach Auskunft des Bertram-Schülers Joachim von

Schinkel bestand trotz zahlreicher beruflicher Gemeinsamkeiten zwischen Max von Schinkel und Max M. Warburg kein intensiv freundschaftliches und persönlicheres Verhältnis; dies blieb den Söhnen Joachim von Schinkel und Erich Warburg vorbehalten.¹¹ Die Auskunft Joachim von Schinkels spricht für den religionsübergreifend-integrierenden Charakter, den die Bertram-Schule für Söhne von Geschäftsleuten hatte. Beide Söhne besuchten die Bertram-Schule, wurden und blieben Freunde, als sie später Kaufleute waren. Wahrscheinlich war genau dies die Intention, die viele jüdische und einige christliche Eltern hatten, als sie ihre Söhne bei der Bertram-Schule anmeldeten.

Die Wahnschaff-Schule

Jüdisch-liberale Eltern, die wünschten, daß ihr Sohn später als Kaufmann arbeiten sollte, schulten ihren Sohn nach Absolvierung der Bertram-Schule oftmals auf die höhere Bürgerschule bzw. Realschule von Dr. Wahnschaff ein. Die Wahnschaff-Schule bewahrte als private Schule mit internationalem Publikum für die jüdisch-liberalen Söhne nach dem Wechsel von der Bertram-Schule am ehesten noch den Charakter eines Refugiums vor antisemitischen Ressentiments.

Die im Jahr 1879 von Dr. Theodor Wahnschaff gegründete höhere Bürgerschule an der Neuen Rabenstraße war eine regelrechte „Pflanzstätte“ für Kaufmannsleute. Neben christlichen Söhnen von Hamburger Kaufleuten, die in Südamerika arbeiteten oder gearbeitet hatten, besuchten viele jüdische und ausländische Schüler diese Anstalt. Die von dem Schulleiter vorgenommene Einrichtung einer Schulklasse, die mehrheitlich von Südamerikanern besucht wurde, beschäftigte sogar 1890 die Reichsschulkommission in Berlin.¹² Auch an dieser privaten Schule wurde kein jüdischer Religionsunterricht angeboten. Aus den Abgangszeugnissen einiger jüdischer Schüler ist ersichtlich, daß sie an dem Unterricht in evangelischer Religionslehre teilnahmen, ohne darin benotet bzw. geprüft zu werden. So nahmen z.B. kurz nach der Jahrhundertwende Harald Michelsen, Sohn eines Drogisten, und Herbert Hecht, Sohn eines Kaufmanns, am christlichen Religionsunterricht als Juden teil. Erwähnenswert ist weiterhin, daß der einflußreiche Reformpädagoge Gustav Wyneken nach seiner pädagogischen und wissenschaftlichen Ausbildung im Jahr 1900 die Wahnschaff-Schule als seine erste Wirkungsstätte wählte.¹³

Die Delbanco-Schule

Die Kreise jener jüdisch-liberalen Eltern, die ihre Söhne in der Bertram-Schule einschulten, wählten für ihre Töchter in der Regel eine Simultanschule, an der diese jüdischen Religionsunterricht bekamen. Eine solche Simultanschule war, neben der Loewenberg-Schule – welche Gegenstand von Reiner Lehbergers Vortrag auf der 2. Carlebach-Konferenz war¹⁴ –, die Delbanco-Schule.

Während der Kaiserzeit zeichnete sie sich durch ein modernes pädagogisch-didaktisches Profil aus – u.a. durch den Slöjd- und Handfertigkeitsunterricht für

Mädchen -, aber nach Absolvierung von zehn Schuljahren berechnigte sie weder zu dem Besuch einer gymnasialen Obersekunda (bzw. eines oberrealen Aufbaukurses), noch vermittelte sie einen berufsqualifizierenden Abschluß.

In einem Revisionsbericht aus dem Jahr 1907 von Schulrat Schober, der für das private Mädchenschulwesen zuständig war, heißt es: „Klasse II. Handfertigkeit. Fräulein Delbanco. Holzarbeiten, Sägen. Hobeln und feilen von Brettern. Der Anblick der mit diesen Werkzeugen hantierenden 13- bis 14-jährigen war wohl ungewöhnlich, aber keineswegs unschön. Es ist entschieden verdienstvoll von Fräulein Delbanco, die Handfertigungsübungen konsequent durchzuführen und bis in die obersten Klassen zu betreiben; in den unteren und mittleren Klassen wird modelliert, in Plastilin und Ton. Fräulein Delbanco tritt nach ihrer Erfahrung dafür ein, daß dem ersten Zeichenunterricht solche Modellierübungen vorangehen“.¹⁵ Dieser Auszug hebt mit der Attributierung „ungewöhnlich“ die Bedeutung eines Medien- und Methodenwechsels im Schulunterricht hervor. Ungewöhnlich war dieser spezielle Handfertigungsunterricht vor allem für Mädchen an einer exklusiven Privatschule; vermittelten doch die sogenannten höheren Töchterschulen gemeinhin nur Kenntnisse in den als „weiblich“ angesehenen Fächern wie Literatur, Musik, Französisch und – Handarbeit.¹⁶

Die Delbanco-Schule wurde 1899 von Bertha Delbanco, der Tochter des Hamburger jüdischen Kaufmanns Jacob Moses Delbanco und Lea Delbanco, geb. Friedländer, in der Heinrich-Barth-Straße eingerichtet. Das Simultanschulkonzept dieser höheren Mädchenschule sah vor, bei sonst gemeinsamen Stunden nur den Religionsunterricht getrennt nach jüdischer und christlicher Konfession zu erteilen. Was der Verwirklichung des Simultanschulgedankens bei der Privatschule entgegenstand, waren die fehlenden christlichen Schülerinnen.

Da die jüdische Schulgründerin Bertha Delbanco schon kurz nach der Jahrhundertwende starb, übernahm ihre jüngere Schwester Cäcilie Delbanco die Schulleitung. Sie prägte maßgeblich das Schulprofil durch die Einführung des Slöjd- bzw. Handfertigungsunterrichts. Sie nahm um die Jahrhundertwende Unterricht bei Lehrerinnen einer der ersten Schulen der Arbeitsschulbewegung in Schweden. Diesem besonderen Unterricht wurde an der Delbanco-Schule vom 3. Schuljahr an eine lehrplanmäßige Stunde zugewiesen. Der Ansatz richtete sich, so die Vertreterinnen und Vertreter der Arbeitsschulpädagogik, gegen das Selbstverständnis der konventionellen Lernschule, die vornehmlich auf rezipierende Beschäftigung mit Bücherwissen Wert legte.

Im Jahr 1906 – die Schule war inzwischen umgezogen in die Rothenbaumchaussee – unternahm Cäcilie Delbanco als erste Schulvorsteherin einer privaten Mädchenanstalt in Hamburg den Versuch, ihren Schülerinnen wissenschaftlich orientierten und anschaulichen Physikunterricht zu ermöglichen.¹⁷ Dieses Vorhaben wurde jedoch von der Oberschulbehörde unterbunden. Zwischen 1915 und 1925 änderte sich der Charakter der Schule. Das ohnehin gescheiterte Simultan-

schulkonzept mit dem Angebot des jüdischen Religionsunterrichts wurde ebenso wie der Slöjd- und Handfertigkeitsunterricht aufgegeben. Cécilie Delbanco bildete mit der christlichen Lehrerin Ria Wirth die gemeinsame Schulleitung, was zur Folge hatte, daß es nun nahezu ein paritätisches Verhältnis von jüdischen und christlichen Schülerinnen gab.

4 Geschlechtsdifferente Bildungsgänge des liberalen Judentums

Der Bildungsgang an der Delbanco-Schule blieb – trotz der Versuche, den Lehrplan an den von Jungen anzugleichen (Stichworte: Handfertigkeits- und Physikunterricht) – gleichwohl eingebettet in eine geschlechterarbeitsteilige Bildungsstrategie: Mit dem Religionsunterricht fanden bewahrende Elemente des jüdischen Lebens bei der Mädchenbildung Berücksichtigung. Bei der Jungenbildung dagegen – z.B. an der Bertram-Schule – fand eine lehrplanmäßige Berücksichtigung jüdisch-kultureller Interessen während der allgemeinen Schulbildung (wozu jüdisch-liberale „Sonntagsschulen“ nicht gehörten) nicht statt. Das heißt, selbst wenn der jüdisch-liberale Mann – der in der Regel eine nichtjüdische Schule besuchte – in der öffentlichen Sphäre einen an die Mehrheitskultur assimilierten Habitus hatte, muß hinzugedacht werden, daß seine jüdische Frau oftmals eine Simultanschule besuchte. Diese Schulform wurde vermutlich von den Eltern bewußt gewählt, damit jüdisch-religiöse Lebensformen durch die Schülerinnen erhalten werden konnten.

Für die Charakterisierung des Schulprogramms der Delbanco-Schule läßt sich Marion Kaplans Aussage nutzen, daß bürgerliche jüdische Frauen gleichzeitig Agentinnen der Akkulturation und der jüdischen Tradition waren, indem sie sich moderner bürgerlicher Verhaltensweisen ebenso wie jüdischer Traditionen bedienten: Ein die jüdische Tradition bewahrendes Element stellte der Religionsunterricht dar. Religiöse Traditionsvermittlung war jedoch kein auf jüdische Frauen beschränktes Phänomen. Im Gegenteil: Nach Paula Hymans Erkenntnis orientierten sich jüdisch-liberale Frauen am „bürgerlichen Modell der weiblichen Häuslichkeit“ der christlichen Umgebungskultur. Nach diesem Modell galt Religion als weibliche Domäne, so daß die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern den Frauen die Verantwortung für die religiöse Atmosphäre im Haus und für die religiöse Basiserziehung der Kinder zuwies.¹⁸ Demgegenüber war der Handfertigkeitsunterricht für Mädchen aus der jüdisch-liberalen sowie aus der christlich-bürgerlichen Perspektive ein Novum, das bürgerliche Normen fast überschritt. In der deutschen Schulgeschichte ist dieser Handfertigkeitsunterricht als ein seltenes, wenn nicht singuläres Phänomen zu bewerten.

5 Die Brüchigkeit der geschlechtsdifferenten Bildungsgänge

Ab 1910/12 ging die Zahl der Schülerinnen der Delbanco-Schule rapide zurück, zum größten Teil bedingt durch die Umschulung auf die staatliche höhere Mädchenschule in der Hansastraße.¹⁹ Diese 1910 neben der halböffentlichen Klosterschule eingerichtete staatliche Anstalt an der Hansastraße war die einzige Mädchenschule in Hamburg, an der 1912 das Abitur erreicht werden konnte. Gegenüber der staatlichen höheren Mädchenschule verlor der Bildungsgang an der Delbanco-Schule für jüdisch-liberale Schülerinnen aus folgenden Gründen an Attraktivität:

- Die Delbanco-Schule war nicht an das Berechtigungswesen für höhere Mädchenschulen angeschlossen. Mit dem Abgangszeugnis der Delbanco-Schule war keine Berechtigung verbunden, wie etwa mit dem Lyzealabschluß. Als höhere Mädchenschule vermittelte sie zu dem auch keinen berufsqualifizierenden Abschluß.
- Die Delbanco-Schule hatte mit dem Slöjd- und Handfertigkeitsunterricht die schulpädagogische Vorbereitung für das Leben nach dem bürgerlichen Modell der weiblichen Häuslichkeit „bis an die Systemgrenzen“ reformiert. Mit dem Handfertigkeitsunterricht für Mädchen wurden tradierte Rollen, nach denen Handfertigkeitsunterricht nur zum Fächerkanon für Jungen und Handarbeitsunterricht nur zum Fächerkanon für Mädchen gehörte, durchbrochen. Das moderne Schulprogramm war der unzeitgemäße Versuch, die Systemgrenzen der Häuslichkeit zu überschreiten und sich Berechtigungen zu erarbeiten, die bis dahin nur den Jungen vorbehalten waren.

Die auf die staatliche höhere Mädchenschule in der Hansastraße wechselnden Mädchen waren gewillt, schnell die Universitätsreife zu erlangen, um möglicherweise danach studieren zu können. Genau diese Mädchen erhielten an ihrer neuen Schule keinen jüdischen Religionsunterricht und besaßen damit weniger religiöses Wissen als die Schülerinnen an der Delbanco-Schule (erst ab 1929/30 gab es jüdischen Religionsunterricht an Hamburger höheren öffentlichen Schulen).

Der sich hier abzeichnende neue Bildungsweg jüdisch-liberaler Mädchen widerspricht – zumindest auf schulinstitutioneller Ebene – der Annahme, jüdisch-liberale Mädchen und Frauen hätten nach 1910 länger Elemente jüdischer Tradition bewahrt und bewahren wollen. Die Historikerin Harriet Pass Freidenreich schränkt in diesem Sinne auch in einer Untersuchung die Erkenntnis von Marion Kaplan ein, nach der die bürgerlichen jüdischen Frauen diejenigen waren, die einen jüdischen Lebensstil und traditionelle Werte in ihrem Haus sicherten. Freidenreich gelangt zu der Erkenntnis, daß die jüdischen Akademikerinnen an der Rolle als

jüdische Hausfrau und Traditionsvermittlerin nicht interessiert waren. Die Akademikerinnen gehörten weiterhin nicht zur typischen Klientel jüdischer Frauenorganisationen, wie z.B. des Jüdischen Frauenbundes, dessen Mitglieder sich mehrheitlich nicht der Forderung anschlossen, Frauen generell den Zugang zur höheren Ausbildung, einschließlich Universitätsstudium zu verschaffen. In der Regel waren die jüdischen Akademikerinnen Individualistinnen, die ihre intellektuelle Erfüllung in ihren akademischen Studien sahen.²⁰

Bildungsgänge nach den Mustern, wie Freidenreich sie rekonstruiert, waren bezüglich der von der Delbanco-Schule an die öffentliche höhere Mädchenschule wechselnden Schülerinnen vorprogrammiert. Zahlreiche jüdische Abiturientinnen nahmen ein Studium auf. Nicht alle arbeiteten danach in ihrem akademischen Beruf. Einige Frauen entschieden sich in einer Zeit, in der traditionelle Familienstrukturen aufbrachen, aus einem neuen Bewusstsein heraus wieder für die traditionelle weibliche Rolle als Hausfrau.²¹

6 Fazit

Die Schulauswahl jüdisch-liberaler Eltern für ihre Söhne richtete sich auf Anstalten, die auch von den Eltern der christlichen Mittel- und Oberschicht bevorzugt wurden. Der Bildungsgang an diesen Schulen, der zu höheren Schulabschlüssen und oftmals anschließend zur Erwerbsarbeit führte, sah keine öffentliche Berücksichtigung jüdischer kulturell-religiöser Interessen vor. So gab es weder an der Bertram- noch an der Wahnschaff-Schule jüdischen Religionsunterricht. Diese von den Eltern ausgesuchten Anstalten waren zur Zeit des Kaiserreichs exklusive „Normalschulen“, wobei an der Bertram-Schule eine Kontinuitätslinie aus der reformorientierten Gründungszeit von 1848 erhalten blieb: die Dethematisierung religiöser Unterschiede.

Demgegenüber wich die Schulauswahl jüdisch-liberaler Eltern für ihre Töchter zunächst von der christlicher Eltern ab. Bis 1910 wurde – neben der Loewenbergschule – die Delbanco-Schule bei der Schulauswahl von jüdisch-liberalen Eltern bevorzugt, die ihre Töchter nach dem Modell der weiblichen Häuslichkeit erziehen lassen wollten, die sich gleichzeitig aber Geschlechterrollen überschreitenden Neuerungen, wie dem Slöjd- und Handfertigkeitsunterricht für Mädchen, nicht verschlossen. Mit Blick auf den Handfertigkeits- und jüdischen Religionsunterricht verliefen die Bildungsprozesse an der Delbanco-Schule nach Mustern, wie sie von Marion Kaplan rekonstruiert werden. Werden die geschlechtsspezifischen Erziehungs- und Bildungsstrategien als sich gegenseitig ergänzend begriffen, eröffnet sich für den Untersuchungszeitraum bis 1910 ein Bild der differenzierten Akkulturation, für die die Delbanco- sowie die Bertram-Schule von der jüdisch-liberalen Minderheit unterschiedlich genutzt wurden.

Ab 1910, als Schülerinnen auch an einer staatlichen Schule ihr Abitur in Hamburg erreichen konnten, waren viele jüdisch-liberale Eltern oder ihre Töchter nicht mehr an der Bewahrung der Rolle als jüdische Hausfrau interessiert. Die Schulauswahl der jüdischen Eltern glich sich nunmehr auch im Bereich der Mädchenbildung der Auswahl christlicher Eltern an. Die Entscheidung für eine staatliche höhere Mädchenschule bedeutete die Entscheidung für Bildungsgänge, wie sie Harriet Freidenreich für jüdische Akademikerinnen zurückverfolgt hat.

Zusammengefaßt gesagt, hatte das Schulwahlverhalten der jüdisch-liberalen Eltern hinsichtlich der Bertram-, Wahnschaff- und Delbanco-Schule die Funktion, die komplementäre Rolle des jüdischen Mannes in der nichtjüdischen Öffentlichkeit und der jüdischen Frau im Hause aufrechtzuerhalten. Diese Epoche der Bildungsgeschichte endete mit der Einrichtung staatlicher höherer Mädchenschulen in Hamburg.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Kaplan, Marion A.: Jüdisches Bürger-
tum. Frau, Familie und Identität im Kaiser-
reich. Hamburg 1997.
- 2 Ebd., S. 86.
- 3 Vgl. Lehberger, Reiner: Schule in Ham-
burg während des Kaiserreichs. Zwischen
„Pädagogischer Reform“ und „Vaterländi-
scher Gesinnung“. In: Inge Stephan /
Hans-Gerd Winter (Hg.): „Heil über dir,
Hammonia“. Hamburg im 19. Jahrhun-
dert. Kultur, Geschichte, Politik. Ham-
burg 1992, S. 418.
- 4 Vgl. Kleinau, Elke: Emanzipation durch
Bildung? Mädchenschulen in Hamburg
1789-1933. In: Peter Daschner / Reiner
Lehberger (Hg.): Hamburg – Stadt der
Schulreformen. Hamburg 1990, S. 54; vgl.
auch Kleinau, Elke: Bildung und Ges-
chlecht. Eine Sozialgeschichte des höheren
Mädchenschulwesens in Deutschland vom
Vormärz bis zum Dritten Reich. Weinheim
1997, S. 248.
- 5 Staatsarchiv Hamburg (STA), OSB II,
B221, Nr. 8.
- 6 Vgl. Bertram, Anna Margarethe: Zur Ge-
schichte unserer Schule. Eleonore und Be-
ty Roscher. Unveröffentlichtes Manuskript
aus dem Jahr 1931 (Kopie in meinem Be-
sitz), S. 10.
- 7 Vgl. Warburg, Eric M.: Zeiten und Gezei-
ten. Erinnerungen. Hamburg 1982, S. 21.
- 8 Vgl. STA, OSB II, B221, Nr. 1.
- 9 Warburg (Anm. 7), S. 26.
- 10 Vgl. Chernow, Ron: Die Warburgs. Ody-
see einer Familie. Berlin 1994, S. 108.
- 11 Vgl. Rohrman, Elsabea: Max von Schin-
kel. Hanseatischer Bankmann im wilhel-
minischen Deutschland. Hamburg 1971,
S. 104.
- 12 Vgl. STA, OSB II, B167, Nr. 2.
- 13 Vgl. STA, OSB II, B167, Nr. 1/1.
- 14 Vgl. Lehberger, Reiner: Die höhere Mäd-
chenschule von Dr. Jakob Loewenberg.
Äußere Geschichte und pädagogische Ge-
staltung. In: Miriam Gillis-Carlebach /
Wolfgang Grünberg (Hg.): „Den Himmel
zu pflanzen und die Erde zu gründen“. Die
Joseph-Carlebach-Konferenzen. Jüdisches
Leben. Erziehung und Wissenschaft. Ham-
burg 1995, S. 198 ff.
- 15 STA, OSB II, B176, Nr. 7.
- 16 Vgl. Richarz, Monika: Frauen in Familie
und Öffentlichkeit. In: Michael A. Meyer
(Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte in der
Neuzeit. 4 Bde. München 1997, Bd. 3, S. 75.
- 17 Vgl. STA, OSB II, B176, Nr. 1.
- 18 Vgl. Hyman, Paula E.: Gender and Assimi-
lation in Modern Jewish History. The Roles
and Representation of Women. Seattle/
London 1995, 25.
- 19 Vgl. STA, OSB II, B176, Nr. 1.
- 20 Vgl. Freidenreich, Harriet Pass: Jewish
Identity and the „New Women“: Central
European Jewish University Women in the
Early Twentieth Century. In: T. M. Rudav-
sky (ed.): Gender and Judaism. The Trans-
formation of Tradition. New York/London
1995, S. 117.
- 21 Vgl. Prestel, Claudia: The „New Jewish
Woman“ in Weimar Germany. In: Wolfgang
Benz/Arnold Paucker/Peter Pulzer (Hg.):
Jüdisches Leben in der Weimarer Republik
(= Jews in the Weimar Republic). London/
Tübingen 1998, S. 155.

Klaus Saul

Wider die „wilde Ehe“: Die Bekämpfung nichtehelicher Lebensgemeinschaften im Deutschen Kaiserreich

Als der Münchener Amtsrichter und Privatdozent Heinrich Harburger 1884 die erste und während des Kaiserreichs auch einzige juristische Abhandlung über die „Bestrafung des Konkubinats in Deutschland“ veröffentlichte, verwies er am Schluß mit deutlicher Sympathie auf jene Argumentation, mit der der Strafgesetzausschuß des österreichischen Abgeordnetenhauses es abgelehnt hatte, die im Strafgesetzentwurf von 1874 aufgestellte Forderung „Personen, welche in fortgesetzter außerehelicher Geschlechtsverbindung in einer Wohnung zusammenleben, sind, wenn sie dem polizeilichen Auftrag zur Trennung nicht nachkommen, mit Haft zu bestrafen“, zu akzeptieren:

„Derselbe ging von der Ansicht aus, daß der Konkubinat, als der Ehe zunächst kommend, immer noch ein der Gesellschaft zuträglicheres Verhältnis sei als völlig unregelte Geschlechtsverbindungen. Bei Unmöglichkeit einer Eheschließung sei ein solches Verhältnis geradezu wünschenswert und bei Vorhandensein von Kindern eine Trennung der Eltern mit Rücksicht auf die Erziehung jener erst recht bedenklich. Endlich würde jene Bestimmung ihre Spitze wesentlich gegen die ärmere Bevölkerung richten, da der Arme, der aus irgend einem Grund nicht heiraten kann, einer Lebensgenossin und einer Mutter für seine Kinder bedürfe, der Reiche aber in der Lage sei, sich die Mätresse außer dem Hause zu halten, wogegen es keine Bestimmung gibt. Eine solche sozialgehässige Maßregel aber müsse vermieden werden.“¹

Strafverfolgung trotz Strafverzichts: Das Unterlaufen der Reichsgesetzgebung durch einzelstaatliche Regelungen

Ähnliche Überlegungen mögen auch den deutschen Gesetzgeber bewogen haben, bei der Verabschiedung des Reichsstrafgesetzbuches 1871 auf jede Bestrafung des Konkubinats, des eheähnlichen, auf eine gewisse Dauer berechneten häuslichen Zusammenlebens eines Mannes und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet waren, zu verzichten. Da diese Frage bereits seit 1833 bei der Entstehung des preu-

ßischen Strafgesetzbuches von 1851 intensiv diskutiert worden war und auch hier das Parlament gegen den erklärten Willen des Königs jede strafrechtliche Verfolgung nichtehelicher Lebensgemeinschaften abgelehnt hatte, galt diese Frage anscheinend als so eindeutig geklärt, daß der Verzicht auf Strafverfolgung weder in den Gesetzesmotiven noch in den Kommissions- und Plenarverhandlungen des Reichstags an irgendeiner Stelle angesprochen wurde.² Da nun die Materie der „Sittlichkeitsdelikte“ im Reichsstrafgesetzbuch erschöpfend geregelt und somit der Gesetzgebung der Einzelstaaten entzogen war, das Konkubinat ebenso zweifellos seit den Reichspolizeiverordnungen und Landesordnungen der Frühen Neuzeit sowie in zahlreichen landesherrlichen Edikten und sittenpolizeilichen Mandaten lokaler Obrigkeiten bis ins 18. Jahrhundert hinein als eine der Erscheinungsformen der „Hurerey“ zu den „Unzuchtsdelikten“, den „fleischlichen Verbrechen“, gezählt und mit harten Geld- und Gefängnisstrafen, teilweise sogar mit Landesverweisung und bei Ehebruch mit dem Tod geahndet worden war³, schien es nunmehr lediglich noch eine Form unmoralischen Lebenswandels zu sein, um die sich der Staat ebensowenig wie um den früher ebenfalls strafbaren außerehelichen Geschlechtsverkehr unter Erwachsenen und den einfachen Ehebruch, der nicht zur Scheidung der Ehe führte, zu kümmern hatte. Dennoch ergab 1905 eine Umfrage bei den obersten Landesbehörden, daß allein die Regierung des Reichslandes Elsaß-Lothringen jedes Einschreiten gegen Konkubinate als „zweckwidrig und neben dem RStrGB unzulässig“ ansah, in allen anderen Bundesstaaten von Preußen bis zu Reuß ältere Linie, von Bayern bis Braunschweig wurde dagegen die alte Verfolgungspraxis – Verhängung von Geld- oder Haftstrafen, zwangsweise Trennung durch die Polizei – beibehalten und zum Teil durch Neufassung der einzelstaatlichen Polizeigesetze, Ministerialerlasse und die Rechtsprechung der Oberlandesgerichte und Oberverwaltungsgerichte zusätzlich ausgeweitet und so modernisiert, daß mit Hilfe gewagter Rechtskonstruktionen eine offene Kollision mit dem Reichsrecht vermieden wurde. Insgesamt entstand ein kaum überschaubares Gewirr einzelstaatlicher Gesetzbestimmungen, Verwaltungsregelungen und Rechtsauslegungen, die zu erheblichen Unterschieden in der Form des Einschreitens, den Tatbestandsmerkmalen und dem Umfang der Sanktionen bei den einzelnen Bundesstaaten führten.⁴

Den Ausweg, trotz der abschließenden Regelung der Sittlichkeitsdelikte im Reichsstrafgesetzbuch an der Bekämpfung des Konkubinats festhalten zu können, hatte das Königreich Württemberg gewiesen. Wie alle Bundesstaaten war es 1871 gezwungen gewesen, vor Inkrafttreten des Reichsstrafgesetzbuches am 1. Januar 1872 zu überprüfen, welche Bestimmungen des einzelstaatlichen Polizeirechts weiterhin Bestand hatten, da dieses Rechtsgebiet – darüber herrschte in Wissenschaft und Rechtspraxis Einigkeit – nicht in allen Bereichen abschließend im Reichsrecht geregelt war. Gegenüber Konkubinaten hatte das bei der Reichsgründung noch geltende württembergische Polizeistrafgesetzbuch vom 2. Oktober

1839 bestimmt, daß „unverheiratete Personen, welche untereinander in Verbindung wie Eheleute leben, mögen sie dabei die Absicht haben, künftig eine Ehe einzugehen oder nicht“, mit Arrest von 14 Tagen bis drei Wochen, im Wiederholungsfall bis zu sechs Monaten zu bestrafen seien. Bei der Neufassung vom 27. Dezember 1871 ließ die Landesgesetzgebung – im übrigen als einziger deutscher Bundesstaat – erneut nur Haftstrafen zu. Ihre Festsetzung war den Verwaltungsbehörden überlassen. Die Oberämter konnten zunächst über die im Konkubinat Lebenden Haftstrafen bis zu vier Wochen verhängen, ab 1879 reduzierte sich die Höchststrafe nach Inkrafttreten der Reichsstrafprozeßordnung auf zwei Wochen. Allerdings waren diese Strafen beliebig wiederholbar, wenn die polizeilichen Strafbefehle mißachtet und die nichteheliche Lebensgemeinschaft fortgesetzt wurde. Gegen die Polizeistrafen konnte eine Entscheidung der ordentlichen Strafgerichte – Schöffengericht, Landgericht, Oberlandesgericht – angerufen werden, die dann freilich im ungünstigsten Fall auch auf höhere Haftstrafen erkennen konnten. Daneben wurde die Polizei erneut ausdrücklich verpflichtet, die Konkubinate zu trennen, was freilich bei Anrufung des Rechtsweges erst nach einer rechtskräftigen Verurteilung mit polizeilichen Zwangsmitteln zulässig war.⁵ Entscheidend aber wurde, daß fortan bei Personen, „welche in fortgesetzter außerehelicher Geschlechtsgemeinschaft zusammenleben“, eine Bestrafung nur noch „im Falle der Erregung öffentlichen Ärgernisses“ möglich war. Damit mutierte das Konkubinat von einem Sittlichkeitsdelikt zu einer „Übertretung in Beziehung auf die öffentliche Ordnung“ und gehörte damit zu einer Materie, deren Regelung durch einzelstaatliche Gesetze bei einem Schweigen des Reichsrechts zulässig war.⁶ Künftig blieb also das Konkubinat als solches ebenso wie jeder andere vor-, außer- und nichtehelicher Geschlechtsverkehr zwischen Erwachsenen straflos – allerdings nur so lange, wie es von der Umgebung nicht bemerkt oder von ihr toleriert wurde. Diese fadenscheinige Konstruktion wurde freilich von fast allen namhaften Juristen des Kaiserreichs abgelehnt, da nach ihrer Auffassung das Reichsstrafgesetzbuch in seinem § 183 abschließend geregelt hatte, bei welchen Sittlichkeitsdelikten eine „Erregung öffentlichen Ärgernisses“ strafbar sein sollte, und hierzu gehörte das Konkubinat keineswegs.⁷

Auf die Rechtsanwendung hatte diese Kritik keinen Einfluß. Seit 1887 erklärte das Oberlandesgericht Stuttgart in konstanter Rechtsprechung diesen Einwand für „hinfällig“, denn im § 183 StGB werde „die öffentlich zur Schau getragene Unsittlichkeit, an welcher infolge der öffentlichen Verübung der betreffenden unzüchtigen Handlung Ärgernis genommen wird“, bestraft, die Strafdrohung des württembergischen Polizeigesetzes betreffe dagegen „ein unzüchtiges Verhältnis, welches erst durch seine Bekanntwerden, durch seine Folgen, öffentliches Ärgernis erregt“.⁸ Als „Delikt gegen die öffentliche Rechtsordnung“ müsse das Konkubinat auch wegen der durch dasselbe bewirkten „Gefährdung der legitimen Ehe und Familie als eine der wichtigsten Grundlagen unseres Staatswesens“ aufgefaßt werden. Seine

Bestrafung diene dem „Schutze fundamentaler Institute unseres Staats- und Rechtslebens“.⁹

1900 billigte dann auch das Reichsgericht in Übereinstimmung mit der Rechtsprechung der obersten Gerichte der Bundesstaaten die u. a. damals in Baden, Bayern, Württemberg, Hessen und Braunschweig bestehenden landespolizeilichen Strafbestimmungen gegen Konkubinate als Gesetze zum „Schutze der öffentlichen Ordnung“. Sie hatten nach Auffassung des höchsten deutschen Gerichts nicht „unzüchtige Handlungen“, das auch nach Auffassung des Reichsgerichts seit 1872 straflose nichteheliche Zusammenleben, mit Strafe bedroht, sondern nur das Verhältnis der im Konkubinat Lebenden zur Außenwelt, „weil es die äußere Rechtsordnung stört, die die sog. wilde Ehe wegen des damit verbundenen öffentlichen Ärgernisses nicht dulden kann“. Die „Berührung eines Gegenstandes durch die Reichsstrafgesetzgebung“, in diesem Fall die „Erregung öffentlichen Ärgernisses“, sei „mit erschöpfender Behandlung und abschließender Regelung nicht zu verwechseln“. Das „Schweigen der gesetzgebenden Faktoren“ zum Konkubinat bei der Entstehung des Reichsstrafgesetzbuches lasse sich mangels bestimmter Anhaltspunkte nur dahin deuten, „daß an dem bestehenden Rechtszustande, jedenfalls soweit Übertretungsstrafen gegen die wilde Ehe Landesgesetz waren, nichts geändert werden sollte“.¹⁰

Dieses sahen nicht nur, wie die Revisionsverhandlungen vor den Oberlandesgerichten bewiesen, untere Gerichtsinstanzen, die angeklagte „Konkubinarier“ freisprachen, völlig anders, sondern auch einige Bundesstaaten – Bayern, Braunschweig, Mecklenburg – hielten nach Verabschiedung des Reichsstrafgesetzbuches eine strafrechtliche Verfolgung des Konkubinats nicht mehr für zulässig. Deshalb hob Bayern am 26. Dezember 1871 bei der Überarbeitung seines Polizeistrafgesetzbuches vom 11. November 1861 auch dessen Art. 95 auf, der „Personen, welche in fortgesetzter außerehelicher Geschlechtsverbindung in einer Wohnung zusammenlebten“, mit Geldstrafen bis zu 25 Gulden und Arrest bis zu acht Tagen bedrohte und deren Trennung verfügte.¹¹ Während das Herzogtum Braunschweig bereits 1872 erneut Strafen bis zu 150 M. oder Haft bis zu sechs Wochen für die im Konkubinat Lebenden festsetzte¹², herrschte in Bayern noch zehn Jahre nach der Reichsgründung die Überzeugung vor, daß nur durch ein Reichsgesetz eine Bestrafung des Konkubinats möglich sein werde. Einen entsprechenden Vorstoß Bayerns im Bundesrat forderte im Oktober 1881 als Sprecher der konservativen Mehrheit in der II. Kammer des bayerischen Landtags August Emil Luthardt, ein Vertreter des orthodoxen Luthertums. Das war freilich ein hoffnungsloses Unterfangen angesichts der bisherigen Tendenz der Reichsstrafgesetzgebung und der Mehrheiten im Reichstag. Andererseits war nicht nur Luthardt der Überzeugung, daß Konkubinate „in erschreckender Weise“ zugenommen hätten, waren doch allein in der protestantischen Minderheitsbevölkerung des rechtsrheinischen Bayerns damals 1 101 „wilde Ehen“ gezählt worden, wobei angesichts hoher Dunkel-

ziffern in den Städten diese Zahl noch weit hinter der Wirklichkeit zurückblieb.¹³ Die „Pflicht des Staates“, in dieser Lage „dem Umsichgreifen dieses sittlichen Übels thunlichst entgegenzutreten“, erkannte auch die bayerische Staatsregierung an. Deshalb entschloß sie sich, nunmehr dem württembergischen Vorbild zu folgen und das Konkubinat formal nicht mehr als Sittlichkeitsdelikt, sondern als Übertretung wider die öffentliche Ordnung zu ahnden. Nach dem vom Innenminister am 12. Dezember 1881 vorgelegten Entwurf sollte künftig eine Bestrafung nur noch eintreten, wenn durch das Konkubinat „öffentliches Ärgerniß“ erregt worden war. Außerdem sollten wie schon 1861 die Polizeibehörden in diesem Fall verpflichtet sein, die im Konkubinat Lebenden voneinander zu trennen. Während die Definition des Konkubinats schlicht aus dem Polizeistrafgesetzbuch von 1861 übernommen wurde, sah Bayern 1881 als einziger Bundesstaat im Kaiserreich eine exorbitante Erhöhung des Strafrahmens für Wiederholungstäter vor, bei denen auf Geldstrafen bis zu 150 M. oder Haft bis zu sechs Wochen erkannt werden konnte. Bei der ersten Verurteilung waren bis zu 45 M. oder acht Tage Haft vorgesehen.¹⁴

Obwohl sich bereits bei der Besprechung des Luthardt-Antrags am 16. November 1881 abgezeichnet hatte, daß alle Parteien des Landtags ein Vorgehen gegen Konkubinate für notwendig hielten¹⁵ und entsprechend das Präsidium der Abgeordnetenkommission eine komplikationslose Annahme des neuen Paragraphen in erster und zweiter Lesung an einem Tag erwartete, scheiterte der Regierungsentwurf nach heftigen Debatten sowohl in erster wie in zweiter Lesung am 17. Dezember 1881 und am 5. Januar 1882.¹⁶ Für ihn setzte sich nur die liberale Minderheit ein, während der konservativen Mehrheit die Bestrafungsmöglichkeiten nicht weit genug gingen und sie letztlich jeden fortgesetzten außerehelichen Geschlechtsverkehr unabhängig davon, ob von der Umwelt des Paares Anstoß genommen wurde oder nicht, strafrechtlich verfolgt sehen wollte. Daher waren für sie die Tatbestandsmerkmale der Erregung öffentlichen Ärgernisses und des Zusammenlebens in einer Wohnung unakzeptabel, während umgekehrt die Staatsregierung die Streichung dieser beiden Klauseln in der ersten und zweiten Lesung nicht hinnehmen konnte, wollte sie nicht einen offenen Konflikt mit der Reichsgesetzgebung riskieren und zugleich der Polizei und der privaten Denunziations-sucht ein unbegrenztes Feld der Verfolgung eröffnen, das über den angestrebten Strafzweck, den Schutz des Instituts der Ehe als vermeintliches Fundament aller gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, weit hinausging, denn die von der Abgeordnetenkommission geforderte Fassung hätte sich auch gegen das bei Studenten und Offizieren weit verbreitete „Verhältnis“ und die „Mätressenwirtschaft“, das Aushalten einer Geliebten, gerichtet. In beiden Fällen kam es zwar zu einem fortgesetzten Geschlechtsverkehr, nicht aber zu einem häuslichen Zusammenleben.

Für die konservative Mehrheit war dagegen jedes Konkubinat durch sein bloßes Bestehen bereits ein gravierender Verstoß gegen die öffentliche Sittlichkeit und damit auch ein öffentliches Ärgernis. Demnach konnte es von vornherein keine

„wilde Ehe“ geben, die kein „öffentliches Ärgernis“ erregte und deshalb straflos bleiben konnte, „sondern jede wilde Ehe, natürlich so weit sie bekannt ist, ist ein Gegenstand des Ärgernisses und deßwegen soll die Polizeibehörde befugt sein, die Personen zu trennen“. Den Nachweis vor Gericht etwa durch Zeugenvernehmungen, daß das außereheliche Zusammenleben auch bei Außenstehenden und damit öffentlich Ärgernis erregt hatte, perhorreszierten die Konservativen aus zwei Gründen. Erstens erschien es ihnen unerlässlich, daß die Polizei auf Anzeigen von Nachbarn, Familienangehörigen oder des Orts Pfarrers schnell und geräuschlos eingreifen konnte, gerade um einen öffentlichen Skandal zu vermeiden. Andererseits fürchteten sie, obwohl sie sich konstant auf das „Volksgewissen“, die „Stimme des Volkes“ beriefen, in vielen Fällen werde sich der Nachweis, daß tatsächlich öffentliches Ärgernis erregt worden sei, nicht erbringen lassen, da die soziale Umgebung die Konkubinate toleriere. Es habe, klagte Luthardt „etwas sehr Demoralisierendes, wenn man es in diesem Falle zur Beweiserhebung und sodann zu der Eventualität kommen läßt, daß hintendrein ein freisprechendes Urteil erfolgt, weil die Personen, welche zufällig Kenntniß von dem fraglichen Konkubinate hatten, ein so abgestumpftes sittliches Gefühl besaßen, daß sie daran kein Ärgerniß nahmen, so daß der Richter, der sich an den Wortlaut des Gesetzes halten muß, trotz seiner anderen, entgegengesetzten Überzeugung von der Ärgerlichkeit des Verhältnisses sagen muß, in dem gegebenen Falle hat dieses Verhältniß kein öffentliches Ärgerniß erregt, – und eine derartige Prozedur scheint mir schlimmer, als wenn man von vorneherein an die Sache gar nicht gerührt hätte“. Außerdem gäbe es ein „Standesehrgefühl“ auch „in absteigender Linie“. So sei bei der „Nomadenbevölkerung der Eisenbahn-Straßenarbeiter u.s.w.“ ein „paarweises Zusammenleben leider sehr häufig“. Hieran seien die „Standesgenossen“ so gewöhnt, daß sie „stumpf“ dagegen seien.¹⁷ Ein anderer Redner fürchtete sogar, daß auch die bodenständige Dorfbevölkerung aus Mangel an „sittlichem Gefühl“ an Konkubinate kein Ärgernis nehmen würde.¹⁸ Dabei ging es wohl weniger um das sittliche Gefühl als um die Belastung der örtlichen Armenkasse durch Unterhaltszahlungen an unversorgte uneheliche Kinder, eventuell auch an die ledige Mutter nach einer polizeilichen Auflösung einer solchen Lebensgemeinschaft.

Diese Diskussion war in erheblichem Umfange eher unreal, denn die bayerischen Landtagsabgeordneten gingen davon aus, daß das Reichsgericht die Erregung öffentlichen Ärgernisses schon dann annahm, wenn nur ein einziger Anstoß genommen hatte¹⁹ – und dafür stand im Zweifelsfall eben der Ortsgeistliche zur Verfügung. Hierauf beruhte letztlich auch die Wirksamkeit des württembergischen Modells, da es in der Realität alle Konkubinate betraf, sobald sie bekannt wurden.

Die zweite Klausel, die die Abgeordnetenkammer ablehnte, war das Zusammenleben in einer Wohnung. Nach Ansicht der konservativen Mehrheit würde das Gesetz damit „größtentheils illusorisch“ werden, denn das Erfordernis einer ge-

meinsamen Wohnung sei schon dann nicht mehr gegeben, „wenn eine Person etwa zu ebener Erde, die andere Person in einer höheren Etage wohnt, oder noch mehr, wenn in einem Hause, in welchem die einzelnen Zimmer einzeln vermietet werden, die eine der beiden Personen für sich in einem Miethvertrage das eine Zimmer miethet, und die andere Person auch in einem von ihr abgeschlossenen Miethvertrage ein anderes, vielleicht gleich das nächstgelegene Zimmer miethet“. Mit dem Regierungsentwurf würde man so nur die „einfältigen Leute“ fassen, die „klugen Leute“ würden dagegen aus diesem Tatbestandsmerkmal „den Kunstgriff ableiten, um das Gesetz auf sich unanwendbar zu machen“. ²⁰ Allerdings ging es hier, wie zumindest die Liberalen erkannten, weniger um Einfalt oder Klugheit als um Armut und Besitz. Durch das Gesetz würden vor allem „gewöhnliche Leute“, „der Arbeiter- und Tagelöhnerstand“, getroffen, die sich zwei Wohnungen nicht leisten konnten. Angesichts der Wohnungsüberfüllung und des Kinderreichtums der Unterschichten würde „gerade in solchen einfachen Lebensverhältnissen“ durch Konkubinate auch „öffentliches Ärgerniß für Kinder und Halberwachsene in hohem Grade gegeben“ sein. Während für die Liberalen so nur die „Wahl zwischen dem größeren und kleineren Übel“ blieb ²¹ und sie für die auch von ihnen bejahte Notwendigkeit einer staatlichen Konkubinatsgesetzgebung ein Klassengesetz in Kauf zu nehmen bereit waren, sahen die Konservativen in der Beseitigung der Wohnungsklausel die Chance, auch die verhaßte „Mätressenwirtschaft“ der Reichen zu treffen. Jede „fortgesetzte außereheliche Geschlechtsverbindung“ mit Strafe zu bedrohen, hielt der Innenminister jedoch für schlicht unzulässig. Gegenüber den Befürchtungen, durch das Mieten zweier verschiedener Zimmer die Strafverfolgung unterlaufen zu können, verwies er zu Recht auf die „feststehende Praxis“ der bayerischen Gerichte, auch in derartigen Fällen das Zusammenleben in einer Wohnung zu bejahen. ²²

Der in der zweiten Lesung angebotene Kompromiß der Rechten, es bei der Streichung der beiden Tatbestandsmerkmale Erregung öffentlichen Ärgernisses und Zusammenleben in einer Wohnung zu belassen, dafür aber eine Strafverfolgung nur auf Antrag der Polizeibehörde zuzulassen, erwies sich schnell als nicht praktikabel. Die neue Fassung wurde zwar mit 81 zu 53 Stimmen angenommen, konnte aber von vornherein das Problem nicht lösen, daß ohne den Hinweis auf die Erregung öffentlichen Ärgernisses jede Landesgesetzgebung nach Auffassung des Justiz- und des Innenministers rechtsungültig war. „Wir sind“, erläuterte der Justizminister am 5. Januar 1882, „gar nicht berechtigt, das Konkubinat lediglich unter dem Gesichtspunkte der bloßen Unsittlichkeit zu bestrafen; wir sind nur berechtigt, es zu verfolgen unter dem Gesichtspunkte der Verletzung der öffentlichen Ordnung, und zwar deßhalb, weil schon die Reichsgesetzgebung die Materie der Unsittlichkeit voll und ganz ergriffen und erschöpft hat.“ Zugleich warnte er vor der Versuchung, „daß wir die Sünde bestrafen und daß wir so unserer Entrüstung gegen die Unsittlichkeit Ausdruck verleihen wollen“. Die

Gesetzgebung habe jedoch nur da einzugreifen, wo die öffentliche Ordnung gefährdet sei.²³

Gleichzeitig offenbarten die Debatten in der Abgeordnetenversammlung und in der Kammer der Reichsräte ein erhebliches Mißtrauen gegen die Ortspolizei, die auf dem Lande jeweils ehrenamtlich von dem Dorfbürgermeister wahrgenommen wurde. Während den Liberalen bei einer Beschränkung der Antragsbefugnis die Polizei der „Polizeiwillkür“ Tür und Tor geöffnet schien und sie außerdem kritisierten, daß durch die Lahmlegung der Staatsanwaltschaft, die erst nach einer Anzeige durch die Polizei ein Strafverfahren hätte eröffnen können, die Grundlage der bestehenden Gerichtsordnung, die Unabhängigkeit der Justiz von der Verwaltung, verletzt werde²⁴, warnte der Innenminister vor allem eindringlich, die Polizeibehörden würden durch dieses Anzeigemonopol ein „großes Odium“ auf sich laden. Das gelte besonders für den Bürgermeister einer Landgemeinde, „wo die Leute täglich sich sehen und miteinander verkehren“. Der Bürgermeister werde einen Strafantrag gegen ein Gemeindeglied wegen Konkubinats meistens nur „mit Widerwillen“ stellen, denn er wisse, „daß der Betheiligte ihm alle möglichen Chikanen zu bereiten bestrebt sein wird“.²⁵ Nicht zu verkennen war auch, daß bei der Anzeigerstattung „allgemein, besonders aber bei ländlichen Ortspolizeibehörden, persönliche Beziehungen der Verwandtschaft, Freundschaft oder Feindschaft, unabwendbar Einfluß nehmen würden“ und die Ortspolizeibehörden deshalb bei jeder Entscheidung, der Antragstellung wie dem Verzicht auf sie, jeweils „einer mehr oder minder rücksichtslosen Kritik ausgesetzt“ sein würden.²⁶ Um derartige Störungen des dörflichen Zusammenlebens zu vermeiden, wurde nach Inkrafttreten des Gesetzes auch nicht die Ortspolizei-, sondern die Distriktpolizeibehörde mit der Trennung der Konkubinate beauftragt.²⁷

Ein Kompromiß, dem die Staatsregierung und am 17. Februar 1882 einstimmig auch die Abgeordnetenversammlung zustimmte, wurde erst in der Ausschußsitzung der Kammern der Reichsräte gefunden und von dieser am 13. Februar 1882 ohne Debatte und ebenfalls einstimmig gebilligt. Die Beschränkung der Antragstellung für die Einleitung eines Strafverfahrens auf die Polizei entfiel. Bei der umstrittenen Forderung nach „Erregung öffentlichen Ärgernisses“ ging die Kammer auf die alte bayerische, inzwischen freilich vom Reichsgericht abgelehnte Rechtsauffassung zurück, das Konkubinat müsse nur „öffentliches Ärgerniß zu erregen geeignet“ sein. Durch diese Fassung sollte nach übereinstimmender Meinung beider Kammer und der zuständigen Minister „jede Nothwendigkeit einer Beweiserstellung darüber, daß irgend eine bestimmte Person wirklich Ärgerniß genommen habe, ausgeschlossen sein“²⁸ – ein eindeutiger Sieg der Rechten, da sich das OLG München und später das Oberste Bayerische Landesgericht dieser Interpretation des Gesetzes vom 20. März 1882 anschlossen, auch wenn es in der Endredaktion der Kammer der Reichsräte und im endgültigen Gesetzestext nun etwa verschleiern hieß, die Bestrafung habe bei Personen zu erfolgen, „welche durch

fortgesetztes häusliches Zusammenleben in außerehelicher Geschlechtsverbindung zu öffentlichem Ärgernisse Veranlassung geben“.²⁹

Während der von der Rechtsprechung akzeptierte Verzicht auf den Nachweis, daß irgend jemand in der Tat an dem Konkubinat Ärgernis genommen hatte, die Strafverfolgung von den Moralvorstellungen des sozialen Umfeldes der nichtehelichen Lebensgemeinschaft unabhängig machte, hielten die Gerichte allerdings weiterhin an dem Nachweis der Öffentlichkeit fest. In konstanter Rechtsprechung forderten seit 1884 das OLG München und seit der Jahrhundertwende das Bayerische Oberste Landesgericht, das „unsittliche Verhältnis“ müsse derart „gemeinkundig“ geworden sein, „daß eine unbestimmte Zahl von Personen Veranlassung finden konnte, daran Ärgernis zu nehmen“. Untersuchungen der Kriminalpolizei und Zeugenvernehmungen vor Gericht blieben damit unverzichtbar. Der Nachweis der „Gemeinkundigkeit“ wurde freilich dadurch erheblich erleichtert, daß keine „unmittelbare Wahrnehmung“ des Zusammenlebens gefordert wurde, sondern auch Mitteilungen anderer Personen für ausreichend galten.³⁰ Jeder, der ein Konkubinat entdeckte, konnte also durch Weitererzählen – und sei es auch nur zur Befriedigung seiner persönlichen Rachsucht – unschwer die geforderte Öffentlichkeit herstellen. Die Umstände, die das Bekanntwerden herbeigeführt hätten, hatte schon im Herbst 1883 das OLG München festgelegt, seien „ohne Einfluß auf die Anwendung des Strafgesetzes. Es genügt die objective Erscheinung des Verhältnisses in der Öffentlichkeit, auch wenn die Personen durch ein besonderes Verhalten hierzu nicht beitrugen, sogar wider ihren Willen die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf das Verhältnis lenkten, z. B. Bekanntmachungen Anderer aus Gehässigkeit“³¹. Eine Bestrafung war nur dann ausgeschlossen, wenn die im Konkubinat Lebenden sich so erfolgreich als Eheleute getarnt hatten, daß ihre Umgebung die Unrichtigkeit dieser Angaben nicht durchschaut hatte.³² Diese Lücke schloß das Reichsgericht erst 1921, als es in solchen Fällen eine Verurteilung wegen Veränderung des Personenstandes (§ 163 StGB) für rechtlich unbedenklich erklärte.³³

Die im Februar 1882 ebenfalls von dem Referenten der Kammer der Reichsräte vorgeschlagene Formel „häusliches Zusammenleben“ war dagegen im Unterschied zu dem Problem des „öffentlichen Ärgernisses“ eher ein Sieg der Staatsregierung und der sie unterstützenden liberalen Linken. Sie blockierte zwar ein Unterlaufen des Gesetzes durch das Mieten getrennter Wohnungen, beschränkte aber die Strafverfolgung eindeutig auf das Konkubinat und schloß so die Bestrafung anderer vor- und außerehelicher Verbindungen aus, denn „nur ein Aggregat einzelner Akte des unsittlichen Geschlechtsverkehrs“ könne „unmöglich vor das Strafgesetz gezogen werden“, fand der von der Kammer der Reichsräte benannte Referent, der Präsident des OLG München Ferdinand Ritter von Haubenschmied. Das Konkubinat sei nur strafbar, weil hier „durch gemeinschaftliches Zusammenleben der äußere Anschein der Ehe vollkommen nachgeahmt“ werde³⁴, sozusagen eine unzulässige Alternative und Konkurrenz zur staatlich geregelten Ehe ent-

stand, was als Bedrohung der Staats- und Gesellschaftsordnung empfunden wurde. Die konkrete Definition des „fortgesetzten häuslichen Zusammenlebens“ und damit die Reichweite der neuen Strafbestimmung blieb den Gerichten überlassen, die als Voraussetzung einer Bestrafung der im Konkubinat Lebenden sich mit dem Wohnen in demselben Haus begnügten, „gleichgültig, zu welchem Zwecke sie sich dort aufhalten, welche Räume sie bewohnen, wo sich ihr Schlafräum befindet und ob sie gemeinschaftlich die Mahlzeiten einnehmen oder nicht“³⁵.

Einen anderen Weg als Braunschweig und Bayern, die dem württembergischen, badischen und hessischen Vorbild folgten, beschritten Ende 1870 die mecklenburgischen Großherzogtümer nach Aufhebung ihrer älteren landesgesetzlichen Bestimmungen über das Konkubinat. Sie verzichteten fortan auf die Bestrafung bestehender Konkubinate und schlossen sich dem Verfahren an, das im größten Teil Deutschlands – Preußen, dem Königreich Sachsen und zahlreichen Kleinstaaten – schon seit Jahrzehnten angewandt wurde: die Trennung bestehender, öffentliches Ärgernis erregender Konkubinate durch die Polizei, die ihre Trennungsbefehle bei Weigerung mit Geld- oder Haftstrafen, schließlich auch mit unmittelbarem, körperlichem Zwang durchsetzen konnte.³⁶ Den Betroffenen war damit der Weg einer Entscheidung durch die Strafgerichte versperrt, bis zur Einführung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit – in Preußen z.B. 1876 – blieb ihnen zumindest in diesem größten Bundesstaat nur die Beschwerde gegen die Polizeiverfügungen bei den vorgesetzten Behörden.³⁷

Im Königreich Sachsen stützte sich die Verfolgungspraxis während des Kaiserreichs auf ein erst 1921 aufgehobenes Gesetz vom 8. Februar 1834 über die „Bestrafung der fleischlichen Vergehungen“, vor allem aber auf die in Sachsen nirgends kodifizierte allgemeine Verpflichtung der Polizei, Verstöße gegen die „gute Ordnung des Gemeinwesens“ zu verhindern und zu ahnden³⁸, für die „Wahrung der öffentlichen Ordnung und des öffentlichen Anstandes“ einzutreten und „öffentliche Störungen und Gefährdungen der Sittlichkeit“ zu beseitigen.³⁹ Das Gesetz von 1834 enthielt keine Strafandrohung, sondern nur die Aufforderung an die „Polizeibehörden, in Städten und auf dem Lande genaue Obsicht zu führen und nicht zu gestatten, daß Personen verschiedenen Geschlechts, ohne sich zu verehelichen, gleich Eheleuten zusammenleben und durch Erzeugung unehelicher Kinder in einer solchen unsittlichen Verbindung den Ortsgemeinden zur Last fallen“⁴⁰. Diese im Vormärz weitverbreitete Sorge, Konkubinate würden zur Vermehrung der Armenlasten beitragen, hatte fast zeitgleich auch in der Freien Hansestadt Hamburg zu einem Mandat gegen die „wilden Ehen“ geführt.⁴¹ Nachdem die Furcht vor einer Überbevölkerung geschwunden war, dominierte im Kaiserreich und entsprechend auch in der Rechtsprechung des Sächsischen Oberverwaltungsgerichts ein anderer Gesichtspunkt, die Gefährdung der Ehe durch das Konkubinat. Bereits im ersten Urteil, in dem das OVG im Oktober 1902 einen von einem städtischen Polizeiamt ausgesprochenen, von der zuständigen Kreishauptmannschaft bestätigten

Trennungsbefehl für rechtlich zulässig erklärte, betonte es, der Staat habe „zweifellos ein wesentliches Interesse daran, daß die sittlichen und religiösen Anschauungen des Volkes über die Bedeutung und Heiligkeit der Ehe rein gehalten und nicht durch Verletzungen der Treue sowie durch Verbindungen beeinträchtigt werden, die der gesetzlichen Form entbehren und daher als unstatthafte Nachbildungen des ehelichen Lebens zu verwerfen sind“⁴².

