

Die Fünfte Joseph Carlebach – Konferenz.

»... der den Erniedrigten

Unvollendetes Leben

aufrichtet aus dem Staube

zwischen Tragik

und aus dem Elend

und Erfüllung

erhöht den Armen«

Die Fünfte Joseph Carlebach-Konferenz



Publications of the Joseph Carlebach Institute

„... der den Erniedrigten
aufrichtet aus dem Staube
und aus dem Elend
erhöht den Armen“
(Psalm 113,7)

Die Fünfte Joseph Carlebach-Konferenz.
Unvollendetes Leben
zwischen Tragik und Erfüllung

Herausgegeben von Miriam Gillis-Carlebach
und Wolfgang Grünberg

Dölling und Galitz Verlag

Wir danken allen, die die Herausgabe des Konferenzbuches unterstützt haben:

Der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in Israel
Der Universität Hamburg
Dem Senat der Freien und Hansestadt Hamburg
Dem Joseph Carlebach Institut, Bar Ilan
The Samuel Braun Chair for the History of the Jews in Prussia
The Arnold and Leona Finkler Institute of Holocaust Research.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

„... der den Erniedrigten aufrichtet aus dem Staube und aus dem
Elend erhöht den Armen“ : Unvollendetes Leben zwischen
Tragik und Erfüllung / die Fünfte Joseph Carlebach-Konferenz.
Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach und Wolfgang Grünberg. -
Hamburg : Dölling und Galitz, 2002
(Publications of the Joseph Carlebach Institute)
ISBN 3-935549-25-3

Impressum

Titelentwurf: Wilfried Gandras
Herstellung: Catherine Ojalvo
Printed in Germany
© Dölling und Galitz Verlag GmbH,
Ehrenbergstraße 62, 22767 Hamburg
1. Auflage 2002
ISBN 3-935549-25-3

Inhalt

- 7 Danksagung
- 8 Worte zur Eröffnung *Rudolf Dreßler*
- 10 Grußwort *Jürgen Lüthje*
- 12 Einleitende Gedanken *Miriam Gillis-Carlebach, Wolfgang Grünberg*

I. Erinnern und Gedenken

- 16 Julius Carlebach *Mordechai Breuer*
- 19 Readiness for Death – Choice for Life: Franz Rosenzweig, Erich Buchholz and Rudolf Bleiweiss as Reflected in the Eulogies of Joseph Carlebach *Miriam Gillis-Carlebach*
- 34 Der Tod als Anti-Republikaner – Totenfeiern als Demonstration für die Republik: Friedrich Ebert, Walther Rathenau, Gustav Stresemann *Peter Reichel*
- 50 Rettung durch Erinnerung? Aufgaben, Ansprüche und Möglichkeiten der Geisteswissenschaften im Umgang mit der Shoa *Alfred Bodenheimer*
- 64 The Obligations of the Jewish People Towards the ‘Righteous of the Nations’ *Judge Moshe Bejski*

II. Autobiographische Zeugnisse

- 74 The Final Testimony *Walter Zwi Bacharach*
- 80 Leben und Autobiographie. Warum schreiben Menschen über ihr Leben? *Barbara Vogel*
- 98 Der Breslauer Historiker Willy Cohn (1888 – 1941) *Arno Herzig*
- 108 „Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten“ – Die Schriftsteller Victor Klemperer und Jochen Klepper in ihren Tagebüchern aus der Kriegszeit *Wolfgang Grünberg*

III. Im Schatten des Holocaust

- 128 Selma Meerbaum-Eisinger (1924 – 1942): Portrait of the Poet as a Young Woman *Edward Timms*
- 146 Jewish Mothers of Small Children during the Holocaust. The Changing Tasks – The Unchanging Motherly Role *Miriam Gillis-Carlebach*
- 170 Janusz Korczak and Joseph Carlebach – Parallel Lives *Ruth Goodman*

IV. Das Leiden und die Philosophie

- 178 „Ja, wenn der Beckett im Konzentrationslager gewesen wäre ...“ –
Überlegungen anlässlich einer in der „Negativen Dialektik“
mitgeteilten Anekdote *Jan Philipp Reemtsma*
- 194 Der „Passionsweg, den du Untergang nennst ...“ – Fragmentarisierung
und Vollendung in Gustav Landauers Biographie und Philosophie
Joachim Willems

Epilog

- 217 Franz Rosenzweig (Nachruf, 1929) *Joseph Carlebach*

Anhang

- 226 Kurzbiographien und Summaries
- 237 Abbildungsnachweis

Danksagung

Wir danken allen, die die Veranstaltung der fünften Joseph Carlebach-Konferenz in Israel ermöglicht haben:

Der Bar Ilan Universität und ihrem Präsidenten, Professor Moshe Kave
und besonders der Vizepräsidentin, Frau Professor Mina Teicher

Dem Leiter der Abteilung für Jüdische Geschichte, Professor Schmuel Feiner
Der Universität Hamburg und ihrem Präsidenten, Dr. Dr. h.c. Jürgen Lühje
und dem Senat der Freien und Hansestadt Hamburg

Der deutschen Botschaft in Israel und dem Botschafter, Herrn Rudolf Dreßler
Den Wissenschaftler(inne)n für ihre Vorträge und ihre Beiträge zu dem
Konferenzbuch.

Besonderer Dank gebührt den Vorsitzenden der verschiedenen Sektionen:
Professor Dan Michman, Head of the Arnold und Leona Finkler Institute
of Holocaust Research, Abt. für Jüdische Geschichte
Dr. Gabriel H. Cohn, Abteilung Altes Testament
Der Schriftstellerin, Frau Dr. Dorith Orgad

Gedankt sei ferner allen Assistenten des Carlebach Instituts für ihre unermüdliche
Hilfe sowie den Zuhörern und Diskussionsbeteiligten.

Ohne die engagierte und äußerst sorgfältige Hilfe von Frau Dr. Jutta Braden
wäre die Bearbeitung der Manuskripte gar nicht möglich gewesen. Für die
Mitarbeit an der Herausgabe bedanken wir uns von Herzen.

Nicht zuletzt gilt unser Dank Dr. Peter Dölling und den Mitarbeiter(inne)n des
Dölling & Galitz Verlages, die alles daran setzten, auch dieses Buch wieder
in angemessener Form zu veröffentlichen.

Die Herausgeber

Worte zur Eröffnung der Fünften Carlebach-Konferenz

Sehr geehrte Präsidenten und Rektoren der Bar Ilan Universität sowie der Universität Hamburg. Sehr geehrte Frau Prof. Gillis-Carlebach, liebe Konferenzteilnehmer aus Israel, aus England, aus der Schweiz und Deutschland!

Es ist mir eine große Ehre und auch Freude, an der Eröffnung der fünften Konferenz des Carlebach-Instituts teilnehmen zu können. Dies gilt umso mehr, als es sich bereits um eine gewisse, wenn auch nur gewisse Tradition handelt. Der deutsche Botschafter hat auch in der Vergangenheit an diesen Konferenzen, soweit sie in Israel stattgefunden haben, teilgenommen. Hierdurch werden die Beziehungen zu Ihrem Institut sowie das Interesse der Botschaft an Ihrer Arbeit symbolisiert und unterstrichen. Unsere Teilnahme an dieser Konferenz beschränkt sich nicht auf die Eröffnung; die Veranstaltungen der kommenden Tage werden von interessierten Mitgliedern der deutschen Botschaft besucht werden.

Auch wenn das Joseph Carlebach Institut ein junges Institut ist, mit seinen neun Jahren gleichsam erst in den akademischen Kinderschuhen steckt, so hat es sich in dieser kurzen Zeit bereits beachtliche Reputation erarbeitet. Mitgestaltend war sicherlich die vertrauensvolle Zusammenarbeit mit der Universität Hamburg, von der wir auch in diesem Jahr wieder zahlreiche prominente Gäste begrüßen dürfen. Ich hoffe, daß diese Kooperation, ergänzt durch den von Frau Professor Vogel initiierten Carlebach-Kreis, weiter ausgebaut werden kann.

Das Joseph Carlebach Institut ist dem Andenken des letzten Hamburger Oberrabbiners gewidmet, einem Mann, der in dieser Funktion nicht nur in jüdischen Kreisen bekannt war, sondern durch seine Bibel- und Kunstvorträge in den Kulturkreisen von Hamburg und Umgebung einen ausgezeichneten Ruf besaß. Sein tragisches Schicksal spiegelt sich im Thema dieser Konferenz wider, in dem es heißt: Unaccomplished life. Gleichzeitig zeigt das dichte Programm dieser Konferenz mit seiner Vielfalt an Vorträgen, daß die historischen und biographischen Perspektiven, wie der Untertitel der Konferenz lautet, auch Perspektiven für die Zukunft ermöglichen. Dies ist wichtig, und dies ist gut.

Gestern hatte ich Gelegenheit, ein Symposium über die deutsch-jüdische Schriftstellerin Else Lasker-Schüler in Jerusalem zu eröffnen. Diese Wuppertaler Schriftstellerin, mit der ich die Heimatstadt teile, mußte 1933 emigrieren, wanderte 1939 nach Israel aus und starb 1945 in Jerusalem. Es ist das erste Mal, daß eine deutsche Literaturgesellschaft für eine jüdische Schriftstellerin in Israel eine derartige Veranstaltung abhält. Man ist sich der politischen Dimension des Lebens von Else Lasker-Schüler voll bewußt und hat daher eine Vielzahl prominenter Politiker und Schriftsteller eingeladen. Angemessen und zukunftsweisend erscheint mir das

Motto, es ist ein Zitat von Lessing, dem großen deutschen Aufklärer, und lautet: „Geschichte soll nicht das Gewissen belasten, sondern den Verstand erhellen“. In diesem Sinne bin ich, sind wir sicherlich gemeinsam dankbar für alle Kräfte, die sich dafür einsetzen, daß einerseits die Erinnerung an das Geschehene erhalten bleibt, und andererseits entschlossen, an einem positiven Neuanfang beziehungsweise an der Fortführung des bislang Erreichten zu arbeiten.

Ich wünsche Ihnen, Frau Professor Gillis-Carlebach, Ihrem Institut und allen daran Beteiligten besten Erfolg für die fünfte Carlebach-Konferenz.

25.3.2001

Jürgen Lühje

Grußwort

Liebe verehrte Miriam Gillis-Carlebach,
Exzellenz, sehr geehrter Herr Botschafter Dreßler,
verehrte Frau Vizepräsidentin Professor Mina Teicher,
meine sehr geehrten Damen und Herren!

Wo einst die schönste Synagoge Hamburgs stand, inmitten des Grindelviertels, dem heutigen Universitätsviertel, befindet sich jetzt ein unbebauter Platz. Wo einmal ein Mittelpunkt jüdischer Religiosität und Kultur unseren Stadtteil prägte, klafft heute eine schmerzende Wunde im Stadtbild, als solche bewußt gestaltet und von neuer Bebauung freigehalten. Dieser Platz ist nach Dr. Joseph Carlebach benannt, dem unvergessenen Oberrabbiner einer außerordentlich lebendigen jüdischen Gemeinde, dessen 59. Todestag wir gedenken. Und jedes Jahr am 9. November, dem Tag des Pogroms gegen die deutschen Juden, gedenken wir an dieser Stelle, wir als Mitglieder der Universität und als Menschen aus der ganzen Stadt Hamburg, der Opfer nationalsozialistischer Gewalt, der auch Dr. Joseph Carlebach 1942 im Konzentrationslager Jungfernhof zum Opfer fiel.

Sie, verehrte Miriam Gillis-Carlebach, haben über diese Erfahrung von Unmenschlichkeit hinweg eine Brücke gebaut, uns das theologische und pädagogische Wirken und die beeindruckende Persönlichkeit Ihres Vaters erschlossen und eine nun schon über zehn Jahre währende wissenschaftliche Zusammenarbeit mit dem Carlebach-Arbeitskreis der Universität Hamburg begründet. Und ich möchte sagen: eigentlich gebührte die Ehrendoktorwürde dieser Universität, für die ich außerordentlich dankbar und auf die ich stolz bin, den Mitgliedern dieses Arbeitskreises. Die mutige Initiative, die Sie, verehrte Miriam Gillis-Carlebach, gemeinsam mit einigen Hamburger Kolleginnen und Kollegen ergriffen haben, führte dann vor zehn Jahren zu einer Vereinbarung über die Zusammenarbeit zwischen der Bar Ilan Universität und der Universität Hamburg und mündete 1992 auch in die Gründung des Carlebach Instituts an dieser Universität und damit in die Institutionalisierung der Aufarbeitung einer gemeinsamen Geschichte und ihrer vielfältigen Facetten.

Miriam Gillis-Carlebach hat in bewundernswerter Weise verstanden, in dieser Zusammenarbeit zugleich zurück zu blicken und nach vorne zu schauen und damit diese zehn Jahre zu einer Dekade des Brückenbaus werden zu lassen. Das wird besonders deutlich, wenn man sich die bisherigen Themen der Carlebach-Konferenzen ansieht – und das Thema eben der fünften, die wir heute eröffnen. Ob „Jüdische Bildung und Erziehung nach 1918“, das Thema der zweiten

Konferenz, ob „Toleranz im Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft“ oder „Familie im Spannungsfeld von Tradition und Moderne“, die Themen der dritten und vierten Konferenz – ihnen allen war gemeinsam, daß sie sich nicht im Blick zurück erschöpften, sondern die historischen Aspekte und Entwicklungen nutzten, um den Blick auf Gegenwart und Zukunft zu richten.

Auch das Thema der diesjährigen Carlebach-Konferenz: „Unaccomplished Life – Between Tragedy and Highlights: Historical and Biographical Perspectives“, lebt nicht nur vom Rückblick, sondern von dem Blick auf Konsequenzen für die Zukunft. Alle diese Themen umgreifen die Spannungsfelder des jüdisch-christlichen Dialogs, versuchen, sich dieses Dialogs mehr und mehr anzunehmen und umkreisen immer wieder die unheilbare Wunde des Holocaust. Diese Konferenzen vertiefen die Beziehungen zwischen den beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern im Laufe der vergangenen zehn Jahre; sie haben darüber hinaus auch persönliche Freundschaften entstehen lassen. Die Konferenzen sind ein wesentliches Anliegen beider Hochschulen und führen Juden und Christen, aber auch Nicht-Christen – Menschen, die sich vielleicht gar nicht einmal religiös orientieren – zusammen.

Lassen Sie mich zum Abschluß eine Geschichte aus dem Talmud zitieren, die ich für besonders aussagekräftig gerade auch im Hinblick auf das halte, was die Carlebach-Konferenzen angestrebt und verwirklicht haben: „Ich ging einmal in einer stockfinsternen Nacht und sah einen Erblindeten, der des Wegs ging mit einer Fackel in der Hand. Ich sagte zu ihm: Mein Sohn, was nütze dir diese Fackel? Er sagte zu mir: Alle Zeit, da eine Fackel in meiner Hand ist, sehen mich Menschen und bewahren mich vor Fallgruben, vor Dornen und vor Disteln.“ Ohne die Fackel der Erkenntnis wäre unsere Zukunft düster. Ohne Kommunikation, ohne das Licht der Mitteilung, blieben unsere Erkenntnisse unwirksam. Ohne das Licht, das uns den andern und ihn uns erkennen läßt, blieben wir alle unmenschlich einsam.

Diese Geschichte zeigt, wie wichtig es ist, nicht nur auf den anderen zu sehen, sondern uns auch dem anderen zu zeigen – für andere sichtbar zu werden, so wie wir sind, so wie unsere jeweilige Geschichte und Biographie uns hat werden lassen. Und ich glaube, in diesem Sinne hat diese Geschichte sehr viel mit dem Anliegen der Carlebach-Konferenzen und des Instituts zu tun, das zu einer gemeinsamen Sache unserer Universitäten geworden ist.

Einleitende Gedanken

Das Thema der fünften Carlebach-Konferenz: „Unvollendetes Leben – zwischen Tragik und Erfüllung“, die im März 2001 in der Bar Ilan Universität/Israel stattfand, entsprang der Entdeckung einer bisher unbekannten Trauerrede von Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach.

Im Juni 1997 kam unter den jährlich vom Hamburger Senat eingeladenen ehemaligen jüdischen Hamburger Mitbürgern auch Frau Judy Birke für einen kurzen Aufenthalt nach Hamburg. Sie ist die Tochter von Frau Miral Bleiweiss, geb. Lodner, und Herrn Rudolf Bleiweiss, der unter nicht ganz geklärten Umständen als Zwangsarbeiter im Jahre 1940 ums Leben kam. Kurz danach gelang es der jungen Witwe, nach New York zu emigrieren, der Geburtsstadt ihrer Tochter Judy. Diese hat ihren Vater nie gekannt. Nach Jahrzehnten wurde sie als 'Hamburger Kind' in ihre 'Vaterstadt' eingeladen. Die Fügung wollte es, daß sie mit Frau Dr. Kutz-Bauer, der Leiterin der Landeszentrale für politische Bildung, im Rathaus zusammenkam. Judy Birke erzählte bei dieser Gelegenheit, daß sich die Trauerrede auf ihren Vater, die seinerzeit Joseph Carlebach gehalten habe, in ihrem Besitz befände. Durch diese Begegnung gelangte das Manuskript – nach 60 Jahren – schließlich an das Joseph Carlebach Institut und gab den gedanklichen Anstoß für das Thema unserer Konferenz. Den drei an der Überlieferung der Rede beteiligten Frauen sei dafür an dieser Stelle herzlich gedankt.

Leitfaden für die Konferenz war der auf der Grundlage biblischer Texte interpretierte tröstliche Gedanke Joseph Carlebachs – der erstmals in der aufgefundenen Trauerrede zum Ausdruck kam –, daß selbst im gewaltsam oder durch Krankheit abgebrochenen „unvollendeten Leben“ das „Gute“ in Wort und Tat der je besonderen, fragmentarischen Lebensgeschichte seinen spezifischen Wert behält.

Der Tradition der bisherigen Konferenz-Bände folgend ist auch der thematische Ausgangspunkt dieses Bandes dem Denkansatz Joseph Carlebachs entnommen und seinem Andenken gewidmet. Mit einem seiner Texte wird auch dieser Band abgeschlossen. Der trauernde Gedenkkreis wird indes schmerzvoll erweitert – mit dem Namen von Professor Dr. Julius Carlebach, der kurz nach dieser Konferenz von uns ging und dessen Wirken hier von Mordechai Breuer gewürdigt wird.

Die Beiträge sind nach vier verschiedenen Themengruppen gegliedert, die sich in gewissem Maße am Konferenzverlauf orientieren. Sie behandeln das Rahmenthema aus jüdischer und nicht-jüdischer Sicht sowie in lebensgeschichtlicher und historisch-übergreifender Perspektive.

Im Abschnitt *Erinnern und Gedenken* verdeutlicht Miriam Gillis-Carlebach an drei von Joseph Carlebach geschriebenen Nachrufen über sehr unterschiedliche jüdische Persönlichkeiten die Tragik eines vielversprechenden, aber jäh durch den Tod

abgebrochenen Lebens. Es sind Franz Rosenzweig, Erich Buchholz und Rudolf Bleiweiss. Jeder von ihnen fand den Tod in anderer Weise: durch Gottes Hand, durch eigene Hand, durch Frevlerhand. In Analogie zum biblischen Text, demzufolge schon in der gesamten, noch unvollendeten Welterschöpfung jeder Tag, jede Schöpfungs-Phase segenswert und segensreich ist, hat Joseph Carlebach die Auffassung vertreten, daß auch im unvollendeten menschlichen Leben jede einzelne Lebensphase für sich wertvoll ist und bleibt. Exemplarisch hat dieses Spannungsverhältnis von Tragik und Erfüllung in den Todes- und Lebensversen der Lager Ausdruck gefunden – wie im „Lied von der Erde“ (Juri Soyfer), das uns aus dem Konzentrationslager Buchenwald erhalten geblieben ist.

Im Beitrag von Peter Reichel geht es um den frühen, sei es gewaltsamen, sei es natürlichen Tod von drei führenden Politikern der ersten deutschen Republik – Friedrich Ebert, Gustav Stresemann und Walther Rathenau. Ihr Tod hat die von Anfang an gefährdete Demokratie weiterhin geschwächt. Die integrative Kraft dieser im polarisierten politischen Leben der Weimarer Republik so sehr umstrittenen Staatsmänner wurde erst mit ihrem Tode sichtbar – in der Trauer um ihren Verlust, im politisch-symbolischen Akt der Staatsbegräbnisse.

Während dieser Beitrag im bedrohlichen Vorschein kommende Katastrophen nur ahnen läßt, widmet sich Alfred Bodenheimer der Geschichte nach der Shoa, den Motiven, Themen und Strategien des öffentlichen Erinnerns und der Gefährdung, die in einer neueren deutschen Kontroverse zwischen dem Schriftsteller Martin Walser und dem inzwischen verstorbenen Zentralratsvorsitzenden der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, aufleuchtete: Die Erinnerungskultur sei doch selbst – so Walser – als historisch relativer Prozeß zu betrachten. Im Klartext: Der Erinnerung an die Shoa könne nicht ewig eine normative Verpflichtung zukommen. Bodenheimer diskutiert angesichts dieser Kontroverse das Ethos der Geisteswissenschaften nach der Shoa mit dem Fazit, die Erinnerung selbst zu retten, bleibe die wesentliche Aufgabe der Geisteswissenschaften.

Zu denen, die ihr Leben riskierten, um Juden zu retten, gehörten die, welche in der langjährigen Tradition Israels „Chassidej Umot Haolam“ genannt werden – die „Gerechten der Völker“. Der Richter Mosche Bejski, der zu den Geretteten aus „Schindlers Liste“ zählt, erhellt die Maßstäbe, nach denen einzelne oder kleine Gruppen dem Kreis der Gerechten zugerechnet werden, aus juristischer, geschichtlicher und menschlicher Sicht. Anschließend werden Helfer(innen) erwähnt, die jüdische Menschen und jüdisches Leben unter größter eigener Lebensgefahr zu retten versuchten. „Ja, unter diesen Gerechten waren auch Parteimitglieder“, war die Antwort auf eine der vielen Fragen in der Diskussion.

Unter den *Autobiographischen Zeugnissen*, die im zweiten Abschnitt vorgestellt werden, nehmen Abschiedsbriefe, geschrieben für die engsten Angehörigen als letzte Zeugnisse unmittelbar vor der Ermordung, einen besonderen Rang ein. Walter Zwi Bacharach stellt Briefe vor, direkt an der Schwelle des Überganges vom

Leben zum Tod geschrieben. Sie geben der „Historie ihr menschliches Gesicht“, so ein Urenkel von Joseph Carlebach.

Barbara Vogel stellt in ihrem Beitrag die Frage, warum Autobiographien geschrieben werden. Sie bezieht sich in ihrer Auswahl auf je fünf Werke von Frauen und Männern mit unterschiedlicher Herkunft und Lebensgeschichte. Das ihnen Gemeinsame ist es, „das Leben als Projekt“ in Verantwortung und Selbstverwirklichung zu definieren. Dabei benennt Barbara Vogel als Kernproblem der Geschichtsschreibung, allgemeine Erfahrungen in individuellen Schicksalen verständlich zu machen.

Zwischen dem besonderen Rang von Abschiedsbriefen und den Selbstdeutungen in Autobiographien stehen Tagebücher als Lebenszeugnisse. Arno Herzig führt in das Tagebuch des jüdischen Wissenschaftlers und Archivars Willy Cohn aus Breslau ein. Schritt für Schritt entsteht ein doppelseitiges Bild: das persönliche und das epochale. Die Tagebuchaufzeichnungen, mit peinlicher Genauigkeit geschrieben, „kühl bis ans Herz hinan“, sind wie durch ein Wunder gerettet worden. Nicht so der Autor, nicht so seine Frau, nicht ihre beiden kleinen Töchter.

Den Zeugnissen sehr unterschiedlicher Einzelschicksale folgt ein Vergleich von zwei – protestantisch geprägten – Lebensgeschichten, den Wolfgang Grünberg unternimmt. Zum einen geht es um Viktor Klemperer, einen „jüdischen Protestanten“ und zugleich „protestierenden Juden“, Sprachwissenschaftler („Lingua Tertiae Imperii“) und Tagebuchschreiber fast eines ganzen Jahrhunderts. Zum anderen geht es um den nicht-jüdischen, protestantischen Schriftsteller und Theologen Jochen Klepper, Tagebuchschreiber auch er. Beide sind Zeitgenossen, aber einander unbekannt. Beide lebten in christlich-jüdischen Ehen, beide fanden Halt in ihrem „Zuhause“ und in ihrer Berufung, „Zeugnis abzulegen bis zum letzten“. Beide Autoren sind durch die Zeitverhältnisse bedroht. Klemperer behauptet sich im Schreiben und überlebt. Klepper, seine jüdische Frau und seine Tochter suchen unter der Ausweglosigkeit der angekündigten Deportation den gemeinsamen Freitod.

Tragik und Leid einzelner Schicksale werden im dritten Abschnitt *Im Schatten des Holocaust* in drei Beiträgen verdeutlicht. Die zarte „Blütenlese“ – Gedichte und Schicksal der so jung umgekommenen Selma Meerbaum-Eisinger – zeichnet Edward Timms (England) in Wort und Bild, in Reim und Prosa einfühlsam nach. Aus jeder „Blüte“ spricht die Ahnung des drohenden Todes und die Sehnsucht und Liebe zum Leben.

Eine spezielle Gruppe unter den jüdischen Frauen im Holocaust bildeten die Mütter kleiner Kinder. Miriam Gillis-Carlebach stellt dazu neuere Forschungsergebnisse vor. Unabhängig von ihrer religiösen Einstellung übernahmen die Mütter auch die Aufgaben inhaftierter Väter und erfanden Wege, ihren Kindern noch in der letzten Phase des Verhängnisses ein Gefühl der Geborgenheit zu geben.

Ein besonderes Verhältnis zum Geschick jüdischer Kinder, auch und besonders während der Verfolgung, hatten der Arzt, Pädagoge und Schriftsteller Janusz Korczak und Joseph Carlebach als Lehrer und Rabbiner. Ihre Lebensläufe

würdigt und vergleicht Ruth Goodman, anschließend an ein Forschungsergebnis der jung verstorbenen Hanna Yifrach. Während Korczak vom Positivismus Auguste Comtes beeinflusst war, fühlte sich Carlebach der Lehre des neo-orthodoxen Frankfurter Rabbiners Samson Raphael Hirsch verpflichtet. Trotz so unterschiedlicher Prägunen zeigen sich wichtige Parallelen: Beide Männer ließen sich von humanen Idealen leiten, beide gingen freiwillig und zusammen mit den ihnen Anvertrauten in den Tod.

Im abschließenden Abschnitt *Das Leiden und die Philosophie* wird nach der Deutung und Bedeutung des jüdischen Leidens in philosophischen Konzepten gefragt. Jan Philipp Reemtsma geht von einer in Adornos „Negativer Dialektik“ mitgeteilten Anekdote aus, derzufolge H.G. Adler gegenüber Adorno den moralischen Wert der Theaterstücke Becketts mit dem Argument bestritten habe: „Wenn Beckett im Konzentrationslager gewesen wäre, würde er den Menschen Mut machen wollen.“ Adorno bestreitet diese Ansicht und argumentiert, daß nur die Haltung extremer Negativität der Barbarei des Versuchs, aus dem millionenfachen Mord einen Sinn gewinnen zu wollen, entgegentreten könne. Allerdings ist auch Adornos Haltung so etwas wie eine Sinnstiftung ex negativo. Seine Gedanken zum veränderten Bild des Todes „nach Auschwitz“ dienen dazu, die Probleme traditioneller Metaphysik neu zu denken und gerade aus ihrem Unmöglichwerden eine neue Möglichkeit zu gewinnen. Darum wird Adorno am Ende des Aufsatzes mit Jean Améry konfrontiert, der auch über das durch Auschwitz veränderte Bild des Todes schreibt, aber daraus die Konsequenz der Absage an jede Erneuerung metaphysischen Denkens zieht.

Joachim Willems kennzeichnet die jüdischen Wurzeln des während der Münchener Räterepublik ermordeten Anarchisten und Sozialisten Gustav Landauer. Dessen frühe Einflüsse auf Martin Buber werden erkennbar. Umgekehrt gaben Bubers chassidische Schriften Landauer den Anstoß, seine Jüdischkeit wieder zu entdecken. Er hat seinen „Passionsweg“ nicht als Untergang gewertet wissen wollen, denn er hat ihn in der Hoffnung auf Rettung in der Zukunft, d.h. im Hinblick auf die ertragen, „die da kommen werden“. Dieser Hoffnungssatz berührt sich auf überraschende Weise mit der Grundgewißheit Carlebachs, daß auch im fragmentarischen Leben Gutes in Wort und Tat aufscheint, bleibt und die Nachlebenden verpflichtet.

Die hier vereinten Beiträge dokumentieren die fünfte Carlebach-Konferenz in ihrem Gewicht und ihrer Auseinandersetzung mit einer Vergangenheit, die gegenwärtig bleibt und uns in die Zukunft begleiten wird. Doch wir lesen und lernen nicht abgründiger Grausamkeiten wegen, sondern um vor diesem Hintergrund an Individuen und Gemeinschaften zu erinnern, die ihrem gottgesegneten Ethos entsprechend gelebt und gehandelt haben. Für diese gilt, was geschrieben steht: „Und ER sah – es war gut“ (Genesis 1, 11).

Julius Carlebach ז"ל

My acquaintance with Julius Carlebach began with my attendance at a conference in Heidelberg to which he had invited me and was deepened in Jerusalem at our home during one of his visits there. Earlier on I had come to know his sister Miriam, a colleague at Bar Ilan University, whose courage, tenacity, and filial loyalty in founding and managing the Joseph Carlebach Institute I admired. I had known other members of that family before, all of whom shared some typical traits of character and personality. Among these I was impressed by the co-existence in their mental makeup of an unwavering orthodoxy and a tenderhearted tolerance.

It was, I think, these two qualities which made it possible for Julius Carlebach to spend some eight years as Rektor of an Institute of Jewish Studies affiliated with the Heidelberg University. This German university was founded in 1389 and housed in the former Jewish quarter, including the synagogue and the cemetery, all of which had been seized by the Count Palatine after the slaughter and expulsion of the Jews. Nor was Heidelberg University known for its lack of sympathy for the barbarous and criminal Nazi regime. Carlebach never forgot and never forgave the murder of his parents and siblings, nor did he forget the hardships he himself endured as a refugee child. Nevertheless his humanity and inherent kindness extended even to people and environments which could have been expected to evoke in his mind painful memories of crimes perpetrated upon his family in the not so distant past. Also, his staunch orthodoxy considered the call from Heidelberg to revive the pursuit of Jewish studies in Germany a challenge he would not refuse.

Carlebach's early career bore the symptoms of a young person prematurely uprooted from his family and home environment and slowly feeling his way in life. „My entire life was a coincidence“, he said and this reflects both his modesty and his ever-present consciousness of the somewhat volatile course his life had taken ever since he was separated from his parents and their tragic fate. As a scholar he was equally at home in the social and the liberal sciences to which must be added his lifelong devotion to Jewish studies, as evinced in his many references to rabbinical sources in his publications. The combination of social and liberal sciences led him to become a social historian. His many consecutive occupations and academic interests permit us to draw conclusions as to his personality from his choice of subjects for research and publication.

In his introduction to a volume of collected papers on the Ashkenazic Rabbinate (1995) he pointed out the dangers to Judaism inherent in the attempts to implant un-Jewish cultures onto Judaism. He also defended the separatist, if not isolationist,

tendency of Orthodoxy on the ground that „to survive, cultures must have clearly delineated boundaries“. On the other hand, his innate tolerance permitted him to mention the Breslau Jewish-theological Seminary along with the Berlin Rabbinical Seminary in the context of rabbinical schools in Germany, despite the fact that Breslau stood for the emergence of a „Conservative“, as opposed to an „Orthodox“ trend of Judaism which was the declared orientation of the Berlin institution. Carlebach maintained that Orthodox separatism was not, in itself, a barrier to intellectual, cultural and political interaction. Thereby he clearly responded to the question, how it was possible for German-Jewish Orthodoxy to refuse, in different measures of stringency, to collaborate with non-Orthodox bodies and organizations, while at the same time maintaining close ties with non-Orthodox and even non-Jewish cultural values and achievements.

Carlebach expressed himself very appreciatively about the high standard of the German-Jewish rabbinate. „German Jewry“, he wrote, „set up and developed the most successful and influential rabbinate in modern times“. This may be true of the Orthodox rabbinate; Reform rabbis, with very few exceptions, were successful and influential as academics rather than as rabbis. The actual influence of most Reform rabbis in their communities was hardly noticeable. Carlebach's commendation of German Jewry in general, and in particular of the German rabbinate, is remarkable in view of his early and forced departure from Germany. It comes to mind that he probably identified German rabbis with his father and uncles who served as rabbis in Hamburg, Cologne, Bremen, Leipzig, Ostrow, Halberstadt, and Berlin.

In his „The Foundations of German-Jewish Orthodoxy“ (Yearbook of the Leo Baeck Institute, 1988) Carlebach made an important point perceiving Orthodox rabbis in Germany to be typically responsive to the challenges of their time rather than being „conservative“ or „traditionalist“. In this respect they were fundamentally different from the typical rabbi of Eastern Europe who, while maybe not always following the dictum of the Hatam Sofer of Pressburg (Bratislava) that „Any novelty was prohibited by the Torah“, yet was generally very hesitant in the face of modernism.

Scanning Carlebach's many other publications one is struck by his evident empathy and preoccupation with the weak, suppressed and powerless. Foremost among these were children. He not only devoted to them his book „Caring for Children in Trouble“ (1970) but they were one of the central concerns of his research and frequently cropped up in his writings, sometimes in the most unexpected fashion. Let me quote: „The great break in the modern history of the Jews lies in the fact that only one in a thousand Jewish children today speaks the same language as their grandparents“ – a very original observation and typical for Carlebach, looking at events and situations from the children's perspective. In another context we find this call to his readers: „Among our aims must be restoring innocence to our children and serenity to our aged“, thus adding another weak and powerless group

to those already mentioned. And would we expect an orthodox teacher and rabbi to write that the idea of immortality in Judaism consists in the belief „that my children carry on the tradition?“ But that was Julius Carlebach.

Next in Carlebach's line of underprivileged groups came the women and in conjunction with them – the Jews (see „Women and Jews – the Forgotten Connection“, Yearbook of the Leo Baeck Institute, 1979). When researching family structure and the Jewish woman he stood at the crossroads of sociology, history, gender studies and traditional Jewish studies and profited from the pluralism of his academic spheres of interest. The analogy between women and Jews he based on the fact that prior to their respective emancipations both groups suffered from discrimination, dependence, and powerlessness – political, social, and professional. (In a marginal note I venture to remark that one might add another relevant point of similarity: both groups, while legally and publicly powerless, possessed power and influence „behind the scenes“ long before their emancipation.) Both Jews and women were considered by the liberal sectors of the population to be capable of „improvement“ and thereafter to be eligible for emancipation. This, they argued, could only be achieved through education, hence educational reforms were suggested for both groups. Again, some of the arguments justifying legal discrimination of women remind one of similar arguments put forward against emancipation of the Jews.

Carlebach's empathy with the weak and the powerless, as well as his juxtaposition of Jews with women, makes one recall Samson Raphael Hirsch's „feminine principle“. I cannot here enlarge upon the wider significance of this notion and must confine myself to pointing out that in positively evaluating the lack of physical, political, even military power, and thus having to rely mainly on the power of the spirit, which in the classical Jewish context is nothing but the Divine spirit (cf. Zechariah 4:6 – „but by My spirit“), Carlebach found himself in agreement with Hirsch.

„The Carlebachs are by nature endowed to be teachers“, wrote the eldest son of the last Chief Rabbi of Hamburg. He probably meant that they experience Judaism not only by learning and practising it but also by teaching it: the experience of a Judaism studied and lived for the benefit of others. This made him the successful guide that he was, both in college and in the synagogue. Likewise his lectures and publications on children in trouble had the ring of authenticity since he could write of himself: „I know how it feels to be homeless.“ He embodied a synthesis of genuine Jewish religiosity, Jewish studies, a wide spectrum of general knowledge, combined with an integrity which should serve as a model to the thinking Jew. In all circles in which he moved he represented Jewish Orthodoxy with great dignity.

He was a warm, gentle and modest human being.

תנצב"ה

Readiness for Death – Choice for Life: Franz Rosenzweig, Erich Buchholz and Rudolf Bleiweiss as Reflected in the Eulogies of Joseph Carlebach

„It is inconceivable that a life so rich in deeds and thought should be symbolized by its tragedy and heroism only.“¹ We will regard these words of Hanna Mortkowicz-Olczakowa – originally said in reference to Janusz Korczak – slightly modified, but different in essence, saying:

„A life so rich in deeds and thought is indeed symbolized by its tragedy and heroism. Only in the light of deep tragedy can we discern and appreciate the heroic rise of a person, and in the light of such an elevation can we discern the full tragedy. The juxtaposition thus presented is between the overpowering will for life and the always present and immediate readiness for the ultimate sacrifice, death.“

In contemplating this complex dilemma we will look at three outstanding personalities: Dr. Franz Rosenzweig, Dr. Erich Buchholz and Rudolf Bleiweiss. The fate of these three men was quite different – they differed in life as well as in death. Although in the life of the first two: Rosenzweig and Buchholz there are certain similarities, typical of many of the Jewish intellectuals of their time, the Weimar period² – this does not hold for the youngest of the three, Bleiweiss. Why do we then group these three men together, almost in one breath? A possible answer to this question can be found in the heights of Joseph Carlebach's religious thinking and his deep understanding of human life and fate. This view leads us to the outlook shared by these men concerning the double bond of tragedy and personal devotion, of Holocaust and heroism, of „here am I“, absolutely ready for the certain death,³ despite the command „and choose life“.⁴

„God's servant“⁵ – Franz Rosenzweig

Rosenzweig was born in Kassel in 1886 and died 1929 in Frankfurt/Main; he is called the „modern repentant“,⁶ in his own way. He was the big philosopher of the Jewish and Christian religions, the educator who implemented his idea of „Tora with Derekh Eretz“,⁷ Jewishness with worldly culture in his own original

combination, through the founding of „the Free Study House“.⁸ There, top level teachers and lecturers studied together with their pupils, among other subjects, Hebrew language as well as prayers.⁹ Rosenzweig was an author and essayist who wrote and wrote and wrote – in depth and with irony,¹⁰ sharp and yet modest. He wrote his great philosophical work „The Star of Redemption“¹¹ lying in a ditch during the First World War. He continued writing, editing and dictating, though stricken by a severe illness which paralyzed his whole body and affected his speech and writing ability for eight full years.¹² Even until his last moments the illness could not stop the line of his reasoning or weaken his overpowering will for life. At the time of his death he was only 43 years old.

Joseph Carlebach wrote about the daring and exciting novelty in Rosenzweig's book „The Star of Redemption“¹³ and succeeded in analyzing and clarifying Rosenzweig's philosophical ideas so lucidly from a didactic point of view, that even a reader untrained in philosophical thought is able to follow the novel ideas in this creative work. Indeed, Rosenzweig sent Carlebach a letter of gratitude saying „you helped the readers to overcome the barrier which blocked the understanding of my writings“.¹⁴

In his eulogy for Rosenzweig, Joseph Carlebach focused to a large extent on the struggle between the tragic – his harsh illness – and the heroic, his overpowering will for a life of creativity. According to Carlebach, Rosenzweig was fully a philosopher, a total philosopher, who paradoxically reached revelation and faith through the study of philosophy and logical thinking.¹⁵ In fact these two circles, that of logical thought and that of faith are as two parallel lines that can never meet; furthermore they are opposites which repel each other just like two negative magnets.¹⁶ But with Rosenzweig there was a merging of the rebellious philosophy with subserviently religious revelation into an amazing harmony. It was this harmonious synthesis that helped him to rise above his tragic illness. What was it that enabled Rosenzweig to accomplish this almost impossible, daring leap and reach this synthesis? It was his humility as expressed at the end of his book „The Star of Redemption“: „walk humbly [...] with your Lord“.¹⁷

In Rosenzweig's opinion the history of the People of Israel should not be viewed in the ordinary historical sense but in an eternal perspective. He reasoned that for our eternal people all past historic occurrences remain present-current, and therefore also our past becomes for us a necessity of life now, immediate and eternal – and the emphasis is on the word *life*.

As mentioned, Rosenzweig was a repentant¹⁸ – but in his Jewish outlook there was not a slightest hint of apologetics. His Jewishness, was accepted by Rosenzweig as a heavenly gift.¹⁹ In grateful recompense for this gift he considered his illness, the illness that paralyzed his body, his hands and his voice, as a thanks-giving sacrifice to the God of his revelation. All this happened to a man who taught us that speech is the bridge between the world, man and his God.

He, however accepted his illness with no bitterness, not even a hint of a complaint passed his pure lips. Furthermore, he was not burdened by the melancholy usually characteristic of seriously ill people. His words, seasoned with a fine irony, convincingly articulated in his powerful dictating style, understood by his wife only, bubbled with life and excitement. In this connection and on several occasions Carlebach emphasized the loving and intelligent assistance of his wife, Mrs. Edith Rosenzweig, née Hahn.

One could describe Rosenzweig's life as a historical wonder, he struggled with an angel and did not surrender, until the angel blessed him with a spiritual purity, almost an angelic one. Rosenzweig rose to the level of a „liturgical poet“, or more accurately a „vice liturgical poet“;²⁰ that is a translator of our finest poetic treasures, such as Yehuda Halevi's „Songs of Zion“. Here we stand in awe, how is it possible to compose liturgical poems without the physical ability of speech or writing? Moreover, he began studying Hebrew at the young age of only eleven, and returned to study it at the age of twenty. Even so, he managed to delve into the depth of the language, to such an extent that he succeeded in his translations to match the words in form, sound and meaning. His swan-song was his joint work with Martin Buber – the translation of the Bible.²¹ All transposition of the words, from biblical Hebrew to artistic German was for Rosenzweig a kind of confession of his faith – „worship of God“, in service of God.

„In regard to himself Rosenzweig did not dwell on existential questions, and he just viewed them with innocent eyes. Rosenzweig was just a simple man, a religious man, a pious man [...]“²²

The issue of the rare relationship between the modern philosopher Franz Rosenzweig and the „orthodox“ Rabbi, Joseph Carlebach and his understanding of Rosenzweig's way of thinking was aptly expressed in a letter Edith Rosenzweig, the widow, sent to Carlebach after her husband's demise. In her own handwriting, in German,²³ she wrote:

„How can I thank you for everything, for your warm words, for your support and understanding?“ and she continued: „Actually my husband did not suffer pain. He was 'sick' only three days and the end came for him very suddenly, though it became apparent now, that he was fully aware of his condition. The handwritten (translation) of the Book of Isaiah he completed last Friday, a short while before the onset of the Shabbat, and the chapters of 'Servant of God'²⁴ he wrote with all his heart²⁵ and soul [...]“

In his eulogy Joseph Carlebach named him „a Zaddik“ (Righteous), saying: „May the Memory of the Righteous be a Blessing.“²⁶

God is the Healer of Broken Hearts²⁷ – Erich Buchholz

Buchholz was born in Berlin in 1890 and died in 1932 in Altona, Schleswig-Holstein. He was a philosopher and an economist, a convinced and enthusiastic Zionist, who with wise foresight taught his children both Hebrew and Arabic as early as in 1924.²⁸ Buchholz managed the carpentry factory „Holsatia“ in Altona from 1929, after the death of its founder and director, Julius Neumann.²⁹ A tremendous enterprise, it included every aspect of manufacture related to the furniture industry from start to finish and even apprenticing workshops for training young workers. The managers were the first to care for the welfare of their workers, not only concerning aspects of hygiene, but also for all-around-education, provided at the Company's expense.³⁰

In the wood-works „Holsatia“ a wide assortment of wood products was manufactured ranging from matchboxes to modern furniture, which was distinguished by the subdued lines of the „Bauhaus“ style.³¹ During the period of the great economic crisis in Germany, Buchholz struggled with the acute problem of shortage of raw materials and initiated the production of turf.³² Forseeing the grave situation he established commercial ties with Israel and Egypt.³³

In addition to his business activity Buchholz left us a written legacy, most of which are unknown, such as: Psalms translated from Hebrew into German, a number of articles dealing with re-building the Land of Israel, the status of women in the Zionist movement and various other subjects.³⁴ Buchholz, like Rosenzweig, also fought in the First World War and like him lay in a ditch. But the war sights did not leave him, his aversion about the use of weapons for killing people bothered his ethical soul without respite. These aversions deepened after the war with the worsening of the financial crisis that swept Germany and the forced decline of his company and its work force. He blamed himself for this dire turn of events, as if he, by his own willful actions, sent his workers to their financial destruction, a sort of direct sequel to the use of weapons during the war. This inner doubt corroded his soul, he accepted a self-imposed death sentence and with his own hands severed his life-line. Through his own death he protested the 'death in war', the financial and cultural death of others, and he was only 42 years old.

Joseph Carlebach the 'orthodox' Rabbi related to the 'secular' Zionist, Erich Buchholz, and analyzed the contrast and the reconciliation between his life and his death.

„My task as a Rabbi“, thus he eulogized, „very often confronts me with extreme life situations: with birth and death, with grief and joy; every time the existential question of man arises in all its deepest meaning it awakens in me strong responses. Man moves between two extreme points, good and evil, life and death [...]“

Buchholz, according to Carlebach, was a genius, a man gifted with the depth of spiritual ability. He was a researcher and doubter, who could distinguish the shades of sounds emanating from the stars above, and was able to identify the twists of life and the financial arena below. He was a marvelous combination of character and ability. Thus he succeeded to unite within himself the humanist and the entrepreneur, the philosopher and economist. These extremes in his every day life seemed to us to match his infinite capabilities, his pragmatic activities serving as a release for his spiritual-philosophic vision, while his spiritual-philosophic contemplation balanced his heavy everyday chores. Thus it seemed to *us*, observing him from the outside only.

Although in reality, this double task was too heavy a burden for him. He struggled to unify his soul which swayed restlessly between the contradictions of his experience. His responsibility caused him to be thorough beyond measure, immeasurably righteous³⁵ and above all most sensitive. He struggled to subdue the evil demonic spirit within himself, in order to fulfill his complex tasks. However his sensitive soul groaned under the harshness of the situation, as the financial situation worsened, the necessity to fire workers, on the backdrop of the war, where he was forced to kill, pursued him without respite. Like the prophet Jeremiah, who viewed the mission he received, to shatter and demolish³⁶, as a personal punishment due to his personal guilt,³⁷ Buchholz couldn't reconcile being the implement of destruction at the hand of Providence.

For ten years he struggled, the soul within him divided. His wife was the only one who understood his doubts in their full complexity and supported him all the way. Yet finally he broke down. He sentenced himself to death as a result of his feeling responsibility for the lives of others. In other words, through his suicide he yearned to *prevent the loss of other lives*.

In his eulogy, Joseph Carlebach spoke about the Tabernacle, described in „Parashat Truma“, the weekly portion of the Torah.³⁸ Surprisingly Carlebach paralleled between the Tabernacle's structure and the soul of man in general and Buchholz's soul in particular. Within the Tabernacle he described the Temple Court, the Holy Temple (Hall) and the Holy-of-Holies; in comparison these are analysed in man's soul, the impulse – the id, the rational self – the ego, and the ethical self – the super-ego. Incidentally, this tripartite division takes on the psychoanalytic model espoused by Sigmund Freud, however Carlebach never hinted at this similarity.³⁹

The Temple Court in the Tabernacle – with the Altar of the eternal flame: the flame purifying and refining the dark impulses and transforming the creature into a more refined being. With Buchholz the ever-burning, purifying flame was his self-discipline which restrained all banality and bestowed upon him an aura of nobleness in all his ways, refined his behavior and gentled everything he did.

The Holy Temple (Hall) in the Tabernacle – on a level higher than the courtyard: needs the gentle spirituality light of the seven-branched Menorah. The temple-hall also needs the golden table with the twelve loaves of bread – symbolizing the togetherness, the social bond of all mankind, while the incense spreads a pleasant fragrance pleasing to God and man. The Menorah shone for Buchholz as light of science and spirituality, which led him to his all-encompassing culture and his deep philosophical world outlook. Books were his best friends, his companions in his travels, for perusal in moments he could spare from his business activities. In light of this it was natural for him to be an enthusiastic supporter of the Rosenzweig Center in Hamburg and he became a most-demanded lecturer there.⁴⁰

In parallel to the golden table in the temple-hall with its twelve loaves, Buchholz was an exemplary host, his house always open, and he was concerned for the most needy. His concern was not restricted to individual care only, but it also covered the national aspect. Being a Zionist his highest ideal was to build a homeland for the oppressed people in the Diaspora, in the Land of Israel.

The Holy-of-Holies of the Tabernacle – where the tablets of the Covenant were kept, Cherub-angels above them: They symbolised the mystical engraving on the stone tablets protected by the angels' wings, guarding everything beyond the daily existence. Erich Buchholz indeed arrived at this supernatural level. The secret of his personality had imprinted a stamp of a genius upon him. Even so he was missing – like all of us – thus Carlebach – the sheltering cherub – wings guarding him from an overpowering self-reliance, to dare to ascend to the religious sphere holding the ever-present wavering and wandering of his soul with a strong grip. For as much as science tries to find an eternal world orientation through its logical thought, it must fail, because it stops at the critical point of the accumulative tumult of the soul, with no pathway to guide it to the place of peace and tranquility of the calm, quiet sea of religion; it lacks the route to the mercy of God. The wider the scope of man's knowledge, the deeper his soul – the greater the lack of his contentment, the danger looming over him is more pronounced, facing the problems of self-guilt and accepting of over-responsibility, and the demanding forces of life and its inmitigable traumas. Relying on himself alone without the spiritual support of trust in God, will irresistibly break down. It is God „who heals the broken heart and binds up its wounds“.⁴¹

Bezalel, the great biblical artist, built the Tabernacle and all its equipment, except for the tablets engraved by God with „I am the Lord your God“.⁴² In the crisis leading to Buchholz's breakdown, he with his torn soul was lacking the comforting wings of religion, which console and heal the wounds of the soul.

The two men, described so far, differed from each other in capabilities, in talents and character. They typified a certain strata of German Jews of the Weimar era.⁴³ As mentioned before, they died one after the other, one in 1929 and the

other in 1932 – that is, at the threshold of the end of this era. However, just beyond the horizon, the National-Social order was already preparing its ascension to ‘legal’ power in 1933.

Less than ten years later, in 1940, Joseph Carlebach held a eulogy under enforced conditions, in accordance with special laws pertaining to Jews.⁴⁴ Then Carlebach eulogized a Jew of different character and talents than those described, who died under completely different circumstances. For most of Carlebach’s rather provoking words about the *conditions* of life and death of Rudolf Bleiweiss, we have found confirming documents in the Hamburger Staatsarchiv.⁴⁵

„And He saw [...] that it was good“⁴⁶ - Rudolf Bleiweiss

Bleiweiss was born in 1905, in Neumuenster, Schleswig-Holstein, and was killed in 1940 in Hamburg. He was not the type of philosopher or intellectual like Rosenzweig or Buchholz, but dealt in trade. At the beginning of 1939 he was taken to forced labor at one of the hardest plants, in Bergedorf near Hamburg,⁴⁷ a few months after his marriage. He succumbed during the forced labor, or – as noted in the laconic report of the S.S. „an accident occured“.⁴⁸ He barely started to live his life, when it was cut short by his tormentors. In a circle of a small group of mourners, who were permitted to attend the burial in the cemetery in Langenfelde,⁴⁹ Carlebach described the life and death of Bleiweiss as a treatise of contrast and reconciliation between his life and his death.⁵⁰

„In recent times“ said Joseph Carlebach „death has visited our homes too often – even though at times he appears as a friend – but the circumstances of the tragic death of Rudolf Bleiweiss deepen our mourning. In the midst of work, and here we are talking about forced labor, when he tried to protect one of his friends, came the angel of death – whose identity we do not know to this very day – and tore this young man from life. His widowed mother lamented his death – the mother who had recently lost her husband⁵¹ and another son too.⁵² But foremost our heart goes out to the young wife of Rudolf Bleiweiss. He married her the previous year, saving her, an orphaned maiden at great risk, from amongst a group of Polish deportees on their way to Zbaszyn.⁵³ Now she carries his child in her womb and her husband was taken from her. Bleiweiss was very proud of his wife, and because of her pregnancy he wanted to prevent, at all cost, her conscription to forced labor. To this end he accepted a double shift of work. Only a person with a heart made of stone can remain indifferent to such a fate. Please transmit to Rudolf’s mother and to his wife⁵⁴ that we are all shocked at their bitter fate – even in these times of suffering and grief.“

„The grief is double“ he continued „on one hand we fully share the deep shock at the tragic death of Bleiweiss, and on the other hand – this mourning contains great appreciation and admiration for this young man: his fine behavior, his diligence, his ever present readiness to help his fellow-man and his loyal devotion to his family. Indeed, all these deepen the grief at the loss. Today I also took upon myself an additional mission“ added Carlebach „to express here, in the name of all his companions of forced labor, the deep felt love, gratitude and high regard they had for him. Bleiweiss served as an example of a man who lives up to his principles. Proudly, he wanted to show ‘them’ [the Germans] that we, the Jews, are most capable and most willing to work. He did not tolerate injustice, he was brave and did not stand aside when it was necessary to protect one of his co-workers. Now Bleiweiss will find his peace here, in this narrow grave, and his young wife must face her tragedy.“

Carlebach spoke of this tragedy in his own way, even though the oppressors were ever-ready to catch him in the use of inciting sentences.⁵⁵ The following was the concept he explained in honor of the deceased and to console the mourners:

At the beginning of the book of Genesis, the book tells about the creation of the world, that was not created in one instant but stage after stage. Each day (or period of a day)⁵⁶ the creation advanced one stage only, or at most two stages,⁵⁷ from the first day until the sixth day, six different stages; and only then is it written „and the heavens and the earth were completed“.⁵⁸ However, already after the first stage, before it was possible to bless the entire creation, the Bible says: „and He saw [...] and it was good“.⁵⁹ Can it be said of an uncompleted world, still missing so many important stages to its completion „Behold how good?“ Would it be good had God stopped the Creation after the first or third day? The world would have been a broken vessel! Even so the Bible says „it was good“ – also about the beginning alone and about every stage separately it says „and He saw [...] it was good“.

From here Carlebach continued and compared a parable to man’s life in general and to the life of Rudolf Bleiweiss in particular. He described the phase of his childhood, full of charm and a fine education, his phase as a young sporting man, full of creativity, happily accepted by his friends and society at large, a man of steadfast character and good deeds, prepared to expose himself to risks on behalf of his friends’ wellbeing, and not least a caring and loving family man. This exemplary man – his life cut short now, so suddenly and Joseph Carlebach added, can we now say that it is good? Can it be said of this precious life so suddenly curtailed, „and He saw [...] and it was good“? And he himself replied:

„yes, in spite of everything, let us say to the mourners, it was good. All the years we knew him, all his many activities, how he gave of himself to benefit others and stood by them, how he fought for the release of his wife, showed respect for his mother, all this was good. Let us say this to his brothers attending here, his brother-in-law, all his relatives, to his mother and his wife. We can repeat this tens of times, this was a good life, and it was lived well; all its phases were full of noble values and full of meaning, every phase was good. Even if we are unable to fully appreciate the value of a longer life, which tragically the deceased did not attain, even so we can say ‘and He saw [...] and it was good’. Rudolf Bleiweiss’s life was sadly cut short prematurely but his tragedy is wrapped in spiritual elevation, for we can say he was a good man, a completely good human being [...]“

Concluding thoughts

These three men, Franz Rosenzweig, Erich Buchholtz and Rudolf Bleiweiss were of different character and capabilities, their lives were cut short under very differing circumstances. Rosenzweig, the famous penitent, was felled by his illness, he accepted his suffering with love, without surrendering to it and died as a servant of God – by God’s hand. Buchholz, with his highly developed sense of responsibility, a sense stretched to the very extreme on behalf of the wellbeing of mankind, the man who represented ethical behavior at its highest, cut off his life at his inner conscience’s command, and by his own hand ended his life, thus finding serenity for his gentle, afflicted soul.

Both of these talented intellectuals were men of highest caliber and spirit. And there is Bleiweiss, who reached the highest level due to his essence as a good man. According to Carlebach’s expression „he reached the highest level of ‘schlichte Menschlichkeit’, of simple humanity“.⁶⁰ Bleiweiss held and retained this highest human level in an environment that symbolized wickedness and cruelty. He was felled, because of his just character, and his protection of a tortured men. Bleiweiss, who personified all the good and noble of mankind, died by the dominant hand of evil, in which remained not even a spark of humanity.

Joseph Carlebach related to these three Jewish men, so different from one another, describing and analysing each one’s individual life and death. Looking back we should repeat and bring again into mind the proverb we cited in the beginning „life so rich in deeds and thought is indeed symbolized by tragedy and heroism“,⁶¹ and alter it again, emphasising : „the lives *and* the deaths of these men are indeed symbolized by tragedy and heroism“. In his eulogies Joseph Carlebach was expressing their unfathomable tragedies and their spiritual elevation altogether.

The three men endured suffering before their early demise but they were given a Jewish burial and were eulogized according to Jewish custom, including Bleiweiss, who was killed under a regime whose declared purpose was to cut Jewish lives before their time. This regime murdered babies and young children, women and men, among them Rabbi Joseph Carlebach, his wife Lotte née Preuss and their three young daughters, Ruth, Naomi and Sara. They were not brought to Jewish burial and were not eulogized at the time of their deaths.

And even when we accept each stage of their lives being, as written: „And He saw [...] and it was good“ – will we ever be able to understand why their lives were so abruptly cut short?

The Song about the Earth (Jura Soyfer)⁶²

Close, much closer than you would imagine
I have seen the entire earth
Surrounded by ripe golden seeds
But tainted with poisoned bombers
And filled with thunder of heavy machines.
The radio broadcasts waves, wild with
lies and hate, stabbing as sharp needles.
I saw the entire earth,
polluted by poverty and lousiness
and also happy, proud with infinite happiness.
This earth is filled with nagging hunger and enough bread –
Full of life and death is the earth
Blessed and damned altogether.
Bright flames of beauty enwrap the earth,
And – how great and splendid its future will be! ⁶³

Notes

- 1 Morkowicz-Olczakowa, Hanna: Janusz Korczak, Einleitung (Introduction). Weimar (no date).
- 2 Bacharach Zvi: The Challenge – Democracy through the Eyes of Jewish Professors and Intellectuals of the Weimar Republic, Jerusalem 2000 (Hebrew).
- 3 See Joseph Carlebach's translation and interpretation of the Verse 'when a man dies in a tent' (Numbers 19,14), a man who is prepared to die (todesbereit), in: Dr. Ephraim Adler s.A. Jüd. Presse 41, 2.1.1910 and in: Das gesetzestreue Judentum, Berlin 1936, page 6 (Reprint in M. Gillis-Carlebach (ed.): Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften. Hildesheim vols I,II 1982; vol III 2002 (hereafter: Schriften I,II,III). Here Schriften III.
- 4 ...choose life, that you may live (Deut. 30,19).
- 5 The expression „Eved Hashem“ (God's Servant, Gottes Knecht) appears in the Bible approximately 20 times (the first time in Deut. 34,5), and also in the following books: Yehoshua, Judges, Kings and Chronicles. Joseph Carlebach frequently referred to this expression mainly in regard to the Prophet Jeremiah. See: Joseph Carlebach: Die drei großen Propheten (The Three Great Prophets), Frankfurt/Main 1932. First Reprint in Schriften I (note 3), pp. 208-347; second reprint, Zürich 1994 (hereafter: The Great Prophets).
- 6 In Jewish religion this is the expression for one who returns to religious observance (in Hebrew: „Chozer Biteshuva“ or „Ba'al-Teshuva“).
- 7 „Torah with Derekh Eretz“ is interpreted in various aspects, such as Torah and ethical views, but in modern terms it refers mostly to Torah study together with secular subjects, nevertheless Torah being always the dominant factor.
- 8 Rosenzweig established together with Rabbi Nehemiah Nobel the „Beth Hamidrasch Hakhofshi“ (Free Study House) in Frankfurt/ Main, in 1920. See Meir, Ephraim: Star from Jacob – Life and Work of Franz Rosenzweig. Jerusalem 1994 (Hebrew; hereafter E. Meir).
- 9 According to E. Meir (note 8), the meaning of „free“ is without payment and without entrance exams. In our opinion the meaning is deeper, indicating „free thinking“, as a combination of Jewish Thought with Modern Philosophy.
- 10 This irony is mainly evident in some of his letters. See: Rosenzweig, Edith & Ernst Simon (eds.): Franz Rosenzweig / Briefe (The Letters of Franz Rosenzweig). Berlin 1935 (hereafter Letters...). See also note 14.
- 11 Rosenzweig, Franz: Stern der Erlösung (The Star of Redemption). Frankfurt/Main 1921, 1931². (hereafter: The Star)
- 12 See a report about Rosenzweig's illness in Nachum Glazer's Introduction to Rosenzweig's book, Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand (The Booklet about Man's Healthy and Sick Understanding). Athenäum 1984, pp. 9-23 (hereafter: Das Büchlein).
- 13 Carlebach, Joseph: Der Stern der Erlösung von Franz Rosenzweig – Ein Versuch zu seiner Würdigung (The Star of Redemption by Franz Rosenzweig - An Evaluation). Yeshurun 7/8, 1926, pp. 333-340; 9/10, pp. 501-518. Reprint in Schriften III (note 3).
- 14 Rosenzweig himself thought that his book (The Star (note 11)) was difficult to understand. Nevertheless Carlebach's article (note 13) made it possible for the average reader to gain access to this philosophical material. Rosenzweig thanked him for helping the readers, „daß dieser Hirsebrei um das Buch nun wohl etwas durchfräßer geworden ist“ (that this millet-gruel around the book became now more edible). In Letters (note 10), letter no. 474.
- 15 Schischkoff, Georgi (ed.): Philosophisches Wörterbuch (Philosophical Dictionary). Stuttgart, 1965¹⁷.

- 16 This polarity reminds us of Carlebach's view of prophecy – not as a stage of ecstasy and loss of senses – but „only those who reached the upper limit of rationality can reach even a higher level [...]“ The Great Prophets (note 5), p. 226. Maybe we can apply, by analogy, this sort of view to Rosenzweig: he climbed to the extreme limit of philosophical thought and reached a level higher in faith (this analogy was not proposed by Carlebach).
- 17 The Star (note 11), last page.
- 18 See note 6 and the title of Joseph Carlebach's eulogy, Franz Rosenzweig זצ"ל (Hebrew abbr., meaning, „The memory of the righteous is a blessing“). Der Israelit 70, December 19, 1929, pp. 1-5.
- 19 Carlebach on Rosenzweig (note 18).
- 20 Carlebach chose the expression „free rendering“ (Nachdichter) to characterize Rosenzweig's translations from classic Hebrew into literary German. See Carlebach's Eulogy (note 18).
- 21 Buber and Rosenzweig jointly translated the following parts of the Bible: the Pentateuch („The five Books of Commandments“), the Great and Small Prophets („The Books of Prophecy“), and selected parts from The Books of the Scribes „Books of History“. After Rosenzweig's passing Buber completed the translation of the remaining books.
- 22 Carlebach cited Rosenzweig's original recommendation concerning Hermann Cohen: „Er hatte ein ursprüngliches, kein angelerntes Verhältnis zu den letzten Fragen. Hier brach das zutiefst Kindliche seiner grossen Seele ganz ans Licht. Es war im Grunde ganz einfach. Er war ein frommer Mensch.“
- 23 A photocopy of the undated original letter can be found in the Joseph Carlebach Archive (JCA), file: Letters to Joseph Carlebach, 1920 – 1930.
- 24 Mrs. Rosenzweig used this expression in her letter to J. Carlebach (note 23).
- 25 In Mrs. Rosenzweig's German letter it says: „mit dem Blut seines Herzens“ (with the blood of his heart).
- 26 See Eulogy, note 18.
- 27 Psalms, 147, 3. This verse serves as opening motto to Joseph Carlebach's eulogy about Buchholz. Unpublished manuscript JCA (note 23), file Buchholz 1932. Partly translated into Hebrew by his daughter, Mrs Aliza Batmur, Israel. Published in: 50 Years to our Father's Death – 50 Years to our Aliyah to Israel with our Mother. In this booklet there are a few pictures and also a number of Buchholz's letters and writings translated into Hebrew (hectograph 1982, 83 pages).
- 28 See Gillis-Carlebach, Miriam: „History and Thought in the Eulogy to a Suicide“. In: Proceedings of the Eleventh World Congress for Jewish Studies, vol.2, „Jewish Thought, Kabala and Hassidut“, Jerusalem 1994, pp. 177-184 (hereafter: History and Thought).
- 29 Julius Neumann (Altona 1869–1930) was the founder and manager of the Holsatia wood-works. A member of the Presidium of the Jewish Congregation of Altona, he was known as a generous contributor to its institutions. An original album with pictures and his life-story see JCA (note 23), file Neumann.
- 30 See History and Thought (note 28).
- 31 „Bauhaus“ was a new artistic building style established in Weimar in 1919, but prohibited by the National-Socialist regime, in 1933. Since 1937 this architectural style was further developed in Chicago under the name „The New Bauhaus“; its main characteristics were the cultivation of a modern-technical style in building and artistic abstraction in sketching. See: Gropius, Walter: The New Architecture and the Bauhaus. Cambridge/Massachusetts 1965 (14th printing 1991).
- 32 Turf is a product of pressed plants and earth serving mainly as material for very light building.
- 33 This information was gathered from a detailed description of the Holsatia factories. In: „Industrial Towns“, German Wood

- and Furniture Industry, *The German Overseas-Newspaper*, vol.3, February 17,1924, pp. 6-7.
- 34 See JCA (note 23), file Buchholz 1932.
- 35 Zaddik (Hebrew), Righteous. See Eulogy, note 18.
- 36 „to root out, and to pull down, and to destroy.“ Jeremiah 1,10.
- 37 This is Carlebach's interpretation about the prophet Jeremiah. See: *The Great Prophets* (note 5), the chapter about Jeremiah (see *Schriften I* (note 3), pp. 258-298).
- 38 This particular portion (Exodus 25,1-27,19) was chosen by Joseph Carlebach, because its reading was chronologically close to the date of Buchholz's death.
- 39 Joseph Carlebach was distantly related to Sigmund Freud, through his wife, Lotte Carlebach, née Preuss.
- 40 See the relevant protocols in: Lorenz, Ina S: *Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik – eine Dokumentation* (The Jews of Hamburg at the Time of the Weimar Republic – a Documentation), 2 vols. Hamburg 1987 (*Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden* 13), here vol. II, pp. 834,912,937.
- 41 Psalms 147, 3
- 42 Exod. 2, 20; Deut.5, 5.
- 43 See Bacharach (note 2).
- 44 Jews were forbidden to held meetings or to assemble in the public; even children on their way to school were nor allowed to walk in „crowds“ of small groups.
- 45 File Bleiweiss, Hamburg State Archives (StA HH).
- 46 This is according to the text in the Bible about the Creation of the World, Genesis 1, 11, 12, 17, 21, 25.
- 47 The Klinker industrial plants belonged to the Neuengamme Labour- and Concentration Camp, known for its extreme cruelty.
- 48 File Bleiweiss, StA HH (note 45).
- 49 The Jewish Cemetery Langenfelde, Försterweg, was one of the smaller Jewish Cemeteries. The main Jewish Cemetery was in Ohlsdorf, Hamburg. *Jüdischer Kalender* (Jewish Almanach), published by The Orphan Home, Hamburg 1937, p. 18.
- 50 In 1997 this eulogy was transmitted to the Joseph Carlebach Archives by the daughter, Mrs. Judy Birke (see: *Einleitende Gedanken* in this volume).
- 51 Siegmund Bleiweiss, husband of Mrs. Selma Bleiweiss died 1937.
- 52 Selma Bleiweiss, formerly Loewenthal (1873 Woellmarshausen – 1942 Auschwitz).
- 53 On October 28,1938, 30,000 Jews of Polish citizenship were deported from Germany to Poland. See Maurer, Trude: *Ab-schiebung und Attentat. Die Ausweisung der polnischen Juden und der Vorwand für die Kristallnacht*. In Walter Pehle (ed.), *Der Judenpogrom 1938. Von der Kristallnacht zum Völkermord* (From Crystal Night to Genocide). Frankfurt/Main 1988, pp. 52-73.
- 54 It seems that even close relatives were not allowed to be present at the funeral; see note 44.
- 55 Rabbi Carlebach was already 'used' to the presence of the Gestapo during his sermons in the synagogue and other official meetings.
- 56 The traditional interpreters have varying views about the term „day“, which apparently was different before the creation of the Solar system and the stars. See Carlebach, Joseph: In der Hermannshöhle. *Jeschurun* 1, No 5, 1914, pp.175-180 (*Schriften II* (note 3), pp. 984-989).
- 57 Genesis 1, 9-13; on the third day the Creation was advanced by two stages, the separation between the seas and the ground and the creation of vegetation, and indeed on that day it says twice: „it was good“ (there).
- 58 Genesis 2, 1.
- 59 See note 57.
- 60 See Carlebach, Joseph: *Festpredigt* (Festival Sermon). In *Feier zur Einführung Sr. Ehrwürden des Herrn Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach N“J* (Hebr. abbr. his light may shine) in der Gemeinde-Synago-

ge Bornplatz Hamburg, am 22. April 1936 (30. Nissan 5696), p.29 (Schriften III (note 3)).

61 Compare note 1.

62 This poem was written by Jura Soyfer (Austria 1912–1939 Buchenwald), a young Jewish poet who was imprisoned in Buchenwald concentration camp. He used to sneak out after work to the „sick block“ and read his poems to those lying there in their last stages of life. Another prisoner, Willy Dehnerd (Holocaust survivor), accompanied him with his guitar. A third in-

mate, Rudolf Arndt (Berlin 1909–1940 Buchenwald), collected the song sheets and tried to save them. See Stein, Harry: *Juden in Buchenwald* (Jews in Buchenwald), 1937–1942. Thuringen, Central State Press for Political Education, Buchenwald Memorial 1992, pp. 57–59.

63 Of all the poems this one was saved (note 62), and is here rendered in a free translation. The poem was read by Sharon Wikelman, one of Joseph Carlebach's great-grandchildren, at the opening session of the Fifth Carlebach Conference.

Der Tod als Anti-Republikaner – Totenfeiern als Demonstration für die Republik: Friedrich Ebert, Walther Rathenau, Gustav Stresemann

*Günter Trautmann (*1.4.1941 †23.2.2001) gewidmet*

Kriegsniederlage, Kaiserabdankung und eine „halbe Revolution“ (E. Kolb) stehen am Anfang: Die Gründung der ersten deutschen Republik fand unter denkbar ungünstigen Bedingungen statt. Und das eigentlich tragende politische Fundament, die sogenannte Weimarer Koalition hatte nicht lange Bestand. Gewiß, das Bündnis aus Sozialdemokratie, Liberalen und Zentrum verfügte in der Nationalversammlung 1919 über drei Viertel aller Mandate. Aber es verlor seine Mehrheit bereits in der Juni-Wahl 1920, um sie nie wieder zurückzugewinnen. Die prekäre Lage wurde dadurch verschärft, daß der neue, demokratisch legitimierte Staat nicht wenige seiner unverzichtbaren personellen Stützen durch frühen Tod verlor. Matthias Erzberger, auf den ich hier nicht näher eingehen kann,¹ und Walter Rathenau wurden durch politischen Mordanschlag, Friedrich Ebert und Gustav Stresemann durch Krankheit früh aus ihrem Kampf für die innere und äußere Stabilität der ersten deutschen Republik herausgerissen. Fritz Stern fand für dieses Verhängnis den treffenden Ausdruck, daß in Weimar „selbst der Tod Anti-Republikaner“ war.²

Was den lebenden Politikern zu erreichen nicht vergönnt war, nationale Einheit und politische Stabilität, das schien im Angesicht ihres Todes, in der gemeinschaftlichen Trauer großer Bevölkerungsteile und im integrativen Gestus der Totenfeiern für einen kurzen Augenblick greifbare Wirklichkeit. Über den Gräbern der Großen wurde jedenfalls die drohende Gefahr für das Gemeinwesen offenbar und zugleich die verzweifelte Hoffnung spürbar, die Selbstzerstörung der Republik doch noch abwenden und nationale Solidarität über alle ideologischen Spaltungen und sozialen Klassengegensätze hinweg bewahren zu können. Aber der versöhnliche Schein war trügerisch.

Es geht im folgenden also um drei fragmentarische politische Lebenswerke und Lebensläufe. Sie stehen für das frühe Ende der Weimarer Republik und können zugleich in einem ursächlichen Zusammenhang mit ihrem Scheitern gesehen werden. Ich beginne mit Rathenau, wobei in dem vorgegebenen Rahmen selbstverständlich keine biographischen Längsschnitte oder Gesamtwürdigungen gegeben werden können. Ich beschränke mich auf das Lebensende der drei Politiker und die unmittelbaren politischen Folgen ihres Todes.



Gustav Stresemann



Aufbahrung Eberts vor dem
Potsdamer Bahnhof



Trauerfeier für Walther Rathenau im Reichstag

Der Tod Walther Rathenaus (29.9.1867–24.6.1922)

Der 24.6.1922 war ein regengrauer Sonnabend. Kein Gedanke an ein sommerlich-heiteres Wochenende am Wannsee. Die meisten Berliner blieben wohl zu Haus. Doch die Schreckensnachricht vom mörderischen Anschlag auf den erst wenige Monate amtierenden Außenminister verbreitete sich wie ein Lauffeuer in der Stadt. Mittags erschienen schon die ersten Extrablätter. Entsetzen, Fassungslosigkeit und Empörung in der Bevölkerung waren groß. Völlig überraschen konnte das Attentat allerdings nur den, der die Zeichen der Zeit ignoriert oder nicht sehr ernst genommen hatte. Der Rathenau-Mord war nicht das erste Verbrechen der organisierten Gegenrevolution gegen einen prominenten Weimarer Politiker.³

Im Januar 1919 ermordeten Freikorpsleute Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht. Wenig später wurde der bayerische Ministerpräsident Kurt Eisner (USPD) erschossen. Das gleiche Schicksal erlitt im Sommer 1921 der Fraktionsvorsitzende der USPD im bayerischen Landtag, Karl Gareis. Am 26.8.1921 wurde Matthias Erzberger von Mitgliedern der Organisation Consul ermordet. Der Zentrumspolitiker und ehemalige Finanzminister war der nationalistischen Rechten besonders verhaßt, als Unterzeichner des Waffenstillstands und als Finanzreformer. Als „Reichsverderber“ stigmatisierte ihn sein erbitterter persönlicher Feind, der Bankier, vormalige kaiserliche Finanzstaatssekretär und Reichsinnenminister Karl Helfferich.

Am Pfingstsonntag des folgenden Jahres, dem 4.6.1922, wurde auf den Sozialdemokraten Philipp Scheidemann, den ersten Ministerpräsidenten der Weimarer Republik und Kasseler Oberbürgermeister, ein Blausäureattentat verübt. Zur selben Zeit hetzten die Rechtsextremisten auch gegen den Außenminister: „Knallt ab den Walther Rathenau, die gottverfluchte Judensau“, grölten sie vielerorts. Einen Tag vor dem Attentat attackierte Helfferich in einer diffamierenden Rede den Außenminister abermals als 'Erfüllungspolitiker', und Julius Leber warnte im Lübecker Volksboten: „Unter dem schwarzweißroten Banner der Todfeindschaft gegen [...] die Republik [...] wühlen und hetzen sie. Jedes Mittel ist ihnen recht: Lüge, Verleumdung, Dolch, Gewalttat und Meuchelmord.“⁴

Tags darauf trafen Rathenau, der trotz der ungünstigen Witterung und trotz der vielen Attentate im offenen Wagen fuhr, auf dem Weg ins Amt im Grunewald, die tödlichen Schüsse seiner Mörder – ehemalige Mitglieder der Marinebrigade Ehrhardt.