Verwaltungsgerichte hatten grundsätzlich nicht die „Angemessenheit und Zweckmäßigkeit“ polizeilicher Maßnahmen zu prüfen, wohl aber, ob diese die „Grenzen des Nötigen und Gebotenen“ einhielten. Hier billigte das OVG selbst ein totales Hausverbot. So beschied es einen Kläger, es liege auf der Hand, „daß dem weiteren unsittlichen Verkehre zwischen ihm und der K. Tor und Tür geöffnet sein würde, wenn ihnen fernerhin gestattet bliebe, einander in der Wohnung zur Abwicklung geschäftlicher Angelegenheiten zu besuchen“⁴³. In einem anderen Fall stellte es diffizile Überlegungen an, ob der zeitweilige Aufenthalt des Klägers in der von der Mitklägerin mitbenutzten Wohnung, der angeblich ausschließlich der Erledigung geschäftlicher Angelegenheiten gegolten hatte, eine Überschreitung des polizeilich verhängten Verbots des Besuchs und der Besuchsannahme dargestellt habe:

„W. hat sich in Gegenwart der verw. E. tagtäglich von früh bis abends gegen 11 Uhr nicht nur in den Geschäftsräumen der ledigen E., sondern auch in der von der Mitklägerin verw. W. mit ihrer Tochter gemeinsam benutzten Wohnung aufgehalten. Deshalb läßt sich nicht annehmen, daß diese fortgesetzte längere Anwesenheit W.s ausschließlich der Führung der nach Lage der Verhältnisse doch wenig umfangreichen Geschäftsbücher und der Erledigung gewerblicher Angelegenheiten gegolten habe, und zwar um so weniger, als W. dort sich auch hauswirtschaftlichen Verrichtungen unterzogen hat. Es fällt daher seine Anwesenheit, die viel länger gedauert hat und weiter gegangen ist wie ein gewöhnlicher geschäftlicher Besuch, unter das erlassene Polizeiverbot.“⁴⁴

Letztlich war das Sondergesetz von 1834 nach der sächsischen Rechtsprechung schlicht überflüssig. Es spreche „an sich etwas Selbstverständliches“ aus und wende „nur die allgemein bestehende Pflicht der Polizeibehörden, vorbeugende Maßregeln auf dem Gebiete der Ordnungs- und Sittenpolizei zu treffen, mit ausdrücklichen Worten auch auf das Konkubinat“ an.⁴⁵ Bereits 1875 hatte das Oberappellationsgericht Dresden ausdrücklich festgestellt, es sei „der Polizeibehörde jederzeit die Befugniß offen zu halten (...), überall da, wo das unzüchtige Leben und Treiben Einzelner gleichzeitig für weitere Kreise verletzend zu werden und das in ihnen herrschende Gefühl für Zucht und Sitte zu beschädigen droht,

energisch einzugreifen“⁴⁶. Schon hier zeichnete sich ab, daß gestützt auf diese Globalermächtigung die Polizei in Sachsen auch gegen sexuelle Beziehungen vorgehen konnte, die der Begriffsbestimmung des Konkubinats – eheähnliches Zusammenleben – nicht entsprachen – eine Ausweitung, die die gesetzlichen Regelungen in Bayern und den südwestdeutschen Staaten gerade vermeiden wollten, die das sächsische OVG jedoch Ende 1905 für rechtlich zulässig erklärte.⁴⁷

In Preußen hatten weder 1850 das Gesetz über die Polizeiverwaltung mit seinem umfangreichen Katalog der ortspolizeilichen Aufgaben noch das Strafgesetzbuch von 1851 Bestimmungen über das Konkubinat enthalten. Allerdings hatte eine Allerhöchste Kabinettsordre vom 4. Oktober 1810, deren Gesetzescharakter nach 1848 heftig umstritten war, die Trennung jener im Konkubinat lebenden Paare angeordnet, denen wegen vorherigen Ehebruchs eine neue Ehe untersagt war.⁴⁸ Das allgemeine Vorgehen gegen Konkubinate regelten bis zum Ende des Kaiserreichs und darüber hinaus zwei Runderlasse des preußischen Innenministers an die Bezirksregierungen und den Berliner Polizeipräsidenten aus der Reaktionszeit. Nach der Zirkularverfügung vom 5. November 1852 war Ausländern, die im Konkubinat lebten, „in Betracht der nachtheiligen Folgen solcher wilden Ehen, welche die Sittenlosigkeit befördern, die Achtung vor das Institut der Ehe schwächen, die Zahl der unehelichen, den Armenfonds anheimfallenden Kinder vermehren, und häufig zum öffentlichen Ärgerniß gereichen“, der weitere Aufenthalt in der Gemeinde, „in welcher sie ein so übles Beispiel geben“, zu versagen. Außerdem konnten sie aus dem gesamten preußischen Staatsgebiet ausgewiesen werden. Dabei verkannte der Innenminister nicht, daß die Betroffenen, die „namentlich aus der Klasse der Gewerbegehülfen“ stammten, ihre Heiratsabsichten vielfach deshalb nicht verwirklichen konnten, „weil ihnen von der Behörde des Heimathorts die gesetzlich geforderte Erlaubniß zur Eingehung der Ehe verweigert wird, die nachgesuchte Naturalisation als Preuße aber ihnen nicht ertheilt werden kann“⁴⁹.

Die Instruktionen vom 11. April 1854 berief sich auf die „von vielen Seiten einlaufenden Klagen über große Vermehrung der Konkubinate und über den entsittlichenden Einfluß, den die Duldung derselben auf die Bevölkerung ausübt“. Hatte sich die bisherige Verfolgung – abgesehen von den Ausländern – nur auf Konkubinate erstreckt, bei denen die Paare durch gesetzliche Eehindernisse an der Eheschließung verhindert waren, in der Regel also ein Teil noch verheiratet war, so war nun in allen Fällen die Aufhebung der Konkubinate polizeilich zu erzwingen, in denen „öffentliches Ärgerniß“ erregt worden war. Voraussetzung war freilich, daß zuvor die Intervention des Ortsgeistlichen gescheitert war.⁵⁰ Dieses kombinierte Vorgehen wurde offenkundig von den Kirchenbehörden, die ihre Pfarrer entsprechend informierten, durchaus begrüßt, da es vorher den Seelsorgern oft nicht gelungen war, „die Tiefgefallenen aus ihrer Verirrung zu retten und auf dem Wege der Besserung zurückzuführen“. Staatlicher Zwang schien geeignet, in diesen Fällen die bisherige Hilflosigkeit zu beseitigen. Es sei bekannt, hieß es etwa

in den Richtlinien des Kölner Erzbischofs, die auch noch im Kaiserreich und in der Weimarer Republik galten, „wie oft bei solchen beklagenswerten, Ärgernis verbreitenden Verirrungen auch die liebevollsten und nachhaltigsten Bemühungen der Seelsorger, selbst wenn sie mit aller Schonung und Umsicht angewendet werden, ohne Erfolg bleiben, und die Seelsorger die betrübende Wahrnehmung machen müssen, bereits vorhandene Ärgernis noch wachsen zu sehen, ohne in den Stand gesetzt zu sein, den sittlichen Verwüstungen ein Ziel zu stellen“⁵¹.

Rechtsgrundlage für das polizeiliche Einschreiten gegen Konkubinate wurde im Kaiserreich der § 10 II 17 des preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794. Jahrzehntlang war er unbeachtet geblieben, und auch das preußische Innenministerium hatte sich 1852 und 1854 für sein Vorgehen nicht auf ihn berufen. Nun wurde er vom Preußischen Oberverwaltungsgericht als eine Art Mehrzweckwaffe entdeckt, um Möglichkeiten und Grenzen der Sicherheitspolizei zu bestimmen, und sein Anwendungsbereich zugleich auf das gesamte preußische Staatsgebiet ausgedehnt.⁵² Nach ihm war es „Amt der Polizei“, „die nötigen Anstalten zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe, Sicherheit und Ordnung und zur Abwendung der dem Publico oder einzelnen Mitgliedern derselben bevorstehenden Gefahr zu treffen“. In konstanter Rechtsprechung erklärte dann auch das OVG seit 1881 unter Berufung auf diese gesetzliche Ermächtigung das polizeiliche Einschreiten gegen Konkubinate für rechtlich zulässig, da die öffentliche Sittlichkeit im Begriff der öffentlichen Ordnung einbegriffen sei. Voraussetzung sei allerdings, daß durch das Konkubinat „thatsächlich ein öffentliches Ärgernis“ gegeben sei.⁵³ War dieses öffentliche Ärgernis in dem ersten OVG-Urteil in einer Konkubinatssache am 16. März 1881 noch durch die Zeugenaussagen der „Mitbewohner eines großstädtischen Hauses“ gerichtlich festgestellt worden, so entwickelte das OVG bereits im Mai 1881 die später auch in Bayern und Sachsen vertretene Rechtsauffassung, eine Störung der öffentlichen Ordnung sei schon deshalb anzunehmen, weil ein offenkundig bestehendes Konkubinat objektiv dazu angetan sei, die „guten Sitten und den Anstand“ zu verletzen.⁵⁴

Weiterhin war freilich in Preußen die Bestrafung des Konkubinats als reines Sittlichkeitsdelikt nicht zulässig, da das außereheliche Zusammenleben als solches nicht strafbar war⁵⁵, und das OVG forderte im Unterschied zu der preußischen Polizeipraxis seit 1904 auch bei Konkubinaten, bei denen ein Teil verheiratet war, also ein Ehehindernis vorlag, den Nachweis des „öffentlichen Ärgernisses“, das sich freilich im Zuge polizeilicher Ermittlungen unschwer eingestellt haben dürfte.⁵⁶ Die übrigen Einschränkungen durch die Verwaltungsgerichtsbarkeit blieben gering. Die Polizei durfte bei ihren Trennungsbefehlen nicht den Mieter, sondern nur die andere Person aus der gemeinsamen Wohnung zum Auszug auffordern.⁵⁷ Sie durfte – das war eine liberale Interpretation gegenüber der sächsischen Rechtsprechung – den im Konkubinat Lebenden nur das eheähnliche Zusammenleben, nicht aber jeden geschäftlichen Verkehr untersagen. Durch ein totales Kontaktver-

bot auch die Möglichkeit eines Geschlechtsverkehrs zu verhindern sei nicht Aufgabe der Polizei.⁵⁸ Konkubinariern konnte zwar wegen der fehlenden „sittlichen Zuverlässigkeit“ eine Schankkonzession versagt oder entzogen werden, nicht jedoch grundsätzlich das Recht zum Halten von Kost- und Schlafgängern, da dieses Gewerbe nicht konzessionspflichtig war. Hier hielt das OVG nur Trennungsbefehle bezogen auf den konkreten Fall eines öffentlich bekannten nichtehelichen Zusammenlebens für rechtlich akzeptabel.⁵⁹ Im übrigen hatte das OVG nur über die Tatbestandsmerkmale zu entscheiden, nicht aber über die Höhe und Angemessenheit der von den Polizeibehörden verhängten Exekutivstrafen, mit denen die Trennung erzwungen werden sollte. Sie konnten nach dem preußischen Landesverwaltungsgesetz vom 30. Juli 1883 bis zu 300 Mark oder bis zu 4 Wochen Haft betragen.⁶⁰

Neben den landesgesetzlichen Bestimmungen bot das Reichsrecht noch einige Möglichkeiten, Konkubinate indirekt zu bekämpfen. Nach der Reichsgewerbeordnung war ein Wandergewerbeschein aus sittlichen Gründen u. a. dann zu versagen bzw. wieder zu entziehen, wenn „Personen anderen Geschlechts mit Ausnahme des Ehegatten und der über 14 Jahre alten eigenen Kinder und Enkel“ mitgeführt wurden.⁶¹ Nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch konnte im Konkubinat Lebenden wegen „unsittlichen Verhaltens“ durch das Vormundschaftsgericht das Sorgerecht für ihre Kinder entzogen und diese zu Pflegeeltern oder in die Heim- oder Fürsorgeerziehung gegeben werden.⁶² Nach dem Strafgesetzbuch war das Vermieten einer Wohnung an unverheiratete Paare unter Umständen als Kuppelei strafbar.⁶³ Kinder, die im Konkubinat gezeugt wurden, galten als unehelich und hatten entsprechend keinen Erbenspruch gegen den leiblichen Vater. Allerdings wollte das Reichsgericht 1910 nicht grundsätzlich alle testamentarischen Verfügungen, mit denen Väter nach ihrem Tod die Lebenspartnerin und ihre Kinder finanziell sicherstellen wollten, von vornherein als Verstoß gegen die guten Sitten (§ 138 BGB) für nichtig erklären.⁶⁴

Toleranzbereitschaft und Verfolgungswut: Konkubinatsbekämpfung in der Praxis
Leben im Konkubinat bedeutete außerhalb des großstädtischen proletarischen Milieus den Zwang zu dauernder Tarnung, ein Leben in Lüge und Unsicherheit, im Schatten kirchlicher Verdammung und der Ächtung durch die „gute Gesellschaft“. Für die städtische Polizei gehörte die Konkubinatsbekämpfung zu den Routineaufgaben. Im sächsischen Crimmitschau war sie Ende 1886 im dortigen Dienstreglement für die Schutzmannschaft im Abschnitt über die Sittenpolizei noch vor der Verpflichtung zum Aufspüren von Prostituierten, die sich bisher der Sittenkontrolle entzogen hatten, aufgeführt.⁶⁵ Allerdings blieb in Großstädten angesichts der geringen Polizeidichte die Gefahr, von der Polizei selbst entdeckt zu werden, ge-

ring,⁶⁶ und voreheliches Zusammenleben wurde offenkundig von ihr toleriert, da hier eines der Ziele der Konkubinatsbekämpfung, die Verwandlung einer „wilden“ in eine legitime Ehe, über kurz oder lang von selbst erreicht wurde.⁶⁷ Die polizeiliche Prüfung der Wohnungsanmeldungen und vor allem die abschreckende Wirkung des Kuppeleiparagraphen führten aber immerhin dazu, daß angesichts der „Ängstlichkeit“ der Vermieterinnen etwa das dauernde Zusammenleben eines Studenten mit seinem „Verhältnis“ zu den „ganz seltenen“ Ausnahmen gehörte.⁶⁸ Stärker ausgeprägt war der Verfolgungseifer bei Konkubinaten, in denen ein Teil oder beide noch anderwärts verheiratet waren. Hier wurde die Konkubinatsbekämpfung als willkommener Ersatz für die fehlende Möglichkeit zur strafrechtlichen Verfolgung des Ehebruchs bei Nichtgeschiedenen skrupellos ausgenutzt.⁶⁹ Juristisch gut beratene, wohlhabende Bürger konnten sich freilich unschwer allen Verfolgungen entziehen. Dieser Klassencharakter der Strafverfolgung blieb auch den Gerichten nicht verborgen. Man sehe, registrierte 1905 ein liberaler Kritiker in Bayern, „in der Praxis Richter und Schöffen (Volksanschauung!) keine Strafbestimmung mit größerem Widerwillen anwenden“ als das bayrische Konkubinatsgesetz von 1882.⁷⁰ Ein Jahr später stellte ein Dresdner Rechtsanwalt für Sachsen fest, die dortige Regelung aus dem Jahre 1834 verursache nicht nur den Polizeibehörden eine „Arbeitslast, die außer Verhältnis zum Erfolg“ stehe, sondern es habe sich auch als unmöglich erwiesen, „diese Bestimmung den verschiedenen Teilen der Bevölkerung gegenüber gleichmäßig zu handhaben“⁷¹. Auch in Preußen wurde gegenüber respektablen Bürgern zum Teil mit äußerster Schonung vorgegangen.⁷²

Konkubinatsbekämpfung gehörte auch zu den Dienstpflichten der Geistlichen, die nach dem Scheitern ihrer seelsorgerlichen Bemühungen zur Anzeige bei der Polizei verpflichtet waren und deren Aufmerksamkeit zudem durch den Zwang zur jährlichen Berichterstattung über die sittlichen Zustände ihrer Gemeinde kontinuierlich auch auf diese Form der „Unzucht“ gelenkt wurde.⁷³ In den Riesengemeinden der evangelischen Großstädte war freilich bereits das Aufspüren der Konkubinate ein hoffnungsloses Unterfangen, da sich hier der Gemeindepfarrer, dessen Kontakte längst auf eine kleine kirchentreue Kerngemeinde reduziert waren, nur auf wenige Stadtmissionare stützen konnte. Die katholische Kirche verfügte dagegen über weit umfangreichere „Hilfstruppen der Anticoncubinatsbestrebungen“, etwa 1897 in München über die „Damen des Wöchnerinnenvereins, Oberinnen von Krippen, in deren Anstalten die Kinder der Concubinarier leben, ambulante Pflegerinnen, Ärzte, Apotheker, Hebammen, Mitglieder der Elisabethen- und Vincentiusvereine, die Kranke oder Arme, welche öfters in demselben Haus wie Concubinarier leben, besuchen, und auch wohlmeinende Polizeiorgane, welche die Concubinarier kennen“.⁷⁴ Dichter war auch im evangelischen Deutschland die soziale Kontrolle in Dörfern und Kleinstädten, und hier scheute sich der Ortspfarrer nicht, auch die staatliche Polizeiverwaltung – in Preußen den Landrat – zur Hilfe zu rufen, wobei freilich etwa im badischen Unterland toleriert wurde,

„daß die Bräute an einzelnen Orten mehrere Monate vor der Trauung in das Haus des Bräutigams ziehen. Das geschieht besonders, wenn sie von auswärt in den Ort hineinkommen. Sobald dann die Heiratspapiere in Ordnung sind, folgt die Hochzeit.“ Ansonsten meldeten hier die Pfarrer bei der Umfrage der deutschen Sittlichkeitsvereine Mitte der 1890er Jahre, daß „wilde Ehen“ – wie übrigens in fast allen Landgebieten mit Ausnahme der „Industrieorte“ – selten seien. „Die Polizei thut auf diesem Gebiet ihre Pflicht, um ein solches Zusammenwohnen zu verhindern.“⁷⁵ Allerdings konnten auch Landgeistliche den „Verdacht mit Haushälterinnen“ nicht immer beweisen, und zählten es zum Beispiel im württembergischen Neckarkreis nicht zu den „eigentlichen wilden Ehen“, „daß Witwen ihren zukünftigen zweiten Mann Monate lang vor der Trauung im Haus wohnen ließen“.⁷⁶ Mit derselben Toleranz begegneten Pfarrer auch jenen „wilden Ehen“, die die Regel waren „bei jüngeren verwitweten Arbeitern, die kleine Kinder haben und auf keine Weise anders für ihren Hausstand sorgen können. Erst wenn sie zusammenwohnen, werden die Legitimationen allmählich besorgt und nach Verlauf von 7 bis 8 Wochen ist die Ehe regelrecht geschlossen. Länger dauert gewöhnlich die wilde Ehe bei den jungen Paaren, die schon vor der Ehe ein bis zwei Kinder haben, aber nichts besitzen, um einen regelrechten Hausstand einzurichten. Hier muß häufig erst der seelsorgerische Einfluß geltend gemacht werden, was dann auch in den meisten Fällen zum Ziele führt.“⁷⁷ Zuweilen kapitulierte der Pfarrer zunächst auch schlicht vor der sozialen Not. So berichtete ein Landpfarrer aus Mecklenburg-Schwerin, „wilde Ehen“ kämen unter den Landarbeitern „höchst selten und dann nur aus Not“ vor. Er selbst habe in seiner langen Amtszeit nur ein Paar erlebt: „Beide Teile waren zu arm, um einen Hausstand aufzurichten und erst nach 8jährigem Bemühen gelang es mir (dem Pfarrer), dies Ärgernis durch nachfolgende Ehe zu beseitigen. Beide hielten fest an ihrem Christenglauben und arbeiteten unverdrossen für einen Tagelohn von 50 Pfg., wovon sie sich und ihre fünf Kinder ernähren mußten.“⁷⁸ Nur im ostpreussischen Regierungsbezirk Gumbinnen wurde Mitte der 1890er Jahre geklagt, an „wilden Ehen“ sei auch in den Landgemeinden „leider kein Mangel“. Immerhin war hier ein Geistlicher „in der glücklichen Lage, zu antworten: ich dulde wilde Ehen nicht, wenn die Leute nicht auf meine seelsorgerische Einwirkung hören, lasse ich sie durch das Landratsamt von Polizei wegen auseinanderbringen!“⁷⁹

Weniger rigide waren zum Teil die Gemeindevorstände als Träger der örtlichen Polizeigewalt. Ihre Aktivitäten wurden erheblich durch die Sorge gedämpft, bei einer zwangsweisen Trennung des Konkubinats und der Abwanderung des Mannes mit hohen Armenkosten für die verlassene Restfamilie belastet zu werden. Wer sich ordentlich führte, für Frau und Kinder sorgte, konnte auch dann auf Verständnis rechnen, wenn das Fehlen eines Trauscheins entdeckt wurde. Fehlte jedoch das öffentliche Ärgernis, so entfiel auch die Rechtsgrundlage für die Verfolgung.⁸⁰

Den Anlaß zum staatlichen Einschreiten bot neben der „Amtshilfe“ von Hebammen, Standesbeamten und Vormundschaftsrichtern zumeist eine Denunziation

aus dem privaten Umfeld, die auch vielfach den Anzeigen der Gendarmen, der Gemeinde- und Kirchenvorstände und der Pfarrer zugrunde lag. Väter, die sich durch das „unsittliche“ Verhalten der Tochter, zumal wenn es nicht ohne Folgen blieb, in der eigenen Ehre verletzt fühlten, um ihren Ruf wegen der „wilden Ehe“ einer verwitweten Schwägerin fürchtende Schwager, Söhne und Stiefsöhne, die wegen der neuen Verbindung ihres verwitweten Vaters bzw. Stiefvaters wohl eher die Sorge um ihr Erbe umtrieb, verwitwete Mütter, die fürchteten, von der Lebensgefährtin ihres Sohnes verdrängt zu werden, verbitterte und rachsüchtige verlassene Ehefrauen und Ehemänner, die den aus der Ehe Ausgebrochenen die neue Beziehung vergällen wollten, die Mitbewohner des Mietshauses, der verstimmte Portier oder die klatschsüchtige Nachbarin⁸¹ – jede dieser Denunziationen konnte dazu führen, daß ein Konkubinat bereits nach wenigen Wochen oder erst nach Jahren entdeckt wurde und die „Konkubinaria“ zwangsweise getrennt wurden. Unvermeidlich war es dabei, daß die Bestimmungen gegen das Konkubinat auch „von Übelwollenden zu ungerechtfertigten Denunziationen“ benutzt wurden, denen der Beschuldigte, dem ohne Vorwarnung ein Trennungsbefehl zugestellt wurde, hilflos ausgeliefert war.⁸² Die bei einem Konkubinatsverdacht einsetzenden polizeilichen Ermittlungen von der intensiven Observation und der Begutachtung der Schlafstätten bis zum nächtlichen oder frühmorgendlichen Eindringen in die Schlafkammer, die Aushorung des gesamten sozialen Umfelds auf der Suche nach Zeugen zum Nachweis des erregten „öffentlichen Ärgernisses“, schließlich die Verhandlungen vor den Straf- oder Verwaltungsgerichten zerstörten jeden Rest an Privatsphäre, zerrten das Zusammenleben in allen Details unbarmherzig an die Öffentlichkeit und machten es erst so zu einem öffentlichen Skandal.⁸³

Wie dicht diese Beobachtung war, wie einfallsreich sich andererseits geschickte Angeklagte der Bestrafung entziehen konnten, spiegelt sich eindrucksvoll in einem Freispruch, zu dem das OLG Stuttgart am 29. Dezember 1906 gezwungen war. Der 51 Jahre alte Angeklagte, Vater eines vor 3 1/2 Jahren von der Mitangeklagten geborenen Kindes und „Erzeuger“ einer Frühgeburt, die sie Ende Juni 1906 erlitten hatte, hatte sich bereits ergebnislos um die Befreiung von dem Ehehindernis des Ehebruchs bemüht. Während die Frau das Obergeschoß eines von ihr vor 1 1/2 Jahren erworbenen Hauses bewohnte, hatte er nur 30 Meter entfernt ein Zimmer im Haus eines Maurers gemietet: „In neuerer Zeit besucht H. die Angeklagte weniger häufig als früher und nur noch bei Tage; früher hat er sie öfter besucht und ist manchmal bis Nachts 12 Uhr bei ihr geblieben. Daß H. jemals in der Wohnung der Angeklagten die Nacht zugebracht und daß er einen Schlüssel zu deren Wohnung gehabt habe, ist nicht erwiesen. Im März 1906 ist die Angeklagte morgens um 8 Uhr im Bett des H. betroffen worden; es ist ihr aber nicht widerlegt, daß sie sich erst in das Bett gelegt habe, nachdem H. es verlassen; der Angeklagten ist weiter nicht zu widerlegen, daß wenigstens in den 3 der polizeilichen Strafverfügung vom 27. Juli 1906 vorausgegangenen Monaten niemals ein Geschlechtsverkehr in der

Wohnung der Angeklagten, sondern stets auf Spaziergängen stattgefunden habe. Die Angeklagte hat dem H. seine Wäsche, Kleider sowie geschäftliche Schreibarbeit besorgt, während andererseits H. der Angeklagten durch Besorgung ihres Gartens u. a. Gegendienste geleistet hat. Während einer Krankheit des H. im Jahre 1906 hat sie ihm Kaffee und Essen gebracht, ab und zu hat sie ihm auch in ihrer Wohnung Kaffee oder eine Mahlzeit verabreicht.“ Diese von der Polizei so sorgsam zusammengetragenen Details hatten bereits die Strafkammer nicht überzeugt, da – unverzichtbar für ein Konkubinat – nicht nachgewiesen sei, „daß H. auch nur eine Nacht bei der Angeklagten zugebracht, daß er regelmäßig bei der Angeklagten gegessen und daß er sie auch nur täglich besucht habe, sowie daß er in ihrer Wohnung mit ihr Geschlechtsumgang gehabt habe“. Zwar fordere das württembergische Polizeistrafgesetz nicht wie die Bestimmungen der anderen Bundesstaaten ein Zusammenwohnen, sondern nur ein Zusammenleben, aber auch dieses, hielt das OLG der Staatsanwaltschaft, die gegen den Freispruch des Landgerichts Revision eingelegt hatte, vor, sei undenkbar „ohne ein regelmäßig räumliches Beisammensein der betreffenden Personen“. ⁸⁴

In ihrem Verfolgungseifer unterschieden sich die preußischen Landräte kaum von den württembergischen Staatsanwälten. Die für die Provinz Hannover erhaltenen Landratsakten zeigen dann auch eine erstaunliche Hartnäckigkeit und Skrupellosigkeit bei der Durchsetzung der eigenen Moralvorstellungen, dem Bemühen, ohne Rücksicht auf die sozialen Folgen Konkubinate, bei denen ein Ebehindernis vorlag, zu trennen, nicht minder aber auch die Energie, mit der in „wilder Ehe“ Lebende zur Legalisierung ihrer Verbindung gezwungen werden sollten.

So beschied etwa der Stader Landrat Anfang Juli 1897 einen Arbeiter und dessen Partnerin, einer noch verheirateten Ehefrau, die einem Kleinbauern den Haushalt führte, daß bei ihnen zwar „zur Zeit“ eine strafrechtliche Verfolgung des Ehebruchs nach § 172 StGB nicht angängig sei, er jedoch die Fortsetzung der „wilden Ehe“ untersage. Bei Vermeidung einer Geldstrafe von 50 Mark, ersatzweise von fünf Tagen Haft gab er ihnen auf, innerhalb von 24 Stunden nach Zustellung der Verfügung durch den Gemeindevorstand des Dorfes „die gemeinsame Wohnung aufzugeben und das geschlechtliche Zusammenleben zu unterlassen“. Beide, ‚Übeltäter‘ waren zwei Wochen zuvor wohl auf die Denunziation eines beim gemeinsamen Arbeitgeber beschäftigten Dienstknechts von einem Fußgendarmen früh „um 4 1/4 Uhr zusammen im Bette liegend überrascht“ worden, und sowohl der Gemeindevorstand wie der mit der Vernehmung aller in Frage kommenden Personen beauftragte Gendarm hatten das Vorliegen eines „öffentlichen Ärgernisses“ bejaht. ⁸⁵

Als in einem anderen Fall der Landrat des Kreises Springe bei seinem Bemühen, das Konkubinat eines Arbeiters mit einer Dienstmagd, die zusammen bereits ein Kind hatten, zu trennen, im Oktober 1912 von dem routinemäßig angeschriebenen Pfarrer erfuhr, beide seien zwar zur Trauung bereit, aber dem Mann sei bereits von dem braunschweigischen Staatsministerium der Dispens vom Ebehinder-

nis des Ehebruchs verweigert worden, er sei nun in den preußischen Staatsverband übertreten und wolle eine Ausnahmeregelung beim preußischen Justizminister beantragen, empfahl der Landrat sofort dringlich dem Landgerichtspräsidenten in Hannover, dessen Gutachten den Ausschlag geben mußte, eine solche Sondergenehmigung zu verhindern: „In der ländlichen Bevölkerung würde nicht verstanden werden, daß eine Ehe zwischen Ehebrechern zugelassen wird.“ Nachdem der Justizminister im Mai 1913 das Gesuch erwartungsgemäß abgelehnt hatte, forderte der Landrat Anfang Juni den Pfarrer erneut auf, eine freiwillige Trennung ohne polizeiliches Einschreiten zu erreichen. Am 11. Juni konnte der Pfarrer nur von einem Teilerfolg berichten. Der Arbeiter sei nur zu einer freiwilligen Trennung bereit, wenn vorher eine ausreichende Versorgung für die drei Kinder der Dienstmagd vereinbart werde. Ein achtzehn Monate altes und ein drei Wochen altes Kind stammten von ihm, das älteste Kind von einem anderen Vater. „Müller hält es für seine Pflicht, auch für dieses zu sorgen, da der Vater des Kindes sich nicht um dasselbe kümmert. Nach seinen Aussagen kann er selbst die Fürsorge für die Kinder nicht ganz übernehmen, da bei getrenntem Leben von der D. sein Verdienst hierzu nicht ausreicht.“ Der Pfarrer hatte nach einem langen Gespräch den Eindruck, daß er seine Erklärung ernst meinte. „Er scheint an den Kindern zu hängen und möchte sie nicht in das Elend hinausgestoßen sehen.“ Der Pfarrer empfahl daher, zunächst die Frage der materiellen Versorgung der Kinder mit den Eltern und der Gemeindeverwaltung zu klären. Das sei auch für die Gemeinde der praktischste Weg, da es bei einer gewaltsamen Trennung nicht ausgeschlossen sei, daß der Vater sich seinen Verpflichtungen den Kindern gegenüber zu entziehen versuche.

Den Landrat beeindruckten diese Überlegungen nicht im geringsten. Im Entwurf der Trennungsvorfügung vom 22. Juni 1913 reduzierte er die übliche Frist von vierzehn Tagen auf acht und drohte sogleich bei Nichtbefolgung die extrem hohe Strafe von 150 Mark, ersatzweise von vierzehn Tagen Haft an. Auch nachdem der Gendarm am 6. Juli 1913 den Auszug des Vaters aus der gemeinsamen Wohnung gemeldet hatte, ließ der Landrat beide weiterhin überwachen und forderte im Abstand von zwei Monaten Berichte an. Am 1. August 1914 bestätigte sich sein Mißtrauen: „Er lebt mit D., die er als Haushälterin zu sich genommen hat, wieder wie früher zusammen. Er hat nur zwei Schlafkammern und jede ein Bett für sich“, meldete der Gendarm. Im März 1915 konnte er zusätzlich mitteilen, daß nun auch die Mutter der D., die sich einen Monat zuvor von ihrem Mann getrennt hatte, bei Müller eingezogen sei. „Beide leben also wieder in wilder Ehe zusammen.“ Der verlassene Vater, der zugleich der Vormund der unehelichen Kinder seiner Tochter war, wie nunmehr auch der Ortspfarrer wünschten die Trennung. Über die Pflege der Kinder sei allerdings nichts Nacheiliges zu berichten, „die D. und der Müller sorgen ausreichend für die Kinder.“ Immerhin billigte ihnen nunmehr der Landrat für die erneut geforderte Trennung eine Frist von 30 Tagen zu. 14 Tage später mußte der Gendarm zu berichten, daß Müller nun in einem anderen Haus schlafe, aber

am Tage zum Essen zur D. gehe. Am 16. September 1915 wandte sich dann – wohl aus Sorge vor weiteren Verfolgungsmaßnahmen – die ledige Mutter persönlich an den Landrat und dementierte entschieden, in „wilder Ehe“ zu leben. Ihr Verhältnis zu Müller erzeuge in dem Dorf auch kein Ärgernis. Daß er zum Essen komme, „das macht er blos um die Kinder. Denn bis heute habe ich können meine Kinder noch allein Ernähren und bin noch keiner Gemeinde zur Last gefallen wo sie Ärgerniß über haben konnte“. Wie auch in anderen Fällen honorierten die Dorfbewohner offenkundig das Verantwortungsbewußtsein und die solide Lebensführung der ungetrauten Eltern, die eine Inanspruchnahme der örtlichen Armenfürsorge und damit die soziale Stigmatisierung mit allen Kräften zu vermeiden suchten. Bereits am 4. Mai 1915 hatte freilich der Bericht des Gendarmeriewachtmeisters allen Verfolgungsbemühen des Landrats die Rechtsgrundlage entzogen: „Ärgerniß wird an dem Verhalten der Beiden jetzt nicht mehr genommen.“ Hieran änderte sich auch nichts, als Anfang Oktober 1915 der Landrat letztmalig einen Bericht anforderte. Am 10. Oktober teilte ihm der Wachtmeister mit, die Situation sei gleich geblieben, nur sei die Mutter der D. zu ihrem Ehemann zurückgekehrt. „Die D. (Geliebte des Müller) wohnt jetzt allein und ist wieder in anderen Umständen.“⁸⁶

Daß Landräte in ihrem Verfolgungseifer auch vor einem eindeutigen Rechtsbruch nicht zurückschreckten, zeigt ein anderer Fall aus dem Landkreis Kehlringen. Am 30. Juli 1904 informierte der Pfarrer in Drochtersen an der Niederelbe den Landrat, daß die angebliche Haushälterin eines verheirateten Arbeiters, der in einem benachbarten Moordorf ein kleines Anwesen bewohnte, seine Konkubine sei. Sie sei im Mai mit ihrem 4. oder 5. unehelichen Kind niedergekommen. „Die erwähnte B. scheint fürs Landarmenhaus reif zu sein.“ In diesem Fall verneinte freilich der angeschriebene Gemeindevorstand am 18. August 1904 das Vorliegen eines öffentlichen Ärgernisses, wünschte aber aus Sorge vor eventuell eintretenden Armenlasten bei einer Trennung des Paares am 15. Februar 1905 die – rechtlich unzulässige – Ausweisung der Frau, da sie bald zwei Jahre anwesend sein werde und dann mit der Heimatberechtigung das Recht auf Armenunterstützung erwürbe. Der Pfarrer war keineswegs bereit, diese Stellungnahme des Gemeindevorstandes hinzunehmen, sondern schaltete seinen Superintendenten ein, der den Ausschuß der Bezirkssynode mobilisierte und in dessen Auftrag den Landrat am 9. Februar 1905 um erneute Prüfung bat. Für den Ausschuß war unzweifelhaft ein öffentliches Ärgernis gegeben, aus dessen Duldung eine „Gefährdung der Sittlichkeit“ entstehe. Nachdem die vom Landrat nunmehr geforderte seelsorgerliche Einwirkung des Ortspfarrers nach dessen Bericht vom 30. März 1905 „abermals fruchtlos“ geblieben war, suchte der Landrat zwischen dem 8. April und dem 15. November 1905 mit insgesamt fünf Trennungsbefehlen an die „unverehelichte A. B. bei dem Arbeiter E.“ die Auflösung des Konkubinats durchzusetzen, erhöhte dabei die angedrohten Strafen für die Nichtbefolgung dieser polizeilichen Anordnung von 50 über 100 auf 150 Mark und ließ gnadenlos die jeweils verwirkten

Haftstrafen – zunächst ein Tag Haft für fünf Mark, dann jeweils 14 Tage – vollstrecken. Die Frau fürchtete freilich das Armenhaus, das ihr bei einer Trennung als letzte Zuflucht nur blieb, mehr als das Gefängnis und kehrte jeweils zu dem Vater ihres Kindes zurück, bei dem sie es, wie sie dem Gendarm wiederholt versicherte, „sehr gut“ habe. Spätestens seit dem 5. September 1905 waren diese weiterhin exekutierten Strafmaßnahmen illegal, denn an diesem Tag berichtete der Gendarm dem Landrat, er habe zwar weder selbst noch durch Befragung der Nachbarn und der A. B. feststellen können, ob sie erneut schwanger sei, jedoch hatte sich das Verhältnis der Bewohner des kleinen Moordorfes Theisbrüggermoor zu dem Konkubinat inzwischen geändert: „Ein Ärgernis erregt es dort am Moor nicht mehr, daß die B. bei E. ist, weil sie den Hausstand in Ordnung hält und auch auf das Kind und sich auf Reinlichkeit hält.“ Statt nunmehr die Verfolgung einzustellen, empfahl der Landrat am selben Tag – erfolgreich – dem Stader Regierungspräsidenten, eine Beschwerde der A. B. abzulehnen.

Während er Anfang 1906 gegenüber der Frau, die vom 3. bis 17. Januar die letzte Gefängnisstrafe erduldet hatte, kapitulierte, konzentrierte er sich im Sommer 1907 auf den Mann, nachdem der Ausschuß der Bezirkssynode nach Geburt eines weiteren unehelichen Kindes erneut bei ihm eine Trennung der „wilden Ehe“ gefordert hatte. Der von seiner Ehefrau mit den Kindern verlassene Arbeiter hatte 1905 wiederholt argumentiert, er benötige eine Haushälterin zur Versorgung seines Hausstandes und seines Viehs, da er den ganzen Tag auswärts arbeite. Als Kompromiß hatte er im Mai 1905 angeboten, sein Bett in eine andere Kammer zu setzen, und im November 1905 eine von der Polizei schnell aufgedeckte Täuschung versucht, indem er für seine angebliche Haushälterin ein Zimmer bei einem anderen Arbeiter mietete. Ohne noch einmal abzuklären, ob das Verhältnis vor Ort ein „öffentliches Ärgernis“ erregte, trieb der Landrat nun den Arbeiter mit seinen Strafbefehlen in den finanziellen Ruin, da dieser ebenfalls nicht zur Trennung bereit war. Nachdem E. eine erste, am 4. Juni 1907 angedrohte Strafe von 30 Mark – wenn auch mühsam und verspätet – am 8. August noch aufbringen konnte, erzwang der Landrat am 23. August wegen der Nichtbefolgung auch seines zweiten Trennungsbefehls vom 22. Juni durch dauernde Mahnungen an den Gemeindevorstand auf Eintreibung des Zwangsgeldes die Pfändung des gesamten Besitzes des Arbeiters. Das Pfändungsprotokoll für die rückständige Polizeistrafe von 50 Mark vermerkte u. a. 1 Schwein, 1 Schaf, 6 Hühner, 9 Hühnerküken, 550 Reihen Kartoffeln, 1 Schatulle mit Aufsatz, 1 Wanduhr, 3 Stühle. Eine Woche vor der für den 7. September angesetzten Versteigerung der gepfändeten Gegenstände, die nach Schätzung des Gerichtsvollziehers 130,50 Mark wert waren, gelang es E., die fünfzig Mark aufzutreiben, indem er seinen gesamten Inventarbesitz an einen Rentier verkaufte, der ihm diesen jedoch „auf Leihe“ weiterhin zur Benutzung überließ. Erst jetzt stellte der Landrat die Verfolgung des nunmehr besitzlosen Paares ein, so daß E. im Unterschied zu seiner Lebenspartnerin Gefängnisstrafen erspart blieben.⁸⁷

Erfolgreicher waren die Landräte in der Regel, wenn es galt, die in „wilder Ehe“ Lebenden zur Legalisierung ihrer Beziehungen zu zwingen, wobei teilweise schon der Hinweis des Pfarrers auf das bevorstehende polizeiliche Einschreiten ausreichte, um eine Eheschließung herbeizuführen.⁸⁸

Ausblick: Kontinuität und Wandel

Das Recht des Staates zur Bekämpfung von Konkubinatzen blieb im Kaiserreich heftig umstritten. Für die konfessionelle Sittlichkeitsbewegung war das polizeiliche und gerichtliche Vorgehen gegen „wilde Ehen“ ein erster und unzureichender Schritt auf dem Weg zur strafrechtlichen Verfolgung des gesamten vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs einschließlich aller an der Prostitution Beteiligten, der Prostituierten wie der Freier.⁸⁹ Die bürgerliche Frauenbewegung, auch ihr gemäßigter, liberaler Flügel, sprach dagegen dem Staat jedes moralische Recht zur gewaltsamen Trennung von Konkubinatzen ab, solange er die sittlich minderwertigere Form des Geschlechtsverkehrs, die Prostitution, im Interesse der Männer durch die Reglementierung der Prostituierten indirekt legalisiere und selbst die nach dem Reichsrecht strafbare Existenz von Bordellen toleriere.⁹⁰ Es bedurfte noch Jahrzehnte nach dem Ende des Kaiserreichs, bis sich wenigstens jene Auffassung durchsetzte, die der preußische Minister des Innern und der Polizei Gustav Adolf Rochus v. Rochow bei den Kommissionsberatungen des Staatsrats über die Neuregelung der Bestrafung von „Fleisches-Verbrechen“ am 30. November 1840 formuliert hatte: „Die Befriedigung des Geschlechtstriebes außer der Ehe kann nur insofern Gegenstand der Strafgesetzgebung seyn, als sie

1. die äußere Sitte beleidigt, oder
2. Rechte verletzt, deren besonderer Schutz dem Staate anvertraut ist.

Geht die Strafgesetzgebung, in gerechtem moralischem Abscheu vor den Verbrechen des Fleisches, über den Kreis dieser Bedingungen hinaus, so greift sie einerseits ein in das Recht der freien Willensbestimmung über die eigene Person, andererseits unternimmt sie die erfolglose, mit dem Begriffe der Strafe im Widerspruch stehende Mühe, die Forderungen der Moral zum Gegenstand von Zwangsrechten zu machen und die Sünde als Übertretung des äußeren Gesetzes vor das weltliche Forum zu ziehen.“⁹¹

Zu mehr als zur Duldung von Konkubinatzen, dieser gegenüber der Prostitution „höheren Form des Geschlechtslebens“, die „in vielen Fällen“ sogar die „gesündeste Art der nichtehelichen Geschlechtbefriedigung“ sei, mochte sich freilich auch in der Weimarer Republik sogar einer der wenigen deutschen Spezialisten auf dem Gebiet des internationalen Sexualstrafrechts, Wolfgang Mittermaier, nicht durchringen, denn es sei „nicht unbedenklich, wenn der Staat ehertartige Verhältnis-

se rechtlich anerkennen wollte, denn er gibt damit seine eigene Eheform preis“.⁹² Zumindest an diesen Vorbehalten hat sich bisher wenig geändert, wie die seit den 1970er Jahren heftig geführte Auseinandersetzung um die rechtliche Absicherung nichtehelicher Lebensgemeinschaften dokumentiert. Dagegen versagte nach 1945 die Justiz zunehmend „der sittlichen Entrüstung die rechtlichen Zwangsmittel“, und es wurde dann auch 1951 als geltendes Recht angesehen, „daß der Vermieter allein aus der Tatsache eines übernachtbleibenden Besuchs, auch eines Dauerbesuchs, noch keinen Unterlassungs- oder gar Aufhebungsanspruch herleiten könne“. Diese neue Einstellung, die auf einen tiefgreifenden Mentalitätswandel gegenüber dem Kaiserreich verwies, hatte das Amtsgericht Kiel in einem viel beachteten Mieturteil am 31. Oktober 1949 ausführlich begründet:

„Wir leben nicht mehr in einer Zeit, in der man in der Ehe eine heilige Einrichtung sieht, die nur der Tod kann scheiden. Ehescheidungen sind so zahlreich, daß niemand etwas Besonderes mehr darin findet, daß zwei Eheleute auseinanderlaufen. Aber auch daß eine Frau mit einem anderweitig verheirateten Mann umgeht und ihn in ihre Wohnung nimmt, ist heute nichts Außergewöhnliches mehr. Ungezählte Frauen, die rechtlich noch verheiratet sind, leben heute mit anderen gleichfalls noch verheirateten Männern zusammen, ohne daß die Gesellschaft sie deswegen ächtet (...) Es ist (...) grundsätzlich davon auszugehen, daß die Wohnung für den Mieter seine Burg ist, in der er sein eigener Herr ist und sein Leben sich so einrichten kann, wie es ihm paßt. Was er in der Wohnung treibt, wen er dort empfängt und wie lange sein Besuch sich bei ihm aufhält, ist, sofern er dadurch andere Hausbewohner nicht greifbar belästigt, allein seine Sache.“⁹³

Anmerkungen

- 1 Heinrich Harburger, Die Bestrafung des Konkubinats in Deutschland. In: Zeitschrift f. d. ges. Strafrechtswissenschaft 4, 1884, S. 516.
- 2 Vgl. zum Schweigen der Reichsgesetzgebung Matthias Mayer, Der Konkubinats, jur. Diss. Erlangen/Hemau 1931, S. 54ff.; zur preuß. Entwicklung Eduard Max Löwenstein, Die Bekämpfung des Konkubinats in der Rechtsentwicklung (Strafrechtliche Abhandlungen, H. 201), Breslau 1919, S. 50ff.
- 3 Vgl. Löwenstein, S. 29ff. u. Mayer, S. 8-37.
- 4 Erste umfassende Erhebung durch den Centralausschuß für Innere Mission auf Antrag seines Zweigvereins in Frankfurt/Oder, „sein Augenmerk auf den weit verbreiteten und die heiligsten Interessen des Volkswohls tief beschädigenden Mißstand der Konkubinate zu richten“, in: Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg 45, 1888, S. 301-304; detaillierte Angaben auch bei Harburger, S. 505-515; Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts. Besonderer Teil, Bd. 4, bearb. v. W. Mittermaier u. a., Berlin 1906, S 171-175 (Zitat: S. 175 Anm. 2); Löwenstein, S. 47-75 u. Mayer, S. 8-37.
- 5 Am 3.2.1885 untersagte das württ. Ministerium des Innern (künftig: MdI) den Oberämtern die bisherige Praxis, trotz gerichtlicher Freisprechungen Konkubinate „als an sich schon der bestehenden staatlichen Ordnung zuwiderlaufend polizeilich nicht zu dulden“ und sie deshalb aus allgemein polizeilichen Gründen zu trennen. Abgedr. in: Zeitschrift f. d. freiwillige Gerichtsbarkeit und die Gemeindeverwaltung 28, 1886, S: 350ff.
- 6 Zur Entstehungsgeschichte des Art. 14 vgl. Mayer, S. 31f. – Vor der Reichsgründung hatte bereits das Polizeistrafgesetzbuch für das Großherzogtum Hessen vom 30.10.1855 in seinem Art. 211, der bei der Revision am 10.10.1871 unverändert blieb, die Strafbarkeit auf Personen beschränkt, „welche auf eine öffentliches Ärgerniß erregende Weise in einer Wohnung mit einander in außerehelicher Verbindung wie Eheleute leben“. Entsprechend hatte ein Ministerialerlaß vom 26.10.1861 „polizeiliche Hausvisitationen von Privathäusern zum Zwecke der Konstatierung des Konkubinats“ untersagt. Eine polizeiliche Bestrafung – 5 bis 15 Gulden oder 8 bis 14 Tage Haft – konnte zudem erst „nach vorausgegangener erfolgloser Verwarnung“ erfolgen (Fliegende Blätter 2, 1888, S. 302).
- 7 Zu dieser „herrscherlichen Lehre“, der die Rechtspraxis nicht folgte, vgl. die Belege bei Heinrich Neukötter, Die Strafbarkeit des Konkubinats (Strafrechtliche Abhandlungen, H. 273), Breslau 1930, S. 30-51.
- 8 Jbb der Württembergischen Rechtspflege 2, 1889, S. 361: Urteil v. 12.1.1887.
- 9 Ebd. 21, 1909, S. 348: Urteil v. 13.7.1908.
- 10 Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen 33, 1900, S. 373ff.: Urteil v. 7.5.1900. Im konkreten Fall bestätigte das Reichsgericht die Rechtsgültigkeit des § 72 des badischen Polizeistrafgesetzbuchs vom 31.10.1863, der am 23.12.1871 im Großherzogtum Baden zu den weiterhin in Geltung bleibenden Vorschriften des alten Polizeirechts erklärt worden war. Er sah für „Personen, welche in außerehelicher Geschlechtsverbindung zusammenleben“, Geldstrafen bis zu 100 M. oder Haft bis zu 14 Tagen vor und befahl ihre Trennung. Die „Erregung öffentlichen Ärgernisses“ tauchte im Gesetzestext nicht auf und ließ sich als Tatbestandsmerkmal nur aus den Beratungen ableiten. Dennoch bestätigte auch das OLG Karlsruhe konstant die „fortdauernde Gültigkeit“ dieser Bestimmung (Annalen der Großherzoglich Badischen Gerichte 65, 1899, S. 292 u. 335ff.: Urteil v.9.10.1899; ähnlich bereits das Urteil v. 9.8.1888 in Annalen 54, 1888, S. 308f.). – Im Unterschied zu Württemberg konnte die Polizei in Baden eine zwangswise Trennung der Konkubinate auch dann schon herbeiführen, wenn der Tatbestand noch nicht gerichtlich festgestellt

- worden war, da das badische Polizeistrafgesetzbuch die Polizeibehörden ermächtigte, „auch unabhängig von der strafgerichtlichen Verfolgung rechts- und ordnungswidrige Zustände innerhalb ihrer Zuständigkeit zu beseitigen und deren Entstehung und Fortsetzung zu hindern“ (Die Rechtsprechung des Großherzoglich Badischen Verwaltungsgerichtshofes, T. 2: 1891-1895, Karlsruhe 1897, S. 55ff.: Urteil v. 6.6.1895).
- 11 Mayer, S. 20ff.
 - 12 Harburger, S. 507f.; zur Durchführung: Zeitschrift f. Rechtspflege im Herzogtum Braunschweig 47, 1900, S. 15ff.: Urteil des OLG Braunschweig v. 5.9.1899.
 - 13 Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags im Jahre 1881/82, Beilagen-Bd. 2 Nr. 16, S. 96: Antrag Luthardt und Genossen v. 21.10.1881.
 - 14 Ebd., Nr. 48, S. 273f.
 - 15 Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags im Jahre 1881/82. Stenographische Berichte, Bd. 1, S. 145ff.
 - 16 Ebd., S. 336-344 u. 469-481.
 - 17 Ebd., S. 336f.
 - 18 Ebd., S. 338: Prof. Dr. Max Theodor Mayer.
 - 19 Ebd., S. 475: Ders. Vgl. zum § 183 StGB auch die Rechtsprechung des Reichsgerichts bei Justus von Olshausen, Kommentar zum Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich, Bd. 1, 10., umgearb. Aufl., Berlin 1916, S. 720ff.
 - 20 Verhandlungen (wie Anm. 15), S. 337.
 - 21 Ebd., S. 338f.: Dr. Heinrich Marquardsen.
 - 22 Ebd., S. 339f. – Zur Rechtsprechung vgl. das Urteil des bayr. Kassationshofes v. 24.8.1867, in: Zeitschrift für Gerichtspraxis u. Rechtswissenschaft in Bayern 7, 1868, S. 58f.
 - 23 Verhandlungen (wie Anm. 15), S. 479.
 - 24 Ebd., S. 471: Dr. Marquardsen.
 - 25 Ebd., S. 472f. u. 478.
 - 26 Verhandlungen der Kammer der Reichsräte des Königreichs Bayern in den Jahren 1881/82. Beilagen-Bd. 1, Nr. 74: Vortrag des Reichsrats von Haubenschmied bei der Ausschußberatung vom 1.2.1882, S. 509-522, Zitat: S. 521.
 - 27 Handbuch der Verwaltung des kath. Pfarramtes (im engeren Sinne) mit Rücksicht auf die im Königreich Bayern geltenden kirchlichen und staatlichen Bestimmungen, hg. v. L. H. Krick, 2. Aufl. Kempten 1903, S. 159, Anm. 73. Die Trennung konnte erst nach einer Verurteilung erfolgen und war „eventuell“ vom Pfarramt bei der Distriktpolizeibehörde zu veranlassen.
 - 28 Verhandlungen (wie Anm. 26), Nr. 74 u. 78: Prot. der Ausschußsitzung v. 7.2.1882, S. 538-541, Zitat S. 540: Justizministern. Nr. 79: Beschluß v. 13.2.1882. – Verhandlungen der Kammer der Reichsräte des Königreichs Bayern in den Jahren 1881 u. 1882. Protokollen-Bd. 1, S. 497-516: Plenarsitzung v. 13.2.1882. – Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten (wie Anm. 15), S. 106-112: 137 Ja-Stimmen, keine Enthaltungen. Diese letzte Sitzung wurde vor allem von dem Streit bestimmt, wer seine Vorstellungen durchgesetzt hatte.
 - 29 Polizeistrafgesetzbuch für Bayern. Textausgabe mit Erläuterungen, begr. v. J. v. Staudinger, neubearb. v. H. Schmitt, München 1921, S. 55f.: § 50a; J. Schiedermaier, Das Polizeistrafgesetzbuch für Bayern und der Übertretungsabschnitt des Strafgesetzbuches mit Verwaltungs- und Polizeivorschriften, 2. Aufl. München/Berlin/Leipzig 1931, S. 77.
 - 30 Blätter für Rechtsanwendung 70, 1905, S. 101f.: 5.7.1904; und unter Verweis auf eine Reihe älterer Urteile Sammlung von Entscheidungen des Obersten Bayerischen Landesgerichts in Strafsachen 4, 1905, S. 269f.: 23.2.1905; 6, 1907, S. 154ff.: 20.9.1905 u. 10, 1911, S. 323ff.: 27.10.1910. Erstmals hatte diese Forderung nach „Gemeinkundigkeit“ das OLG München in einem Urteil v. 7.3.1884 erhoben (Blätter f. Rechtsanwendung zunächst in Bayern N. F. 30, 1885, S. 47f.).
 - 31 Blätter für Rechtsanwendung zunächst in Bayern N. F. 39, 1894, S. 214f.: 21.10.1893; ausführlicher: Sammlung der Entscheidungen des Kgl. OLG München in Gegenstän-

- den des Strafrechtes und des Strafprozesses 7, 1894, S. 471ff.
- 32 Sammlung (wie Anm. 30) 2, 1903, S. 428f.: 21.6.1902.
- 33 Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen 56, 1922, S. 134: 4.7.1921.
- 34 Verhandlungen der Kammer der Reichsräthe. Protokollen-Bd. 1, S. 508f.: von Hausenschmied am 13.2.1882.
- 35 Schiedermaier, S. 77 Anm. 2. – Zum Entstehen dieser extensiven Rechtsauslegung vgl. die Urteile des OLG München v. 6.12. u. 28.12.1883 sowie v. 31.10.1884, in: Blätter für Rechtsanwendung zunächst in Bayern N. F. 29, 1884, S. 348ff. u. 30, 1885, S. 457f.
- 36 Erich Schlesinger, Staats- und Verwaltungsrecht des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin, Berlin 1909, S. 294f.: Verordnung v. 22.12.1870.
- 37 Ministerial-Blatt f. d. gesamte innere Verwaltung in den Kgl. Preuß. Staaten 18, 1857, S. 46f.: Ausschluss des Rechtswegs durch Urteil des Gerichtshofs zur Entscheidung des Kompetenz-Konflikts v. 4.10.1856.
- 38 Vgl. z. B. Jahrbücher des Königlich Sächsischen Oberverwaltungsgerichts 5, 1904, S. 203: 16.3.1904 u. 6, 1905, S. 158: 20.8.1904.
- 39 Ebd. 8, 1906, S. 198f.: 1.11.1905.
- 40 Text: Harburger, S. 506 Anm. 29a; Vorgesichte: Löwenstein, S. 59 u. Mayer, S. 32ff.
- 41 Mandat v. 13.5.1833; vgl. zur Vorgeschichte und Durchführung Karin Gröwer, Wilde Ehen – das „andere“ Familienleben der hamburgischen Unterschichten im 19. Jahrhundert. In: „Denken heißt Grenzen überschreiten“. Beiträge aus der sozialhistorischen Frauen- und Geschlechterforschung, hg. v. E. Kleinau u. a., Hamburg 1995, S. 109-119.
- 42 Jbb. Sächs. OVG 3, 1903, S. 295: 22.10.1902. – „Verletzung der Treue“ spielte auf die nach § 172 StGB unter bestimmten Bedingungen mögliche Bestrafung des Ehebruchs an.
- 43 Ebd. 8, 1906, S. 199: 1.11.1905.
- 44 Ebd. 14, 1910, S. 315: 1.5.1909.
- 45 Ebd. 3, 1903, S. 296f.: 22.10.1902; ähnlich 6, 1905, S. 158: 20.4.1904.
- 46 Allgemeine Gerichtszeitung f. d. Kgr. Sachsen 19, 1875, S. 314-316: 15.3.1875, Zitat: S. 315.
- 47 Jbb. Sächs. OVG 8, 1906, S. 197f.: 1.11.1905.
- 48 Abgedr. u. a. bei M. Schollen, Handbuch f. d. Polizeiverwaltung u. Strafrechtspflege im Regierungsbezirk Aachen, 2. Aufl. Aachen 1900, S. 189.
- 49 Ministerial-Blatt (wie Anm. 37) 13. 1852, S. 293.
- 50 Ebd., 15, 1854, S. 71. Zur fortdauernden Gültigkeit der Regelungen von 1810, 1852 und 1854 vgl. u. a. die Abdrucke bzw. Hinweise in: Oskar von Arnstedt, Das Preuß. Polizeirecht, Bd. 2, 1907, S. 385ff.; Die Ortspolizei, hg. v. H. Eiben, Köln 1909, S. 148ff.; Robert Hue de Grais, Handbuch der Verfassung und Verwaltung in Preußen und dem Deutschen Reiche, 22. Aufl. Berlin 1914, S. 423.
- 51 Begleitschreiben v. 17.5.1854 zusammen mit dem Runderlaß v. 11.4.1854 abgedr. in: Sammlung kirchlicher Erlasse, Verordnungen und Bekanntmachungen f. d. Erzdiözese Köln. Amtliche Ausgabe, zusammengest. v. W. Corsten, Köln 1929, S. 382f. – Der preuß. Evangelische Oberkirchenrat war vom MdI bereits im Vorwege informiert worden und konnte deshalb schon am 17.3.1854 die Konsistorien anweisen, das staatliche Vorgehen zu unterstützen. Allerdings ging der EOK in Übereinstimmung mit dem MdI davon aus, „daß die Heilung solcher sittlichen Gebrechen zunächst und vorzugsweise Pflicht und Beruf des geistlichen Amts in der Gemeinde bleibt und daß das Einschreiten der bürgerlichen Obrigkeit nur als äußerstes Schutzmittel und als nothgedrungene Schutzwehr der öffentlichen Sittlichkeit in Anwendung kommen darf“. Abgedr. in: Aktenstücke aus der Verwaltung des EOK 7, 1855, S. 27f.
- 52 Vgl. Otto Gerland, § 10 II 17 Allgemeines Landrecht, in: Preuß. Verwaltungsblatt 28, 1906/07, S. 176-179 u. 193-203 sowie Löwenstein, S. 55f.
- 53 Entscheidungen des Kgl. Preuß. Oberverwaltungsgerichts 7, 1881, S. 370ff. u. Preuß. Verwaltungsblatt 2, 1880/81, S. 311 u. 390.