Als Reichskanzler Wirth wenig später dem Reichstag die Nachricht übermittelte, kam es dort zu Tumultszenen. Abgeordnete der Linken trieben die Deutschnationalen gewaltsam aus dem Plenarsaal.⁵ „Mörder, Mörder!“, schrien sie Rathenau schärfstem Widersacher Helfferich hinterher, der, wie berichtet wird, „kreidebleich“ aus dem Reichstag floh, mit einem Kainszeichen in der

Hand, einem Blumenstrauß mit schwarzweißroten Bändern, den ihm ein völkischer Sympathisant der Mörder überreicht hatte. Auch das bürgerlich-konservative Lager war nun aufgeschreckt. Der Historiker Friedrich Meinecke wandte sich entschieden gegen die „überaus unkluge und kurzsichtige Haltung“ seiner Kollegen, welche die „fanatisch rechtsgerichteten“ Studenten noch bestärken würden. Und Thomas Mann gab mit seiner berühmten Rede „Von deutscher Republik“ seine Wandlung zum „Vernunftrepublikaner“ zu erkennen. Bei der Feier zum sechzigsten Geburtstag von Gerhart Hauptmann forderte er seine unwillig reagierenden, überwiegend studentischen Zuhörer auf, mit ihm „unsere noch ungelenken Zungen zu dem Rufe [zu] schmeidigen: ‚Es lebe die Republik!‘“

Das war kein stolzer Jubelruf, sondern mehr ein beschwörender Appell. Mehr als 300 politisch motivierte Mordtaten konnte die Gegenrevolution inzwischen auf ihre Fahnen schreiben. Die Republik schien ihr wehrlos ausgeliefert. Bis zum Attentat auf Rathenau: Dessen Ermordung mobilisierte die politische Führung und die Bevölkerung, anders als die vielen Anschläge zuvor. Rathenaus Tod schien das Land zu verwandeln. Die Empörung in allen Schichten der Bevölkerung war so groß und drängte die republikfeindlichen Kräfte so sehr in die Defensive, daß man glauben konnte, die Gegenrevolution sei nun am Ende. Ja, die Hoffnung schien berechtigt, daß der Republik in der Stunde des inneren Notstands rettende Kräfte zuwachsen würden. Der Reichstag verabschiedete noch am gleichen Tag eine „Verordnung zum Schutz der Republik“. Die Präsidentenwahl wurde verschoben, und die beiden sozialistischen Parteien intensivierten das Gespräch, um sich bald darauf wieder zu vereinen.

Vor allem aber kam der Wille zur Rettung der Republik im politisch-symbolischen Handeln zum Ausdruck. Anlässlich der Feierlichkeiten zum dritten Verfassungstag am 11.8.1922 erklärte Friedrich Ebert das Deutschlandlied zur Nationalhymne. Zunächst aber stand die Trauerfeier für Rathenau im Vordergrund des Interesses. Sie geriet zu einem nationalen Ereignis.⁶ Die Beisetzungsfeierlichkeiten begannen im Reichstag. Im Plenarsaal war der Sarg aufgebahrt, bedeckt mit einer großen schwarzrotgoldenen Fahne, umgeben von einer Fülle blaßblauer Hortensien unter einem riesigen schwarzen Baldachin. Ebert hielt die Totenrede. Sie schloß mit den Worten: „Die verruchte Tat traf nicht den Menschen Rathenau allein, sie traf Deutschland in seiner Gesamtheit.“ Dann folgte der Höhepunkt, den Reichskunstwart Edwin Redslob als Feier aller Republikaner inszeniert hatte: Unter den Klängen des Trauermarsches aus der Götterdämmerung öffnete sich das Hauptportal des Reichstages und der Sarg Rathenaus tauchte ein in die riesige Menschenmenge auf dem Königsplatz. „Eine grandiose Apotheose“, schrieb Theodor Wolff später, „das Volk von Berlin grüßte ergriffen den gemeichelten Mann.“⁷

Nicht nur in Berlin, in allen größeren deutschen Städten kam es zu einer bis dahin nicht erlebten Demonstration für die Republik. Arbeiterorganisationen und

auch bürgerliche Kreise beteiligten sich. Rathenau wurde zum Märtyrer für die Republik. „Jetzt, im Tode“, so schrieb ein zeitgenössischer Kommentator,

„begreift die Nation für die Dauer eines Augenblicks, was da geschehen, wer da gefallen war. Eine Million Menschen demonstrieren in der Hauptstadt. Nie hat Deutschland einen Bürger zu Grabe getragen wie diesen. Die deutsche Republik begrub ihn wie Rom den toten Kaiser.“⁸

Ähnlich beschreibt Harry Graf Kessler, der Freund und Biograph Rathenaus, das Ereignis, das die ganze Republik mobilisierte:

„Ungeheure Demonstrationen, wie sie Deutschland noch nicht gesehen hatte, durchzogen geordnet unter republikanischen Fahnen alle deutschen Städte. Über eine Million Menschen in Berlin. Hundertfünfzigtausend in München, in Chemnitz, hunderttausend in Hamburg, Breslau, Elberfeld, Essen. Nie hatte Deutschland einen seiner Bürger so geehrt. Den Widerhall, den Rathenau Leben und Denken nicht gefunden haben, fand jetzt sein Tod.“⁹

Und Hugo Stinnes, der zum rechten Flügel der DVP zählende Großindustrielle, mit dem Rathenau noch in der Nacht vor seiner Ermordung über die schwierigen Fragen der Reparationen und der Inflation diskutiert hatte, Stinnes also, soll während der Trauerfeier einem politischen Freund gesagt haben: „Der Schuß auf Rathenau hat auch die Monarchie getötet. Wir müßten nun mit der Republik regieren.“¹⁰

Die gemäßigte Rechte wußte oder ahnte wohl, daß der tote Rathenau für sie gefährlicher werden konnte als der lebende. Aber Reichskanzler Wirth nutzte die Gunst der Stunde nicht. Zwar hielt er eine begeisternde, kämpferisch gegen die republikfeindliche Rechte gerichtete Rede, die in den berühmten, immer wieder zitierten Worten gipfelte: „da steht der Feind, der sein Gift in die Wunden eines Volkes träufelt [...] und darüber ist kein Zweifel: dieser Feind steht rechts.“¹¹ Strategisch klüger und politisch weitsichtiger wäre es womöglich gewesen, die angeschlagene Rechte nachhaltig zu schwächen und die gemäßigten Kräfte an die Republik zu binden. Diesen Versuch machte in derselben Reichstagsdebatte ein anderer, der DDP-Vorsitzende und spätere Erste Bürgermeister Hamburgs, Karl Petersen. Aber sein Appell an die Deutschnationalen, den Weg aus der Gewalt zum Recht mitzugehen, verhallte ungehört.

Wie polarisiert und explosiv die Lage war, wurde schon während der im ganzen Reich veranstalteten Trauerkundgebungen sichtbar. In Darmstadt waren bei Ausschreitungen Tote und Verletzte zu beklagen. Schwere Zwischenfälle wurden

auch aus ostdeutschen Städten gemeldet. In Braunschweig versuchten einige hundert Kommunisten das Landeszentralgefängnis zu stürmen. Und in Hamburg richtete ein in die Enge getriebener Polizeitrupp ein Blutbad unter der zurückflutenden Menge an. Beobachter hatten den Eindruck, daß sich Deutschland am Beginn einer neuen Revolution befinden würde. Die Regierungsparteien standen insoweit vor der schwierigen Aufgabe, ihre Anhänger zu mobilisieren und gleichzeitig dafür Sorge zu tragen, daß es nicht zu unkontrollierten Aktionen gegen die nationale Rechte kam. Die mit der Trauerdemonstration verbundene halbtägige Arbeitsniederlegung wollten die mitregierenden Sozialdemokraten ausdrücklich nicht als Generalstreik verstanden wissen, sondern als „eine feierliche Demonstration des Willens zur Staatserhaltung“.¹² Das durch den Massenprotest aktivierte Gewaltpotential sollte durch symbolisches Handeln entschärft werden.

Andererseits zeigte die Realität jenseits der versöhnlich gestimmten Totenfeier und jenseits einer machtvollen Demonstration für die Republik, wie schlecht es um den Schutz, um die Verteidigung der Republik gegen ihre Feinde bestellt war. Es gelang nicht, im Reichstag aus der Republikschutzverordnung ein Republikschutzgesetz zu machen. Der Linken war die Abwehr der Rechten zu schwach. Die Deutschnationalen aber lehnten den Gesetzentwurf ab als „einseitige Parteiwillkür“, während Zentrum und Demokraten verlangten, den Schutz der Staats- und Verfassungsordnung mit der Sicherung der liberalen Persönlichkeits- und demokratischen Grundrechte zu verbinden.

Man hat den Mord an Luxemburg und Liebknecht, an Erzberger und Rathenau als Vorzeichen kommender Katastrophen gedeutet. Aber der Kampf um die Republik war noch nicht entschieden, so bedrohlich die Lage auch sein mochte, in der die einen hoffnungsvoll für die Republik schrieben und redeten und die anderen haßerfüllt gegen sie agitierten und blindwütig mordeten. In dieser Situation mußte allerdings jeder weitere Verlust wie ein Verhängnis für die Republik erscheinen.

Der Tod Friedrich Eberts (4.2.1871–28.2.1925)

Friedrich Ebert starb plötzlich, und für die meisten Menschen unerwartet, wenige Wochen nach seinem vierundfünfzigsten Geburtstag am 28.2.1925. Als unmittelbare, medizinische Todesursache wurde eine Bauchfellentzündung genannt. Aber nicht nur der engere Kreis um den Reichspräsidenten wußte, daß die eigentliche Ursache seines Todes eine politische war. Der erste Präsident der ersten deutschen Republik starb, weil er gegen den Rat der Ärzte und Freunde eine Blinddarmoperation zu lange hinausgeschoben hatte. Noske drängte den Freund Anfang Februar, endlich ins Krankenhaus zu gehen. „Es geht nicht“, antwortete ihm Ebert, „ich muß um meine Ehre kämpfen, oder nein – um die Ehre des Staatsoberhauptes [...]

Wie einen Galgenvogel verunglimpfen sie mich. Daß sie sich nicht schämen, in ihrer moralischen Verlotterung, sie, die für eine sittliche Erneuerung Deutschlands zu kämpfen vorgeben.“¹³

Ebert sah sich allein im Jahre 1924 in etwa 170 Fällen gezwungen, Strafantrag wegen Beleidigung zu stellen. Verstärkt wurde die verheerende Wirkung dieser politischen Rufmord-Kampagne durch das Verhalten der Gerichte, durch die feindselige Haltung im deutschen Bürgertum sowie der Kommunisten. Ob sich Ebert als „Arbeiterverräter“ oder „Landesverräter“ diffamieren lassen mußte, die Anschuldigungen haben ihn, wie seine Biographen betonen, „tief verbittert“ und in seiner Widerstandskraft entscheidend geschwächt.¹⁴

In München war er von einem völkischen Nationalisten auf offener Straße als „Landesverräter“ beschimpft worden. Ebert stellte Strafantrag, lehnte es aber ab, sich vor Gericht vom Anwalt des Beleidigers über seine Beteiligung am Metallarbeiterstreik im Januar 1918 verhören zu lassen. Der Präsident wollte das Ansehen des Amtes schützen. Jeder wußte, daß er den Streik verurteilt hatte und in die Streikleitung nur deshalb eingetreten war, um ihn so schnell wie möglich zu beenden. Eberts Rücknahme der Strafanzeige wertete die rechte Presse jedoch nur als Eingeständnis seiner Schuld. Eine völkische Zeitung in Magdeburg wiederholte die Anschuldigung. Erneut stellte Ebert Strafantrag, und der verantwortliche Redakteur wurde wegen Beleidigung verurteilt. In der Urteilsbegründung hieß es aber zugleich, daß Ebert im strafrechtlichen Sinne „Landesverrat“ begangen habe. Der Vorsitzende Richter soll, so berichtet Friedrich Stampfer, während des Verfahrens in einem Privatgespräch geäußert haben: „Der Sattlergeselle dort oben muß verschwinden!“¹⁵

Ebert legte sogleich Berufung ein. Aber er wußte, daß in einem von Chauvinismus und Nationalismus aufgewühlten Land kein Vorwurf verheerender war als der des Landesverraters. August Bebel, einer seiner Vorgänger als Parteivorsitzender, hatte das bereits im Kaiserreich erfahren müssen. So war es gut gemeint, als prominente Persönlichkeiten für den Reichspräsidenten eintraten und zahlreiche Städte und Landesregierungen öffentlich erklärten, daß sich Ebert, ob als Parteivorsitzender, als Vorsitzender im Rat der Volksbeauftragten oder als Reichspräsident, um das Vaterland verdient gemacht habe. Doch die Kränkung, der seelische Schmerz peinigten ihn sehr. „Sie haben mich politisch umgebracht“, sagte er im Gespräch zu Noske, „nun wollen sie mich auch noch moralisch morden. Das überlebe ich nicht.“¹⁶

Nicht wenige empfanden seinen Tod als den schwersten Schlag, der die Republik treffen konnte. Trauer, Bestürzung und Sorge hinsichtlich der Zukunft der Republik waren nicht nur in Deutschland groß. Aus der ganzen Welt trafen Trauerdepeschen und Beileidsbekundungen ein. Bedeutende Staatsmänner kamen allerdings nicht zu den Trauerfeierlichkeiten nach Berlin. Besondere Anteilnahme bekundeten die sozialdemokratischen Parteivorsitzenden aller Länder. Ramsey

Macdonald telegraphierte aus London: „Nicht allein Deutschland, auch Europa hat einen weisen und geduligen Diener verloren.“¹⁷ Zahlreich kondolierten namhafte Künstler, Schriftsteller und Wissenschaftler. Ungezählt sind die Briefe und Telegramme aus den Kreisen der Arbeiterbewegung.

Wiederum bemühte sich Reichskunstwart Edwin Redslob um eine ebenso würdevolle wie bürgerlich-schlichte Trauerfeier.¹⁸ Sie begann im schwarz ausgeschlagenen großen Saal des Präsidentenpalais in der Wilhelmstraße Nr. 73. Nach den Klängen des Trauermarsches aus Beethovens „Eroica“ sprach Reichskanzler Dr. Hans Luther. Er würdigte Ebert als einen Mann des Volkes von „männlicher Gelassenheit“ und staatsmännischer Klugheit, der Deutschland aus der Gewalt in die Wahlen zur Nationalversammlung geführt habe, wodurch das Zusammenleben des deutschen Volkes auf eine neue Rechtsgrundlage gestellt worden sei.

Dann wurde der Sarg mit der Flagge des Reichspräsidenten in einem langen Trauerzug durch das Brandenburger Tor hindurch vor den Reichstag getragen, wo Reichstagspräsident Paul Löbe dem Toten „den letzten Gruß des deutschen Volkes“ überbrachte. Und bevor der Präsidentensarg vom Potsdamer Bahnhof in seine Heimatstadt überführt wurde, verabschiedeten sich Zehntausende Berliner von dem großen Toten. Bei der Beisetzung auf dem Heidelberger Friedhof fand der badische Staatspräsident Dr. Willy Hellpach geradezu prophetische Worte, als er Ebert „das vorbildliche republikanische Oberhaupt des Deutschen Reiches“ nannte und erklärte, „der Segen dieses Grabes wird über jedem Deiner Nachfolger sein, der seinem deutschen Volke so ganz und treu gehören wird wie Du; aber ein Menetekel würde von diesem Grabe aufflammen vor jedem Deiner Nachfolger, der von Deiner Spur wiche [...]“¹⁹

Der Präsident des Badischen Landtages, Dr. Baumgartner, nannte Ebert einen „Staatsmann voller schlichter Größe und einfacher vornehmer Würde“, einen Retter der Einheit des deutschen Volkes und Bewahrer seiner Freiheit und seines Rechtes. Auch der Vorsitzende des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes, Theodor Leipart, würdigte – im Namen von Millionen deutschen Arbeitern, Angestellten und Beamten – Eberts „Leistungen für das Wohl des ganzen deutschen Volkes“. Man konnte den Eindruck gewinnen, daß sich die Mission des Reichspräsidenten, dieser neben Stresemann wohl stärksten integrativen Kraft der Republik, in dem Augenblick erfüllte, da er zu Grabe getragen wurde. Redslob wollte damit an die Deutschen appellieren, „sich im Herzen eins zu fühlen in der gleichen Liebe für unser Land“ wie der Verstorbene.²⁰

Aber der hohe Anspruch dieses nur allzu verständlichen Wunsches und das ergreifende Pathos der Gedenkreden konnten kaum verdecken, daß schon die Totenfeier für den verstorbenen Reichspräsidenten politisch umstritten war. Wer sollte als Subjekt der öffentlichen Trauerdemonstration in Erscheinung treten: die Regierung oder das Volk? Der hinter den Kulissen zwischen Reichsregierung, Reichstag, SPD und der Familie Ebert ausgegragene Streit bezog sich keineswegs

nur auf Stil- und Geschmacksfragen. Er offenbarte den ungelösten Strukturkonflikt einer von der Weimarer Verfassung versuchten Synthese von parlamentarischer Regierungsverantwortung und plebiszitärer Präsidentschaft als Versöhnung des monarchischen mit dem demokratischen Prinzip.

Das Reichstagspräsidium unter Paul Löbe, die SPD und die Söhne Eberts wollten eine Feier im Reichstag. Die Reichsregierung widersprach. Das Kabinett wünsche einstimmig, so Reichskanzler Luther, eine Totenfeier im Palais des Reichspräsidenten, denn dieser habe mit dem Reichstag staatsrechtlich nichts zu tun. Das war zumindest im Fall von Ebert falsch. Zwar sah die Verfassung die direkte Volkswahl des Präsidenten vor, der insoweit vom Parlament unabhängig war. Aber die Nationalversammlung hatte ihn im Februar 1919 mit großer Mehrheit zum ersten Reichspräsidenten gewählt und der Reichstag seine Amtszeit im Oktober 1922 mit einem überwältigenden Ergebnis (von 316 zu 64 Stimmen) um drei Jahre verlängert. Ebert war der Verzicht auf die Volkswahl schwergefallen. Aber er beugte sich dem stabilitätspolitischen Erfordernis, der DVP zu ermöglichen, für ihn zu stimmen, was sie bei einer Volkswahl mit Rücksicht auf ihre bürgerlichen Wähler schwerlich getan hätte.

Unter diesem verfassungspolitischen Blickwinkel wäre es also mehr als nur angemessen gewesen, Ebert im Reichstag aufzubahren. Des weiteren wollten die SPD und die Familie Ebert, daß der Trauerzug vor der Überführung des Leichnams in die Heimatstadt des Reichspräsidenten durch viele Straßen und Plätze Berlins geleitet würde, um der gesamten Bevölkerung, insbesondere aber den Arbeitern und dem Reichsbanner Gelegenheit zu einer großen Trauerkundgebung zu geben. Auch hier widersprach die Reichsregierung, die jeden parteipolitischen Anstrich dieser Kundgebung vermeiden und den Trauerzug auf kürzestem Weg vom Präsidenten-Palais durchs Brandenburger Tor zum Potsdamer Bahnhof leiten wollte, mit einer unvermeidlichen, kurzen Unterbrechung an den Stufen des Reichstags.

Gleichwohl ließen die rivalisierenden Arbeiterorganisationen nichts unversucht, ihre Anhänger zu mobilisieren. Am 2.3.1925 forderten Gewerkschaften und SPD im „Vorwärts“ die „Hand- und Kopfarbeiter“ Berlins auf, geschlossen an der Trauerkundgebung für den Reichspräsidenten und an der Demonstration für die Republik teilzunehmen, mit den Parteifahnen im Anschluß an das Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold. Die kommunistische Zeitung „Rote Fahne“ hielt sofort dagegen, daß kein klassenbewußter Arbeiter, Angestellter und Beamter sich dem Trauerzug anschließen dürfe. Der preußische Innenminister beendete diesen unwürdigen Streit und verbot die „Rote Fahne“ für 14 Tage wegen „Schmähungen“ des toten Präsidenten und wegen „Herabwürdigung der Republik“. Der Tag der öffentlichen Trauerdemonstration sollte ein „Bekennnistag“ für die Verfassung und für die republikanische Staatsform sein. Das hinderte den kommunistischen Abgeordneten Wilhelm

Pieck im Preußischen Landtag allerdings nicht, vehement gegen den Verstorbenen zu agitieren. Im Reichstag weigerte sich die KPD, der Übernahme der Kosten für die Trauerfeierlichkeiten durch das Reich zuzustimmen und diffamierte den Toten als „Diktator gegen das Proletariat“.

Auch die Rechte hielt sich nicht zurück. Der nachmalige NSDAP-Abgeordnete Graf zu Reventlow polemisierte gegen den propagandistischen „Byzantinismus“ der Trauerfeier. Damit war vor allem die von etwa einer halben Million Menschen getragene Trauerkundgebung vor dem Reichstag gemeint. In dieser Demonstration mischten sich die Zeichen von Partei und Staat zu einem Meer von roten und schwarzrotgoldenen Fahnen wie zu einem symbolischen Plebiszit für die Republik. Die konservative „Kreuzzeitung“ konzidierte zwar die Notwendigkeit einer reichsnationalen Trauerfeier, mißbilligte aber entschieden, daß daraus vor dem Reichstag eine „politische Demonstration“ gemacht worden sei, bei der es auch zu Schlägereien zwischen Reichsbanner-Leuten und Völkischen gekommen war. Es gab Verletzte auf beiden Seiten.

Die nächtliche Überführung nach Heidelberg verlief friedlicher. Die „Vossische Zeitung“ berichtete, daß Reichsbanner und Stahlhelm „gemeinsam die Fahne vor dem vorbeifahrenden Zug“ gesenkt und Millionen seinen Weg gesäumt hätten. Die letzte Reise des Reichspräsidenten habe gezeigt, so glaubte das „Berliner Tageblatt“, daß die Republik im Herzen großer Volksschichten verankert sei. Skeptische und realistischere Zeitgenossen befürchteten allerdings schon damals, daß man nun in Deutschland „die Demokratie für unser Zeitalter begraben könne“.²¹

Aber diese Frage war 1925 gewiß noch nicht entschieden. Und stets ist aufs neue zu erörtern, ob Eberts Tod oder nicht vielmehr die politischen Verhältnisse und die Wahl seines Nachfolgers, des achtundsiebzighjährigen erklärten Monarchisten Generalfeldmarschall von Hindenburg, vorentscheidend zum Ende der Republik beigetragen haben.²² Zumal Ebert erklärte hatte, daß er nicht an eine weitere Amtszeit denke und andererseits Hindenburgs Wahl keineswegs unvermeidlich war. Es galt von vornherein als sicher, daß im ersten Wahlgang keiner der Kandidaten auch nur entfernt die erforderliche absolute Mehrheit (ca. 19 bis 20 Millionen Stimmen) erreichen würde.²³

Ein zweiter Wahlgang war erforderlich. In ihm genügte die einfache Mehrheit. Die Weimarer Koalitionsparteien einigten sich auf den Zentrumsvorsitzenden Dr. Wilhelm Marx als Kandidaten des „Volksblocks“, weil es als sicher galt, daß alle sozialdemokratischen Wähler gegen die Rechte für den Zentrumsmann stimmen würden, aber nicht, daß alle Zentrumswähler den preußischen Sozialdemokraten Otto Braun wählen würden. Die Rechte zog jedoch ihren Kandidaten, den Duisburger Oberbürgermeister Dr. Karl Jarres, zurück, der im ersten Wahlgang immerhin über zehn Millionen Stimmen erhalten hatte, und stellte einen „populären Außenseiter“ (A. Brecht) auf: den „Sieger von Tannenberg“,

Generalfeldmarschall von Hindenburg als Kandidaten des „Reichsblocks“. Dieser erhielt am 26.4.1925 14,7 Millionen, der Kandidat der Mitte-Links-Parteien, Marx, 13,8 und Thälmann wiederum knapp zwei Millionen der Stimmen. Hätten die Kommunisten im Kampf gegen die Rechte auf einen eigenen Kandidaten verzichtet und die katholische Bayerische Volkspartei für den Zentrums kandidaten gestimmt, wäre Hindenburg zu verhindern gewesen. Weiter muß man im historischen Konjunktiv nicht spekulieren, um doch zu erkennen, wo das Verhängnis lag, das nach Eberts Tod seinen keineswegs unaufhaltsamen Lauf nahm. Zu Recht hat früh schon Karl Dietrich Erdmann die Wahl Hindenburgs vor allem als Konsequenz einer doppelten Spaltung im politischen Parteienspektrum gedeutet, als Folge der „Spaltung der Arbeiterbewegung“ und als Folge der „Spaltung auch des politischen Katholizismus“.²⁴

Der Tod Gustav Stresemanns (10.5.1878–3.10.1929)

Angesichts der tiefen Gräben zwischen den politischen Lagern und der parteiorganisatorischen Zerrissenheit innerhalb der Arbeiterbewegung und des Bürgertums war der Bedarf an integrationsfähigen Personen besonders groß. Die Nachricht vom Tode des erst einundfünfzigjährigen Gustav Stresemanns wurde deshalb nicht nur als ein großer Verlust aufgenommen, sondern geradezu als ein nationales „Unglück“. So jedenfalls überschrieb die „Vossische Zeitung“ ihren Nachruf auf den am 3.10.1929 nach einem zweiten Schlaganfall verstorbenen Reichsaußenminister. Er litt seit Jahren an einer Nierenerkrankung. Ein Herzleiden kam hinzu. Um eine lebensbedrohliche Zuspitzung zu vermeiden, hätte er sich dauerhaft schonen müssen. Das erschien dem ebenso rastlosen wie pragmatischen und erfolgreichen Organisator und Verhandlungsführer in seiner Doppelaufgabe als Außenminister und Vorsitzender einer schwierigen Partei ganz unmöglich.²⁵

Nach sechs Jahren eines aufregenden und aufreibenden Lebens, mit wiederholten Erkrankungen und nur notdürftigsten Erholungspausen, sei, so beschreibt es Friedrich Stampfer, „der Fünfzigjährige zur Ruine geworden“.²⁶

Auf der Augustkonferenz in Den Haag hatte Stresemann noch eines seiner wichtigsten außenpolitischen Ziele erreicht, die vorzeitige Räumung des Rheinlandes zum 30.7.1930, fünf Jahre früher als nach dem Versailler Vertrag vorgesehen. Es war die politische Gegenleistung der Alliierten für die deutsche Zustimmung zum Young-Plan, der für das Deutsche Reich vielfältige Verbesserungen in der Reparationsfrage brachte, so sehr diese Regelung auch von der nationalistischen Rechten bekämpft wurde. Danach hatte Stresemann mit letzter Kraft erfolgreich seine eigene Partei von einem Absprung zur Rechten abhalten und die Regierungsmehrheit der Großen Koalition unter Hermann Müller (SPD) zusammenhalten können.

Die außenpolitische Entspannung wurde durch Stresemanns Tod zunächst nicht beendet. Das Volksbegehren gegen den Young-Plan scheiterte. Hugenberg und Konsorten hatten vergeblich versucht, die Massen gegen die „Versklavung des deutschen Volkes“ zu mobilisieren. Sie brachten allerdings Hitler als Bündnispartner der Deutschnationalen ins Spiel. Innenpolitisch verdunkelte sich aber bereits im Herbst 1929 der Horizont. Mit der internationalen Wirtschaftskrise wurde für die Regierung die Arbeitslosigkeit zu einem Hauptproblem und mit dieser die Erhöhung der Arbeitslosenversicherung. Daran und an der Unnachgiebigkeit von SPD und Deutscher Volkspartei ist die Große Koalition im Frühjahr 1930 zerbrochen.

Die Spekulation erscheint nicht ganz unbegründet, daß es Stresemann womöglich gelungen wäre, diesen Bruch abzuwenden, den Übergang von der parlamentarischen zur Präsidialdemokratie, den Anfang vom Ende der Weimarer Republik. Der „pragmatische Konservative“ und „Mann des Kompromisses“, wie ihn Henry A. Turner gewürdigt hat, hatte sich nicht nur vom Herzensmonarchisten zum Vernunftrepublikaner gewandelt. Er hatte im Laufe der zwanziger Jahre vielleicht auch erkannt, daß er seine innen- und außenpolitischen Ziele weder gegen noch ohne die größte Partei Deutschlands, die Sozialdemokratie, erreichen konnte, ja, daß ihr Fernhalten von der Regierung die Republik den links- und rechtsextremistischen Parteien ausliefern würde.

Seine Ausnahmestellung unter den liberalkonservativen Politikern Weimars und seine Bedeutung für den Übergang Deutschlands von der Monarchie zur Demokratie in einem Zeitalter des exzessiven Nationalismus haben bereits seine Zeitgenossen und Wegbegleiter erkannt und gewürdigt, in den Gratulationen zu seinem fünfzigsten Geburtstag und – ein Jahr später in den Reden und Nachrufen zu seinem Tode. Wie Ebert und Rathenau galt auch er als ein „Kommender“. Deutschland sei mit ihm „in schweren Tagen ein Helfer und ein Führer und Wegbereiter zu besseren Zeiten“ genommen worden, erklärte der Vizepräsident des Reichstages von Kardorff während der Trauerfeier.²⁷

Das Staatsbegräbnis für Stresemann wurde – ähnlich wie die Trauerfeiern für Rathenau und Ebert wenige Jahre zuvor – zu einem Ereignis, in dem die Republik noch einmal zu sich selbst fand, zumindest zu einem Wunschbild von jener Geschlossenheit und Abwehrbereitschaft, an der es ihr so sehr mangelte. Der mit Stresemann befreundete Reichskanzler Hermann Müller, der wenig später, erst vierundfünfzigjährig, ebenfalls starb, rühmte ihn als „glühenden Deutschen“ und „leidenschaftlichen Patrioten“, der sich aus „echter Vaterlandsliebe“ gegen die „Sentimentalität“ des Kaisergedankens und für die Weimarer Verfassung entschieden habe.²⁸ Daß Stresemann und die DVP-Führung sich noch während des Kapp-Putsches im März 1920 abwartend verhalten hatten, durchaus bereit, „neue Tatsachen“ anzuerkennen, übergibt Müller diskret. Und er betonte nicht nur die durch Stresemann vorgelebte Synthese von Republik und Vaterland. Er würdigte zugleich

den Friedensnobelpreisträger und Versöhnungspolitiker, auf den sich der Stresemann-Mythos bis heute stützt.²⁹ Der „Vorwärts“ schrieb, Stresemann habe die Außenpolitik der SPD gemacht, deshalb würden die Sozialdemokraten ihn, wie zuvor Ebert, als einen der ihren zu Grabe tragen. Den überparteilich-republikanischen Charakter der Totenfeier betonten auch die großen Zeitungen.

Wiederum verknüpfte der Reichskunstwart die Reichstagsfeier für die Führung der Nation mit einer öffentlichen Massendemonstration. Vor dem Reichstag wurde dieses Ritual in Szene gesetzt. Wie ein „betränkter Altar“, so wollte es Redstübchen, stand der Sarg mit dem Leichnam Stresemanns vor den Stufen zum Reichstag. Die Worte über dem von Trauerfahnen umwehten Säulenvorbau sollten dadurch einen „vertieften Sinn“ erhalten: Die Widmung „Dem Deutschen Volke“ besagt, daß der 1870/71 gegründete Bund deutscher Fürsten und Freier Städte dem deutschen Volk das Haus für dessen parlamentarische Repräsentation geschenkt hat. Die vom Reichstag ausgehende Trauerfeier machte diesen nun zum Akteur des Geschehens und damit zum Subjekt, zum Souverän. Vielleicht sollte auch der Eindruck erweckt werden, daß Stresemann für das deutsche Volk und für die Republik gestorben sei. Diese Vermutung, daß der Reichskunstwart aus dem politischen Vermächtnis des Toten ein werbewirksames Opfer für die Republik machen wollte, stützt sich auf eine weitere Äußerung von ihm: „Durch Beschreibung und Photographie, durch Rundfunk, Film und Tonfilm haben Millionen und aber Millionen sich im Gedenken an den Verstorbenen und sein der Versöhnung der Parteien und der Völker geweihtes Werk in Trauer vereinigt“ – und mit der Republik auch emotional fest verbunden. Die Hoffnung erfüllte sich nicht.

Drei fragmentarische Leben – Repräsentanten einer glücklosen Republik

Im Anschluß an diese Skizze der Totenfeiern für Ebert, Rathenau und Stresemann und die Erörterung der politischen Bedeutung ihres Todes für die gefährdete Weimarer Republik sollen abschließend diese drei herausragenden, nach Herkunft und Lebensgeschichte gleichwohl so unterschiedlichen Repräsentanten in eine übergreifende Perspektive gestellt und nach Gemeinsamkeiten gefragt werden.

Mir scheint zunächst, daß jeder von ihnen einen anderen Weg der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts repräsentiert. Rathenaus Lebensweg steht für einen ebenso erstaunlichen wie erfolgreichen, aber letztlich doch gescheiterten gesellschaftlichen Prozeß: den sozialen Aufstieg und die Akkulturation des deutschen Judentums. In Eberts Aufstieg vom Sattlergesellen zum Reichspräsidenten widerspiegelt sich die Entwicklung einer ganzen Klasse, die, im Kaiserreich als „vaterlandslose Gesellen“ stigmatisiert, über eine „negative Integration“ nicht hinauskam, um dann in der Weimarer Republik zur „Staatspartei“ zu avancieren. Und Stresemanns Karriere steht für die Möglichkeit

eines Wandels des nationalliberalen Bürgertums. Aber zu wenige folgten seinem Vorbild, aus zu wenigen Herzensmonarchisten wurden Vernunftrepublikaner.

Eine Vollendung ihres politischen Lebenswerkes war ihnen nicht vergönnt. Erst im Tod wurde ihre Bedeutung für den Bestand der Republik großen Teilen der deutschen Bevölkerung bewußt. Die öffentlichen Trauerkundgebungen machten den Willen sichtbar, die Republik zu bewahren. Sichtbar wurde aber auch, daß selbst diese symbolischen Veranstaltungen im Zeichen der Konfrontation standen und geprägt wurden vom Kampf für und wider die Republik. Was Edwin Redslob nach dem Stresemann-Begräbnis notierte, galt für alle drei: „Entscheidend und einheitlich war die Trauer der Hunderttausenden, in deren Ausdruck etwas Fragendes lag. Was wird aus Deutschland werden, wenn immer die Besten vor der Zeit uns genommen werden?“³⁰

Aber nicht nur mit Blick auf Tod und Trauerfeier, auch im Rückblick auf ihr politisches Leben wird etwas ihnen Gemeinsames erkennbar. Anders als die großen Helden der antiken Tragödie standen sie nicht vor der ausgewogenen Alternativen Tod oder Schuld. Über die Unentrinnbarkeit ihres frühen Todes zu spekulieren, erscheint müßig. Von ihrer Mitschuld am Scheitern der Weimarer Republik wird man nicht sprechen wollen, von strukturellen Grenzen ihrer Wirkungsmöglichkeiten schon. So liegt im Falle der gekappten Lebensfäden und unvollendeten Lebenswerke Eberts, Rathenaus und Stresemanns vielleicht doch etwas Tragisches. Unbestritten ist ihre historische Größe und ihre herausragende politische Begabung, die sie schnell an die Spitze ihrer Parteien und darüber hinaus in nationale Führungspositionen brachte. Unübersehbar ist aber zugleich, daß auch sie die tief im 19. Jahrhundert wurzelnden Spaltungen zwischen den und innerhalb der sozialen Klassen nicht überwinden konnten.

Rathenaus Leben und frühes Ende verweist auf die große Hoffnung und gefährliche Selbsttäuschung einer religiösen Minderheit, die zwar bereitwillig und erfolgreich das Angebot einer Emanzipation durch Assimilation annahm, aber nicht oder zu spät erkannte, daß sie sich in einer „Assimilationsfalle“ (Z. Bauman) befand. Denn den Juden wurde, wie Gershom Scholem das so treffend ausgedrückt hat, „als Individuen alles, [...] als Volk, d.h. als Juden nichts“ zugestanden.³¹

Eberts Biographie verkörpert exemplarisch die eigentliche Problematik im Weg der Sozialdemokratie, hin- und hergerissen zwischen reformerischer Sozialpolitik und revolutionärer Sozialutopie. Niemand konnte vor 1914 die auseinanderdriftenden Strömungen zusammenhalten oder sie nach 1919 wieder zusammenführen, auch Ebert nicht. Vor einer ähnlich schwierigen Integrationsaufgabe stand auch Stresemann 1919 in der Neuformierung des in zwei Parteien gespaltenen Liberalismus. Bis auf seine Haltung in der Kriegszielfrage war er ein Exponent des linken Nationalliberalismus. Unter den Liberalen galt er als die einzige mit Charisma begabte Führungsperson. Und er hatte das

einziges erfolgsversprechendes Integrationskonzept. Er wollte mit den Fortschrittler auf der Basis eines gemeinsamen Programms in die Wahl zur Nationalversammlung gehen, über die Fusionierung beider Parteien aber erst danach sprechen und entscheiden. Die Fortschrittler wollten dies mit ihm nicht.

Man darf die Frage stellen, ob die innenpolitische Entwicklung der Weimarer Republik nicht womöglich einen ganz anderen Verlauf genommen hätte, wenn die parteistrukturellen Voraussetzungen im deutschen Liberalismus und in der deutschen Arbeiterbewegung weniger ungünstig gewesen wären, wenn sich Ebert und Stresemann vor allem auf ihre Funktion als integrierende Parteiführer hätten konzentrieren können. Man muß diesen hypothetischen Gedanken nicht zu Ende führen, um zu erkennen, daß die Weimarer Republik nicht allein durch den Tod dieser Staatsmänner schwer getroffen wurde. Folgenschwere war womöglich, daß es Ebert und Stresemann nicht gelang - und vielleicht auch nicht gelingen konnte -, die Spaltungen und inneren Konflikte in der Arbeiterschaft und im Bürgertum zu überwinden. In dieser Zerrissenheit lag vielleicht das größte selbstzerstörerische Potential. Es destabilisierte die Republik von Anfang an, lähmte sie im Abwehrkampf und begünstigte den keineswegs unaufhaltsamen Aufstieg Hitlers und seiner Bewegung entscheidend.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Epstein, Klaus: Matthias Erzberger und das Dilemma der deutschen Demokratie, Berlin 1962.
- 2 Stern, Fritz: Adenauer in Weimar. Der Mann und das System. In: ders.: Das Scheitern illiberaler Politik. Studien zur politischen Kultur Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1974, S. 274.
- 3 Vgl. Sabrow, Martin: Die verdrängte Verschwörung. Der Rathenau-Mord und die deutsche Gegenrevolution, Frankfurt/Main 1999.
- 4 Zitiert nach Jasper, Gotthard: Der Schutz der Republik, Tübingen 1963, S. 57.
- 5 Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf Sabrow (Anm. 3).
- 6 Dazu vor allem Ackermann, Volker: Nationale Totenfeiern in Deutschland. Von Wilhelm I. bis Franz Josef Strauß, Stuttgart 1990, S. 91ff., 207ff.; Buchner, Bernd: Um nationale und republikanische Identität. Die deutsche Sozialdemokratie und der Kampf um die politischen Symbole in der Weimarer Republik, Bonn 2001, S. 351ff.
- 7 Zitiert nach Ackermann (Anm. 6), S. 281; zu Redslob siehe Heffen, Annegret: Der Reichskunstwart – Kunstpolitik in den Jahren 1920–1933, Essen 1986.
- 8 Ludwig, Emil: Führer Europas. Nach der Natur gezeichnet, Amsterdam 1934, S. 149.
- 9 Kessler, Harry Graf: Walther Rathenau. Sein Leben und sein Werk, Frankfurt/Main 1988 (zuerst 1928), S. 326.
- 10 Zitiert nach Sabrow (Anm. 3), S. 94.
- 11 Verhandlungen des Deutschen Reichstages, 2. Wahlperiode, Stenographische Berichte, Band 356, S. 8041–8072.
- 12 Zitiert nach Sabrow (Anm. 3), S. 96.
- 13 Noske, Gustav: Erlebtes aus Aufstieg und Niedergang einer Demokratie, Offenbach 1947, S. XXX.
- 14 Brecht, Arnold: Aus nächster Nähe. Lebenserinnerungen eines beteiligten Beobachters 1884–1927, Stuttgart 1966, S. 448ff.
- 15 Stampfer, Friedrich: Die vierzehn Jahre der ersten deutschen Republik, 3. Auflage Hamburg 1947, S. 441.
- 16 Zitiert nach Besson, Waldemar: Friedrich Ebert. Verdienst und Grenze, Göttingen 1963, S. 101.
- 17 Zitiert nach Hildenbrand, Karl: Der Heimgang. In: Friedrich Ebert und seine Zeit. Ein Gedenkwerk über den ersten Präsidenten der Deutschen Republik, Berlin (o.J.), S. 55; vgl. auch Ackermann (Anm. 6), S. 37ff., 94ff., 245ff., 270ff.
- 18 Vgl. Ackermann (Anm. 6), S. 37ff., 94ff., 245ff., 270ff.; außerdem Hildenbrand (Anm. 17), S. 53ff.
- 19 Zitiert nach Hildenbrand (Anm. 17), S. 64ff.
- 20 Zitiert nach Ackermann (Anm. 6), S. 97.
- 21 Zitiert nach ebd., S. 96.
- 22 Zur Würdigung der politischen Lebensgeschichte Eberts siehe außer Besson (Anm. 16); Mühlhausen, Walter (Hg.): Friedrich Ebert. Sein Leben, sein Werk, seine Zeit, Heidelberg 1999; Witt, Peter-Christian: Friedrich Ebert, 3. Auflage Bonn 1992.
- 23 Knapp 8 Millionen stimmten für Otto Braun (SPD), 4 Millionen für Dr. Wilhelm Marx (Zentrum), 1,6 Millionen für den Liberalen Dr. Willy Hellpach, der gemeinsame Kandidat von Volkspartei und Deutschnationalen, der Duisburger Oberbürgermeister Dr. Karl Jarres, vereinigte knapp 11 Millionen Stimmen auf sich, während Ernst Thälmann (KPD) knapp 2 Millionen Stimmen erhielt und General Ludendorff als Vertreter der nationalsozialistischen und völkisch-antisemitischen Parteien nur 0,2 Millionen.
- 24 Erdmann, Karl Dietrich: Die Weimarer Republik, München 1980 (Gebhard Handbuch der deutschen Geschichte 19), S. 221.
- 25 Aus der umfangreichen älteren und neueren Stresemann-Literatur vgl. Olden, Rudolf: Stresemann, Berlin 1929; Turner, Henry Ashby jr.: Stresemann – Republikaner aus Vernunft, Berlin und Frankfurt/Main 1968; Koszyk, Kurt: Gustav Stresemann. Der kaisertreue Demokrat.

Eine Biographie, Köln 1989; Michalka, Wolfgang/Lee, Marshall M. (Hg.): Gustav Stresemann, Darmstadt 1982.

26 Stampfer (Anm. 15), S. 551.

27 Verhandlungen des Reichstages, 4. Wahlperiode, Stenographische Berichte, Band 426, S. 3254.

28 Ebd., S. 3251.

29 Körber, Andreas: Gustav Stresemann als

Europäer, Patriot, Wegbereiter und potentieller Verhinderer Hitlers, Hamburg 1999.

30 Redslob, Edwin: Von Weimar nach Europa. Erlebtes und Durchdachtes, Berlin 1972, S. 199.

31 Scholem, Gershom: Judaica 2, Frankfurt/Main 1970, S. 9.

Rettung durch Erinnerung? **Aufgaben, Ansprüche und Möglichkeiten der** **Geisteswissenschaften im Umgang mit der Shoa**

Im Jahre 1987 veröffentlichte Saul Friedländer in der Zeitschrift „Babylon“ einen Artikel mit dem Titel „Die Shoah als Element in der Konstruktion israelischer Erinnerung“.¹ Friedländer versucht darin zu zeigen, daß der Shoa bzw. den öffentlichen Akten und Ritualen des Gedenkens an sie seit den Anfangstagen des Staates Israel identitätsstiftende Funktion zukam und auch bewußt zugemessen wurde, um den jüdischen Charakter des Staates (als religiösen Aspekt), die vordringliche Notwendigkeit eines jüdischen Staates (als zionistischen Aspekt) oder die Unverzichtbarkeit jüdischer Wehrhaftigkeit (als nationalistisch-militärischen Aspekt) zu betonen. Insbesondere für die Zeit nach dem Sechstagekrieg und damit der Besetzung des Westjordanlands stellt Friedländer zwei Strategien der Instrumentalisierung der Shoa bei den beiden politisch auseinanderliegenden Lagern Israels fest. Weil im „national-messianischen“ Lager die Feindseligkeit der Araber grundsätzlich ähnlich wie die der Nationalsozialisten empfunden würde, sei hieraus auch eine entsprechende Rhetorik und Handlungslegitimation gegenüber den Palästinensern entstanden. Friedländer illustriert dies zum einen mit der Rhetorik Menachem Begins, der den Libanon-Krieg als verlängerten Krieg gegen Hitler bezeichnet hat, und zum anderen mit einer Aktion der Siedler in Jamit, einer auf der Sinaihalbinsel gelegenen Siedlung, die im Rahmen des Friedensvertrags mit Ägypten geräumt wurde. Diese Siedler hatten sich bei ihrem gewaltlosen Widerstand gegen die Räumung einen gelben Judenstern angeheftet. Im entgegengesetzten linken Lager Israels dagegen, so Friedländer, würden Nationalsozialismus und Faschismus als generalisierbare Begriffe auf die als restriktiv und diskriminierend empfundene Regierungspraxis gegenüber den Palästinensern und auf die Ideologie der rechtsnationalen Kreise angewendet.² Ein besonders eklatantes Beispiel hierfür ist der Vergleich von Jugendlichen der rechtsgerichteten Siedler mit der Hitlerjugend, wie ihn der Jerusalemer Historiker Moshe Zimmermann im Frühjahr 1995 anstellte.³

Was Friedländer hier andeutete, wurde 1991 durch Tom Segev noch weit ausführlicher und mit mehr Zündstoff für eine öffentliche Debatte in seinem Buch „Die siebte Million“ aufbereitet: Segev behauptet, daß Erinnerung an die Shoa in Israel untrennbar verknüpft sei mit der Verfolgung nationaler politischer Ziele. Eine der wichtigsten Aussagen zur Langzeitwirkung der Shoa in Israel in diesem

Buch geht auf einen Artikel des Wissenschaftshistorikers und Auschwitz-Überlebenden Jehuda Elkana zurück, den Segev ausführlich und sichtlich zustimmend zitiert. Elkanas Artikel erschien etwa ein Jahr später als Friedländers, im März 1988, in der israelischen Tageszeitung „Haaretz“, und damit *nach* dem Beginn der Intifada, dem entscheidenden Ereignis, das die Positionen in Israel und auch die Interpretation der Shoa zusätzlich verschärfte. Elkana schrieb seinen Artikel also in einer Atmosphäre, die von sich mehrenden Berichten über Exzesse der Gewalt israelischer Soldaten gegenüber demonstrierenden Palästinensern geprägt war. Er ortete als Ursache dieses Vorgehens nicht persönliche Frustration der israelischen Soldaten gegenüber der palästinensischen Gesellschaft, sondern eine existentielle Furcht, die letztlich losgelöst vom Palästinenserproblem aus der starken Präsenz der Shoa und einer latenten Furcht vor drohender Auslöschung durch den Feind im israelischen Bewußtsein genährt wurde. Daraus zog Elkana den Schluß, nichts sei für die israelische Demokratie und Moral schädlicher, als die dauernde und planmäßige Präsenz der Shoa als jüdische Bewußtseinsgrundlage und als staatliche Legitimation in der israelischen Erziehung. „Wenn man vergangene Leiden als politisches Argument gebraucht, ist das so, als erwecke man die Toten zu Partnern im demokratischen Prozeß der Lebenden“,⁴ schrieb Elkana, und ergänzte:

„Ich sehe keine wichtigere politische oder pädagogische Aufgabe für die Führer der Nation, als sich für das Leben einzusetzen, sich der Gestaltung der Zukunft zu widmen – und nicht, sich früh und spät um die Symbole, Feiern und Lehren der Shoah zu kümmern. Die Herrschaft der historischen Erinnerung muß aus unserem Leben entfernt werden.“⁵

Jehuda Elkana, der seinen kontroversen Artikel über die Schädlichkeit der Erinnerung ausdrücklich auf die israelische Gesellschaft bezog, äußerte sich darin unter anderem dahingehend, daß jede andere Nation, auch die deutsche, für sich selbst, im Kontext ihrer eigenen Überlegungen, zu entscheiden habe, ob sie sich erinnern wolle.⁶ Deutschland war zu jenem Zeitpunkt noch zweieinhalb Jahre von der Wiedervereinigung und weitere acht Jahre von dem Ausbruch jener Debatte entfernt, in welcher die Ventile des deutschen Erinnerungsdrucks nach Auschwitz – fast mit einem Ruck – geöffnet wurden. Anlaß war die Rede des Schriftstellers Martin Walser bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels im Oktober 1998, eine der am meisten interpretierten und kommentierten deutschen Reden der vergangenen Jahrzehnte. Walser hatte, unter Gebrauch eines problematischen und etwas eigenwilligen Vokabulars, dagegen protestiert, andauernd als Deutscher mit der nationalsozialistischen Vergangenheit konfrontiert zu werden. Die Rede wäre wahrscheinlich nach einigen mit erhobenen Augenbrauen verfaßten Rezensionen

aus dem Bewußtsein der meisten Menschen in Deutschland verschwunden, hätte nicht der damalige Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, vehement reagiert und Walser in einem Artikel „geistige Brandstiftung“ vorgeworfen. Bubis nutzte dann die Gedenkfeier anlässlich des sechzigsten Jahrestages der Reichspogromnacht am 9. November 1998, um diesen Vorwurf zu bekräftigen. In die monatelange öffentliche Diskussion darüber, wer sich in Deutschland wie zu erinnern habe, schaltete sich nicht nur der damalige Bundespräsident Roman Herzog ein, sondern auch viele intellektuelle und 'normale' Deutsche sowie der zu jener Zeit in Berlin weilende Tel Aviver Historiker Moshe Zuckermann. Bekanntlich ist diese Diskussion inzwischen in einem siebenhundertseitigen Buch dokumentiert.⁷ Der Grundtenor der deutschen Stimmen darin läßt sich wohl so zusammenfassen, daß die Erinnerung an Auschwitz zwar zu den unverzichtbaren Lehren deutscher Vergangenheit gehöre, aber daß sie nicht ritualisiert, nicht uferlos thematisiert, nicht bis zum Überdruß den nachgeborenen, persönlich unschuldigen Generationen vorgehalten werden dürfe. Dieser Befund ist für uns hier interessanter als die – ebenfalls zutreffende – Feststellung, daß die Walser-Bubis-Debatte einen Graben zwischen nicht-jüdischen Deutschen und Juden in Deutschland aufriß, den so tief viele nicht mehr vermutet hatten.

Um den Blick gerade über die belasteten Gesellschaften Israels und Deutschlands noch hinauszurichten, möchte ich auch auf ein Buch hinweisen, das die Auseinandersetzung mit der Shoa in den USA visualisiert: Es handelt sich um Peter Novicks Studie über die Rezeption der Shoa in den USA,⁸ die sich auf äußerst sachliche Art mit der Frage beschäftigt, warum der Holocaust, ein für die Mehrzahl der Amerikaner eigentlich historisch nicht zwangsläufig zentrales und lange eher unterdrücktes Thema, seit den achtziger Jahren plötzlich von überwältigender Relevanz im amerikanischen historischen Diskurs und der amerikanischen Erziehung ist. Auffälligerweise beklagt der amerikanische Jude Peter Novick, im Gegensatz zu israelischen und nicht-jüdischen deutschen Zeitgenossen, die amerikanische Art, der Shoa zu gedenken, nicht deshalb, weil sie die Bevölkerung angeblich auf umfassende und letztlich schädliche Weise in die Pflicht nehme. Vielmehr sieht er das Problem darin, daß in den USA, befördert von einigen jüdischen Meinungsführern, die in Auflösung begriffene amerikanisch-jüdische Identität an der Identifikation mit den Opfern von Auschwitz und Treblinka festgemacht würde und zu einem beliebig verwertbaren Versatzstück des amerikanischen Diskurses geworden sei. Der Begriff „Holocaust“ dient, wie Novick zeigt, Tierschützern heute ebenso als Schlagwort für das Schicksal der Tiere wie Abtreibungsgegnern für das Schicksal ungeborener Föten. Die Erinnerung an die Shoa in den USA in ihrer heute praktizierten Form empfindet er deshalb als etwas Künstliches, mit der amerikanischen Gesellschaft nicht wirklich Verknüpft, als etwas Banales und Apolitisches, das auch den angeblichen pädagogischen Zweck einer Erziehung zum Widerstand gegen

Menschenrechtsverletzungen verfehle – eine kollektive Erinnerung, die eben gar keine Erinnerung sei.⁹

Man mag zu den verschiedenen Debatten in den verschiedenen Ländern stehen, wie man will, was daraus ersichtlich wird, ist jedenfalls, daß der Akt des Erinnerns selbst als kollektive Pflicht an verschiedenen Orten aus verschiedenen Gründen kritisch hinterfragt wird. Wenn wir noch genauer hinschauen, so ist es eigentlich nicht das Erinnern, das von den Kritikern als schädlich empfunden wird, sondern es sind die pädagogischen Lektionen, mit welchen dieses Erinnern aufgeladen wird, bzw. die die ablehnenden Kreise hinter allen Akten des Erinnerns letztlich vermuten. In Israel liegt das Problem, wie Elkana meint, nicht einfach in der Erinnerung an Ereignisse in Europa, sondern in der Projizierung dieser Erinnerung auf ein grundsätzliches Problem zwischen Nichtjuden und Juden, in Deutschland nicht in dem Rückblick auf die Vergangenheit des eigenen Volks, sondern in der Verbindung dieser Vergangenheit mit der Identität jedes einzelnen nachgeborenen Angehörigen, in den USA nicht in dem Behandeln eines historischen Stoffs, sondern in der Erhebung dieses historischen Stoffs zum Prototypen unmenschlichen Verhaltens von einer Gruppe von Menschen gegenüber einer anderen.

Was nun können hier die Geisteswissenschaften in ihrem nicht primär zweckgebundenen, nicht erziehungs-, sondern forschungsgerichteten Umgang mit der Shoa leisten, das letztlich auch in die stagnierende pädagogische Praxis einfließen könnte? Die Antwort der progressiven israelischen Geschichtsforschung läßt sich vielleicht am deutlichsten wiedergeben durch die Worte, mit welchen Moshe Zimmermann die Intentionen seines Kollegen, des Haifaer Historikers und Schulbuchautoren Chaim Schatzker, zusammenfaßt:

„Die Kinder, wie die gesamte Gesellschaft, müssen bestrebt sein, die Ereignisse im breiteren Kontext zu verstehen, und begreifen, daß der vergangene Holocaust nicht von Dämonen, sondern von Menschen ausging, daß keine Gesellschaft gegen einen künftigen Holocaust, als Täter oder als Opfer, immun ist, daß nicht nur das jüdische Volk betroffen ist.“¹⁰

Diese humanisierend angelegte Forschungsintention mit ihrem universalen Aspekt ließe sich prinzipiell auf Israel wie auf Deutschland als nachvollziehbare und notwendige applizieren, und sie mag verständlicherweise von vielen Historikern als probates Mittel gegen chauvinistisches Wegschauen vor der Vergangenheit (in Deutschland) bzw. gegen das Verabsolutieren des jüdischen Aspekts (in Israel) betrachtet werden. Doch die Probleme auch dieser universalisierenden Haltung liegen auf der Hand. So weist zum Beispiel Peter Novick auf die Gefahr eines Absinkens des humanisierenden Zwecks zur Beliebigkeitsformel hin, wenn für jede Anklage gegen inhumane oder angeblich inhumane Praktiken das paradigmatische Schreckgespenst 'Shoa' hervorgerufen werden kann.

Darüber hinaus gibt es noch komplexere und schwerwiegendere Probleme. Da wir hier von Erinnerung als bewußter und bewußt gemachter Erinnerung sprechen, darf das oft gegenläufige Element des Unbewußten nicht unerwähnt bleiben. Wir sollten heute so weit sein zu erkennen, daß die zwei Völker, zu deren Vergangenheit ein derart dramatisches Ereignis gehört wie die Shoa, durch dieses, aus welcher Perspektive es auch immer betrachtet wird, weit mehr umgetrieben werden, als dies die Summe aller bewußten Erinnerungen daran zu tun vermag. Spätestens Richard J. Bernsteins neue Interpretation von der unbewußten Übertragung kollektiver Traumata in Form von Neurosen auf der Grundlage von Sigmund Freuds Moses Buch¹¹ sollte uns die Augen dafür öffnen, daß die Ängste israelischer Soldaten und das Bedürfnis deutscher Intellektueller und Normalbürger, von Auschwitz hin und wieder wegzuschauen, tiefere Gründe haben als die 'verordnete' Erinnerung von Erziehungsinstitutionen und Medien. Angesichts der subkutanen Langzeitwirkung traumatischer Ereignisse scheint es zu kurz gegriffen, wenn die wachsende Präsenz der Shoa im kollektiven Identitätsbewußtsein mit zunehmender zeitlicher Entfernung ausschließlich auf gezielte mediale und politische Instrumentalisierung zurückgeführt wird, wie dies in Deutschland Walser und, unter ganz anderen Vorzeichen, in Israel die progressiven Historiker behauptet haben.¹²

Daraus ergäbe sich für die Geisteswissenschaften der Auftrag, an die Shoa zu erinnern, indem sie die geistigen Beschädigungen beleuchten, die die Shoa hinterlassen hat. Ausgemessen werden müßte demnach die Differenz möglicher Paradigmen im kollektiven Selbstverständnis und in der Form kollektiven historischen Erinnerns zwischen der Zeit vor und nach der Shoa. Deutsche und jüdische Erinnerungen sollen also primär auf ihre eigenen inneren Brüche hin hinterfragt werden.

Zunächst möchte ich mich dem Phänomen zuwenden, das ich 'die deutsche Erinnerung' nenne. Deutschland kämpft seit 1989/90, den Jahren des Mauerfalls und der Wiedervereinigung, um seinen moralischen Status als Land, das die Nachkriegszeit hinter sich gebracht hat. Beinahe jeder sich bietende Anlaß ist seither als Bestätigung dieser Normalität proklamiert worden: Zunächst schon der Abzug aller alliierten Soldaten aus Deutschland, die Wahl der Regierung Schröder als Symbol einer vom Krieg nicht mehr infizierten neuen deutschen Generation, schließlich der Umzug des Bundestages nach Berlin. Es ist deutlich, daß Deutschland danach strebt, genau jene Dinge wieder zu erreichen, die im Bewußtsein der Bürger von heute eine Art Urzustand repräsentieren und gewissermassen darauf hinweisen, daß das Nach-Nachkriegsdeutschland hinsichtlich seiner 'Anständigkeit', aber auch seiner geopolitischen Position wieder an das Vorkriegsdeutschland – unter Abzug der Perspektive 'Krieg' – anknüpft. Dafür werden Symbole reaktiviert, wie eben territoriales Zusammenwachsen, Rückkehr in die alte Hauptstadt und Wiederherstellung der Rolle als bedeutende europäische Territorialmacht, diesmal primär als führender Wirtschaftsfaktor in

der Europäischen Union. Wenn Deutschland Normalität will, hat es dieser Sichtweise zufolge keinen anderen Weg als den zurück in eine einstige, erinnerbare Integrität, auf der sich, gestützt durch die inzwischen gefestigte, in den neuen Bundesländern nachvollzogene Demokratie seit 1949, deutsche Identität neu definieren kann. Es ist nicht primär eine Flucht vor der Erinnerung an die Shoa, wohl aber die Aktivierung einer anderen Erinnerung an eine Zeit, als es ein großes Deutschland mit der Hauptstadt Berlin gab, das grundsätzlich ein starkes, aber verlässliches Land war. Das Deutschland von heute ist, um es etwas überspitzt auszudrücken, auf der Suche nach einem Status als demokratisiertes, republikanisierendes Königreich Preußen.¹³ Ob dieser Weg, der wie jeder anamnese Prozeß einen Teil der Erinnerung verdrängt, um einen anderen zu aktivieren, a priori schlecht ist, möchte ich hier nicht beurteilen. Daß er zumindest zwiespältig ist, zeigt allerdings die im Herbst 2000 ausgebrochene politische Debatte um den Begriff „Leitkultur“. Ausgelöst wurde sie von dem Fraktionsführer der CDU im Bundestag, Friedrich Merz, der forderte, daß Ausländer in Deutschland sich grundsätzlich an der „freiheitlichen deutschen Leitkultur“ zu orientieren hätten. Deutschland zum einen als Land, das von einem freiheitlichen Grundgesetz geprägt sei, und zum anderen als Land „in der Mitte Europas“, das sich nach dem Zweiten Weltkrieg der europäischen Idee verpflichtet habe,¹⁴ könne, so Merz, was die Rolle der Frau etwa in traditionell muslimischen Gesellschaften, aber auch, was rituelle Gesetze wie etwa „das grausame Schächten von Tieren“¹⁵ angehe, nicht hinter die selbst erreichten Werte zurückgehen. Mit dem Begriff „Leitkultur“, mit dem die Errungenschaften einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft autoritär der von dieser Gesellschaft geschützten Religionsfreiheit übergestülpt werden, und dem von Merz als vorbildhaft definierten Attribut „deutsch“, setzt sich dieser im Namen der Demokratie über die historischen Assoziationen hinweg, die bei der Forderung einer Normierung des (Landes- oder Religions-) Fremden unter deutsche Wertestandards wachgerufen werden. Vergleichbar zur konstitutiven Verbindung, die zwischen dem preußischen Königshaus und der protestantischen Kirche bestand, wird hier autoritativ im Namen des ‘Verfassungspatriotismus’ die Verteidigung eines national definierten Pluralismus gefordert. Das Paradox, das jener Forderung nach „freiheitlicher deutscher Leitkultur“ innewohnt, ist vielleicht, wenn auch in überzeichneter Form, symptomatisch für das gegenwärtige – in der Regel nicht offen dargelegte – deutsche Erinnerungsprojekt, wie es besonders, aber nicht nur auf konservativer Seite gepflegt wird.¹⁶

Jedenfalls war aber Ignatz Bubis im Irrtum, wenn er glaubte, Martin Walser und eine große Anzahl Deutscher wollten schlicht die dauernde Erinnerung an Auschwitz verdrängen, um sich deutscher Verantwortung zu entziehen. Sie wollten es, weil ihr Verständnis von der Wiedererlangung von Anständigkeit es nicht zuließ, dauernd an die eigene Unanständigkeit erinnert zu werden. Sie wollten nicht unendlich Lehren ziehen, sondern sich wieder mit – deutschen –

Vorbildfunktionen identifizieren. Die Wiedererlangung von Anständigkeit, so meine ich Walser verstanden zu haben, ist aus seiner Sicht nur möglich, wenn auch an eine Tradition der Anständigkeit angeknüpft wird. Daß er dabei in seiner Rede gerade auf das Jahrzehnt zwischen 1790 und 1800, sein Lieblingsjahrzehnt, wie er es nennt, zurückgreift, und auf Thomas Manns Rede „Von deutscher Republik“, ist in diesem Kontext kein Wunder. Wenn Walser fragt, „warum, zum Beispiel, in Goethes ‘Wilhelm Meister’, der ja erst 1795 zu erscheinen beginnt, die Guillotine nicht vorkommt“,¹⁷ und wenn er bemerkt, daß Thomas Mann noch 1917/18 die Demokratie für Deutschland abgelehnt, sie 1922 aber emphatisch unterstützt habe,¹⁸ dann will er genau dieses zeigen: Daß nicht aus der Erwähnung des Destruktiven, sondern nur aus der Auseinandersetzung mit konstruktiven Wertbegriffen und Symbolen eine Kultur geschaffen werden könne, die diesen Namen verdient.

Schon zwei Jahre vor Martin Walsers Frankfurter Rede stellte der Münchner Historiker Christian Meier in seinem Aufsatz „Erinnern – Verdrängen – Vergessen“¹⁹ die Frage, ob die Erinnerung an Auschwitz „so stark ins allgemeine Gedächtnis einrasten *mußte*, wie das inzwischen geschehen ist“.²⁰ Meier kontrastiert den griechischen „Wunsch nach Nicht-Erinnern des Schlimmen“, ²¹ der grundsätzlich bei Friedensschlüssen dominiert habe und mit dem versucht worden sei, das Begehren nach Rache zu unterdrücken, mit der Dominanz des Erinnerungsgebots, die er „nur in der Geschichte der Juden gefunden“ habe.²² Wenn Meier nun bemerkt, die Ablösung vom griechischen zum jüdischen Modell sei in der abendländischen Geschichte erst 1933 (später schreibt er 1945, was gemäß seinem Ansatz sicherlich korrekter ist) erfolgt,²³ so heißt dies, daß die heutige ‘penetrante’ Gedenkkultur auf einen neuartigen jüdischen Einfluß – wie immer er sich auch diese Vorherrschaft verschafft haben soll – in der europäischen Kultur zurückgehen würde. Allerdings leugnet Meier keineswegs, daß dieser präzedenzlosen Gedenkkultur auch ein präzedenzloses Verbrechen vorgegangen sei, das sich von selbst schon jeder Verdrängung verschließe. Dennoch ist er zunächst mit dem Anspruch angetreten, eine generelle kulturelle Fragestellung aufzuwerfen, unter welche „die willkürliche Hinrichtung einiger hundert Griechen“ ebenso falle „wie der weitgehend fabrikmäßige Mord an sechs Millionen Juden im Zweiten Weltkrieg“.²⁴ Im wesentlichen endet Meiers Plädoyer für das „Vergessen von Schlimmem“ im Falle der Shoa in der eher diffusen Schlußfolgerung, daß beide Seiten sich darauf einigen müßten (und daß nicht nur die, die sich der Erinnerung schämen muß, es für sich in Anspruch nimmt); und daß die Bitte um Entschuldigung vieles erleichtern könne. Wahrscheinlich müßte man, so Meier, auch heute an den dazugehörigen Formen arbeiten. Die Frage, wieviel es bringt, die Erinnerung in der Öffentlichkeit wachzuhalten, stelle sich von Fall zu Fall neu.²⁵

Auch Meier also ist grundsätzlich auf der Suche nach einer Form neuer deutscher Normalität. Was ihn von Walser grundsätzlich unterscheidet, ist das Festhalten daran, daß die Gegenseite (die hier offensichtlich sowohl bezüglich des

Erinnerungsdiktats als auch der Opferrepräsentanz das Judentum ist) aus diesem Prozeß nicht ausgeklammert werden kann – woraus allerdings die implizite (und wie behutsam auch immer vorgebrachte) Forderung, ihn nicht zu behindern, eher noch deutlicher hervorgeht.

Ich halte diese Linie nicht so sehr für verwerflich als vielmehr für erstaunlich. Sie ignoriert hinsichtlich Deutschlands nach der Shoa den bei allem 'Freud-Bashing' nie schlüssig widerlegten Urbefund der Psychoanalyse, daß Dinge nicht durch ihre offene Thematisierung, sondern vielmehr durch ihr Nichtausgesprochenwerden zu übermächtigen Gefahren und Problemen – des einzelnen wie der Gesellschaft würden. Wie Jehuda Elkana für Israel geht auch Martin Walser für Deutschland zumindest teilweise über die latent neurotisierende Wirkung unausgesprochener Probleme hinweg, indem er bewußt positive Ersatzsituationen evoziert. Die mittlerweile abgedroschen klingende Bemerkung Adornos, die sich in dieser Debatte kaum mehr jemand aus der Schublade hervorzuholen traut, es sei barbarisch, nach Auschwitz Gedichte zu schreiben, ist doch in einem Moment wieder bedenkenswert, in dem von einem deutschen Schriftsteller gewissermaßen gefordert wird, Gedichte oder, wie in Walsers Fall, Prosa schreiben zu dürfen, *statt über Auschwitz*.

Bezüglich einer Rettung durch Erinnerung ließe sich also sowohl den israelischen wie den deutschen Erinnerungsskeptikern sagen: Die ritualisierte Erinnerung rettet nicht vor der Anwendung von Gewalt gegen andere. Diese Art von Erinnerung ist eine übertragene, kollektive und auf das nachgeborene Individuum keiner Gruppe mehr zutreffende Erinnerung, die verantwortlich sprechen könnte, wo keine persönliche Schuld vorliegt. Das einzige, aber Entscheidende, was diese dauernde und enervierende Erinnerung legitimiert, ist, daß sie, falls sie nicht omnipräsent und falls sie nicht enervierend wäre, sich ihren Weg auf latente, neurotisierende Weise durch die Gesellschaft bahnen müßte. Die Tendenz des Verdrängens und Verschweigens des Völkermords an den Juden in den fünfziger und frühen sechziger Jahren hat in Deutschland nicht zuletzt den RAF-Terrorismus der siebziger Jahre hervorgebracht.²⁶ Das Ereignis Shoa ist in seinem Ausmaß als Element der deutschen Geschichte zu einschneidend, als daß es in die zweite Reihe verbannt werden könnte. Worüber man nicht schweigen kann, davon soll man sprechen, ließe sich in kühner Abwandlung Wittgensteins sagen.

Was ich nun zu deutscher Erinnerung gesagt habe, reicht immerhin aus, um als Gegenmodell für jüdische Erinnerung herzuhalten. Jüdische Erinnerung ist, anders als deutsche Erinnerung, immer auch eine Erinnerung an die eigene Teleologie, die das jüdische Volk als letzte Reserve durchgehender Beschreibbarkeit als 'jüdisches Volk' durch das jahrhundertlange Exil geschleppt hat. Ein innerer Bruch in dieser Teleologie vom Ausmaß der Shoa allerdings zerstört die ganze Matrix einer Erinnerung an eine Vorzeit, die noch irgendwie zu etwas hinführen sollte. Eine jüdische Teleologie, die, wohin auch immer, erst einmal

über den Umweg von Auschwitz und Treblinka führt, wird in einer Weise gestört, daß gerade das von vielen Deutschen erstrebte Zurück zu einem Stadium konstruktiver Unversehrtheit für die Juden ohnehin nicht mehr erlaubt ist. Es ist nicht so sehr die Erinnerung an früher, es ist vielmehr die Erinnerung an *die Erinnerung von* früher, die zumindest das Bewußtsein der geistigen Lücke rettet, die die Shoa für immer ins jüdische Denken gerissen hat. Eine jahrhundertlang zurechtgedachte Rolle des Judentums hat sich innerhalb weniger Jahre buchstäblich in Staub und Asche aufgelöst.

Zur Illustration meiner Behauptung möchte ich ein schmales, auf deutsch erschienenes Buch zitieren, das, unmittelbar vor der Katastrophe, einen souveränen Blick auf die Geschichte des Judentums wirft. Das Buch ist unter Historikern in den USA und Israel heute weit bekannter als im deutschsprachigen Raum. Sein Titel ist schlicht „Galut“, zu deutsch: Exil, es erschien 1936 im Berliner Schocken Verlag, der Autor, Jizchak Fritz Baer, ist ein aus Halberstadt stammender Historiker, der schon lange vor der nationalsozialistischen Machtergreifung eine Professur an der Hebräischen Universität in Jerusalem angenommen hatte und der sich dort zu einem heftigen Kritiker der Historiographie der Wissenschaft des Judentums entwickelte. In seiner Schilderung des spätantiken Judentums illustriert Baer das rabbinische Verständnis der Galut als eines Prozesses der Sühne:

„Der Sühneprozess besteht in der Knechtung Israels durch die Weltreiche und in der büßenden Pilgerfahrt Israels unter den Völkern [...] Auch das Bild des leidenden Gottesknechtes aus dem 53. Kapitel des Jesaja-Buches wird in dieser Zeit in der Diaspora bereits als bleibendes Symbol für die Leiden des jüdischen Volkes in der Galut rezipiert und ist in seiner Bedeutung bei den mittelalterlichen Juden geblieben.“²⁷

Auch Abraham als pilgernder Wanderer wird, wie Baer zeigt, zum Symbol für das verbannte jüdische Volk,²⁸ und der zur Opferung geführte Isaak wird zu einer zentralen Figur in der Klage- und Bittliturgie der Kreuzzüge.²⁹ Baer selbst schildert die Geschichte jüdischen Leides als ein Defizit, das je länger je mehr nur noch durch das eigentlich lähmende Bewußtsein eines von Gott auferlegten Loses den Zusammenhalt des Volkes gewährleisten würde. Der Vorwurf, daß die Orientierung an biblischen Paradigmen zur Darstellung und zum Verarbeiten des eigenen Schicksals eine Konzentration auf konkrete Geschichtsschreibung versperre, liegt nahe. Doch Baer, der die Orientierung jüdischer Historiker an Hegels historischer Dialektik verurteilt, verteidigt diese relativierende Haltung gegenüber dem Historischen:

„Dieses alte jüdische Denken ist nicht unhistorisch; denn es hat das geschichtliche Leben zur Grundlage, und einschneidende geschichtliche Ereignisse alter und neuerer Zeit haben, mehr als in anderen religiösen Systemen, in der jüdischen Gedankenwelt ihre feste Stelle erhalten und sind zu Marksteinen in der Geschichte der Prüfungen des Gottesvolkes geworden.“³⁰

Und der letzte Satz, der auch als Trost und Aufruf an die in Deutschland verbliebenen zeitgenössischen Leser des Buches verstanden werden kann, lautet, gleichsam als Bekenntnis des Autors:

„Wenn wir heute, als sei die Geschichte das unablässige Abrollen eines in der Bibel angekündigten Prozesses, an verstaubten, chronistischen Tabellen jedes neue Verhängnis des morgigen Tages abzulesen imstande sind, so soll daraus ein jeder Jude an jedem Orte der Diaspora erkennen, daß es eine Macht gibt, die das jüdische Volk über allen kausalgeschichtlichen Zusammenhang erhebt.“³¹

Baer postuliert – und dies ist sein Hauptschlag gegen die Wissenschaft des Judentums – ein jüdisches Selbstbild, das seine Perspektiven auf die Zukunft aus der Gewähr der Vergangenheit bezieht. Ein Zeitgenosse, vielleicht auch ein Leser Baers in Deutschland, der zum Opfer der Shoa wurde, Rabbiner Joseph Carlebach in Hamburg, versuchte, unter anderem ebenfalls am Bild des Jesajanischen Gottesknechts, immer wieder das jüdische Schicksal in Deutschland in den Status der Transzendenz zu erheben.

Zehn Jahre nach Baers Essay und vier Jahre nach Joseph Carlebachs Tod erschien ein Buch, das mit einem völlig neuen, bis dahin kaum gebräuchlichen Paradigma für das jüdische Volk antrat: Margarete Susmans inzwischen zu einem Klassiker avancierte Arbeit „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes“. Hiob galt dem Judentum zuvor als Figur, die – schon weil sie in der Bibel als Angehöriger eines fremden Volkes bezeichnet wird – weniger zur kollektiven Identifikation als zur Auseinandersetzung des Individuums mit der Unergründlichkeit des Göttlichen diene. Daß diese Figur nun plötzlich als Metapher für das jüdische Volk verstanden wurde, war kein Zufall. Die dem Gottesknecht inhärente konstruktive Sinnkomponente war in Auschwitz unwiederbringlich zerstört worden. Ob dies tatsächlich ausschließlich am nie dagewesenen Ausmaß der Katastrophe liegt, ist zumindest fraglich. Ich meine, es liegt mit daran, daß im Gegensatz zu allen früheren jüdischen Katastrophen die Ermordeten keine namhafte, sprich in einer bestimmten Region für die jüdische Kultur weiterhin tonangebende Gruppe Überlebender hinterließen, die sich direkt als ihre Erben und die nahtlosen Fortsetzer ihres Judentums deklarieren konnten. Selbst die Opfer der Vertreibung aus Spanien 1492 bildeten an verschiedenen Orten neue, in

sich kulturell geschlossene und das lokale jüdische Leben dominierende Gemeinden, die das Erbe des iberischen Judentums weiter pflegen und das Vertreibungstrauma in das Reservoir eigener Erinnerungen einordnen konnten. Das Leiden der jüdischen Shoa-Opfer hingegen mußte von den anderen Juden der Welt zunächst einmal als das potentiell eigene adoptiert werden. Die Geflüchteten und Überlebenden der Shoa wurden in den USA und anderen Ländern, vor allem in angelsächsischen sowie in Israel, von einer anderen jüdischen Kultur aufgesogen, die sich in nichts so sehr von der eigenen unterschied und unterscheiden wollte als in der Freiheit von dieser Verfolgungserfahrung. Schon deshalb dauerte es mindestens anderthalb Jahrzehnte, bis zum Eichmann-Prozeß in Jerusalem 1961, bis die Juden in Israel oder den USA bereit waren, sich in größerem Umfang der Erinnerung an die Shoa zu stellen. Wenn wir fragen, wo Gott in Auschwitz war, ist das aus geisteswissenschaftlicher Sicht in letzter Konsequenz weniger die Frage eines säkularen oder agnostischen Skeptizismus, sondern eher eine Verkürzung der Frage: Weshalb hat es niemand geschafft, Gott aus Auschwitz hinauszutragen, wie Er aus den Kreuzzügen, der spanischen Inquisition und Vertreibung, den Chmielnitzky-Pogromen des 17. Jahrhunderts, sogar noch aus den unvorstellbaren Massakern der antirevolutionären russischen Truppen an den Juden gut 20 Jahre vor der Shoa noch hinausgetragen worden ist? In Auschwitz zerbrach die Kontinuität historischer Selbstwahrnehmung unter anderem daran, daß es keine bedeutende jüdische Kerngruppe mehr gab, die in derselben Gegend ansässig oder aus derselben Kultur stammend die Kontinuität – auch die Kontinuität eines leidenden Gottesknechts – verbürgt hätte. Hiob dagegen oder die Theorie des Hester Panim (des während jener Jahre verborgenen göttlichen Gesichts), um zwei subtilere theologische Deutungen zu nehmen, symbolisieren Brüche des menschlichen Schicksals, und ihre Installierung als Metaphern stellt selbst einen solchen Bruch in der jüdischen Selbstwahrnehmung dar.