- 54 Preußisches Verwaltungsblatt 2, 1880/81, S. 311ff.: 5.5.1881.
- 55 Als höchster preuß. Gerichtshof für Polizeivergehen lehnte z. B. das Berliner Kammergericht im Mai 1912 derartige Bestrafungen auf Grund älterer kurhessischer Verordnungen ab (Sexual-Probleme 8, 1912, S. 655 u. Neue Generation 8, 1912, S. 332).
- 56 Entscheidungen (wie Anm. 53) 46, 1905, S. 408ff.: 4.10.1904.
- 57 Volkswart 6, 1913, S. 12.
- 58 Preuß. Verwaltungsblatt 24, 1902/03, S. 264f.: 24.10.1902.
- 59 Ebd. 25, 1903/04, S. 747: 19.11.1903 u. für Schankkonzessionen die Anfrage ebd., S. 206.
- 60 Neukötter, S. 27.
- 61 Die Gewerbeordnung für das Deutsche Reich nach der Fassung v. 1.7.1883, erl. v. R. Landmann, Nördlingen 1884, S. 277ff.: § 62 Abs. 5 Ziff. 2.
- 62 Bürgerliches Gesetzbuch nebst Einführungsgesetz, erl. v. G. Planck, Bd. 4, Berlin 1901, S. 419ff. Hinweis auf einen Einzelfall – im Konkubinat mit einem Bergmann lebende Witwe mit mehreren Kindern – in: Mutterschutz 3, 1907, S. 90.
- 63 Deutsche Juristen-Zeitung 17, 1912, Sp. 224: Reichsgericht am 13.10.1911.
- 64 Zeitschrift für Rechtspflege in Bayern 7, 1911, S. 21f.: 29.9.1910. Das Reichsgericht hielt einen Verstoß gegen die guten Sitten nur dann als gegeben, „wenn durch das Vermächtnis die Witwe des Erblassers und seine ehelichen Kinder in Not versetzt oder in empörender Weise benachteiligt würden“.
- 65 Abgedr. in: Crimmitschauer Bürgerbuch, hg. v. Stadtrat, 2. Aufl. Crimmitschau 1907, S. 264; vgl. auch: Der Polizeidienst, hg. v. Arthur Geyger, Berlin 1909, S.113.
- 66 Vgl. u. a. Otto Ehinger, Die freie Ehe in Deutschland. In: Die Neue Generation 10, 1914, S. 73ff. Hinweis auf die unterschiedliche Lage in den einzelnen Stadtteilen bei Gisela von Streitberg, Die Bevölkerungsfrage in weiblicher Beurteilung, T. 4, Gautzsch b. Leipzig 1908, S. 33.
- 67 Nur durch einen Verzicht auf einen Datenabgleich bei den polizeilichen Anmeldungen lassen sich z. B. die hohen Zahlen bereits vor der Ehe zusammenwohnender Paare erklären. So beruhigte z. B. in Hamburg der Rechtsexperte des dortigen Grundeigentümer-Vereins im Mai 1898 einen Hausbesitzer, der eine Wohnung an ein unverheiratetes Paar – „ruhige, saubere Leute“, die ihre Miete prompt bezahlten – vermietet hatte, die beim Einzug, der schon längere Zeit zurücklag, versprochen hatten, „in Kürze“ zu heiraten, nach der bisherigen Praxis habe sich die Hamburger Polizei „gegen wilde Ehen sehr tolerant bewiesen“. Es läge also kein Grund vor, „weshalb sich der Hauswirth weniger tolerant verhalten soll“. StA Hamburg, Politische Polizei G 1-2 Bd. 3: Hamburger Grundeigentümer-Ztg. Nr. 20, 20.5.1898.
- 68 Ernst Gystrow (Willy Hellpach), Liebe und Liebesleben im 19. Jahrhundert, 2. Aufl. Berlin o. J., S. 19.
- 69 Bereits am 10.7.1889 hatte der preuß. MdI die Regierungspräsidenten ausdrücklich auf die rechtliche Zulässigkeit eines ausnahmslosen Vorgehens gegen derartige Konkubinate hingewiesen und eine sofortige Berichterstattung über etwaige Verwaltungsgerichtsprozesse angeordnet (HStA Hannover, Hann 180 Lüneburg III, XVI 274 u. StA Stade, Rep. 80 Landdrostei Stade 1388). Siehe auch die Einzelfälle unten Anm. 84-86.
- 70 Fritz Auer, Konkubinate in Bayern, In: Freistatt. München 5, 1905, S. 586.
- 71 Rechtsanwalt Dr. Johannes Hippe an das oldbg. MdI, 14.8.1906; StA Oldenburg, Best. 136 Nr. 2716.
- 72 So das Ergebnis der Auswertung der für die Provinz Hannover noch erhaltenen Landratsakten – HStA Hannover, Hann 174 Einbeck 11, Neustadt 567, Springe 75, Zellerfeld 1300 u. StA Stade, Rep. 174 Blumenthal 1010, Kehdingen 242 u. 354, Stade 383.
- 73 S. oben Anm. 51; ferner Balkenhol, Behinderung von Konkubinaten. In: Der katholische Seelsorger 13, 1901, S. 49. Einzelvorgänge und Rundschreiben im Landeskirchlichen Archiv Hannover, D. 9: Kirchenkreis Hameln-Pyrmont, Gen. I: Hameln UA

- Vorgehen gegen wilde Ehen u. D. 13: Ephoralreg. Pattensen Gen. A 345 UA Konkubinate sowie S 8d: Ausschreiben des Konsistoriums Stade: 4.5.1853 u. 1.7.1868. Erfahrungsaustausch in: Hannoversche Pastoral-Korrespondenz 20, 1892, S. 203, 224 u. 23, 1895, S. 46.
- 74 Charitas 2, 1897, S. 74.
- 75 Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse der evangelischen Landbewohner im Deutschen Reiche, dargestellt aufgrund der von der Allgemeinen Konferenz der deutschen Sittlichkeitsvereine veranstalteten Umfrage, Bd. 2, Leipzig 1896, S. 635.
- 76 Ebd., S. 503. – Ähnlich milde urteilte am 31.3.1900 ein Pfarrer in Bützfleth an der Niederelbe über die „wilde Ehe“ eines verwitweten Arbeiters, der seit Dez. 1898 eine Haushälterin beschäftigte und mit ihr nach Aussage der Nachbarn „vermutlich in einem Bette“ zusammen schlief. Dem Landrat teilte er mit, eine Änderung könne schwerlich herbeigeführt werden, denn der Witwer benötige eine Haushälterin. „Wenn die Ehefrau U. ihn verlassen würde, so würde er eine andere nehmen. Es wird mir auch gesagt, daß die betreffenden Personen bereits im höheren Alter ständen.“ StA Stade, Rep. 174 Kehdingen 354.
- 77 So der märkische Landpfarrer C. Wagner, Die Sittlichkeit auf dem Lande, Leipzig 1896, S. 61.
- 78 Zit. aus der Enquête des Evangelisch-Sozialen Kongresses Anfang der 1890er Jahre b. Karl Borr. Breinlinger, Die Landarbeiter in Pommern und Mecklenburg, phil. Diss. Heidelberg 1903, S. 169.
- 79 Die geschlechtlich-sittlichen Verhältnisse, Bd. 1, Leipzig 1895, S. 34.
- 80 So berichteten etwa voller Abscheu 1899 die „Frauen-Blätter“ der evangelischen Sittlichkeitsbewegung (Jg. 8, 1899, S. 18) von einem Arbeiter, der mit der Frau seines Bruders aus einem Nachbarort zugezogen war und sich als deren Ehemann ausgegeben hatte. Erst nach der Anmeldung des sechsten Kindes wurde das Konkubinat in dem Dorf entdeckt, der Mann zwar wegen Urkundenfälschung zu einem Monat Gefängnis verurteilt, die „wilde Ehe“ jedoch nicht zwangsweise getrennt. Nicht weniger deutlich traten die unterschiedlichen Wertssysteme bei einem Vorfall in einem Dorf des oldenburgischen Amtes Westerstede hervor. StA Oldenburg, Best. 136 Nr. 2716.
- 81 Angaben aufgrund einer Auswertung der in Anm. 72 aufgeführten Verwaltungsakten und der für die Untersuchung benutzten Urteile der Oberlandes- und Oberverwaltungsgerichte. Vgl. auch die drei aus dem Saargebiet angeführten Fälle b. Rita Gehlen, „Öffentliches Ärgernis“. Zugriffe der öffentlichen Gewalt auf „ärgerliche“ Geschlechtsbeziehungen zur Zeit des Wilhelminischen Kaiserreichs. In: Frauenleben – Frauen leben. Zur Geschichte und Gegenwart weiblicher Lebenswelten im Saarraum (17. – 20. Jh.), hg. v. Eva Labouvie, St. Ingbert 1993, S. 50ff.
- 82 Zitat Hippe (wie Anm. 71). Am 18.2.1921 verbot das sächs. MdI der Polizei nicht nur das Nachspüren von Amts wegen, sondern ordnete auch an, künftig „nur solchen Anzeigen nachzugehen, die auf erstem sittlichen Ärgernis, nicht auf persönlicher Gehässigkeit“ beruhten (Deutsche Strafrechts-Zeitung 8, 1921, Sp. 118). Bereits am 15.12.1906 hatte die Bezirksregierung Köln in einer internen Anweisung gefordert, daß bei den Zeugen „regelmäßig unmittelbare persönliche Wahrnehmung“ verlangt werden müsse. „Bloße Vermutungen, Gerüchte, Erzählungen vom Hörensagen und dergl.“ reichten zum Nachweis eines Konkubinats nicht aus (Eiben, S. 252f.).
- 83 Besonders die überraschende polizeiliche „Revision“ der Wohnung zu jeder Tages- und Nachtzeit war gängige Praxis. Vgl. etwa den ausführlichen Bericht eines Braker Gendarmen über eine im Auftrage des dortigen Amtes in der Nacht vom 27./28.12.1890 durchgeführte Aktion in StA Oldenburg, Best. 230-6 Amt Brake 577. Das Bayerische Oberste Landesgericht verwies 1910 auf den Bericht eines Münchener Kriminalwachtmeisters über seine „wiederhol-

ten Besuche zu den verschiedensten Tageszeiten, insbesondere früh morgens und spät abends“ bei einem Paar, einem Schuhmacher und einer ledigen Zigarettenmacherin, die gemeinsam ein Kind hatten und von den Nachbarn angezeigt worden waren. (Sammlung von Entscheidungen, wie Anm. 30, 10, 1911, S. 324).

- 84 Jbb der Württembergischen Rechtspflege 20, 1908, S. 41ff.
- 85 StA Stade, Rep. 174 Stade 383. Nach dem Bericht des Gemeindevorstandes des Dorfes Hagen vom 13.7.1897 hatte der Mann den Trennungsbefehl befolgt und war ausgezogen.
- 86 HStA Hannover, Hann 174 Springe 75.
- 87 StA Stade, Rep. 174 Kehdingen 354.
- 88 Dokumentation eines komplikationslos verlaufenden Falls aus dem Februar 1904, bei dem das Paar – ein Zigarrenmacher und eine Arbeiterin mit drei unehelichen Kindern – eine Heirat gegenüber dem Pfarrer zwar zunächst ablehnte, aber neun Tage später bei der „Vernehmung“ durch den Landrat schon das Aufgebot erfolgt und der Hochzeitstermin festgesetzt war, in Landeskirchliches Archiv Hannover, Ephoralreg. Sievershausen Gen. 314.
- 89 Vgl. Katharina Scheven, Die Arbeit der Männer-Sittlichkeitsvereine. In: Die Frauenbewegung 9, 1903, S. 186.
- 90 Vgl. Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, Tübingen 1907, S. 534ff.
- 91 Zit. b. J. D. H. Temme, Critik des Entwurfs des Strafgesetzbuchs für die Preußischen Staaten, T. 2, Berlin 1843, S. 310.
- 92 W. Mittermaier, Konkubinat. In: Handwörterbuch der Sexualwissenschaft, hg. v. M. Marcuse, 2., stark verm. Aufl. Bonn 1926, S. 383.
- 93 O. Küster, Herrenbesuch einer Mieterin. In: Juristen-Zeitung 6, 1951, S. 91f., Zitat: S. 91.

Konferenzbeiträge III.
**Beständigkeit und
Wandel**

Franklin Kopitzsch
Julius Carlebach

Franklin Kopitzsch

Die bürgerliche Familie der Aufklärungszeit im Spannungsfeld von Tradition und Moderne

Die folgenden Überlegungen wenden sich dem Thema in einer regional- und schichtspezifischen Betrachtung zu. Im Mittelpunkt steht, mit einem Seitenblick auf Lübeck, der Stadtstaat Hamburg mit seinen bürgerlichen Führungsschichten, den Kaufleuten und Akademikern, die das Gemeinwesen im 18. Jahrhundert politisch, wirtschaftlich und kulturell prägten. Eigener Untersuchungen bedürften die kleinbürgerlichen Familien, die Lebensgemeinschaften der Unterschichten, von denen, wie Karin Gröwer jetzt für die Hansestädte Bremen, Hamburg und Lübeck gezeigt hat, jede zehnte im frühen 19. Jahrhundert ein „wilde Ehe“ war. Nur hingewiesen werden kann auf den in den Erinnerungen des Schulmannes Georg Friedrich Schumacher aus Altona eindringlich geschilderten Fall einer alleinerziehenden Mutter im bürgerlichen Milieu des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

Hamburg ist ungewöhnlich reich an Quellen für unser Thema. Zu nennen sind die zahlreichen Familienarchive, die bereits gedruckt vorliegenden Tagebücher, Briefwechsel, die Literatur bis zu den wirkungsvollen Gelegenheitsgedichten beispielsweise des Professors Michael Richey, der am Akademischen Gymnasium Geschichte und Griechisch lehrte und zu vielen familiären Festen Reime im Geist der Aufklärung beisteuerte, schließlich die Publizistik von der wohl bedeutendsten Moralischen Wochenschrift in deutscher Sprache „Der Patriot“, veröffentlicht von 1724 bis 1726 und mehrfach wiederaufgelegt, bis zu „Hamburg und Altona“, dem von 1801 bis 1807 erschienenen Blatt, das die beiden Nachbarstädte facettenreich schilderte und kommentierte. An Stoff für sozial- und kulturgeschichtliche Forschungen fehlt es wahrlich nicht. Und auch nicht an Vorläufern moderner Historischer Kulturwissenschaft: Percy Ernst Schramm nannte seine „Neun Generationen“, die nicht nur eine Familienchronik, sondern auch eine wahre Fundgrube der Stadtgeschichte sind, 1963 im Untertitel „Dreihundert Jahre deutscher ‚Kulturgeschichte‘ im Lichte der Schicksale einer Hamburger Bürgerfamilie (1648 – 1948)“. Heute brauchte es die An- und Abführungszeichen, welche die Kulturgeschichte einrahmen, nicht mehr. Gerade mit seiner Analyse des Einflusses von Aufklärung und Empfindsamkeit auf das Familienleben ist Schramms Werk ein wegweisender sozial- und kulturgeschichtlicher Beitrag geworden. Nicht ohne aktuellen Reiz ist es, nachzulesen, was Schramm unter „Kulturgeschichte“ verstanden wissen wollte: „ihre Aufgabe soll sein, die Geschichte der ‚Umwelt‘ des Menschen infolge des Wandels im religiösen, geistigen und künstlerischen Bereich einerseits, im wirtschaftlichen, technischen und sozialen Bereich andererseits zu erforschen“.¹

Was die Familie, die Beziehungen von Eltern und Kindern, die Aufgaben der Erziehung und der Bildung – auch der Mädchen und jungen Frauen – betrifft, so steht einmal mehr am Beginn des Wandels „Der Patriot“, jene Moralische Wochenschrift, die den Hamburgern Vernunft und Mündigkeit, die „Botschaft der Tugend“ (Wolfgang Martens), die bewußte Gestaltung des eigenen Lebens wie des Gemeinwesens nahezubringen suchte. Bereits im dritten Stück vom 20. Januar 1724 plädierten die Frühaufklärer um Richey und Barthold Heinrich Brockes, der in bis heute in Hamburg nicht wieder erreichter Kombination Ratsherr und Dichter war, für das Ernstnehmen der „Kinder-Zucht“ als einer elterlichen Pflicht und Aufgabe. Nicht dem Gesinde, Vater und Mutter wurde die Erziehung zugewiesen. Dies galt ausdrücklich auch für die „Töchter“, deren Ausbildung einer „bloß für Frauenzimmer anzurichtenden Academie“ anempfohlen wurde. Im achten Stück vom 24. Februar 1724 warb Brockes für eine Konversations- und Lesegesellschaft unter Beteiligung von Frauen und machte seinen „Mit-Bürgerinnen“ detaillierte Vorschläge für eine Bibliothek. Mit der nach 1770 entstandenen Lesegesellschaft um Johann Georg Büsch, den vielseitigen Aufklärer und Reformier, und Friedrich Gottlieb Klopstock, wurden Brockes' Wünsche erfüllt. Nahmen Brockes und der mit ihm befreundete Gelehrte Hermann Samuel Reimarus noch Rücksicht auf ihre traditionell erzogenen, stark von der orthodox lutherischen Kirche geprägten Frauen, weichten sie nicht in ihre aufklärerischen und freigeistigen Gedanken ein, so verbesserten sie in den folgenden Jahrzehnten Bildungsstand, kulturelle Neigungen und Interessen auch der Frauen, damit das Zusammenleben von Männern und Frauen wie auch der Umgang mit den Kindern deutlich. Schramm gibt dafür in seinen „Neun Generationen“ anschauliche Beispiele nicht nur aus seiner eigenen Familie. Elise Reimarus und Meta Moller, die erste Frau Klopstocks, belegen den Wandel, zeigen, wie Erziehung und Bildung, Vernunft und Gefühl, Aufklärung und Empfindsamkeit zu neuen Ideen und Idealen führten. Auch für die jungen Männer bewirkten Hauslehrer, Lehrer an privaten und öffentlichen Schulen, Lektüre und Theaterbesuche, der Umgang mit Gleichgesinnten Veränderungen. Dies zeigt der durch Quellen gut zu erschließende Kreis um die jungen „der Handlung Beflissenen“ Johann Michael Hudtwalcker, Peter Ochs, Georg Heinrich Sieveking und Caspar Voght in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren besonders augenfällig. Schramm hat auf ein frühes Zeugnis, das die Wirksamkeit der Frühaufklärer, der „Patrioten“, unterstreicht, aufmerksam gemacht: „Im Jahre 1748 konnte ‚Der Hamburger‘, der die Tradition des ‚Patrioten‘ zu erneuern suchte, feststellen, daß durch dessen Mahnungen mittlerweile viel gebessert worden sei: ‚Wußten vor diesem unsere Töchter ihren Catechismus herzusagen, einige Gesänge zu singen, Caldaunen zu stopfen, Kopffleisch, Sulzen und allerlei Früchte einzumachen, mit den Mädchen zu zanken, in Gesellschaft angenehm zu schweigen, bei Gelegenheit rot zu werden, zu sparen, mit ihren Möpsen zu spielen und etwan auf dem Capitäns-Convivio zu tanzen, so wußten sie genug‘; der ‚Patriot‘ habe erreicht, daß die

Frauen ‚nunmehr in der Religion und im Hauswesen, in der Sittenlehre, im Schreiben, im Rechnen, Klavierspiel, in der französischen und italienischen Sprache und in der Art zu leben bewandert‘ seien“.²

Schramm hat, nun wieder bezogen auf den eigenen Familienkreis, bereits 1963 darauf hingewiesen, daß sich Väter und Mütter nicht mehr als gestrenge Eltern, vielmehr als Freunde und Erzieher der Kinder gaben, daß sie im Hause und oft im Garten an Alltagen wie an Festtagen offen und ungezwungen, auch im Zirkel enger Freunde, mit dem Nachwuchs umgingen. Was Schramm damals andeutete, ist nun durch einen bedeutenden Forschungsbeitrag, die Studien von Anne-Charlott Trepp, offenkundig und breit nachweisbar geworden. Gestützt auf rund siebzig weibliche und männliche Selbstzeugnisse aus der Zeit von 1770 bis 1840 konnte eine fundierte, umfassende Darstellung von „Frauen und Männern im Hamburger Bürgertum“ vorgelegt werden. Im ersten Teil ihres Buches schildert die Autorin, wie das „Konzept der Liebesehe“ in dieser Epoche „zu einem zentralen Postulat der Zeit wurde“³. „In Korrelation zur Herausbildung der Jugend als einer Phase der individuellen Persönlichkeitsentwicklung seit dem 18. Jahrhundert nahmen Frauen und Männer aller drei Generationen in der Jugend die neuen, individualisierten Ehekonzepte an und machten sie zu ihren eigenen Vorstellungen. Der Anspruch auf persönliches, privates Glück konnte in ihren Lebensentwürfen ein solches Gewicht gewinnen, daß die Liebesehe erste Priorität bekam. Die Ehe aus Liebe wurde geradezu zum Sinnbild eines selbstgestalteten und erfüllten Lebens. Vor allem die Jugendlichen der zweiten und dritten Generation konnten schon früh und relativ ungezwungen Erfahrungen mit dem anderen Geschlecht machen, was dem toleranten Erziehungsstil der Zeit entsprach. Auch bei der Partnersuche hatten sie offensichtlich relativ große Handlungsfreiheiten gegenüber ihren Eltern. Ehen wurden nun nicht mehr von Dritten arrangiert, sondern die jungen Frauen und Männer suchten selbst nach einem Lebenspartner und fällten – wenn irgend möglich – ihre Entscheidung aufgrund ihrer eigenen Empfindungen. Die Ehe aus Liebe begann sich also entgegen den gängigen Forschungsansichten seit dem Ende des 18. Jahrhunderts durchzusetzen“.⁴

„Die neuen Entscheidungsfreiheiten“, so ein weiteres Resultat gezielter Recherche, „brachten allerdings auch neue Probleme mit sich. Weniger die Eltern als ein Mann und eine Frau selbst konnten die Verwirklichung einer Liebesehe überaus fraglich erscheinen lassen. Alte und neue Vorstellungen stießen dabei konfliktträchtig aufeinander: Familiäre Verpflichtungen und individuelle Wünsche, rationale Überlegungen und affektive Sehnsüchte konnten, mußten aber nicht in einer Person zur Deckung kommen.“⁵

Aufgrund ihrer aussagefähigen Quellen konnte Frau Trepp nachweisen, wie „Innerlichkeit und Konzentration auf das Ich, auf die eigenen seelischen Regungen wie auch die Sensibilisierung zwischenmenschlicher Beziehungen“ nun „elemen-

tare Werte des bürgerlichen Selbstverständnisses und des bürgerlichen Lebensgefühls“ wurden; „denn mit der Freisetzung der Ratio kongruierte auch diejenige der Emotionen. Seit der Empfindsamkeit und der beginnenden Romantik spielte der Faktor ‚Gefühl‘ bei der Eigenwahrnehmung und auch im Umgang mit anderen eine tatsächlich kaum zu überschätzende Rolle.“⁶

Frau Trepp hat ihr Buch mit Begriffen Friedrich Schlegels überschrieben: „Selbständige Weiblichkeit“ und „sanfte Männlichkeit“, Begriffen, die im Hamburger Bürgertum des Untersuchungszeitraums gelebter Realität entsprachen. „Bis um 1800“, so konnte sie ermitteln, „griffen Berufsarbeit, praktische Reformtätigkeit und gesteigerte Emotionalität, aufklärerische und gefühlsbetonte Elemente ineinander und befruchteten sich gegenseitig.“⁷ „Selbständige Weiblichkeit“ zeigte sich nicht nur in der Haushaltsführung und in der Erziehung der Kinder. „Dadurch, daß die Bildungsbestrebungen der Aufklärung auch den Gesichtskreis der Frauen im Bürgertum merklich erweitert hatten, wurden sie aber auch außerhalb ihres traditionellen Aufgabenbereichs aktiv. Sie begannen nicht nur, Lesezirkel zu initiieren, sondern auch für das Gemeinwohl zu engagieren; dabei waren auch sie selbständig und umsichtig in der Öffentlichkeit tätig und bekundeten somit ihre gesellschaftliche Verantwortung wie auch ihre gesellschaftspolitischen Überzeugungen.“⁸

Auch für die Kinder wandelte sich wesentliches: „Mit der wachsenden Individualisierung und Emotionalisierung ehelicher Beziehungen veränderte sich auch die Einstellung zum Kind in grundlegender Weise. Ebenso wie sich die Ehegatten um ihrer selbst willen, in ihrer Unverwechselbarkeit liebten, wurden auch die Kinder mehr als zuvor in ihrer Individualität wahrgenommen, akzeptiert und gefördert. Im Unterschied zu früheren Generationen und vermutlich auch zu späteren gingen diese Elterngenerationen nicht (mehr) steif und streng mit ihren Kindern um, sondern auffallend kindgerecht und tolerant. Nicht Disziplinierung jedweder Art bestimmte das Eltern-Kind-Verhältnis, sondern Fürsorge und Zärtlichkeit – von seiten der Mutter wie von seiten des Vaters.“⁹

Ihre Forschungen über „die bürgerliche Oberschicht Hamburgs“ faßt Frau Trepp präzise so zusammen: „Um die Hauptachse von Ehemann und Ehefrau sowie Eltern und Kindern bestand ein dichtes Netz von vielfach unterschiedlich gelagerten sozialen Beziehungen, unter denen die Kontakte mit Freundinnen und Freunden, verstanden als erweiterte Form ehelicher und familiärer Intimität, eine herausragende Bedeutung hatten. In der Realität bedurfte es keiner Abschottung nach außen, um ein gefühlsbetontes Ehe- und Familienleben zu führen. Beruf und Politik, Haushalt und gemeinnütziges Engagement, Ehe, Familie und soziale Beziehungen, zahlreiche Verpflichtungen und persönliche Ansprüche waren ständig konkurrierende Elemente, denen die Frauen und Männer immer wieder versuchten, gerecht zu werden. Ihre Lebenssituation war bestimmt durch die Komplexität eines bewußten und aktiven Lebens.“¹⁰ Brigitte Tolkemitts Analyse der „Gesellig-

keit in den offenen Häusern der Hamburger Familien Reimarus und Sieveking“ hat diese Ergebnisse bestätigen können.

Ob sich diese Erkenntnisse auf andere Städte übertragen lassen, ob sie regional- und schichtspezifisch bestimmten historischen Konstellationen zu danken waren, müssen Studien andernorts zeigen. Rebekka Habermas' Paralleluntersuchung für Frankfurt am Main, eine andere der großen deutschen Handelsstädte, wird auch darüber weitere Aufschlüsse geben.

Die Resultate der neueren Forschung werden bestätigt durch Rückblicke auf miterlebten, bewußt erfahrenen Wandel, wie sie 1789 der Aufklärer und Schriftsteller Jonas Ludwig von Heß in seiner „Ethognomik“ als Teil seiner Topographie Hamburgs und 1823 der Lübecker Jurist Johann Friedrich Hach gegeben haben. Beide beschrieben, wie sich ein ungezwungener Umgang zwischen den Eheleuten, zwischen diesen und den Kindern durchsetzte, freiere Formen und Inhalte das Zusammenleben in Häusern und Gärten erfüllten, Toleranz und Weltoffenheit zunahmen, junge Leute nicht mehr in Anwesenheit älterer Menschen zu schweigen hatten, sondern sich vielmehr in das Gespräch einschalten konnten, wie Unterhaltungen an „Vielseitigkeit und Leben“¹¹ gewannen, Bildung und Kultur sich hoben und verbreiteten.

Besonderes Augenmerk sollte künftig den Einflüssen der Aufklärungspädagogik, die in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts mit Martin Ehlers in Segeberg und Johann Bernhard Basedow in Altona einsetzte, auf das Schulwesen und das Familienleben gelten. Daß Geistliche wie Johann Nikolaus Milow, Schriftsteller wie Matthias Claudius und Pädagogen wie Joachim Heinrich Campe fremde Kinder in ihre Familien aufnahmen und gemeinsam mit ihren eigenen Sprösslingen erzogen, ist in diesem Kontext zu beachten. Der Anteil ihrer Frauen, Margarethe Milow, Rebecca Claudius und Dorothea Maria Campe, an diesen Lebens- und Erziehungsgemeinschaften ist groß gewesen. Das Wirken dieser Frauen und Männer erhielt durch Augenschein und Berichte gewiß Beispiel- und Vorbildfunktion.

Das Spannungsfeld von Tradition und Moderne bestimmt im 18. Jahrhundert lange das menschliche Miteinander, den Umgang in Haus und Gesellschaft. Unverkennbar sind im Gefolge von Aufklärung und Empfindsamkeit die modernen Züge, die Kräfte des Wandels. Was sich dauerhaft erhielt, was sich in der Folge veränderte, müssen dringend erwünschte Anschlußstudien klären.

Anmerkungen

- 1 Schramm, 1. Bd., S. 11.
- 2 Ebd., S. 162.
- 3 Trepp, Wonne, S. 22.
- 4 Trepp, Männlichkeit, S. 400f.
- 5 Ebd., S. 401.
- 6 Ebd.
- 7 Ebd., S. 402.
- 8 Ebd.
- 9 Ebd., S. 403.
- 10 Ebd.
- 11 Hach, S. 70.

Literatur

- Reiche Quellen- und Literaturangaben finden sich bei Kopitzsch, Grundzüge, bei Trepp, Männlichkeit und bei Schramm.
- (Geisler, Adam Friedrich): Schattenrisse echter teutscher Frauenzimmer oder offenherzige und unpartheyische Nachrichten von jetztlebenden – berühmten – schönen und biedern Damen. Aufgesetzt von einem ihrer Verehrer und Freunde. 1. Heft. Niedersächsische Damen. Halle 1784.
- Glagla, Helmut/Lohmeier, Dieter (Hg.): Matthias Claudius 1740-1815. Ausstellung zum 250. Geburtstag. Heide 1990. (= Schriften der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek, 12).
- Gröwer, Karin: „Wilde Ehen“ in den hansestädtischen Unterschichten 1814 – 1871. In: Archiv für Sozialgeschichte 38 (1998), S. 1 – 22.
- Dies.: Wilde Ehen im 19. Jahrhundert. Die Unterschichten zwischen städtischer Bevölkerungspolitik und polizeilicher Repression. Hamburg – Bremen – Lübeck. Berlin 1999.
- Habermas, Rebekka: Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750 – 1850). Göttingen 2000. (= Bürgertum, 14).
- Hach, Johann Friedrich: Blicke auf die Veränderungen in unserer Vaterstadt im Laufe der letzten 50 Jahre. (Vorgetragen am 11. und 18 November 1823). In: Zwischen Aufklärung, Revolution und Biedermeier. Zwei Zeitbetrachtungen über Lübecks Lage und Verfassung von An-

- ton Diedrich Gütschow (1723) und Johann Friedrich Hach (1823). Hg. von Ahasver von Brandt. In: Zeitschrift des Vereins für Lübekische Geschichte und Altertumskunde 40 (1960), S. 55 – 86, hier: S. 67 – 86.
- Heß, J(onas) L(udwig) von: Hamburg topographisch, politisch und historisch beschrieben. 3 Bde. Hamburg 1787 – 1792. Nur im Titel veränderte zweite Ausgabe: Topographisch – politisch – historische Beschreibung der Stadt Hamburg. Hamburg 1796.
- Horvath, Eva: Die Frau im gesellschaftlichen Leben Hamburgs. Meta Klopstock, Eva König, Elise Reimarus. In: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 3 (1976), S. 175 – 194.
- Es sind wunderliche Dinger, meine Briefe. Meta Klopstocks Briefwechsel mit Friedrich Gottlieb Klopstock und mit ihren Freunden 1751 – 1758. Hg. von Franziska und Hermann Tiemann. Neuausgabe. München 1980.
- Kopitzsch, Franklin: Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona. 2. Aufl. Hamburg 1990. (= Beiträge zur Geschichte Hamburgs, 21).
- Ders.: Joachim Heinrich Campe in Hamburg und Trittau. „Schriftsteller, Erzieher und Aufklärer. In: Visionäre Lebensklugheit. Joachim Heinrich Campe in seiner Zeit (1746-1818). Wiesbaden 1996. (= Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, 74).
- Milow, Margarethe E.: Ich will aber nicht murren. Hg. von Rita Bake und Birgit Kiupel. Hamburg 1993.
- Der Patriot. Nach der Originalausgabe Hamburg 1724-26 in drei Textbänden und einem Kommentarband kritisch hg. von Wolfgang Martens. 4 Bde. Berlin 1969/70 (Textbände), 1984 (Kommentarband). (= Ausgaben Deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts).
- Schramm, Percy Ernst: Neun Generationen. Dreihundert Jahre deutscher „Kulturgeschichte“ im Licht der Schicksale einer Hamburger Bürgerfamilie (1648-1948). 2 Bde. Göttingen 1963/1964.
- Schumacher, Georg Friedrich: Genrebilder aus dem Leben eines siebenzigjährigen Schulmannes – ernsten und humoristischen Inhalts. Nachdruck der Ausgabe Schleswig 1841. Flensburg 1983. (= Lebensbilder aus Schleswig-Holstein, 1).
- Tolkemitt, Brigitte: Knotenpunkte im Beziehungsnetz der Gebildeten: Die gemischte Geselligkeit in den offenen Häusern der Hamburger Familien Reimarus und Sieveking. In: Ulrike Weckel/Claudia Opitz/Brigitte Tolkemitt/Olivia Hochstrasser (Hg.): Ordnung, Politik und Geselligkeit der Geschlechter im 18. Jahrhundert. Göttingen 1998 (= Das achtzehnte Jahrhundert: Supplementa, Bd. 6), S. 167-202.
- Trepp, Anne-Charlott: Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770

und 1840. Göttingen 1996 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 123).

Dies.: „Denn das ist gerade meine Wonne ..., daß Du mich wie ein kluges, denkendes Wesen behandelst“: Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840 – Fragestellungen und Ergebnisse. In: Mitteilungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte 29 (1996), S. 18-37.

Dies.: Balanceakte: Bürgerliche Paarbeziehungen zwischen Partnerschaft, Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschlechter (1770-1830). In: Historische Mitteilungen 11 (1998), Heft 2, S. 170-196.

Dies.: Geschichte eines Gefühls. In: Max Planck-Forschung. Das Wissenschaftsmagazin der Max-Planck-Gesellschaft, Sonderheft 50: Hauptversammlung 1999, S. 28-35.

Julius Carlebach

Values and Virtues in Times of Change. A Discussion Paper on the Jewish Family

It is customary to investigate social forces and social trends by looking at small, ethnic or religious groups, by demonstrating how this or that factor produces a defence of tradition or an acceptance of change, its nature and direction. These issues have attracted a great deal of interest in the social science which has gone a long way in identifying and analysing patterns of traditionalism and modernism. Such studies have shown conclusively that the impact of modernism and the pull of traditionalism are significant well beyond the boundaries of location-specific investigations.

My aim has been to extrapolate a number of widely acknowledged social trends which bring in their wake more or less accepted changes in social values and social virtues. This might help us in understanding the nature of the tensions which determine, in our case, the developments or disintegration of the Jewish family. We may also be able to predict likely problems and targets for possible intervention. The need for such a speculative exercise is reinforced by the unfortunate use of many such ideas we are discussing not as concepts but as partisan flags for more or less valid instruments of propaganda.

This paper is intended as an introduction for a discussion of some focal concerns in the constant debates on the Jewish family. It is not surprising that most of the work done in this field comes from sociological and anthropological studies in Israel and in North America and that these studies tend to concentrate more on social scientific, than on historical factors.¹ I have attempted to use a schematic approach to accommodate the scientific and the historical because our focus on tension in the Jewish family will involve expressions and concerns about the present situation.

My remarks will be of a speculative nature to allow for the uneven materials at my disposal from strictly academic studies to social work oriented and journalistic publications.

In line with a similar investigation I carried out some twenty years ago² I have drawn for the most part from historical sources and made use of the earlier materials in what proved a valuable comparative study. For the sake of argument I have, once again, chosen a triple time span from circa 1800 to circa 1890, 1900 to 1933 and 1945 to date. There is, of course, enormous overlap in these three periods, but this is balanced by the fluctuating approaches to emancipation and assimilation in central Europe. Again, like in the earlier study, I have chosen my cultural bounda-

ries in central Europe to restrict myself to Yiddish and German speaking areas. This can be graphically presented as follows:

- 1) The classic family (pre-emancipation).
- 2) The modern family (Bürger before the Law).
- 3) The post-modern family (Bürger through the Law).

The first family is characterised by its status as a Jewish unit, the second by its progress in achieving civil and social rights. The post-modern family typically rejects the virtues and values of both the Jewish and the modern families and replaces them by adherence to a number of ideologies which nurture their adherents but leave little space for deviant and dissenting mores.

The first family type belongs to the period roughly of the nineteenth century, when most Jews in Western Europe were either wholly disenfranchised or making slow and often painful progress towards social and civil-rights. It was a struggle and effort throughout the whole of the nineteenth century with deliberate attempts to internalise social values and with them the appropriate social behaviours accepted now as social virtues. The classic Jewish family adapted only slowly to the changes taking place all around them, but by the time emancipation was achieved, many new ideas were making inroads into Jewish consciousness. We can recognise this if we look briefly at some of the key values of the classic Jewish family. It's most pronounced feature was its cohesiveness, based on traditional biblical concepts, a cohesiveness, which encompassed not only the narrow nuclear family but all its members, an extended group which was and remained a close knit unit with all the tensions and securities that implies. Religion was the mainspring of tradition, of symbols and family rituals, of role definitions and of family roles. Education for the children especially the boys led to conflicts between those who were for constant Torah learning at the expense of secular studies, and those who saw a measured balance between these two as strengthening future opportunities for the boys, in Jewishness and in worldliness. Always provided that the learning and the different aspirations were governed by a determination to act and speak with proper „Derech Eretz“ (best translated as „Anstand“ or in English, „Decency“). The intensity of child care in the classic Jewish family made possible the rejection of intermarriage and the intervention of the family where problems and difficulties, but also gains and successes were matters of interest to all. Sex as in traditional Jewish thought was secret, sacred and social. We should also note that the existence, indeed the practice of anti-Semitism was broadly accepted as inevitable, struggled against and resisted until it reached mammoth proportions in Russia, Poland and Germany where subsequent and consequent Jewish migrations played a part in the decline of the classic family, making an interest and then a steadily growing participation in the modern world a promising alternative.

The classic Jewish family gave way to the modern family, whose chief characteristics were its willingness to face and if necessary accept changes which allowed

Jews an increasingly active role in the evolution of their host societies and the changes which inevitably and continuously were linked with advances in science and technology. Like the classic family, the modern family evolved over a long period of time and was subject to external pressures, but the main thrust for change came from two approaches. The first and more dominant was the assimilatory impulse. Jews either discarded traditional family mores or abandoned them in favour of formalised cultish practices which acknowledged historical links with a fading past, without obligation or deference. This led to the phenomenon of the secular or ethnic Jews who are of importance in our discussion because they have created a complex and confusing challenge to Jewishness without the values and virtues of Judaism. Most Jews remained in a Jewish fold partly because of the constraints imposed upon them as Jews in a hostile world, but also because they strove for a whole-hearted acceptance in a gentile world. A smaller but active group saw their Jewishness in much more positive terms in that they tried to integrate Jewish values with host society values – a kind of assimilation in reverse. It should be noted however that this approach was also used in the fight against anti-Semitism.

Without forgetting the overlapping which is always a factor in ideal-typical comparisons, we can nevertheless identify changes and catalysts even though they have variable influence in relation to temporal and spatial determinants. Or, in plain English, changes vary in time and place so that Jews in, for example, richer countries may experience change faster and more profoundly than in poorer or more restrictive environments. In our modern family the greatest changes have been brought about by developments which are quite independent of the family. I would like to illustrate this by some examples.

The past fifty years have seen an explosive growth of older citizens in Western societies. People live longer, and not only that, they benefit from advances in medical science which allows them to live on, even with serious and handicapping chronic diseases. The social, moral and legal consequences are immense and need not be discussed here, but there are also Jewish values which are likely to be important. Care and attention for the elderly is a *sine qua non* in Judaism yet the burden which surviving parents can impose on their offspring can be immense. This is as much of a challenge to society at large as it is to Jewish people except that Jewish care is always more dependent on tradition bound factors. It is also obvious that the growth of the elderly population will reverse the traditionally Jewish, biblically sanctioned family hierarchy. It is certainly one of the main factors in reshaping and changing the Jewish family.

It has long been the Jewish experience that the residential restrictions imposed on Jews in most countries were designed to isolate and segregate them. Jews developed highly structured communities in response which acknowledged the separation and made a virtue of it. Although the abolition of residential restrictions was welcomed as a progressive step towards emancipation most Jews were aware of the

disintegrating effect it would have on Jewish communities, the more so since gentile society maintained many social barriers which could only be made tolerable by the open acceptance of emancipatory restraints.

Our next example comes from the other end of the chronological scale. The right to higher and professional education and training was slow in coming for the general population because education was always regarded as a privilege for elitist groups. This was particularly the case for women and Jews. When the institutions of higher learning did open their doors, Jewish students responded with all the fervour that a Jewish upbringing is likely to engender. Many universities responded with a numerus clausus and many parents, still bound by the suspicions of the pre-emancipation era were unhappy to watch their offspring disappear in college campuses which one American rabbi described as „a spiritual wilderness and a cemetery for religious values“³. The only conclusions to be drawn from these examples are that desirable and promising developments are to be greatly welcomed and are irreversible and will therefore continue to exert pressure (for good and ill) on the Jewish family.

When we come to look at the contemporary post modern family the situation becomes much more complicated because as I hope to show, more complex ideas and ideologies have to be accommodated. We also observe that, just as in the case of industrial societies, we see distinct patterns of convergence both between Jewish and gentile families and between Jewish and Jewish families. It is important for our discussion because the phenomena to be mentioned are as yet of uncertain future and indeterminately viable. The family in this third era is undergoing constant changes which do not appear as problem solving family issues but as methods for bringing about social change. These developments are not intended to solve a problem, but on the contrary, they generalise individual problems to emphasise a favoured ideology. This happens at two levels. The first level is the generalising principle. Values and virtues are redefined. Above the family are higher values e.g. youth culture and feminism, they introduce issues which the family, as a unit cannot cope with. So problems related to divorce, abortion, human rights and the environment are primary issues but only as long as they do not interfere with the ultimate value – „me“ the claim of the individual to benefits and happiness which no social system can guarantee. All these factors can be summarised into a comprehensive system of „liberal universalism“ of social and family systems which are based on an „unconditional reciprocity“ where only self-made boundaries are constraining. We know that it will never work. We see signs of a partial return to old family values but in the meantime our attentions should be focused in those areas which are trying to do what they see as the needs of the time, always unfortunately handicapped by having to work with blunt instruments like the rise and decline of popular images which separate the rights of some from the obligations of all. We see that to varying degrees the three family

types continue and persist. There is a virtue in that which may yet lead to a return to old values.

So far I have posited the three family types as a means to get an overview of recorded historical change. Perhaps we can extend the discussion by speculating on the likely (or observed) motivating factors, bearing in mind that my suggestions are speculative and may not be susceptible to controlled, systematic investigation.

At this level we can further test my models thus:

In the suggested classic type there is no demand for change. People adhere to Jewish religious law (Halacha) to varying degrees, being guilty of an indiscretion here, an improper act there, a lapse in Kashrut, or irregular prayers and offences in human relationships. The offenders, or better, the sinners will see their lapses for what they are – offences which make the doer guilty but not opposed to Jewish law. He simply accepts that his appetites have led to the breach of what continues to be the proper and sacred law of God. He had no knowledge of, or interest in gentile thinking, just as the gentile for the most part learned to live with the Jew but without tolerance. The presence of the Jew was accepted because it was socially or politically useful.

The modern family by contrast has a quite different dynamic. The gentile world is undergoing tremendous upheavals which effect all social and religious groups so that the Jew is also called upon to join the road to Utopia. But at a price.

The Jew has to demonstrate his fitness for a place in the new world, and in due course and at varying levels he does just that. He examines his beliefs and practices, his manners and customs. While many of them can comfortably pass muster and can be seen to be able to withstand the test of time, others, especially when compared with the social institutions of the gentile world, seem to be old fashioned, anachronistic, outdated. There are two ways to deal with the problem. Either the old is revised and replaced by the new, or the values and virtues of yesteryear are discarded altogether. While this deviance in the classic family could exist in the context of an otherwise obedient and faithful family circle, the modern family because it continuously opted for a growing participation in the social world, amended its educational and social aims and activities to meet new standards. For many Judaism gradually became an „antique“ a decorative, sentimentally cherished remnant.

The post modern family is quite different. In Europe, as in America, change was seen as too slow and too superficial. This was underlined by the explosion in medicine and technology. New sections of society emerge which forced the pace of change, not least because there was no alternative to hand which would be acceptable to all sides. Its impact on the family was overwhelming because the past was restricted by different concepts and perceptions. In fact it must be admitted that where disaster struck (e.g. drugs, Aids etc.) there was some social support but rarely and only weakly from the family which did not really know how to help and by what means.

To sum up I would say that our family type analysis can be helpful in that we can more easily recognise the changes which increasingly dominate our lives and to devise strategies for Jewish survival in the next millenium. By understanding the dynamics of change we will learn to cope with them and, where necessary, divert and correct them. It seems to me that as a first step we might usefully adopt the following aims:

- To restore to our children the precious gift of innocence.
- To construct new reference groups for our wage-earning adults.
- To ensure serenity for our aged.
- To find places and roles for the growing number of men and women who are too old to be young and too young to be old.

NOTES

- 1 See for example, Steven Cohen/Paula Hyman (eds.), *The Jewish Family: Myth and Reality*. New York 1986. David Kramer (ed.), *The Jewish Family: Metaphor and Memory*. New York 1984. More recently the subject of *Jewish Survival*, which underlies most of the current literature has concentrated on the issue of identity, with perhaps insufficient attention to the function of family life; cf. Ernest Kraus/Gitta Tolea (eds.), *Jewish Survival: The Identity Problem at the Close of the 20th Century*.
- 2 Cf. Julius Carlebach, „Family Structure and the Position of Jewish Women“ in Werner Hasse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup (eds.), *Revolution and Evolution: 1848 in German Jewish History*. Tübingen 1981, pp. 157-187.
- 3 Gilbert S. Rosenthal (ed.), *The Jewish Family in a Changing World*. New York/London 1970, p. 28. It is worth noting that of the 21 papers in the Rosenthal book, fully half deal with drug addiction and intermarriage.

Konferenzbeiträge IV.

**Traditionsbrüche in der
NS-Zeit**

Beate Meyer
Walter Zwi Bacharach
Christiane Pritzlaff

Beate Meyer

Die Verfolgung der Mischehen während des Nationalsozialismus

Ehen zwischen Christen und Juden konnten in Deutschland erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts nach der Emanzipation der Juden und der Einführung der Zivilehe geschlossen werden.¹ Im 20. Jahrhundert stieg – als Zeichen der Assimilation der Juden wie auch des abnehmenden religiösen Charakters der Ehe überhaupt – die Zahl derartiger Eheschließungen deutlich an. Die Stadt Hamburg, an deren Beispiel in diesem Aufsatz die Verfolgung der in Mischehen lebenden Paare während des Nationalsozialismus aufgezeigt werden soll, bot bereits in den zwanziger Jahren das – aus jüdischer Sicht – „ungünstigste Bild“, d.h. die meisten Mischehen, gefolgt von Berlin und Breslau.² Bis 1933 stiegen die Mischehen in der Hansestadt sogar auf über 57% der Eheschließungen von Juden an. Während sie 1934 im Reichsdurchschnitt auf 15% sanken³, gingen sie in Hamburg trotz restriktiver Maßnahmen der Standesämter nur auf 32% zurück.⁴ Am Vorabend der nationalsozialistischen Machtübernahme lebten in Deutschland ca. 35.000 Paare in Mischehen.⁵ Diese Entwicklung hatte den jüdischen Gemeinden der Großstädte viel Kopfzerbrechen bereitet, denn sie bedeutete in der Regel auch, daß die Kinder aus diesen Ehen ihnen als Nachwuchs entzogen wurden.⁶ Die in den Nürnberger Gesetzen niedergelegten Heiratsverbote zogen einen Schlußstrich unter eine fast achtzig Jahre anhaltende Entwicklung.

Es heirateten weit mehr jüdische Männer als Frauen nichtjüdische Partner. Unter den in Mischehen lebenden Juden waren mehr alteingesessene Hamburger als zugewanderte „Ostjuden“, die in der Regel religiös stärker gebunden waren.⁷ Jüdische Frauen verloren mit einer solchen Heirat die Gemeindezugehörigkeit, jüdische Männer wurden nur aus orthodoxen Kultusverbänden ausgeschlossen, konnten aber in der Gemeinde selbst verbleiben.⁸ Oft war die Heirat Anlaß zur Konversion, im protestantischen Hamburg meist zur evangelischen Kirche. 1940, zu einer Zeit also, als die Emigration weitgehend abgeschlossen war und sich der Druck, der mit der ökonomischen Existenzvernichtung der Juden einherging, auch in Ehescheidungen bereits massiv ausgewirkt hatte, lebten in Hamburg 972 Paare in Mischehen, davon 623 mit jüdischen Männern und 349 mit jüdischen Frauen.⁹

Jetzt allerdings bezeichnete der Begriff der Mischehe nicht mehr Ehen zwischen Mitgliedern der Jüdischen Gemeinde und Nichtjuden¹⁰, sondern in der nationalsozialistischen Terminologie Lebensgemeinschaften, in denen ein Partner nach ihrer „rassischen“ Definition Jude war.¹¹

Aus nationalsozialistischer Perspektive waren Juden, die eine „Blutmischung“ mit „Deutschblütigen“ eingegangen waren, sogar noch unerwünschter als andere Juden, denn sie stellten eine unmittelbare Gefahr für den „deutschen Blutverband“ dar. Diese „Blutmischung“ sollte daher für die Zukunft verboten und rückwirkend, soweit es möglich war, ungeschehen gemacht werden. Deshalb strebten Rassetheoretiker nach Aufschluß über Herkunft und Motivation der Paare, die eine Mischehe eingegangen waren. Einer der führenden Rassehygieniker, Ottmar Frhr. v. Verschuer, stellte 1937 öffentlich die Frage: „Was für Menschen waren es auf deutscher wie auf jüdischer Seite, die Mischehen geschlossen haben?“¹² Daß der oft wohlhabende jüdische Mann eine Nichtjüdin „häufig unter seinem Stande“ heiratete, ging seit längerem aus den Statistiken hervor.¹³ Verschuers Frage führte zur Erstellung einer ersten, auf breiter Datenbasis beruhenden Studie, die der „Sozialbiologe“ Alexander Paul erarbeitete.¹⁴ Paul, ein überzeugter Rassehygieniker, untersuchte zum einen die Schichtenzugehörigkeit der Eheschließenden, zum anderen die angeblichen erbgesundheitlichen Belastungen.¹⁵ Er verfügte über Unterlagen von 1.115 Juden und 670 Jüdinnen, die das Reichsministerium des Innern ihm zur Verfügung gestellt hatte.¹⁶ Zusammengefaßt kam er zu dem Ergebnis, daß jüdische Männer, die Mischehen eingingen, in der Regel aus gehobenen oder oberen Schichten, vorwiegend der Kaufmannschaft, kamen und überwiegend Frauen heirateten, die von der Herkunft her sozial unter ihrer eigenen Schicht lagen und auch deutlich jünger waren. Bot die Mischehe den jüdischen Männern die Möglichkeit der Integration in die nichtjüdische Gesellschaft, so lag die Attraktivität der Eheschließung mit einem Juden für nichtjüdische Frauen im sozialen Aufstieg. Heirateten jüdische Frauen hingegen nichtjüdische Männer, was insgesamt seltener vorkam, dann stammten beide Ehepartner in der Regel aus der gleichen Schicht und wiesen zudem keine nennenswerten Altersunterschiede auf. Obwohl auch hier beide Partner meist aus gehobenen Schichten kamen, war für die jüdische Frau selten ein sozialer Aufstieg mit der Heirat verbunden. Jüdische Frauen wählten nichtjüdische Partner offensichtlich weniger aus materiellen, sondern eher aus emotionalen Gründen.