Es ist bekannt, daß verschiedene jüdische Exponenten nach dem Zweiten Weltkrieg mit der Hilfe überlieferter Erinnerungsrituale auch an die Shoa erinnern wollten. Besonders die Symbolik des jüdischen Erinnerungsmoments schlechthin, des Sederabends, sollte dabei aktiviert und auch benützt werden, wie es etwa der amerikanische Rabbiner und Professor Irving Greenberg forderte. Daß solche Projekte, wie man insgesamt sagen muß, in ihrer Breitenwirkung erfolglos geblieben sind, hat nicht nur mit dem erwähnten Kontinuitätsbruch als solchem zu tun, sondern auch damit, daß dieser Bruch neben neuen Metaphern wie eben der des Hiob auch eine Erschütterung des jüdischen Geschichtsbildes bzw. der jüdischen Teleologie als solche bewirkt hat. Konnte ein religiös gebildeter, aber säkular denkender Historiker wie Baer kurz vor der Shoa noch auf eine Matrix verweisen, an welcher für die Juden in der Bibel „jedes neue Verhängnis des morgigen Tages abzulesen“ sei, so hat die Shoa nicht nur durch das Ausmaß ihrer Zerstörung, sondern auch durch den Bruch der Kontinuität diese Deutungszuversicht erschüttert.

Als Fazit bleibt festzustellen, daß ich mich von dem ursprünglichen Vortragsthema, das auf einen beinahe quälenden, gemeinsam mit Frau Professor Gillis-Carlebach durchlaufenen Prozeß der Titelfindung zurückgeht, ziemlich weit entfernt habe. Es sollte darum gehen zu fragen, ob und inwieweit wir das, was in der Shoa zerstört worden ist, durch historische oder philologische Aufarbeitung des Verlorenen retten können. Nun ist aber die Fragestellung von „Rettung *durch* Erinnerung“ zur Fragestellung geraten, ob es eine Rettung *der* Erinnerung gibt. Die Rede ist nun also nicht mehr von der anamnetischen Rettung der Ermordeten, sondern letztlich von unserer Rettung als Erinnernde – also einer anderen Form von „Rettung durch Erinnerung“.

Als ich vor einigen Jahren in einen Briefwechsel mit einem etwa gleichaltrigen deutschen Philosophen, einem Hermann-Cohen-Experten, trat, in dem es unter anderem um die Auseinandersetzung zwischen deutschem und jüdischem Selbstverständnis in unserer Generation ging, fragte er mich einmal, ob denn die Grundlage unserer Korrespondenz die sein müsse, daß er als Deutscher grundsätzlich der fiktive Täter, ich als Jude grundsätzlich das fiktive Opfer sei. In gewisser Weise muß ich mich seiner Frage anschließen. Die Geisteswissenschaften von heute haben vielleicht vorwiegend die Aufgabe, eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Shoa anhand der jeweiligen Veränderungen zu lernen, die dieses Ereignis im jeweils jüdischen bzw. deutschen Selbstverständnis begründet hat. Indem wir bei dem, was Jehuda Elkana in Israel als übermäßig traumatisierend, Peter Novick in den USA als banalisierend und Martin Walser in Deutschland als destruktiv empfindet, die Blickrichtung von Täterschaft und Opfertum einmal in Richtung darauf ändern, was uns in geistiger Hinsicht an Chancen und Grundlagen verlorengegangen ist, können wir vielleicht die Möglichkeiten der Geisteswissenschaften eher ausschöpfen. Wenn wir reflektieren, warum Deutschland heute nicht mehr ein demokratisiertes Preußen, weshalb Israel nicht mehr der personifizierte Gottesknecht sein kann, wenn wir uns vom Legitimationsdruck lösen, immer eine bestimmte Erinnerung fördern zu sollen, und uns in Ruhe und gemeinsam der Veränderungen unserer Selbstbilder zuwenden, haben wir eine für die Medien reichlich uninteressante, für die Zukunft aber vielleicht wegweisende Richtung eingeschlagen.

Anmerkungen

- 1 Babylon 2 (1987), S. 10-22. Die Schreibweise von „Shoah“ im Zitat wurde beibehalten, im weiteren wird das gebräuchlichere „Shoa“ verwendet.
- 2 Ebd., S. 18f.
- 3 Interessanterweise hatte Moshe Zimmermann: Israels Umgang mit dem Holocaust, in Steininger, Rolf (Hg.): Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – Israel – USA, Wien, Köln, Weimar 1994, S. 388, selbst noch die Präsenz des Holocaust „als Argument oder Element in der öffentlichen Diskussion“ Israels kritisch vermerkt, wobei er dort darauf verweist daß „viele Attacken gegen orthodoxe Juden [...] in der orthodoxen Presse als ‚nazistisch‘ dargestellt“ würden.
- 4 Zitiert aus Segev, Tom: Die siebte Million: Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung. Deutsch von Jürgen Peter Kraus und Maja Ueberle-Pfaff, Reinbek 1995, S. 658.
- 5 Ebd., S. 659.
- 6 Ebd.
- 7 Schirmacher, Frank (Hg.): Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation, Frankfurt a.M. 1999.
- 8 Novick, Peter: The Holocaust in American Life, Boston, New York 1999.
- 9 Ebd., S. 279.
- 10 Zimmermann (Anm. 3), S. 400.
- 11 Bernstein, Richard J.: Freud and the legacy of Moses, Cambridge 1998, S. 44-64.
- 12 Zuckermann, Moshe: Gedenken und Kulturindustrie. Ein Essay zur neuen deutschen Normalität, Berlin und Bodenheim 1999, S. 21, spricht, ebenfalls bezogen auf Deutschland wie auf Israel, von den „neuralgische[n] Latenzen, [die] sich hinter dem bewußt forcierten Prozeß der Normalisierung verbergen können.“
- 13 Karl Jaspers hat schon 1960 in einem Fernsehinterview kritisiert, daß durch die angestrebte deutsche Wiedervereinigung der Bismarck-Staat wiederhergestellt werden solle, was einer Weigerung gleichkomme, anzuerkennen, was inzwischen geschehen sei. Vgl. Zuckermann, Moshe: Zweierlei Holocaust. Der Holocaust in den politischen Kulturen Israels und Deutschlands, Göttingen 1998, S. 42. Als Beispiel für die gegenwärtige Tendenz einer Einebnung der Geschichte ortet Schwartz, Claudia: Am eigenen Haus bauen und den Ort nicht vergessen. Ein Beitrag zur Diskussion um die Schweizer Botschaft im Berliner Spreebogen, Neue Zürcher Zeitung vom 12.5.2001, S. 83, eine „konservative Lobby“, die eine nostalgische städtebauliche Rekonstruktion Berlins anstrebe, mit dem Ziel, Lücken zu schließen, „als wäre seit der Hohenzollernherrschaft nichts passiert“. Es erstaunt kaum, daß sowohl Jaspers wie Schwartz die (für sie) negativ konnotierten Begriffe „Bismarck“ und „Hohenzollern“ wählen. Hier wird mit Absicht der kontingenter, neutraler wirkende Begriff „Preußen“ gewählt.
- 14 Vgl. www.webpolitik.de/europa/merza.htm.
- 15 Der Spiegel vom 2.12.2000, vgl. www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,106016,00.html.
- 16 Vgl. dazu Moshe Zuckermanns Aufsatz zu den apologetischen Versuchen des linksliberalen Historikers Hans-Ulrich Wehler gegenüber der demokratischen 'Wende' der vormals nationalsozialistisch argumentierenden Theodor Schieder und Werner Conze, siehe Zuckermann (Anm.12), S. 33-60.
- 17 Schirmacher (Anm. 7), S. 12.
- 18 Ebd., S. 15.
- 19 Meier, Christian: Das Verschwinden der Gegenwart. Über Geschichte und Politik, München, Wien 2001, S. 70-95. Der Aufsatz erschien erstmals in: Merkur 50 (1996), S. 937-952.
- 20 Ebd., S. 83 (Hervorhebung im Original).
- 21 Ebd., S. 74.
- 22 Ebd., S. 72.
- 23 Ebd., S. 79, 83.
- 24 Ebd., S. 73.
- 25 Ebd., S. 91. Es ist überdies erstaunlich, daß Meier in diesem Zusammenhang vom

„Vergessen von Schlimmem“ spricht, obwohl er einige Seiten zuvor ausdrücklich erwähnt, es gehe den Griechen eben nicht um Vergessen, sondern um Nicht-Erinnern, und jenes Nicht-Erinnern könne „man sich in der Tat um des Friedens willen vornehmen“. Ebd., S. 77.

- 26 Daß die Tendenz, die Geschichte der NS-Zeit innerhalb von deutschen Familien selbstapologetisch zu überliefern, bis heute anhält, zeigt Welzer, Harald: Nazis, das

waren immer die andern. Wie Familien NS-Geschichte tradieren – ein Forschungsprojekt, Neue Zürcher Zeitung vom 23.4.2001, S. 27.

- 27 Baer, Jizchak Fritz: Galut, Berlin 1936, S. 9.
 28 Ebd.
 29 Ebd., S. 19.
 30 Ebd., S. 94.
 31 Ebd., S. 103.

The Obligations of the Jewish People Towards the 'Righteous of the Nations'

In this essay I wish to elaborate upon the 'Righteous of the Nations', those marvelous outstanding individuals who, during the time of disaster and distress, did not swim with the general current of hatred against persecuted Jews, whose doom would have been sealed if it had not been for the deeds of assistance and various ruses of those who acted in order to rescue an individual, entire families or even tens and hundreds of people whose fate would have been sealed, together with that of six millions exterminated by the Nazi oppressor, without this assistance.

During all of the years of its activity the Commission for the Recognition of the Righteous of the Nations recognized approximately 15.000 rescuers worthy of the designation „The Righteous of the Nations“ according to the 'Holocaust and Heroism Memorial Law – Yad Va-Shem – 5713-1953' and the criteria established by the Commission. At first appearance, the number mentioned is impressive, but it is dwarfed when compared to the millions in 19 countries under Nazi occupation, who were in need of rescuers who could not be found.

Perhaps, only a person who was hunted like an animal, trying desperately to escape the bitter fate lurking for him wherever he turned, all doors being bolted before him searching for a night's shelter in order not to be caught – only he is able to rightly esteem those outstanding individuals, who not only kept up the image of human beings, but were ready to assume the risk and the result they and their family faced for the 'crime' of extending assistance to Jews. After all, in most of the occupied countries the punishment for a person hiding a Jew, or extending a helping hand to him in any other manner, was identical with the punishment administered to the Jew himself, and in those places at which the occupation authorities were easier on those breaching the interdiction in respect of extending assistance to Jews, the rescuer could not expect any lesser punishment than labor camp or detention camp. Cases were indeed brought before the Commission for the Recognition of the Righteous of the Nations, in which a concealed Jew and his non-Jewish sheltering host were executed together, and their blood mixed in the same field of slaughter.

It should be admitted that it was not easy to extend aid and rescue under the horrible conditions created by the Nazis in Europe. Not only the Gestapo and the authorities were to be feared, but also informers, common anti-Semites and even family members who objected to extending aid to Jews because of the danger involved. Concealing Jews also involved difficulties in obtaining rationed food-stuffs, and many shared their paltry crusts of bread with those whom they sheltered.

The space is too small to enumerate here even single instances of these magnificent cases brought to light before the Commission, in which rescuers elevated themselves to the highest degree of human relations, including self-sacrifice, in order to extend assistance even in detention camps. The perception that in a world of hatred and darkness there existed righteous individuals, albeit not many, is heart-warming, and those few saved the honor of mankind.

In order to correctly appreciate the courage and the noble-mindedness of the 'Righteous of the Nations', each one of us has to ask himself whether he, were he in the place of the rescuer, would have been ready and able to act as the rescuer did, and to be subjected for weeks, months and even years to the same psychological pressure and danger to himself and to his family which was involved in the extension of aid to a Jew.

It is indisputable that those who assisted us in time of disaster and distress are worthy of the highest appreciation and esteem, not only by the survivors who were rescued by them, but by the entire Jewish people.

When in 1953 the Knesset (the Israeli Parliament) enacted the 'Holocaust and Heroism Memorial Law' according to which the Memorial Authority Yad Va-Shem was established, it was laid down that the authority was established also „for the Righteous of the Nations who risked their lives in order to save Jews“.

The legislators were sparing and did not enlarge on interpreting how the perpetuation of the memory should be expressed and what should be the nature of the memorial and esteem projects in respect of the 'Righteous of the Nations', except for the general provisions as specified in paragraph two of the law. By virtue of this law the public commission for paying heed to the 'Righteous of the Nations' was established. For several years Judge Moshe Landau (subsequently President of the Supreme Court) functioned as chairman of this commission, and for more than the past thirty years I had the privilege and the honor of officiating in this function, side by side with approximately 20 members devoted to this subject and to this function. Owing to them it was possible to discuss thoroughly and in depth every single case presented to the Commission, after the evidence was prepared and the file was readied for discussion by the condensed section in the institute.

I did indeed believe many years ago that the function of the Commission would soon be fulfilled. After all, 35 years had passed at that time since the events; but it turned out that precisely during recent years, after the diplomatic relations with the countries of Eastern Europe were re-established, the stream of new application increased, and every year about 400-500 new files are being opened, although half a century has passed since the events, and we sometimes encounter difficulties in locating first-hand evidence. It should be pointed out that after the vicissitudes in Central and Eastern Europe, people no longer feel they have to keep secret having provided aid and concealment to Jews, and today having been accorded esteem

and a medal on behalf of 'Yad Va-Shem' for having rescued Jews is considered there, too, like all the world over, a first rate honor, of which every entitled person may be proud.

The tasks of the public commission, as defined by said law, is to examine, on the basis of reliable evidence, the entitlement of a rescuer or a helper of a Jew to be recognized as one of the 'Righteous of the Nations' in the meaning of the 'Holocaust and Heroism Memorial Law – Yad Va-Shem – 5713-1953', and in accordance with the criteria crystallized over many years in interpreting the law. I shall refer below to the problems connected therewith.

At this point I only wish to say that petitions are referred to this Commission by rescuers who already have been recognized as 'Righteous of the Nations', and who, for reasons of age, sickness, social situation etc. require help, whether economic or medical, as well as individual treatment. The Commission and the Righteous of the Nations-section succeeded in finding a solution for raising the financing necessary for life-saving surgical operations, and in creating an arrangement for the supply of medicines, which could not be obtained in Eastern Europe.

The great majority of the 'Righteous of the Nations' are elderly persons, and many of them are in need of assistance and nursing, especially in countries which previously were behind the Iron Curtain.

Concerning needy families belonging to the 'Righteous of the Nations' who are living in Israel a suggestion I made years ago was adopted by the Government, namely to pay a pension through the National Insurance Institute.

A year ago, by the initiative of a number of members of the Knesset, this arrangement and additional rights were anchored in a Recompense to the Righteous of the Nations Law, and thus this problem found an honorable solution.

With the exception of a small group living in Israel, the 'Righteous of the Nations' are dispersed mainly in European countries, most of them in Central and Eastern Europe. As the years go by, this population has grown old and even the younger ones among them are aged 70 and above, and many of them suffer from illnesses and depressed social circumstances. Already many years ago solicitations for help reached the Commission, not only from 'Righteous of the Nations' living in countries behind the Iron Curtain, but also from free countries. At first these were individual applications, for which solutions were found through a fund by the World Jewish Congress. The number of these petitions grew as the number of rescuers, who were recognized by the Commission as 'Righteous of the Nations', increased. Many among them required help for reasons of health, caused by age and situations due to lapse of time. The searches after sources of assistance led to the Claims Conference, the president of which, Rabbi Dr. Miller, and the manager of which, Mr. Shaul Kagan, were aware of the obligation of the Jewish people to rush to the assistance of its benefactors, and allocated money for this purpose. Every year hundreds of rescuers are added, the cases of which the Commission

managed to discuss and to recognize them as 'Righteous of the Nations'. More and more among those were found to be needy because of advanced age and depressed social circumstances.

Two additional institutions agreed to participate in allocations to this purpose. Namely the Jewish Agency for Eretz-Israel and the Jewish Foundation for Christian Rescuers affiliated to the Anti-Defamation League in the U.S.A.

I am unable to dwell here on all of the great efforts made in locating sources for the 'Righteous of the Nations', just as I am unable to detail the technique for authorizing financial assistance to the needy and the ongoing progressive increase of those receiving support. I shall therefore be content with mentioning the fact that over the years the number of those receiving support reached some 1.150 cases.

It gives me satisfaction to point out that I encountered people who considered it a conscientious imperative to stretch out a helping hand and to further the subject of the 'Righteous of the Nations', and did so from the bottom of their heart. In this context I am honored to mention Mr. Shlomo Lahat, the former mayor of Tel-Aviv, who, more than any other person, cared for and attended to those 'Righteous of the Nations' living in Israel. I am able to state that there was not one single solicitation which came to his knowledge that did not find an appropriate solution and handling, and this in addition to initiatives and personal attention on his own part. Also the then Minister of Absorption (of immigrants), Mr. Yair Zaban, and the then Chairman of the Knesset, Mr. Dov Shilanski always had an open mind in respect of the problems of those who rescued Jews. The special effort of Mr. Harvey Sarnet of the United States should be mentioned, who, out of his own resources, financed the visit to Israel of several hundreds of the 'Righteous of the Nations', each time accompanying one of the groups organized by him. Mr. Sarnet himself was born in the United States, and is not a survivor of the Holocaust.

I always was of the opinion that the varied and amazing rescue practices, the ruses invented in order to extend assistance, should be widely published, rather than being filed away in the archives of 'Yad Va-Shem'. I have dreamed for many years of publishing an encyclopaedia devoted to the 'Righteous of the Nations', in which the deeds of each rescuer would be told. This is a huge undertaking, which may include at least 16 volumes, volumes for the preparation of which enormous – in terms of 'Yad Va-Shem' – sums are required. Some two years ago I succeeded in obtaining (by authorization of the Ministry of Education) an allocation from the Estates Fund of the Government of Israel, which, in my estimate, could have made it possible to publish the first two or three volumes.

Today I have the opportunity to express my gratitude to all of the members of the Commission acknowledging the 'Righteous of the Nations', for the substantial time and the deep thought they devote to the activities of the Commission,

considering it an obligation to search and trace every person who helped and rescued, in order for him to at least be accorded recognition, a certificate of esteem, and a medal for his deeds, and that his acts may be perpetuated by planting a tree in his name, or placing his name on the memorial plaque at the tree-lined passage dedicated to the 'Righteous of the Nations' at 'Yad Va-Shem'.

Upon taking leave from the members of the Commission, I wish to refer to two subjects, which, as I heard, were proposed for discussion by one or more of the members. It was suggested that already at this time a date be fixed for the conclusion of the activities of the Commission acknowledging the 'Righteous of the Nations', and that after a year or two applications for recognition and honoring of rescuers should no longer be accepted. The justification proffered for this suggestion was that more than fifty years have elapsed since the events. Part of the rescuers as well as the rescued have passed away, and it is difficult to find reliable evidence.

During the last few years I sometimes asked rescued persons why they neglected, for tens of years, contacting 'Yad Va-Shem', so that their rescuer should benefit from the honor due to him. I have never received a satisfactory reply concerning this neglect. Should we reject a rescuer because of the ingratitude of the rescued and inform him that he missed the deadline? Is there any justification for forgetting a noble deed performed by a person worthy of recognition, because of the negligence or indifference on the part of the rescued?

It is indeed true that after so many years it is difficult to find reliable evidence, but this is a question of proof, and one sometimes has to consult written material, memorial books, descendants, secondary evidence, etc.

I have already pointed out above that during each of the past few years hundreds of new files have been opened. I firmly believe, and I suggest to my colleagues to adopt this attitude – that as long as even one application is referred to 'Yad Va-Shem', be it as belated as it be, it should not be restricted by any term of limitation, and it should be discussed on its merits. With the passage of time it may become possible to reduce the number of commission members and perhaps even eliminate the three sub-commissions operating at present, but on no account should be established any period of prescription whatsoever, after the lapse of which the Commission will cease to operate.

Another suggestion was raised, according to which, in view of the experience of previous years, an obligatory statute should be adopted, specifying the principles and precedents which would guide and obligate the Commission in its discussions and decisions in respect of all the cases under consideration.

This matter preoccupied me in the past and also served as subject of deliberations with my colleagues. As a jurist I am an adherent of the written word and of a framework of clear guidelines, whether by statutes or by obligatory rules. I did not encounter the difficulty of having to formulate statutes, but the more I pondered

the matter, the more I became convinced that the Commission should not be hampered by statutes and rules, which in most of the cases are unnecessary, and in others, which are the problematic ones, are not applicable because of their complexity and the lack of similarity between each other. Moreover, even if apparently there seems to be similarity between the cases, it turns out that from the aspect of time, place, and other factors, there should be a different approach to each one.

The above said will be easier understood by examining the questions which we may have to explore in the light of the provisions of the law, and the principles established according to it.

Paragraph 9 (1) of the 'Holocaust and Heroism Memorial Law – Yad Va-Shem – 5713-1953' states, briefly: „[...] and to the Righteous of the Nations who endangered their soul in order to save Jews“. Apparently this is a short, concise and clear formulation; but upon attempting to apply these provisions to certain concrete cases, we sometimes encounter problems of interpretation which are not easy. The formulation embodies the following principles in order for the candidate to be recognized as one of the 'Righteous of the Nations':

- a. It must have been an act of rescue;
- b. in respect of a Jew;
- c. under risk of the rescuer's life (endangered their soul)
- d. and unavoidably the self-evident requirement – that the rescuer did not receive any consideration.

Already concerning the question of who is a Jew, for the purpose of this law, we did at times encounter a dilemma, when cases came before the Commission concerning Jews who had been converted to Christianity (first or second generation) who hid or rescued Jews in some other manner.

The Nuremberg laws considered such people as Jews, and the same is true from the aspect of Jewish law – a Jew remains a Jew, even if he has sinned. But here we have a case of a person who left his religion and lived as a Christian, as did his parents after they converted. The recognition of such a rescuer as a person belonging to the Righteous of the Nations could be interpreted as recognizing a Jew as a person belonging to the 'Righteous of the Nations', whereas this title was destined for non-Jews. And, to differentiate, a genuine Christian who helped and rescued a Jew converted to Christianity or his descendants. Did he rescue a Jew, because as such he was considered by the Nuremberg laws, or should the rescued person be considered a Christian because he converted to the Christian faith or was even born into it?

In each of these problematic cases it was necessary to decide according to criteria of life-style, circumstances, attitude towards religion, etc., questions which cannot necessarily be decided by either the Nuremberg laws or, to differentiate, according to the Halacha (the Jewish obligatory law). And such cases, precisely, make it difficult to draw comparisons and to rely on precedents from one

case to the other, and it becomes necessary to consider the complex of circumstances of every single case.

Not less problematic is the question what is to be considered, in the matter dealt with, as an act of rescue. In most cases the answer to this question is simple and unequivocal. But not only the acts of concealing a person at one's home, smuggling him across a border, employing him while being aware of the fact that he was a Jew, and similar deeds, answer the criteria and entitle to the status. What if the deed expressed itself by a one-time transfer of a Christian identity card, or a birth certificate enabling a Jewess to try and conceal her Jewishness? Is the letting of an apartment, being ignorant of the fact that the tenant was a Jew, to be considered an act of rescue, in the cases dealt with by us?

Did a commander of a partisan unit, who agreed to accept Jews into his unit, contrary to what was customary for other commanders, commit an act of rescue in the meaning of our law, or is he to be regarded only as a recruiter of fighters for his unit? Or a physician, who agreed to extend medical assistance to a Jew – did he commit an act of rescue or did he just comply with his Hippocratic oath? And, to differentiate, a member of the Slovakian parliament who had the courage to object to anti-Semitic legislation – did he commit an act of rescue in the meaning with which we are dealing? There is no limit to the situations and to the range of acts which were submitted to the Commission and which had to be discussed and decided, whether or not they constituted an act of rescue in the meaning of the law.

I do not intend to elaborate here on the conclusions reached by the Commission in all of the problematic cases; I just mentioned certain instances in order to point out why, in my opinion, there would have been no benefit in laying-down abstract principles, and it is necessary to deal with every case on its particular merits, which, most of the time, are entirely dissimilar.

We encountered instances of Poles and even Germans who, close to the end of the war, when the sound of artillery fire was audible from afar, helped Jewish prisoners who escaped from 'death marches', and even concealed them. In such cases the question arose, whether this act was done in order to create an alibi, particularly since also the risk was smaller, the Nazi authorities no longer acting against those who extended help to Jews. However, for the fleeing Jew – this was an act of rescue.

The criterion of absence of consideration is not always clear-cut, either. As a rule, the principle was adopted that consideration paid for assistance or an act of rescue negates the right to be considered as belonging to the 'Righteous of the Nations'. But it is clear that it would not constitute a breach of this principle if the consideration was only for reimbursement of living expenses of the person rescued, supply of victuals, etc. These expenses, too, have to be considered in the light of changing circumstances in the various periods and the various countries, and whether they covered only actual expenses or constituted consideration beyond mere reimbursement.

We encountered cases in which families of rescuers – who concealed Jews – were poor and miserable and lacked the means of supporting themselves, and the rescued supported them over a period of time. Under certain circumstances it was thus appropriate to deviate from the principle that consideration precludes recognition.

Cases were brought before the Commission of promises of consideration to be paid after the war, such as the transfer of real estate property belonging to the rescued person when this would become possible. Moreover, we encountered cases in which, at the time of the rescuing act consideration was neither given nor promised, but after the war the rescuer was amply rewarded by the rescued person.

This goes to show that even if the principle of absence of consideration is a prerequisite, it still remained incumbent on the Commission to examine exceptional cases in the light of special circumstances, otherwise an injustice could have been committed by turning down a rescuer who deserved to be included in the 'Righteous of the Nations'.

Among the above mentioned principles the most difficult criterion is sometimes the one emanating from Paragraph nine (1) of the law: „[...] who endangered their soul [...]“ In theory this saying should not raise any particular problems, since, after all, the Nazi regime punished everyone extending help to a Jew. However, a strict and narrow interpretation of that same provision of the law would mean that the rescuer put himself, by the act of rescue, into actual danger to his life. But the attitude of the Germans towards those who helped Jews differed in many aspects between one country and another, and it was not the same in Poland and in Denmark, just as it was not the same in Russia and in Norway or in France. Moreover, the punishments and the reprisals for helping Jews changed and became more stringent over time, and there was a difference between the years of 1940–1941 and those of 1943–1944, and again in 1945, as the end of the war approached.

I admit that concerning the interpretation which was to be given to the saying „[...] who endangered their soul [...]“ there were at first differences of opinion between those who tended towards the strict and narrow interpretation, i.e. that the rescuer was exposed to actual danger to his life, and those of us who were less strict, being of the opinion that also a risk of another kind, such as imprisonment, internment in a detention camp, loss of employment, impairment of economic well-being and similar sanctions could be included in the wording of the law, considering its purpose and the spirit of the times.

I am happy and proud that the more liberal opinion, extending the interpretation of „[...] who endangered their soul [...]“ was the one which prevailed, otherwise a situation might have been created in which persons, owing to whose deeds hundreds, thousands and even tens of thousands were rescued, would not have been included among the 'Righteous of the Nations'.

The discussion emerged for the first time in all its seriousness in respect of a Swiss police officer from the border-town of St. Gallen, Paul Grueninger, who shut an eye, contrary to the instructions by the authorities, to several hundreds of Jewish refugees from Austria and Germany crossing the border to Switzerland in 1939, owing to which they were rescued.

The sterner members held the view, correct in itself, that Grueninger did not risk his life, since what he did was within Swiss territory, and even before the outbreak of the war. The more flexible members thought that the fact that Grueninger was put on trial by the Swiss authorities, was dismissed without pension rights, was precluded from seeking government employment, lived in penury – but owing to him hundreds of Jews were rescued (the exact number is not known) – entitled him to be included within the framework of the law, in accordance with its purpose and its spirit, according to a broader interpretation.

The strict interpretation of the term „endangered their soul“ in the meaning of „was exposed to danger to his life“ – would have precluded the recognition as ‘Righteous of the Nations’ of the noble diplomats who, contrary to the instructions by their governments, issued entrance or transit visas to their countries such as Aristide de- Suissa Mendes – the Portuguese consul in France, who issued thousands of visas enabling the entrance of refugees into his country; Sampo Sunihara, the Japanese consul in Kaunas (Kovno), who issued thousands of transit visas enabling refugees to continue their journey to American countries and to China; the Swiss ambassador Lutz, who issued Swiss certificates of protection in Budapest – certificates protecting before deportation to Auschwitz, and above all of these: the legendary *Raoul Wallenberg* from Sweden, who by his deeds and his extraordinary courage saved more than 30.000 Jews from Budapest and Hungary from being deported to Auschwitz. All these mentioned here had diplomatic immunity, and the fact is that the Nazi authorities did not harm them, although Adolf Eichman expressed himself in a threatening manner towards Wallenberg because of his actions on behalf of the Jews. The bitter fate of Wallenberg overtook him when the Russians came – they, and not the Nazis who did not touch his diplomatic immunity, arrested him. But each one of these diplomats paid the price in terms of his comfortable life, his position, his job and his future – and according to the broader interpretation it would be appropriate to consider them as being included in the wording and the spirit of Paragraph nine (1) of the above mentioned law, particularly in view of the very great number of Jews rescued owing to the actions of each one of them.

This goes to show that also as regards the criterion of danger to the rescuer it was difficult and undesirable to establish strict rules and regulations, since the reality at that time, as it is revealed again and again in the cases brought before the Commission, was much more varied than could be predicted even on the basis of past experience.

In most of the cases dealt with by the various sub-commissions no particular problems arise, whereas the more complex and problematic cases are of a category concerning which hard and fast rules and regulations, beyond those laid down in previous discussions, are difficult or unrealistic to establish; and precisely these cases should be discussed by an extended composition of the plenum of the Commission, each of its members being personally aware of the vicissitudes of time and location, having ample experience concerning everything connected to that period, and striving towards a suitable solution of the concrete case, also under reliance of similar precedents.

I believe that only because of the painstaking, case-by-case and in-depth discussion of every case, errors and lapses have so far been avoided (excepting two of which we are 'Righteous of the Nations' enjoys prestige all over the world.

I wish for all the members of the Commission and its chairman - continuation of their productive work and fulfillment in the holy undertaking to which they are devoted.

The Final Testimony

The historian Fritz Stern wrote in his book, „Einstein's German World“, „On earlier occasions I have acknowledged that I find the essay a particularly congenial mode: it allows for a more speculative, a more tentative tone, for a more personal voice.“ These comments are mostly relevant for the subject that will be discussed here – the final testimony.

Before elaborating on what is referred to, I would like to comment on Stern's words. The essay, in his view, makes it possible for the writer to take a more personal, speculative and tentative tone. In this vein, I would add that the historical essay, the historical interpretation, presents historical thought with a special emphasis on the personal point of view. However, despite the personal note and individual tone, the essay is not free of the bounds of historical scholarship. To put it another way, in the essay, the historical testimony guides and tempers the personal writing.

But if the individual voice is evident in the scientific essay, it is all the more conspicuous in a written historical testimony. Letters are by nature very personal, and letter writers need not be constrained by the discipline the author of a historical essay imposes on himself. Letters speak in a personal voice and the personal approach of the author determines how the events will be reported. The final testimony to which I have referred is the testimony placed in our hands by victims of the Holocaust, by the authors of the last letters they wrote before their deaths. They are the final testimonies of people whose lives were brutally and cruelly cut short.

The authors of these letters were the victims of the Holocaust who wrote, screamed, raged, begged, pleaded and testified as they faced death. They did not write for research nor did they view themselves bound by a scholarly discipline of any kind. Their final words sprang from their personal pain, distress and grief. These final words represent a unique and distinctive testimony to what happened in the Holocaust. One could say that this is history according to personal experience, the Holocaust as seen first hand, through the eyes and personal observations of the victim. This is what makes the letters so authentic and direct, without the mediation of an outside researcher, no matter how qualified he or she may be. These letters represent a unique manner of handing down the experience of the Holocaust.

I have said that these people wrote as they „faced death“. This requires an explanation. Some realized from the moment they were taken from their homes and loaded on the transport that they were on their final journey, that they were

on their way to their execution. Some knew the date of their impending execution, and with this knowledge, sent us their final words. Others wrote while aware of the possibility that they would not survive. All the various situations the Nazis concocted for their victims appear here. These feelings of security and doubt, written at different times and in different places, reveal the personal feelings emanating from all levels of the Holocaust.

Before discussing the source of the letters, I would like to say a few words about the identity of the writers. We can distinguish three categories:

1. People who wrote from Western and Central Europe, especially from the larger cities. In most cases, the years 1938–1941 are involved, the period before the mass murders began.
2. People who escaped from the ghettos and camps starting from 1941.
3. Underground fighters and those who belonged to the Bund and other ideological groups.

How did these letters reach us? Each case of course depends on the individual circumstances. Those who received deportation orders at their homes had time to write letters to their relatives in the conventional manner. Some managed to hurl notes, letters and cards from the cattle cars as they were taken to the camps in the hope that they would be sent on by those who found them. And in quite a number of cases, this indeed happened. Some of those sentenced to death, who knew that they had but a few hours left before they would be put to death, gave letters to a good-hearted guard or jail warden. And yet others passed on their message orally to a comrade in similar circumstances in the hope that he or she would survive and give their message to their family and loved ones.

The letters were sorted by country and year. The fact that out of 800 letters, about 230 were sent from Poland is a clear indication of the centrality of Poland from the aspect of victims' testimony. Only 60 letters, for example, came from France. The division by country and year is very important in itself. Because the letters are so very personal, the question remains concerning the criterion by which the overall picture should be assembled. On what the emphasis should be placed when analyzing the testimonies? The testimonies and descriptions could be used to bolster and confirm the material that research has already unearthed. They could portray the unique aspects of each country, for example the terrible events in Poland in 1942–1943 compared to the „apprehension before“ in the testimonies from Germany in 1933–1938. But in that case, their nature would be functional rather than substantial, and we feel that it is more important to underscore their essential, fundamental and independent nature rather than their functional character. The content of the letters gives autonomous, authentic expression, that is, they reveal the personal, inner world of the individual victim along with his or her feelings and emotions. They are not about the fate of society as a whole, or of a group or collective of any kind; they are about the personal experiences of individuals in the inferno that became their life.

In many of the letters the emotions and experiences are virtually identical, therefore a few selected examples will be sufficient. I think all would agree on the enormous importance of underscoring the personal focus in describing the Holocaust. Common to all the testimonies is that they are all examples of human expression under inhuman conditions. It should be noted however, that as Professor Yehuda Bauer emphasized, the concept of dehumanization applies to the Nazi murderer, but not to his victim. And these personal letters prove just how apt and fitting that statement is.

States of mind can be organized thematically, and the subjects discussed in the letters were varied, all being human issues that stir the soul. The subject of testimony was crucial. These unfortunate people understood that what was being done to them was without precedent in the annals of human history, and that therefore, their testimonies must be passed on to future generations. But let allow the testimonies to speak for themselves.

A father writes from the Wilijampole camp (Slobodka) bearing witness to the murders in Lithuania, adding, „In my opinion, the material that I have collected in my portfolio is of historic importance, and that is why I have made sure that it will not get lost. I have hidden it in a safe place to safeguard it so that it will remain for the coming generations.“

Another shocking testimony: Sarah Finkelstein-Tilel describes how she managed to hide from the Germans during four „actions“ in Mezerich from where the Jews were deported to Treblinka. However, in the fifth „action,“ she and her daughter were caught. She writes how they were packed into cargo trains „two hundred people in one car“. The Germans then nailed the doors and apertures of the car shut and her daughter along with numerous other children suffocated to death. She confesses, „I do not understand where I got the strength from; I do not know how I remained alive.“ Her horror cries out to the heavens. The wretched and bereaved mother accepts the fact that she has strength, even if she does not understand its source.

The imperative to preserve the memory of the horrors of the Holocaust is the subject of many of the letters. What is more human for a person who realizes that his or her end is near than to express a final wish? The final testimonies expressed in the letters can be divided into two categories. One is an injunction to the world in general, to history, and the other is a personal injunction.

And again, an example: The general injunction is implicit in the next two letters, one from the Shavli ghetto, signed by Shmuel Mintzberg. He passes on to future generations the names of four people who were ordered to prepare the ghetto for evacuation. Two thousand people waited for the order to move on „to an unknown fate“. To remember the victims – that is the moral imperative that Mintzberg sends to the future generations.

Especially unusual is the last will and testament left by artist Gele Sachstein. Almost 300 of her pictures, aquarelles, sketches and designs were found among

the crates of the Ringelblum archive. Sachstein wrote her will during one of the most horrific „actions“. She did not seek praise for her art. All she asked is for her name and that of her young daughter, Margalit, to be remembered. She willed her artwork to the Jewish museum that she knew would be established in the future to preserve the memory of the terrible tragedy that the Jewish community of Poland suffered. She immortalized the suffering in the way she knew best – in art.