Wenn auch die Motivation, eine Mischehe einzugehen, den Ehealltag nicht maßgeblich bestimmte, erlangte sie doch nach der nationalsozialistischen Machtübernahme eine erneute Relevanz, denn die antijüdischen Maßnahmen, vor allem die der ökonomischen Existenzvernichtung, betrafen Juden in Mischehen ebenso wie andere Juden. In den ersten fünf Jahren der NS-Herrschaft zerbrachen gerade die aus materiellen Gründen geschlossen Ehen sehr schnell, wenngleich die Scheidungsziffern aus dieser Zeit nicht bekannt sind.

Die in einem Interview¹⁷ festgehaltenen Erinnerungen einer Zeitzeugin verdeutlichen den Zerfallsprozeß einer solchen Ehe: Die Hochzeit ihrer Eltern ging – was eher selten war – mit dem Übertritt der Mutter zur jüdischen Religion einher. Der Vater, ein vermögender Kaufmann, unterstützte die mütterlichen Verwandten über Jahre hinweg materiell und ermöglichte seiner Familie ein Leben im Wohl-

stand. Die einschneidenden antijüdischen Maßnahmen führten zu einem gravierenden Rückgang seines Geschäftes. Der soziale Abstieg zehrte die Ressourcen auf. Die mütterliche Verwandtschaft schlug vor, für den Kauf einer Nähmaschine zusammenzulegen, mit der die Frau dann in Heimarbeit die Familie ernähren sollte. Sie wies dieses Ansinnen empört von sich: „Wie komme ich dazu?!“ Die Verhaftung ihres Mannes in der Pogromnacht und anschließende Internierung im KZ Sachsenhausen führten ihr vor Augen, daß über den sozialen Abstieg hinaus auch der Makel der Kriminalisierung auf ihrem Mann lasten würde. Beides bestärkte sie in ihrer Haltung, den Absprung aus einer Ehe zu suchen, deren „Geschäftsgrundlage“ für sie entfallen war. Sie reichte die Scheidung ein, als ihr Mann die Emigration vorbereitete. Durch die Scheidung und den Austritt aus dem Jüdischen Religionsverband konnte sie in den „deutschen Blutsverband“ zurücktreten.

Dieses „Angebot“ an die „deutschblütigen“ Frauen war in den von Hitler im Winter 1938 formulierten und von Göring verkündeten Kategorien der „privilegierten“ und „nichtprivilegierten“ Mischehen enthalten.¹⁸ Noch unter dem Eindruck der Pogromnachtverhaftungen und der „Arisierungen“ sollten sie zur Scheidung verlockt werden.

Selbst wenn die Mehrheit der „deutschblütigen“ Frauen auf dieses „Angebot“ nicht einging, hatte sich doch in den ersten fünf Jahren der NS-Herrschaft die innerfamiliäre Rollenverteilung bereits geändert. Die jüdischen Ehemänner konnten die traditionell männlichen Aufgaben der materiellen Versorgung kaum noch und die Außenvertretung der Familie meist gar nicht mehr wahrnehmen. Sie mußten ihr Vermögen auf Frauen oder Kinder überschreiben, ihnen die Geschäftsführung ihrer Unternehmen überlassen, Behördengänge zumuten, Verhandlungen über Mietverträge oder Visa aufbürden. Die Frauen wiederum waren in der Regel durch ihre Erziehung oder den bisherigen Ehealltag, der von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung geprägt war, nicht auf diese Aufgaben vorbereitet. Wollten sie Geld verdienen, waren sie auf die Verwertung „weiblicher Fähigkeiten“ angewiesen, wie beispielsweise das Nähen, Putzen oder Kochen. Damit aber konnte der bisherige Lebensstandard kaum gesichert werden.

Die Veränderung des Familienlebens beschreibt ein Zeitzeuge retrospektiv: „Ja, aber da war so mancher ..., ‚Streit‘ kann ich das nicht nennen. Die Moral der Familie brach so langsam zusammen. Mein Vater war kein starker Mann, zwar ein autoritärer Mann (...), ansonsten war er weich, sanft, besonders mit den Kindern. Und meine Mutter verstand sowieso von solchen Sachen (Erwerbstätigkeit, B.M.) nichts. Sie hielt natürlich zu meinem Vater. Gar keine Frage. Und doch, der Druck von außen, der Druck, der über den Menschen lag, die unter diesen Umständen leben mußten, machte auch das Familienleben schwer. Ein falsches Wort führte dann zum Krach. (...) Es ging zwischen den Eltern nicht mehr so friedlich zu, wie man es gewöhnt war. Geld wurde knapp. Schließlich wurden Lebensmittel knapp. Und noch knapper, als der Vater keine vollen Rationen mehr bekam. (...) Da war

viel Unruhe, die eigentlich mit der Familie gar nichts zu tun hatte. Die kam eben durch den Druck von außen.“¹⁹

Den Frauen fiel auch die psychische Stabilisierung der jüdischen Ehemänner zu, die den Verlust ihrer Machtpositionen und ihrer gesellschaftlichen Stellung oft schlecht verkrafteten. Ein Teil wurde depressiv oder hegte Suizidgedanken. Ein anderer Zeitzeuge faßte im Interview die innerfamiliären Auswirkungen des Deklassierungsprozesses so zusammen: „Mein Vater war sehr depressiv, er hatte immer Selbstmordgedanken und hat immer wieder gesagt, wenn er nicht wäre, wenn er aus dem Weg wäre, dann würde für uns alles leichter sein. Und wir haben natürlich auch unter dieser Situation gelitten, weil wir ihn immer wieder aufmuntern wollten, was uns aber nur mäßig gelang.“²⁰ In vielen Familien verschob sich die Verantwortung für die materielle Reproduktion wie für die psychische Bewältigung des äußeren Drucks einseitig auf die Frauen, die ihrerseits versuchten, sie mit den halberwachsenen Kindern zu teilen.

War hingegen die Ehefrau Jüdin, entschied in der Regel die berufliche Position des Mannes über das Ausmaß, das die Diskriminierungen erreichten. Im öffentlichen Dienst waren diese besonders stark, führten mindestens dazu, daß ein Aufstieg nicht mehr in Betracht kam, wenn nicht gar zur Entlassung. Dann konnte die Familie durchaus in Armut geraten. Als beispielsweise der Vater eines Zeitzeugen als Schaffner entlassen wurde, mußte die jüdische Mutter mehrere Putzstellen annehmen, um die vierköpfige Familie zu ernähren.²¹ Ein selbständiger Kaufmann dagegen war zwar gesellschaftlicher Diskriminierung ausgesetzt, aber weder mußte er sein Geschäft aufgeben noch war seine Frau von den aufsehenerregenden Aktionen wie den Pogromnachtverhaftungen betroffen.

Im Winter 1938 teilte nun Hitler – wie bereits erwähnt – die Mischehen in „privilegierte“ und „nichtprivilegierte“ auf.²² „Privilegiert“ bedeutete zunächst, daß eine Familie in ihrer bisherigen Wohnung verbleiben und das Vermögen auf den nichtjüdischen Ehepartner bzw. die Kinder übertragen werden konnte. „Privilegiert“ war entweder eine Ehe, in der die Frau Jüdin war, oder eine Ehe mit jüdischem Ehemann, in der nichtjüdisch erzogene Kinder vorhanden waren. War aber der Ehemann Jude und die Ehe kinderlos, war die nichtjüdische Ehefrau konvertiert oder gehörten die Kinder der jüdischen Religion an, so galt die Ehe als „nichtprivilegiert“. Die Ehegatten verloren nicht nur Wohnrecht und Verfügungsgewalt über Vermögen, sondern sollten auch bei der Auswanderung wie Juden behandelt werden.

In der Folgezeit wurden die in „privilegierten“ Mischehen lebenden Juden von der Kennzeichnungspflicht ausgenommen.²³ Auch die Sicherungsanordnungen für Vermögen wurden im Hinblick auf die „Privilegierung“ neu geregelt: War der Ehemann Jude, sollten auch die Vermögenswerte seiner Frau und seiner nichtjüdischen Kinder für den deutschen Staat „gesichert“ werden. War aber die Ehefrau Jüdin, betraf die Sicherungsanordnung nur sie.²⁴ Waren „deutschblütige“ Ehemänner aus

Mischehen mit Ausnahmeregelungen in der Wehrmacht verblieben,²⁵ konnten sich ihre Frauen von der Zwangsarbeit befreien lassen, zu der sie zunächst wie alle Juden ab Jahreswechsel 1938/39 einbezogen worden waren.²⁶

Die Machthaber nahmen diese Besserstellungen vor, weil sie angesichts der immer radikaleren antijüdischen Maßnahmen endlose Proteste der „deutschblütigen“ Verwandten dieses Personenkreises vermeiden wollten. Die Kategorien der „nichtprivilegierten“ und der „privilegierten“ Mischehe wurden nie gesetzlich abgesichert, sondern bei jeder Verfolgungsmaßnahme wurden eventuelle Ausnahmen für diesen Personenkreis festgelegt.

Während sich die jüdischen Männer aus Mischehen schon wegen der Ausnahmeregelungen immer wieder an die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland (RVJD) wenden mußten, verblieben die Frauen weitgehend im privaten Schutzbereich ihrer „deutschblütigen“ Ehemänner, der aber durch die Verpflichtung der Frauen zur Zwangsarbeit seine Schutzfunktion zunehmend einbüßte. In der jüdischen Gemeinde Hamburgs wurde 1940/41 aufgrund der finanziellen Notlage diskutiert, ob die in Mischehe lebenden Jüdinnen nicht (wieder) als Mitglied betrachtet werden sollten. Doch konnten die religiösen Grundsätze, die zum Ausschluß geführt hatten, nicht ohne weiteres dispensiert werden. Außerdem zeitigten Versuche, diese Frauen zur Beitragszahlung heranzuziehen, kaum praktische Erfolge. Deshalb wurde der Plan nicht weiter verfolgt.²⁷ Ab 1942 mußten diejenigen Mischehepartner, die einem Religionsverband angehörten, und 1943 die übrigen im NS-Sinne als Juden definierten Personen der Zwangsorganisation der RVJD beitreten.²⁸

Von den ab Oktober 1941 angeordneten Deportationen waren die in „privilegierter“ Mischehe Lebenden bis Anfang 1945 ausgenommen, die in „nichtprivilegierter“ zurückgestellt, es sei denn, die Ehe bestand nicht mehr durch Tod des „arischen“ Partners oder durch Scheidung. Dann mußten auch bei „privilegierten“ Mischehen weitere Begründungen für Rückstellungen gefunden werden, die oft lauteten, der Sohn stünde im Feld oder die Kinder seien noch minderjährig. Da nach den Erlassen „Mischlinge“ nach 1941/42 aber nicht mehr in der Wehrmacht dienen durften, war diese Begründung eher geeignet, das Augenmerk auf den Sohn zu lenken und die Mutter nach seiner Entlassung aus der Wehrmacht doch zu deportieren.²⁹ Nach Scheidungen waren die jüdischen Frauen weiterhin bedingt geschützt, wenn sie minderjährige, nicht jüdisch erzogene Kinder versorgten. Das Alter, in dem minderjährige Kinder einen Schutz bildeten, wurde von 18 auf 16 Jahre gesenkt.³⁰

1942 erörterten die Teilnehmer der Wannsee-Konferenz und der Folgekonferenzen „im Zuge der Endlösungsvorhaben“ auch das weitere Schicksal der „Mischlinge“ sowie der 28.000 Mischehen im Reichs- und Protektoratsgebiet³¹: Sie zogen in Betracht, Mischehen zwangsweise zu scheiden³² und, sollte der „deutschblütige“ Partner sich weigern, diesen ebenfalls ins Ghetto einzuweisen.³³ Doch die Möglichkeit einer Deportation ohne Scheidung rief den Widerstand des Innenmi-

nisteriums hervor, der Zwangsscheidung widersprach das Justizministerium.³⁴ Eine abschließende Entscheidung wurde nicht getroffen: Hitler, angerufen einen Weg zu weisen, verschob die Entscheidung auf die Zeit nach dem „Endsieg“. Diesem Aufschub verdankte der Großteil der Mischehepartner sein Überleben, wenngleich auch ohne Zwangsscheidung und Deportationen die Überlebenschancen einzelner oder kleiner Gruppen durch Aktionen der Gestapo gemindert wurden.

So verhaftete die Gestapo im Februar 1943 in Berlin im Rahmen der „Fabrik-Aktion“ in Mischehe lebende Ehemänner.³⁵ Die öffentlichen Proteste der „deutschblütigen“ Frauen und anderer Verwandter in der Rosenstraße hatten nicht nur vor Ort scheinbar Erfolg, sondern fanden auch in der Nachkriegsforschung große Beachtung.³⁶ Die Betroffenen vermuteten schnell, daß es der Gestapo darum ging, die „privilegierten“ Mischehen schrittweise in die Deportationen einzubeziehen. Tatsächlich handelte es sich bei dieser Aktion um einen Versuch der Radikalisierung der Judenpolitik von seiten der Gestapo, die den in den besetzten Ostgebieten üblichen Methoden öffentlicher Razzien folgte.³⁷ Unter den Verhafteten befanden sich ungewöhnlich viele Angehörige aus „Künstlerkreisen“, was ebenfalls für Aufsehen sorgte. Das mobilisierte den gemeinsamen Protest der Frauen. Zudem war – wie sich erst jetzt durch Archivfunde herausgestellt hat – offensichtlich nur die Registrierung, nicht aber die Deportation der Männer vorgesehen. Vor diesem Hintergrund erreichten die Frauen also eine ohnehin beabsichtigte Freilassung.³⁸

In Hamburg und an anderen Orten³⁹ hingegen praktizierte die Gestapo ein weniger spektakuläres, einzelfallorientiertes Vorgehen. Die Männer erhielten zum Teil Aufforderungen, sich bei der Gestapo zu melden, andere wurden einzeln und somit unauffällig abgeholt. Die Aktion erstreckte sich auf zwei Tage und betraf in erster Linie ehemals selbständige Kaufleute, die zwar relativ bekannt waren, nicht aber über Verbindungen zu einflußreichen Gruppierungen verfügten. Die Berichte der Ehefrauen und Kinder zeugen davon, daß auch die Hamburger Frauen – erfolglos – alle Möglichkeiten auszuschöpfen versuchten, ihre Männer freizubekommen. Sie waren zu wenige, handelten vereinzelt und ließen sich einschüchtern. „Ihr Mann kommt nach Auschwitz, tun Sie man jetzt schon so, als wenn Sie keinen Mann mehr haben“, antwortete der Verantwortliche einer hilfesuchenden Ehefrau, und einer anderen riet er, sich nicht weiter zu bemühen, ihr Mann käme nicht mehr zurück, aus Auschwitz käme keiner zurück. Auf seinen Karteikarten hatte er gleich nach der Verhaftung schon „Auschwitz“ vermerkt.⁴⁰ Die Männer wurden Anfang März 1943 in das Hamburger Polizeigefängnis Fuhlsbüttel eingewiesen und Ende April/Anfang Mai 1943 nach Auschwitz gebracht, wo sie ermordet wurden.⁴¹ Im Sinne der Gestapo hatte die Aktion doppelten Erfolg, denn sie erfaßte die bisher Geschützten nicht mehr nur als einzelne und schüchterte zudem die nicht-betroffenen Mischehenfamilien ein.

Waren jüdische Ehemänner inhaftiert, wurde auf die zurückgebliebenen Frauen immer gezielt Druck im Hinblick auf eine Scheidung ausgeübt. Ein Zeuge schil-

derte nach dem Krieg einen typischen Vorfall: „Eines Tages erschienen zwei Gestapobeamte in der Wohnung (...), als ich sie gerade besuchte. Ich hörte, wie einer der Leute zu (ihr) sagte: ‚So ein hübsches Weib ist mit einem Saujuden verheiratet. Wenn Sie sich nicht scheiden lassen, gehen Sie ab. Die Wohnung steht Ihnen auch nicht zu.‘ Bei dieser Gelegenheit veranlaßten die Beamten, daß der Telefonanschluß abgeschaltet wurde. Sie haben auch den Rundfunkapparat mitgenommen.“⁴² Das Auftreten der Beamten verfehlte seine Wirkung nicht, die nichtjüdische Ehefrau reichte die Scheidung ein.

In vereinzelt Fällen setzte die Gestapo unabhängig von Scheidungsplänen bereits einen Deportationstermin fest.⁴³ Die „Rechtslage“ war dann so, daß die Deportation höher als Untersuchungs- oder Strafhaft gewertet und die Verhafteten nach Auschwitz überstellt wurden.⁴⁴ Dies verstärkte den Druck auf die Ehefrauen, die Scheidung einzureichen. Oft redeten Verwandte ihnen zu, die um Karrieren, Privilegien oder politische Ambitionen fürchteten.

Auch die Wohnungspolitik vergrößerte den Druck auf die Mischehen immer mehr. Im Herbst 1942 erhielten etliche in nichtprivilegierten Mischehen lebende jüdische Männer eine Zuweisung in „Judenhäuser“, die mit einem „Judenstern“ gekennzeichnet waren. Der Jüdische Religionsverband ordnete (auf Befehl der Gestapo) den Einzug in eines der mit Mischehen belegten Häuser an. Die meisten Ehepaare hatten bis dahin in Mietwohnungen gelebt.⁴⁵ Ihre Vermieter erfuhren als letzte vom Mieterwechsel, wie das Standardschreiben des Jüdischen Religionsverbandes zeigt: „Sie haben Ihrem jetzigen Hauswirt unverzüglich mitzuteilen, wann Sie die Wohnung räumen, daß er die Wohnung dem Wohnungspflegeamt als Wohnung einer ‚jüdischen Mischehe‘ zu melden hat und daß Sie die Miete nur bis zum Tage Ihres Auszuges zu entrichten brauchen.“⁴⁶

Die mitbetroffenen nichtjüdischen Ehefrauen werteten die Aufforderung offensichtlich als Vorstufe zur Deportation und versuchten, sie mit allen Mitteln abzuwenden.⁴⁷ So reichte eine nichtjüdische Ehefrau für sich und die beiden Kinder, die als „Geltungsjuden“ eingestuft waren, einen Antrag beim Reichssippenamt auf Feststellung der „arischen“ Abstammung ein und erreichte damit ein halbes Jahr Aufschub.⁴⁸ Nach einer erneuten Aufforderung wandten sie und „deutschblütige“ Familienmitglieder sich erfolglos an den Gestapobeamten Hans Stephan, den „Judenreferenten“ der Gestapo, Claus Göttische, und den Reichsstatthalter Karl Kaufmann.⁴⁹ Nun waren alle Möglichkeiten ausgeschöpft, und die Familie bezog ihr Zimmer. Eine andere Ehefrau drohte mit Selbstmord. Trotz dieser Ankündigung wurde das Ehepaar eingewiesen.⁵⁰ Manche jüdischen Ehemänner hofften, ihre Frauen könnten in den alten Wohnungen verbleiben, wenn sie zustimmten. So schrieb einer: „Meine Frau, die durch die Judenausnahmegesetze nervenkrank geworden ist, kann auch nicht in einem gemischt-jüdischen Milieu wohnen und will, mit meinem Einverständnis, in ihrer Wohnung verbleiben. Ich bitte Sie daher, nur mich in einem möblierten Zimmer unterzubringen, da ich keine Möbel und

kein Bett habe.“⁵¹ Der Religionsverband jedoch bestand auf dem Einzug des Ehepaares. Eine Woche nach Zuweisung des Zimmers reichte die Ehefrau eine Eheaufhebungsklage ein, der stattgegeben wurde.⁵² Knapp ein halbes Jahr später wurde der Ehemann deportiert und ermordet.⁵³

In einem anderen Fall argumentierte eine nichtjüdische Frau, in zweiter Ehe seit über dreißig Jahren mit einem Juden verheiratet⁵⁴, dieser habe ihre beiden Kinder mit aufgezogen und „zu keiner Zeit versucht, die politische Willensbildung meiner Kinder zu beeinflussen.“⁵⁵ Vielleicht hätte er dies tun sollen: Der Sohn hatte dem Freikorps „Bahrenfeld“ angehört, er trat 1928 in die SA und 1930 in die SS ein. Während des Krieges diente er in der Waffen-SS und hatte zur fraglichen Zeit den Rang eines Obersturmführers. Die Tochter war mit einem langjährigen NSDAP-Mitglied verheiratet, zwei Enkel waren der HJ, einer mit gerade 17 Jahren freiwillig der Waffen-SS beigetreten. Diese Ehefrau fürchtete vermutlich zu Recht, der Umzug in ein „Judenhaus“ würde nicht nur die räumliche, sondern auch die emotionale Trennung von ihren Kindern bedeuten. Doch trotz der Linientreue ihrer Nachkommen und des offenkundigen Verdienstes ihres Ehemannes daran wurde ihr Gesuch abgelehnt.⁵⁶ Drei Tage später teilte sie mit, daß sie die Scheidungsklage eingereicht habe. Ihr 75jähriger Mann kam nach Theresienstadt. Er überlebte die Ankunft dort nur wenige Monate.⁵⁷

Waren nichtjüdische Frauen jedoch ihren jüdischen Männern in die „Judenhäuser“ gefolgt und dort verwitwet, kündigte die Reichsvereinigung (als Nachfolgerin des Jüdischen Religionsverbandes) ihnen die Unterkünfte.⁵⁸ Angesichts des knappen Wohnraums protestierten die Witwen, die nicht freiwillig in diese Häuser gezogen waren, nun gegen den Rausschmiß, wenn auch nicht immer mit den geeigneten Mitteln. So drohte eine Witwe der RVJD: „Teile Ihnen ergebenst mit, daß ich mit dem heutigen Datum an den Führer Adolf Hitler geschrieben habe. Es ist noch nicht das letzte Wort in der Wohnungsangelegenheit gesprochen und ehe (nicht, B.M.) eine Antwort des Führers in meinen Händen ist, räume ich meine jetzige Wohnung nicht ...“⁵⁹

Nach dem Luftangriffen im Sommer 1943 auf Hamburg verschärfte sich die Wohnsituation der Mischehen noch mehr, weil die Gestapo die Räumung weiterer Wohnungen forderte und bei Nichträumung die Verlegung aller Mischehen in „einwandige Baracken“ bei Elmshorn androhte.⁶⁰

Die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, obwohl formal bereits im Juni 1943 aufgelöst, mußte bis zum Kriegsende weiterhin die Anordnungen umsetzen, die Mischehen betrafen. Sie verschickte die Kündigungen für die von den jüdischen Ehemännern angemieteten Wohnungen und quartierte – säuberlich getrennt nach Geschlecht des jüdischen Teils – ausgebombte Mischehen bei nicht betroffenen Mischehen ein.⁶¹ Dadurch waren die Räumlichkeiten, in denen Familien mit jüdischen Ehemann wohnten, sehr viel stärker belegt – und sie konnten vom Amt für Raumbewirtschaftung oder auf Veranlassung der Gestapo auch jederzeit ge-

kündigt werden. Dies war bei Mischehen mit „deutschblütigen“ männlichen Mietern bzw. Hauseigentümern weitaus schwieriger. Hier verschärfte sich die Situation erst später, als im Oktober 1944 auch die nichtjüdischen Ehemänner Zwangsarbeit leisten mußten.

Jede Verschärfung der antijüdischen Maßnahmen – und erst recht eine Verhaftung – stellte die nichtjüdische Ehefrau wieder vor die Frage, ob sie das „Angebot“ der Scheidung, verbunden mit den Privilegien einer „Volksgenossin“, annehmen oder die wachsenden Repressionen ertragen sollte. Ursula Büttner hat am Beispiel der Hamburger Familie Brendel eindrucksvoll beschrieben, unter welchen schwierigen Bedingungen die Mehrheit dieser Ehen weiterhin aufrechterhalten wurde.⁶² Doch ein nicht unbeträchtlicher Teil der Mischehen zerbrach. Dieser Prozeß spiegelt sich in den Scheidungsurteilen des Hamburger Landgerichts aus den Jahren 1938 bis 1945 wieder, von denen ich 130 gefunden und ausgewertet habe.⁶³ In der bisherigen Forschung zur Scheidungspraxis bei Mischehen wurde zumeist nur die Anfechtung bzw. Aufhebung dieser Ehen in den Blick genommen, nicht aber die rassistisch aufgeladene, weitaus umfangreichere „normale“ Scheidungspraxis.⁶⁴ Zudem beleuchten die wenigen vorliegenden Arbeiten nur den Zeitraum bis 1939, als ein Scheidungsurteil noch kein potentiell Todesurteil war. Mehr als ein Drittel der hier herangezogenen Hamburger Urteile tragen aber ein Datum aus den Jahren 1942 bis 1945. Bisher wurde die Scheidungsrate unter Mischehen in der Literatur auf 7-10% geschätzt und nicht geschlechtsspezifisch differenziert.⁶⁵ Diese Schätzung ist m. E. viel zu niedrig angesetzt und muß zumindest für Hamburg – für andere Städte mit höherem Mischehenanteil wäre dies zu überprüfen – auf über 20% korrigiert werden.

Aus nationalsozialistischer Sicht hatte die eheliche Gemeinschaft in erster Linie der Volksgemeinschaft zu dienen und deren Fortbestand in erbgesundheitlicher wie „rassischer“ Hinsicht zu sichern.⁶⁶ Nationalsozialistische Juristen hatten bereits zwischen 1933 und 1938 immer wieder Versuche unternommen, das Eherecht „von unten“ durch rassistische Umdefinitionen zu radikalieren.⁶⁷ Das dann am 6. Juli 1938 in Kraft getretene neue Gesetz kombinierte das alte Schuldprinzip mit der neuen Möglichkeit, Ehen nach mindestens dreijähriger Trennung ohne Schuldspruch zu beenden. Diese Regelungen galten für alle scheidungswilligen Paare. Für „Rassenmischehen“ war der § 37 EheG geschaffen worden. Die „deutschblütigen“ Ehepartner, in der Praxis überwiegend Ehefrauen, konnten nun auf Antrag ihre Ehe innerhalb einer festgelegten Frist aus „rassischen“ Gründen aufheben lassen, ohne daß Pflichtverletzungen des Partners oder eine Zerrüttung der Beziehung bewiesen werden mußten. Die Richter eröffneten – entgegen dem Wortlaut des Gesetzes – diese Frist in den folgenden Jahren bei jeder gravierenden antijüdischen Maßnahme neu: Sie akzeptierten, daß der Ehepartner erst bei den Verhaftungen in der Pogromnacht, bei der Einführung der Kennzeichnungspflicht für Juden oder erst bei Beginn der Deportationen – auch wenn sie Mischehen nicht

betrafen – die Auswirkungen des „Rassenunterschieds“ begriffen hätte. Schließlich sollte gar der Kriegseintritt Amerikas dem „deutschblütigen“ Partner die Auswirkung des „Rassenunterschieds“ verdeutlicht haben. Eine knappere Standardbegründung war: Man habe die Einstellung des jetzigen Staates Juden gegenüber nicht voraussehen können.

Als die Teilnehmer der Wannsee-Konferenz die von den Juristen erwartete Zwangsscheidung aller Mischehen nicht beschlossen, legten die Hamburger Richter weitreichende Scheidungserleichterungen in einer regionalen Lenkungsbesprechung fest.⁶⁸

Die Mehrzahl der Mischehen wurde allerdings nicht aufgehoben, wie es die rassepolitischen Hardliner gern gesehen hätten, sondern – wie andere Ehen auch – wegen schwerwiegender Eheverfehlungen geschieden. Hier gab es bis in die Kriegsjahre hinein durchaus „normale“ Scheidungen: Einige waren offensichtlich einvernehmlich, andere Paare trugen vor Gericht noch einmal die Streitigkeiten des Ehealltags aus. Die Richter urteilten danach, ob und welche geschlechtsspezifischen ehelichen Pflichten verletzt worden waren. Paare, die sich einvernehmlich trennen wollten, argumentierten oft, der „deutschblütige“ Partner habe aus „rassischer Abneigung“ den Geschlechtsverkehr verweigert.⁶⁹ Ein solches Verhalten zeigte das von den Machthabern gewünschte „Rasseempfinden“ und konnte von den Richtern gleichzeitig als Verstoß gegen eheliche Pflichten gewertet werden. Bis Kriegsbeginn reichten auch jüdische Ehepartner noch eine Scheidung ein, wenn ihnen der Ehealltag unerträglich schien. Sie mußten diese Belastung noch nicht gegen die Angst abwägen, deportiert zu werden. Waren diese Urteile noch von dem Bemühen der Richter getragen, eine Vermittlung von geschlechtsspezifischen Kriterien und Verfolgungsmaßnahmen zu finden, so traten nach und nach antijüdische Maßnahmen immer stärker in den Vordergrund. Die Betroffenheit von derartigen Maßnahmen galt den Richtern nun als selbstverschuldet und ehezerrüttend. Dazu einige Beispiele:

- In der „Juni-Aktion“ 1938⁷⁰ waren neben anderen Vorbestraften auch Juden verhaftet worden, von denen ein Teil in Mischehen lebte. Einige der betroffenen Ehefrauen reichten 1939 die Scheidung ein. Das Gericht wertete die Verhaftung als schuldhafte Zerrüttung der Ehe durch den Verhafteten.⁷¹
- Verlor ein jüdischer Ehemann seinen Arbeitsplatz, wurde er schuldig geschieden, weil er seine Versorgungspflichten gegenüber der Frau verletzt hatte.⁷²
- Waren jüdische Ehemänner wegen des Verstoßes gegen die antijüdischen Vorschriften im Polizeigefängnis Fuhlshüttel inhaftiert, urteilte die Zivilkammer beispielsweise: „Der Beklagte hat sich durch sein zugegebenes staatsfeindliches Verhalten einer ehr-

losen Handlung schuldig gemacht und dadurch die Ehe unheilbar zerrüttet.“⁷³ In einem anderen Fall ging das Gericht noch weiter und vermutete, das „Fehlverhalten“ des Mannes werde voraussichtlich vom Polizeigefängnis direkt in ein Konzentrationslager führen und damit habe die Ehe ohnehin keine Zukunft.⁷⁴

Geschlechtsspezifische Gründe verschwanden sukzessive aus den Urteilen. Die Rechtsprechung veränderte sich von einem unregelmäßigen Nebeneinander verschiedenster Kriterien hin zu einer Scheidungspraxis, die grundsätzlich von der Schuld des jüdischen Teils ausging. Dieser Prozeß war 1942 weitgehend abgeschlossen. Danach gab es „unpolitische“ Urteile allenfalls noch, wenn das Paar mindestens drei Jahre getrennt gelebt hatte, oder wenn ein Tatbestand wie nachgewiesener Ehebruch vorlag. Das Eherecht enthielt außerdem – wie erwähnt – die neugeschaffene Möglichkeit, sich nach dreijähriger Trennung ohne Schuldspruch scheiden zu lassen. Einige Paare sahen hier offensichtlich eine Gelegenheit, sich einvernehmlich scheiden zu lassen. In der Vorkriegszeit machten davon auch Mischehepaare Gebrauch, die ohnehin seit Jahren nicht mehr zusammenlebten. Allerdings war das „Auseinanderleben“ oft Folge der Verfolgungssituation. So hatte beispielsweise eine Ehefrau ihrem jüdischen Mann nach der KZ-Entlassung den Zugang zur gemeinsamen Wohnung verwehrt. Als Getrenntlebender aus „nichtprivilegierter Mischehe“ erhielt er 1942 den Deportationsbefehl. Dies nahm seine Frau zum Anlaß, nun auch die Scheidung einzureichen. Das Gericht verwarf seinen Widerspruch, da „der Beklagte Volljude ist und damit einer Rasse angehört, die zu den geschworenen Feinden des neuen Deutschlands angehört und jetzt im Kriege auf Seiten der Gegner steht.“⁷⁵ Es sei der Frau nach der KZ-Entlassung nicht zuzumuten gewesen, „wegen des Judentums des Beklagten (...) mit ihm erneut wie Mann und Frau zusammenzuleben.“⁷⁶ Deshalb – und um die anstehende Deportation nicht zu verzögern – schied die Kammer die Ehe wegen mehrjähriger Trennung. Ebenso wie Haftzeiten führte die Emigration des jüdischen Partners die notwendige dreijährige Trennung herbei, denn ein Teil der jüdischen Ehepartner – meist die Männer – waren allein emigriert. In den Urteilen dieser Scheidungen fehlt in der Regel jede „rassistische“ Begründung, die hier auch nicht erforderlich war. Nur selten schimmert die Realität einer Ehe durch die knappen Begründungen hindurch. Oft weist nur die Adresse des jüdischen Ehepartners, die als Auslandsadresse, KZ, „unbekannter Aufenthaltsort“ oder ein „Judenhaus“ angegeben ist, auf die Gründe des Auseinanderlebens hin.⁷⁷

Die Auswertung der 130 herangezogenen Urteile erstaunt in mehrfacher Hinsicht:

- „Privilegierte“ wie „nichtprivilegierte“ Ehen wurden fast gleich häufig geschieden.⁷⁸
- Die Anzahl der Scheidungen sank nach Beginn der Deportationen nicht. Mehr als ein Drittel der Klägerinnen und Kläger reichten die

- Scheidung ein, als bereits abzusehen war, daß der jüdische Teil deportiert würde.
- Nur ein Fünftel der jüdischen Geschiedenen befand sich zum Zeitpunkt des Urteils in der Sicherheit der Emigration. Die anderen jüdischen Ehepartner wurden zu über 70% nach der Scheidung deportiert und ermordet.
 - Die Scheidungen wurden überproportional oft von den nichtjüdischen Ehefrauen eingereicht: Dies betraf über 100 von 130 Scheidungen.

Waren jüdische Ehepartner inhaftiert, wurden sie aus dem KZ zum Scheidungstermin vorgeführt, waren sie emigriert, wurden ihnen die Klagen über die Konsulate zugestellt bzw. während des Krieges einfach im Reichs- und Staatsanzeiger „eingerückt“.

Druck auf die Scheidungswilligen, also vornehmlich auf die „deutschblütigen“ Ehefrauen, wurde von vielen Seiten ausgeübt: Von Vorgesetzten, Vermittlern im Arbeitsamt, mittelständischen Berufsvereinigungen, Fürsorgerinnen, Vermietern, Gestapo, Nachbarn und militärischen Vorgesetzten, der eigenen Familie, aber auch den Anwälten und den Repräsentanten der örtlichen Reichsvereinigung. So schildert die Tochter eines im KZ ermordeten Juden nach dem Krieg das Dilemma ihrer Mutter: „Wiederholt wurde meiner Mutter damals von Gestapo-Angehörigen, von jüdischen Betreuungsstellen sowie von anderen Verfolgten nahegelegt, daß die Aufrechterhaltung der Ehe meinem Vater besonders schwere Verfolgungen verursachen würde. Wenn der damals als (...) Rassenschande hingestellte Zustand bestehen bliebe, werde mein Vater in ein Konzentrationslager kommen, in welchem sie mit seinem Tode rechneten. Bei Trennung der Ehe sei mit einer günstigeren Behandlung meines Vaters zu rechnen. Dann würde er äußerstenfalls evakuiert werden. Von den Angehörigen Evakuierter hatten wir damals gehört, daß es sich (...) mehr um eine Umquartierung handelt und daß die Betroffenen bereits seit vielen Monaten Postverbindung hatten, sowie daß Evakuierte Paketsendungen empfangen durften.“⁷⁹ Daß Theresienstadt die Durchgangsstation zum KZ Auschwitz war, wußten die Angehörigen nicht.

Doch auch das Festhalten an einer Mischehe, um den Schutz für den jüdischen Teil zu erhalten, war keineswegs eine Garantie, daß dieser nicht deportiert wurde: Nachdem zwischen Sommer 1943 und Januar 1945 immer wieder kleinere Gruppen von in aufgelösten oder bestehenden Mischehen Lebenden nach Theresienstadt deportiert worden waren, erhielten im Februar über 200 Personen den Befehl zu einem „auswärtigen Arbeitseinsatz“ im KZ Theresienstadt.⁸⁰ Ein Großteil von ihnen lebte in „privilegierten“ Mischehen. Bei Kriegsende befanden sich in Hamburg noch 647 Juden, inzwischen mehr Frauen als Männer (358 zu 289).⁸¹

Es hatten sich weit mehr Frauen von ihren jüdischen Männern als Männer von ihren jüdischen Frauen scheiden lassen. Sie nahmen damit eine Rolle ein, an die sie

später, nach dem Krieg, nicht gern erinnert werden wollten: Sie waren zwar nicht zu Täterinnen, aber doch zu Akteurinnen im Prozeß der Judenverfolgung geworden. Dies muß Nathan Stoltzfus entgegengehalten werden, wenn er – in dem Bemühen, Widerstandspotentiale im deutschen Volk zu orten – die geringe Scheidungsziffer von Mischehen generell und den vielbeachteten Protest der Ehefrauen in der Berliner Rosenstraße im besonderen als „Akt politischer Opposition“ definiert.⁸² Insbesondere, wenn zum sozialen Abstieg und der schlechten Versorgungslage während des Krieges noch die Einweisung in ein „Judenhaus“ oder gar die Inhaftierung des Ehemannes und die Androhung der Deportation kam, dürften äußere Bedingungen die Entscheidung präjudiziert haben. Zudem standen die Frauen subjektiv vor der „Wahl“, nach den bedrückenden Jahren von 1933 bis 1942/43 nun auch den letzten Weg mitzugehen. Die Scheidung schien ihnen die letzte Möglichkeit, das eigene Überleben zu gewährleisten. Der äußere Druck weckte den Wunsch, miteinander durchzuhalten, den anderen zu retten oder der Verfolgung zu entfliehen. Bei vielen mag der soziale Abstieg angesichts der einstigen materiellen Motivation zur Eheschließung den Ausschlag zur Lösung der Ehe gegeben haben, bei anderen Angst um sich selbst und die Kinder; es herrschte Verunsicherung, aber auch Gleichgültigkeit und teilweise setzten sich auch niedere Motive durch. Einige jüngere Frauen schienen angesichts des großen Altersunterschieds die Chance eines Neuanfangs mit einem anderen Partner zu sehen.

Bei den Mischehen mit jüdischen Frauen hingegen wirkten die emotionalen Gründe der Eheschließung und der tendenziell geringere und später einsetzende Druck der Umgebung stabilisierend.

Nach dem Krieg ermöglichte in der Bundesrepublik Deutschland ein Eheanerkennungsgesetz für politisch und rassistisch Verfolgte auch die Annullierung von Scheidungen.⁸³ Es ist sicher kein Zufall, daß 22 Hamburgerinnen, darunter nur eine Jüdin und kein geschiedener Mann, entsprechende Anträge stellten, die ihnen Versorgung und Erbrecht sicherten. Die meisten dieser Frauen hatten sich zwischen 1941 und 1943 scheiden lassen, ihre Männer waren ermordet worden. Mit der in den Jahren zuvor bei den Mischehescheidungen erprobten Gründlichkeit prüfte die Ziviljustiz die neuen Anträge. Mußte während der NS-Zeit zweifelsfrei nachgewiesen werden, daß der Rassismus tatsächlich eine alltagspraktische Bedeutung gewonnen hatte, die ein Zusammenleben unmöglich machte, so ging es nun um den Nachweis, daß die Scheidung eigentlich gar nicht gewollt worden war. Die Frauen mußten Kontakte zum geschiedenen Partner, Pläne für eine spätere Wiederheirat oder gar heimliches Zusammenleben nachweisen und Zeugen dafür benennen. Das Ergebnis der Gewissensprüfungen und Zeugenbefragungen schlug sich in Entscheidungen wie dieser nieder: „Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die Antragstellerin etwas erleichtert war, durch die Scheidung von ihrem Mann befreit zu sein, wenn sie auch ein schlechtes Gewissen hatte.“⁸⁴ Der Anteil, den staatliche oder gesellschaftliche Repräsentanten an der Scheidung ge-

habt hatten, wurde bei diesen Prüfungen stark in Frage gestellt, der eigene Anteil der Ziviljustiz, die unter Beugung von Recht und Gesetz diese Ehen geschieden oder aufgehoben hatte, war überhaupt nicht Gegenstand der Erörterungen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zur Entwicklung der Mischehen bis 1933: Meiring, Kerstin, *Die Christlich-Jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933*, Hamburg 1998.
 - 2 *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden (ZfDuSdJ)* 3/4 (1924), S. 79.
 - 3 Vgl. Noakes, Jeremy, *The Development of Nazi Policy toward the German-Jewish „Mischlinge“ 1933-1945*. In: *Leo Baeck Institute Year Book XXXIV* (1989), S. 291-354, hier S. 291.
 - 4 Vgl. Ophir, Baruch Zwi, *Zur Geschichte der Hamburger Juden 1919-1939*. In: *Freimark, Peter (Hrsg.), Juden in Preußen - Juden in Hamburg*, Hamburg 1983, S. 81-97, S. 89ff.
 - 5 Vgl. Büttner, Ursula, *Die Not der Juden teilen*, Hamburg 1988, S. 14. 1939 lauteten die Schätzungen auf 20.000 bzw. 30.000 Mischehen für das Reichs- und Protektoratsgebiet (vgl. Blau, Bruno, *Die Mischehe im Nazi-reich*. In: *Judaica* 4 (1948), S. 46-57, S. 48, und Röhm, Eberhard/Jörg Thierfelder, *Juden-Christen-Deutsche*, Band 3/H II: 1938-41, Stuttgart 1995, S. 112).
 - 6 Vgl. Ruppin, Arthur, *Die Verbreitung der Mischehe unter den Juden*. In: *ZfDuSdJ* 4 (1930), S. 53-58, S. 58.
 - 7 Vgl. Weigert, Dora, *Die jüdische Bevölkerung in Hamburg*. In: *ZfDuSdJ* 5-7 (1919), S. 66-112.
 - 8 Vgl. Lorenz, Ina S., *Das „Hamburger System“ als Organisationsmodell einer jüdischen Großgemeinde. Konzeption und Wirklichkeit*. In: *Jütte, Robert/Abraham P. Kustermann (Hrsg.), Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, Wien/Köln/Weimar 1996, S. 221-255. Der Ausschluß der Frauen bewirkte später, daß diese auch nicht direkt als Mitglieder des Jüdischen Religionsverbandes in die Zwangsorganisation der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland (RJVD) übernommen werden konnten. Durch Namens- und Ortswechsel zusätzlich geschützt, waren sie sehr viel schwerer erfassbar als die Männer. Diese
- These wird dadurch bestätigt, daß in den monatlichen Statistiken der Rest-RVJD 1944/45 als neue Mitglieder mehrheitlich Frauen eingetragen sind, die ihren Status als „Jüdin“ bis dahin hatten verbergen können. Vgl. dazu Statistiken der RVJD im Bundesarchiv Berlin (BA), Reichsvereinigung, 75C Rel, 1.1.3/35.
- 9 Vgl. Lippmann, Leo, „... Dass ich wie ein guter Deutscher empfinde und handle“. *Zur Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg in der Zeit vom Herbst 1935 bis zum Ende 1942*, herausgegeben von der Finanzbehörde Hamburg, Hamburg 1993, S. 41.
 - 10 Wenn in diesem Beitrag im folgenden von „Juden“ oder „Jüdinnen“ gesprochen wird, ist nicht mehr die Religionszugehörigkeit oder das Selbstverständnis einer Person gemeint, sondern die Einstufung dieser Person während des Nationalsozialismus.
 - 11 Auf die veränderte Definition wies das Reichsministerium des Innern mehrfach hin. Die katholische Kirche reagierte auf die neue Begriffsverwendung mit dem Hinweis, daß sie bei glaubensgleichen Ehen die „Rassenverschiedenheit“ niemals als indispenables Ehehindernis anerkennen würde. Vgl. Essner, Cornelia, *Die Alchemie des Rassenbegriffs und die „Nürnberger Gesetze“*. In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 4 (1995), S. 201-223, S. 207.
 - 12 Verschuer, Otmar Freiherr von, „Was kann der Historiker, der Genealoge und der Statistiker zur Erforschung des biologischen Problems der Judenfrage beitragen?“. In: *Forschungen zur Judenfrage Band 2. Sitzungsberichte der zweiten Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands vom 12. bis 14. Mai 1937*, Hamburg 1937, S. 216-222, S. 219.
 - 13 Vgl. Weigert (Anm. 7), S. 85.
 - 14 Paul, Alexander, *Jüdisch-deutsche Blutmischung. Eine sozialbiologische Untersuchung*, Berlin 1940.

- 15 Die Begriffe, die Paul in seiner Studie benutzt, weisen ihn als überzeugten Rassehygieniker aus. Bezogen auf die soziale Schichtung der Mischehepartner ist seine Untersuchung zwar ausgesprochen differenziert, wenngleich in NS-typischer Terminologie abgefaßt, so wenn beispielsweise von „Kaufmannssippen“ oder „Juwelersippen“ die Rede ist. Dort, wo Paul erbgenehmliche Belastungen untersucht (die er vorwiegend auf der nichtjüdischen Seite sieht), wird sie vollends absurd. Als Konsequenz seiner Studie forderte Paul weitergehende Ausgrenzungen der „Mischlinge“ und ihrer Nachkommen aus der deutschen Gesellschaft.
- 16 Es handelte sich vermutlich um Anlagen zu Ehegenehmigungsanträgen von „Mischlingen ersten Grades“. Vgl. zum Genehmigungsverfahren Meyer, Beate, „Jüdische Mischlinge“. Rassenpolitik und Verfolgungserfahrung 1933-1945, Hamburg 1999, S. 166-174.
- 17 Alle zitierten Interviews sind im Rahmen des Projektes „Hamburger Lebensläufe - Werkstatt der Erinnerung“ in der Forschungsstelle für Zeitgeschichte geführt und archiviert (FZH/WdE) worden. Die Namen wurden auf Wunsch der Zeitzeugen teilweise geändert. FZH/WdE 009, Interview mit Irene Heuermann (Name geändert), geführt von Beate Meyer am 9.6.1988.
- 18 BA, Reichsministerium des Innern 5519 (343-345), Geheimer Schnellbrief Göring an Reichsminister des Innern u.a. v. 28. Dezember 1938.
- 19 FZH/WdE 052, Interview mit Dennis Berend, geführt von Beate Meyer am 5.5.1993, Transkript S. 7.
- 20 FZH/WdE 010V, Interview mit Hermann Iversen (Name geändert), geführt von Beate Meyer am 21.5.1990, Transkript S. 8. Vgl. dazu die ausführliche Darstellung dieses Lebenslaufes in: Meyer, Beate, Mit der Erinnerung leben. In: Reichel, Peter (Hrsg.), Das Gedächtnis der Stadt, Hamburg 1997, S. 151-166.
- 21 FZH/WdE 001, Gesprächsprotokoll des Interviews mit Richard Bense (Name geändert), geführt von der AG Juden in Eimsbüttel am 20.3.1989.
- 22 Der Begriff der „Privilegierung“ wird bei Göring noch nicht benutzt, er bürgerte sich im Verwaltungshandeln ein, um die Ausnahmen für bestimmte Mischehen definieren zu können.
- 23 Vgl. „Polizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden“ vom 1. September 1941, § 3; Hilberg weist darauf hin, daß auch Juden, die mit einem „Mischling zweiten Grades“ verheiratet waren, zu den „privilegierten“ Ehen gezählt wurden. Vgl. Hilberg, Raul, Die Vernichtung der europäischen Juden, Frankfurt 1990, Band 2, S. 436-449, bes. S. 445f. „Privilegierte Mischehen“ konnten nur durch eigene, nicht durch adoptierte Kinder entstehen. Staatsarchiv Hamburg (StaH), Jüdische Gemeinden, Abl. 1993, Ordner 20, RVJD Berlin an RVJD Hamburg v. 7.5.1940.
- 24 StaH, Oberfinanzpräsident 10 (Devisen- und Vermögensstelle), Allgemeiner Erlaß Nr. 23/40 D.St. des Reichswirtschaftsministers an die Oberfinanzpräsidenten v. 9.2.1940, S. 1.
- 25 Die „deutschblütigen“ Ehemänner von 25.000 Jüdinnen und „Halbjüdinnen“ wurden am 8.4.1940 aus der Wehrmacht entlassen. Vgl. Noakes (Anm. 3), S. 331.
- 26 Sauer, Paul, Dokumente. Über die Verfolgung der jüdischen Bürger in Baden-Württemberg durch das nationalsozialistische Regime 1933-1945, Stuttgart 1966, Band 2, S. 374; weitere Sonderregelungen siehe Büttner (Anm. 5), S. 44ff.; siehe auch das Schreiben des Präsidenten der Reichsanstalt für Arbeitsverwaltung und Arbeitslosenversicherung an die Herren Präsidenten der Landesarbeitsämter u.a. am 20.12.1938, abgedruckt in: Maier, Dieter, Arbeitseinsatz und Deportation. Die Mitwirkung der Arbeitsverwaltung bei der nationalsozialistischen Judenverfolgung in den Jahren 1938-1945, Berlin 1994, S. 30f.
- 27 StaH, Jüdische Gemeinden, Beikte zu C 6 (Mischehen), Vermerk Löffler an Lippmann v. 10.3.1941, S. 4-7. Für diesen Hinweis danke ich Ina S. Lorenz.

- 28 Vgl. Büttner (Anm. 5), S. 45, und Senatskanzlei, 343.00-3, Band 1: Hans Martin Corten, „Bericht über die Organisationen der Juden in Hamburg vor und nach dem Waffenstillstand“, undatiertes Bericht (vermutlich Winter 1945).
- 29 War der Sohn aber mit Ausnahmegenehmigung in der Wehrmacht verblieben, blieb die „Privilegierung“ nach einem „Führerentscheid“ auch bestehen, wenn der einzige Sohn im Krieg den „Heldentod“ gestorben war. BA, Reichsjustizministerium 455, Reichsminister und Chef der Reichskanzlei, Lammers, an Reichsminister des Innern v. 4.3.1941.
- 30 Vgl. Lippmann (Anm. 9), S. 92.
- 31 Vgl. Hilberg (Anm. 23), S. 436. Siehe auch Besprechungsprotokoll der Wannsee-Konferenz vom 20. Januar 1942, angefertigt von Adolf Eichmann nach Instruktionen Reinhard Heydrichs, abgedruckt in: Pätzhold, Kurt/Erika Schwarz, Tagesordnung: Judenmord. Die Wannsee-Konferenz am 30. Januar 1942, Berlin 1992, S. 102-112, S. 108f.
- 32 Vgl. Besprechungsprotokoll und Niederschrift „Besprechung über die Endlösung der Judenfrage“ am 6. März 1942 im Dezernat IV B 4 des Reichssicherheitshauptamtes, Pätzhold/Schwarz (Anm. 32), S. 111 und 118.
- 33 Siehe Staatssekretär im Reichsjustizministerium Franz Schlegelberger an die Teilnehmer der Wannsee-Konferenz vom 4.5.1942, abgedruckt in: Pätzhold/Schwarz (Anm. 32), S. 126f.
- 34 Vgl. Adam, Uwe Dietrich, Judenpolitik im Dritten Reich, Düsseldorf 1979, S. 325.
- 35 Vgl. Jochheim, Gernot, Frauenprotest in der Rosenstraße, Berlin 1993; Stoltzfus, Nathan, Widerstand des Herzens. Der Protest in der Rosenstraße und die deutsch-jüdische Mischehe. In: Geschichte und Gesellschaft 21 (1995), S. 218-247; ders., Resistance of the Heart. Inter-marriage and the Rosenstrasse Protest in Nazi Germany, New York/London 1996; Ball-Kaduri, Kurt, Berlin wird judenfrei. Die Juden in Berlin in den Jahren 1942/43. In: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 22 (1973), S. 196-239, S. 212ff.; vor kurzem erschien ein Erinnerungen-Band von Schröder, Nina, Hitlers unbeugsame Gegnerinnen. Der Frauenaufstand in der Rosenstrasse, München 1997.
- 36 So vermutet beispielsweise Kwiet, „daß ähnliche Aktionen den Kurs der nationalsozialistischen Judenpolitik in andere Bahnen hätten lenken können.“ Kwiet, Konrad, Nach dem Pogrom: Stufen der Ausgrenzung. In: Benz, Wolfgang (Hrsg.), Die Juden in Deutschland 1933 - 1945, München 1988, S. 594.
- 37 Vgl. Dipper, Christof, Schwierigkeiten mit der Resistenz. In: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), S. 409-416.
- 38 Ebd., S. 410ff.
- 39 Gruner weist auf Verhaftungen am Arbeitsplatz und bei Gestapovorladungen in Berlin, Breslau und Dresden hin (vgl. Gruner, Wolf, Der Geschlossene Arbeitseinsatz deutscher Juden, Berlin 1997, S. 317), Dipper auf zeitgleiche Verhaftungen in Darmstadt, die ebenfalls nicht in einen öffentlichen Protest mündeten (vgl. Dipper (Anm. 37), S. 411). Dort verteilten die Verantwortlichen die Verhaftungen der 12 jüdischen Ehemänner aus „privilegierten Mischehen“ auf den Zeitraum März bis Mai 1943. Der verantwortliche Leiter des „Judenreferats“, Hans Georg Dengler, hatte angeblich die Auskunft erhalten, daß nach einer neuen Weisung gegen die jüdischen Partner aus Mischehen unbegrenzte Lagerhaft beantragt werden könne. Er wurde ebenso wie der Hamburger Verantwortliche Willibald Schallert - nach dem Krieg dafür verurteilt. Vgl. zu H. G. Dengler: Urteil 2a Ks 1/49, abgedruckt in: Sage-Grande, Irene/Adelheid L. Rüter-Ehlermann/H. H. Fuchs/C. F. Rüter (Hrsg.), Justiz und NS-Verbrechen. Sammlung deutscher Strafurteile wegen nationalsozialistischer Tötungsverbrechen 1945-1966, Amsterdam 1981, Band XXII, S. 658-682; zu Willibald Schallert siehe Meyer (Anm. 16), S.57-67.
- 40 Archiv der Staatsanwaltschaft beim Landgericht Hamburg (ASLGH), Urteil des

- Landgerichts Hamburg (50)35/50 14 Ks 56/50, S. 8-11.
- 41 FZH, Sign. 35363, Zu- u. Abgangslisten des KL Fuhsbüttel v. 31.12.43 bis 8.5.43. Überstellt wurden 14 Männer, ein Frontkämpfer aus dem Ersten Weltkrieg wurde freigelassen, ein Verhafteter konnte aus einem Außenkommando fliehen, einer kam bereits in Fuhsbüttel zu Tode.
- 42 AJH, Landesverwaltungsgericht, Az. Ila VG 730/53, Zeugenvernehmung P.M., S. 1f.
- 43 So zum Beispiel die im Archiv des Landgerichtes Hamburg (ALGH) befindlichen Urteile 5 U 82/1942, 3 b R 234/1941, S. 5f.
- 44 Die Strafvollstreckung gegen Juden, die „evakuiert“ (deportiert) werden sollten, und Haftbefehle gegen Untersuchungshäftlinge sollten ausgesetzt werden, es sei denn, die Todesstrafe war zu erwarten. BA, Reichsjustizministerium 1238, Reichsminister der Justiz an Oberreichsanwalt, 16.4.1942.
- 45 StaH, Jüdische Gemeinden (992 q und o-61), Rutschbahn 25a, UA 27-45.
- 46 Ebd., Jüdische Gemeinden (992 o Bd. 5), Plaut an J.K. v. 14.12.42.
- 47 Dieses wie die folgenden Beispiele beziehen sich auf Einweisungen in das Haus Rutschbahn 25.
- 48 Dies war kein Einzelfall. Vgl. ebd., Jüdische Gemeinden (992 o), Band 4, UA 17.
- 49 Ebd., Jüdische Gemeinden (992 - 61), Rutschbahn 25a, Unterakte 42, N. an Plaut, v. 5.1.43, Plaut an N. v. 9.1.43, Plaut an Grundstückabteilung v. 18.2.43 und Plaut an N. v. 24.2.43.
- 50 Ebd., Jüdische Gemeinden (992 o), Bd. 5, Aktennotiz Julius Gröschler v. 22.8.42.
- 51 Ebd., Jüdische Gemeinden (992 - 61), Rutschbahn 25a, Unterakte 44, A.N. an jüdischen Religionsverband v. 17.8.42.
- 52 Ebd.
- 53 Geht mit genauen Angaben aus Vermerk der Landesjustizverwaltung v. 13.6.1956 hervor, AJH 346 E - 1 h/1/2, Bl. 3.
- 54 StaH, Jüdische Gemeinden (992 - 61), Rutschbahn 25a, UA 14, Vermerk Religionsverband v. 17.8.42.
- 55 Ebd., Gesuch A.S. an Gestapo über Jüdischen Religionsverband v. 17.8.42.
- 56 Ebd., Plaut an A.S. v. 26.8.42.
- 57 Im Gedenkbuch wird als Todesdatum der 12.5.43 angegeben; vgl. Hamburger Jüdische Opfer des Nationalsozialismus, bearbeitet von Jürgen Sielemann, Staatsarchiv Hamburg 1995, S. 385.
- 58 StaH, Jüdische Gemeinden, Abl. 1993, Ordner 26, Vermerk RVJD Betr.: Freimachung jüdischen Wohnraums v. 22.3.44.
- 59 StaH, Jüdische Gemeinden, Abl. 1993, Ordner 12, M.M. an RVJD, Plaut, v. 30.9.43.
- 60 Senatskanzlei (Anm. 28), Bl. 12ff., S. 5.
- 61 StaH, Jüdische Gemeinden, Abl. 1993, Ordner 26, Max Plaut, Ergebnis der Besprechung v. 4.10.1943.
- 62 Vgl. Büttner (Anm. 5).
- 63 Vgl. Meyer (Anm. 16), S. 68-94 und 462f.
- 64 So bei Hetzel, Marius, Die Anfechtung der Rassenmischehe in den Jahren 1933-1939, Tübingen 1997.
- 65 Büttner verweist auf 7,2% (97) geschiedene Mischehen in Baden-Württemberg und 9,9% (123) in Hamburg; vgl. Büttner (Anm. 5), S. 298. Die allgemeine Scheidungsziffer betrug im „Altreich“ 1939 - berechnet auf 10.000 bestehende Ehen - 38,3 und sank 1940 auf 30 je 10.000 Ehen (vgl. Blasius, Dirk, Ehescheidung in Deutschland, Göttingen 1987, S. 211). Die Mischehenscheidungen in Hamburg betrugen 130 plus X (nicht erfaßte Scheidungen zwischen 1938 und 1945) plus XX (Scheidungen bis 1937), auf ca. 1.000 bestehende Ehen innerhalb von zwölf Jahren; vgl. Meyer (Anm. 16), S. 398. Wünschenswert, aber nicht verfügbar sind Vergleichszahlen aus den Städten Berlin, Breslau oder Frankfurt, um diese Schätzung verifizieren oder falsifizieren zu können. Die Zahlen für rheinische Städte bei Lekebusch, Sigrid, Not und Verfolgung der Christen jüdischer Herkunft im Rheinland, Köln 1995, S. 60.
- 66 Vgl. Czarnowski, Gabriele, „Der Wert der Ehe für die Volksgemeinschaft“. Frauen und Männer in der nationalsozialistischen Ehepolitik. In: Heinsohn, Kirsten/Barbara

- Vogel/Ulrike Weckel (Hrsg.), Zwischen Karriere und Verfolgung. Handlungsräume von Frauen im nationalsozialistischen Deutschland, Frankfurt 1997, S. 78-95.
- 67 Vgl. Wrobel, Hans, Die Anfechtung der Rassenmischehe. In: Kritische Justiz 16 (1983), S. 349-374, S. 354ff. Einen groben Überblick gibt auch Müller, Ingo, Furchtbare Juristen, München 1987, S. 97-105.
- 68 Protokoll der Lenkungsbesprechung der Hamburger Landgerichtsdirektoren vom 20. Mai 1942, abgedruckt in: Grabitz, Helge, In vorauseilendem Gehorsam ... Die Hamburger Justiz im „Führer-Staat“. In: Justizbehörde Hamburg (Hrsg.), „Für Führer Volk und Vaterland ...“ Hamburger Justiz im Nationalsozialismus, S. 21-73, S. 57f. Ähnlich besprachen sich am 16.6.1942 die Hamburger Amtsrichter, vgl. Puerschel, Reginald A., Trägerische Normalität. Die Rechtsprechung in Ehe- und Familiensachen der Landgerichte Hamburg und Altona, ebd., S. 382-431, S. 413.
- 69 ALGH, 4 R 260/37.
- 70 Zur Juni-Aktion der Kriminalpolizei vgl. Ayaß, Wolfgang, „Ein Gebot der nationalen Arbeitsdisziplin“. Die Aktion „Arbeitscheu Reich“ 1938. In: Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik 6 (1988), Feinderklärung und Prävention, S. 43-74. In Hamburg wurden insgesamt 700 Männer festgenommen, davon waren nach den Einlieferungslisten des KZs Sachsenhausen weniger als 10% Juden. Ebd., S. 59.
- 71 Siehe ALH, 7 R 40/39, 5b R 41/40, 7 R 40/39, 3 R 94/39, 5b R 41/40.
- 72 ALH, 4 R 28/42.
- 73 ALH, 8 R 462/42.
- 74 ALH, 2 R 382/42.
- 75 ALH, 11b R 286/41.
- 76 ALH, 11b R 286/41.
- 77 Von den jüdischen Ehepartnern befanden sich zum Zeitpunkt der Scheidung 59 in Hamburg oder andernorts in Deutschland, weitere 6 lebten in einem „Judenhaus“ in Hamburg, 28 waren im Gefängnis oder KZ inhaftiert. 25 waren emigriert, 6 weitere waren zusammen mit dem nichtjüdischen Ehepartner nach Übersee emigriert, 2 lebten zusammen mit den nichtjüdischen Ehepartnern in den besetzten Ostgebieten, 2 befanden sich im Heim oder einer Anstalt, der Aufenthalt von zwei weiteren war unbekannt.
- 78 Aufgehoben bzw. geschieden wurden 59 Ehen, aus denen Kinder hervorgegangen waren, und 56 kinderlose, bei 15 Scheidungen war dies nicht ersichtlich. Da in der Regel die Ehen mit Kindern „privilegiert“ waren, dürften die Scheidungsziffern für beide Kategorien in etwa gleich gewesen sein.
- 79 Archiv Justizbehörde Hamburg (AJH), Eheanerkennungsverfahren 346 E 1 i/3/5, G.W. an Landesjustizverwaltung Hamburg v. 5.8.1956, S. 1f.
- 80 Vgl. Gruner (Anm. 39), S. 328. In Hamburg betraf diese reichsweit als „auswärtiger Arbeitseinsatz“ deklarierte Deportation nach Frei- und Rückstellungen 128 Männer und 66 Frauen vor allem aus „privilegierten“ Mischehen, die den späten Transport glücklicherweise fast alle überlebten.
- 81 FZH, Sign. 6262, Bericht über die Jüdische Gemeinde in Hamburg, undatiert (vermutlich Sommer 1945), S. 1 und 3. Die New Yorker Zeitung „Aufbau“ veröffentlichte Listen der Juden, die in Hamburg überlebt hatten. Vgl. Aufbau v. 20.7. und 27.7.1945.
- 82 Vgl. Stoltzfus (Anm. 35), S. 221.
- 83 „Gesetz über die Anerkennung freier Ehen rassisch und politisch Verfolgter“ vom 23.6.1950, Bundesgesetzblatt, S. 226.
- 84 AJH, 3460/1/24E-1, Vermerk LJV v. 13.1.1966, Bl. 100f.