Gusta Berger-Ehrlich wrote from the Montelupich prison in Krakow. For the entire time until then, she succeeded to survive as a non-Jewish Polish woman. Under pressure, she finally admitted that she was Jewish, and on the basis of this confession, she was sentenced to death and executed on August 4, 1942. Among her final wishes is an exceptional one. She advises her daughter Vladisa to do whatever she can to be independent, not to have to rely on anyone else, in case her husband did not return from the camps. She advised her to study a profession and to remarry. But in that case, she wrote, she should not keep her daughter Agusia (Gusta's granddaughter) at home after the age of 15 or 16, „because you should not keep a younger woman at home“. The combination of a mother's love and a grandmother's concern make this document a particularly poignant one. The advice of the mother-grandmother comes from life as it is and applies to all mothers and grandmothers everywhere, Jewish or non-Jewish.

Some of the letters contained unusual personal requests that were singularly Jewish and human. A father and son from Lithuania report that all the Jews of their town were murdered on the seventh day of the month of Elul. They, the father and son, managed to flee, but were eventually caught. Knowing that they were about to be executed, the father writes, „Be well. These are my final words. Today is December 21, 1941 and that is the date that should be observed as the memorial day of our death.“ In another letter, Bruria Melosk reports the dates when her loved ones were murdered, so that whoever read the letter would know when to say *kaddish* (the mourning prayer) for them. Some say that everything done before the burial is in honor of the deceased, while everything done afterwards is for the benefit of the mourners.

The human condition virtually cries out from the following testimony. When the shadow of death hovered over Simon Liebkant on the train to Auschwitz, he was anxious at the thought that his children Simon and Berta would neglect their health. As he faces death, he warns his children not to drink cold water if they are sweaty!

A central phenomenon is evident in everything stated here so far. Although the writers were suffering, and personal emotions and traumas are involved, the writers did not emphasize their own agony, although they did describe it. They did not place themselves on the focus; their concern was for those who would be left behind. An outstanding example may be seen by the request of Esther and David, who wrote from Westerbork to Esther's parents asking them to *forget* them, but

in case that they should ever meet again after the war, then they could once again „remember us“.

There are too many subjects in the letters to relate to in detail here. They include the knowledge of impending death, despair and hope, concern for the children, dilemmas and revenge, acceptance, faith and crises of faith and secret codes. However, the final letters written by underground fighters represent a different category. Their letters are distinctive because of the authors' awareness of a sense of mission, both personal and Zionist-national, that they express.

Another subject worthy of attention is that of defiance. Jewish resistance during the Holocaust took on many shapes. Professor Yehuda Bauer defined Jewish resistance as „any action by a group intentionally taken against the laws, actions and assumed or known intentions of the Germans and their accomplices, the purpose of which was to harm Jews“. I have cited this definition because every act of resistance involved defiance. Most of the letters, with the exception of those written by the underground fighters, expressed individual defiance rather than the organized resistance of various groups. An elderly woman of 84, Rosa Weil, sarcastically writes from the Gurs camp: „The hygienic conditions are unbelievable, but we Jews have clean blood and will survive all this [...] All have hope and all are courageous and one does not see downcast faces [...] God does not abandon those who cling to him [...]“

Personal defiance can be seen even in the act of suicide. Without citing examples, it may be said that in deciding to take their own lives, the victims in fact decided to preserve their human dignity and humanity in protest against the Nazi barbarism.

There are many personal testimonies from everywhere the Holocaust struck. Linsk, Krakow, Borislav, Salonika, Hamburg and Vienna are just some of the many examples. The variety exemplifies what is unique in each location, in each ghetto or camp. If we were studying the Holocaust through historical research, we would have to analyze the unique qualities in accordance with the distinct character of each place. But when the focus is on the personal, inner experience of the writer, we can distinguish an uniformity and identity of emotions and feelings, of the human response of the Jewish victim, which was the same everywhere, despite the disparate circumstances.

The importance of the testimonies is self-evident. When the modern researcher collects and examines his material, including oral testimonies, he is faced with the challenge of verifying the historical authenticity in these testimonies. Sometimes, some 60 years after the events, a weakened memory and the blurring of the past in the mind of the survivor may make his or her testimony problematic. This is not the case where the testimonies contained in the final letters, were written by the victims themselves. These testimonies were given during the events or immediately afterwards, in real time, thus establishing their authenticity. There

can be no problem of distorted memory or blurring of the past. This is the history of the Holocaust as experienced by those who went through it when it occurred. This is the unadorned history of the Holocaust as it was.

The final letters represent one huge testimony of humanity in the midst of an inhuman world. The Jewish character is expressed as part of humanity as a whole. Moreover, this testimony negates the very goal of the Nazis – to present the Jews as inhuman, as subhuman. And perhaps this is the most important message of the testimonies – that the Jews maintained their humanity and human dignity despite the terrible circumstances.

Barbara Vogel

Leben und Autobiographie. Warum schreiben Menschen über ihr Leben?

Bibliographische und biographische Daten der vorgestellten Autobiographien

Eichengreen, Lucille: Von Asche zum Leben. Lebenserinnerungen. Unter Mitarbeit von Harriet Chamberlain, Hamburg 1993 (Original in englischer Sprache, Übersetzung von Ursula Wamser)

Lucille Eichengreen

wurde 1925 in Hamburg (als Cecilie Landau) geboren. Ihre Erinnerungen umfassen die Zeit ihrer Kindheit bis in die fünfziger Jahre in den USA. 1941 wurde sie mit Mutter und Schwester deportiert, zuerst nach Lodz, dann nach Auschwitz, schließlich nach Neuengamme und Bergen-Belsen. Mutter und Schwester überlebten nicht. Der Vater war schon im Oktober 1938 als sogenannter polnischer Jude nach Polen abgeschoben worden und kam nach seiner Rückkehr ins Konzentrationslager Dachau; auch er überlebte nicht. Im Dezember 1945 Auswanderung in die USA. Sie heiratete und gebar zwei Söhne.

Frankenthal, Käte: Der dreifache Fluch: Jüdin, Intellektuelle, Sozialistin. Lebenserinnerungen einer Ärztin in Deutschland und im Exil, Frankfurt a. M. 1981 (gekürzte Taschenbuchausgabe Frankfurt a. M. 1985)

Käte Frankenthal

wurde 1889 in Kiel geboren. Sie starb 1976 in New York. Ihre Lebenserinnerungen umfassen die Zeit von ihrer Kindheit bis zur Ankunft in den USA im Jahre 1936. Sie besuchte eine jüdische höhere Mädchenschule, machte als Externe das Abitur. Studium der Medizin (Examen Ostern 1914). Berufliche Tätigkeiten als Ärztin und gesundheitspolitisches Engagement. Mitglied der SPD, gegen Ende der Weimarer Republik der SAP. Emigrationsstationen: Paris, Zürich, New York.

Forrester, Viviane: Ce soir, après la guerre. Récit, Paris 1992

Viviane Forrester

wurde 1925 in Paris geboren. Die Erinnerungen umfassen die Jahre von der Besetzung Frankreichs im Jahre 1940 bis zur Befreiung. Im April 1940 Flucht mit ihren Eltern aus Paris nach Marseille, Juli 1941 weiter ins italienisch besetzte Cannes, dann nach Nizza, schließlich nach Spanien. Viele Familienmitglieder wurden nach

Dachau, Auschwitz und Treblinka deportiert. Verheiratet und Mutter zweier Söhne. Arbeit als Schriftstellerin, Essayistin, Literaturkritikerin.

Friedländer, Saul: Wenn die Erinnerung kommt, München 1979 (Original in französischer Sprache: Quand vient le souvenir, Paris 1978. Deutsche Taschenbuchausgabe, München 1998)

Saul Friedländer

wurde 1932 in Prag geboren. Seine Erinnerungen zeichnen sein Leben von der Kindheit bis zur Einwanderung nach Israel nach. 1939 Emigration mit den Eltern nach Frankreich. 1942 brachten die Eltern ihn in einem katholischen Internat unter, wo er als Katholik erzogen wurde. Den Eltern gelang die Flucht in die Schweiz nicht; sie erlitten das Schicksal der Deportation und Ermordung. 1948 Einwanderung nach Israel. Studium der Geschichte. Er lehrt an der Hebrew University in Jerusalem.

Gay, Peter: Meine deutsche Frage. Jugend in Berlin 1933 – 1939, München 1999 (Original in englischer Sprache: My German Question. Growing up in Nazi Berlin, 1998)

Peter Gay

wurde 1923 in Berlin geboren. Emigration mit den Eltern in die USA. Seine Erinnerungen beschränken sich auf seine Kindheit von 1933 bis 1939 in Berlin. Studium der Geschichte. Professor für Geschichte an der Yale University.

Gillis-Carlebach, Miriam: Jedes Kind ist mein Einziges. Lotte Carlebach-Preuss. Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau, Hamburg 1992

Charlotte Carlebach-Preuss

wurde 1900 in Berlin geboren und 1942 bei Riga ermordet. Seit 1919 verheiratet mit dem Rabbiner Dr. Joseph Carlebach (geboren 1883 in Lübeck, ermordet 1942 bei Riga). Sie gebar neun Kinder, sieben Töchter und zwei Söhne. Die Familie lebte seit 1920 in Altona, sodann in Hamburg. Hier amtierte Joseph als Lehrer an der Talmud Tora Schule, später als Oberrabbiner. Das Ehepaar und die vier jüngsten Kinder wurden im Dezember 1941 nach Riga deportiert und dort im März 1942 ermordet. Es überlebte nur ein Sohn.

Miriam Gillis-Carlebach

wurde 1922 in Hamburg geboren. 1938 Auswanderung nach Palästina. Verheiratet mit dem Oberlehrer Mosche Gillis (geboren in Beuthen, Schlesien). Miriam gebar vier Kinder, drei Söhne und eine Tochter. Sie studierte nach der „Familienphase“, promovierte 1964 und lehrt als Dozentin an der Bar Ilan Universität. Seit 1992 ist sie Direktorin und Professorin des Joseph Carlebach Instituts an der Bar Ilan Universität. Die Biographie zeichnet die Lebensgeschichte der Mutter nach, eingebunden in die Geschichte der Familie.

Grosser, Alfred: Une vie de Français. Mémoires, Paris 1997

Alfred Grosser

wurde 1925 in Frankfurt a. M. geboren. Die Lebenserinnerungen umfassen die Lebensgeschichte. Emigration mit den Eltern 1933 nach Paris. Seit 1937 französische Staatsbürgerschaft. Studium der Politikwissenschaft. Professor am Institut d'études politiques in Paris. Von 1948 bis 1967 Generalsekretär des „Comité français d'échanges avec l'Allemagne nouvelle“.

Klüger, Ruth: weiter leben. Eine Jugend, Göttingen 1992

Ruth Klüger

wurde 1931 in Wien geboren. Ihre Erinnerungen umfassen ihre Kindheit und Jugend: die Lager-Stationen, in die sie mit ihrer Mutter zusammen deportiert wurde – Theresienstadt, Auschwitz-Birkenau und Groß-Rosen –, die ersten Jahre nach 1945 in Bayern bis zu ihrer Auswanderung in die USA 1948 und ihrer Ankunft in New York. Studium der Literaturwissenschaft und Germanistik. Professorin an der Universität in Orange County, California.

Rovan, Joseph: Mémoires d'un Français qui se souvient d'avoir été Allemand, Paris 1999

Joseph Rovan

wurde 1918 in Regensburg geboren. Wohnorte in Wien und Berlin. Die Erinnerungen umfassen die Lebensgeschichte. Emigration der Eltern im Sommer 1933 nach Paris, der Sohn folgt nach Beendigung des Schuljahres Weihnachten 1933. Studium der Politikwissenschaft in Paris. Mitarbeit in der Résistance nach der Besetzung Frankreichs. Verhaftung und Deportation nach Dachau 1944. Von 1946 bis 1952 Funktionen in der französischen Besatzungszone. Professor für Außenpolitik der Bundesrepublik Deutschland an der E.N.A. (École Nationale d'Administration) in Paris.

Schwarz, Egon: Keine Zeit für Eichendorff. Chronik unfreiwilliger Wanderjahre. Mit einer Nachschrift 1991, Frankfurt a. M. 1992 (Bibliothek Exilliteratur, hg. v. Hans-Albert Walter) (Erstausgabe Königstein i. T. 1979)

Egon Schwarz

wurde 1922 in Wien geboren. Die Erinnerungen umfassen die Zeit der Kindheit bis zur Einwanderung in die USA. 1938 Auswanderung in die Tschechoslowakei (Přibram, dann Prag). 1939 Auswanderung über Paris mit einem Schiff von La Rochelle nach Südamerika. Überleben in Bolivien. Abitur und Beginn des Studiums der Literaturwissenschaft in Ecuador. 1949 Einwanderung in die USA. Professor für Literaturwissenschaft und Germanistik an verschiedenen Universitäten in den USA, seit 1977 an der University of California. 1970/71 Gastprofessor an der Universität Hamburg.

Leben und Autobiographie

„Allmählich, wenn das Wissen kommt, kommt auch die Erinnerung. Wissen und Erinnerung sind dasselbe.“ Diese Aussage findet sich in Gustav Meyrinks Roman „Der Golem“ aus dem Jahre 1915.¹

Saul Friedländer, der aus dem Roman zitiert, weil er sich erinnert, daß er zu den Lieblingsbüchern seines Vaters gehört habe, hält in seinen Jugenderinnerungen die umgekehrte Reihenfolge ebenso für richtig: „Allmählich, wenn die Erinnerung kommt, kommt auch das Wissen [...]“²

Erinnerung entsteht aus Wissen, ist auf Wissen angewiesen. Diese Aussage weist auf ein kompliziertes, vermitteltes Verhältnis zwischen Leben und Wissen hin. Was sind demnach „Lebenserinnerungen“? Was haben sie mit dem „realen“, dem selbst gelebten Leben zu tun? Wir müssen Lebenserinnerungen als einen auf Erinnerung und Wissen gestützten gedanklichen Entwurf lesen, der die Gegenwartsperspektive des Autobiographen widerspiegelt, durch die Gegenwart geformt ist, keineswegs als das Abbild vergangener Lebensabläufe betrachtet werden kann. Vergangenes wird unaufhörlich in die jeweilige Gegenwart integriert und schlägt sich auf diese Weise in der Autobiographie nieder. Egon Schwarz reflektiert in seinen Lebenserinnerungen das Verhältnis des Vergangenen zu sich in der Gegenwart des Schreibens als Deutung seines Schicksals aus der Perspektive des Älter-Gewordenen. Er nimmt an, daß er die Dinge, indem er sie gestaltet, in der Darstellung vereinfacht:

„Schon allein dadurch, daß ich sie in Worte fasse, bekommen sie eine logische Ausschließlichkeit und täuschende Folgerichtigkeit, die ihnen im subtilen Wechselspiel zwischen Psyche und Außenwelt nicht zukommt. So sehr der Autobiograph sich auch vornehmen mag, bei der 'Wahrheit' zu bleiben, es läßt sich nicht vermeiden, daß zum Schluß nur dasteht, wovon ein lebenserfahrener Mann glaubt, es habe sich so und nicht anders in der Seele des jungen, der er einmal war, abgespielt.“³

Aus dieser Erkenntnis entspringt die Frage nach der Authentizität von Lebenserinnerungen. In der Geschichtswissenschaft wird oft der Quellenwert von Autobiographien, ihre Tatsachentreue angezweifelt oder bestritten.⁴ Diese Kritik greift meistens zu kurz, nämlich dann, wenn sie sich einen zu vordergründigen Begriff von Tatsachen macht. Autobiographien erzählen uns nicht vor allem, „wie es eigentlich gewesen“ (Ranke); dafür hat die Geschichtswissenschaft andere Quellen und ein differenziertes Instrumentarium, diese Quellen zum Sprechen zu bringen. Aber sie helfen uns zu sehen, wie ein Mensch Vergangenheit erlebt, im weiteren Leben verarbeitet hat und Erinnerungen schreibend wahrnimmt, sie durch die

Verbindung von „Erinnerung und Wissen“ zu seiner Vergangenheit geformt hat. Diese Erkenntnis ist nicht lediglich individualpsychologisch relevant; sie ist vielmehr historisch in dem Sinne, daß Geschichte – individuelle und kollektive Erinnerung genauso wie wissenschaftliche Rekonstruktion – notwendig ein Konstrukt aus Wissen und Erinnerung ist, als ein solches Konstrukt aber die Wirklichkeit (die gegenwärtige wie die vergangene) formt oder in gewisser Weise erschafft. Autobiographien geben uns insofern Material, um Wirklichkeit, die in jedem Augenblick aus heute und gestern zusammengesetzt ist, wahrzunehmen, und sie bieten uns eine Deutung an, aus der wir Urteilskriterien gewinnen – für die Betrachtung der Vergangenheit und für unser gegenwärtiges Leben.⁵

Wegen dieser Funktion von Autobiographien ist die Frage aufschlußreich, warum ein Mensch seine Lebenserinnerungen aufschreibt und für wen: für sich selbst, für Familie und Freunde, für ein ihm unbekanntes Publikum, dessen Interesse vorausgesetzt, erhofft und erwünscht wird?

Peter Gay stellt im Vorwort seiner Jugenderinnerungen die Frage, „warum habe ich sie [die Erinnerungen] dann aufgeschrieben?“ Sie erzählen – diese Antwort bietet er an – „die Geschichte eines einzelnen Menschen“, aber er sei sicher, daß sein „Bericht allgemeinere Geltung beanspruchen“ könne.⁶ Er hält manche Episoden aus seiner Jugendzeit und Kindheit für „denkwürdig“, „denkwürdig“ für andere außer ihm selbst.

„Denkwürdigkeiten aus meinem Leben“ hießen im 19. Jahrhundert viele Autobiographien. Dem Ausdruck haftet sowohl etwas Behäbiges als auch Überhebliches an. Darum paßt er nicht auf Erinnerungen an Emigration, Verfolgung und Elend im Konzentrationslager. Als Titel von Autobiographien mit dieser Thematik überwiegen Aphorismen, Literarisches und Philosophisches; sie signalisieren bereits, daß eine Verarbeitung und Läuterung des Grauens und Entsetzens, der Pein und der Qual durch geistige und seelische Anstrengung stattgefunden hat: „Wissen und Erinnerung sind dasselbe.“ Sie berichten über die vergangenen Erlebnisse zum Beispiel mehr in versöhnlichem oder mehr in anklagendem Duktus; Anklage und Versöhnlichkeit, Haß oder Nüchternheit liegen nicht in den vergangenen Erlebnissen, sondern in der Einstellung der Autor(inn)en zur Zeit der Niederschrift und sind notwendig beeinflußt von späteren Erfahrungen.

Die Titel der hier benutzten Autobiographien belegen, wie in ihnen eine Deutung oder ein Motto des erinnerten Lebens angeboten werden: „Von Asche zum Leben“ (Lucille Eichengreen), „weiter leben“ (Ruth Klüger), „Wenn die Erinnerung kommt“ (Saul Friedländer), „Keine Zeit für Eichendorff“ (Egon Schwarz), „Meine deutsche Frage“ (Peter Gay), „Mémoires d'un Français qui se souvient d'avoir été Allemand“ (Joseph Rovin), „Ce soir, après la guerre“ (Viviane Forrester), „Une Vie de Français“ (Alfred Grosser), „Der dreifache Fluch: Jüdin, Intellektuelle, Sozialistin“ (Käte Frankenthal), „Jedes Kind ist mein Einziges“ (Miriam Gillis-Carlebach). Die soeben aufgezählten Beispiele sollen für

die folgenden Betrachtungen das Anschauungsmaterial bilden; dabei stellt allerdings das Buch von Miriam Gillis-Carlebach keine Autobiographie dar, sondern ist eine Biographie über ihre Mutter, über einen Menschen, dessen Ermordung autobiographische Erinnerung faktisch ausschlossen hat und der womöglich zu einer Gruppe gehört, die niemals das Wort über sich selbst ergriffen hätte. In die Frage, warum ein Mensch seine Lebenserinnerungen oder Erinnerungen an Ausschnitte aus seinem Leben aufschreibt, gehört – gewissermaßen komplementär – der Aspekt hinein, warum jemand keine Lebenserinnerungen schreibt bzw. geschrieben hat. Diese Frage kann nur spekulativ beantwortet werden, aber sie mag als ein Korrektiv bei der Auswertung der tatsächlich geschriebenen Autobiographien wirken.

Die hier ausgewählten Beispiele sind sämtlich von der Erfahrung der Autor(inn)en geprägt, daß sich das geschilderte Leben nicht als kontinuierliche Sinn-erfüllung darstellen läßt, daß die Lebensbahn nicht auf einem vorgezeichneten Weg verlaufen ist, sondern einen tiefen Bruch erfahren oder durch Brüche seinen spezifischen, vorher nicht erahnten Sinn erhalten hat, der erst nachträglich erschlossen wird. Um die Aussageweise der ausgewählten Beispiele klarer bestimmen zu können, ist auf einen Aspekt der Autobiographieforschung zumindest hinzuweisen, nämlich auf die Unterscheidung von zwei Gruppen von Autobiographien, die zum Beispiel als bürgerliche Lebenserinnerungen und proletarische Lebensläufe gegenübergestellt werden.⁷ Der Unterschied liege in der Motivation und Intention der Autobiographen sowie in ihrem unterschiedlichen Selbstverständnis: Im ersten Fall schildert die Autobiographie das Leben des Subjektes als individuelle Verwirklichung, als Selbstverwirklichung des unverwechselbaren Ichs im Sinne des Goetheschen Entelechie-Gedankens. Dabei wird das Leben eines Individuums als je eigene, einmalige, besondere Entwicklungsgeschichte verstanden. Entwicklung erscheint in dieser Konzeption als die Verwirklichung und Vollendung des im Individuum angelegten Wesenskerns: „Werde, der Du bist“, „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“.

Im zweiten Fall wird der eigene Lebenslauf als typisch oder stellvertretend für viele, deren Schicksal in der Anonymität verbleibt, geschildert. Die eigene Individualität tritt in den Hintergrund; sie soll gerade nicht als das Bedeutungsvolle geschildert werden, vielmehr als Beispiel für eine allgemeine Alltagserfahrung von vielen dienen. Diese Unterscheidung hat durchaus einen hohen Erkenntniswert. Dennoch hebt die Lebensschilderung in beiden Fallgruppen auf „Bedeutung“, auf Vorbild und Ansporn ab. Das individuelle „bürgerliche“ Lebensschicksal sieht seinen Sinn in seiner spezifischen, einmaligen Entwicklung, beeinflusst und gestaltet vom autobiographischen Subjekt selbst in womöglich heftiger Auseinandersetzung mit seiner Umwelt, die verstanden wird als erfolgreiches Bestehen auftretender Versuchungen und Herausforderungen. Der „proletarische“ Lebenslauf erhält – aufgeschrieben – seinen Sinn als Empathie sowie als Mahnung und Aufforderung zur Verbesserung von gesellschaftlichen Verhältnissen, die dem Individuum wenig

Chancen zur selbstbestimmten Lebensgestaltung geben, die, im Gegenteil, den Eindruck des Ausgeliefertseins betonen. Die Umwelt und die je eigenen Lebensbedingungen beeinflussen oder prägen den Lebenslauf. Nicht selten allerdings enthalten die „proletarischen“ Lebensläufe ebenfalls Elemente des Entwicklungs- und Aufstiegsdenkens. Gründe dafür liegen in der Herkunft der literarischen Gattung Autobiographie aus der Aufklärung ebenso wie in der Tatsache, daß es meistens „Aufsteiger“ aus proletarischem Milieu sind, die Autobiographien verfaßt haben.

Diese allgemeine Klassifizierung oder auch Differenzierung bietet Ansätze zur Interpretation autobiographischer Erinnerungen deutscher Juden oder ehemals deutscher Juden aus dem 20. Jahrhundert mit dessen entsetzlichen Zivilisationsbrüchen, ohne außer acht zu lassen, ob ganz andere Intentionen für das Schreiben dazukommen, so daß die Ego-Dokumente dieser Epoche und Herkunft womöglich eine eigene Gattung bilden. Einerseits kennt der Entelechie-Gedanke keine Brüche des Lebenslaufs, sondern nur Herausforderungen, die das Individuum nach erfolgreichem Bestehen stärken und umso mehr zur Selbstverwirklichung befähigen. Andererseits legt die Zugehörigkeit der meisten jüdischen Erinnerungsschreiber(innen) zur sozialen und kulturellen Kategorie Bürgertum nahe, daß die bürgerliche Sinngebung des eigenen Lebens, als Erfüllung der Entelechie, das Schreiben der Autor(innen) beeinflusst. Die „von außen“ hereinbrechende, gewaltsame Änderung des erwarteten und erstrebten Lebenslaufs und die Todesangst werden dann als Abbruch der Selbstverwirklichung erlebt: Der Mensch ist buchstäblich aus der Bahn geworfen, der Sinn seines Lebens ist verlorengegangen oder zerstört. Alle hier berücksichtigten Autobiographien setzen sich mit der Erfahrung auseinander, daß ihnen der Sinn ihres Lebens geraubt worden ist, und sie mühsam, auch über Selbstverweigerung hinweg, eine neue Sinngebung für das eigene Leben finden wollen. Als ein Beispiel des Mißlingens bzw. der Selbstwahrnehmung eines Mißlingens erscheinen die Lebenserinnerungen der Ärztin Käthe Frankenthal, die nicht über den Abbruch ihres „eentlichen“ Leben hinausgeführt werden. Ihre Erinnerungen an ihr Aufwachsen und ihr berufliches und politisches Wirken in Deutschland zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik erwecken den Eindruck einer grausamen Vergeblichkeit, gerade weil sie es als so zielstrebig und erfüllt schildert. Der Sinn ihres Lebens scheint mit der Emigration verloren zu sein. Obwohl sie dann fast 40 weitere Jahre in New York lebte, hat diese zweite Lebenshälfte offensichtlich nicht wesentlich ihr Bild von ihrem eigenen Leben geformt bzw. die zweite Hälfte ist trotz der – wie biographische Recherchen belegt haben – beeindruckenden Bewältigung der Existenzsorgen in der Emigration nicht zum Gegenstand autobiographischer Niederschrift geworden. „Der dreifache Fluch“ hat ihren Lebenslauf abgebrochen. Mit diesem Beispiel ist schon angedeutet, daß die Erfahrung oder Selbstwahrnehmung, als vom „eigenen“ Lebensweg abgekommen sein, zu ganz unterschiedlicher Bewertung des späteren Lebensweges führen kann. Die meisten Autobiographien von

Emigrant(inn)en haben „Sinn“ in ihrem Leben (wieder)gefunden, haben den Bruch der Vertreibung zu verarbeiten und in ihr weiteres Leben zu integrieren verstanden. Die Autobiographien von anders erinnerten Schicksalen sind womöglich nicht geschrieben worden!

Doch gibt es mindestens zwei Einschränkungen bei dem Versuch, die deutsch-jüdischen Autobiographien aus der Zeit des Holocaust aus einer (bürgerlichen) Individualisierungsintention zu deuten: Zum einen ist es das Erlebnis oder die Erfahrung, das Schicksal unzähliger jüdischer Menschen zu teilen. Egon Schwarz, der die Unterscheidung zwischen Individualitätsausdruck und Verallgemeinerungsabsicht in Autobiographien aufnimmt, indem er entweder die „Person“ oder die „Ereignisse“ für erzählenswert hält, erklärt: „Trotz seiner phantastischen Züge halte ich mein Leben für typisch: es drückt die geschichtlichen Tendenzen aus, die an den Schicksalen meiner Generation mitgewirkt haben.“⁸

Die Ereignisse um seine Person herum, nicht seine Person direkt hält Schwarz für exemplarisch. Bei vielen Emigrant(inn)en tritt dazu die Dankbarkeit, Rettung gefunden zu haben – Gefühle und Gedanken, die wiederum die Verbundenheit mit den Umgekommenen und Ermordeten bewußt ausdrücken. In vielen Lebenserinnerungen wird das Argument ausgesprochen, das eigene Schicksal solle an die vielen zur Anonymität ihres Leidens und ihres Todes Verurteilten erinnern. Miriam Gillis-Carlebach erinnert sich an ihre Mutter Lotte Carlebach-Preuss in der Absicht, über die jüdische Mutter in Deutschland während des Holocaust zu forschen: „Sie ist die Mutter für all diejenigen, deren Schicksal nirgendwo beschrieben steht.“⁹ Das Erleben einer individuellen Person steht stellvertretend für das Schicksal der deutschen und europäischen Juden.

Zum anderen enthalten diese Lebenserinnerungen oft Anklänge an eine rabbinische Tradition des Lernens, die auf allgemeine Aussagen gerichtet ist, nicht auf Individualisierung und Historizität. Besonders deutliche Spuren dieser Tradition finden sich in den auf der Gleichzeitigkeit von erinnelter Vergangenheit und erlebter Gegenwart aufbauenden Lebenserinnerungen Friedländers. Für ihn gibt es nicht nur eine Koinzidenz zwischen Erinnerung und Geschichte – daher das Zitat von Gustav Meyrink –, sondern auch zwischen historischem und theologischem Denken. Traditionelle jüdische Erinnerungskultur basiert auf einem Zeitbegriff, der vergangene Ereignisse ritualisiert, dadurch von deren Geschichtlichkeit absieht zugunsten unvergänglicher Gleichzeitigkeit alles Gewesenen.¹⁰ Die Autobiographie ist insofern ein zentraler Imperativ der traditionellen jüdischen Kultur, aber nicht als individuelles historisches Schicksal, vielmehr mit derselben erlösenden und übernatürlichen Kraft ausgestattet wie das Gebet.¹¹ Friedländer sagt, „Jude zu sein bedeutet, von Generation zu Generation eine Geschichte weiterzuerzählen, deren Umrisse im ungewissen zerfließen.“¹² Den Einzelnen treffende Schicksalsschläge, Scheidewege und existentielle Gefahrenmomente sind für das Lernen von allgemeiner Bedeutung, insofern als sie im Schicksal der Verfolgung alle Juden gemeinsam betreffen.

Im Zeitalter der Säkularisierung hatte diese jüdische Erinnerungskultur für die meisten Juden in Deutschland an prägender Kraft verloren, doch äußert sich die unbewußte oder unausgesprochene Tradition des Lernens durch ein jedes Beispiel menschlichen Lebens und menschlicher Erfahrung für viele Autobiograph(inn)en in der Erfahrung, sich als Juden (wieder) zu entdecken – besonders eindrucksvoll bei Joseph Rován, der aus einer assimilierten bürgerlichen Familie stammt.

Die erfahrene Ausgrenzung aus der bürgerlichen Gesellschaft, der sie sich zugehörig fühlten, leitete für viele sogenannte assimilierte Juden die Identifizierung mit ihrer Zugehörigkeit zum Judentum ein. In der Erinnerung der Lucille Eichengreen (damals noch Cecilie Landau) stellt sich der erste Moment des Lernens ein, als ihr Vater auf die antisemitische Äußerung des Vermieters einer Ferienwohnung an die Familie Landau mit dem Ausruf reagierte: „Herr Becker [...], ich bin ein Jude. Wir sind Juden.“ „Vaters Empörung“ – so die kleine, achtjährige Tochter – „erschreckte mich. Doch ich verstand überhaupt nicht, worum es eigentlich ging.“¹³ Saul Friedländer erinnert sich, daß bei ihm zu Hause „vom Judentum als Religion nichts mehr zu spüren“ war.¹⁴ Wann die ersten Erschütterungen, welche „die sichere, friedliche Welt [seiner] ersten Kinderjahre ins Wanken“ brachten, eintraten, vermag er nicht mehr zu datieren, aber er ist sich dessen gewiß, „daß die inneren Erschütterungen, die den „Ereignissen“ vorausgingen, später mit diesen zu einem unauflöslichen Ganzen verschmolzen sind“.¹⁵

In den meisten der Autobiographien, die von säkularisierten Juden geschrieben sind, gibt es den plötzlich oder allmählich eintretenden Erkennungsvorgang, zu einer Solidargemeinschaft aller Juden zu gehören. Diese Erkenntnis findet sich sogar bei Ruth Klüger, obwohl sie sich selbst in ihren Erinnerungen als Einzelgängerin sieht. Dennoch gibt sie immer wieder – manchmal nebenbei – ihrem durch die Verfolgung hervorgerufenen Solidaritätsgefühl mit den Juden Ausdruck, zum Beispiel, wenn sie eine Episode aus ihren wechselnden, im Lernniveau immer niedriger werdenden Schulen, in der jüdische Kinder in Wien zusammengefaßt wurden, berichtet: „Obwohl ich mich in meiner unbelesenen, proletarischen Umgebung als Außenseiterin gefühlt hatte, so war ich plötzlich ganz auf Seiten der gedemütigten Kinder und gegen den Lehrer.“¹⁶ Um ihr Selbstbild der Einzelgängerin nicht zu verfälschen oder geringzuschätzen, muß hinzugefügt werden, daß sich die erklärte Solidarität mit ihnen, ihr so fremden Mitschülern gegen einen jüdischen Lehrer richtete, der gedankenlos die Sprache seiner antisemitischen Umwelt benutzt hatte („Judenschule“). Die kritische Sonde Ruth Klügers anerkennt keine fraglose Solidarität, wie sie zum Beispiel bei Lucille Eichengreen aufscheint, wenn sie schildert, einen Juden trotz dessen brutalen Verhaltens im Konzentrationslager nicht angezeigt zu haben.¹⁷

Zwei Beispiele in den hier betrachteten Autobiographien weichen von dem Vorgang der (Wieder)Entdeckung ihres Judentums ab – aus entgegengesetzten Gründen. Die Rabbinerfamilie Carlebach lebte fest in der Tradition jüdischer

Religiosität, in der sicheren Gewißheit, daß sich im Judentum „der Segen des Erbes von Generationen herschreibt“ (Joseph Carlebach).¹⁸ Diese Gewißheit blieb bewahrt, sogar angesichts der grauenvollen Geschehnisse und des „nie getrösteten Schmerzes“. Der „Segen des Erbes von Generationen“ wirkt in der Gegenwart fort, auch wenn es in der Lebensschilderung der Lotte Carlebach um eine „ganze Epoche“, „die wir zu Grabe getragen haben“, geht – so zitiert Miriam Gillis-Carlebach einen Freund der Familie: ‘Wir’ ist ein über die Generationen hinweg verbindendes, einen engen Zusammenhang schaffendes Wort.

Das andere Beispiel ist entgegengesetzt: Käte Frankenthals Judentum blieb ihr ‘von außen’ zugeschrieben; sie definierte sich nicht selbst darüber; vielmehr verstand sie sich als politischen Flüchtling wegen ihres sozialistischen Engagements auf dem Felde der Gesundheitspolitik. Sie beschreibt sich in ihren Lebenserinnerungen über ihre berufliche Tätigkeit als Medizinerin, die sie auch in die politische Arena, zum Beispiel in die Berliner Stadtverordnetenversammlung, geführt hatte.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen soll jetzt die Auswahl von Autobiographien darauf befragt werden, mit welchen Intentionen die Autor(inn)en ihre Erfahrungen mit dem gewaltsam abgebrochenen Lebenslauf niedergeschrieben haben. Dabei soll es auf die Selbstdeutung ankommen: Was schreiben die Autor(inn)en (in Einleitung oder Schlußpassage) darüber, welche Absicht sie mit der Niederschrift ihrer schmerzvollen, oft für sie selbst kaum erträglichen Erinnerung verfolgen? Die ausgewählten Autobiographien zeichnen zu diesem Zweck meistens nicht ihren ‘ganzen’ Lebenslauf nach; oft konzentrieren sie sich auf einen Ausschnitt, motiviert durch den Wunsch, den Bruch im Lebenslauf, den erlittenen Verlust zu benennen und durch Rückbezüge auf Vorher und Nachher einzuordnen, für das eigene Leben zu bewerten – „Chronik unfreiwilliger Wanderjahre“ nennt Egon Schwarz diesen Ausschnitt aus seiner Autobiographie. Dem Geburtsjahrgang entsprechend handelt es sich oft um Kindheit, Jugend und junges Erwachsenenalter. Der spätere Lebensweg dagegen und etwaige spätere Berufskarrieren sind in diesen Autobiographien nicht das Thema. Allerdings finden die späteren Lebensjahre trotzdem Eingang in den Text, entweder in direkter Erzählung oder vermittelt über Reflexionen zum Vorgang des Erinnerns (wie wird Wissen zur Erinnerung?). Besonders anschaulich macht diese Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart Friedländer: In seinem Text wechseln seine Kindheits- und Jugenderinnerungen mit tagebuchähnlichen Kapiteln aus der Zeit der Niederschrift, den siebziger Jahren in Israel. Die kriegserische Selbstbehauptung des Staates Israel wurde ein Bestandteil des Nachdenkens über seine jüdische Identität. In einleitenden Kapiteln und Nachschriften wird jedoch auch in den anderen Autobiographien die Verbindung zum Weiterleben nach dem zerstörerischen Bruch hergestellt, außer bei Käte Frankenthal, die ihren Lebensbericht bereits 1940, bald nach ihrer Ankunft in den USA, schrieb.

Die Auswahl schließt Lebensbeschreibungen aus, die nicht für die Öffentlichkeit geschrieben und folglich auch nicht publiziert wurden. Monika Richarz hat auf den Reichtum hingewiesen, der in den vielen autobiographischen Aufzeichnungen gesammelt ist, die zum Beispiel im Leo Baeck Institut in New York liegen.¹⁹ Hier sind als Schreibgrund womöglich ganz andere Motive zu erwarten als bei den publizierten Lebenserinnerungen. Insofern richtet sich diese Auswahl aus Publikationen auf eher – nicht ausschließlich – ‘Prominente’. Die Bezeichnung ‘prominent’ soll andeuten, daß es sich um Autor(inn)en handelt, die aus verschiedenen Gründen mit Aufmerksamkeit und Interesse eines Publikums für ihre Lebenserfahrungen rechnen können, nicht unbedingt wegen einer besonderen Berühmtheit.