Walter Zwi Bacharach

Die Frau im Nazi-Konzept des „Neuen Menschen“

Welches waren die Wesenszüge des neuen Menschentypus? Welches war das Bild, das man sich im Dritten Reich machte? Man kann hier zusammenfassen und feststellen, daß es sich um ein negatives Gegenbild handelt, das die vorhergehende Periode beherrschte, nämlich die Bourgeoisie, der Bürger. So summerierte Jean Neurohr in seiner Studie ‚Der Mythos des Dritten Reiches‘.¹ Auch Marx hat den Bürger verworfen und gab seiner Abneigung eine politische Wendung. Die Nazi-Ideologie setzte den Bürger mit dem Westen gleich. Oder nochmals in Neurohrs Worten: Der Bürger galt als Überfremdung des deutschen Wesens. Der neue deutsche Mensch soll als Gegenstück zum egoistischen rationalistischen Bürger gelten. Solch ein rationalistischer Bürger wurde als eingefleischter Individualist – der keinen Sinn für Gemeinschaft hat – bezeichnet. Wie es der Pädagoge Ernst Kriek, Theoretiker der NS-Erziehung, zum Ausdruck brachte:

„Nicht als Einzelner haben wir uns vor Gott zu verantworten, oder zu entscheiden, nicht in einer privaten Welt und mit den Eigenschaften der Einzelseele stellen wir uns vor Gott und sein Gericht, sondern als Glieder einer Schicksalsgemeinschaft der Rasse und des Blutes.“

Bevor ich zum Thema kommen werde, um über die Rolle der Frau in solch einer „Schicksalsgemeinschaft der Rasse und des Blutes“ zu sprechen, möchte ich noch einen weiteren Aspekt des neuen Menschen hervorheben. Die Mythologen der Rasse und des Blutes fanden ihren Typ in den teutonischen Wäldern eines Tacitus: den gesunden, blauäugigen, hochgewachsenen und blonden Teutonen. Nun aber verstanden die Nazis, wie es George Mosse darstellte, daß man in modernen Zeiten niemanden mehr mit einem Idealtyp der Epoche vor der Industrialisierung beeinflussen konnte. Daher sollte der neue Menschentyp eine Kombination vom Primitiven mit der Moderne ausmachen. Jeffrey Herf hat diese Tendenz mit dem treffenden Ausdruck „Reaktionäre Modernität“ bezeichnet. Peter Reichel zitiert in seiner Studie „Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus“ aus den jüngsten Veröffentlichungen über den NS-Staat:

„Konstitutiv für die Wirklichkeit des Dritten Reiches war eine nicht aufzulösende Verknüpfung von technischer Modernität und reaktionärer Vision.“²

Der neue Rassentyp ist also zum ersten Gemeinschaftsmensch und zum zweiten reaktionär-modern im Wesen. Wie wurden nun Rolle und Aufgabe der Frau konzipiert?

Der Deutschlandkenner Gordon Craig beginnt seinen Aufsatz über die Frauen in Deutschland mit der Analogie zwischen der Geschichte des Kampfes für Gleichberechtigung der Frauen mit dem der jüdischen Emanzipation. Frauen wurden als zweitrangige Wesen angesehen, die keinen Anspruch auf volle Integration in die Gesellschaft hatten. Bis hier die Analogie – was nun den Juden angeht, viele Deutsche im Dritten Reich konnten sich eine Gesellschaft ohne Juden – nicht aber eine solche ohne Frauen vorstellen.³

Um die zweitrangige Rolle, die Hitler den Frauen zugedacht hat, besser verstehen zu können, muss man in die abstruse und absurde Gedankenwelt Hitlers eindringen. In den Monologen des Führerhauptquartiers sagte er unter anderem:

„Bei Frauen bin ich dagegen, dass man mit Gewalt eingreift: sie können ein anderes Leben nicht mehr führen, sie sind hilflos (...)

Das Gefühl einer Gemeinschaft anzugehören, die für sie sorgt, spielt auch eine Rolle (...) Die Natur will, dass die Frau ein Kind bekommt (...) Wenn die Frau kein Kind hat, sagt alle Welt: so ein hysterisches Frauenzimmer!“

„Ein Frauenzimmer, das sich in politische Sachen einmischt, ist mir ein Greuel. Völlig unerträglich wird es, wenn es sich um militärische Sachen handelt“.

„Durch das illegitime Kind ist die Nation wieder in die Höhe gekommen. Gesetzlich kann man das nicht regeln. Aber: Solange man zweieinhalb Millionen Frauen hat, die alte Jungfern werden müssen, darf man das aussereheliche Kind nicht ächten!“.

„Die Welt der Frau ist der Mann, an anderes denkt sie nur ab und zu; das ist ein großer Unterschied. Auf den Intellekt kommt es bei einer Frau gar nicht an“.⁴

In der ‚Frankfurter Zeitung‘ vom 9.9.1934 lesen wir, daß die Frau sich nicht in die Welt des Mannes einzumischen hat; ihr gehört das Gefühl, die Seelenstärke – ihm die Welt der Entscheidung und die Bereitschaft zu handeln; daher die Forderung an die Frau, ihr Leben zu riskieren, um die Zahl der Männer zu multiplizieren; wie der Mann sich auf dem Kampfplatz opfert, so opfert sich die Frau im ewigen Geburtsschmerz und Leiden. Jedes Kind, das die Frau zur Welt bringt, ist ein Kampf, ein Kampf für die Existenz ihres Volkes.

Albert Speer zitierte Hitler in seinen Aufzeichnungen, der gesagt haben sollte, daß der sehr intelligente Mann sich eine primitive und dumme Frau nehmen soll. Denn man sollte sich einmal vorstellen, daß eine Frau sich in seine Angelegenheiten mischen würde.⁵

Als Zwischenbilanz ergeben sich nun die folgenden Komponenten in der NS-Weltanschauung über Aufgabe und Rolle der Frau:

1. Der Lebenskern des Volkes liegt in der Familie;
2. Weiblichkeit äussert sich im Traditionellen und in dem Konservativen;
3. Der Mann ist der Entscheidende in öffentlichen Angelegenheiten;
4. Keine Emanzipation für Frauen;
5. Die deutsche Frau garantiert für die nordische Rassenreinheit. Ihre Hauptaufgabe: die Rasse durch Geburt zu vermehren und zu schützen.

Bei der Erläuterung dieser Punkte möchte ich, was Karl Dietrich Bracher die „dialektisch zu nennende Verknüpfung von Traditions- und Revolutionsanspruch“ nennt, hervorheben. Bracher sah in dieser Verknüpfung das Neue in der NS Politik.⁶

Man kann diese Dialektik auch bei der Einstellung zur Rolle der Frau feststellen: Einerseits die konservativ-romantische Sicht der Frau – andererseits, wie David Schoenbaum folgert, daß die Stellung der Frau unter dem Einfluß der zunehmenden Industrialisierung einen neuen Status einnimmt.⁷

Was bedeutet das in Bezug auf die Familie? In einem Aufsatz über „Heirat und Rassenpflege: ein Berater für Eheanwärter“ hat der Rassenexperte Ludwig Leonhardt das NS-Konzept der Familie expliziert. Das Familienband sei nicht nur ein Band zwischen Eltern und Kindern, sondern es sei Erbe und Vererber der Reinheit der Rasse. Daher die Zentralität der Frau als Erhalterin des Volkes, der Herrenrasse.

Daraus ergibt sich die Auffassung zum Konservatismus. Konservatismus und Tradition stehen ja auf den ersten Blick im Widerspruch zum Revolutionsanspruch des Nazismus. Ich verweise nochmals auf den Begriff „Reaktionäre Modernität“. Bracher hat ja auf diese eigenartige Verknüpfung hingewiesen. Er sprach zwar vom Arbeiter in der NS-Vorstellung – in welcher die Gegensätzlichkeit charakteristisch war – von der ‚eigentümlichen Verbindung von konservativer Kultur-Romantik und ökonomisch-technischem Progressivismus, von der Industrialisierung und der Technisierung, die man als neue Romantik zu preisen vermochte, oder vom Arbeiter (wie damals in Ernst Jüngers gleichnamigen Buch), den man als Inbegriff einer neuen Volksgemeinschaft zu glorifizieren versuchte.

Ich glaube, man kann auch von der Frau als „Inbegriff einer neuen Volksgemeinschaft“ sprechen. Einerseits wollte man das Idealbild der Frau – entstanden in der Romantik im 19. Jahrhundert –, das Bild der Mittelstandsideologie, bewahren: die Frau am häuslichen Herd, die Frau im Zentrum des Familienunternehmens. „Kinder, Küche, Kirche“ war die konservative Einstellung. Daher der fanatische, ideologische Widerstand gegen die Emanzipierung der Frau.

Andererseits wurden im Laufe der Kriegsjahre die Frauen zur Industrie herangezogen. In seiner „Sozialgeschichte des Dritten Reiches“ zitiert David Schoenbaum den Amerikaner Bry:

„In ihren Bemühungen, die neuen politischen Linien mit ihrer Grundideologie in Einklang zu bringen, schlugen die Führer der NS-Frauensschaften in der freien Auslegung der Begriffe wohl einen Rekord. Sie hatten früher erklärt, der Platz der Frau sei am häuslichen Herd, nun aber brauchte man sie in der Industrie. Deshalb wurde der häusliche Herd neu definiert für alles, was vom Geist der Mutterschaft umfaßt werden kann. So konnte man sagen: Unser Heim ist Deutschland, wo immer es uns braucht.“⁸

Im Jahre 1936 zählte der auf freiwilliger Grundlage eingerichtete Arbeitsdienst für Mädchen die kleine Anzahl von 1000 Mitgliedern. Dieses zeugt für die immer noch vorherrschende konservative Einstellung. 1939 wurde allen Mädchen unter 25 Jahren ein Pflichtjahr auferlegt. 1940 leisteten bereits 200.000 Mädchen ihr Pflichtjahr.⁹

Dieses Pflichtjahr widersprach der NS-Ideologie sowie den angeführten Aussagen Hitlers. Um den Widerspruch zu lösen, sprach man nun von einer „Notregelung“. Durch den „Ausnahmestand“ brauchte man doch die ehemalige Ideologie nicht aufzuheben!

Notwendigkeit, Pragmatismus und Opportunismus waren die durchschlagenden und bestimmenden Grundpfeiler der NS-Einstellung zur Frau. Um den barbarischen Krieg führen zu können, war man auf Industrie und Technologie angewiesen.

Real- und Machtpolitik bestimmten nun die Rolle der Frau. Der idealisierte Küchenherd wurde zur notwendigen Granatenproduktion.

Die Frage, die sich aufwirft, lautet, wie man sich erklären kann, daß der Nazismus mit seiner Frauenfeindlichkeit solch einen Zulauf von Frauen genossen hat. Um diesen Zulauf verstehen zu können, müssen wir auf die Weimarer Republik zurückschauen. Die Republik gewährte den Frauen das Wahlrecht. Dies war bestimmt ein progressiver Schritt. 80% der nun wahlberechtigten Frauen wählten im Jahre 1919. Unter den gewählten Reichstagsabgeordneten waren 10% Frauen. Trotzdem kann man nicht von einer einstimmigen Wahl der Frauen sprechen. Die Gemäßigten – vereint im „Bund Deutscher Frauenvereine“ – strebten danach, ihre Rechte ohne Teilnahme der Männer zu verwirklichen. Ihnen gegenüber bildete sich der Kern der sozialistischen Frauen, die ihre politisch-gesellschaftlichen Ziele zusammen mit den Männern verfolgen wollten. Diesbezüglich seien Clara Zetkin und Hedwig Dohm erwähnt. Trotz des Fortschrittes der Moderne hielten doch noch viele Frauen an der Tradition fest. Sie demonstrierten eine bestimmte Indiffe-

renz, ja sogar Feindlichkeit, gegen die sozialistisch-feministisch gesinnte Bewegung. Noch immer galt für sie der bevorzugte Idealtyp des „soldatischen“ Mannes. Claudia Koonz zitiert den Schock, den Frau Irene Robbins, Gattin des amerikanischen Botschafters, erlitt, als sie in einem Auffangsheim der Quakers zusehen musste, wie bei der Essensverteilung Jungen und Mädchen in getrennten, sich gegenüberstehenden Reihen auf ihr Brot und Milch warteten. Zum Entsetzen von Frau Robbins bekamen zunächst die 10- und 15jährigen Jungen ihre Portion, danach erst die Mädchen. Als sie dagegen protestierte, bekam sie als Antwort: „Unsere zukünftigen Soldaten müssen erst gefüttert werden.“¹⁰

Koonz kommentierte, daß die Kriegsmentalität trotz des Friedens noch nicht vergangen war. Auch die ökonomischen Krisisjahre, 1923 und 1929, trieben Frauen zur Verzweiflung, da sie ihre Familien kaum ernähren konnten. Bei einem Preisausschreiben über „Die Frau als Arbeiterin und als Mutter“ faßt ein Satz einer Wettbewerberin die allgemeine Stimmung zusammen: „Während der Woch' existiere ich, am Wochenende lebe ich“. Nach Ende des Ersten Weltkrieges prostituierten sich Frauen, nur um ihre Familie ernähren zu können. Es ist daher nicht verwunderlich, dass man sich nach einer „Neuen Ordnung“, oder besser ausgedrückt, nach einem neuen „Führer“ sehnte, der die Erlösung bringen sollte. Hier schaltete sich der Nazismus mit Versprechen ein, die mit der Mentalität des Bürgers und Kleinbürgers harmonierten. Der „Muttermythos“, die Sage von der „natürlichen Weiblichkeit“, die Aufgabe, dem Volke Kinder zu schenken – alle diese Aufrufe unter Staatsschutz – bezauberten viele Frauen. Es entstand die Dachorganisation „Deutsches Frauenwerk“ (DFW), die zwischen 6-7 Millionen weibliche Mitglieder zählte. Im Rahmen dieser Organisation wurde 1934 auch der „Reichsmutterdienst“ gegründet. Richard Grünberger bringt dazu ein Beispiel: „A postman who had been married for some years: ‚Why have you no children?‘ ‚My wife is in poor health, my salary small and we are quite happy without children.‘ ‚Mein Herr, you receive state money and therefore you have to serve the State's interest. I give you one year in which either to beget a child of your own or to adopt one.“¹¹

Der Nationalsozialismus hat der Frau eine untergeordnete Rolle in der Gesellschaft zugeordnet, sicherlich auf dem Gebiet der Politik und des Rechtswesens. Paradoxal kehrten die Nazis diese Inferiorität in ein Ideal um. Es war das Ideal, daß die Frau das Volk, die Nation und den Staat erhält und diese mit rassischem Nachwuchs bereichert. Daß hier ein großer Widerspruch vorliegt mit der These, daß Weiblichkeit und Kinder gebären naturbedingt sein sollen, störte die Nazis nicht. Wenn die Mutter ihre Kinder für Staat und Nation zur Welt bringt, so ist der Imperativ der Natur verdrängt. Aber dem Nazismus waren Widersprüche nicht fremd. Es handelt sich hier um einen groben Nationalismus, der sich als Vollstrecker des Willens der Natur ausgab.

Die Reaktion der Frauen auf diesen Mutterkult war zweideutig. Zum einen spielte hier eine pragmatische, egoistische Entscheidung mit. Nachdem Frauen im

Laufe der Kriegsjahre zur Waffenproduktion und überhaupt in die Industrie herangezogen wurden, waren sie bereit – um sich von dieser Pflicht befreien zu können –, schwanger zu werden. Es ist klar, daß hier das persönliche Interesse die national-ideologische Pflicht verdrängte. Zum zweiten: Das Schwangerschaftsabbruchsverbot, das Verbot der Abortion, hatte als Ziel, eine reinrassische Generation zu zeugen. So gab es wieder Frauen die dem nationalsozialistischen Ideal Vorrang verliehen. Pragmatismus einerseits, Idealismus andererseits erhöhten die Geburtenrate. Im Jahre 1939 lag die Geburtenrate mit 20,4 Geburten pro 1000 Einwohner um mehr als 5 Punkte höher als 1932.¹²

Zum Abschluß komme ich nun nochmals auf Gordon Craigs Aussage zurück, daß viele Deutsche sich eine Gesellschaft ohne Juden vorstellen konnten, jedoch nicht ohne Frauen. Das Ergebnis dieser Überlegungen zeigt, daß bei der Frauenfrage Verhaltensweisen wie Manipulation, Opportunismus, Pragmatismus und Idealismus angewandt wurden, um eine bestimmte Stellungnahme in einer bestimmten Zeit rechtfertigen zu können. Ich habe versucht, auf die Inkonsequenz dieser Stellungnahmen hinzuweisen.

Aber eine Gesellschaft ohne Juden? Das konnten sich alle, mit wenigen Ausnahmen, allzu gut vorstellen. Hier war eben eine Rechtfertigung für eine bestimmte Verhaltensweise überflüssig. Mit anderen Worten, auch viele Frauen in der neuen, sogenannten rassischen Schicksalsgemeinschaft hatten eine deutsche Gesellschaft ohne Juden auf ihrem Gewissen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Jean F. Neurohr, *Der Mythos des Dritten Reiches. Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus*, Stuttgart 1957, S. 241.
- 2 Peter Reichel, *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*. München/Wien 1991, S. 102.
- 3 Gordon A. Craig, *Über die Deutschen*. München 1985, S. 167.
- 4 Werner Jochmann (Hg.), *Adolf Hitler. Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944*. Hamburg 1980, S. 109, 172, 235, 310 und 316.
- 5 Albert Speer, *Inside the Third Reich*. New York 1970, S. 92.
- 6 Karl D. Bracher, *Zeitgeschichtliche Kontroversen*. München 1984, S. 72.
- 7 David Schoenbaum, *Die braune Revolution. Eine Sozialgeschichte des Dritten Reiches*. München 1980, S. 232-235.
- 8 Ebd., S. 233, Anm. 25.
- 9 Ebd., S. 232.
- 10 Claudia Koonz, *Möders in het Vaderland*. Amsterdam 1989, S. 81.
- 11 Richard Grunberger, *The 12-year Reich. A Social History of Nazi Germany 1933-1945*. New York 1971, S. 141.
- 12 Wolfgang Benz/Hermann Graml/Hermann Weiss (Hg.), *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*. München 1977, S. 226.

Christiane Pritzlaff

„Unglücklich machen wird der Schlemihl das Kind.“ Die Familie Bertini in der NS-Zeit

I. Vorbemerkungen

„Familie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne. Traditionsbrüche in der NS-Zeit“ ist ein Thema wie jedes andere, aber der Blick auf „Traditionsbrüche in der NS-Zeit“ muß die psychische Situation der Überlebenden, die sich schreibend erinnern, reflektieren. Der Spanier Jorge Semprún, ein Nicht-Jude, der Buchenwald überlebt hat, spricht davon, daß er im literarischen Schreiben „die Begegnung von Gedächtnis und Tod“¹ wagt, und wenn Giordano auch nicht wie Semprún Überlebender eines Konzentrationslagers ist, so bedeutet das Schreiben seines Erinnerungsrömans „Die Bertinis“ zweifellos auch, „Trauerarbeit des Gedächtnisses“² zu leisten.

Ralph Giordano war bereits 60 Jahre alt, als 1982 sein fast 800 Seiten umfassender Hamburger Familienroman „Die Bertinis“ erschien. 22 Jahre zählte er, als seine Familie und er am 4. Mai 1945 endlich befreit aus einem Kellerloch in der Alsterdorfer Straße – nicht weit vom Ohlsdorfer Bahnhof – krochen. Giordano bekennt, daß ihm in einer Nacht des Jahres 1942 klar geworden sei, „daß er seinen eigenen Familienstoff verarbeiten wollte.“³ Sein Held Roman Bertini erlebt „die Erkenntnis vom eigenen Leben als literarische Vorlage“ als plötzliche Heilung von einer Krankheit, die mit schweren psychosomatischen Störungen im Herbst 1941 begann und im Dezember zu hohem Fieber führte. In dieser Nacht Anfang 1942 wußte er plötzlich, daß er ein Buch schreiben wollte, „angefangen von den Ahnen über die Gegenwart bis – hier stockte sein Atem – in die verborgene Zukunft ...“⁴. Thomas Wolfes Roman „Schau heimwärts, Engel“ war maßgeblich beteiligt an dieser Erkenntnis, und zwar „in der inneren Wirkung, die das autobiographische Element auf ihn ausübte.“ Denn „obwohl die eigentliche, persönliche Erfahrung des vollen Ausmaßes von Zwietracht, Haß und Verfall in der eigenen Familie Roman noch bevorstand, erschien ihm die Zerstörung des Steinmetzen Oliver Gant und der Seinen als vertraut und wohlbekannt.“⁵ Das Buch, das er schreiben will, wurde zur Überlebensstrategie für ihn, denn „schon am Morgen nach jener Januarnacht hatte Roman sich nicht mehr erinnern können, wie sein Dasein vorher, wie es ohne *das Buch* gewesen war. Mit ihm war in sein Leben eine poetische Energie eingezogen, die es völlig veränderte und keinen Stein auf dem anderen ließ.“⁶ So begann Roman Bertini zu recherchieren und zu notieren, Manuskripte, wie er es nannte, zu bündeln, in denen „das Gerüst jener sonderbaren Sippengeschichte“ steckte, „deren weitauseinanderliegende Ursprünge aus Italien und Deutschland in Ham-

burg verschmelzen und dort selbständig werden und mit dem Stichtag des 30. Januar 1933 ein Schicksal erfahren, dessen Ausgang noch völlig ungewiß war.“⁷

Den langen Zeitraum, der zwischen seinen Erlebnissen und dem Erscheinen der „Bertinis“ liegt, erklärt Giordano so: „Aber ich mußte lange warten, bis ich den Stoff hatte und der Stoff nicht bloß mich.“⁸ 40 Jahre liegen zwischen dem Plan des Buches und seiner Verwirklichung, ein Zeitraum, der bereits im Altertum in Biographien als sinngebend verstanden wurde.⁹ Was in dieser Zeit mit dem Familienstoff geschah, beschreibt Giordano in seiner Rede „Ich bin geblieben – warum?“: „Es gibt eine biographische Wirklichkeit und die des Buches – ‚Die Bertinis‘ sind keine bloße Ablichtung der Realität, sondern eine über vierzig Jahre in einem langen und qualvollen künstlerischen Prozeß selbständig gewordene zweite Wirklichkeit. Aber ebenso wahr ist, daß ich dieses Buch ohne die eigenen Erlebnisse nie hätte schreiben können, denn keine dichterische Phantasie vermag sich auszumalen, was damals Menschen geschah, deren Verbrechen darin bestand, daß sie da waren auf der Welt, in ihrer biologischen Existenz – als ‚Rassenunreine‘...“¹⁰

Ralph Giordanos „biologische Existenz“ war während der Zeit des Nationalsozialismus deshalb ein Verbrechen, weil er – wie der Held seines Romans – als „Mischling ersten Grades“ galt. Eine Folge der antisemitischen Rassenpolitik war auch, daß „Zugehörigkeit“ seit dem 10. Lebensjahr zum Lebensthema des Autors wurde. In diesem Alter, „in einer Lebensphase“, wie der Autor sagt, „von empfindsamster Eindrucksfähigkeit“¹¹ wurde ihm die „Zugehörigkeit“ verweigert. In seiner Rede „Ich bin und bleibe Hamburger“ sagt er, welche Rolle dieses Thema weiterhin für ihn biographisch gespielt hat: „Wie oft bin ich durch die Straßen Hamburgs, meiner Vaterstadt, gegangen mit immer derselben Frage: Was ist mit deiner Zugehörigkeit? Sie kann ja nicht von einem selbst, sie kann nur wechselseitig beantwortet werden – denn es gibt keine Zugehörigkeit ohne Akzeptanz von außen! Diese bange Frage: Was ist mit deiner Zugehörigkeit? empfand ich über Jahrzehnte hin als unbeantwortet, als eine mir weh bewußte Sehnsucht nach lange ausbleibender Antwort. Ich glaube, soweit sie erfüllt werden konnte, diese Sehnsucht, ist sie es heute – mit einem unverhältnismäßig hohen Anteil der achtziger Jahre daran, was gewiß mit dem Erscheinen der ‚Bertinis‘ und den öffentlichen Reaktionen auf diese Hamburger Familien-Saga zu tun hat ...“¹²

Giordano kommentiert die Textsorte seiner „Bertinis“ selbst. Ein Roman seien „Die Bertinis“ zwar, aber doch auch Biographie und Chronik zugleich, Gestaltung von Erinnerung, um sich selbst über Ereignisse und Gefühle Klarheit zu verschaffen. Nicht zuletzt gehe es auch darum, das Erlebte mitzuteilen, ja mitteilbar zu machen. Erzählend, reflektierend, kommentierend und informierend begleitet der Autor sein alter ego Roman Bertini durch eine Familiengeschichte, die vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die ersten Nachkriegsjahre nach der Befreiung im Mai 1945 reicht. Der Stoff ist in fünf Teile gegliedert, wobei die Nazi-Zeit vier Fünftel umfaßt.

Es ist hier nicht angestrebt, einen Vergleich mit den Quellen anzustellen, die für einen großen Teil des Romans bekannt sind.¹³ Der Obertitel dieser Konferenzsektion „Traditionsbrüche in der NS-Zeit“ scheint mir vor allem zu fordern, die Traditionen dieser Familie nachzuzeichnen, ihre Werte darzustellen, ihre Situation, wie der Roman sie spiegelt, unter ausgewählten Gesichtspunkten zu zeigen und Aspekte der Identität, des Identitätsverlustes und der Identitätssuche darzustellen. Ein großer Teil der Verhaltensweisen ergibt sich auf Grund der äußeren Situation. Der Blick auf die Forschungsergebnisse zu Familien mit dem Status der sog. „privilegierten Mischehe“ während der NS-Zeit weist auf Exemplarisches und Individuelles.

II. Vorgeschichte

Die eigentliche Familiengeschichte der „Bertinis“ begann im September 1921, als Lea Seelmann und Alfredo Bertini, genannt Alf, auf dem Barmbeker Standesamt getraut wurden. Aus dieser Ehe werden drei Söhne und eine Tochter hervorgehen.

Um das Verhalten des Ehepaars während der Nazi-Zeit zu verstehen, muß jedoch die Familienstruktur skizziert werden.

Beiden Herkunftsfamilien war gemeinsam, daß Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der sie lebten, nicht selbstverständlich war; Leas Familie auf Grund ihres jüdischen, Alfs Familie auf Grund des italienischen und schwedischen Ursprungs.

Leas Großeltern Ahab und Kezia Seelmann hatten nach dem Umzug nach Hamburg den Kontakt zu Ahabs großer Sippe in Schleswig-Holstein abgebrochen. Obwohl ein Unterschied zwischen den beiden und ihrer Umgebung als spürbar konstatiert wird, erscheint dieser aber nicht als Problem von Gewicht. Einerseits werden sie als „jüdisch bis ins Mark ihrer Knochen“ bezeichnet, andererseits als „assimilierte Juden“. Dieses Jüdischsein wird in ethnischen Merkmalen gesehen, die Assimilation im allmählichen Verschwinden des Erbes. Die jüdischen Feiertage wurden vergessen, eine Synagoge wurde zuletzt kurz nach der Geburt der 1875 geborenen Tochter Recha besucht. Nach Leas Geburt, die einer Liebschaft Rechas mit einem jungen galizischen Juden entstammte, den der Vater von Geschäftsreisen aus dem Osten mitgebracht hatte, wurde die Synagoge nicht mehr aufgesucht. Beide Kinder, Tochter und Enkelin, haben jedoch jüdische Namen erhalten. Und auch Leas mongoloide Tochter, die nach der Befreiung geboren wird, erhält einen jüdischen Namen, nämlich den ihrer Urgroßmutter Kezia.

Bis zu ihrer Heirat mit dem Schlosser Rudolph Lehmborg, einem Goi, der sogar den Eltern gefiel, gab sich Recha hemmungslos dem Lebensgenuß hin. Mag sein, daß ihr Liebeshunger und ihre Lebensgier als „hysterische Äußerung einer metaphysischen Fremdheit in der Welt, die nur in Augenblicken des Rausches überwunden werden kann“, zu deuten ist, wie dies Artur Landsberger für die Titledfigur seines 1918 erschienenen Romans Hilde Simon tut.¹⁴

Später trat sie nur noch scheltend und schenkend in Erscheinung und wird als „friedlos panische, nervös unverträgliche und nichtsdestotrotz von Herzen gute Großmutter“¹⁵ bezeichnet. Ganz zuletzt, in größter Not, formulierte sie erstaunliche Einsichten, und es drangen Worte ihres jüdischen Erbes aus ihr hervor.¹⁶ Vorerst ließ sie die 1897 geborene Lea jedoch bei ihren Eltern, wo diese „hinter einer Mauer jüdischer Sorge und Liebe“ aufwuchs. Sie selbst zog mit ihrem Adoptivkind und ihrem Mann in eine eigene Wohnung und mobilisierte Muttereigenschaften für Lea erst 1918, als Alf Bertini in deren Leben trat.

Leas Erziehung war durch Überbehütung, ja fast völlige Abschirmung von der Außenwelt gekennzeichnet. Diese Überbehütung übertrug Lea auch auf ihre eigenen Kinder. Eine Art Hauszoo und der Klavierunterricht, der dem musikalisch begabten Kind ab dem 6. Lebensjahr erteilt wurde, sollte es zu Hause halten. Die musikalische Erziehung des Mädchens, das früh gegen den Willen der Mutter von den Großeltern aufs Konservatorium geschickt wurde, ist insofern erstaunlich, da Großmutter und Mutter anscheinend keine Ausbildung hatten, sondern nur als Hausfrau in Erscheinung treten. Zusätzlich zur Behütung des Kindes zog ein sehr junges Dienstmädchen jüdischer Herkunft kurz vor Leas Geburt zur Familie, das bis zur eigenen Heirat, die zwischen den Geburten der beiden ersten Bertini-Söhne stattfand, blieb. Dies scheint ungewöhnlich, denn Marion Kaplan spricht davon, daß sich zunehmend weniger Haushalte Mädchen leisten konnten und daß diese gewöhnlich nicht lange in einem Haushalt blieben.¹⁷ Das weist auf solide finanzielle Verhältnisse hin. Für die überfürsorgliche Erziehung Leas mögen auch Ahabs traumatische Erinnerungen an ein Pogrom verantwortlich sein, dessen Zeuge er auf einer Geschäftsreise ins Ukrainische als 22jähriger wurde. Aber auch der behüteten Lea begegnete die feindliche Umwelt schon als Elfjährige. Ihr wurde zum Urerlebnis, daß sie Jüdin ist, als ein Lehrer ihr sagte, er habe ihr im Aufsatz nicht die verdiente 1, sondern eine 3 gegeben, weil sie eine „Jiddische“ sei.

Trotz der ins Geburtsregister eingetragenen Religionszugehörigkeit „mosaisch“, nahm sie am protestantischen Religionsunterricht in der Schule teil und wandte sich später der Glaubensrichtung ihres Mannes, der Christlichen Wissenschaft zu.

Alf Bertini erhielt weder die behütete Erziehung noch den gründlichen Musikunterricht Leas. Sein Vater Giacomo, der aus dem sizilianischen Riesi stammte, das noch in den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts als ärmstes Dorf Siziliens galt und deshalb vom Waldenserpastor Tullio Vinay zum zentralen Ort seiner christlichen Sozialarbeit ausgesucht wurde, verließ den Ort mit 13 Jahren, fand als Autodidakt zur Musik und schaffte es, mit einem Blasorchester auf Tourneen zu gehen. In Hamburg lernte er die Schwedin Emma Osbahr kennen und heiratete sie 1896, dem Geburtsjahr des Sohnes Alf. Der Sohn wuchs mit der Betitelung „Wunderkind“ auf, die ihren Ursprung in einem drolligen Kindheitserlebnis hatte. Die Überzeugung, daß Alf ein Wunderkind sei, vermittelte ihm der Vater, sie beruhte

aber nicht auf einer gründlichen und methodischen musikalischen Erziehung. Alfs gestörtes Verhältnis zur Realität hatte hier seinen Ursprung. Erst nach dem Zusammenbruch seiner eigenen Karriere versuchte der Vater an dem inzwischen 20 Jahre alten Sohn das Versäumte nachzuholen und schickte ihn aufs Hamburger Konservatorium. Es war jedoch zu spät. Dort wurde dem „Wunderkind“ nur eine recht durchschnittliche Begabung bescheinigt. Auf diese Lebensenttäuschung reagierte Alf Bertini mit lebenslangem pauschalen Menschenhaß. Wurde der Vater Giacomo Bertini vom Autor schon als protzig, gewalttätig, unbeherrscht und auf sonderbare Weise humorvoll charakterisiert, so zeigte sich bei dem Sohn das Erbe des Vaters in Prahlerei, Querulantenentum und darin, sich als Nabel der Welt zu sehen. Zügelloser Widerspruchsgeist machten Lärm, Zank und Streit zum Lebenselixier dieses Mannes, „dessen Selbstbewußtsein nie erschüttert, dessen Selbstüberschätzung ihm nie bewußt“¹⁸ wurde, wie es heißt. Daß er während des Ersten Weltkrieges in sozialistische Ideen von allgemeinem Frieden, von Brüderlichkeit und Güte flüchtete, daß er kurz nach der Eheschließung mit Lea sich der weltweiten Bewegung der Christlichen Wissenschaft zuwandte, nach deren Lehre „Gott ganz und gar gut ist und den Menschen nur Gutes schickt“ und in deren religiöser Praxis „die christliche Heilung von Problemen jeder Art“ eine bedeutende Rolle spielt, wenn auch „nicht als Selbstzweck, sondern als Zeichen für die vollkommene Gotteskindschaft ... des Menschen“¹⁹, daß er die sanfte Lea Seelmann heiratete, die andere so behandelte, wie sie selbst behandelt sein möchte, erscheint nur auf den ersten Blick als Widerspruch. „Er lebte fröhlich mit Lea – unter seinen Bedingungen“²⁰, schreibt Giordano, und nach seinen Bedürfnissen richtete sich auch sein Verhältnis zum Sozialismus und zur Christlichen Wissenschaft, gegen die die Gestapo ab 9. Juni 1941 in ganz Deutschland vorging und deren Kirchentätigkeit bis 1945 untersagt blieb. Diese Verfolgungen und daß die hauptberuflich seelsorgerisch tätigen Christlichen Wissenschaftler und Vorstandsmitglieder in Hamburg zeitweise verhaftet wurden,²¹ bleibt im Roman unerwähnt. Die Lehre und wie Alf sie praktizierte, wie sie die Söhne Cesar und Roman in der Sonntagsschule der Christlichen Wissenschaft im südlichen Barmbek wahrnahmen, wird von Giordano karikierend dargestellt.

Betrachtet man die beiden christlich-jüdischen Mischehen in der Familienchronik der Bertinis im Rahmen der gesellschaftlichen Entwicklung, wie Kerstin Meiring sie in ihrer Untersuchung „Die Christlich-Jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933“ darstellt, so lagen die Ehen zwischen der Jüdin Recha Seelmann und dem Protestanten Rudolf Lehmsberg und die ihrer unehelichen Tochter Lea mit dem Christen Alf Bertini einerseits im Trend der Zeit, andererseits gehörten sie eher zu den Ausnahmerecheinungen.

Zwar nahm der Anteil der christlich-jüdischen Mischehen in dem von Meiring untersuchten Zeitraum erheblich zu, besonders in den Großstädten – für Hamburg wird zwischen 1901-1924 sogar die höchste Mischehenziffer mit 30% ermittelt –, aber im Hinblick auf die Geschlechterverteilung waren es vergleichsweise

weniger jüdische Frauen, die eine Mischehe eingingen. Bis zum Ende der Weimarer Republik war die Tendenz sogar rückläufig.²² Für die Jüdinnen stellt Meiring fest, daß sie meist einen nichtjüdischen Partner aus ihrer Schicht heirateten und die Frauen sich der Religion des Mannes anpaßten. Die Mehrheit der geschlossenen Mischehen überhaupt begnügte sich mit der Trauung auf dem Standesamt. Das ergibt sich auch daraus, „daß ein großer Teil derer, die nichtjüdisch heirateten, ohnehin schon an der Peripherie jüdischen Lebens lebte oder gar alle formalen Bindungen zum Judentum gelöst hatte.“²³ Dies traf auch für die Familie Seelmann zu.

III. Die eigentliche Familiengeschichte

1) Die Zeit vor 1933

Über Leas Situation zu Beginn ihrer Ehe mit Alf Bertini, den sie auf dem Konservatorium kennengelernt hatte, sagt der Autor: „Aus der Wärme ihrer jüdischen Behütung, dem unergründlichen Schoß großelterlicher Liebe, der ganzen Sorglosigkeit ihrer vierundzwanzig Lebensjahre, wurde Lea Bertini durch eigenen Entschluß, durch ihren beharrlichen und unbeirrbaren Willen, in das eisige und dürre Klima einer aussichtslos verfallenen Familie verschlagen.“²⁴ Zwar hatte die Mutter die Ehe zu verhindern versucht, da nach Alfs Antrittsbesuch bei der Familie für sie unwiderruflich feststand, daß es sich bei Alf um einen Schlemihl handele, um einen also, „der nichts taugt“. „Nicht weil er ein Goi ist“, verkündete sie der Tochter, „es kommt nur darauf an, *was* für einer. Ich bin gewarnt, ich habe den Falschen genommen ...“²⁵ Ausgerechnet von diesem Falschen erwartete sie aber, daß er einschreite: „Unglücklich machen wird der Schlemihl das Kind ... und du hast es nicht verhindert. Wehe über dich, wenn das Kind leidet!“²⁶ schrie die zu Hysterie neigende Recha Lehmborg ihren Mann an. Doch Lea setzte die Eheschließung mit Alf Bertini gegen alle Einwände der Mutter durch. „Sie unterwarf sich ihm von der ersten Stunde an. Sie hätte sich jedem, den sie liebte, unterworfen – ganz Dienerin, Zuhörerin, Heimat“, heißt es im Roman.²⁷ Recha Lehmborg kommentierte diese Liebesheirat, die sie nicht verhindern konnte, mit den Worten: „Da habe sich soeben ein dunkelsamtener Schmetterling mit einem Ochsenfrosch vermählt.“²⁸ Recha Lehmborg wich von nun an der Tochter nicht von der Seite, als müsse sie sie vor dem „Schlemihl“ beschützen. Die Ehe zwischen Lea und Alf begann zu einem Zeitpunkt, als Lea beruflich zu allen Hoffnungen Anlaß gab, ihr auf dem Konservatorium eine internationale Pianistinnenkarriere prophezeit wurde, Alf dagegen all seine Hoffnungen vernichtet sah. So bestand seine erste eheliche Handlung darin, „das künstlerische Selbstbewußtsein seiner Frau restlos zu zertrümmern.“²⁹ Da sie mitverdienen mußte, gestand er ihr immerhin die Fähigkeit zu, Klavierunterricht zu erteilen.

Schauplatz des Familienlebens der Bertinis war bis zur Zerstörung des Hauses durch Bomben im Jahre 1943 eine geräumige Wohnung in der Nähe des Barmbecker Bahnhofs in der Lindenallee 113. Der Wohnort entspricht dem Nordteil der Hufnerstraße in Barmbek, die im Wohngebiet zwischen der Fuhlsbüttler Straße und dem weiten Bogen der Hochbahn liegt. Vor 1943 war das Gebiet so dicht bebaut, daß etwa 1000 Menschen auf einem Hektar wohnten. Nach den Berufsangaben in den Adreßbüchern zu urteilen, wohnten „überwiegend kleinstädtische Menschen hier. Die Arbeiterparteien hatten, wie es scheint, keinen sehr aktiven Anhang in der Bewohnerschaft, obwohl SPD und KPD zusammen bei Reichstags- und Bürgerschaftswahl 1932 im Hochbahnbogen noch weit über 50% der abgegebenen Stimmen erzielten.“³⁰

Auf diesen Ort konzentrierte sich Leas Leben. Im Roman heißt es von ihr: „Ihr Leben war archaisch, völlig zugeschnitten auf Haus und Herd, ganz beschränkt auf das Stück Lindenallee zwischen Rübenkamp und Fuhlsbüttler Straße.“³¹ Der späteren Einschränkung durch die Nazigesetze war sie sich wohl bewußt, „aber auch ohne diese wäre der äußere Radius kaum anders gewesen.“³² So wurde eine Auswanderung auch nie ernsthaft in Erwägung gezogen; die Möglichkeit, die Söhne in eine Handwerkslehre nach England zu schicken, blieb vage. „Das entsprach“, so wird gesagt, „einmal ihrem grundkonservativen Gemüt, einer zähen Immobilität, die vor jeder ungewissen Veränderung zurückschreckte, dann aber auch dem Bertinischen Entsetzen vor jeder Trennung.“³³ Dieses Motiv, sich nicht trennen zu können, durchzieht den ganzen Roman. Selbst über Alfs so notwendige Arbeit auf dem HAPAG-Schiff schwebte „das eisige Entsetzen über die Trennung“. Und das Motiv wird zum Schluß noch einmal in der Begründung Roman Bertinis aufgenommen, warum er Deutschland nach der Befreiung – trotz aller erlebten Schrecknisse – nicht verlassen konnte.

Vorerst war Barmbek und die Lindenallee für Roman Bertini „Kindheit, Paradies, ... Wonne, Nest“, das Kindheitsland, von dem Jean Améry sagt, daß es die Heimat überhaupt sei, daß es keine „neue Heimat“ gebe: „Wer sie verloren hat, bleibt ein Verlorener, und habe er es auch gelernt, in der Fremde nicht mehr umherzutaumeln, sondern mit eigener Furchtlosigkeit den Fuß auf den Fußboden zu setzen.“³⁴ Es waren die Spaziergänge mit dem Vater in den Stadtpark, die Einkäufe mit der Mutter in der Lindenallee und den Nachbarstraßen, der allwöchentliche Muttertag, an dem Lea die Kinder im Bett verwöhnte, es war die Sandkiste mit den Spielgefährten und es waren die Ausflüge nach Blankenese und die Fahrten mit dem Alsterdampfer in die Innenstadt. Diese Familiensituation änderte sich radikal ab 1933.

2) Die Zeit ab 1933

Die innerfamiliären Veränderungen aufgrund der Herrschaft der Nationalsozialisten, das allmählich wachsende „Bewußtsein der Wende, der sich anschleichenden Gefahr, des persönlichen Schreckens und der Gewalt“³⁵ sollen an fünf Themen gezeigt werden: Schulzeit, Sexualität und Liebe, Freunde und Bekannte, Kampf ums tägliche Brot und Veränderungen in den Familienbeziehungen.

a) Die Schulzeit

Das früheste Ereignis, das Leas und Alfs Sohn Roman traumatisch traf, war das Erlebnis in der „Sandkiste“. Sein einstiges Kinderparadies wurde an einem Sommertag in einer Sekunde plötzlich zum Ort der Ausgrenzung als jüdisches Kind: „Und dann geschah es, zwischen zwei Wettkämpfen, in einer verschwitzten, atemlosen Pause – Heinzelmann Scholz schlug den Zeigefinger seiner rechten Hand gegen Romans Nase und kreischte, ‚Judennees! Judennees!‘ Und als die atemlose Stille blieb, als alles Leben, alle Bewegung ringsum zu erstarren schien, als die Schar in hilflosem Grinsen verharrte, statt den Schmäher zu packen, da schrie Roman Bertini furchtbar auf, war mit einem Satz hoch und lief von Cesar plattfüßig verfolgt, wie gepeitscht davon. Er lief die Lindenallee hinunter, hin zu Lea seiner Mutter, und wimmerte und wimmerte, und wimmerte erbärmlich in ihrem Schoße.“³⁶ Zu dieser Zeit war er schon Schüler des Johanneums.

War der Beginn in der Volksschule für die Brüder schwer, weil ihr Äußeres nach Wunsch des Vaters so hergerichtet war, daß sie sich von ihrer proletarischen Barmbeker Umwelt deutlich abhoben, was zu Hohn und Spott der Klassenkameraden führte, so erlebten sie auch auf dem Johanneum, der Hamburger Gelehrtenschule, die soziale Demütigung zunächst stärker als die rassische Diskriminierung. War der Volksschullehrer Blaß, der politisch die Lage richtig einschätzte, und Lea mit den Ihren zu fliehen beschwor, vernarrt in Cesar und Roman – nicht immer zu deren Freude, wenn er darauf achtete, daß sie die Schulkost für Bedürftige aßen –, standen sie im Johanneum zunächst unter dem Schutz ihres Klassenlehrers Dr. Ernst Freund, der jedoch im Februar 1938, denunziert von Schülern, verhaftet wurde, und ihrer Mitschüler Peter Tügel und Walter Janns. Das Beispiel, das das Verhalten des Lehrers Dr. Ernst Freund gab, so Giordano, „war unschätzbar und legte das Fundament für alles, was Cesar und Roman Bertini wurden.“³⁷ Über den Lehrer am Johanneum, dem Freund entsprach, geben auch Giordanos Klassenkameraden Walter Jens und Peter Tügel Auskunft, Tügel in einem Interview von 1985 und Jens in seinem Aufsatz „Mein Lehrer Ernst Fritz“.³⁸ Aber auch die Mitschüler und der Lehrer konnten nicht verhindern, daß schon am ersten Schultag der Lehrer mit dem Spitznamen Speckrolle in die Klasse trat und die Juden David Hanf, Cesar und Roman Bertini vortreten ließ und mit der Bemerkung verschwand: „Sie haben Glück, Kollege – in anderen Klassen ist die *Fraktion der Itzigs*

erheblich stärker.“³⁹ Roman reagierte auf diesen Antisemitismus zum ersten Mal psychosomatisch, was in vergleichbaren Situationen immer wieder der Fall sein wird: Er „duckte sich blitzschnell vornüber, als hätte er mit einer Eisenstange einen entsetzlichen Schlag gegen den Leib erhalten, eine wilde, fürchterliche Bewegung, die sich jenseits seines Willens vollzog.“⁴⁰

Die Quälereien dieses Lehrers werden sich aber noch derart steigern, daß Roman sich im Stadtpark das Leben nehmen wollte. Nach fünf Tagen in einem tiefen Sprunggraben, fast verhungert und erfroren, wurde ihm bewußt, „daß er gequält werde ohne Recht und ohne Grund.“ Und der 15jährige erkannte plötzlich, „daß dies geschehe, weil er Sohn einer jüdischen Mutter sei und der Augenblick war so überwältigend, daß er ihn lähmte.“⁴¹ Für ihn, „der am 1. April 1933 kaum gewußt hatte, ob er sich den *arischen* oder den *nichtarischen* Sextanern zuzurechnen hatte,“ begann „ein neuer Lebenskalender.“⁴² Kräfte erwachsen ihm aus dieser Erkenntnis, nicht Verwüstungen in der Seele, von denen einige Kinder, wie Erika Mann 1938 schreibt, erfaßt wurden, und die sich gegen die jüdischen Verwandten stellten. Aber auch sie stellte fest, – so schwierig das Zusammenleben in derart „gemischten“ Familien auch geworden sein mochte –, es überwogen „die Fälle von ‚nicht- arischen‘ Eltern und Kindern, die ihren Stolz und ihr Selbstbewußtsein gerade durch den ‚Nationalsozialismus‘ und durch Erniedrigungen, die dieser ihnen zufügt, neu gestärkt wußten.“⁴³ Roman Bertini, der sich in die Lindenallee schleifte, fand seine Mutter aus Sorge um ihn zum Skelett abgemagert vor und „ihr Schluchzen erfüllte das große Haus und war noch weit auf der Straße zu hören.“⁴⁴

Die Quälereien und den Kampf in der Schule hatten Roman und Cesar den Eltern verheimlicht, und je mehr es so aussah, daß Roman die Obersekunda wiederholen müsse, war ihm der Gedanke an Selbstmord gekommen. Die Vorstellung „gehänselt, gedemütigt und als unbegabt ausgewiesen zu sein, ... entsetzte seinen Stolz und seine Verwundbarkeit mehr als alles andere. Und er sah Leas und Alfs entsetzte Gesichter vor sich, wenn es so weit sein würde ...“⁴⁵

Er blieb Ostern 1939 sitzen, wiederholte die Klasse, die er erneut nicht schaffte, da die Speckrolle ihn nun in Deutsch mit ungenügend zensierte. Ostern 1940 mußte er das Johanneum verlassen. Im Herbst 1941 flog dann Cesar vom Johanneum, dem ein Klassenkamerad, ein fanatischer Anhänger der HJ, einen Diebstahl unterschoob. Die von der Speckrolle versammelte Schülerschar rief unter Beifall des Direktors die Schule als „endlich judenrein“ aus.