Es hängt mit dem öffentlichen Interesse am Schicksal verfolgter und drangsaliierter Opfer der Nazi-Herrschaft über weite Teile Europas zusammen, daß auch sogenannte Durchschnittsmenschen in diesem Sinne ‘Prominenz’ erlangten, weil sie zur Gruppe der Verfolgten zählen. Aus der betrachteten Auswahl gehört das Buch von Lucille Eichengreen dazu; hier wird die Kommunikation zwischen sich erinnernder Autorin und den fragenden Zuhörern sehr direkt: Lucille Eichengreen ist von anderen ermutigt und praktisch unterstützt worden, ihren Bericht zu schreiben. Die im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts zu beobachtende Konjunktur – der Ausdruck ist nicht abwertend oder herablassend gemeint – für die Publikation von Erinnerungsberichten aus der Zeit der Shoa gibt insofern Aufschluß über das in der Öffentlichkeit verbreitete Geschichtsinteresse. Egon Schwarz schrieb seine Lebenserinnerungen vor dieser Konjunktur. Er nennt als Grund für seinen Bericht die vielen Autobiographien von „ehemaligen Faschisten, Prominenten des Nationalsozialismus“, die bei ihm den Wunsch weckten,

„einmal die andere Seite zu Wort kommen zu lassen [...] Zu zeigen, wie es jemand erging, dessen Leben aus der Bahn geworfen wurde, weil diese Mitläufer, diese halben oder ganzen Nazis eine Zeitlang die Dinge lenken konnten, liefert mir jedenfalls einen starken Antrieb“.²⁰

Viele Autor(inn)en fragen, warum es so lange gedauert habe, bis sie ihre autobiographischen Erinnerungen niederschrieben (Gillis-Carlebach, Gay, Friedländer, Eichengreen). Die Antworten sind weniger konkret als die Frage: von der Unmöglichkeit oder Schwierigkeit, die Erinnerung in Worte zu fassen, ist die Rede, von dem gleichwohl wachsenden Druck, zu schreiben und zu sprechen. Hoffnung auf „Seelenfrieden“ nennt Peter Gay als ein Motiv, stellt aber fest, das Versprechen habe sich nicht erfüllt.²¹ Er spricht dann von einer „Selbstprüfung“, der er sich habe unterziehen wollen,²² – Selbstprüfung gegenüber den Fragen seiner Freunde, auch kritischer Fragen zum Verhalten der deutschen Juden im Jahre 1933 – warum habt ihr nicht

am Tage nach Hitlers Ernennung zum Reichskanzler die Koffer gepackt? – In diesem Motiv ist in zwei verschiedene Richtungen der enge Zusammenhang zwischen einem sich interessierenden Publikum und den Autobiograph(inn)en angesprochen: Zum einen hört es sich an, als ob von den Opfern Rechenschaft gefordert werde – eine ungeheure geistige und seelische Zumutung. Zum anderen setzt es ehrliches Fragen der anderen, zumindest überhaupt deren Fragen, voraus, um über das eigene Erleben von Verfolgung und Vertreibung sprechen und schreiben zu können. Solches Fragen aber blieb sehr lange aus. Auch die lesende Öffentlichkeit öffnete sich erst nach 50 Jahren, nach mehr als einer Generation, diesem Thema. An wen also hätten Autobiograph(inn)en ihre Erinnerungen richten sollen?

Obwohl aus praktischen Erwägungen heraus nur eine kleine Zahl von Beispielen berücksichtigt wird, sollen Vergleiche zwischen unterschiedlichen Autor(inn)en möglich sein. Alle Autor(inn)en sind Juden mit einem breiten Spektrum dessen, was für sie im Laufe ihres Lebens 'Jüdischsein' bedeutete. Ausgewählt wurden (politisch) Verfolgte – eine von ihnen ist eine französische Jüdin (Forrester) –, in Konzentrationslager oder auch in Vernichtungslager Deportierte und Emigrant(inn)en. Keine bzw. keiner von ihnen kehrte nach 1945 dauerhaft nach Deutschland oder Österreich zurück. Von den neun Emigrant(inn)en leben heute vier in den USA (Eichengreen, Gay, Klüger, Schwarz); eine fünfte lebte hier bis zu ihrem Tode im Jahre 1976 (Frankenthal). Zwei wanderten nach Israel aus (Gillis-Carlebach, Friedländer), wenn ich bei Miriam Gillis-Carlebachs Buch die Autorin zählen darf; die Mutter wurde von den Nazis umgebracht. Zwei wanderten nach Frankreich aus (Grosser, Rován). Grosser stellt sich übrigens die Frage, wie sein Leben verlaufen wäre, wenn seine Familie statt nach Frankreich in die USA emigriert wäre.

Die Autor(inn)en repräsentieren vornehmlich eine Generation: Bis auf Käthe Frankenthal, die, 1889 geboren, 1933 bereits auf eine Berufskarriere zurückblicken konnte, waren alle anderen bei Beginn der Nazi-Herrschaft – 1933 in Deutschland, 1938 in Österreich und der Tschechoslowakei – Kinder, ihre Geburtsjahrgänge liegen zwischen 1918 (Rován) bzw. 1922 und 1932. Zweifellos ist es auf diese Auswahl aus einer jungen Generation zurückzuführen, daß in den Autobiographien trotz allem ein optimistischer Hauch unverkennbar ist. Käthe Frankenthals Beispiel zeigt, daß eine andere Auswahl einen anderen Eindruck vermitteln würde. Alle haben zu einem Leben nach der Shoa gefunden – mit welchen unheilbaren Verletzungen ihrer Seele und ihres Lebensgefühls kann aus den Lebenserinnerungen geahnt oder erschlossen werden. Es handelt sich um Autobiographien von fünf Männern (Friedländer, Gay, Grosser, Rován, Schwarz) und fünf Frauen (Eichengreen, Forrester, Frankenthal, Gillis-Carlebach, Klüger), die überwiegend eine akademische Ausbildung absolviert haben: drei Historiker (Gillis-Carlebach, Friedländer, Gay), zwei Literaturwissenschaftler (Klüger, Schwarz)

und zwei Politikwissenschaftler (Grosser, Rovam) sind darunter sowie eine Schriftstellerin (Forrester) und eine Ärztin und Psychotherapeutin (Frankenthal). Die einzige Nicht-Akademikerin in dieser Reihe ist Lucille Eichengreen.

Fast alle äußern sich – wenn auch unterschiedlich eingebaut in ihre Lebenserinnerungen – über den Grund oder die Gründe für ihr Schreiben und Publizieren. Bei Käte Frankenthal ist der äußere Entstehungsanlaß bekannt. Sie hat im Jahre 1940 ihre Lebenserinnerungen für ein Preisausschreiben der Harvard Universität verfaßt, erhielt dafür vom Preisrichterkollegium 20 Dollar zugesprochen – eine Summe, die sie in der schwierigen Übergangszeit seit 1936 gut gebrauchen konnte. Im Text äußert sie sich über Motiv oder Absicht ihres Schreibens nicht, es sei denn als Rechenschaftslegung über ihr Leben, das sie als abgeschlossen darstellt:

„Wenn ich an mein Leben zurückdenke, dann finde ich, daß es reich war und mir nichts schuldig geblieben ist. Ich habe das Leben von vielen Seiten kennengelernt. Daß ich schließlich auf der Schattenseite gelandet bin, entspricht meiner Theorie, daß für die Mehrheit der Menschen in unserer Phase der Entwicklung auf der Sonnenseite kein Platz ist.“²³

Trotz ihrer resignativen Haltung sucht sie nach einer Sinngebung – nicht für das Individuum, aber für die menschliche Gesellschaft: „Ich bin Sozialist. Ich glaube noch an die Entwicklung und daran, daß die menschliche Gesellschaft sich die Welt zimmert, die ihren Bedürfnissen entspricht.“²⁴

Hoffnung auf eine bessere Welt als Folge der Erinnerung an die Schrecken der Demütigung und Ermordung unzähliger Menschen drückt auch Lucille Eichengreen aus. Ihr Buch endet aber mit der Feststellung, daß diese Hoffnung, „daß das Nachdenken über die Vergangenheit zu einer offeneren, toleranteren, vielleicht sogar herzlicheren Haltung gegenüber jüdischem Leben und jüdischer Kultur geführt habe [...], zu Freiheit, Respekt und menschliche Würde gegenüber allen Bürgern [...]“, ²⁵ enttäuscht worden sei.

Ihre bittere Enttäuschung leitet die Autorin aus ihren Erfahrungen in Europa, konkret im heutigen Deutschland und Polen ab, die Stätten ihrer Leiden. In den USA beschreibt sie sich als eingebunden in ihre jüdische Familie und ihren jüdischen Freundeskreis; ihre Lebenserinnerungen aufzuschreiben erscheint wie der Abschluß ihres Weges in diese friedliche Gemeinschaft. Dazu gehört die herzliche Unterstützung bei ihrem autobiographischen Bericht durch Freunde und die Familie.

Auch Freunde, „die Göttinger Freunde“, nennt Ruth Klüger als diejenigen, die den Anstoß zu ihrem Buch gegeben haben, die „Ihr diese Aussagen mitbegonnen [...], mitgelesen und mitgeredet und hier und da mitgelebt habt.“²⁶

Ruth Klügers Buch enthält kein Vor- oder Nachwort, in denen sie sich über ihre Intentionen und Motive äußert, wohl aber ein Motto, mit dem sie angesichts

der Untrennbarkeit von Erinnerung und gelebtem Leben um ihre persönliche Würde kämpft: „Das Mißverhältnis zwischen der Einbildung und dem Sachverhalt ertragen. ‘Ich leide’. Das ist besser als: ‘Diese Landschaft ist häßlich’.“²⁷

Aus ihrem gesamten Buch wird deutlich, daß sie gegen die Vorurteile und die grotesken Vorstellungen ihrer Umwelt in Deutschland wie in den USA, die dort wie hier über das Leben der Juden in den Konzentrations- und Vernichtungslager bestehen, anspricht, einerseits die unwürdigen und mörderischen Verhältnisse verdeutlichen möchte, andererseits die Anerkennung dieser Phase ihres Lebens als zu ihr gehörig fordert. Sie zitiert eine entfernte Tante: „Was in Deutschland passiert ist, mußt du aus deinem Gedächtnis streichen und einen neuen Anfang machen: Du mußt alles vergessen, was dir in Europa geschehen ist“, und kommentiert: „Ich dachte, sie will mir das einzige nehmen, was ich hab, nämlich mein Leben, das schon gelebte. Das kann man doch nicht wegwerfen, als hätte man noch andere im Schrank.“²⁸

Nur durch das Aufschreiben eines Lebensschicksals sei die „bedrückende Möglichkeit des Vergessens“ zu überwinden, schreibt Miriam Gillis-Carlebach in der Einleitung zu ihrem Buch über ihre Mutter.²⁹ Das Vergessen zu verhindern, ist umso dringlicher, als die ermordeten jüdischen Männer und Frauen an keinem Ort der ewigen Ruhe aufgesucht werden können. Wie berichtet, ehrt Miriam in ihrer Mutter „die vielen namenlosen Heldinnen [...] im Holocaust“,³⁰ zugleich widmet sie das Buch „ausschließlich“ der einen Mutter Lotte Carlebach, deren Erinnerung in den Köpfen derjenigen, die sie kannten, oft „überwältigt [wird] von der Erinnerung an die imposante und charismatische Erscheinung meines Vaters, des Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach“.³¹

Egon Schwarz’ Intention ist ansatzweise schon vorgetragen worden. Er reflektiert intensiv über seine Absicht und nennt drei Hauptkategorien von Beweggründen: Erstens „den [bei den meisten Menschen stark ausgebildeten] Trieb, sich über das eigene Leben Rechenschaft abzulegen“, als „fast schon metaphysisch zu nennende Suche nach einem Sinn der menschlichen Existenz“.³² Zweitens einen „geschichtlichen“ Grund, die Geschichte der Ohnmächtigen und der Opfer der der Machthaber entgegenzustellen, zumal die Mächtigen oft „unattraktive Individuen“ seien; und drittens einen „philosophischen Grund“: „Gerade weil ich von Anfang an eine Art Spielball geschichtlicher Mächte war, weil so ganz und gar nichts Spontanes, Selbsttätiges an meinem Lebenslauf zu sein scheint, stellt sich mir das Problem der Willensfreiheit mit ungewöhnlicher Intensität.“³³

Alle von ihm genannten Beweggründe sollen Bestandteile der Kommunikation mit seinen Lesern werden.

Auch Saul Friedländers Jugenderinnerungen haben keine Einleitung und kein Schlußwort. Über seine Intentionen ist oben schon berichtet worden. Seine Erinnerungen, die vergangenes Leben und Erleben vom Erinnerungsvermögen und vom Wissen abhängig machen, dienen der Spurensuche: Bald nach seiner Ankunft

in Israel – so schreibt er – „lernte ich hebräisch und entdeckte die Grundlagen einer jüdischen Kultur, die mir völlig neu war“.³⁴ Er entdeckte die Bibel und erfuhr, wie sich jüdisches Leben zu Beginn des Jahrhunderts in Osteuropa abgespielt hatte. Das wachsende Wissen jedoch schien ihm nicht alles zu sein; er strebte danach, es mit Erinnerung zu verbinden.

Die weiteren Erinnerungen stammen aus den neunziger Jahren. Sie sind ganz oder zum Teil Beiträge zur aktuellen Kultur der Erinnerung an den Holocaust und an das Terrorregime der Nazis.

Viviane Forrester ist ein Beispiel für die Bedeutung, die ein öffentliches Interesse an publizierter Erinnerung über Krieg und Verfolgung gewinnt. Ihr Buch „Ce soir, après la guerre“ ist ihren Söhnen gewidmet. Sie sagt direkt nichts über ihre Intention, Lebenserinnerungen zu schreiben, aber der Buchtitel führt genau in den Zusammenhang, den Egon Schwarz „Schreiben ist Kommunizieren“³⁵ genannt hat, hinein. Sie berichtet am Schluß des Buches, daß nach dem Krieg, am Tage ihrer Heimkehr nach Paris, vier Jahre andauernde Flucht innerhalb Frankreichs, Italiens und schließlich in Spanien hinter sich, wissend, daß viele ihrer Angehörigen und Freunde, in Auschwitz, Treblinka und Dachau umgebracht worden waren, sie auf daheim gebliebene Menschen traf, die nichts hören wollten, die zu vergessen forderten. Sie inaugurierten das Vergessen, schreibt Viviane Forrester. Sie äußert sich nicht dazu, wodurch in den neunziger Jahren, fast 50 Jahre später, dieses Vergessen abgelöst wird durch die Aufforderung, sich zu erinnern. Sie überbrückt diese lange Zeit mit dem Satz, daß nun erst der „Abend nach dem Krieg“ gekommen sei. Jetzt schreibt sie, obwohl es schon sehr spät sei. Verschiedentlich vergleicht sie ihr glückliches Überleben mit der Ermordung ihrer Angehörigen und stellt sich vor, daß ihr Platz auch dort hätte sein müssen. Dieser mit Schuldgefühl verbundene Gedanke findet sich in den hier zusammengestellten Beispielen ausdrücklich nur noch bei Lucille Eichengreen.

Peter Gay möchte sich ausdrücklich nicht in den Trend, Bekenntnisse zu verfassen, eingeordnet wissen. Er will „keine Autobiographie“ schreiben, sondern nur über den Zeitraum von sechs Jahren seiner Kindheit in Berlin berichten. Zureden seiner Freunde und Herausforderung durch dumme Ahnungslosigkeit auch „gutwilliger Menschen“ erwähnt er als Gründe: „Ich hatte in den USA häufiger, als mir lieb war, hören müssen, wie über die deutschen Juden hergezogen wurde, gewöhnlich im Ton selbstgerechten Zorns.“³⁶ Den letzten Anstoß gab ihm ein „einflußreicher, intelligenter und anständiger deutscher Beamter“ in Berlin, der eines Tages gesagt habe, er könne nicht verstehen, „warum die deutschen Juden wie die Lämmer ins Schlachthaus gegangen seien“ (Gay unterstreicht, daß sein Gesprächspartner „wörtlich dieses Klischee“ gebraucht habe). Der Bericht über seine Kindheit in Berlin versucht, der komplizierten Wahrheit über das Leben der Juden unter den Nazis nachzugehen und billige Legenden endlich auszuschließen.

Grosser ist durch Emigration und Lebenserfahrung als Deutscher wie als Franzose von dem Gedanken geleitet, daß Menschen verschiedene Identitäten haben, weil sie verschiedenen Kollektiven angehören. In seinen Erinnerungen soll es ihm nicht um seine individuelle Entwicklung gehen, sondern um die Entwicklung der verschiedenen Kollektive, denen er sich zugehörig fühlt.³⁷ Darum verzichtet er auf eine chronologische Abfolge des Geschehens zugunsten der ihn interessierenden Einheiten von Zusammenhängen und nimmt – wie er „freiwillig bekennt“ – in Kauf, „daß die innere Kontinuität, die eine solche Einheitlichkeit unterstellt, wie ein Gipfel von Naivität erscheinen könnte“.³⁸

Eine unverkennbare Absicht seiner Erinnerungen liegt in dem Werben dafür, die verschiedenen Identitäten jedes Individuums zu erkennen und zu akzeptieren – als Bedingung für Toleranz. Diese Überzeugung, die Meinungsfreiheit als zentrales Gut betrachtet, reicht bei ihm so weit, sich gegen das französische Gesetz von 1990 auszusprechen, das die Leugnung des nationalsozialistischen Genozids unter Strafe stellt, obwohl – wie er sagt – ein Teil seiner Familie zu den Opfern dieses Genozids gehört.³⁹

Joseph Rován reflektiert in seiner Einleitung über die Beweggründe, seine „Mémoires eines Franzosen, der sich daran erinnert, ein Deutscher gewesen zu sein“, zu schreiben. Er habe am Tage der Beerdigung seiner Mutter im Jahre 1978 beschlossen, für seine Kinder aufzuschreiben, was er von ihr und seinen Vorfahren in Deutschland weiß, „damit diese Erinnerung nicht mit mir verlöscht“. Erinnerungen seien erforderlich, um „sich selbst zu überleben und die Grenzen des Vergessens um einige Generationen zu verschieben“.⁴⁰ Rován ist mit seinen Gedanken der jüdischen Erinnerungskultur verpflichtet, wenn er bekennt, daß

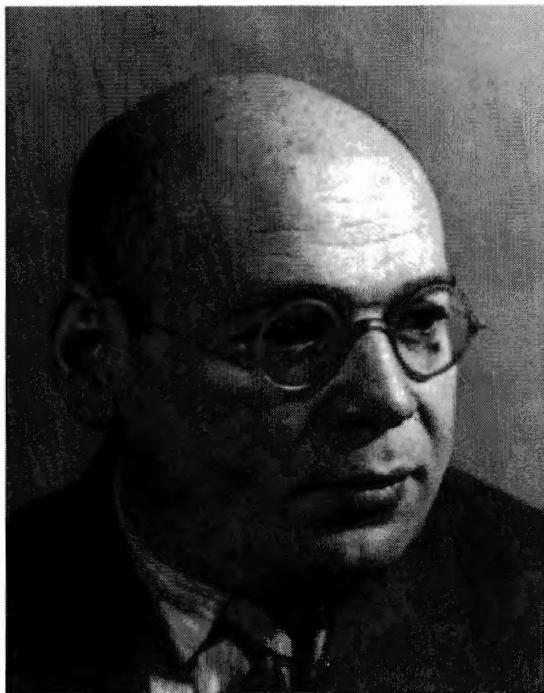
„es für unser irdisches Leben gut, notwendig und wünschenswert ist, daß wir uns aus den Erfahrungen und den Erinnerungen unserer Vorfahren nähren, und daß es nicht sinnlos ist, uns ihrer Namen und Gesten zu erinnern und sie auf diese Weise durch erinnernde Gebete der unendlichen [...] Liebe des Herrn zu empfehlen“.⁴¹

Dabei behauptet er, daß ihm erst Hitler sein Judentum gebracht habe: „Nommé juif par Hitler“, heißt ein Kapitel des Buches, das sich mit der Änderung seiner Lebensbahn als Schüler in Berlin beschäftigt. Zwar beendet er die Schule, das Französische Gymnasium, noch in Berlin, folgt dann aber seinen Eltern in die Emigration nach Frankreich. Auch in Paris holen ihn die Nazis ein, er schließt sich der Résistance an. Im Konzentrationslager Dachau, in das er eingeliefert wird, entwickelt er einen Stolz darin, nicht als jüdischer, sondern als politischer Gefangener dort eingesperrt zu sein. Diese Haltung erinnert an Käte Frankenthal, die ebenfalls an ihrem Tun gemessen werden möchte, nicht an dem Schicksal ihrer jüdischen Herkunft.

Rovan spricht im Rückblick übrigens einen Gedanken aus, der nur durch die ganze wahnwitzige Absurdität der Geschichte des 20. Jahrhunderts seinen Sinn erhält: „Wenn meine Vorfahren nicht Juden gewesen wären, wäre ich nicht Franzose geworden, und ich wäre wahrscheinlich im Kriege umgekommen wie die Mehrheit meiner Berliner Schulkameraden.“⁴² Da diese Worte ein Mann spricht, der während der deutschen Besetzung Frankreichs und im Konzentrationslager Todesangst ausgestanden hat, geraten sie nicht in die Nähe der Blasphemie. Sie sind dennoch wohl nur möglich bei einem Menschen, dessen ganze Familie rechtzeitig den Nazis entfliehen und sich eine neue Existenz aufbauen konnte und der durch seine Arbeit in der Résistance eine Erinnerung an eigenes aktives Tun gegen den Naziterror aufbauen konnte. Die anderen Autor(inn)en sind in viel stärkeren Maße Opfer gewesen oder, wie Egon Schwarz es ausdrückt, „Spielball geschichtlicher Mächte“. Sie litten an dem Verlust ihrer Individualität, ihres Subjektstatus. Durch das Schreiben ihrer Autobiographien haben sie den Status als Subjekt und damit ihr Leben zurückgewonnen.

Anmerkungen

- 1 Meyrink, Gustav: Der Golem, 1915, zitiert nach Friedländer, Motto und S. 25.
- 2 Friedländer, S. 188.
- 3 Schwarz, S. 55; vgl. auch Nachwort, S. 337.
- 4 Engelbrecht, Jörg: Autobiographien, Memoiren. In: Einführung in die Interpretation historischer Quellen. Schwerpunkt Neuzeit, Paderborn u. a. 1992, S. 61-79, 61.
- 5 Zum Aussagewert von Autobiographien vgl. Winter, Helmut: Der Aussagewert von Selbstbiographien. Zum Status autobiographischer Urteile, Heidelberg 1985; Röcklein, Hedwig (Hg.): Biographie als Geschichte, Tübingen 1993; Schulze, Winfried: Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung „Ego-Dokumente“. In: ders. (Hg.): Ego-Dokumente, Berlin 1996, S. 11-30.
- 6 Gay, S. 9.
- 7 Emmerich, Wolfgang (Hg.): Proletarische Lebensläufe. Autobiographische Dokumente zur Entstehung einer Zweiten Kultur in Deutschland, Band 1, Hamburg 1974, Einleitung, S. 14 ff.
- 8 Schwarz, S. 9.
- 9 Gillis-Carlebach, S. 9.
- 10 Ehrenfreund, Jacques: Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la Belle Époque, Paris 2000, S. 15.
- 11 Ebd., S. 5.
- 12 Friedländer, S. 74.
- 13 Eichengreen, S. 16.
- 14 Friedländer, S. 12.
- 15 Ebd., S. 19.
- 16 Klüger, S. 14 f.
- 17 Eichengreen, S. 181, vgl. auch S. 220.
- 18 Gillis-Carlebach, S. 10.
- 19 Richarz, Monika (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland, Band 3: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918-1945, Stuttgart 1982, Vorwort, S. 7 ff.
- 20 Schwarz, S. 10.
- 21 Gay, S. 10.
- 22 Ebd., S. 12.
- 23 Frankenthal, S. 243.
- 24 Ebd.
- 25 Eichengreen, S. 242.
- 26 Klüger, S. 285.
- 27 Ebd., S. 6.
- 28 Ebd., S. 228.
- 29 Gillis-Carlebach, S. 9.
- 30 Ebd., S. 10.
- 31 Ebd., S. 9.
- 32 Schwarz, S. 10.
- 33 Ebd.
- 34 Friedländer, S. 17.
- 35 Schwarz, S. 9.
- 36 Gay, S. 12.
- 37 Grosser, S. 11.
- 38 Ebd., S. 203.
- 39 Ebd., S. 12.
- 40 Rovin, S. 7.
- 41 Ebd., S. 8.
- 42 Ebd., S. 64.



Willy Cohn

Arno Herzig

Der Breslauer Historiker Willy Cohn (1888 – 1941)

Wer sich mit dem Leben des Breslauer Historikers Willy Cohn (1888–1941) befaßt, der wird vielleicht das Exzeptionelle, das Außerordentliche vermissen. Obgleich als Historiker nicht unbedeutend, so zählt er doch nicht zu den großen jüdischen Historikern Breslaus wie Heinrich Graetz (1817–1891) oder Marcus Brann (1849–1920). Als Opfer der Shoa aber gewinnt sein Leben etwas Exzeptionelles. Es mag uns helfen, das Ungeheure etwas verständlicher zu machen; denn es konfrontiert uns mit dem schlimmsten Verbrechen in der Geschichte, das aus einem Kulturkreis hervorging, dem sich Willy Cohn durch Herkunft, Erziehung und Geschichte eng verbunden fühlte.

Seine 'Lebenserinnerungen', an denen er bis kurz vor seiner Deportation intensiv arbeitete und um deren 'Rettung' er sich angestrengt bemühte – die Rettung der 3.453 Seiten gelang Gott sei Dank –, sie sollten, wie er schlicht am 20.11.1938 seinem Tagebuch anvertraute, „die Entwicklung eines Juden aus dem nun untergehenden deutschen Kulturkreis festhalten“.¹ Das Ende dieses Kulturkreises, dem er sich zugehörig fühlte, von dem er sich aber trennen mußte, stand ihm vor Augen, als er sich nach dem Sinn von Geschichte und von historischer Überlieferung fragte. Was vermittelte ihm, dem gläubigen Juden, engagierten Zionisten und ambitionierten Historiker in diesem Chaos noch einen Sinn?² Obgleich er bei aller Akkulturation in seinem Glauben und der Zielsetzung jüdischer Geschichte eine feste Orientierung besaß, fiel es ihm nicht leicht, nach 1933 eine neue Identität zu finden: Er als Jude und die anderen – „die arischen Menschen“. Trotz dieser Identität rissen nach 1933 die Kontakte nicht ab, ja man hat als Leser den Eindruck, daß sie sich vor der Katastrophe noch intensivierten, so wenn er am 3.2.1941 von einer Unterhaltung mit dem Milchhändler berichtet, der ihn „in ein Gespräch verwickelt“ habe, und Willy Cohn erstaunt feststellt: „Das tun die Arier jetzt sehr gern, weil sie hoffen, eher von uns eine Meinung zu hören, wie es wirklich ist.“³ Vor allem bestanden noch enge Kontakte zu den Wissenschaftlern und Angestellten des Domarchivs und der Dombibliothek, die ihm bis zu seinem Ende ein wissenschaftliches Arbeiten ermöglichten. Dennoch blieb die Trennung.

Bevor wir uns mit den hier aufgeworfenen Fragen näher befassen, zuerst einige biographische Anmerkungen zu dem Historiker Willy Cohn. Er wurde am 12.12.1888 in Breslau geboren. Wie zahlreiche Mitglieder des jüdischen Establishments Breslaus, auch des intellektuellen, war sein Vater aus der Provinz Posen in die Odermetropole gekommen und hatte sich als Kaufmann am Ring etabliert. Die Lage des Geschäfts läßt auf Wohlstand schließen. Cohns Mutter entstammte der Breslauer Musikverlegerfamilie Hainauer. Die Familie

war liberal. In Breslau bedeutete dies: Sie besuchte an den hohen Feiertagen die Neue Synagoge, damals die größte Synagoge Deutschlands. Nach dem Besuch des Breslauer Johannesgymnasiums (1895–1906) studierte er in Heidelberg und Breslau Geschichte und Germanistik (1906–1911). In seiner Vaterstadt promovierte er 1910 mit 22 Jahren mit einer Arbeit über die normannisch-sizilische Flotte. Der Normannen- bzw. Stauferstaat Süditaliens spielte später in seinen Forschungen eine wichtige Rolle, so vor allem das Zeitalter Kaiser Friedrich II., was ihm den Spitznamen „Normannen-Cohn“ einbrachte.⁴ Eine wissenschaftliche Laufbahn an der Universität bzw. der Pädagogischen Akademie ließ sich nicht realisieren. Eine Berufung als Geschichtsprofessor an die Pädagogische Akademie Breslau, bei der Cohn 1930 in die engere Wahl gezogen war, wäre wohl zustande gekommen, „wenn er nicht“, wie Cohn zu Recht vermutete, „Jude gewesen wäre und den Namen Cohn getragen hätte“.⁵ Trotz der Liberalisierung der Lehrerbildung in der Weimarer Republik spielten gerade in diesem Bildungszweig konfessionelle Gesichtspunkte eine wichtige Rolle. Nach seinem Staatsexamen 1912 ging er in den Schuldienst und wurde Lehrer an seiner alten Schule, dem Johannesgymnasium. Diese Schule gehörte zwar nicht zu den alten Breslauer Traditionsgymnasien, war aber in ihrer Art als „Simultangymnasium“ einmalig, weil in ihr „dem evangelischen, katholischen und jüdischen Bekenntnis das gleiche Recht prinzipiell eingeräumt wurde“. Willy Cohn stellte einmal stolz fest, daß „die meisten tüchtigen Breslauer“ von dieser Schule kamen. Wenn man an Schüler wie Emil Ludwig, Siegfried Marck, Norbert Elias, Walter Laqueur, Walter Boehlich und – ich glaube auch – Fritz Stern denkt, ist das sicher nicht übertrieben.⁶

Man könnte glauben, daß Willy Cohn nach der nicht zustande gekommenen wissenschaftlichen Karriere nun den Typ Lehrer abgegeben hätte, der als verheimer Privatdozent nur widerwillig unterrichtete, ein Typ, wie er ja häufig in der Literatur begegnet. Doch das Gegenteil war der Fall, wie wir von seinen Schülern wissen. Wenn man sich die anschauliche Darstellungsweise seiner historischen Werke vergegenwärtigt, glaubt man gern, daß er einen interessanten Unterricht vermittelt hat.⁷

Von 1914–1918 war Willy Cohn Soldat an der Front in Frankreich. Diese Jahre waren für seine Entwicklung entscheidend. Die „demütigende Zählung jüdischer Frontkämpfer“, die der preußische Heeresminister 1916 angeordnet hatte, machte ihm „das alte Judenschicksal wieder deutlich“. „Ich war“ – so schreibt er in seinen Lebenserinnerungen –

„in den Krieg gezogen, zwar gewiß schon als bewußter Jude, aber doch als Vertreter der Assimilation, nämlich als deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Unter dem Eindruck dessen, was ich draußen erfuhr, wurde ich im Laufe der Kriegsjahre, nicht von heute auf morgen, nach sehr langem und ernstem inneren Kampfe Zionist.“⁸

Der in den ersten Jahren der Weimarer Republik ansteigende Antisemitismus läßt ihn die Rückkehr nach Palästina als „einzige Möglichkeit“ erscheinen.⁹ Rückblickend merkt er jedoch auch an: „Wie wenige von uns hatten damals gemerkt, daß es in Palästina auch Araber gab und daß die arabische Frage gar nicht so einfach zu lösen war.“¹⁰ Durch seinen „Weg zum Zionismus“ fand er auch eine neue Einstellung zum Judentum, vermittelt durch Martin Buber und dessen Interpretation des Chassidismus.¹¹ Doch gesteht er auch ein, daß sein Preußentum sein Verhältnis zu den Ostjuden und ihrem gelebten Judentum immer wieder blockiert habe. Neben Zionismus und religiösem Judentum hatte er durch den Krieg ein drittes Ideal gewonnen: den Sozialismus. Der Aufbau Palästinas war für ihn nur „unter sozialistischem Gesichtspunkt“ denkbar.¹² Für ihn hatte das zunächst die Konsequenz, daß er der SPD beitrug und sich in den folgenden Jahren intensiv der sozialdemokratischen Bildungsarbeit, vor allem im Hinblick auf die Jugend, widmete. In diesem Zusammenhang verfaßte er Biographien über Karl Marx, August Bebel und über seinen Breslauer Landsmann Ferdinand Lassalle.¹³ Diese Biographien wurden bei der Breslauer Bücherverbrennung am 10.5.1933 in die Flammen geworfen.¹⁴

Obleich Frontkämpfer wurde Willy Cohn als Jude und Sozialist 1933 aus dem Schuldienst entlassen. Die Pension, die er bis zu seiner Deportation erhielt, entthob ihn schlimmster materieller Sorgen. Zu seinem Lebensinhalt wurden nun neben dem Leben mit seiner Familie und seinen Kontakten zur orthodoxen jüdischen Gemeinde die Forschungen zur jüdischen Geschichte, vor allem seine Mitarbeit an der „Germania Judaica“, für deren zweiten Band (bis 1348) er die schlesischen und böhmischen Städte bearbeitete. Daneben verfaßte er zahlreiche Artikel für jüdische Zeitschriften bzw. Presseorgane. Nicht-jüdische wissenschaftliche Publikationsorgane standen ihm als Juden nicht mehr offen und bald durfte er auch in öffentlichen Bibliotheken und Archiven nicht mehr arbeiten. Doch Willy Cohn hatte insofern Glück, als ihm bis zu seinem Ende die katholische Dombibliothek bzw. das Diözesan-Archiv zur Verfügung standen. Es entwickelte sich fast ein freundschaftliches Verhältnis zwischen dem Archivleiter Konsistorialrat Kurt Engelbert (1886–1967) und Willy Cohn.¹⁵ In engen wissenschaftlichen Kontakt trat er hier auch zu einem katholischen Wissenschaftler, der nach dem Krieg der wohl bedeutendste katholische Kirchenhistoriker werden sollte, mit Hubert Jedin (1900–1980).¹⁶ Mit ihm unterhielt er sich über wissenschaftliche Probleme, aber auch über Politik. Jedin besorgte ihm die neuesten Zeitschriften und ließ für Cohn Bücher bei der Universitätsbibliothek aus. Mit Jedin verband ihn auch, daß dieser „ein ähnliches Schicksal trägt“; denn Jedin's Mutter war Jüdin; er selbst war deshalb 1933 als Privatdozent an der katholischen theologischen Fakultät in Breslau entlassen worden.¹⁷ Von 1936–39 war er als Kirchenarchivar in Breslau tätig. Da er 1938 verhaftet worden war, emigrierte er 1939 nach Rom. So sehr sich Cohn für Jedin freute, um so mehr bedauerte er dessen Weggang: „Er hat mir die wissenschaftliche Arbeit in jeder

Weise erleichtert und war mir immer gefällig. Ich werde kaum wieder jemanden finden, der mir so hilft“, schreibt Willy Cohn am 7.1.1939 in sein Tagebuch.¹⁸ Er fühlte sich Jedin auch wegen dessen jüdischer Herkunft besonders verbunden.¹⁹ Doch Jedins Nachfolger Engelbert zeigte sich nicht weniger um Willy Cohn bemüht und ermöglichte ihm weiter ein Leben als Wissenschaftler. Die wissenschaftlichen Gespräche mit ihm sind Cohn wichtiger als Essen und Trinken, zumal ihm Engelbert ermöglichte, nicht nur für die Artikel der „Germania Judaica“ im Archiv zu arbeiten, sondern ihm auch die Mitarbeit im Archiv anbot, so bei der Ordnung der Regest-Karteien, bei Anfragen an das Archiv sowie der Lektüre von Korrekturfahnen. Er vermittelte Willy Cohn „das beglückende Gefühl in einem geistigen Betriebe zu stehen“ (Tagebuch, 10.2.1941).²⁰ Auch über politische Probleme redeten sie offen, wobei Engelbert indirekt die passive Haltung der katholischen Kirche in der Auseinandersetzung mit den Nationalsozialismus mit dem Hinweis auf die Vernichtung der polnischen Intelligenz entschuldigte.²¹ Besonders beglückt war Willy Cohn durch die Entdeckung hebräischer Handschriften im Archiv, die als Bucheinbände verwendet worden waren. „Mit Ehrfurcht“ entzifferte er diese hebräischen Pergamente, die „ein halbes Jahrtausend“, wie er schreibt, „kein Jude in der Hand gehabt hat“. Seine Schlußfolgerung daraus lautet: „In diesen Pergamenten hat sich unser Leben erhalten“ (Tagebuch, 10.8.1940).²² Willy Cohn, „der mit der Wissenschaft nicht aufhören kann, wenn er einmal damit angefangen hat“ (Tagebuch, 5.8.1940), sieht in seinen Forschungen und Publikationen zur jüdischen Geschichte eine Möglichkeit, zur Fortdauer des jüdischen Volkes beitragen zu können.²³ Denn trotz seiner persönlichen Misere und der Erkenntnis, daß er „ein erledigter Posten“ sei, ist er davon überzeugt, „daß unser Volk gewiß nie untergehen kann und durch alle Schickungen gut durchkommen wird, wenn auch der einzelne zugrunde geht“ (Tagebuch, 25.12.1940).²⁴ Darin bestärkt ihn auch Leo Baeck (1873–1956), mit dem er sich zweimal in Breslau trifft, und den er als eine „wirklich überragende wissenschaftliche und jüdische Persönlichkeit“ bewundert (Tagebuch, 14.9.1940).²⁵ Mit ihm hofft er darauf, daß einmal eine objektive Geschichtswissenschaft das Leben und Verhalten der Juden in Deutschland positiv bewerten wird. In diesem Sinne verfaßt er seine Lebenserinnerungen (bis 1933), die Zeugnis von einer „abgelaufenen Epoche“ geben sollten und mit denen er sich an ein konkretes Publikum wandte, an „Enkel und spätere Generationen“, aber auch an nicht-jüdische Leser späterer Zeiten.²⁶ Als er sie im September 1941 abgeschlossen hatte, war seine Sorge, sie unbedingt zu retten. Nicht ohne Stolz schreibt er in seinem Tagebuch, daß Leo Baeck bei einem der Gespräche „viel Interesse“ an seinen Lebenserinnerungen gezeigt habe.²⁷ Cohns Lebenserinnerungen sind heute – nach ihrer Publikation durch Norbert Conrads (1995) – das wohl wichtigste Zeugnis der untergegangenen jüdischen Kultur Breslaus. Die Lebenserinnerungen und Tagebücher spiegeln den schwierigen Prozeß einer Identitätsbestimmung angesichts der Ausgrenzung,

die er fühlte. Er war 1933 nicht orientierungslos, da er sich nicht erst seit damals als überzeugter Jude eingebunden in eine jüdische Geschichte fühlte, die es vielfach mit Ausgrenzungen zu tun hatte und in der das jüdische Volk gerade angesichts solcher Ausgrenzungen immer wieder seine Stärke bewiesen hatte. Trost fand er auch in seinem jüdischen Glauben. Der Besuch der Synagoge war für ihn innerstes Bedürfnis, nicht nur Formsache. Obwohl er in seinem Tagebuch deutlich die Grenze zwischen sich als Juden und den Deutschen sieht, blieb er in engem Kontakt zu nicht-jüdischen Menschen, und das nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiet. Wenn er von brillenden Gestapobeamten oder rüpelhaften Hitlerjungen berichtet, stellt er dies nicht sonderlich heraus, sondern erwähnt es eher nebenher; dagegen erzählt er eingehend von seinen Hausmitbewohnern, die „in Ordnung“ seien, sich auch um ihn kümmern, ihn um Nachhilfestunden für ihre Kinder bitten;²⁸ er berichtet von Treffen mit ehemaligen Kollegen auf der Straße, die ihn freundlich begrüßten, von ehemaligen Schülern, die ihn besuchten, darunter auch von einem, der vor 1933 überzeugter Nationalsozialist war, nun aber 1940 „verbittert“ aus dem Polenfeldzug zurückkehrt sei. Die „Dezimierung der polnischen Bevölkerung“, so notiert Cohn, lasse diesen Schüler schwarz für Deutschland sehen.²⁹ Auch ehemalige Frontkameraden bzw. Sammlerfreunde aus der Philatelie besuchten ihn. Diese Begegnungen werden sicher alle zutreffend geschildert, doch überrascht es, daß Cohn auf die ihn persönlich betreffende Dimension der Ausgrenzung nicht eingeht, sondern sie eher als institutionelle Erscheinung darstellt. In sachlichem Ton erstattet er darüber Bericht, daß er die Bibliotheken und Archive nicht mehr besuchen darf, daß er auf den Parkbänken die Inschrift: 'Für Juden verboten' eingebrannt findet und ihm nur noch die Bänke an den Straßenbahnhaltestellen zur Verfügung stehen, sowie schließlich darüber, daß er Breslau nicht mehr verlassen darf.³⁰ Er scheint die Feindseligkeiten, die es auch in Breslau gegeben hat, bewußt auszublenden. Wenn er sich auch nicht mehr mit Deutschland identifiziert, so bleiben seine Kommentare zur militärischen Entwicklung doch sehr distanziert. Als Historiker weiß er, wie wenig man Nachrichten in der Presse Glauben schenken darf; es findet sich jedoch keine freudige Bemerkung über eindeutige deutsche Niederlagen, auch wenn ihm 1940 deutlich ist, daß ein deutscher Sieg „[d]as Ende der jüdischen kulturellen Arbeit in Deutschland und die Verpflichtung des Neuaufbaus in Amerika“ zur Folge haben wird.³¹ Zur Identität gehört trotz aller Ausgrenzung weiterhin seine „Liebe zum schlesischen Land“;³² er freut sich „stets auf Neue“, wenn er über die Dom- und Sandinsel geht, „über das Bild alter Kultur“, und ist stolz darüber, daß Leo Baeck, der ja in Breslau studiert hatte, „Honneurs meiner geliebten Heimatstadt“, „dem alten Breslau und seinem unvergleichlichen Stadtbilde“, machte.³³