Alf Bertinis Ehrgeiz für die Söhne und damit auch für sich wurde auf diese Weise zunichte gemacht. Lea hatte diesen Ehrgeiz nie besessen. Immerhin versuchte Alf, Roman noch mit einer unbeholfenen Armbewegung zu trösten. Trost und Beistand, den die Söhne gebraucht hätten, um mit den schulischen Drangsalierungen fertigzuwerden, konnten sie von den Eltern nicht erwarten. Als Alf von dem Herauswurf Cesars aus dem Johanneum erfuhr, wandte er sich vielmehr scharf ge-

gen ihn. Später wird er Cesar sogar schlagen, als dieser ihm zu verstehen gab, er könne es nicht mehr hören, daß der Vater sich immer noch als „Wunderkind“ und „Dirigent“ bezeichne. Roman sah diese Handlung als „eine epochale Wende“ in ihrer Biographie, da der Vater „die eigene Familie in seinen pauschalen Menschenhaß einbezogen“ hatte. „Nichts würde je wieder so werden wie vor den Schlägen. Unter dem Überdruck von außen war ihnen in der Stunde wachsender Gefahr ein innerer Feind entstanden ... Von ihm hing ihrer aller Schicksal ab.“⁴⁶

Alf Bertini wird seinen Sohn Cesar immer wieder gewalttätig angreifen, selbst noch nach der Befreiung.

b) Sexualität und Liebe

Aber nicht nur mit den Schulproblemen waren die heranwachsenden Bertini-Söhne in der Familie alleingelassen, sondern auch mit den Problemen der Pubertät. „Wohl war Lea noch um eine Tönung blasser geworden, nun, da sie ihre beiden älteren Söhne mannbar wußte, doch gesprochen wurde darüber nie“⁴⁷, heißt es im Roman. Zwar kannten sie nicht den Wortlaut der Nürnberger Rassengesetze, dennoch lastete das sog. Blutschutzgesetz, das die eheliche und außereheliche Verbindung zwischen Juden und Staatsangehörigen „deutschen oder artverwandten Blutes“ seit 1935 unter schwere Strafen stellte, auf ihnen. Die Bertini-Söhne hielten, obwohl sog. Mischlinge 1. Grades, die schwerste Strafe für möglich und litten entsetzlich unter dem Liebesverbot. Der Mord an einem jungen Juden aus der Umgebung auf Grund von „Rassenschande“ tat zusätzlich seine Wirkung.

Später wird Roman auf Grund einer entsprechenden Anzeige des Gemeindedieners Theodor Wandt aus Bodendorf so entsetzlich im Johannisbollwerk gefoltert, daß er seinen Glauben an Gott, von dem er sich in dieser Situation verlassen sah, verlor.

Das Motiv des quälenden Liebesverbots nimmt einen breiten Raum im Roman ein. Für Roman Bertini war das entscheidende Erlebnis die Begegnung mit dem Mädchen, das er „Regenbogen“ nannte. Er lernte es auf dem Rummel, dem Barmbeker Dom, der wohl von 1937 bis 1941 stattfand, kennen. Er wagte seiner Zuneigung, die sie erwiderte, aus Furcht vor Strafe nicht nachzugeben. Als er ihr schließlich sagte, daß er eine jüdische Mutter habe, trennte sie sich von ihm, ging am nächsten Abend an der Stelle, wo sie sich immer getroffen hatten, mit einem anderen zärtlich umschlungen vorbei. „Von diesen dreißig Sekunden sollte Roman Bertini sich nie wieder erholen. Sie prägten sein Verhältnis zum anderen Geschlecht ein für allemal, obwohl er sofort erkannte, warum sie diese Gewalttat gegen sich selbst begangen und was es sie gekostet hatte“⁴⁸, sagt der Autor.

Die Beziehung, die die verheiratete Nachbarin Erika Schwarz mit ihm begann, löste ihn aus seiner Schiermut und Vereinsamung. Die „Rendezvous“ fanden während der Luftangriffe in Erikas Wohnung statt. Cesar war eingeweiht und half, das Verhältnis geheimzuhalten. „Niemand von der Familie ahnte damals, was mit dem ältesten vor sich ging.“⁴⁹

Cesar Bertini entwickelte während der Pubertät einen so starken Sexualtrieb, daß er jede Gelegenheit suchte, diesen zu befriedigen. Einmal, als Roman ihn dabei mit einer Bekannten durch Zufall entdeckte, sah er, wie der Bruder auch in höchster sexueller Erregung die mögliche Gefahr nicht vergaß, was Roman zutiefst erschütterte: „Dieses an Raserei gleichsam unbeteiligte Haupt des Bruders, durch nichts je wieder überbotene Symbol ihres Elends und ihrer Gefährdung, warf Roman Bertini, der die Grube im Stadtpark und den Folterstuhl der Geheimen Staatspolizei überstanden hatte, an der Mauer auf die Erde nieder ...“⁵⁰

c) Freunde und Bekannte

„Normalerweise waren die Beziehungen der Bertinis austauschbar, ihre Bekanntschaften episodenhafter Natur“⁵¹, heißt es im Roman; dennoch entstand ein Beziehungsnetz von Menschen, die im guten wie im bösen Sinne erheblich das Schicksal der Familie beeinflussten. Engere Verhältnisse entwickelten sich in der Nachbarschaft zu Helene Neiter, einer alten etwa siebzigjährigen Frau, die auch zu unkonventionellen Zeiten Lea besuchte, um sich mit ihr zu unterhalten. Sie wird zu denen gehören, die sich nie von der Familie distanzieren, sondern immer bereit waren, für sie einzutreten. Einen freundschaftlichen Kontakt zu Lea nahm auch Erika Schwarz auf. Die ca. dreißigjährige wurde später nicht nur für Roman wichtig, sondern als Retterin der ganzen Familie, als diese untertauchen mußte.

Beständig blieb auch die Beziehung zu Franziska Oppenheim, dem Dienstmädchen der Seelmanns, die ihre Ehe mit dem Glasbläser Anton Kanten kommentierte: „Gott sei Dank, kein Jude, ich mache mit der Inzucht Schluß!“⁵², die aber dann doch einen ihrer beiden Zwillingssöhne Chaim nannte, ihn beschneiden und als Mitglied der Jüdischen Gemeinde in Hamburg rituell erziehen, den anderen auf den Namen Siegfried evangelisch taufen ließ, der Religion des Vaters entsprechend, ohne zu ahnen, wie dadurch das Schicksal ihrer Kinder auf entsetzliche Weise unterschiedlich bestimmt sein würde. Gerade an ihrem Beispiel zeigt sich der Konflikt zwischen Bewahrung und Distanz gegenüber dem Erbe in einer Familie.

Auch der alte Hausarzt Doktor Aaron gehörte zu dem beständigen Bekanntenkreis, der noch mit Leas Großvater Ahab „gelegentlich vorsichtige und unverbindliche Gespräche über Segen und Unsegnen diverser Talmud-Auslegungen führte“.⁵³

Das Ehepaar Hattenroth, Emma Bertinis Untermieter nach Giacomos Tod, muß ebenfalls erwähnt werden, führte doch ihre Bekanntschaft zu dem neunmonatigen Aufenthalt in Bodendorf nach der Ausbombung der Bertinis in Hamburg.

Von den Spiel- und Schulkameraden der Kinder blieb die Verbindung nur noch zu dreien übrig, von denen der eine Roman bei der Gestapo denunzierte, was 1939 zu Verhör und Folter im Stadthaus führen wird, wo er unterschreiben sollte, daß seine Mutter ihm die vorgehaltenen staatsfeindlichen Ideen eingegeben habe. Ein anderer machte ihn mit dem Klempner Erich Snider, dem Vater seiner Freundin bekannt, der bereits mehr als ein Jahr im KZ Fuhlsbüttel gesessen hatte, weiter-

hin Menschen im Untergrund mit Lebensmitteln versorgte und die Bertinis bis zu seiner erneuten Verhaftung auch versorgen wird, nachdem sie in Erika Schwarz' Kellerbehausung am Ohlsdorfer Bahnhof untergetaucht waren. Der dritte Freund war bis zur Selbstverstümmelung Kriegsgegner.

d) Kampf ums tägliche Brot

Die soziale Situation der Familie Bertini war vom Beginn der Ehe an schwierig, was vor allem auf den unverträglichen Charakter von Alf Bertini zurückzuführen war. Verdiente er zuerst noch als Kaffeehaus-Pianist, so wollte ihn bald keine Kapelle der Stadt mehr aufnehmen, und er mußte sich als Musikbegleiter von Stummfilmen in Barmbeker Kinos durchschlagen. 1929, als er durch die aufkommenden Tonfilm-Kinos arbeitslos wurde, lebte die Familie vom „Stempelgeld“, von Leas Klavierstunden, bis ihr 1936 von der Reichsmusikkammer die Lizenz als Musikpädagogin entzogen wurde, und vom Nähen, Bügeln, Wäscheausbessern und Monogrammesticken der Mutter für Nachbarn. Lea hatte außerdem gelernt, wie es im Roman heißt, „virtuos mit Lebensmittelkarten umzugehen“ und war in den kleinen Läden in der Lindenallee beliebt, obwohl sie angesichts der chronischen Armut der Familie sicher oft „anschreiben lassen“ mußte. Sie bekam sogar manche Extraration zugesteckt. Tatkräftige Unterstützung erhielt sie auch durch ihre Mutter Recha, deren Mann trotz Wirtschaftskrise bei den Hamburgischen Electricitätswerken sein – wenn auch schmales – Einkommen hatte. Recha hatte sich außerdem noch einen Schrebergarten in Steilshoop angeschafft, mit dem sie zur Versorgung der Familie beitrug, der aber eines Tages von Nazis einfach in Besitz genommen wurde.

Leas Initiative verschaffte Alf 1937, nach über siebenjähriger Arbeitslosigkeit, eine Stelle auf einem Schiff der HAPAG von Hamburg nach New York, wobei sie alle Probleme, die die Anstellung zu verhindern drohten, aus dem Weg räumte, selbst mit dem Personalchef über den Fragebogen zur Anstellung sprach, in dem nach „jüdischer Versippung“ gefragt wurde. Alf erwies sich aber auch hier als völlig unverträglich, zuletzt sogar gewalttätig, so daß er die dreijährige Tätigkeit auf dem Schiff nur einem anonymen und hohen Beschützer bei der HAPAG zu verdanken hatte. Auf eigene Initiative fand er eine Anstellung beim Sicherheitsdienst, einer Organisation des Luftschutzwesens. Auch hier gab er die jüdische Abstammung seiner Frau an. Wegen dieser wurde er dann 1943 aus dem SHD entlassen und mußte sechs Wochen später einen Dienst als Hilfsarbeiter bei Blohm und Voß antreten.

Trotz großer Sparsamkeit war die wirtschaftliche Lage der Familie häufig prekär. Die Angst, die Miete nicht zahlen zu können und die Wohnung zu verlieren, wird eindrücklich dargestellt. Häufig wird geschildert, wie gedemütigt sich die Kinder auf Grund der sozialen Situation der Familie fühlten. Alf verdiente, auch wenn er arbeitete, nie mehr als 400 Mark. Roman, der nach der Handelsschule bei

einer Eisenexportfirma auch als *Jüdischer Mischling Ersten Grades* eingestellt wurde, erhielt einen kümmerlichen Lehrlingszuschuß, und das Gehalt von Cesar, der nach dem Rauswurf aus dem Johanneum bei einem Kunstgewerbler untergekommen war, zählte kaum. In Leas Hand lag die „Futterbeschaffung“, und daraus erklärt sich der Autor ihre zentrale Rolle in der Familie. In allen praktischen Dingen stützten sich alle auf sie. Deshalb ist „paradoxiertweise das einzige weibliche, gesundheitlich schwächste und politisch gefährdetste Mitglied der Familie gleichzeitig ihr Fundament.“⁵⁴ Dies war auch eine Folge der Unselbständigkeit, zu der sie Mann und Söhne erzogen hatte.

e) Veränderungen in den Familienbeziehungen

Hatte Ahab Seelmann die Beziehungen zu seiner Sippe abgebrochen, Recha Lehmberg sich um ihre Tochter bis zu deren Ehe nicht gekümmert, so rückte die Familie nach Leas Heirat immer mehr zusammen. Recha zog mit ihrem Mann, den sie beherrschte, ja unterjochte, in die Lindenallee 110, ganz von dem Gedanken beseelt, ihre Tochter vor dem Schlemihl schützen und die Familie mit versorgen zu müssen. Sie scheint in dieser Familie, in der jede politische Programmatik und Aktion jenseits ihres Erfahrungshorizontes lag, bis sie gewaltsam damit konfrontiert wird, die Hellsichtigste zu sein. Sie sagte der Adoptivtochter, die mit ihrer Familie „arisch“ war und der *deutsche Zweig* der Bertinis genannt wurde, und die nie ein Wort über die zunehmende Gefahr für die Bertinis verloren, ja in „schrecklicher Unbekümmertheit“ sie gar nicht wahrzunehmen schienen: „Was weißt du eigentlich von uns, deinen Nächsten, du dummer Mensch? Nichts, gar nichts weißt du!“⁵⁵ So gab es schon in der Familie die „Deutschen“, wenn diese auch nicht zu der anonymen Masse gehörten, von denen sie nichts wußten und die sie ab 1943 so nannten. Als ihr Mann im Mai 1943 seinen Posten als Lagerverwalter wegen seiner jüdischen Frau verlor, wußte Recha: „Jetzt kommen *wir* an die Reihe, die jüdischen Mischehen. Die Schlinge zieht sich zusammen.“⁵⁶ In ihrer größten Not, als die Bertinis Bodendorf verlassen mußten und Roman für alle entschied, daß Recha und ihr Mann in Bodendorf bleiben, nahm sie angesichts der unfaßbaren Trennung schreiend zum Gebet einer Religion Zuflucht, die sie kaum kannte, geschweige denn je praktiziert hatte und äußerte sich überzeugt davon, daß der Himmel Roman dafür strafen werde, daß er sie zurücklasse und „verrate“.

Roman Bertini gab seine Mutter unter der Folter nicht preis, und er beschloß, sie aus Liebe zu töten, wenn die Gefahr bestand, daß sie der Gestapo in die Hände fallen oder deportiert werden würde. Er wollte den Vater, den er für ein Lebensrisiko hielt, nicht beim Untertauchen mitnehmen, doch Lea wäre nicht ohne ihn gegangen.

Alf Bertini ließ sich von seiner Frau nicht scheiden, obwohl er zweimal von der Gestapo dazu gedrängt wurde. Aber seine Gewalttätigkeit gegen Cesar führte zur Gegengewalt der Söhne, so daß Ludwig, der dritte Sohn, – schon nach der

Befreiung – sogar das Messer gegen ihn richtete. In Notsituationen versammelte sich zwar der Familienclan, aber über seelische Probleme wurde zumeist geschwiegen. Die Familie gewöhnte sich an, voreinander ihre Angst zu verbergen. Die psychosomatischen Folgen der Schrecknisse, die die Familie Schlag auf Schlag heimsuchten, waren für jedes Mitglied der Familie erheblich. Bei dem jüngsten Sohn, der den Eltern selbständig, ja distanziert gegenüberstand, sie zunehmend ablehnte und verachtete, besonders die Mutter, zeigten sie sich z.B. in einem entsetzlichen nächtlichen Gebrüll, das ihn und alle anderen aus dem Schlaf hochschrecken ließ. Er, der gerne schauspielerte, brachte die Brüder dazu, mit ihm das eigene Schicksal durch „Jüdeln“ zu parodieren, d.h., die Brüder stellten, so der Autor, „greinende, mauschelnde, säbelbeinige, ungeheuer untersetzte Krüppeljuden, wie sie keiner antisemitischen Karikatur je überhöhter hätte gelingen können“ dar.⁵⁷ Und Giordano kommentiert: „Der Geist, der immer in ihnen gelebt hatte und der vorher oder später doch zum Vorschein gekommen wäre, des mütterlichen Zweiges, Leas Erbe, war nun durch den Druck von außen zutage getreten – die Judaisierung der Brüder Bertini erfolgte über die jüdischste aller Möglichkeiten: die Selbstglorifizierung!“⁵⁸ Dieses Jüdelns bedienten sie sich besonders in Situationen, die kaum zu ertragen waren. Nach der Befreiung jüdelten sie nicht mehr.

IV. Exkurs über Weihnachten

Keine der vier Generationen hatte je einer Synagoge angehört; die fortschreitende Assimilation findet auch bei den Bertinis ihren Ausdruck im Weihnachtsfest. Giordano führt dies sehr anschaulich vor Augen: „Weihnachten war das große Fest der Bertinis. Es hatte über die Dauer des Jahres nicht seinesgleichen, ein Ereignis von solcher Eindringlichkeit existierte nicht. Im milden Schein der Kerzen widerspiegelte sich die ganze Assimilation des jüdischen Zweigs – Chanukka stand niemandem im Wege, am wenigsten Lea. War das christliche Fest im Hause der unorthodoxen Seelmanns wenn auch nicht ignoriert, so doch keineswegs offiziell gefeiert worden, so hatte Lea nach ihrer Heirat Weihnachten sofort der allgemeinen Tradition gemäß zum Mittelpunkt des Jahres gemacht und ohne jede Befangenheit nicht nur aus den drei Tagen, sondern mindestens aus zwei Wochen vorher und einer Woche nachher eine sichere und geweihte Familieninstitution errichtet, in deren Schoß sich die Söhne selig wiegten. Symbol der Assimilation aber, ihr ebenso unbewußter wie völlig unprovokatorischer Höhepunkt, bildete, Glanzstück und kulinarisches Zentrum, ein mächtiger, saftiger, ungeheuer verlockender Schweinebraten!“⁵⁹

Für die Kinder waren die Geschenke und die Suche nach ihnen nicht weniger wichtig. „Ihr dumpfer und unwiderstehlicher Trieb, in das abgeschlossene Zimmer einzubrechen, gehörte für sie zum Festritual wie der Schweinebraten und der Tan-

nenbaum, die köstlichste Erscheinung ihres Lebens überhaupt.“⁶⁰ Fast all die Jahre der Bedrängnis versuchte Lea dieses Fest, so gut sie konnte, herzurichten. In Boddendorf im Jahre 1943 drängte der jüngste Sohn Ludwig auf die Beschaffung eines Tannenbaums, den Lea dann mit geliehenem Schmuck schmückte. Emma Bertinis Erzählungen von den legendären Weihnachtsfesten in der Lindenallee verschafften der Familie dann auch noch das Geschenk eines ansehnlichen Bratens. Das Besondere dieses Festes war aber, daß die Söhne am zweiten Weihnachtstag „jüdelten“ und Ludwig Bertini anschließend den geschmückten Weihnachtsbaum plünderte, den alle drei dann nach draußen in den Schnee beförderten. Gerade Ludwig, der den Baum wollte, fand zu dieser grotesken Distanz. Die Zeit des Weihnachtsbaums war vorbei. Daß die Familie das Fest je christlich gefeiert hätte, vermittelt dessen Beschreibung nicht. Wie für viele Familien war es eher ein soziales Ereignis, eine Familienfeier gewesen. Zum Symbol der neuen Situation wurde die Menora, die Erich Snider Roman als Glücksbringer mitgab, als die Familie untertauchte.

V. Identitätssuche

Identitätsverlust hatte die Jahre der NS-Zeit bestimmt. Ludwig, Alf und Roman Bertini stellten sich nach der Befreiung der Suche nach Identität jeder auf seine Weise. Ludwig wollte ein ganzer, ein richtiger Jude werden und ließ sich beschneiden. Gegen alle Sexualtabus der Bertinis entblößte er sich und zeigte sein beschnittenes Glied. Stolz erklärte er: „Jetzt gehöre ich endlich dazu.“ Er befaßte sich ernsthaft und gründlich mit der Lehre des Judentums und plante, nach Palästina zu reisen, um für den entstehenden jüdischen Staat zu kämpfen. Er war 15 Jahre alt. Recha schmähte ihn Halb-Goi und „Ersatz-Jid“ und war überzeugt, daß er bleiben würde.

Alf war auf seine Weise seiner Religion treu geblieben, hatte dies durch häufige Gebete zum Ausdruck gebracht, fühlte sich aber von den Söhnen im Stich gelassen. „Warum soll ich zu Gott sprechen für euch, die ihr nicht beten wollt?“, warf er ihnen vor.⁶¹ Als er schließlich auch noch behauptete, sie seien für Kezias Behinderung verantwortlich, weil „ihr seiner und meiner gespottet habt und nichts wissen wollt von ihm und meinem Vorbild. Getroffen hat er eine Unschuldige – aber gemeint hat er euch“, schlugen die Söhne ihn zusammen.⁶²

Für den 22-jährigen Roman Bertini war die Antwort auf Auschwitz die völlige Ent-Christlichung und Ent-Gottung. Sein Vater hielt ihm vor, Auschwitz sei Menschenwerk: „Gott hat damit nichts zu tun!“⁶³ Aber für Roman war die Welt mit dem Glauben an Gott nicht zur Heimstatt geworden. Damit sie es werde, müsse der Mensch dem Menschen das Höchste werden.⁶⁴ Gebete hatten für ihn keinen Sinn mehr. Er begab sich auf die Suche nach sich selbst. Er fühlte sich nicht als Jude, nicht als Italiener, nicht als Deutscher, aber er wußte, daß er in Deutschland bleiben

werde. Ihn hielten trotz allem die Familie, die Auseinandersetzung mit den Tätern, d.h. Auschwitz, Hamburg hielt ihn und die deutsche Sprache. Sie war Heimat.

VI. Schluß

Die Volkszählung vom Juni 1933 ermittelte im Deutschen Reich ca. 35.000 konfessionelle Mischehen zwischen Juden und Christen,⁶⁵ 1.300 waren es in Hamburg im Sommer 1941. Zu diesen „Mischehen“ gehörten die von Recha und Rudolph Lehmborg und die von Lea und Alf Bertini. Beide christlichen Ehepartner blieben trotz des wachsenden Drucks, der auf sie ausgeübt wurde, sich scheiden zu lassen, und des Unrechts, das aus ihrer Weigerung folgte, bei ihren Frauen. Sie reagierten damit wie die Mehrzahl der in „Mischehen“ lebenden Ehepartner. 7% der „Mischehen“ wurden geschieden; für Hamburg ist festgestellt worden, daß am 6. Oktober 1942 von 1.245 Juden, die in „Mischehen“ leben oder gelebt hatten, 123 durch Scheidung oder Tod aufgelöst wurden, d.h. 9,9%.⁶⁶

Der Roman schildert das Erleben von Menschen, deren Lebensgemeinschaft in der NS-Zeit als „privilegierte Mischehen“ bezeichnet wurde, und von Jugendlichen, die als „Mischlinge ersten Grades“ galten. Gezeigt wird, wie die zahlreichen Sondergesetze die Lebenschancen der Bertinis einengten, wie zunehmende Diskriminierung, Entrechtung und Verfolgung ihren Alltag bestimmten. Seelische Verletzungen, Einsamkeit und die ständige Angst vor dem Gewalttod beherrschten ihr Leben, ohne daß die Angehörigen vom Schicksal Grete Erbers, Leas nichtjüdischer Halbschwester, begriffen, was ihnen geschah. All dies ist trotz persönlicher Besonderheiten dieser Schicksale nicht untypisch für die gesamte Personengruppe.

„Keine bloße Ablichtung der Realität“ sei der Roman, sagt Giordano, und doch ist das, was von dieser Familie berichtet wird, oft so nahe der Realität, daß Namen nur leicht geändert sind und Geschehnisse auf den eigenen Blickwinkel beschränkt werden. Daß diese Personengruppe „mit zeitlicher Verzögerung um einige Jahre ... die gleichen Etappen der Verfolgung in der gleichen Reihenfolge wie vor ihnen die Juden“ erlebten,⁶⁷ wird ebenso deutlich wie, daß es letztendlich darum ging, alle Juden aus Deutschland zu entfernen und zu vernichten.

Psychische und psychosomatische Auswirkungen der unmenschlichen Verhältnisse auf die Verfolgten spiegelt der Roman wider und die zunehmende Verwüstung in den Seelen der Familienangehörigen, die dem Überdruck von außen nicht standhalten konnten, sondern sich z.T. gewalttätig gegeneinander wandten bzw. dazu bereit waren. Vor allem die Auseinandersetzung mit den Eltern, besonders mit dem Vater steht dabei im Mittelpunkt. Der Autor erkennt, daß Liebe es gewesen wäre, die den Vater hätte besiegen können, Liebe, zu der die Kinder nicht fanden. Daß diese Familie dennoch zusammenbleibt, beurteilt der Autor am Ende des Romans als eine Art des einander „Verfallenseins“, von dem er nichts gewußt

hatte und das er nicht näher definiert, das aber archaisch anmutet, wenn er sich fragt: „Warum hatte er nicht gewußt, daß die Bertinis sich niemals und unter keinen Umständen voneinander trennen würden? Daß sie einander verfallen waren, unverbrüchlich und unabhängig davon, was sie sich gegenseitig angetan hatten?“⁶⁸

Durch den Druck von außen wurde die Familie auch mit ihrem jüdischen Erbe konfrontiert, dessen Geist, wie der Autor meint, „immer in ihnen gelebt hatte und der vorher oder später doch zum Vorschein gekommen wäre“. Niemand von den vier Generationen, die im Roman geschildert werden, war jedoch je Mitglied der jüdischen Gemeinde in Hamburg oder einer ihrer sozialen Organisationen gewesen.

Ahab und Kezia Seelmann wurden deshalb auch auf einem christlichen Friedhof bestattet, wenn auch ohne Trauerrede und Geleit der evangelischen Gemeinde. Das Streben nach Akkulturation, das für die meisten jüdischen Familien der Kaiserzeit typisch war, hat hier zum allmählichen Verschwinden des jüdischen Erbes geführt. Was von Generation zu Generation weitervermittelt wurde, sind ein paar Ausdrücke jiddischer Herkunft, wie z.B. „Nebbich“ und „Schlemihl“. Die jüdische Religion war es wohl kaum; denn am Schluß des Romans heißt es, „was an Roman Bertini jüdisch geworden war, trug nicht ein einziges ihrer (der Religion) Merkmale.“

Die Bertinis hatten aber durch die Zeit des Nationalsozialismus „jede Identifikation mit dem Volk, in dem sie aufgewachsen waren und lebten, verloren“. Deshalb erlebten sie die Äußerung eines ihrer Befreier, den sie „Jack the socialist“ nannten, sie seien auch Deutsche so, „als wäre ... nachträglich ihr Todesurteil gefällt worden“. Bis Roman Bertini erkannte, daß er Deutschland nicht verlassen würde, brauchte es noch Zeit.

Anmerkungen:

- 1 Zitiert nach Weinrich, Harald: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. München 1997, S. 244. Jorge Semprún wurde als Republikaner nach Frankreich ins Exil getrieben, kämpfte als Widerstandskämpfer gegen die deutsche Besatzungsmacht, wurde verraten, gefangengenommen und Ende 1943 nach Buchenwald verschleppt, wo er am 11. April 1945 von amerikanischen Truppen befreit wurde; Weinrich, S. 241.
- 2 Ebd., S. 243.
- 3 Strech, Heiko: „Gespräch mit dem Bertinis -Autor Giordano: Das Wahre erfinden.“ In: *Rheinische Post* v. 18. September 1982.
- 4 Giordano, Ralph: *Die Bertinis*. Frankfurt a. Main 1985, S. 295.
- 5 Ebd., S. 293f.
- 6 Ebd., S. 298.
- 7 Ebd., S. 298.
- 8 Strech (Anm. 3).
- 9 Vgl. hierzu: Endres, Franz Carl/Schimmel, Annemarie: *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*. München 1995, S. 260-267.
- 10 Giordano, Ralph: *Ich bin geblieben – warum?* In: ders.: „Ich bin angenagelt an dieses Land“. Reden und Aufsätze über die deutsche Vergangenheit und Gegenwart. München 1994, S. 108f.
- 11 Giordano, Ralph: *Ich bin und bleibe Hamburger*. In: ebd., S. 119.
- 12 Ebd., S. 120f.
- 13 Vgl. die Hinweise Giordanos in: „Ich bin angenagelt an dieses Land“ (Anm. 10); ders.: „Wir sind die Stärkeren“. Reden – Aufrufe – Schriften zu deutschen Themen und Menschen unserer Zeit. Hamburg 1998, S. 119-127; 195-220 (vgl. auch Anm. 38).
- 14 Mattenklott, Gert: *Jettchen Gebert und das Schtetl. Jüdische Lebenswelten in der Literatur*. In: Nachama, Andreas/Schoeps, Julius H./Voolen, Edward van (Hg.): *Jüdische Lebenswelten: Essays*. Frankfurt a. Main ²1992, S. 228.
- 15 Giordano (Anm. 4), S. 317.
- 16 Recha sagt: „Jetzt kommen *wir* an die Reihe, die jüdischen Mischehen. Die Schlinge zieht sich zusammen ...“, ebd., S. 319, und als Roman Bertini ihr sagt, daß sie und der Großvater Rudolph Lehmberg in Bodendorf bleiben müssen, schreit sie zweimal: „Schema Israel – adonai elohenu, adonai ehat!“ Der Autor kommentiert: „Recha Lehmberg, die wahrscheinlich nie eine Synagoge von innen erlebt hatte; ... die über die Trennung von *Milchding* und *Fleischding* nur gelacht hätte und niemals die *Tefillin* am Arm eines Mannes befestigt noch ihm je die *Jarmolka* aufs Haupt gesetzt hatte; Recha Lehmberg, die kein Hebräisch gelernt oder eine Talmud-Schule besucht hatte und von der Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels zu Jerusalem ebenso wenig wußte wie von der Natur der Radiowellen – dieselbe Recha Lehmberg hatte soeben aus den Urtiefen ihres gewöhnlich so seichten Hirns, vielleicht als lang vergangene kindliche Erinnerung an eines der sehr seltenen Gebete von Ahab und Kezia Seelmann, den Klang der elterlichen Stimmen, im Tonfall der Beschwörung, den Jahrtausende alten Notschrei des jüdischen Volkes zu seinem Trost und seiner Hoffnung in den Himmel über Bodendorf gestoßen: „Höre Israel – der Ewige, unser Gott, ist der Einzige!“, ebd., S. 469f.
- 17 Kaplan, Marion A.: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*. Hamburg 1997, S. 55.
- 18 Giordano (Anm. 4), S. 43.
- 19 Grünberg, Wolfgang/Slabaugh, Dennis L./Meister-Karanikas, Ralf (Hg.): *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften. Religionsvielfalt in der Stadt von A bis Z*. Hamburg ²1995, S. 83.
- 20 Giordano (Anm. 4), S. 43.
- 21 Grünberg u.a. (Anm. 19), S. 83. Ab 1906 gab es die ersten Gottesdienste dieser Kirche in Hamburg. Sie zählte zwei Dutzend Anhänger, die sich in Wandsbek trafen. Giordano schildert, daß die Sonntagsschule, in die Cesar und Roman Bertini gingen, sich im südlichen Barmbek, im Parterre eines baufälligen Hauses befand. Die Lehre wird im Roman u.a. S. 45f. und S. 243ff. dargestellt.

- Der Roman vermittelt, daß die Lehre der Christlichen Wissenschaft Alf Bertini ermöglicht hat, seine Lebenseintüschungen einzuordnen, daß sie aber nicht eine innere Umwandlung, eine geistige Umkehr und ein geistiges Erwachen bei ihm bewirkte. Vielmehr führte sie dazu, daß – zum Schaden der Angehörigen – Ärzte und ihr Handwerk zu wenig ernst genommen wurden. Im Roman spielt die Situation in der ev. Kirchengemeinde der Heiligengeistkirche in Alt-Barmbek keine Rolle. Sie ist mit Hilfe des „Barmbeker Boten“ zu erschließen. Durch die Pastoren der Gemeinde, Friedrich Ottmer und Heinrich Wilhelmi, ist ein Einblick in die Auseinandersetzung zwischen Bekennender Kirche und Deutschen Christen möglich.
- 22 Meiring, Kerstin: Die Christlich-Jüdische Mischehe in Deutschland 1840-1933. Hamburg 1998, S. 97.
- 23 Ebd., S. 138.
- 24 Giordano (Anm. 4), S. 38.
- 25 Ebd., S. 37.
- 26 Ebd., S. 38.
- 27 Ebd., S. 35.
- 28 Ebd., S. 38; vgl. zum Heiratsverhalten Kaplan (Anm. 17), Teil I, 3.
- 29 Giordano (Anm. 4), S. 42.
- 30 Kiek mol. Stadtteilrindgänge, hg. von der Kulturbehörde der Freien u. Hansestadt Hamburg. Referat Stadtteilkultur. Hamburg ²1993, S. 5.
- 31 Giordano (Anm. 4), S. 302.
- 32 Ebd.
- 33 Ebd., S. 218.
- 34 Améry, Jean: Wieviel Heimat braucht der Mensch? In: ders.: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Stuttgart ²1980, S. 84.
- 35 Giordano (Anm. 4), S. 297.
- 36 Ebd., S. 182.
- 37 Ebd., S. 190.
- 38 Jens, Walter: Mein Lehrer Ernst Fritz. In: Reich-Ranicki, Marcel (Hg.): Meine Schulzeit im Dritten Reich. Erinnerungen deutscher Schriftsteller. München ²1985, S. 106-116; Letzig, Dorothea: Auszug aus einem Gespräch mit Peter Tügel, Sohn des ehemaligen Landesbischöfs Franz Tügel, geführt im Januar 1985. In: Pritzlaff, Christiane: Stätten des Judentums in Hamburg. Baustein 3. Jüdische Schüler an nichtjüdischen Schulen. Hamburg 1987, M 11f. Zum Johanneum auch in Lehberger, Reiner/de Lorent, Peter (Hg.): „Die Fahne hoch“. Schulpolitik und Schulalltag unterm Hakenkreuz. Hamburg 1986.
- 39 Giordano (Anm. 4), S. 139.
- 40 Ebd.
- 41 Ebd., S. 225.
- 42 Ebd.
- 43 Mann, Erika: Zehn Millionen Kinder. Die Erziehung der Jugend im Dritten Reich. München 1986, S. 44.
- 44 Giordano (Anm. 4), S. 226.
- 45 Ebd., S. 222.
- 46 Ebd., S. 326.
- 47 Ebd., S. 214.
- 48 Ebd., S. 253.
- 49 Ebd., S. 263.
- 50 Ebd., S. 267.
- 51 Ebd., S. 73.
- 52 Ebd., S. 44.
- 53 Ebd., S. 29.
- 54 Ebd., S. 304.
- 55 Ebd., S. 170.
- 56 Ebd., S. 319.
- 57 Ebd., S. 236.
- 58 Ebd., S. 236f.
- 59 Ebd., S. 89.
- 60 Ebd., S.91; die Weihnachtsfeste 1940 und 1941 werden unter kulinarischen Gesichtspunkten erwähnt. 1940 gibt es noch den üblichen Schweinebraten, 1941 Pferdefleisch. Das Fest 1942 wird als Familienfeier unter Ludwig Bertinis Regie ausführlich geschildert. Tannenbaum und Roßbraten gehören dazu (vgl. S. 304ff.). 1943 wird das Fest nicht mehr gefeiert (vgl. S. 576).
- 61 Ebd., S. 594.
- 62 Ebd., S. 762.
- 63 Ebd., S. 763.
- 64 Diese Haltung entspricht der atheistischen Religionskritik des 19. und z.T. noch beginnenden 20. Jhs. Sie wich spätestens nach Auschwitz und der Atombombe der Frage,

wie man den Menschen vor dem Menschen bewahren könne. Durch diesen veränderten Blickwinkel wurde die Frage nach der Religion neu gestellt und beurteilt. Erich Fromm und andere Religionskritiker und Theologen seiner Generation entdeckten, daß fast jeder religiöse Grundbegriff, jedes religiöse Phänomen identitätsstiftend, aber auch autoritär interpretiert und gelebt werden konnte. Fromm hat in seinem Spätwerk nicht nur diese Doppeldeutigkeit herausgearbeitet, sondern vor allem die identitätsstiftenden, humanitären Anteile von „Religion“.

- 65 Büttner, Ursula: Die Not der Juden teilen. Christlich-jüdische Familien im Dritten Reich. Beispiel und Zeugnis des Schriftstellers Robert Brendel. Hamburg 1988, S. 14.
- 66 Ebd., S. 298.
- 67 Ebd., S. 65.
- 68 Giordano (Anm. 4), S. 781.

Konferenzbeiträge V.

**Das biblische Familien-
bild und seine Ausstrah-
lung**

Meir Seidler
Alfred Bodenheimer

Die religionsphilosophische Bedeutung der Familie im Judentum

1. Thematische Vorbemerkung

Das Thema dieses Artikels ist die religionsphilosophische Bedeutung der Familie im Hinblick auf das jüdische Volk und die jüdische Religion. Als „Familie“ soll hier die Kern- bzw. Kleinfamilie (Vater, Mutter, Kinder) definiert werden, auf die allein diese Untersuchung beschränkt ist. Unter „religionsphilosophischer Bedeutung“ ist ein Tatbestand zu verstehen, der besagt, daß der Familie im Judentum nicht nur eine faktische, empirisch-soziologische Rolle zukommt, sondern daß diese Rolle auch durch eine theologisch-ideologische Basis fundiert wird. Dies kann als ein besonderes, artspezifisches Merkmal des Judentums angesehen werden. Es handelt sich hierbei um ein sich aus den relevanten Quellen ergebendes Idealbild, das durchaus auch in die Realität hinüberstrahlt und auf sie Einfluss nimmt.

2. Methodische Vorbemerkung

Was die für diese Untersuchung herangezogenen Quellen anbelangt, so handelt es sich zunächst um die sogenannte schriftliche Lehre, d.h. die fünf Bücher Moses (die Tora), die im Judentum gesetzgebenden Charakter haben. Hinzu kommen die anderen Bücher der jüdischen Bibel (AT). Darüberhinaus soll die sog. mündliche Lehre herangezogen werden, die insbesondere im Talmud und in den Midraschim ihren letztlich auch schriftlichen Niederschlag gefunden hat. Auch auf einige mittelalterliche sowie moderne jüdische Denker wird Bezug genommen.

Insgesamt bilden jedoch die biblischen und die talmudischen Quellen die Grundlage. Obwohl es sich bei all diesen Schriften um zeitlich beträchtlich auseinanderliegende Quellen handelt, sticht in ihnen gerade beim Thema „Familie“ die Kontinuität der Auffassungen ins Auge.

Was nun die Auswertung der Quellen anbelangt, so besteht das Hauptproblem darin, daß es sich bei den Primärquellen, d.h. Bibel und Talmud, keineswegs um philosophische Schriften handelt. Wenn wir also über diese Quellen zu einer sich in ihnen manifestierenden „religionsphilosophischen Bedeutung“ der Familie gelangen wollen, so gilt es zunächst, die in ihnen verstreuten in unserem Zusammenhang relevanten Zitate zu sammeln und aus ihnen gewisse Grundsatzpositionen zur Familie und ihrer Bedeutung herauszuarbeiten. Hierbei soll betont werden, daß im Rahmen dieses Artikels kein Anspruch auf Vollständigkeit gestellt wird.

3. Einige Grundsatzbetrachtungen zur Familie

Der Betrachtung der Familie im Judentum sollen einige wenige Beispiele aus der modernen Forschung vorangehen.

Man hat versucht, die faktische Universalität der Kern- bzw. Kleinfamilie in fast allen Kulturen zu problematisieren, d.h. zum Thema der Wissenschaft zu machen, und zu begründen. Der amerikanische Kulturanthropologe George Peter Murdock (geb. 1897) beispielsweise sprach der Kernfamilie vier gesellschaftliche Hauptfunktionen zu, die so, d.h. in ihrer Gesamtheit, nur von ihr erfüllt würden: sexuelle Befriedigung, wirtschaftliche Sicherheit, Fortpflanzung und Sozialisation.¹

Murdocks Thesen wurden indes insbesondere seit den siebziger Jahren zunehmend in Frage gestellt. Seine Behauptung von der kulturübergreifenden Universalität der Kleinfamilie wurde zwar auf Grund der unbestreitbaren empirischen Evidenz von den meisten Forschern übernommen, nicht aber ihre sich auf die vier Funktionen stützende Begründung.² Es wurden andere Begründungsmuster gesucht. In der Folge entwickelte sich die Tendenz zu einer monokausalen Begründung der Familie. So sah beispielsweise der amerikanische Soziologe Talcott Parsons (1902-1979) den artspezifischen Wert der Familie in ihrer Rolle bei der „Produktion“ der menschlichen Persönlichkeit.³ Hier trifft sich seine Ansicht mit der der freudianischen Psychologie und Psychoanalyse, die der Eltern-Kind-Beziehung bestimmenden Einfluß auf die Kindesentwicklung zuweist. Auf der soziologischen Ebene besagt diese mithin der Psychoanalyse entlehnte Position schlicht, daß die Kleinfamilie eine unersetzliche Sozialisierungsfunktion einnimmt, die so, in ihrer optimalen Form, von keiner anderen gesellschaftlichen Struktur übernommen werden kann.⁴

Vor diesem Hintergrund ergibt sich ganz von selbst die Frage nach einer möglichen zentralen Rolle der Familie bei der Bewahrung und Überlieferung von Generationen übergreifenden Wertsystemen. Die Religion kann als das über Jahrtausende hinweg einflußreichste wert- und kulturschaffende System angesehen werden. Wenn sich eine Religion im Herzen des Menschen und der Gesellschaft bleibend und anhaltend einnisten will, so liegt der Gedanke nahe, daß auch sie bestrebt sein sollte, sich die persönlichkeitsbildenden Familienstrukturen nutzbar zu machen.

4. Die Familie in der jüdischen Religion – Allgemeines

An der Wiege der jüdischen Religion steht nach dem Selbstverständnis des Judentums eine Familie: die Familie Abrahams, Isaaks und Jakobs.⁵

Diese Familie ist die Quelle der jüdischen Religion, sie ist der unersetzliche Träger der religiösen Botschaft. Letztere ist nicht von außen an sie herangetragen worden, sondern von innen – aus ihr heraus, genauer: mit ihr zusammen – gewach-

sen.⁶ Dies ist nicht zuletzt auch daher beachtenswert, als ja in vielen Religionen der Welt ein Ideal des Mönchtums entweder propagiert oder zumindest als positiv anerkannt wird. Das Mönchtum definiert sich (u.a.) durch einen Ausstieg aus den herkömmlichen sozialen Bindungen im Allgemeinen und durch Verzicht auf Sexualität im Besonderen. Zum Mönchsein im Sinne dieses Ideals mögen zwar nicht die breiten Massen berufen sein, doch aber all diejenigen, die es mit der Religion wirklich existentiell ernst meinen. Das Ideal des Mönchtums beruht auf der durchaus plausiblen Ansicht, daß die bloße Tatsache der Beherrschung des starken Sexualtriebes einerseits als ein dauernder „Motivationstest“ angesehen werden kann, andererseits auf dem Wege der Sublimierung Kräfte im Menschen freisetzt, die dann der Religion zugute kommen können. In denjenigen Religionen also, in denen es ein Mönchtum gibt, trägt dieses meist geistig-religiösen Avantgardecharakter.⁷ In der jüdischen Religion findet sich keine Spur von alledem. Im Gegenteil: Der Talmud bezeugt, daß die jüdischen Weisen durchweg Ehemänner und Familienväter waren und in den seltenen Fällen, wo einer von ihnen Junggeselle war, wurde dieser aufs Eindrücklichste ermahnt, diesen Zustand so schnell wie möglich zu beenden.⁸ Dasselbe trifft für die jüdischen biblischen Gestalten zu.⁹ Bereits diese wenigen Belege legen die Vermutung nahe, daß es sich bei der in ihnen zum Ausdruck kommenden Familienfreundlichkeit um mehr handelt als um ein bloß empirisches Phänomen. Es scheint vielmehr um Grundsätzliches und Normatives zu gehen.

Die Suche nach grundsätzlichen und normativen Aspekten der sich uns aus den jüdischen Quellen präsentierenden Auffassung von der Familie soll im Mittelpunkt dieses Artikels stehen.

Die nun folgende Diskussion über die Familie im Judentum soll in zwei Teilen vorstatten gehen: Der erste Teil ist der „horizontalen Ebene“, d.h. der Mann-Frau-Beziehung, gewidmet, der zweite Teil wendet sich der „vertikalen Ebene“, der Eltern-Kinder-Beziehung zu.¹⁰

5. Die Mann-Frau-Beziehung

Über das für die Gesamtmenschheit gültige und somit archetypische Grundmuster der Mann-Frau-Beziehung erfahren wir in der Schöpfungsgeschichte und ihrer rabbinischen Rezeption (Talmud und Midraschim). Die Bibel betont nach dieser Rezeption zweierlei:

Die existentielle Bedeutung der Mann-Frau-Beziehung für das menschliche Dasein, d.h. die *natürliche Zusammengehörigkeit* von Mann und Frau, und die Nutzbarmachung dieser Beziehung als Träger der *religiösen Botschaft*, die in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist.

6. Die existentielle Bedeutung der Mann-Frau-Beziehung

Die Schöpfungsgeschichte ist nach Zeugnis der Bibel eine einzige Erfolgsgeschichte. Alles in ihr ist gut. Nur so ist das „Feedback“ zu verstehen, das sich Gott im Verlaufe der verschiedenen Phasen der Welterschöpfung wiederholt gewissermaßen selbst gibt. So heißt es gleich am ersten Tag: „Und Gott sah das Licht, und es war gut“. Die Formel „Und Gott sah, daß es gut ist“ kehrt in der Folge noch viermal wieder, um schließlich, am Ende des sechsten Schöpfungstages, in: „Und Gott sah alles, was er gemacht hat und siehe, es war sehr gut“ zu gipfeln. „Und Gott sah, daß es gut ist“ ist mithin die in der Schöpfungsgeschichte am meisten wiederkehrende Wendung, es ist gewissermaßen ihr Motto. Und dennoch, ein einziges Mal ist auch im Verlaufe dieser so guten Schöpfung etwas „nicht gut“: „es ist nicht gut, daß ein Mensch allein sei“ (Gen. 2,19). Gleich danach verkündet der Schöpfer die Aufhebung dieses Übels: „Ich will ihm eine Gehilfin schaffen“.

Die rabbinische Tradition begnügt sich nicht mit einer bloßen Rezeption dieser biblischen Auffassung von der existentiellen Bedeutung der Mann-Frau-Beziehung, sondern formuliert sie noch pointierter, in den Worten eines Talmudweisen, der lakonisch feststellt: „Ein Mann ohne eine Frau ist kein Mensch“. ¹¹ Dieser Ausspruch stützt sich hermeneutisch auf eine grammatische Besonderheit in Gen. 5,1-2, wo die Schöpfung des Menschen abschließend kommentiert wird. Es heißt dort: „Am Tag, da Gott den Menschen erschuf ... schuf er sie (Übergang in den Plural) männlich und weiblich ... und nannte ihren Namen: Mensch (Adam)“. Die dieser Schriftstelle eigentümliche Beziehung des Namens „Mensch“, ausdrücklich auf Mann und Frau zusammen, wird von der mündlichen Lehre zum Anlaß genommen, ihn nur auf beide Geschlechter gemeinsam zu beziehen. Nur Mann und Frau zusammen verdienen demnach als „Adam“, Mensch, bezeichnet zu werden.

Im Midrasch wird diese Auffassung durch die noch radikalere Behauptung gestützt, der Mensch sei ursprünglich doppelgesichtig und zweigeschlechtlich (Rücken an Rücken) geschaffen worden, ¹² ein Motiv, das auch von der Kabbala übernommen wurde. ¹³ Wie wird dieser Midrasch mit der berühmten Rippe fertig, die nach Gen. 2,21-22 dem Mann entnommen und anschließend zur Frau gebildet wurde? Das ist nicht besonders schwer, da das hebräische Wort, das in allen Bibeln der Welt als Rippe übersetzt wurde, nämlich „Zela“, zwar durchaus auch die „Rippe“ bezeichnen kann, meistens jedoch einfach „Seite“ bedeutet. ¹⁴ So übersetzt, heißt es dann beispielsweise bei Samson Raphael Hirsch: „Da ließ Gott eine Betäubung über den Menschen fallen (hier haben wir uns den doppelgeschlechtlichen Menschen zu denken), ... nahm eine von seinen Seiten (nämlich die weibliche) und schloß Fleisch an deren Stelle“. ¹⁵ Die Schöpfung der Frau wird nach dieser Interpretation als eine Trennung verstanden: Von einem ursprünglich doppelgeschlechtlichen Menschen wurde der weibliche Teil abgetrennt. Daß sich diese Übersetzung nicht etwa auf einen wenig bekannten Midrasch stützt, sondern im

Gegenteil eine im Judentum weit verbreitete Ansicht wiedergibt, geht auch aus dem Torakommentar Raschis (Troyes 1040-1105) hervor, der diese Schriftstelle genauso interpretiert. Aber selbst dann, wenn man an der traditionellen Übersetzung „Rippe“ festhält – was durchaus auch der jüdischen Überlieferung nicht fremd ist¹⁶ – präsentiert uns dieser Bibelvers eine ursprüngliche Einheit, aus der heraus erst das getrennte Paar geschaffen wurde. „Chercher la femme“ gilt dem Talmud daher als ein den Urtiefen der Existenz entspringendes Streben, das den Verlust der ursprünglichen Einheit von Mann und Frau wieder rückgängig zu machen sucht.¹⁷

Schließlich kommt die existentielle Zusammengehörigkeit von Mann und Frau nach dem Zeugnis der Schrift auch in den hebräischen Namen der beiden zum Ausdruck. Mann heißt „Isch“ und Frau „Ischa“. Und sie heißt so ausdrücklich, weil sie dem „Isch“, dem Mann entnommen wurde (Gen. 2,23).¹⁸ Luther versuchte diese Stelle zu verdeutschen: „... man wird sie Männin heißen, darum daß sie vom Manne genommen ist“. Die meisten modernen Bibelübersetzungen tun sich mit diesem Vers schwer. Einerseits ergibt eine Übersetzung wie etwa „... man wird sie Weib heißen, darum daß sie vom Manne genommen ist“ zumindest im Deutschen keinen Sinn (im Englischen – „man“, „woman“ – klingt es schon einleuchtender), andererseits scheuen sich die meisten Übersetzer, eigens ein nicht existentes Wort wie Männin zu benutzen, und so finden wir bei ihnen mitunter die beiden hebräischen Worte („Isch“ und „Ischa“) in Klammern.¹⁹ So belegt das nicht übersetzbare hebräische Original, nach dem Selbstzeugnis der Bibel, die von ihr propagierte natürliche Zusammengehörigkeit von Mann und Frau auch etymologisch.²⁰

Mehr noch: Die Mann-Frau-Beziehung hat hinsichtlich ihrer existentiellen Stärke das eindeutige Primat über die Eltern-Kinder-Beziehung. Denn gleich im nächsten Vers, Gen. 2,24, heißt es: „Daher soll ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhaften ...“. Die Bestätigung dieses Tatbestandes finden wir dann später in der Patriarchengeschichte: „Und Isaak brachte sie (die Rebekka) ins Zelt seiner Mutter Sara ... und er tröstete sich über seine Mutter“ (Gen. 24,67).

Die Einheit von Mann und Frau als ein ursprünglicher, allgemeinemenschlicher und dem Menschen existentiell wesentlicher Zustand kommt auch in der jüdischen Heiratszeremonie zum Ausdruck. Bei ihr werden insgesamt sieben Segenssprüche gesprochen, die die Hochzeit in einen bestimmten Rahmen stellen.²¹ Es fängt beim kosmischen Aspekt an, wo Gott als Schöpfer des Alls gepriesen wird. Ihm folgt der gesamt menschliche Aspekt, dann der nationale Aspekt und schließlich wird auch der privateste und intimste Aspekt dieses Ereignisses berücksichtigt: zwei Menschen bei ihrer Hoch-Zeit, an der Spitze ihres privaten Glücks. Die ganze Palette des Daseins, vom Allgemeinen bis zum Privatesten reicht sich da die Hand. In unserem Zusammenhang, der die existentielle Zusammengehörigkeit von Mann und Frau zu beleuchten sucht, ist insbesondere der allgemeinemenschliche Aspekt,

der in den Segenssprüchen der Heiratszeremonie zur Sprache kommt, von Interesse. So heißt es im dritten Segensspruch: „Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der den Menschen schafft“. Hier wird Gott als der Schöpfer des Menschen gepriesen, des Adam, der ja als solcher, wie oben dargestellt, überhaupt erst in der Verbindung von Mann und Frau existiert. Und diese Verbindung findet gerade jetzt statt. Daher kommt dieser Segensspruch bei diesem und keinem anderen Anlaß zur Geltung. Ihm folgt ein weiterer Segensspruch, wo Gott wiederum als der Schöpfer des Menschen angesprochen wird. Es handelt sich hierbei jedoch um eine nur scheinbare Wiederholung, denn diesmal folgt ein bedeutungsvoller Zusatz: „Gesegnet seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat“, heißt es da. Hier ist von mehr die Rede als von einer existentiellen Zusammengehörigkeit von Mann und Frau – daß erst beide gemeinsam „Mensch“ sind –, hier geht es um des Menschen Gottesebenbildlichkeit. Daß auch sie gerade bei der Heiratszeremonie zur Sprache kommt, kann als ein Hinweis auf die zentrale Rolle der Mann-Frau-Beziehung in dieser Hinsicht gewertet werden. Was auch immer das nun bedeuten mag, „Gottesebenbildlichkeit“ – und darüber gibt es im Judentum durchaus kontroverse Diskussionen –, sie weist auf jeden Fall auf den religiösen Aspekt, die religiöse Bedeutung der Mann-Frau-Beziehung hin: die vom Menschen anzustrebende Gottähnlichkeit, die durch die Ehe gefördert und daher gerade bei der Eheschließung proklamiert wird. In diesem religiösen Sinne ist auch der Zusatz zu verstehen, mit dem der Talmud die Liste der Unvollkommenheiten, die einem Unverheirateten anhaftet, vervollständigt: „Wer nicht verheiratet ist, lebt ohne Freude, ohne Segen, ohne Güte“, heißt es zunächst. „Die Weisen des Landes Israel sagten: ‚Er lebt auch ohne Tora ...‘“.²²

7. Die religiöse Bedeutung der Mann-Frau-Beziehung

Die hebräische Bezeichnung für Mann und Frau – Isch und Ischa – wird von einem weiteren vielsagenden Midrasch aufgegriffen. Nach ihm hat die Mann-Frau-Beziehung, wenn in die richtigen Bahnen gelenkt, das Potential, der göttlichen Präsenz als Wohnstätte zu dienen. „Isch“ schreibt sich im Hebräischen mit drei Buchstaben: Alef, Jud, Schin. „Ischa“ enthält ebenfalls das Alef und das Schin, darüberhinaus aber ein He. Insgesamt sind die Buchstaben von Isch und Ischa also nahezu gleich, beide enthalten ein Alef und ein Schin. Während jedoch der Mann, der Isch, ein überzähliges Jud aufweist, das der Frau abgeht, hat Ischa, die Frau, ein überzähliges He, das wiederum dem Mann fehlt. Zusammen erst haben sie Jud und He. Diese beiden Buchstaben ergeben aber im Hebräischen den Gottesnamen. Nur der Einheit von Mann und Frau kann nach diesem Buchstaben-Midrasch mithin die sich im Gottesnamen manifestierende Präsenz Gottes, die Schechina, innewohnen.²³ Mann oder Frau allein können ihr nicht als Basis dienen.

Denselben Gedanken – die Verbindung von Mann und Frau als Hort göttlicher Präsenz – finden wir auch im Hinblick auf die eheliche Beziehung der Patriarchen. Die jüdische Tradition betrachtet die Patriarchen streng genommen weniger als Begründer einer neuen Religion denn als Wiederhersteller einer ursprünglichen geläuterten Gottesauffassung.²⁴ Und so gilt ihr auch die eheliche Beziehung der Patriarchen als eine Neuauflage der archetypisch-idealen Beziehung zwischen Isch und Ischa²⁵ – als Hort göttlicher Präsenz:

Solange Sara lebte, heißt es in einem Midrasch zu Gen. 24,67 war die göttliche Präsenz im Patriarchenzelt, als sie starb, war sie verschwunden, um erst mit dem Eintreffen Rebekkas wieder zurückzukehren.²⁶ Warum aber ist sie zwischendurch entschwunden, es waren ja noch Abraham und Isaak da? Diese Frage erscheint um so dringlicher, als ja nach der Überlieferung²⁷ und im Grunde auch nach der einfachen chronologischen Folge in der Bibelgeschichte dem Tode Saras (Gen. 23,2) unmittelbar die sog. „Akeda“ (Gen. 22) vorausging. „Akeda“ ist der hebräische Terminus für das oft fälschlicherweise als Opferung Isaaks bezeichnete Ereignis auf dem Berg Moria, bei dem Abraham auf Gottes Geheiß Isaak opfern sollte und im letzten Augenblick von einem Engel Gottes davon abgehalten wurde. Da Isaak letztendlich nicht geopfert wurde, wird dieses Ereignis im Judentum eben als „Akeda“, als „Bindung“ (Isaaks) bezeichnet. Dieser religiöse Akt stellt den Höhepunkt der religiösen Erfahrung sowohl Abrahams als auch Isaaks dar. Es ist die letzte und die schwerste der nach rabbinischer Tradition zehn Prüfungen, die Abraham über sich ergehen lassen mußte,²⁸ um Abraham, der Vater der jüdischen Nation und der jüdischen Religion zu werden. Auch für seinen Sohn Isaak bedeutet die Akeda einen geistig-spirituellen Höhepunkt, sie wird ihm gleichsam als ein tatsächliches Opfer seiner selbst angerechnet.²⁹ Abraham und Isaak haben in Folge der Akeda mithin ihre höchste religiöse Reife erreicht. Man sollte meinen, daß sie jetzt mehr denn je zuvor der göttlichen Gegenwart teilhaftig werden. Und siehe, Sara, Abrahams Frau, stirbt und die göttliche Präsenz entschwindet – trotz des soeben in der Akeda erfahrenen religiösen Zenits. Die göttliche Gegenwart kehrt erst wieder ins Patriarchenzelt zurück, als dort eine neue Ehe zustandekommt, die Ehe zwischen Isaak und Rebekka. Auch hier wird also die eheliche Mann-Frau-Beziehung, zusätzlich zu ihrer existentiellen Bedeutung für den Menschen, in den Dienst einer nicht anders als in der Ehe zu absorbierenden religiösen Botschaft gestellt.

Die Mann-Frau-Beziehung hat also das Potential, Hort göttlicher Präsenz bzw. der Heiligkeit zu sein oder, noch überspizter: nur sie kann in deren Genuß kommen, nicht aber der Mann oder die Frau für sich allein. Doch damit die Beziehung zwischen Mann und Frau überhaupt erst für die Einwohnung göttlicher Gegenwart reif sein kann, muß sie die Form der Ehe annehmen. Ehe bedeutet nach jüdischer und wohl nicht nur jüdischer Sicht eine gegenseitige Verpflichtung.³⁰ An zahlreichen Stellen in der Tora wird die Heiligkeit an die nur durch die Ehe zu gewährleistende Reinheit der Mann-Frau-Beziehung – insbesondere ihres Herz-

stücks, der sexuellen Beziehung – gebunden (vgl. z.B. Lev. 20,7-26; 21,6-15 u.a.). Dabei spielt eine genaue Definition von „Heiligkeit“ zunächst keine Rolle (über sie wurde seit Rudolf Ottos bahnbrechendem Werk „Das Heilige“ bereits sehr viel Tinte vergossen³¹), denn was auch immer Heiligkeit bedeuten mag, einen religiösen Wert – wenn nicht gar den höchsten Ausdruck des Religiösen – bezeichnet sie auf jeden Fall. Die Reinheit der ehelichen Beziehung bedeutet in erster Linie (wenn gleich es da noch mehr Aspekte gibt) ihre Beschränkung auf die Ehe. Sexuelle „Vergehen“ stellen, nach der Tora-Terminologie, Vergehen gegen Heiligkeit dar. Nicht umsonst interpretiert Raschi den Vers „Heilig sollt ihr sein“ (Lev. 19,2) als „haltet euch von verbotenen sexuellen Beziehungen fern“. Die Beziehung zwischen Heiligkeit und sexueller „Disziplin“ ist gerade von daher besonders bezeichnend, da das Judentum ja, wie bereits dargestellt, kein Mönchsideal kennt. Im Judentum steht mithin, im Gegensatz etwa zum Mönchsideal, der negativen Seite der Enthaltensamkeit eine positive Seite entgegen: das jüdische Ideal eines reinen Ehelebens. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sollte noch erwähnt werden, daß das Judentum durchaus Scheidung kennt, die Verbindlichkeit der ehelichen Beziehung im Notfall mithin keine lebenslängliche sein muß.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang, daß das für die Ehe durchaus relevante Leitmotiv „seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen. 1,28) trotz seiner unbestrittenen Wichtigkeit³² nicht das der Ehe wesentliche ist. Die Mann-Frau-Beziehung und die Ehe beziehen ihre Bedeutung entschieden aus sich heraus und sind nicht etwa als eine bloße Sekundärfunktion einer auf Fruchtbarkeit und Vermehrung angelegten Hauptfunktion anzusehen.³³

Zusammenfassend zu diesem ersten Teil läßt sich mithin feststellen, daß die eheliche Beziehung zwischen Mann und Frau im Judentum nicht nur als existentiell unersetzlich angesehen wird, sondern auch – wenn nicht gar in erster Linie – als derjenige Rahmen, in dem die höchste Form der religiösen Erfahrung gelebt und verwirklicht werden kann.

8. Eltern-Kinder-Beziehung

Auch im Hinblick auf die Eltern-Kinder-Beziehung sollen uns die Bibel (AT) und ihre rabbinische Rezeption leiten.

Wenn wir nun aus der Bibel etwas über diese Beziehung erfahren wollen, müssen wir bezeichnenderweise bis zu den Erzvätern blättern, bei Adam und seinen Nachkommen erweist sich eine diesbezügliche Suche als eher unergiebig. Im Großen und Ganzen scheint sich die Eltern-Kinder-Beziehung bis zu den Patriarchen – zumindest was die Bibel davon für berichtenswert hält – in der elterlichen Zeugung der Kinder zu erschöpfen. Dies ist jedenfalls eine Möglichkeit, die langen Genealogien im 1. Buch Moses sowie ihre Parallele im 1. Buch der Chroniken zu lesen. Viel mehr, als daß (z.B.) „dem Chanoch der Irad geboren wurde, Irad den

Mechujael zeugte, Mechujael den Metuschael zeugte, Metuschael den Lamech zeugte“ (Gen. 4,18), erfahren wir da nicht.

Das erste Mal, wo uns die Bibel *ausführlich* über die Eltern-Kinder-Beziehung berichtet, das erste Mal, wo diese gar eines der Hauptmotive der biblischen Erzählung bildet, ist in der Patriarchengeschichte. Es fängt mit dem Wunsch nach Kindern an (Gen. 15,3; 16,2; 25,21) – das ist neu. Und noch etwas anderes ist neu: Der meist erst nach großen Entbehrungen und einer lang anhaltenden Kinderlosigkeit den Ervätern und Erzmüttern gewährte Nachwuchs ist von vornherein mit einer göttlichen Verheißung verbunden (Gen. 15,18-21; 17,1-21; 26,3-5; 28,13-15 u.v.a.m.). Das gilt auch umgekehrt: Die Verheißung ist ausdrücklich an den Nachwuchs gebunden, und der noch kinderlose Abraham wird eines besseren belehrt, als er seinen Knecht Damassek Eliëser, der in der jüdischen Tradition übrigens überaus positiv dargestellt wird,³⁴ als seinen Nachfolger bezeichnet (Gen. 15,2-4).

Bedeutungsschwer ist, daß diese hier in der Bibel eigentlich zum ersten Mal richtig behandelte Eltern-Kinder-Beziehung nicht nur Träger einer religiösen Wahrheit ist, sondern dieser auch grundsätzlich untergeordnet ist. Dies wird gleich beim ersten Patriarchen durch die bereits erwähnte Akeda, die Bindung Isaaks, gelehrt. Hier prallen unversöhnlich zwei machtvolle Werte aufeinander: die Vater-Sohn-Beziehung (und nicht nur der Wert des menschlichen Lebens als solches, es soll ja nicht irgendjemand geopfert werden, sondern der eigene Sohn) und die religiöse Wahrheit. Das Dilemma ist ein absolutes. Einer dieser beiden Werte wird dem anderen weichen müssen. Es weicht die Vater-Sohn-Beziehung zugunsten der religiösen Wahrheit. Die Tatsache, daß dieses Opfer Abraham letztendlich nicht abverlangt wurde, ist in unserem Zusammenhang nicht von Bedeutung. Denn die endgültige Auserwählung Abrahams wird von der Schrift unzweideutig seiner Bereitschaft, den eigenen Sohn zu opfern, zugeschrieben:

„Da rief ein Engel Gottes Abraham zu, zum zweiten Male vom Himmel, und sprach: Bei Mir habe Ich geschworen, spricht Gott, daß, weil du dieses vollbracht, und hast Mir deinen Sohn, deinen einzigen Sohn nicht vorenthalten, werde Ich dich segnen und deine Nachkommen vermehren ... und durch deinen Samen werden alle Völker der Erde gesegnet sein, weil du Meiner Stimme gehorcht hast“ (Gen. 22,15-18).

Im Rahmen dieses Artikels kann nicht darauf eingegangen werden, worin der Unterschied zwischen der anbefohlenen Opferung Isaaks und dem von der Schrift strengstens abgelehnten Kindesopfer der Götzendiener besteht (Dt. 12,31; 2. Könige 17,31; Jeremia 19,5) – die jüdische Tradition und Religionsphilosophie behandelt dieses Thema.³⁵ Was hier entschieden behauptet werden soll ist, daß in der Folge der Akeda die Eltern-Kinder-Beziehung im Judentum als im Dienst der reli-

giösen Wahrheit stehend und dieser – dort, wo sich ein Widerspruch abzeichnet – als untergeordnet gilt. Diese Unterordnung sehen wir auch bei der Vertreibung Ismaels (Gen. 21,9-21). Auch hier muß die Vater-Sohn-Beziehung vor der religiösen Botschaft zurückweichen.

Was nun die normative Forderung der Tora an Kinder in bezug auf ihre Eltern anbetrifft, lautet diese: „Ehre Vater und Mutter“ (Ex. 20,12). Sie begegnet uns ein erstes Mal, noch lange vor ihrer Proklamierung am Berg Sinai, in der Erzählung über Noah. In Genesis, Kap. 9, wird uns folgende Begebenheit, die sich nach der Sintflut ereignet hat, erzählt:

„Noah begann nun als der Mann des Ackers und pflanzte einen Rebgarten. Als er vom Wein trank, berauschte er sich und lag entblößt mitten in seinem Zelt. Da sah Cham, der Vater Kenaans, die Blöße seines Vaters und erzählte davon seinen Brüdern draußen“ (Gen. 9,19-22).³⁶

Der Kommentar von Samson Raphael Hirsch hierzu gibt auf recht anschauliche Weise die rabbinische Rezeption (Talmud und Midraschim) dieser biblischen Geschichte wieder:

„Seine (Noahs) anderen Söhne blieben ehrfurchtsvoll und scheu ‘draußen’; Cham aber ‘ging hinein’; schon das Hineingehen, den Vater da aufsuchen, wo er erwarten durfte, nicht gesehen zu werden, hingehen, ‘um den Vater auch einmal im Rausch zu sehen’, das stempelt schon Cham zum Kanaaniter. Und nun die Steigerung, ‘der Vater Kenaans’, der doch selbst schon Vater war, und den somit der Gedanke an das Verhältnis seines Kindes zu ihm doppelt mit den Gefühlen des Sohnes gegen seinen Vater hätte erfüllen müssen, betrachtete die Blöße seines Vaters, und nun noch gar ‘erzählte er davon’ ... glaubt auch seinen Brüdern etwas Ergötzliches zu erzählen“.³⁷

Die Fortsetzung dieser Geschichte in der Bibel – sowohl die ganz entgegengesetzte Haltung der beiden anderen Söhne Noahs und der damit verbundene Segen ihres Vaters als auch der Fluch, den sich Kanaan in der Folge seiner Respektlosigkeit einhandelt³⁸ – macht uns zum ersten Mal, wenn auch in der Hauptsache auf dem Wege der Negation, mit dem Prinzip der Elternehre vertraut.

„Ehre Vater und Mutter“ ist im Judentum ein Gebot, es ist das fünfte der zehn Gebote.

In der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie wurde die Frage aufgeworfen, warum die zehn Gebote nicht auf einer, sondern gerade auf zwei Tafeln (je fünf) gegeben wurden. Als Antwort wies man darauf hin, daß die beiden Gesetzestafeln grundsätzlich verschiedene Gebote enthalten. Während auf der ersten

Tafel Gebote zwischen Mensch und Gott erscheinen („Du sollst dir keine Götzen machen“, „Du sollst den Schabbat einhalten“ u.s.w.), wurden auf der zweiten Tafel Gebote zwischen Mensch und Mitmensch – zwischenmenschliche Gebote („Du sollst nicht morden“, „Du sollst nicht stehlen“ u.s.w.) – verzeichnet. Nach dieser Einteilung gehört „Ehre Vater und Mutter“ bemerkenswerter Weise zu den Geboten zwischen Mensch und Gott. Es ist ja auf der ersten Gesetzestafel.³⁹

Die Zuweisung von „Ehre Vater und Mutter“ zu den Geboten zwischen Mensch und Gott kann mit dem Umstand erklärt werden, daß die Eltern ihren Kindern gegenüber gewissermaßen eine göttliche Funktion einnehmen: sie stellen ein unersetzliches Glied in der Weitergabe der jüdischen Tradition dar.⁴⁰ Besonders zu beachten ist in diesem Zusammenhang, daß es ja „Ehre Vater und Mutter“ heißt und nicht etwa „Liebe Vater und Mutter“ – und das Judentum kennt durchaus auch Liebesgebote, das bekannteste davon: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev. 19,18). Nur die Ehre, nicht die Liebe, bürgt für einen Respekt vor der von Vater und Mutter überlieferten Tradition.

Der Mensch kumuliert geschichtliche Erfahrung auf zweierlei Art: bewußt und unbewußt. Die bewußte Kumulierung geschichtlicher Erfahrung heißt Tradition. Die Funktion der Eltern als Verbindungsglied zu einer bedeutungsvollen Vergangenheit, die nicht vergessen soll, sondern machtvoll auch in die Gegenwart hineinstrahlen soll, wird von der Bibel an zahlreichen Stellen unterstrichen. „Wenn dich nun dein Sohn einst fragen wird: ‚Was ist dies?‘, so sage ihm: ‚Mit starker Hand hat uns Gott aus Ägypten geführt, aus dem Sklavenhaus“ (Ex. 13,14).⁴¹ „Nur hüte dich ... sehr, daß du die Tatsachen nicht vergißt, die deine Augen gesehen haben ... und bringe sie deinen Kindern bei und deinen Kindeskindern“ (Dt. 4,9). „Gedenke der Tage der Urzeit, erwäget die Jahre vergangener Geschlechter, frage deinen Vater, daß er dir kündige, deine Alten, daß sie dir ansagen“, fordert daher Moses in Dt. 32,7, und in Sprüche 1,8 heißt es: „Höre, mein Sohn, die Zucht des Vaters und lasse nicht von der Weisung (Tora) der Mutter“.

Daß es sich dabei um mehr als Weisheitsprüche handelt, nämlich um eine Funktionalisierung der Eltern-Kinder-Beziehung als der Weitergabe der Tradition dienend, ist aus der Rezeption dieser Beziehung im jüdischen Gesetz ersichtlich. Hier einige Beispiele:

Oberste Vaterpflicht ist es, die Söhne in der Tora zu unterweisen.⁴² Wenn Vater oder Mutter etwas anordnen, das gegen die Tora verstößt, dann weicht das Prinzip der Elternehre der Ehre der Tora. In diesem Fall soll man nicht auf die Eltern hören.⁴³

Die Ehre des Toralehrers geht der Ehre des Vaters vor. Die Halacha bringt das Beispiel, daß im Falle, daß der Lehrer, bei dem man Tora lernt, und der eigene Vater in Gefangenschaft geraten sind, der Toragelehrte vor dem Vater ausgelöst werden soll.⁴⁴ In diesem Fall ge-

schah die Traditionsvermittlung nämlich primär durch den Toralehrer, der daher in diesem Kontext den Vorzug hat.

Die Zentralität der Eltern-Kinder-Beziehung bei der Traditionsvermittlung und die darauf zu verwendende Sorgfalt stehen im Mittelpunkt eines aufschlußreichen Midrasch: „Als Israel die Tora erhalten sollte, sprach Gott zu ihnen: ‚Bringt Mir Bürgen herbei, daß ihr sie auch einhalten werdet‘. Sie sagten: ‚Die Patriarchen sollen unsere Bürgen sein‘. Gott aber antwortete ihnen: ‚Gegen die Patriarchen habe Ich etwas vorzubringen ...‘ ... Da sprachen sie: ‚Dann sollen unsere Propheten für uns bürgen‘. Er aber antwortete ihnen: ‚Auch gegen die habe Ich etwas vorzubringen ...‘ ... Sie sprachen dann: ‚Unsere Kinder sollen für uns bürgen‘. Da sprach Gott: ‚Das sind wahrlich gute Bürgen. Ihretwillen sollt ihr die Tora bekommen‘.“⁴⁵

Die Tatsache einer direkten Übergabe der Tradition von Eltern auf Kinder wurde jüdischerseits mitunter als das bevorzugte Argument für die Wahrheit des Judentums angeführt. Die Einzigartigkeit und Wahrhaftigkeit der jüdischen Tradition wurde damit begründet, daß hier die Eltern eines ganzen Volkes ihren Kindern – zumindest im ersten Glied der Traditionsübermittlung – etwas über ein eigenes Erleben berichtet haben. Und Eltern, so die Fortsetzung dieses Arguments aus der jüdischen Religionsphilosophie, belügen ihre Kinder nicht, schon gar nicht in entscheidenden Lebensfragen.⁴⁶

Dieser der Eltern-Kinder-Beziehung gewidmete Teil kann nun dahingehend zusammengefaßt werden, daß das durch die Elternehre geschaffene Beziehungsmuster garantieren soll, daß eine im Grunde ja bloß einmalige Begebenheit – das religionsstiftende Ereignis am Berg Sinai – für alle Zeiten bewahrt und überliefert wird. Denn alle einmaligen Ereignisse fallen nahezu per definitionem letztlich dem Vergessen anheim. Das Ereignis am Berg Sinai sollte vor diesem Schicksal unbedingt bewahrt werden. Der Elternpflicht, es angemessen an die Kinder weiterzugeben, wird durch die den Kindern abverlangte Elternehre der nötige fruchtbare Boden bereitet.

Es handelt sich beim Judentum mithin in der Hauptsache um eine viele Generationen umfassende Familientradition, die nicht irgendjemanden, sondern die eigenen Vorfahren anbetrifft. Nicht der Generationenkonflikt, sondern der Appell an die Solidarität der Generationen, die Erkenntnis, daß letztlich alle an demselben Generationen übergreifenden Strang ziehen, soll das kindliche Gemüt prägen. Dies kommt ganz deutlich am Pessach-Abend zum Ausdruck, der ganz im Zeichen der Weitergabe der Tradition von Eltern auf ihre Kinder steht. Die Identifizierung mit den eigenen Vorfahren ist daher auch eines der Leitmotive der an diesem Abend gelesenen Pessach-Haggada.⁴⁷

9. Zusammenfassung

Die Mann-Frau-Beziehung bzw. die Ehe ist nach jüdischer Tradition – über ihre existentielle Bedeutung hinaus – dazu bestimmt, der Hort der göttlichen Präsenz im Rahmen der von Gott geschaffenen condition humaine zu sein. Da die Mann-Frau-Beziehung jedoch eine horizontale ist, kann über lange Zeitperioden sie allein nicht zur Entfaltung kommen – aus dem einfachen Grund, weil Mann und Frau sterblich sind. Die Entfaltung, die Weitergabe der göttlichen Präsenz an weitere Generationen geschieht in der Eltern-Kinder-Beziehung. Somit steht die Familie im Vordergrund der religiösen Erfahrung im Judentum und gilt daher von der religionsphilosophischen Warte her als die Matrise, auf der sich die religiöse Selbstverwirklichung des Menschen in ihrer idealsten Form realisieren kann.

Anmerkungen

- 1 Siehe Nye, F. Ivan/Felix M. Berardo: *The Family – Its Structure and Interaction*. New York/London 1974, S. 33-34.
- 2 Ebel/Kramer/Eickelpasch/Kühne: *Familie in der Gesellschaft. Gestalt – Standort – Funktion*. 2 Teile. Bonn 1978, Teil 2, S. 12.
- 3 Ebd., S. 13.
- 4 Beachtenswert ist hierbei, daß diese monokausale Ansicht den artspezifischen Wert der Familie letztlich lediglich in ihrem prägenden Einfluß auf die in ihrem Schoß heranwachsenden Kinder sieht und die Mann-Frau-Beziehung ausklammert bzw. in den Dienst der Erziehungsfunktion stellt.
- 5 Gen. Kap. 12 bis Ende. Vgl. Buch Kusari 1,11; 1,25.
- 6 Diese Tatsache ist bemerkenswert gerade im Vergleich zum Christentum, wo es ja nicht so ist. Jesus, der Dreh- und Angelpunkt der christlichen Religion, zeichnet sich weitgehend durch ein Fehlen familiärer Bindungen aus. Diese erschöpfen sich im Grunde in seiner Sohnschaft, und auch da hat der metaphysische Aspekt – die „Gottessohnschaft“ – Vorrang vor dem konkreten Aspekt (Sohn Marias), der im Evangelium ausdrücklich heruntergespielt wird (Markus 3,31-35). Auch bezüglich des Islam findet sich kein Anhaltspunkt für eine eigenständige Rolle der Familie *als Familie* im Hinblick auf die religiöse Verheißung.
- 7 Vgl. Galling, Kurt (Hg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd.4, Tübingen 1960, Sp. 1070; Müller, Gerhard (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 23, Berlin/New York 1994, S. 144-145; Bertholet, Alfred: *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart 1976, S. 389-390.
- 8 Kiduschin 29b.
- 9 Mit der einzigen Ausnahme von Moses, der nach jüdischer Tradition ab einem bestimmten Zeitpunkt in sexueller Enthaltsamkeit lebte, dafür jedoch bezeichnenderweise auf Unverständnis stieß. So jedenfalls interpretiert der Midrasch Miriams und Aharons Auflehnung gegen Moses in Num. 12,1-2: „Hat Gott denn nur mit Moses gesprochen, daß er es für nötig befand, sich von seiner Frau zu trennen? Hat er nicht vielmehr auch mit uns gesprochen und wir enthalten uns nicht des Ehelebens ...“ (Midrasch Tanchuma zu „Zaw“, Kap. 13, s.v. „Sot Torat“. Vgl. auch Sifri, Kap. 99). Moses nimmt hier eine eindeutige Ausnahmestellung ein, die eine Nachahmung ausschließt (ebd.). Zu Moses' Ausnahmestellung im allgemeinen vgl. auch Num. 12,6-8; Dt. 34,10 sowie den siebten von Maimonides' dreizehn Glaubensgrundsätzen.
- 10 Die Geschwisterbeziehung wird in diesem Rahmen ausgeklammert.
- 11 Jewamot 63a.
- 12 Bereschit Rabba 8,1.
- 13 Sohar 55a.
- 14 Ex. 25,14; Ex. 26,26-35; Ex. 30,4; Ex. 36,31-32; Ex. 37,3; 2. Samuel 16,13; 1. Könige 6,5; Hesekiel 41,9 u.v.a.m.
- 15 Hirsch, Samson Raphael: *Der Pentateuch, übersetzt und erläutert*. Frankfurt/Main 1903 (Hirsch, Kommentar), zu Gen. 2,21-22. Die Klammern sind von mir.
- 16 Siehe z.B. die in der Bibel-Konkordanz von Ewen Schuschan angegebene Bedeutung von „Zela“ (Ewen Schuschan, *Awraham: Konkordanzia Chadascha*. Jerusalem 1993 (Hebr.)). Vgl. auch Chulin 52a-b; Tamid 31a.
- 17 Kiduschin 2b.
- 18 Der Endbuchstabe „He“, hier mit „a“ wiedergegeben, bezeichnet die Femininform.
- 19 So beispielsweise bei Buber, Martin/Franz Rosenzweig: *Die fünf Bücher der Weisung*. Heidelberg 1981 (Buber/Rosenzweig); Torczyner, Harry (Hg.): *Die heilige Schrift*. Erster Band: *Tora/Fünfbuch*. Frankfurt/Main 1934.
- 20 Die in der etymologischen Forschung vorherrschende Meinung leitet „Ischa“ gleichwohl nicht von „Isch“ ab, weiß indes keine eindeutige Alternative zu benennen (vgl. Koehler, Ludwig/Walter Baumgartner: *He-*

- bräisch-Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Bd. 1, Leiden 1967, S. 90; Klein, Ernest: Etymological Dictionary of the Hebrew Language. Haifa 1987, S. 57). Die Diskussion, ob „Ischa“ nach den uns bekannten Lautregeln von „Isch“ ableitbar ist oder einer anderen Wurzel entstammt, ist in unserem Zusammenhang jedoch von nur zweitrangiger Bedeutung, da es hier um das auf dem *Selbstverständnis* der jüdischen Überlieferung basierende Menschenbild geht.
- 21 Maimonides: Mischne Tora, Hilchot Ischut 10,3. Über die Funktion von Segenssprüchen im Judentum vgl. Seidler, Meir: Schma Jisrael – Einheit. Die jüdische Sicht. Eichenau 1998, S. 16-26.
- 22 Jewamot 62b.
- 23 Sota 17a.
- 24 Siehe Maimonides: Mischne Tora, Hilchot Awoda Sara, Kapitel 1. Vgl. auch Steinsaltz, Adin: Persönlichkeiten aus der Bibel. Zürich 1996, S. 27-35.
- 25 Sicher nicht zufällig liegen nach jüdischer Überlieferung in der Machpela-Höhle in Hebron neben den Erzvätern und Erzmüttern auch Adam und Eva begraben (Eruwin 53a und Sota 13a).
- 26 Bereschit Rabba 60,16.
- 27 Raschi zu Gen 23,2.
- 28 Midrasch Tanchuma zu „Ki Tissa“, § 24, s.v. „Sechor LeAwraham“.
- 29 Bamidbar Rabba 17, s.v. „Kach Patach“; vgl. Raschi zu Lev. 26,42.
- 30 Vgl. Ritter, Joachim (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (HwDP). Bd. 2, Basel/Stuttgart 1971, Sp. 898-900.
- 31 Otto, Rudolf: Das Heilige. München 1971 (1. Aufl. 1917).
- 32 So gilt beispielsweise eine als definitiv angesehene Unfruchtbarkeit der Frau als Scheidungsgrund (Jewamot 64a).
- 33 Vgl. Steinsaltz, S. 15-18.
- 34 „Er schöpft aus der Lehre seines Meisters und trinkt damit andere“, heißt es in Joma 28b.
- 35 Siehe Raschi zu Taanit 4a, s.v. „Uchtiw Ascher“; Raschi zu Jeremia 7,31. Zu einer Diskussion über die Akeda im modernen jüdischen Denken vgl. Jaron, Zwi: Mischnato schel Haraw Kook. Jerusalem 1985, S. 54-56 (Hebr.).
- 36 Übersetzung in Anlehnung an Buber/Rosenzweig.
- 37 Hirsch, Kommentar zu Gen. 9,22.
- 38 Die sich aus der Schrift ergebende Unklarheit zwischen Cham und Kenaan (Gen. 9,22-25) kann in diesem Rahmen nicht behandelt werden. Vgl. hierzu Raschi zu Gen. 9,22 und Nachmanides zu Gen. 9,18.
- 39 Siehe Josef Albo: Sefer Halkarim 3,26.
- 40 Vgl. hierzu Hirsch, Samson Raphael: Versuch über Israels Pflichten in der Zerstreuung. Frankfurt/Main 1899, S. 315-319.
- 41 Vgl. auch Dt. 6,20-21.
- 42 Kiduschin 30a; Bawa Batra 21a; Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Talmud Torat 1,6.
- 43 Jewamot 5b-6a; Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Mamrim 6,12.
- 44 Bawa Mezia 33a; Maimonides, Mischne Tora, Hilchot Talmud Torat 5,1.
- 45 Schir HaSchirim Rabba 1, s.v. „Maschcheni“.
- 46 Nachmanides zu Dt. 4,9.
- 47 „In jeder Generation soll man sich betrachten, als ob man selbst aus Ägypten gezogen wäre“, heißt es dort in Anlehnung an Mischna Pessachim 10,5.

Alfred Bodenheimer

„Bin ich meines Bruders Hüter?“ Kain und Abel als Modell einer Dialektik der Brüderlichkeit

Kain – Bruder – ohne Bruder –
Nelly Sachs

I

In der letzten Publikation vor seinem Tod, einer 1980 erschienenen Reihe von Gesprächen mit Benny Lévy, sieht sich Jean-Paul Sartre zum Überdenken seiner Gedanken über Brüderlichkeit und Gewalt veranlaßt. Lévy führt Sartre zurück zu seinen Aussagen von 1961 über die Brüderlichkeit der aufständischen „Eingeborenen“ der Kolonien im Vorwort zu Frantz Fanons Buch *Die Verdammten dieser Erde*. Dort hatte Sartre erklärt: „Die Nation setzt sich in Marsch: Für jeden Bruder ist sie überall da, wo andere Brüder kämpfen. Diese brüderliche Liebe ist die Kehrseite des Hasses, den sie gegen uns nähren: Brüder, sofern jeder von ihnen getötet hat oder in jedem Augenblick getötet haben kann.“¹ Sartre mag diesen Standpunkt aus der Zeit des Algerienkrieges knapp zwanzig Jahre später nicht mehr *tel quel* übernehmen und definiert die Brüderlichkeit als „Gruppenbeziehung“, basierend auf den Familienstrukturen in einer früheren Menschheitsphase. Die Gewalt, „die genau das Gegenteil der Brüderlichkeit ist“, entstehe erst, wenn andere von außen „die Grenze, die die Brüderlichkeit nach innen bindet“, zu sprengen versuchen.² Die innere Konstitution der Brüderlichkeit, von welcher Sartre ausgeht, ist jedoch 1961 und 1980 grundsätzlich dieselbe, ob sie die Gewalt nun zur Voraussetzung hat oder durch sie erst pervertiert wird. Es ist jene *fraternité*, das Gefühl engster Zusammengehörigkeit, das im Frankreich des 18. Jahrhunderts als Gegenkonzept zu den absolutistischen Sozialstrukturen entworfen worden ist. Marcel David bezeichnet in seinem Werk über Brüderlichkeit und die Französische Revolution Jean-Jacques Rousseaus *Discours sur l'inégalité* als einen zentralen Ausgangspunkt dieser revolutionären Ideologie: Rousseau spricht dort seine Genfer Mitbürger folgendermaßen an:

„Mes chers concitoyens ou plutôt mes frères, puisque les liens du sang ainsi que les lois nous unissent presque tous, il m'est doux de ne pouvoir penser à vous sans penser en même temps à tous les biens dont vous jouissez [...]“ [Meine lieben Mitbürger oder besser meine Brüder, da die Bande des Blutes ebenso wie die Gesetze uns fast alle

vereinen, ist es mir süß, daß ich nicht an euch denken kann, ohne zugleich an all das Gute zu denken, dessen ihr euch erfreut.]

Dazu meint Marcel David:

„Le mot frères étant pris comme synonyme de concitoyens, la fraternité qui est évoquée de la sorte [...], n'est pas confinée dans le ressort de la vie privée. Elle est de celle qu'on éprouve à passer son existence dans une patrie qu'on aime et qui, de surcroît, relève autant du civisme, par le truchement des lois, que de la parenté par le sang.“ [Indem das Wort Brüder als Synonym für Mitbürger verwendet wird, ist die so evozierte Brüderlichkeit [...] nicht auf den Bereich des Privatlebens beschränkt. Man beweist sie mit dem Verbringen seiner Existenz in einer Heimat, die man liebt und die überdies ebensoviel Bürgersinn durch das Mittel der Gesetze weckt wie die Verwandtschaft durch das Blut.]³

Rousseaus und Sartres Begriffe der Brüderlichkeit gleichen sich in einem entscheidenden Aspekt: Innerhalb jener Gruppe, die sich brüderlich verbunden fühlt, bedeutet Brüderlichkeit etwas durchweg Positives, Vereinigendes, eine Art ins Genetische transformierte Solidarität. Revolutionäre Gewalt, die aus dieser Brüderlichkeit herührt (oder die sie, nach Sartres früherer Ansicht, bedingt), ist jedenfalls immer nur nach außen gewandt. Selbst die schlimmsten nachrevolutionären Wirren und Diktaturen haben über mehr als zwei Jahrhunderte diesem grundsätzlichen Pathos der *fraternité* nichts anhaben können.

Doch selbst das 18. Jahrhundert traute der Parole der Brüderlichkeit nicht unbesehen. Der tödliche Bruderzwist ist ein zentrales Thema in etlichen Dramen des Sturm und Drang. Am berühmtesten wurde von diesen Dramen Schillers *Räuber*, verfaßt vom selben Autor, der in der *Ode an die Freude* die Vision des „Alle Menschen werden Brüder“ ausgesprochen hat.

Gehen wir zurück zur Bibel, oder spezifischer, zum Buch Genesis, so zeigt sich dort die Gewalt als eine dem Bruderverhältnis selbst inhärente Verhaltensweise. Bei Kain und Abel wird sie realisiert, bei Jakob und Esau entkommt Jakob durch die Flucht nach Haran den Mordabsichten seines Bruders, Josef überlebt auch nur dank der Intervention seines Bruders Ruben, der immerhin seine Ermordung, nicht aber seinen Verkauf in die Sklaverei durch die anderen Brüder verhindern kann.⁴ Orientieren wir uns an Marcel Davids Interpretation der Grußformel Rousseaus, so erkennen wir das Defizit jener biblischen Bruderbeziehungen: Die Verbindung durch ein gemeinsam akzeptiertes Gesetz, welche Rousseau durch die Anrede als Brüder mit einer genealogischen gleichsetzt, ist den Bruderpaaren im Buch Genesis nicht gegeben. Sie handeln nach unterschiedlichen Vorgaben und

Vorstellungen, und die unentfliehbar Nähe zueinander stiftet den Konflikt. Es ist kein Zufall, daß gerade die große Distanz zwischen Esau und Jakob wie zwischen Josef und seinen Brüdern den Zwist lösen half. Die heilende Zeit bedurfte auch der heilenden Ferne, doch selbst Zeit und Ferne sind, wie wir noch sehen werden, nicht die alleinigen Stifter einer harmonischen Brüderlichkeit.

II

Dieser Vortrag beschäftigt sich mit der Erzählung von der Ermordung Abels durch Kain, wie sie in der Thora dargestellt wird und wie sie in unserer Zeit von zwei israelischen Dichtern, Dan Pagis und Elazar Benyoëtz, bearbeitet worden ist. Was Pagis und Benyoëtz schon durch die Titel ihrer Texte vorweggenommen haben, das soll auch bei der Untersuchung der biblischen Erzählung getan werden, nämlich eine Konzentration auf den Begriff „Bruder“.

Das erste Mal, daß das Wort „Bruder“ in der Erzählung von Kain und Abel und in der Bibel überhaupt auftaucht, ist in Gen. 4/2. Im Satz davor heißt es: „Und der Adam erkannte Chawa, seine Frau, und sie wurde schwanger und gebar den Kain und sagte: Ich erwarb einen Menschen mit Gott.“ Und dann: „Und sie fuhr fort zu gebären *seinen Bruder*, den Abel, und Abel war ein Kleinviehhirt, und Kain war ein Erdarbeiter.“ Die Rabbinen haben im Midrasch aus der Tatsache, daß das Fortfahren des Gebärens ohne dazwischenliegende Schwangerschaft erwähnt wird, geschlossen, daß Kain und Abel (zusammen mit drei Schwestern) derselben Schwangerschaft entsprangen. Die drei Schwestern sind für uns insofern von Interesse, als die Rabbinen sie aus der dreimaligen Verwendung des hebräischen akkusativen Zuordnungswortes „et“ herleiten: *et Kain* (den Kain), *et achiw* (seinen Bruder), *et Hawel* (den Abel). Damit erhält der Zusatz *seinen Bruder* (durch die Implikation einer zusätzlichen Schwester) überhaupt erst einen Sinn, denn sonst wissen wir doch, daß zwei von derselben Mutter und – schon mangels Alternativen – auch notgedrungen vom selben Vater geborene Wesen Brüder sind. Dem einfachen Textverständnis gemäß erscheint es jedenfalls nicht verständlich, weshalb die Thora hier „seinen Bruder“ schreiben muß.

Aus der psychologischen Deutung heraus ist in diesem Zusatz „seinen Bruder“ der Kern des Konflikts zwischen Kain und Abel zu erkennen. Sei es, daß sie gleichzeitig oder im Abstand von ein paar Jahren geboren worden sind, Abel ist jedenfalls für Kain als Präsenz eine Herausforderung, die ihm eine Art von Beziehung aufnötigt und das Selbstverständnis einer unbeeinträchtigten Existenz verstellt. Der Bruder erscheint auch in der Folge der Erzählung als die nächste und fernste Person zugleich. Er ist desselben Ursprungs, desselben Geschlechts, er ist aber gleichzeitig nicht Ich, sondern das – unumgängliche – Gegenüber, und das Ich kommt nicht darum herum, sich daran zu messen. Wir erleben noch im selben

Vers, in dem von Abels Geburt berichtet wird, daß zuerst Abels und dann Kains landwirtschaftliche Tätigkeiten genannt werden. Scheinbar entgegen aller narrativen Logik wird hier zuerst vom Jüngeren berichtet, und wo die chronologische Reihenfolge der Geburt etabliert (und durch das „und sie fuhr fort zu gebären“ betont) ist, kann sie für die Berufswahl nicht als irrelevant bezeichnet werden. Dadurch kann der Wechsel der Reihenfolge also durchaus dahingehend gedeutet werden, der Ältere habe sich erst zur Landarbeit entschieden, als der Jüngere die Viehzucht gewählt hatte, sei also mit dieser anderen Orientierung dem Druck des Vergleichs ausgewichen.

Dem entscheidenden Ereignis einer vom dauernden Vergleich bedrängten Existenz, dem Bestehen vor Gott, entgeht aber Kain nicht, und gerade daraus ergibt sich das Verhängnis. In den Versen 3-8 heißt es:

Und es war nach einer gewissen Zeit, da brachte Kain von der Frucht der Erde eine Gabe an Gott. Und Abel, auch er brachte von den Erstgeborenen seines Kleinviehs und von ihrem Fett, und Gott wandte sich Abel und dessen Gabe zu. Und zu Kain und seinem Opfer wandte er sich nicht, und Kain zürnte sehr, und sein Gesicht fiel. Da sagte Gott zu Kain, weshalb zürnst du, und weshalb ist dein Gesicht gefallen? Sicherlich, wenn du gut bist, erhebst du dich, und wenn du nicht gut bist, lauert an der Tür die Sünde, und nach dir gelüftet ihr, und du sollst über sie Herr sein. Da sprach Kain zu *seinem Bruder* Abel, und es war, als sie auf dem Feld waren, da erhob sich Kain zu Abel *seinem Bruder* und tötete ihn.

Kain ist gegenüber Abel notorisch in der Defensive. Das eine Mal, als er die Initiative ergreift und ein Opfer bringt, wird dieses verschmäht. Das Motiv seines Mordes ist komplex und erscheint irrational. Er selbst bezeugt zunächst durch sein Opfer seinen Gottesglauben, er wird von Gott ermahnt und vor dem Abgleiten ins Böse gewarnt, und schon im nächsten Vers, nach einem vergeblichen, im Sprechen selbst schon erstorbenen Sprechversuch, tötet er, indem er sich noch dazu zu seinem offenbar in irgendeiner Weise höhergestellten Bruder erheben muß. Der Midrasch hat verschiedene Szenarien entworfen, um diese reichlich diffuse Mordgeschichte anschaulicher zu machen. Zunächst versucht er darzulegen, daß Kains Opfer nicht willkürlich verschmäht worden ist, sondern wegen seiner schlechten Qualität gegenüber den als besonders wertvoll erachteten Erstgeborenen und wegen des Fettes, das Abel darbringt: „Gleich einem schlechten Pächter, der die Früchte aß und den König mit den Spätfrüchten abspeiste.“⁵ Damit wird zum einen Gottes unbedingte Gerechtigkeit auch in diesem Falle festgeschrieben, zum anderen wird Kain als Mensch gezeigt, der selbst im Dienst an Gott „die Grenzen seiner Selbstsucht nicht überschreiten“ kann.⁶ Weiter heißt es im Midrasch Tanchuma,

Kain habe Abel aufgefordert, die Welt untereinander zu teilen und habe als Erstgeborener zwei Drittel davon gefordert. Ob Abels Antwort, das Wort „möglich“, eine Zustimmung oder eine rhetorisch ablehnende Frage gegenüber dieser Forderung bedeutet, ist strittig. Jedenfalls beanspruchte Kain innerhalb oder statt des zusätzlichen Anteils jene Stätte für sich, in welcher Kains Opfer aufgenommen wurde. Dies aber ließ Abel nicht zu, und so kam es zum Zwist.⁷ Schließlich interpretiert der Midrasch Raba auch die Formulierung „da erhob sich Kain zu Abel“, und zwar so, daß Abel stärker war als Kain, dieser ihn aber beredete, ihm nichts anzutun, da der Vater sofort wüßte, daß er der Mörder seines Bruders wäre. Abel erbarmte sich, und Kain erhob sich und tötete ihn.⁸

Aus all diesen Deutungen geht Kain als merkwürdig ambivalente Mischgestalt hervor, der einerseits um göttliche Weltenlenkung und Gesetzbarkeit weiß, sich andererseits aber eine ganz utilitaristische Auslegung der göttlichen Herrschaft zu eigen macht. Die Qualität der Früchte, die der Midrasch beanstandet, ist nur Symptom für den Geist, der hinter dem Opfer steht, nämlich seine Aufgaben gegenüber dem Göttlichen möglichst schmerzlos zu absolvieren. Kain weiß zwar um den besonderen Wert des Erstgeborenen, aber er bringt nicht etwa die Erstlinge seiner Früchte als Opfer, nur in der Forderung gegenüber Abel, gemäß Deut 21,17 das doppelte Erbteil zu erhalten, ist er um die Hervorhebung der Erstgeburt bemüht. Er versucht sogar, Abel die Stelle, an welcher dieser sein Opfer dargebracht hat, als ihm zustehendes Teil der Erde abzuhandeln, um gleichsam den Glanz des Erstgeborenen als von Gott akzeptiertes Opfer nachträglich und kostenlos zu vereinnahmen. Kain weiß auch, daß Morden verboten ist, deshalb hält er Abel davon ab, ihn umzubringen; als er selbst die Möglichkeit hat, Abel zu ermorden, ignoriert er dieses Verbot. Sehr deutlich wird hier die lehrhafte Tendenz des Midrasch sichtbar, in biblischen Gestalten gewisse Verhaltensweisen zu personifizieren, um sie je nachdem als kritikwürdig oder vorbildlich darzustellen. Gottes Warnung an Kain ist folgerichtig auch so auslegbar, daß sie einen Menschen, der auf dem Grat des Gottesbewußtseins wandelt, vor dem moralischen Absturz bewahren möchte.

Im Zusammenhang mit dem Gedanken der Brüderlichkeit sind die vom Midrasch hervorgehobenen Elemente der Beziehung zwischen Kain und Abel wesentlich. Der Bruder bleibt für Kain – oder wird es vielmehr immer mehr – der zu Übertrumpfende, zu Überwindende. Diese Fixation geht so weit, daß Kain nicht mehr imstande ist, sich durch ein eigenes Opfer unabhängig von Abel mit Gott zu versöhnen, sondern nur die Übernahme der Abelschen Opferstätte, und damit auch die vermeintliche Schwächung des Bruders, scheint ihm auch den ungestörten Kontakt mit Gott zu verheißen. Das Töten Abels ist nur die finale Konsequenz dieser Auffassung der Brüderbeziehung. Der folgende Vers, der unmittelbar auf den Mord folgt, reißt die ganze Kluft zwischen Kainschem und göttlichem Verständnis von Brüderlichkeit auf (Gen. 4/9): „Da sagte Gott zu Kain: Wo ist Abel,

dein Bruder, und er sagte, ich wußte nicht, bin ich meines Bruders Hüter?“ Daß Gott, statt direkt mit dem Tadel einzusetzen, zunächst nachfragt, den Menschen zur Antwort nötigt, sahen wir schon beim Genuß der verbotenen Frucht (3,12-13), wo Adam und Eva mit ihrem jeweiligen Abschieben der Schuld auf die Frau bzw. auf die Schlange die ganze Jämmerlichkeit menschlicher Rechtfertigungsstrategien sichtbar werden lassen. Kains Antwort ist schwerer zu verstehen als die Ausweichmanöver seiner Eltern. Schon der grammatikalische Aufbau der Antwort Kains ist merkwürdig: Auf hebräisch lautet sie: *Lo jadati, haschomer achi anochoi?* *Jadati* ist die Präteritumform, und das Präfix *ha* vor *schomer*, Hüter, leitet eine Frage ein, wie schon Raschi, der berühmteste der mittelalterlichen Bibel- und Talmudkommentatoren, bemerkt. In den Übersetzungen des Textes wird durchweg die Präteritumform als Präsens übersetzt, wie es sinngemäß in der Bibel immer wieder vorkommt, so daß Kains Antwort auf Gottes Frage zunächst lautet: „Ich weiß nicht; bin ich [denn] meines Bruders Hüter?“ Übersetzt man „*lo jadati*“, was ebenso plausibel erscheint und wie es hier getan wurde, in der Vergangenheitsform, so hat die Antwort ganz anderen Charakter: Kain nimmt nicht Stellung zur Frage, wo sein Bruder ist, er setzt voraus, daß Gott das weiß. Vielmehr versucht er, sich sofort aus der Verantwortung der begangenen Tat herauszureden: Er wußte nicht, daß er seines Bruders Hüter sei, und es herrschten zu starke Gegenkräfte in ihm, als daß er diese Funktion auf natürliche Weise wahrgenommen hätte. Der Midrasch läßt beide Interpretationsweisen offen. Im Midrasch Bereschit Rabba wird Kain zweimal mit einem auf frischer Tat ertappten Dieb verglichen, der gegenüber dem Besitzer des Gestohlenen noch versucht, den Unwissenden zu spielen und diesen zu täuschen, obwohl in einem Fall die Spuren des Diebstahls, im anderen Fall das Diebesgut selbst noch auf ihm sind.⁹ Im Midrasch Tanchuma hingegen wird der Dieb erst am Morgen nach der Tat vom Türhüter gestellt, und er leugnet sie nicht etwa, sondern macht dem Türhüter Vorwürfe, indem er ihm sagt: „Ich bin ein Dieb und vernachlässigte meine Arbeit nicht, aber deine Arbeit ist es, am Tor Wache zu stehen. Weshalb vernachlässigtest du deine Arbeit, und nun kommst du mir so? Auch Kain sprach so: Ich tötete ihn, da du mir den bösen Trieb eingepflanzt hattest. Du wachst über alles und ließest mich ihn töten?“¹⁰

Benno Jacob formuliert Kains Haltung, obwohl er die gängige Übersetzungslinie übernimmt und Kains Antwort mit „Ich weiß es nicht“, also bezogen auf Abels Verbleib übersetzt, dennoch aus der Sicht des Midrasch Tanchuma: „Du fragst, *als ob* ich ihn zu bewahren hätte“ (Hervorhebung im Text). Kain negiert also auch hier nicht die Tat, sondern die Verantwortung. Jacob sieht aber, anders als der Midrasch, weniger eine aggressive Attacke Kains gegen Gott, sondern interpretiert mit psychologischem Ansatz, daß Kains Rede „doch nur ein sophistischer Protest gegen die andere Stimme im Innersten ist: Natürlich bist du der Hüter deines Bruders! Es ist nicht allein frecher Trotz, sondern das böse Gewissen, das mit einer Gegenfrage ausweichen möchte.“¹¹

Kain argumentiert legalistisch. Es gibt zu seiner Zeit kein ausgeprochenes Verbot des Tötens. Doch die Verwendung des Wortes „Hüter“ läßt darauf schließen, daß Kain noch in der Antwort, die sich der göttlichen Frage entziehen statt sie beantworten will, seine Katharsis erlebt, wie Benno Jacob sie schildert. Auch das Wort „achi“, „mein Bruder“, ändert seine Bedeutung im Moment seines Ausgesprochenwerdens. Kain, der bislang dieses Wort offenbar nur mit der schärfsten Konkurrenzsituation gleichsetzen konnte, spricht hier – zu spät – aus, was er als Bruder hätte sein können oder müssen. Heimrad Bäcker sieht gerade in dieser Frage die entscheidende „Kainsche Sprachregelung“, was bedeutet: „Eine Kategorie des Wohlverhaltens, nämlich Hüter zu sein, muß dazu dienen, seine Tat zu verbergen.“ Genau diese Sprachregelung findet Bäcker im „Dritten Reich“ wieder: „Aus dem Hüter des Bruders wird der ‚anständig gebliebene‘ Heinrich Himmler, der in großem Stil morden ließ. Durch Sprachregelung, auf die auch die unteren Chargen verpflichtet wurden, wird Mord zum ‚Ruhmesblatt der deutschen Geschichte‘.“¹²

Andererseits spricht Kains Frage dennoch erstmals eine Bruderbeziehung aus, die für Kain bis dahin gar nicht im Bereich des Denkbaren lag und nach dem Mord als einzig Denkbare erscheint. Vor dem Mord besiegt die Leidenschaft das ethische Grundverständnis, in der Leere danach gewinnt dieses die Oberhand. Die Brüderlichkeit ist im Gewissen des Menschen angelegt, doch freigesetzt wird sie erst in der Bruderlosigkeit, nach dem Schock über ihre tiefe Verletzung durch den faktischen oder den geistig vollzogenen Mord. Auch bei Jakob und Esau, auch bei Josef und seinen Brüdern müssen zuerst die Mordabsicht und der Mordversuch als Folgen einer traumatischen Nähe erlebt worden sein, damit mit der zeitlichen und räumlichen Distanz das Gefühl der echten Zusammengehörigkeit entsteht.

III

Dan Pagis' in einem Band von 1975 erschienenen Gedicht *Brüder* thematisiert gerade die durch den Mord entstandene Unzertrennlichkeit. Es sei hier in voller Länge in der Übersetzung von Tuvia Rübner zitiert, in welcher es auf Deutsch erschienen ist:

1
Abel war lauter und wollig
und gleichsam bescheiden
wie das allerletzte Zicklein,
lockig wie der Opferrauch,
den er in seines Herren Nase steigen ließ.
Kain war gerade: wie ein Messer.

2

Kain staunt. Seine große Hand
betastet die geschlachtete Kehle vor ihm:
woher bricht diese Stille hervor?

3

Abel blieb auf dem Feld. Kain blieb Kain.
Verdammt, flüchtig und unstet zu sein,
ist er mit Eifer flüchtig und unstet. Morgen um Morgen
vertauscht er die Horizonte.
Eines Tages entdeckt er: die Erde, alle die Jahre hindurch,
hat ihn genarrt: sie bewegte sich, er
Kain, trat auf der Stelle,
trat, schritt, rannte bloß auf einem einzigen
Streifen Staub, gerade so groß
wie die Sohle seiner Sandalen.

4

An einem Abend voll Gnade
stößt er auf einen Haufen wohligen Heu.
Er sinkt hinein, versinkt, ruht aus.
Still, still, Kain schläft.
Glücklich träumt er, er sei Abel.

5

Sei nicht bang, sei nicht bang,
will einer dich töten – sein Urteil ist gefällt.
du wirst tausendmal gerächt.
Dein Bruder Abel bewahrt dich vor allem Bösen.¹³

In Pagis' Gedicht wird es offensichtlich, daß erst der Mord eine neue Qualität in diese Brüderbeziehung bringt, bzw. daß erst nach dem Mord überhaupt von einer Beziehung gesprochen werden kann. Abel ist das Opfer, das vom messergeraden Kain gebracht wird, geschlachtet aber nicht mit der Hinwendung an Gott, sondern aus Selbstzweck. Der Tod Abels erst besiegelt die Einsamkeit des rein selbstbezogenen Menschen Kain; die aus der geschlachteten Kehle Abels hervorbrechende Stille hat Kain brutal mit dem konfrontiert, was er immer zu wollen geglaubt hat. Pagis zeigt uns die unendlich einsame Welt des Täters, der nur durch die Identifizierung mit dem Opfer überhaupt noch einen Lebenssinn erlangt. Lesen wir die letzte Zeile des Gedichts, „Dein Bruder Abel bewahrt dich vor allem Bösen“, auf Hebräisch, so heißt sie: „Hewel *achicha schomer* otcha mikol ra.“ Das hebräische

Verb für „hüten“, „lischmor“, ist in der dritten Person Singular maskulin identisch mit dem Substantiv „Hüter“: „schomer“. Kains Frage „haschomer achi anochi“ wird also durch Pagis konterkariert: „achicha schomer otcha“. Es ist hier nicht des Mörders Kains erste, sondern seine letzte, verquere und wiederum selbstbezogene Erkenntnis, daß es Brüderlichkeit tatsächlich gibt.

Es existiert eine zusätzliche, spezifischere, mögliche Interpretationslinie zu diesem Gedicht, die nicht unbesehen nachgezeichnet, aber auch nicht übersehen werden darf. Seit Pagis' kurzem, wohl berühmtesten Gedicht *Mit Bleistift im versiegelten Waggon geschrieben*¹⁴, das 1970 erschienen war, einer adressierten, aber nicht mehr formulierten Nachricht der mit ihrem Sohn Abel deportierten Eva an ihren Sohn Kain, kann die Dimension des nationalsozialistischen Völkermords in der Kain-Abel-Thematik bei diesem Dichter nicht mehr außer Acht gelassen werden. Selbst ein Überlebender der Shoa, hat Dan Pagis diesen biblischen Urmord als Vorgabe gesehen, die immerhin stellvertretend für die namenlose Katastrophe des Massenmords noch benennbar war. In dem Gedicht *Autobiographie*, das aus der Perspektive des toten Abel verfaßt und im selben Band von 1975 wie das Gedicht *Brüder* erschienen ist, heißt es entsprechend:

Man kann einmal sterben, zweimal, selbst siebenmal,
nicht aber zehntausendmal.
Ich kann es.
Meine Untergrund-Zellen reichen überallhin.¹⁵

Lesen wir das Gedicht *Brüder* mit Bezug auf die Shoa, so zeigt sich nicht bloß die unüberwindbare Verknüpfung, die durch den Mord – und erst durch diesen – zwischen Tätern und Opfern entstanden ist. Es zeigt sich, durch den Kontrast des Opfertiers Abel zu jenen Opfertieren, die von ihm selbst (nicht von Kain!) Gott dargebracht wurden, daß es verhängnisvoll ist, im Zusammenhang mit einem Mord und insbesondere mit der Shoa von Opfern zu sprechen. Denn das wahre Opfer stirbt einen rituell sinnvollen Tod, es stiftet Nähe zwischen Gott und Mensch. Kain jedoch hat nie begriffen, was ein Opfer ist. Da er unter dem Opfern – wie offenbar beim ersten, von Gott abgelehnten Fruchttopfer – einen rein selbstbezogenen Akt versteht, ist er imstande, Abel vor dem Mord als das prädestinierte Opfertier zu imaginieren. Kain baut seinen Mordwillen zur Opferbereitschaft um, und dem Mord folgt zunächst nur der Schock über die Banalität des eigenen Akts, bevor die Übermacht seines Verbrechens über den Täter hineinbricht.

Der Kain dieses Gedichts ist, anders als der biblische, kein einsichtiger Verbrecher; er absolviert sein Flüchtig- und Unstetsein „mit Eifer“, wie es heißt, also aus Pflichtbewußtsein, und wie ihm beim Opfer der innere Antrieb der Gottnähe gefehlt hat, so fehlt ihm beim Verbüßen der Strafe die innere Einsicht in das Furchtbare seiner Tat: „Kain blieb Kain.“ Wie er die Tatsache seines Mordes erst ange-

sichts von Abels Leiche realisiert, so erkennt er sein Scheitern als Büßender erst, als er entdeckt, daß er von der sich drehenden Erde genarrt worden ist. Er selbst kommt nicht vom Fleck. Das Schönste, wovon er noch träumen kann, ist, er sei Abel – vom Objekt des Mutwillens wird Abel ihm zum Objekt des Neids, als nicht mehr die nackte Gewalt, sondern der Erweis der Unschuld und des eigenen Leidens von Vorteil sind. Wo der biblische Kain vor Gott zusammenbricht, hofft Pagis' Kain auf einen Persilschein. Abel wird sein Hüter durch das grauenhafte Erlittene, Kain wird geschont durch die Skrupel seiner Umwelt, es ihm gleichzutun. Hat er die Brüderlichkeit nie gefühlt, so wird sie ihm jedenfalls als Erbe seines Bruders zuteil.

IV

Ein anderer israelischer Dichter, der allerdings die meisten seiner Texte auf Deutsch schreibt, Elasar Benyoëtz, hat seine Behandlung der Thematik Kain und Abel direkter, wenn auch in gebrochener Form, in einen Zusammenhang mit der Shoa gestellt. „Kain oder: Woche der Brüderlichkeit“ heißt ein Kapitel in seinem 1994 erschienenen Buch „Brüderlichkeit. Das älteste Spiel mit dem Feuer“.¹⁶ Im ersten der „Fünf Nachsätze“, die Benyoëtz ans Ende dieses Kapitels stellt, heißt es: „Kain für Nazi zu setzen, ist biblisch wie sprachlich eine Rohheit, moralisch wie religiös ein Frevel.“ Der fünfte Nachsatz lautet: „Kain wurde verdammt, Repräsentant seines Bruders zu sein.“¹⁷ Im Verneinen und Relativieren der Vergleichbarkeit ist die Unmöglichkeit ausgesprochen, das biblische Geschehen ohne Gedanken an das neuzeitliche zu lesen. Es geht Benyoëtz darum, die Herkunft der Brüderlichkeit zu ermitteln, die dem Mord folgt und nur ihm folgen kann.

„Kain wußte nicht, daß er Abel das Leben nehmen wird, aber den Bruder wollte er töten. Abel ward erschlagen, und die Idee der Brüderlichkeit trat in die Welt.

Sagt man Kain, denkt man an Abel und sollte doch des ersten Menschensohns gedenken.“¹⁸

Hier ist der Preis der Brüderlichkeit deutlich gemacht, für den beide bezahlen: der Ermordete mit seinem Leben, der Mörder mit seinem Namen, der von dem des Ermordeten nicht mehr zu trennen ist. Auch für Benyoëtz sind Jakob und Esau sowie Josef und seine Brüder die Fortsetzung derselben dramatischen familiären Konstellation. „Brüderlichkeit erfordert harte Prüfungen, auch Demütigungen, so lange, bis man geläutert hervorgeht.“¹⁹ Brüderlichkeit ist demnach der Zustand der Läuterung nach der Krise, sei diese tödlich ausgegangen oder nicht.

Wie bei Pagis auch, läßt sich bei Benyoëtz aber eine tiefere Ursache für das Scheitern der Bruderbeziehung ausmachen, nämlich die Gottferne Kains. Es ist

eine eigentümliche Ferne, resultierend aus dem Wunsch nach der größten Nähe. Denn wie kommt Kain dazu, noch nach der göttlichen Warnung, der Sünde nicht zu erliegen, den Bruder zu töten? Benyoëtz schreibt dazu:

„Allein, wenn es um Gott geht, um das Gefallen vor Gott, werden alle Lehren vergessen, selbst die von IHM eigenwörtlich erteilten. Scham, Wehmut und Zorn brannten in Kains Herz, höhlten es aus, bis es erkaltete. Das Feld, das er schon lange pflügte, die Erde, die ebenso lange, doch weit und breit die seinige zu sein versprach, schien ihm nur noch Steine, nichts als Steine hervorzubringen. Er hob einen auf und schlug seinen Bruder tot.“²⁰

Dieser Kain glaubt an die rituelle Gottnähe, statt an die ethische, und gerade darin besteht seine wesentlichste Entfernung von Gott. Benyoëtz' Deutung paßt zu dem Midrasch, gemäß welchem Kain Abel die Opferstätte abnehmen wollte. Das Erheben des Kultischen über das Menschliche verunmöglicht die Brüderlichkeit, denn nur im Kultischen, nicht aber im Menschlichen ist eine Konkurrenz wie die Kains und Abels möglich. Den Umschlag von der Bibel in die Neuzeit formuliert Benyoëtz wiederum in den „Fünf Nachsätzen“: „Der Hass, der dem auserwählten Volk gilt, gilt zuerst seinem Erwähler und ist schon darum nicht aus der Welt zu schaffen.“²¹ Kain tötet aus falsch gelebter Gottessehnsucht, die Juden werden getötet, um Gott von der Welt zu bannen. Erwählung durch oder gegen Gott.²² Hierin liegt letztlich die von Benyoëtz festgestellte moralische und religiöse Unmöglichkeit einer Gleichsetzung des biblischen Kain mit den Nazis. Nicht die Nazis jedoch haben die Woche der Brüderlichkeit ins Leben gerufen, und insofern ist selbst Benyoëtz' ausdrücklicher Nichtvergleich schief. Zu Kain und zur wahren Brüderlichkeit gehört die Einsicht nach dem Mord. Ein Haß, der sich im Mord nicht erschöpft, weil er eigentlich von Anfang an einen anderen als den Gemordeten gemeint hat, läßt sich nicht in Brüderlichkeit verwandeln. Vielleicht waren es falsche Skrupel vor dem Vereinfachen und kollektiven Verurteilen, die Benyoëtz hier von einer Gleichsetzung Kains mit den Deutschen haben absehen lassen, die provokativer, aber auch animierender gewesen wäre als die betonte Nichtgleichsetzung Kains mit den Nazis. Denn die Woche der Brüderlichkeit, offenbar der Anlaß der ganzen Textentstehung, soll ja ein Ereignis zwischen Völkern sein, zwischen denen der Mord steht.

V

Der Blick auf die Bibel nach Genesis offenbart ein anderes Bild von Brüderlichkeit. „Brüderlichkeit bedeutet nach der hebräischen Bibel höchste Verantwortung für den anderen“, heißt es bei Benyoëtz,²³ und tatsächlich ist nicht nur die Beziehung

Moses' und Arons durchgehend von diesem Bewußtsein geprägt, sondern auch der biblische Ton generell: „Dein Bruder“ wird der Volksgenosse immer wieder genannt, wenn die Thora fordert, diesem Respekt, Würde, Solidarität zukommen zu lassen. Brüderlichkeit als von Gewalt befreite, ja befreiende Kraft ist der Idealzustand, der bis in die Formulierung von Gesetzen hineinreicht. Im Grunde bleibt aber die Kainsche Frage das Moment, welches den Begriff „Bruder“ erstmals und für immer aus der reinen Verwandtschaftsbeziehung in die Sphäre einer irreduziblen Verantwortung hebt, die noch das Pathos der Französischen Revolution speisen wird. Die Dialektik der Brüderlichkeit bleibt nachvollziehbar am Buche Genesis, doch sie bleibt nicht diskutierbar. Wenn – was Nehama Leibowitz am Beispiel der Gesetzgebung zur Blutrache gezeigt hat²⁴ – die Thora den menschlichen Zivilisationsprozeß zu steuern versucht, so liegt hier vielleicht dessen erste Stufe; die Fortsetzung sehen wir in den späteren Büchern. Die scheinheilige Indifferenz, die man in Kains Antwort an Gott lesen kann, birgt in sich die eigene Verneinung, und hinter Gottes Fluch gegen Kain kann nicht zurückgegangen werden. Das gewaltsame Austragen von Konflikten kann fortan als tragische Erscheinung der gegenseitigen Nähe festgestellt werden – als Bedingung einer Beziehung ist es desavouiert.

Immer wenn die Thora in Leviticus und Deuteronomium vom Nächsten als von „deinem Bruder“ spricht, trifft dies auf einen Menschen in mißlicher Lage zu, mit dem menschlich verfahren oder dem geholfen werden soll; sei es, daß er verarmt ist und von seinem Grund und Boden verkaufen muß (Lev. 25,25) oder sich gar selbst einem anderen verkauft (Lev. 25,39), sei es, daß sich sein Vieh verirrt hat (Deut. 22,1) oder auf dem Weg gestürzt ist (Deut. 22,4). Das ist mehr als ein Versuch, das Mitgefühl zu verstärken, es setzt, anders etwa als die Brüderlichkeit in der Rede Rousseaus, keinerlei Konsens des Willens oder emotionale Bindung voraus, vielmehr schafft es sie erst. Der Nächste, vielleicht nicht besonders sympathisch, vielleicht gar nicht bekannt, wird erst dadurch zum Bruder, daß sein Gegenüber zum Hüter wird. Brüderlichkeit, nicht mehr von sich selbst, von Kains extrem selbstbezogenem Ich „anochi“²⁵, sondern vom zu Hütenden her gedacht, verliert nicht nur ethisch, sondern auch logisch die innere Dialektik.

Mit der ethischen Aufhebung ergibt sich allerdings eine neue Art der Dialektik, mit der wir zu den Differenzen des biblischen und des aufklärerischen Bruderbegriffs zurückkommen. Die Bibel nennt das ethisch verpflichtende Gegenüber „deinen Bruder“, das heißt: Sie spricht zum Individuum vom Individuum. Diese im Gesetzestext der Thora geläufige, aber nicht durchgehende Singularisierung des Subjekts und des Akkusativobjekts darf sicher nicht unberücksichtigt bleiben, wenn das Wesen der Brüderlichkeit in der Bibel untersucht wird. Das Gesetz spricht vom einzelnen Fall, der sich zwar beliebig wiederholen, aber nicht auf kollektiver Basis besprochen werden kann. Beziehungen zwischen Menschen bleiben einzeln – das Ausrufen einer revolutionären „Brüderlichkeit“ fordert genau jene Erweiterung ins Kollektive, die das Gesetz nicht ins Auge faßt. Die konstituieren-

de Beziehung der „Brüderlichkeit“ kann, wenn sie kollektiv gefaßt wird, nur exklusiv, als Ausschluß der Nichtbrüder, verstanden werden. Sie geht im Bekenntnis zum gemeinsamen Ziel weiter als die Solidarität, doch sie hält dem Zusammenbruch der gegnerischen Front nicht stand. Die Revolution frißt daher weniger ihre eigenen Kinder als ihre eigenen Brüder. Dort, wo die biblische Brüderlichkeit einsetzt, im einzelnen, fallweisen Akt der Hüterrolle, ist die revolutionäre Brüderlichkeit zerstört. Eine Gesellschaft der realisierten „égalité“ kann keine der kollektiven „fraternité“ mehr sein. „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ ist deshalb eine dialektische Frage über den Widerspruch hinaus, der in der natürlichen verwandtschaftlichen Nähe liegt. Indem der Begriff „Brüderlichkeit“ Nähe schafft, ist er den Bedingungen auch dieser geschaffenen Nähe unterworfen. Nicht nur in sich selbst zum gegebenen Zeitpunkt den Hüter, auch im anderen den Bruder, mit Emmanuel Lévinas' Ausdruck „das Antlitz“ des Anderen²⁶, zu erkennen, bleibt deshalb die nie berechenbare Herausforderung, die aus der Kainschen Frage durch die Geschichte weiterhallt.

Anmerkungen

- 1 Sartre, Jean-Paul: Vorwort. In: Fanon, Frantz: Die Verdammten dieser Erde. Reinbek bei Hamburg 1971 (3. Aufl.), S. 18.
- 2 Sartre, Jean-Paul: Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy. Mit einem Nachwort von Lothar Baier. Berlin 1993, S. 53.
- 3 David, Marcel: *Fraternité et Révolution française 1789-1799*. Paris 1987, S. 27.
- 4 Einzig Simon und Levi demonstrieren in dem Massaker an den Bewohnern von Sichem (Gen. 34) eine gewisse Art der nach innen geschlossenen, nach außen aggressiven Brüderlichkeit (in welche Beziehung die Schwester Dina, zu deren Befreiung sie das Massaker veranstalten, einzubeziehen ist). Jakob spricht dann vor seinem Tod auch von Simon und Levi als „Brüdern“, weist allerdings die von ihnen in Sichem praktizierte Gewalt gleichzeitig vehement zurück (Gen. 49/5-7).
- 5 Thoma, Clemens/Lauer, Simon: Die Gleichnisse der Rabbinen. Teil 2: Von der Erschaffung der Welt bis zum Tod Abrahams. Bern u.a. 1991, S. 182.
- 6 Ebd.
- 7 Midrasch Tanchuma zu Bereschit, Abschnitt Bereschit 9.
- 8 Bereschit Raba 22,8. Auf deutsch in Wünsche, August: *Bibliotheca Rabbinica*. Eine Sammlung alter Midraschim, Bd. 1, Hildesheim 1967 (Reprint), Midrasch Bereschit Rabba, S. 103.
- 9 Vgl. Thoma/Lauer (Anm. 5), S. 186.
- 10 Midrasch Tanchuma zu Bereschit, Abschnitt Bereschit 9; vgl. auch Thoma/Lauer (Anm. 5), S. 188f. Elie Wiesel führt in seinem Aufsatz über Kain und Abel ebenfalls beide möglichen Interpretationen der Kainschen Antwort an. Vgl. Wiesel, Elie: Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten. Freiburg i.B. 1980, S. 65.
- 11 Das erste Buch der Thora. Genesis. Übersetzt und erklärt von B[enno] Jacob. Berlin 1934, S. 140.
- 12 Bäcker, Heimrad: Dokumentarische Dichtung, hier zitiert aus: Eisendle, Helmut (Hg.): Österreich lesen. Texte von Artmann bis Zeemann. Wien 1995, S. 277-280, hier S. 277.
- 13 Pagis, Dan: Erdichteter Mensch. Gedichte. Hebräisch/deutsch. Aus dem Hebräischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von Tuvia Rübner, Frankfurt a.M. 1993, S. 13f.
- 14 Ebd., S. 79.
- 15 Ebd., S. 7.
- 16 Benyoëtz, Elazar: Brüderlichkeit. Das älteste Spiel mit dem Feuer. München/Wien 1994, S. 11-29.
- 17 Ebd., S. 27.
- 18 Ebd., S. 19.
- 19 Ebd., S. 28.
- 20 Ebd., S. 24.
- 21 Ebd., S. 27.
- 22 Schon Sigmund Freud hatte den Antisemitismus Ende der dreißiger Jahre als Ausdruck der historisch spät und oft unter Zwang christianisierten Völker für den nicht überwundenen „Groll gegen die neue, ihnen aufgedrängte Religion“ bezeichnet, eine Verschiebung ihres eigentlichen Christenhasses auf die Ursprungsreligion. Das Zusammenfallen der feindlichen Behandlung beider monotheistischen Religionen im Nationalsozialismus sah er aus diesem Grunde als verständlich an (Freud, Sigmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion. Frankfurt a.M. 1990, S. 97.) In neuerer Zeit haben sich zu dem metaphysischen Kampf der nationalsozialistischen Ideologie gegen die monotheistischen Religionen u. a. geäußert: Bédarida, Francois: Nationalsozialistische Verkündigung und säkulare Religion. In: Ley, Michael/Schoeps, Julius H. (Hg.): Der Nationalsozialismus als politische Religion. Bodenheim 1997, S. 153-167, siehe v. a. S. 162-165. Auch in Stanislaw Lems fiktiver Rezension einer Geschichte des Völkermords an den Juden heißt es: „Da die Deutschen Gott nicht tö-

- ten konnten, töteten sie sein ‚auserwähltes Volk‘, um dessen Platz einzunehmen und nach der blutigen Entthronisierung in effigie zu selbsternannten Auserwählten der Geschichte zu werden“ (Lem, Stanislaw: Provokation. Besprechung eines ungelesenen Buches. Frankfurt a.M. 1981, S. 62.). Von „einer rachesüchtigen Parodie auf den jüdischen Anspruch“ der Auserwähltheit ist auch die Rede bei Steiner, George: Eine Art Überlebender. In: Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche. Frankfurt a.M. 1969, S. 30.
- 23 Benyoëtz (Anm. 16), S. 20.
- 24 Nehama Leibowitz: Studies in Devarim. Jerusalem 1996, S. 187-194.
- 25 Jacob (Anm. 11), S. 140, meint mit Verweis auf Kains Gebrauch des betonten Ichform „anochi, seine Antwort sei – zumindest äußerlich – die klassische Rede des ‚Ego‘-ismus“.
- 26 Zu einer konzisen Darstellung des Begriffs vom „Antlitz“ bei Lévinas vgl.: Lévinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Graz/Wien 1986, S. 64-71. Die Bedeutung des Antlitzes nach Lévinas kann auch spezifisch für die Erzählung von Kain und Abel herangezogen werden: Das Antlitz als Gegenüber verbietet zu töten (S. 65), das Sagen (nicht das Gesagte selbst) ist eine Art, dem anderen zu antworten (S. 67, vgl. das gescheiterte Sprechen Kains zu Abel unmittelbar vor dem Mord), und das Antlitz des anderen enthält eine Erhabenheit oder Höhe (S. 67f., vgl. das „Sicherheben“ Kains zu Abel beim Begehen des Mordes).

Kurzbiografien und Summaries

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 in Jerusalem.

His main fields of research are: The History of Antisemitism, The Holocaust and National Socialism.

Major Publications: *Die Rassenideologie. Vom Monismus bis zum Nazismus*, Jerusalem 1985 (Hebrew); *Vom Kreuz zum Hakenkreuz*, Tel-Aviv 1993 (Hebrew); *Anti-Jewish Prejudices in German-Catholic Sermons*, New York 1993. Numerous articles in Hebrew, English and German in international periodicals.

Summary

Es war die Absicht, die Sonderstellung der Frau im Rahmen der NS-Weltanschauung darzustellen. Opportunismus und Ideologie wechselten im Rahmen dieser Ideologie. Auch in Hitlers Äußerungen kann man die Widersprüchlichkeit einerseits und den Pragmatismus andererseits bestimmen. Diese Überlegungen über Stellung und Verhalten der Frauen kamen zu dem Schluß, daß auch die Frauen Verantwortung für die Verbrechen der NS-Herrschaft tragen.

Bodenheimer, Alfred

Kurzbiografie

geb. 1965 in Basel, Studium der deutschen Philologie und der Geschichte an der Universität Basel 1984-1991, Promotion in Neuerer Deutscher Literaturwissenschaft 1993, Postdoktorat am Franz Rosenzweig Zentrum und Gastdozentur für Komparatistik an der Bar-Ilan-Universität 1995-1997, Jüdischer Lehr- und Forschungsbeauftragter am Institut für jüdisch-christliche Forschung an der Universitären Hochschule Luzern, Mitglied des Joseph-Carlebach-Instituts an der Bar-Ilan-Universität.

Veröffentlichungen u.a.: *Die auferlegte Heimat*. Else Lasker-Schülers Emigration in Palästina, Tübingen 1995. Mit Shimon Sandbank, *Poetik der Transformation*. Paul Celan – Übersetzer und übersetzt, Tübingen 1999. *Die Schweizer „Holocaust-Debatte“*. Analysen im Rückblick, in: *Judaica*, Beiträge zum Verstehen des Judentums, 2000.

Summary

„Where is Abel, your brother?“ God asks Cain the murderer. The latter’s answer, „am I my brother’s keeper?“, seems purely cynical at first sight. But in fact, Cain’s answer bears the dialectic of fraternity, because it is also the first time at all that Cain mentions the word „brother“ in connection with possible mutual responsibility. Traumatic closeness remains the main topic in almost all affairs between brothers within the book of Genesis. Only later, in the rela-

tionship between Moses and Aron and in formulations of Jewish law in the books Leviticus and Deuteronomy, mutual respect and responsibility become the main parameters of the notion „brother“. Fraternity, to be sure, is a very different subject in the bible from what it becomes in the French revolution up to the philosophy of Jean-Paul Sartre. The specific motif of Cain and Abel, however, becomes a model for the relation between murderer and victim, as is shown by two examples from the Israeli writers Dan Pagis and Elasar Benyoëtz, both connecting this motif and the notion „brothers“, respectively „fraternity“ with the Shoa.

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. Till 1998 Professor of Jewish History and Rector of the Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg. He is the author of „Karl Marx and the Radical Critique of Judaism“ (London 1978) and many essays on German-Jewish and Anglo-Jewish social history. He is also the editor of „Wissenschaft des Judentums: Anfänge der Judaistik in Europa“ (Darmstadt

1992); „Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland“ (Berlin 1993); „Das aschkenasische Rabbinat: Studien über Schicksal und Glaube“ (Berlin 1995). He is a member of the executive committee of the Leo Baeck Institute, London.

Summary „Values and Virtues in Times of Change – A Discussion Paper on the Jewish Family“

This paper attempts to suggest methods of analysing the roles of Jewish family values and virtues in the processes of social change. It postulates three types of Jewish family, viz. the classical (traditional), the modern and the post modern. It looks at established social trends like the increase in the number of elderly people in society, the effects of residential mix of gentile and Jewish population and the open access to universities as examples of social trends which change the Jewish family.

It also briefly draws on the post modern phenomenon of exchanging global ideologies for Jewish values aimed at the individual. It is suggested that the preservation of the Jewish family will be more likely to succeed if we concentrate our efforts on the nature and impact of those post modern ideologies.

Gillis-Carlebach, Miriam

Kurzbiografie

Born in Hamburg 1922, since 1938 in Israel. At first Agricultural School and Kibbutz member, then teacher for Speci-

al Education about 20 years. Later study of Special and Jewish Education at Bar-Ilan University. Former director of the Center for research in Dyslexia and reading research, now heading the Joseph Carlebach Institute for research in Jewish thought and contemporary Jewish education. Also Professor in the department of Jewish history.

Major publications: Education and Faith. Principles and Practice in the Pedagogics of Joseph Carlebach, Tel-Aviv 1979 (Hebrew); From ‚Heder‘ to Computer. 100 Years of Hebrew Reading 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, 1999. Numerous Articles in Hebrew, German and English.

Summary „The four daughters of the rabbinical Carlebach-Family - A far-sighted view on the religiousness of Jewish women“

Who was the typical Jewish orthodox woman towards the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century in Germany? The answer to this question will be examined in a case study of the rabbinical Carlebach-daughters, limited in number and of rather local colour. Usually these women were mentioned only incidentally, in the shadow of their eight well-known brothers or eventually their husbands - even in the late, modern computerized family chronic (Bar-Giora a/o., 1996).

The four individual Carlebach daughters lived different lives and experienced diverse fates, but received their education at the same school; they grew up in the same Jewish community and shared the same intimate Jewish-German family surroundings in a dominating orthodox atmosphere during childhood and youth.

The study will analyze their religious attitude through their performance of five of the most common Jewish precepts for women and their devotion to Jewish charity on the one hand, and through their altercation with grief - caused by human fate or inhumanity - on the other hand.

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 Homilektik, zur Gemeinde- und Religionspädagogik, zur jüdischen Pädagogik und zu Urbanisierungsfragen. Mit-herausgeber der Buchreihen „Kirche in

der Stadt“, „Urbane Theologie“ und der „Hamburger Theologischen Studien“.

Summary „Pastor’s children - Müller’s cattle ... Model and revolt in the protestant vicarage as an example of the protestant family’s self-image“

When the former Augustinian monk Martin Luther and the former Cesterian Katharina von Bora married in 1525, they founded the social framework of the protestant vicarage, or rather of the protestant „family-cloister“ (I. Mager). In the course of time the vicarage and the vicar family became a special type of bourgeois family, having gained the function of a model. The „transparent vicarage“ was meant to serve as an example of a godfearing, bourgeois, life of morality and religion. This in turn led to excessive demands on their children. The German proverb „The pastor’s children like Müller’s cattle hardly ever prosper“ describes these excessive expectations. Hence the call for exemplary behaviour often enough turned into revolts.

This article historically and conceptually examines the background of these facts and reconstructs the foundational elements of the Christian family conception according to protestant interpretation: a family with „open boundaries“ that attempts to live the ideal of brother- or sisterhood. The 20th century brings about a crisis in the idea of patriarchy which challenges the role of the vicar, but also the development of new social and cultural frameworks: Conflict ability, solidarity and freedom of

the guest, up to the granting of asylum are elements of future vicarage culture, standing in conflict with the drastic separation between privacy and public life. The family remains both the sphere of protection and sparing, but also the „workshop“ of a sisterhood showing universal tendencies, a utopia to which Christians in the name of Jesus of Nazareth attribute the term Kingdom of God.

Hoffmann, Andreas

Kurzbiografie

Born 1969, has taken his doctorate at the Hamburg University Education Department, German and political science teacher’s studies at Hamburg.

Summary „Choice of schools made by liberal Jewish parents in imperial Hamburg“

This article analyses the choice of schools made by liberal Jewish parents in imperial Hamburg. With few exceptions liberal Jewish parents made the same choices for their sons as the Christian middle- and upper-class did. Both preferred the Bertram School, a private non-Jewish elementary school for boys, with no special curriculum designed for Jewish pupils. Some Jewish pupils even voluntarily took part in Christian religion classes.

In contrast to choices made for Jewish boys, the parents of Jewish girls preferred a different way than Christian parents did for their daughters. In 1899 the Jewish headmistress Bertha Delbanco founded a non-denominational secon-

dary school, with the exception of Jewish religious instruction for Jewish girls and Christian religious instruction for Christian girls. After her death in 1904, her sister Cäcilie Delbanco took over the directorate. Her aim was integration and educational reforms according to the Swedish Slöjd movement. The article also attempts to explain the change that took place in the parental choice of school for Jewish daughters in 1912.

Kopitzsch, Franklin

Kurzbiografie

geb. 1947, Studium der Mittleren und Neueren Geschichte, Politischen Wissenschaften und Literaturwissenschaften in Hamburg, 1978 Promotion, 1978-81 Wissenschaftlicher Angestellter am Historischen Seminar der Universität Hamburg, 1983-1992 Angestellter im Verlag Hoffmann & Campe für die MERIAN-Dokumentation, seit 1992 Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Arbeitsstelle für Hamburgische Geschichte im Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Universität Hamburg, Habilitation 1993, seit Juli 1998 Professor in Hamburg, seit dem Wintersemester 1998/1999 Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Bremen.

Summary „The Bourgeois Family within the Period of Enlightenment – between Tradition and Modernity“

Within the period of the early Enlightenment, the underlying conceptions of family life, such as the ones inherent in

childhood and education, became the subject matter of both journalism and public discussion.

Enlightenment and sensibility led to changes within the Hamburg bourgeoisie, particularly in the families of businessmen and academics.

Hence marriages based on love became more significant, women and children enjoyed more freedom and scope for development, and men took considerably more interest in the growth and education of their children.

The research work of Anne-Charlott Trepp, in particular, has redrawn the picture of family life within Hamburg's bourgeoisie. Yet it seems that a further study of other towns and regions is necessary so as to reveal whether her results can be generalized.

Meyer, Beate

Kurzbiografie

geb. 1952, Studium der Politik-, Geschichts- und Literaturwissenschaft an der Universität Hamburg, leitete 1990 bis 1995 das oral history-Projekt „Hamburger Lebensläufe – Werkstatt der Erinnerung“ an der heutigen Forschungsstelle für Zeitgeschichte, arbeitete von 1995 bis 1997 am Institut für die Geschichte der deutschen Juden und seit 1999 als Leiterin des Ausstellungsprojektes „Juden in Berlin 1939-1945“ bei der Stiftung „Neue Synagoge – Centrum Judaicum“ in Berlin.

Veröffentlichungen u.a. „Jüdische Mischlinge“. Rassenpolitik und Verfolgungserfahrungen 1933-1945, Ham-

burg 1999, und zusammen mit Hermann Simon (Hrsg.), *Juden in Berlin 1938-1945*, Berlin 2000.

Summary

Beate Meyer befaßt sich in ihrem Beitrag mit der Verfolgung der Mischehen im Nationalsozialismus. Solche Ehen hatten vor allem jüdische Männer mit nichtjüdischen Frauen geschlossen. Während die jüdischen Partner aus Mischehen zunächst wie andere Juden behandelt wurden, schuf Hitler im Winter 1938 die Kategorien der „privilegierten“ und der „nichtprivilegierten“ Mischehen. Fortan wurden für jeden Verfolgungstatbestände festgelegt, ob er auch für diesen Personenkreis galt. Interviews und Selbstzeugnisse geben Einblicke, wie der äußere Druck auf diese Ehen innere Zersetzungsprozesse in Gang setzte. Vor allem die Umsiedlung in „Judenhäuser“, die Kriminalisierung jüdischer Ehemänner und Verhaftungsaktionen führten bei einer größeren als bisher angenommenen Zahl nichtjüdischer Ehepartner dazu, Scheidungs- oder Aufhebungsanträge zu stellen. Beate Meyer wertet 130 Aufhebungs- und Scheidungsurteile von Hamburger Gerichten aus den Jahren 1938 bis 1944 aus, wobei sie einerseits die bisher wenig beachtete Praxis der Zivilgerichte untersucht, Scheidungsurteile rassistisch zu begründen, andererseits die Motive der nichtjüdischen Ehepartner, meist der Ehefrauen, anhand dieser und anderer Quellen herausarbeitet, trotz der Todesgefahr für den Ehemann um die Scheidung nachzusuchen.

Pritzlaff, Christiane

Kurzbiografie

geb. 1943, Dr. phil., Studium der Germanistik und Ev. Theologie an den Universitäten Bonn, Hamburg und Zürich. Lehrerausbildung in Berlin. Lehrerin seit 1975 in Hamburg.

Veröffentlichungen: Rundfunk-Features, Zeitungsartikel, Aufsätze, Unterrichtsmaterialien zu den Stätten des Judentums in Hamburg.

Summary „Ralph Giordano’s novel „The Bertinis““

Ralph Giordano’s novel „The Bertinis“, published in 1982, recounts the experiences of a Christian-Jewish family during the entire Nazi era until the year following the end of the war. Lea Seelmann and Alf Bertini married in 1921, both of them coming from families which had never fully felt at home in the society they lived in (the Bertini marriage was regarded as a „Privilegierte Mischehe“ and their children as „Mischlinge ersten Grades“). The sufferings of this family and of the social group they were classified into during the Nazi era are depicted through five aspects of their lives: school, friends and acquaintances, sexuality and love, the struggle for daily bread and the changes in the relationships between the members of the family.

The deprivation of rights, the persecution, as well as the denial of affiliation they experienced lead to a loss of identity. This pressure from outside caused confrontation with the mother’s Jewish

roots. In the end, after liberation, each member of the family was forced to seek asylum.

Richarz, Monika

Kurzbiografie

Monika Richarz promovierte 1970 in jüdischer Geschichte an der Freien Universität Berlin. Sie arbeitete 1972-1979 am Leo Baeck Institute in New York und leitete 1984-1993 die Germania Judaica in Köln. Sie ist Direktorin des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden und Professorin der Universität Hamburg. Den Schwerpunkt ihrer Forschungen bilden Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte der deutschen Juden.

Summary

The Jewish family traditionally played the most important role in transferring Jewish religion from one generation to the next. Observing kashrut, keeping Shabbat and celebrating the Jewish holidays was part of every child's upbringing. During the 19th century this religious function of the Jewish family eroded when acculturation and social mobility led part of the families to a non religious life. This essay shows in a case study how secular Jewish families started to celebrate Christmas - not as a Christian holiday but as a feature of bourgeois life which they assimilated to. The example of Theodor Herzl demonstrates that having a Christmas tree did not always exclude a Jewish identity.

Saul, Klaus

Kurzbiografie

geb. 1939, 1971 Dr. phil., 1973 Professor für Neuere Geschichte an der Universität Hamburg, 1967 Professor für Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, ab 1990 Honorarprofessor an der Universität Hamburg.

Summary „Against ,Illegal Marriages‘ - The Fight against Extramarital Relationships in Imperial Germany“

The advent of a common German Penal Code in 1872 seemed to put an end to the prosecution of concubinages by the courts of law and the police: From now on, penal sanctions against these illegal marriages no longer existed on the national level, and Imperial law had finally codified the whole field of sexual offences. Up to that time, there had been a long tradition in all German states of fines and prison sentences being imposed by courts of law as well as the police in order to punish the cohabitation of unmarried people of different sex.

The essay analyzes the ways and means by which, in spite of this unambiguous legal position, almost all German states continued the old practice of prosecution or even reintroduced it formally as in the case of Bavaria in 1882. Individual cases illustrate the motives, methods, and limitations of state-sanctioned prosecution. For this purpose, in addition to sentences passed by criminal and administrative courts, mainly administra-

tive files of the Prussian province of Hannover and the Duchy of Oldenburg have been evaluated.

Seidler, Meir

Kurzbiografie

Born 1957 in Prague/Czechoslovakia. Since 1968 in Marburg/Germany. Since 1986 in Israel. Ph.D. 1998 from the Bar-Ilan University, Ramat Gan. Lecturer in Jewish Philosophy at the Bar-Ilan University and the Judea-Samaria College in Ariel; former research assistant at the Joseph Carlebach Institute in Bar-Ilan. Author of „Schma Jisrael – Einheit. Die jüdische Sicht“ (German, 1998) and of various articles on Jewish religious thought in Hebrew, English and German. Main field of research: Jewish religious thought and the challenge of modernity with special emphasis on the contribution of German Jewry.

Summary „The Family in Jewish Religious Thought“

In Jewish religion the family constitutes a central institution. It is not restricted to natural and sociological functions but bears also a theological significance. The impact of the Jewish Religion on its adherents depends to a large extent on the functioning of the Jewish family. The fact that the very beginnings of Judaism are described as rooted in family life (the Patriarchs) bears testimony to this feature.

This essay examines two main levels of the family – the relationship between

man and woman and between parents and children – and points out the way these levels are treated in the main Jewish sources. The analysis tries to single out the philosophically relevant citations and to put together a representative picture emerging from these sources.

Vogel, Barbara

Kurzbiografie

Prof. Dr. phil., geb. 1940 in Hamburg. Seit 1984 Professorin für Neuere Geschichte an der Universität Hamburg; Schwerpunkt: Deutsche Sozialgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. 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 des Liberalismus und Konservatismus in Deutschland, zur hamburgischen Universitätsgeschichte sowie Beiträge zur historischen Frauenforschung.

הסוציאלית והתרבותית, בה הוא חי. הדיונים המלווים היו לחלק המקשר בין כולנו, קשר שאפשר להגדירו כשאלה משותפת שנישאה בחלל אולם ההרצאות רווי תרבות, של ספריית וורבורג:

“כזה משפחה יכולה להיות כיום”, או “כיצד עליה להיראות ולחיות”?

הורים וילדיהם, "בני תערובת מדרגה ראשונה", המביאה לידי אובדן הזהות העצמית. החיבורים של ב' מייאר ושל צ' ככרך יוצרים מסגרת התייחסות מתאימה לתיאור זה.

ה) המעגל של המשפחה התנכית והשלכותיה - מהווה כעין סיום מפתיע (anticlimax) דו-משמעי למעגל הקודם, והוצג בניהולו ההולם של וו' גרינברג. כד בכד יצר נושא זה מעין סגירת כל המעגלים של הכנס, על ידי אותו קו שהוביל את נושאי המשפחות, החל משני החיבורים הראשונים עד לשניים הנועלים אותם. מ' סידלר הציג את העם היהודי כמבוסס כולו על יסודות משפחתיים, והדגיש את הפירוש הפילוסופי-דתי ביהדות כיסוד המכריע.

המאמר האחרון מאת א' בודנהיימר, "קין והבל כרגם לדיאלקטיקה של אחוות אחים" מתבסס על מקורות מספר בראשית וחושף את הדרמה של יחסים מתוחים ושל הקשרים רגשיים בין האחים, "אשר נושאים את הפוטנציאל מדרגת סולידריות עליונה ועד לשנאת השמר". לאחר השואה, הדיאלקטיקה של יחסי אחים בסכסוך שבין קין והבל, היווה נושא לסופרים הישראלים דן פגיס ו-אליעזר בן-ינען, ביצירותיהם רוויי המתח.

ההרצאות או המאמרים, אשר פותחו מתוך הנושא הכוללני "המשפחה בין ערכי המסורת ובין עידן המודרנה", היו בהכרח מאד שונים זה מזה. יחד עם זאת, הורגש בכנס שיש קשר ישיר ביניהם – שבא לידי ביטוי בדיונים שליוו את הכנס, בו השתתפו מלבד הסגל האקדמי הבכיר גם דור המשך של האקדמיה, הן מאוניברסיטת המבורג והן ממכון קרליבך שבאוניברסיטת בר-אילן. הדי דיונים אלה לא יכלו למצוא את ביטוייהם בספר זה שלפנינו, מאחר שהשיח והשיג נשמע, כאמור, בעיקר בדיונים הערניים.

לנגד עיניו של כל אחד ממשתתפי הכנס עמד הדימוי האישי והרגם הרעיוני-אידיאלי של המשפחה – לאור התנסויותיו ומחקריו ולאור המציאות הדתית, ההיסטורית,

לבין שינוי: מנהגים ונוהלים מקובלים "מיני אז" נדחו הצידה נוכח המודרנה והגישה הרציונלית.

יוליוס קרליבך (אנגליה), אמנם היה נאלץ להיעדר מן הכנס, אך נוכחותו הורגשה ככיכול, הודות לקריאת הרצאתו על ידי צ' בכרך. קרליבך מרחיב את הראייה מן העבר דרך ההווה אל העתיד. הוא טוען לשלושה דפוסים משפחתיים: המשפחה הקלאסית-מסורתית, המשפחה המודרנית, והמשפחה היהודית הפוסט-מודרנית, בהתייחסותו לשלושה גורמי שינוי: הדחף להשכלה אוניברסיטאית, העלייה ההדרגתית בתוחלת החיים של הדור המבוגר יותר, וההשקפה האידיאולוגית-גלובלית התופסת את מקומה של השקפה על ערכי הפרט היהודיים. לדעת קרליבך, עלינו להתמקד בשלוש בעיות אלו, בכדי שנוכל לשמר את המשפחה היהודית על ערכיה.

ד) מעגל הממוקד בשבירת המסורת בתקופת הנציונל-סוציאליזם: נושא רחב וכבד זה הוצג תחת שרביטו של ארנו הרציג (המבורג). תרומתה של ב' מייאר על "נישואי תערובת בעידן הנציונל-סוציאליזם" חושפת את הבעייתיות ואת האבסורד במדיניות הדוגלת בטהרת הגזע, אשר שלטה אז. ואילו, צ' בכרך ניתח את מעמדה ואת עמדתה של האישה ו"השותפות הגורלית שלה באידיאולוגית הדם והגזע". האם גם לאישה, כמיתוס הנשי, יש חלק באחריות להשתלטות הנציונל-סוציאליסטית? כניתוח החושף, מה בין אופורטוניזם לאידיאולוגיה, בין תפקידי "ילד-מטבח" לתעשיית הנשק, מתגלה שלאישה הושאר טווח מסוים לקבלת החלטות עצמאיות – למרות מעמדה המשני.

מאמרה של ק' פריצלף מגלה את הפן הטרגי של נישואי תערובת. באמצעות ניתוח הרומון רחב היריעה מאת ראלף ג'ורדנו, "משפחת ברטיני" מצטיירת המציאות הקשה של

אינדיווידואלית משלה, ואילו אמונתן הדתית הוארה לאור התייחסותן למכות גדול ולנוראות השואה.

בניגוד לכך – תוארה על ידי וולפגנג גרינברג האוירה בכית הכומר האונגלי. השינויים שחלו על פי הדרישות הנמרצות של הדור הצעיר, לא היו פרי ההתפתחות המתונה והמדודה, אלא היו התוצאה של עימות בין-דורי, אשר בסופו של דבר הוביל לקבלה הרדית וליכולת להתמודדות עם משברים.

ב) מעגל המשפחות דפוסי החינוך שלהן - הוצג בהנהגתו של צבי בכרך - המשפחות היהודיות בתקופת האימפריה הקיסרית תוארו על רקע הטרגי-קומי של "חג המולד של המשפחה היהודית תחת עץ האשוח", על ידי מ' ריכרץ; ואילו הנושא של א' הופמן הצעיר (המבורג) התמקד בפרקטיקת החינוך: מה היו השיקולים של הורים יהודיים ליברליים, חכרי המעמד הגבוה בהמבורג, בבחירת בית ספר מתאים עבור ילדיהם. בדומה להורים לא יהודיים, השיקולים היו שונים לגבי בנים ולגבי בנות.

המאמר של ק' זאול (שלא הוצג בכנס עצמו) עוסק כמאבק נגד "נישואין פרועים" או "פראיים", היינו בנישואין שלא נכרתו כדין התקן האזרחי (או הכנסייתי) ופרקו עול המוסר המקובל. מלחמה זו לא נוהלה באמצעות הסברה וכלים חינוכיים, אלא באמצעות משפט וענישה, ברוב מדינות גרמניה.

ג) מעגל היציבות מול השינוי - אינגריד לומן (המבורג) כיושבת ראש ניהלה את המושב הזה. כבר ככותרת של דברי קופיטש יש כיוון ברור לנושא הכנס: המשפחה הבורגנית בין ערכי המסורת והמודרנה. בעקבות ההשכלה הגיעו אמנם "ענייני המשפחה" (הפנימיים) יותר לידיעת הציבור, אבל מאידך התחשבו גם יותר ברגשות אהבה אישיים ונלקח בחשבון גם האינטרס ב"חינוך טוב" לילדים. על ידי כך מתגלה גם הקשר בין השכלה

כדמותה של האישה היהודיה, האורתודוקסית – אכן אלה שני נושאים, קיצוניים מבחינת הפער והשוני שביניהם.

הקו המאונך - הורים וילדיהם: בקו המאונך מקבל המושג "משפחה" את ממדיו האמיתיים. ההורים, ילדיהם וילדי ילדיהם יוצרים את השרשרת ההמשכית לקיום הדורות. דבר זה תואר בצורה ערנית ומשכנעת, בדברי הפתיחה המקסימים של אינגריד וורבורג-שפינלי (איטליה), נצר לשושלת "הוורבורגים", ככנס זה שעסק בנושא המשפחה. לקטגוריה של הורים ילדים שייכים החיבורים של אנדריאס הופמן (המבורג), של מאיר סיידלר (ישראל), של וולפגנג גרינברג (המבורג) ושל קריסטיאנה פריצלף (המבורג). שני האחרונים הדגישו במיוחד את היחס המתוח שבין הדורות, ואילו המתח התוך-דורי מגיע לשיא באנליזה של הדיאלקטיקה בסכסוך האחים קין והבל - אצל אברהם בודנהיימר (שורצריה).

רוב נושאי החיבורים התמקרו במשפחה היהודית או הנוצרית, ונטו פחות להיבט האוניברסלי. המאמרים מאת בכרך, כודנהיימר, גיליס-קרליבך, מייאר ופריצלף נוגעים בדיבטים שונים מאד בשואה, מעין התפרצות אזהרה של נוכחות תמידית, כלתי נמנעת.

ככנס עצמו קובצו ההרצאות כמעגלים שונים לגמרי, כפי שמשתקף גם בתוכן העניינים לספר; על פי סדר זה מוגשים המאמרים המעובדים, כדלקמן:

א) כמעגל המסורת היהודית והנוצרית - עם כרכה פוגל (המבורג) כיושבת הראש - הציגה גיליס-קרליבך את בית הרב קרליבך בליבק על הרקע הזיסטורי של תקופת הקיסרות. זה היה בית מבורך בילדים, שנוהל בצורה אורתודוקסית אדוקה. ארבע בנות המשפחה (בין שמונה אחים) המשיכו את המסורת האורתודוקסית-נשית כל אחת בדרך

המישור האופקי – האישה ובעלה: בנקודת ההתחלה הכרונולוגית, כסיפור בריאת העולם, נוצר הבסיס האופקי למשפחה, אשר החזיק מעמד מאות, ואולי אפילו אלפי שנים, במסורת המשפחות בחברות העמים. הכרונולוגיה מתייחסת עד היום לרוב לכיטוי "גבר ואישה" ולא דווקא ל"אישה וגבר". במישור האופקי קיימות משפחות מונוגמיות ופוליגמיות, משפחות דתיות על פי אמונתן, ומשפחות המקבלות את הלגיטימציה שלהן על ידי חוקי מדינה חילוניים. ככל הנסיבות האלו מוגדרים התפקידים הקבועים של בני הזוג (במיוחד אלה של האישה) – ולכן נוצר כלפי חוץ לפחות, בסיס שנראה אמין ויציב.

אולם, בעקבות זרמים מודרניים חלו שינויים במשפחת הגבר והאישה, שנבעו מהתפתחויות בתחומים רבים ומגוונים, כגון כתחום הכלכלה, התעשייה ובאפשרויות התקשורת. כל אלה גורמים לכך, שעולמנו הופך נייד יותר ופתוח יותר, ועל ידי כך נוצרים קשרים המגשרים על פערים בין דתות שונות ובין גזעים שונים, דבר שהוביל ומוביל לנישואי תערובת בין בני דתות שונות ובין בני גזעים שונים. רעיונות סוציאליים מתקדמים פתחו אפשרויות לנישואין בין-מעמדיים, וההשכלה והפתיחות התרבותית מתירות לאט את חבלי התפקידים הקבועים של שני המינים – אם כי בקצב איטי.

למכלול רחב ממדים זה של המשפחה במישור האופקי - שייכים החיבורים מאת פרנק קופיטש (המבורג) בנושא נישואין בתקופת ההשכלה ומאת קלאוס זאול (המבורג) בנושא "הנישואין הפראיים", וגם חיבורה של ביאטה מייאר (המבורג) על נישואיי התערובת; כתוצאה כמעט מתבקשת מהנושא האחרון אנו מגיעים "למשפחה היהודית החוגגת את חגה מתחת לעץ האשוח", כפי שמתואר אצל מתיקה ריכרץ (המבורג). תת-מחלקה מיוחדת בקו האופקי מתייחסת לחיבורים של צבי בכרך (ישראל) על האישה הגרמנייה בתקופת הנציונל-סוציאליזם, ואילו מרים גיליס-קרליבך (ישראל) התמקדה

לשאל, מאין לקחנו את הזכות, להעביר לילד לדרכו בחיים את מכלול אי-השלמויות הרוחניות, הנפשיות והגופניות שלנו? על ההורים להתייצב מאחורי ילדיהם ולכפר עליהם, ועל הילדים להתייצב מאחורי הוריהם ולכפר עליהם. תרומת האב משפיעה השפעה ברוכה על אלפי דורות, וכתמורה הוטל על הרוך הצעיר לכפר בעד השגיאות הבלתי נמנעות ובעד קוצר ידו של דור האבות.

מספר הגירושין גדל לאין שיעור באותם המקרים, בהם הותרו הכבלים המחייבים של חוקי הנישואין. מתוך ים הדמעות של אלה אשר נולדו, ושל אלה אשר לא נולדו, מבצבצת אצבע מאשימה כלפי אלה, אשר הסירו את כבלי הנישואין היהודיים והרסו את חוקת סדריה המקודשת, חוקה שהיא "בת השמיים המבורכת אשר מקשרת באושר, בחופשיות וכשמחה את אשר שייך יחדיו"!

על הספר

אחרי דברי המבוא הקצרים המכילים גם קווים להגותו של יוסף קרליבך, נתייחס כעת לכרך הרב-גוני המונח לפנינו, בו מקובצים החיבורים שעליהם התבסס "כנס קרליבך הרביעי", בנושא "המשפחה בין ערכי מסורת לבין עידן המודרנה". נתבונן בהם משתי זוויות ראייה, כפי שנרמזו בחיבורו של מאיר סיידלר (ישראל), ולאחר מכן נציג את המאמרים בקצרה, לפי הסדר המקורי של ההרצאות - עליהן מבוססים המאמרים - במהלך הכנס.

ישנם שני כיוונים של ראיית המשפחה, שלא ניתנים להפרדה דיכוטומית. בתחילה מדובר על המישור האופקי הרחב, של איש ואישה, ולאחר מכן - בקו המאונך, המהווה מעין חתך לעומק של המשפחה ברוכת הילדים, היינו, המשפחה לדורותיה.

המסורתית שעל בני המשפחה למלא. גם לתהפוכות אלו ישנם גורמים רבים, כגון: היציאה לעבודה של האישה הנשואה, צמצום הילודה והארכת תוחלת החיים של בני האדם; אלא שגם "תיקוני מוסר" רפורמיים ודרישות לרמת חיים יותר הגבוהה מהווים גורמים מכריעים.

על פי תפיסת העולם היהודית, המשפחה מהווה את עמוד התווך של סדר העולם המוסרי. גם ברכות מיצירותיו של יוסף קרליבך באה תפיסה זו לידי ביטוי, כגון: בדברי הפתיחה שלו ל"תולדות משפחת הרב לאזה ברלין, כהמבורג" (מאת הרב יחזקאל דוקס, 1929); בחיבורו של יוסף קרליבך על "האם היהודיה" (1934) או בהקדשה המרנינה ליצירתו (תרגום ופירוש) על "שיר השירים" התנכי, לאמור: "מוקדש לכל הזוגות המאורסים בישראל" (1931). בחיבור נוסף, "קדושת האימהות" (חלק ב', 1931), עומד יוסף קרליבך על היחסים בין גבר לאישה, גם מתוך ההיבט של גידול ילדיהם המשותפים: ... הנישואין מהווים הסכם מרצון בין גבר לאישה, ורק הצורה הפורמלית של עריכת ההסכם ביניהם, נקבעת על ידי החוק. בריתות וביטולן הן מעשים הנובעים מהרצון החופשי של עורכי ההסכם. לא לרב, לא לבית הדין ולא לסמכות כלשהי יש רשות לייסד או לבטל נישואין בכפייה. המשמעות העילאית של ברית הנישואין שנוסדה מרצון, זו המקבלת את ברכת האל בשמים ואת חיזוקה על ידי הטבע - הינה בילד. לכן חייבים לבוא לברית הנישואין בכוונה תחילה וחדורי רצון ליציבות ולמוסריות, כי אחרת אין לנו הצדקה להביא לעולם יצור חי - את הילד - נגד רצונו. ואכן, זאת החובה והזכות גם יחד שאלוקים הטיל עלינו והעניק לנו, כפי שאנו מעניקים לרך הנולד את חייו כחובה וכמתת-אל גם יחד. לאותה ירושה, אשר אנו מעבירים לילדינו לטוב ולרע, יש משמעות רבה לגבי התפקידים המשותפים לכל הדורות. אחרת יש

מרים גילים-קרליבך, ישראל
ברברה פוגל, המבורג

הרהורי מבוא

הקדמה

למילה "משפחה" ישנו צליל מסורתי, אך מקורה של מילה זו והגדרותיה המושגיות אינם ידועים בדרך כלל. המקור של המילה "משפחה" הוא אוגריתי (שמי-סורי), ופירושה הוא מעין "סניף" לבית האב. בתנ"ך מוזכרת המילה "משפחה" כ-300 פעם, במגוון נטיות דקדוקיות ובהקשרים שונים. בהגדרה המצומצמת יותר, מתייחס המושג "משפחה" לזוג הורים ולילדיו, הכולל גם את בני הזוג של הילדים.

מקור הביטוי הלועזי Familie (family) הוא במילה הלטינית familia, והיא נקלטה בשפה הגרמנית רק בתחילת המאה הי"ח. המשפחה היא אבן היסוד של החברה, ועתיקת יומין כתרבות האנושית עצמה. התפתחות המשפחה מהעבר הרחוק עד לעת חיה, מאופיינת על ידי חוק הצמצום, מכיוון שמספר האיברים במשפחה חולך וקטן בהתמדה (לקסיקון שוויצרי, 1956).

במהלך מאות בשנים חלו שינויים בהתפתחות המשפחה ובעיצובה, הגם בקצב איטי מאד. רק במאתיים השנים האחרונות הוגבר קצב ההשתנות וככל אירופה (גרמניה) השתנו דפוסי המשפחה המסורתיים, הן במשפחה היהודית והן במשפחה הנוצרית. כתוצאה מהתיעוש ומהאורבניזציה, וכן בעקבות שחרור האישה והשינויים הדמוגרפיים, התגבשו דפוסי משפחה חדשים. כיום מדברים גם על משפחות חלקיות (חד-הוריות), על "יתומי-גידושין" ואפילו על סוף עידן המשפחה. בנוסף לכך, השתנתה חלוקת התפקידים

תוכן עיניים

רכרי ברכה - סנטורית, ד"ר קריסטה זגר
בפתח הספר – נשיא אוניברסיטת המבורג, ד"ר יודגן לוטיה

הרהורי מכרא -
מרים גיליס-קרליבך / בכרכה פוגל

I מסורת יהודית ומסורת גוצרית
דחיתוך של נשים יהודיות - ניתוח מקרה של ארבע נשות קרליבך
מרים גיליס-קרליבך

"ילדי הכומר וערי האיכר" – מופת ומהפך בבית הכומר האוונגלי -
וולפגנג גרינברג

II המשפחה הדפוטים חינוכיים
פרקטיקה דתית במשפחה היהודית המתכוללת, בתקופת הקיסרות -
מוניקה ריכרין

חינוך והתכוללות – בחירת בית הספר על ידי הורים יהודים-ליברליים,
מהמעמד הגבוה בתקופה הווילהלמית - אנדריאס א' הופמן

המאבק נגד "גישואים פראיים", בתקופת הקיסרות -
קלאוס זאול

III יציבות ושינוי
המשפחה הבורגנית כתקופת ההשכלה - בין מסורת ומודרנה -
פתקלין קופיטש

שינוי ערכים ומידות - מסורת מול מודרנה במשפחה היהודית,
מכט מן ההווה אל העתיד – יוליוס קרליבך

IV שכירת מסורות בתקופת הנאצים
נשואי תערובת בתקופת הנאציזם-סוציאליזם -
כיאתה מייאר

האישה בתפיסה האידיאליסטית הנאצית של "הארם החדש"
וולטר צבי כנרץ

"שולומיאלי זה עוד יאמלל את הילד" – משפחת כרטיני בתקופת הנאציזם
(ראלף ג'ורדנו) - קריסטיאנה פריצלף

V דימיה של המשפחה התנכית
העם כמשפחה - למשמעותה הפילוסופית-דתית של המשפחה ביהדות -
מאיר סידלר

"השומר אחי אנוכי"? קין והבל - דגם לדיאלקטיקה של אחוות אחים -
אברהם כוונדיימ

תקצירים וביוגרפיות

הבעת תודה

הגנו מודים לכל אלה אשר תרמו ברוח ובחומר לקיום המכובד של כנס קרליבך הרביעי בהמבורג - לאוניברסיטת המבורג ולנשיאה ד"ר יורגן לוטיה לד"ר קריסטה זגה, סגנית ראש העיר וסנטורית של משרד המדע והמחקר, שתמיכתם איפשרה את השתתפותם של האסיסטנטים של מכון קרליבך ושל הדוקטורנטים. למדעניות ולמדענים על הרצאותיהם ועל מאמריהם למנחי הדיונים ולכל המשתתפים והמאזינים בכנס. למארגני האירועים ולמלווי האורחים מישראל בסיווריהם. לקרן אבי וורבורג על שהעמידה לרשותנו את בית ספרית וורבורג לקיום הכנס.

אנו מודים לכל אלה אשר תרמו להוצאת ספר הכנס - למשרד המדע והמחקר בהמבורג ולאוניברסיטת המבורג למכון יוסף קרליבך, אוניברסיטת בר-אילן, ישראל להוצאת דולינג וגליץ שטרחה להוציא תחת ידה את הספר, השלישי בסידרה, בצורה מכובדת.

יבואו כולכם על הברכה.

אימפרסום

עיצוב העטיפה, ווילפריד גנדראט

© כל הזכויות שמורות להוצאת דולינג וגליץ בע"מ

רחוב אהרנברג 62, המבורג 22767, טל' 040/3893515

מהדורה ראשונה 2000

מסת"ב ISBN 3-933374-66-9

כנס יוסף קרליבך הרביעי
"... וכן נסעו"

המשפחה בין ערכי המסורת
איש למשפחותיו

לבין עידן המודרנה
על בית אבותיו"

Publications
of the
Joseph Carlebach
Institute
אורה

כנס יוסף קרליבך הרביעי

”...וכן נסעו”

המשפחה בין ערכי המסורת
איש למשפחותיו

לבין עידן המודרנה
על בית אבותיו”