Doch die Ausgrenzung ist eindeutig, als er seit September 1941 den Judenstern tragen muß und – so beschreibt Cohn die zunehmend gefährliche Lage – „die Luft für uns problematisch wird“. Apokryph bleibt ein Satz seines Tagebuchs

in diesem Zusammenhang: „Trotzdem wird das alles an dem Endausgang nichts ändern.“³⁴ Welcher Endausgang? Auf dem Weg zur Storchensynagoge, auf dem er zum ersten Mal den Stern tragen muß, hat er das Gefühl, eine Herzschwäche zu bekommen, aber er will an diesem Tag unbedingt gehen, um sich nicht nachsagen zu lassen, er habe wegen Feigheit gefehlt. Dabei stellt er bezeichnenderweise fest: „Das Publikum hat sich durchaus tadellos benommen; ich bin in keiner Weise belästigt worden; man hatte eher den Eindruck, daß es den Leuten peinlich ist.“³⁵ Das Abzeichen – so konstatiert er – hat die entgegengesetzte Wirkung, als sich die Regierung gedacht hat.³⁶

Obwohl Willy Cohn Zionist war und noch 1937 Palästina besucht hatte, blieb er in Deutschland. Auch darüber hatte er mit Leo Baeck gesprochen, der ihm recht gab, aus Palästina wieder zurückgekehrt zu sein. Er selbst – so versicherte Leo Baeck – wolle auch nicht desertieren, obwohl er sechs verschiedene Berufungen aus dem Ausland bekommen habe. In diesem Zusammenhang – so Willy Cohn – sprach sich Baeck „entsetzt über das Versagen der deutschen Rabbiner aus“.³⁷ Einen Widerspruch zu seiner zionistischen Überzeugung sah Cohn in seinem Verhalten nicht. Er unterstützte die Hachscharah-Bewegung, freute sich über deren Erfolg und unterstützte seine älteren Kinder, als sie sich ihr anschlossen. Er gab Anregungen, von denen andere Nutzen hatten. In seinen Lebenserinnerungen deutet er seine Position mit der des Moses, der das Volk Israel in das gelobte Land führte, aber selbst nur hineinblicken durfte.³⁸ Seiner Frau stellt er es frei, mit den kleinen Kindern auszuwandern, ist aber froh darüber, daß sie es nicht tut. Die Absicht seines Schwiegervaters, 1940 nach Südamerika auszuwandern, kommentiert er mit dem Satz: „Solche Gedankengänge sind mir fern.“³⁹ Glaubte er bis zu seiner Deportation, daß die Schrecken und Qualen irgendwann einmal vorüber sein würden („nachdem alles vorbei ist“, Tagebuch, 20.3.1941) und er den zweiten Teil seiner Lebenserinnerungen über die Zeit nach 1933 schreiben könnte?⁴⁰ „Man kann seinem Schicksal nicht entgehen“, ist ein Satz, der häufig in seinem Tagebuch wiederkehrt. Vielleicht liegt die Lösung – in Cohns Glauben an eine Vorherbestimmung.⁴¹ Der Weg zu deren Erfüllung aber ist „ungewiß“. Es bleibt ein letzter Funke Hoffnung, aber die Ahnung von dem schrecklichen Ende verdrängt er nicht mehr. Als im Oktober 1941 die ersten Deportationen von Breslau aus in das Lager Grüssau begannen, macht ihm ein alter Bekannter (Hugo Mamluk) einen Abschiedsbesuch (Tagebuch, 12.10.1941). „Seine Haltung“, so kommentiert Willy Cohn das Auftreten dieses Bekannten,

„ist sehr würdig und fest. Er glaubt allerdings, daß wir dem Untergang geweiht sind, und wenn man unsere Lage im Augenblick überdenkt, so spricht ja viel für diese pessimistische Auffassung; man will es sich nur in der Regel nicht zugeben! Es sieht so aus, als ob es die Deutschen im gegenwärtigen Augenblick des Krieges

ganz und gar auf unsere Vernichtung angelegt hätten. Man kann nur wünschen, daß ihnen dieser Plan mißlingt.“⁴²

Es blieb bis zum Schluß ein Fünkchen Hoffnung, daß es doch noch anders kommen könnte.

Willy Cohn wurde am 21.11.1941 mit seiner Familie verhaftet, am 25.11. zusammen mit 1.000 weiteren Breslauer Juden nach Kaunas (Kowno) in Litauen deportiert. Auf Befehl des SS-Standartenführers Karl Jäger wurden 1.000 Breslauer und 1.000 Wiener Juden am 29.11.1941 im Fort IX am Rande der Stadt durch Erschießung ermordet. Es waren 1.155 Frauen, 693 Männer und 152 Kinder. Unter den Opfern waren Willy Cohn, seine Ehefrau Gertrud und die beiden Töchter: die neunjährige Susanne und die dreijährige Tamara.⁴³

Willy Cohn war eine komplexe Persönlichkeit. Doch als Fixpunkt seiner Orientierung zeichnet sich das Vertrauen auf die Fortdauer des jüdischen Volkes trotz der Greuel durch die Nationalsozialisten ab. Der objektiven Beurteilung der Geschichte dieses Volkes galt seine wissenschaftliche Arbeit bis an sein Ende, galt auch die Arbeit an seinen Lebenserinnerungen, die die kulturellen Leistungen der Juden in einer Kultur festhalten sollte, die durch die Nationalsozialisten zerstört wurde. Trotz seiner Identität als Jude und trotz aller Ausgrenzungen löste er sich nicht aus dieser Kultur und suchte bei allen Anfeindungen fast nur das Positive im Verhalten seiner nicht-jüdischen Mitbürger zu sehen. Ob ihm dies zum Verhängnis wurde, muß offen bleiben. Die Erinnerung an Willy Cohn wird bewahrt durch seine autobiographischen Aufzeichnungen, die „Lebenserinnerungen“ und „Tagebücher“, beides kulturelle Denkmäler von bleibendem Wert.

Anmerkungen

- 1 In Auszügen erschienen Willy Cohns Tagebücher, herausgegeben von Joseph Walk, bisher in zwei Auflagen: 'Als Jude in Breslau – 1941' (Aus den Tagebüchern von Studienrat a. D. Dr. Willy Israel Cohn), Jerusalem 1975. Diese Ausgabe mit einem englischen Preface von Ruth Atzmon-Cohn und einer englischen Introduction des Herausgebers Joseph Walk war initiiert worden von dem 'Verband ehemaliger Breslauer und Schlesier in Israel' und der 'Bar Ilan University. Institute for the Research of Diaspora Jewry'. Die zweite Auflage mit deutschem Vorwort und deutscher Einführung erschien 1984 im Bleicher-Verlag Gerlingen. Prof. Dr. Norbert Conrads, Universität Stuttgart, bereitet eine historisch-kritische Ausgabe der Tagebücher vor. Ich danke ihm für die bereitwillige Überlassung relevanter Textauszüge. Die Seitenangaben der Zitate erfolgen nach der von ihm vorbereiteten Textausgabe (=Textausgabe). Das Zitat: Textausgabe, S. 435.
- 2 Zu seiner Biographie: Conrads, Norbert: Einleitung. In: Cohn, Willy: Verwehte Spuren. Erinnerungen an das Breslauer Judentum vor seinem Untergang, hg. von Norbert Conrads, Köln, Weimar, Wien 1995 (Neue Forschungen zur Schlesischen Geschichte 3), S. 1-15.
- 3 Zitat nach Walk 1984 (Anm.1), S. 28.
- 4 Conrads, Einleitung (Anm. 2), S. 6f.; zur Geschichte der Breslauer Juden im 19. und 20. Jahrhundert siehe von Rahden, Till: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925, Göttingen 2000, passim; Ziątkowski, Leszek: Die Geschichte der Juden in Breslau, Wrocław 2000, S. 80ff.
- 5 Zitat nach Conrads, Einleitung (Anm. 2), S. 7.
- 6 Ebd.; zur Einschätzung der Situation der Juden in Breslau durch Norbert Elias siehe Korte, Hermann: Norbert Elias in Breslau. In: Zeitschrift für Soziologie (1991), S. 3-11.
- 7 Nach Aussagen eines Schülers von Willy Cohn, dem Franziskaner Professor Dr. P. Elpidius Pax (Jerusalem), verstand es Willy Cohn, interessante Leute zu Vorträgen für das Johannesgymnasium zu gewinnen, so z. B. Ernst Toller, der nicht nur als Dichter, sondern auch als Mitglied der Münchner Räteregierung für die Schüler von Interesse war. Willy Cohn spricht dieses Verdienst allerdings seinem Kollegen Dr. Wenzel zu. Siehe Cohn, Verwehte Spuren (Anm. 2), S. 550f.
- 8 Ebd., S. 225.
- 9 Ebd.
- 10 Ebd., S. 273.
- 11 Ebd., S. 275.
- 12 Ebd., S. 277.
- 13 Cohn, Willy: Ein Lebensbild von Karl Marx. Der Jugend erzählt, Breslau 1923; ders.: Ein Lebensbild von August Bebel. Der Jugend erzählt, Breslau 1927; ders.: Ein Lebensbild Ferdinand Lassalles. Der Jugend erzählt, Berlin 1921.
- 14 Conrads, Einleitung (Anm. 2), S. 9.
- 15 Zu Kurt Engelbert als Historiker siehe Bendel, Rainer: Die Reformation zu Schlesien in der katholischen Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts. Kurt Engelbert (1886–1967), Franz Xaver Seppelt (1883–1956), Alfred Sabisch (1906–1977). In: Weber, Matthias/Rabe, Carsten (Hg.): Silesiographia. Stand und Perspektiven der historischen Schlesienforschung. Festschrift für Norbert Conrads zum 60. Geburtstag, Würzburg 1998, S. 83-103, 83-90.
- 16 Zu Jedin siehe Jedin, Hubert: Lebensbericht. Mit einem Dokumentenanhang hg. von Konrad Repgen, Mainz 1984.
- 17 Zitat: Textausgabe (Anm. 1), S. 522; Herzig, Arno: Die schlesische Friedrich-Wilhelms-Universität in Breslau von ihrer Gründung bis zur Gleichschaltung unter dem Nationalsozialismus (1933/34). In: ders.: Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte Schlesiens und der Grafschaft Glatz, Dortmund 1997, S. 100-141, 134, 137.

- 18 Zitat: Textausgabe (Anm. 1), S. 564.
- 19 Ebd., S. 564.
- 20 Zitat: ebd., S. 699.
- 21 Ebd., S. 653.
- 22 Zitat: ebd., S. 647.
- 23 Zitat: ebd., S. 646.
- 24 Zitate: ebd., S. 564, 688.
- 25 Zitat: ebd., S. 661.
- 26 Conrads, Einleitung (Anm. 2), S. 15, 12 (Zitate).
- 27 Zitat: Textausgabe (Anm. 1), S. 728.
- 28 Walk 1984 (Anm. 1), S. 21.
- 29 Zitate: Textausgabe (Anm. 1), S. 663.
- 30 Ebd., S. 640.
- 31 Zitat: ebd., S. 663
- 32 Zitat: ebd., S. 646.
- 33 Zitat: ebd., S. 662.
- 34 Zitat: ebd., S. 751.
- 35 Zitat: ebd., S. 752.
- 36 Walk 1984 (Anm. 1), S. 100.
- 37 Zitat: Textausgabe (Anm. 1), S. 661.
- 38 Cohn, Verwehte Spuren (Anm. 2), S. 653.
- 39 Zitat: Textausgabe (Anm. 1), S. 647.
- 40 Zitat: ebd., S. 752.
- 41 Zitat: Walk 1984 (Anm. 1), S. 34.
- 42 Zitat: ebd., S. 107.
- 43 Conrads, Einleitung (Anm. 2), S. 11f.



Jochen Klepper mit seiner Frau
und der Tochter Renate



Eva und Victor Klemperer

„Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten“ – Die Schriftsteller Victor Klemperer und Jochen Klepper in ihren Tagebüchern aus der Kriegszeit

„Wie lange kann denn der Mensch leben unter dauernden, immer gleichen Verwundungen, ohne Heilung? [...] Über dem Weg des deutschen Volkes und darüber, daß das Judentum wieder zum Prototyp menschlichen Leidens geworden ist, hat sich das Herz so mit Qual gefüllt, daß dieser Zustand im einzelnen sich gar nicht mehr ausdrücken läßt.“¹

„Vormittag ein sehr ermüdender Weg zur Bank (Miete) [...] Nachmittags zerschlagen von heftigsten Leib- und Magenschmerzen. Kohl und Kartoffeln, Kartoffeln und Kohl. Bitterste Stimmung. Alle, mit denen wir voriges Silvester zusammen waren, sind ausgelöscht durch Mord, Selbstmord und Evakuierung. Dies Jahr 42 war von den zehn NS-Jahren bisher das schlimmste: Wir haben immer neue Demütigung, Verfolgung, Mißhandlung, Schändung erlitten, Mord hat uns ständig umspritzt, und jeden Tag fühlten wir uns in Todesgefahr. Und dabei kann ich nur sagen: Bisher das schlimmste Jahr, denn es besteht alle Aussicht, daß der Terror noch weiter steigt und das Ende des Krieges und dieses Regiment ist nicht abzusehen.“²

Biographische Notizen

Diese Zitate sprechen für sich. Viktor Klemperer und Jochen Klepper sind herausragende Zeugen des 20. Jahrhunderts. Ihre Tagebücher sind Testamente – für alle. Was machen wir aus diesem Erbe, das uns zugefallen ist? Doch vor allem, wer waren diese Autoren, die einander nicht begegnet sind und die sich wechselseitig wahrscheinlich nicht zur Kenntnis genommen haben?

Zunächst einmal gilt es, zum besseren Verständnis der folgenden Ausführungen eine Übersicht über die Vitae von Klemperer und Klepper voranzustellen:

Victor Klemperer³

- ist Zeuge fast eines ganzen Jahrhunderts. Geboren 1881 als achtes Kind des Rabbiners Dr. Wilhelm Klemperer und dessen Ehefrau Henriette, studiert nach einer Kaufmannslehre Germanistik und Romanistik.
Taufe unter familiärem Druck.
- 1906 Heirat mit der Pianistin Eva Schlemmer.
Nochmalige Taufe – diesmal aus eigenem Antrieb.
Promotion und Habilitation.
- 1915 Kriegsfreiwilliger an der Westfront.
- 1920 Professur an der Technischen Universität Dresden.
- 1935 zwangsweise Versetzung in den Ruhestand.
- 1940 –
- 1945 Einweisung in verschiedene Judenhäuser, Zwangsarbeit.
- 1945 Austritt aus der Evangelischen Kirche und Eintritt in die KPD (später SED).
- 1945 Wiedereinsetzung als Professor in Dresden.
- 1950 Mitglied der Volkskammer der DDR.
- 1951 –
- 1955 Professor an der Humboldt-Universität Berlin.
- 1960 Tod im Alter von 79 Jahren, hoch dekoriert als Mitglied der Akademie der Wissenschaften der DDR – und zugleich enttäuscht vom Sozialismus.
- 1985 erscheinen seine Tagebücher aus den Jahren 1933 – 1945 und werden ein beispielloser und noch anhaltender literarischer Erfolg (¹⁰1998).

Jochen Klepper⁴

- 1903 geboren in Beuthen an der Oder als drittes von fünf Kindern in einer Pfarrerrfamilie.
Er studiert Theologie, bricht das Studium ab und arbeitet als Redakteur.
- 1931 Eheschließung mit der jüdischen Witwe Johanna Stein, die zwei Töchter – Brigitte und Renate – mit in die Ehe bringt.
- 1933 Entlassung beim Berliner Rundfunk als Redakteur „wegen jüdischer Versippung“.
- 1937 Ausschuß aus der Reichsschrifttumskammer.
- 1938 Hausbau in Berlin-Nikolassee.
- 1939 Ausreise der älteren Tochter Brigitte nach England.
- 1940 Einberufung zur Wehrmacht.
- 1941 aufgrund der 'Mischehe' als 'wehrunwürdig' entlassen.
- 8.12.42 Ankündigung der Zwangsscheidung und Deportation der Ehefrau sowie endgültige Ablehnung des Ausreisegesuches für die Tochter Renate nach Schweden.
- 10.12.42 nach letzten gescheiterten Gesprächen mit Frick, Eichmann und dem Reichssicherheitsdienst gemeinsamer Freitod.

Was hat Jochen Klepper, der nur 39 Jahre alt geworden ist, der leidenschaftliche Anhänger der preußischen Monarchie, dessen Hauptwerk „Der Vater“ sich mit dem Vater Friedrich des Großen, dem Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I., beschäftigte, der Kirchenlieder dichtete, die heute in Gesangbüchern⁵ stehen, der das 20. Jahrhundert zugleich unter dem Blickwinkel des 16. und 17. Jahrhunderts ansah – was hat dieser Konservative, dem das 20. Jahrhundert immer unheimlicher wurde, der in Träumen und manchen Gedichten hellsichtig Katastrophen vorhersah und zu Papier brachte – was hat Jochen Klepper gemein mit Victor Klemperer, der als Romanist der französischen Aufklärung und der Literatur und der französischen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts ‘verfallen war’? Der Philologe Victor Klemperer, der die Sprache der NS-Zeit analysierte, die „Lingua Tertii Imperii (LTI)“, ⁶ der auf über 8.000 Seiten in seinen Tagebüchern als kritischer Beobachter über 60 Jahre porträtiert, der als Bekenntnis von sich wiederholt sagt: *liberal und deutsch for ever*, was hat dieser leidenschaftliche Aufklärer und deutsche Patriot aus einer Rabbinerfamilie gemein mit dem Pastorensohn und preußisch-christlichen Schriftsteller Jochen Klepper? Die Gemeinsamkeiten scheinen von außen zu kommen: die Heirat mit einer Frau aus einer anderen religiösen Tradition. Die Schriftstellerei. Für beide gilt: Ihre posthum erschienenen Tagebücher erregen nach Erscheinen große Aufmerksamkeit und erreichen eine weite Verbreitung. Beide litten in der Kriegs- und Verfolgungszeit und konnten ihre literarischen Pläne nicht verwirklichen. Klemperer konnte dies allerdings in der Nachkriegszeit zum Teil nachholen.⁷

Kleppers Vorhaben, über Katharina von Bora und das Pfarrhaus einen Roman zu schreiben, kam über Vorarbeiten nicht hinaus und blieb Fragment.⁸ Als literarischen Plan für die Zukunft erwähnt Klepper,⁹ daß er noch über Voltaire und Paulus schreiben wolle, in denen er Antipoden sah. In gewisser Weise verkörpert Klemperer die Tradition Voltaires und Klepper die des Apostels Paulus und Luthers.

Sind Klemperer und Klepper – ohne diese von außen kommenden Gemeinsamkeiten – nur Gegenspieler, weil sie in ihren Denkansätzen sehr verschieden waren? Nein, es gibt auch innere Gemeinsamkeiten. Die wichtigste: Beide sind deutsche Patrioten und wurden durch die Zeitumstände mit extremen Herausforderungen und Leiden konfrontiert. Beide entfremden sich zunächst der Tradition ihrer Eltern. Beide lebten in glücklichen Ehen. Diese Ehen, die ihnen entscheidenden Rückhalt verschafften, galten laut NS-Sprache als „gemischt-rassische Mischehen – mit einem nichtarischen Partner“, für Klemperer ein Musterbeispiel für „LTI“ – Lingua Tertii Imperii.¹⁰ 1935 wurde die Eheschließung zwischen „Juden und Staatsangehörigen deutschen oder artverwandten Blutes“, wie es im sogenannten Blutschutzgesetz vom 15.9.35 hieß, verboten. Die Zwangsscheidung und Deportation des jüdischen Teils dieser Ehen war erklärtes Ziel seit 1942. Das betraf immerhin über 30.000 Ehen.¹¹ Auch der Suizid als Ausweg aus dieser Bedrohung war keine Seltenheit. Klemperer notiert Meldungen von 20 bis 30 täglichen jüdischen Selbstmorden allein in Berlin.¹²

Im folgenden kann es nicht darum gehen, Klemperer und Klepper zu vergleichen oder ein umfassendes Bild von ihnen zu zeichnen. Es geht nur um die Untersuchung exemplarischer Ausschnitte aus bestimmtem Erkenntnisinteresse heraus. Ich frage nach den Kräften, die Eva und Victor Klemperer, Hanna und Jochen Klepper dazu verhalfen, sich *nicht* gleichschalten zu lassen, sondern im Denken und im Tun zu widerstehen und sich von anderen Traditionen leiten zu lassen. Dies gilt für beide Paare, so unterschiedlich sie waren. Die Tagebücher Klemperers und Kleppers sind nicht nur *Dokumente* einer einzigartigen Krisenzeit, sondern zugleich *Zeugnisse* einer exemplarischen Krisenbewältigung! Ihre unter Lebensgefahr geschriebenen und geretteten Tagebücher sind nicht nur private Chroniken, sondern, besonders deutlich bei Klemperer, zugleich politische Analysen eines brillanten Stilisten. Angesichts der Materialfülle und des begrenzten Raums konzentriere ich mich auf wenige Fragen und versuche dabei einen genuin theologischen Zugang bei der Interpretation ihrer Tagebücher. Dabei orientiere ich mich an zwei Lebenshorizonten, dem des *Hauses* und dem des *Berufes*, also der privaten wie der öffentlichen Welt, und frage nach den Kräften, die in diesen Lebenshorizonten wirksam waren.

Klemperers Erfahrung in Zelle 89 und die häusliche Welt als „tragisches Idyll“ (Klepper)

Victor Klemperer hatte Anfang Februar 1941 das Verdunkelungsgebot an einem Abend aus Versehen in einem einzigen Zimmer mißachtet. Er vermutet eine „saffige Geldstrafe“, beruhigt sich etwas, als er erfährt, daß diese Strafen in der Regel „bei Jud und Christ 20 Mark“¹³ betragen. Aber Ärgeres tritt ein: Er muß für eine Woche, vom 23.6. bis 1.7.1941, eine Haftstrafe im Gefängnis in Dresden antreten. Über die Zeit in „Zelle 89“ hat er noch im gleichen Monat einen vierzigseitigen Text in sein Tagebuch eingetragen, der für mich zu den besonders eindrucksvollen Passagen des gesamten Tagebuches gehört. Hier kommt die politische Absicht, die private Welt der Juden zu zerschlagen, zu einem markanten Ausdruck. Im Telegrammstil stelle ich die Szene dar und gebe dann, stark gekürzt, einen Einblick in diese Aufzeichnungen.

Klemperer hofft zunächst noch auf Haftverschonung aus besonderen Gründen (Alter und Gesundheit, Privileg als Kriegsfreiwilliger des Ersten Weltkriegs, emeritierter ordentlicher Professor der Technischen Universität Dresden). Aber sein Gesuch wird abgelehnt. In dem 14 Tage nach Haftende verfaßten und dem Tagebuch anvertrauten Bericht heißt es unter anderem:

„Ich hatte zum Strafantritt am 23. Juni zwischen 8 und 12 Uhr im Zimmer 197 zu erscheinen und 12 M für Verpflegung, 3,50 für Gebühren zu entrichten [...] Ich war erbittert, denn ich dankte das

fraglos nur dem J auf meiner Kennkarte, aber ich nahm mir fest vor, das Ganze mit Philosophie und eben als Bereicherung meines Curriculums hinzunehmen [...]

Von Dr. Friedheim lieh ich mir die autobiographischen Bände Goethes, aus meiner winzigen Handbibliothek nahm ich die 'geschichte der deutschen Philosophie im 20. Jahrhundert' von Moog mit [...]

Der Beamte führte mich hinein [...] das Tor wurde hinter ihm verschlossen, und nun war ich in einer veränderten Welt. Einen Augenblick lang dachte ich: Kino. Ich hatte noch das Empfinden, Zuschauer zu sein [...] Dann stand ich vor einem jungen Polizisten [...]: 'Binden Sie die Krawatte ab, knöpfen Sie die Hosenträger los [...] Schneller!' [...] 'Wie soll ich die Hose festhalten?' [...] 'Mit den Händen' [...] 'Nachthemd und Zahnbürste können Sie behalten [...] Bücher und Brille bleiben hier' [...] 'Aber [die brauche ich]' [...] 'Hier bestimmen wir'.¹⁴

In der Zelle überwältigt den Häftling die, „triviale Erkenntnis [...], daß wir gar nichts wissen außerhalb des unmittelbar selbst Erlebten“.¹⁵ Er beschreibt aus dem Gedächtnis minutiös die Haftbedingungen, notiert die Spuren früherer Häftlinge (ein Sowjetstern, ein Hakenkreuz), liest mühsam die Hausordnung und entdeckt unter anderem: „Den Gefangenen ist die Anwendung des deutschen Grußes untersagt.“¹⁶ Er wird zum Aufnehmen des Antrittsprotokolls aus seiner Zelle geholt und unter anderem gefragt: „Konfession mosaisch?“ und er antwortet zur Überraschung seines Gegenübers: „Evangelisch.“ „Aber ihr Paß [mit dem J]?“ „Dem Gesetz [entsprechend] [...], der Abstammung nach [...]“ „Stillschweigen [...]“¹⁷ Dabei vermerkt Klemperer ausdrücklich die Höflichkeit der Befrager und weitere Einzelheiten der Behandlung. Dann beginnt die eigentliche Qual: die völlige Beschäftigungslosigkeit während der vor ihm liegenden 192 Stunden – ohne Brille, Buch, Schreibstift und Papier in seiner Einzelzelle. Wie ist das für den Intellektuellen Klemperer auszuhalten? Er erlebt sich als einen, der in dramatischer Weise auf sich selbst zurückgeworfen ist. Er muß mit sich allein sein und sich aushalten, für Klemperer eine ungewohnte, irritierende Erfahrung.

Als erstes entwirft er Strategien, um die Zeit zu füllen. Er reaktiviert Erinnerungen an früher gelesene Gefängnisliteratur: Einer hat sich mit einer Spinne angefreundet, ein anderer Lieder gesungen, ein dritter mit sich selbst imaginär Schach gespielt. Klemperer findet keinen dieser Vorschläge für sich passend. Also notiert, sortiert, deutet er erst einmal alle Geräusche und Details der Zelle sowie besondere Erlebnisse, zum Beispiel die Wanzenbisse in der Nacht. Schließlich entscheidet er sich für einen *Pakt mit sich selbst*: Ein Stundenplan muß her, um die Zeit einzuteilen. Aus dem inneren Vorrat heraus muß ein Lern-Pensum mit sich selbst geschafft werden. Die Zelle als Schule. Wie sieht der Stundenplan aus? Das Tagespensum des ersten Tages lautet wie folgt:

Erste Lektion: Analyse der Sprache des Dritten Reiches

Er repetiert, wie weit er mit der „Lingua Tertii Imperii“, seiner Analyse der NS-Diktion, ihrer Lügen, ihrer Propaganda, ihrer Verwaltungssprache, der impliziten Moral bzw. Immoralität der NS-Sprache schon gekommen ist. „Aus ihrer Sprache ihren Geist feststellen. Das muß den allgemeinsten, den ursprünglichsten, den umfassendsten Steckbrief ergeben.“¹⁸ Er merkt sofort, daß ihm wichtige Quellen für seine Schulstunde fehlen und notiert:

„Mit der richtigen Arbeit daran werde ich erst beginnen können, wenn ich die wesentlichen Autoren der Bewegung, der Partei in ihren Büchern studiere, und das bringe ich ohne Brechreiz erst über mich, wenn ich das Ganze überlebt habe, wenn ich nicht mehr Peiniger am Werk betrachte, sondern ihre Gehirne sezieren.“¹⁹

Zweite Lektion: Französische Literatur des 18. Jahrhundert

Das ist sein Lebensthema. Der innere Vorrat eigentlich unerschöpflich. Aber es fällt ihm in dieser Situation schwer, sich damit zu beschäftigen. Er konzentriert sich auf Rousseau, mit dem er nicht fertig wird: Der Revolutionär mit einem zugleich romantisierenden Naturverständnis. Abbruch.

Dritte Lektion: Innere Korrektur und Weiterarbeit an seinem Curriculum Vitae- Rückblick auf die Zeit bis 1918 in der eigenen Biographie

Er fragt sich, ob Vater und die Geschwister angemessen gezeichnet sind? So bringt er einen Tag zu. Aber er findet nach dem Tagespensum weder äußere noch innere Ruhe. *Du mußt dich fallen lassen* – an diesen Rat seines Onkels muß er immer wieder denken. Aber es gelingt ihm nicht. Der *Würgegriff des Nichts* fällt ihn an. „Das Fallenlassen gelang nicht, das zusammenhängende konsequente Denken ebenso wenig. Es tauchen nur noch Gedankenketten auf.“²⁰ Und immer wieder erlebt er sich im *Würgegriff des Nichts*.

Das Tagespensum des zweiten Tages nach unruhiger Nacht samt Wanzenbissen lautet so:

Erste Lektion: Religion

„Das Erste, was morgens vor mir stand, war wieder ein alter Witz. Der fromme Landstreicher singt in seiner Zelle: ‘Bis hierher hat mich Gott gebracht in seiner großen Gnade’.“ „Der Witz“, so Klemperer,

„hielt mich fest, gegen meinen Willen und um so fester. Seit Jahrzehnten hab ich mir das Grübeln über Jenseitiges als die aller unnützte und unerquicklichste, sozusagen als eine unschickliche

Zeitvergeudung untersagt. Aber hier kommt es ja nicht auf Zeitvergeuden an, vielmehr gerade darauf kommt es an. Wiederum, wenn ich jetzt »in mich gehe«, »Gott suche«, wie es zu Gefängnissschilderungen alten Stils gehört, so spiele ich vor mir selber eine komische Rolle oder komme mir gehirnerweicht vor. Und wenn ich mich jetzt auflehne, Gott lästere oder Gott leugne, so empfinde ich das als gleichermaßen komödienhaft und senil.“²¹

Zweite Lektion: Philosophie und Theologie

Er beschließt, philosophisch zu repetieren, was er über Theologie gelernt hat:

„Es steht gleich schlecht um Ja und Nein, um Gott und Nichtgott, um den gütigen wie den grausamen Gott. Und was ist gewonnen, wenn ich ihn durch das All oder die beseelte Materie ersetze und die Schöpfung durch das Immer-da-gewesensein? Und was ist gewonnen, wenn ich von der versagenden Vernunft an das Gefühl appelliere? Es sagt mir genauso oft: *Er ist – wie: Er kann nicht sein*. Nein, es gibt nur zwei Sätze, auf die ich immer wieder als auf das einzig Mögliche ver falle, sie sind unmodern, sie sollen oberflächlich sein und von der Philosophie überwunden, sie sollen undeutsch sein und heute gar jüdisch dekadent – übrigens hat ja Montaigne eine jüdische Mutter gehabt [...] – es gibt nichts als diese zwei Wahrheiten für mich: *Que sais-je* – und *Tout est possible même dieu*.“²² Alles andere muß ich abwarten. Und die Furcht vor dem vergeblichen Warten ist meine einzige Todesfurcht.“²³

Philosophie und Religion helfen ihm nicht gegen das *Käfiggefühl*, das ihn überfällt. Er beschreibt es so:

„Die Qual der vier Schritte in halber Betäubung begann wieder. Sie waren von einem losgelösten Vers begleitet, den ich immerfort wiederhole: In seines Nichts durchbohrendem Gefühle [...] Jetzt hatte [dieser Satz] einen [...] Sinn: einen Käfigsinn: *Das Nichts um mich, denn ich bin von allem abgeschnitten: Das Nichts in mir, denn ich denke nichts, ich fühle nichts als Leere*.“²⁴

Dritte Lektion: Geschichte und Politik

Und wiederum sieht er nur Skepsis wachsen: „mir sind einige Gewißheiten in Punkte des Vaterlandes und des Volkes sehr schmerzhaft ins Wanken gekommen.“²⁵ Letztlich ist er wieder auf sich selbst zurückgeworfen. Fazit:

„Also saß ich, ganz so wie es sich für einen Gefangenen gehört, auf dem Rande des jämmerlichen Bänkchens, die Ellbogen auf dem jämmerlichen Tisch, das Gesicht zwischen den Fäusten. Der Bart, seit Montag unrasiert, scheuerte und juckte, im Wasser der Waschschüssel hatte ich mein Gesicht einigermaßen sehen können – wahrhaft ein Sträfling. Fehlte nur die Anstaltskleidung – aber die zusammengeraffte Hose mit ihren schiefen Falten und der schlipslose Kragen! Ich möchte in dieser Erniedrigung von keinem Bekannten gesehen werden. Ich, der Professor, der Senator, der Staatskommissar, der im Brockhaus Verzeichnete.“²⁶

Plötzlich wird die Zellentür geöffnet, und er soll, noch versunken in tiefste innere Selbstzweifel, heraustreten. Dort steht seine Frau Eva, um wegen der Erneuerung der Lebensmittellisten mit ihm zu sprechen. Er ist unfähig, Freude zu empfinden, schämt sich und will so schnell wie möglich wieder in seine Zelle. Ein schneller, formeller Abschied. Er registriert noch, wie Eva ganz ruhig spricht und ihr Arm zittert: „Also bis Dienstag, sagte ich, laß es Dir gut gehen, küßte sie auf den Handschuh und lief in die Zelle zurück.“²⁷ Kurze Zeit später fällt es ihm wie Schuppen von den Augen, und er gerät in eine bittere Selbstanklage. Seit 37 Jahren ist er mit seiner Frau Eva verheiratet. Das erste Mal verbringen sie den Hochzeitstag – er fällt in diese Haftwoche – nicht gemeinsam. Und in großer Klage denkt er daran, wie wenig er Evas Leben, Evas Leiden beachtet hat, wie lange er ihre Wünsche nach einem eigenen Haus nicht ernst genommen hat, wie er die testamentarische Überschreibung des für sie überlebenswichtigen eigenen Hauses und Gartens auf sie, die „Arierin“, die das private Refugium dann vielleicht hätte halten können, verzögert hat. Er erkennt hinter seiner Taktik plötzlich seine Eifersucht auf Lebensbereiche seiner Frau, zu denen er keinen Zugang hat – etwa die Musik. Er erkennt und beklagt seine egozentrische Lebensweise als um Anerkennung buhlender Mann und Professor.

Dann – endlich – die Entlassung aus der Haft.

„Was war mir der Krieg, was die übliche Unterdrückung? Ich war frei, wir waren zusammen. Ich ließ mich im Judenhaus ein bißchen als eine Art Märtyrer feiern [...] Dann begann ich, meine Stichworte ausbreitend, diese Niederschrift. Je weiter ich darin kam, um so mehr schrumpft mir mein Erlebnis, mein Erleiden zusammen. Nichts Halbes, ein fürchterliches Ganzes habe ich es wohl im Eingang genannt [...] Wie läßt es sich mit dem vergleichen, was heute von Abertausenden in deutschen Gefängnissen erlebt wird? Alltag der Gefangenschaft, mehr nicht, ein wenig Langeweile, mehr nicht. Und doch fühle ich, daß es mir selber eine der schlimmsten Qualen meines Lebens bedeutete.“²⁸

– So die letzte Zeile dieser Niederschrift.

Die Versuchung liegt nahe, diesen Text nur als Literatur zu würdigen. Er ist dies auch. Aber mich interessiert hier Klemperers exemplarische Existenzanalyse. Klemperer beschreibt hier schonungslos und anschaulich das, was die theologische Metapher Hölle meint: das Abgeschnittensein von allen Lebensbezügen, das Gericht über sich selbst, die radikale Verzweiflung und erzwungene Selbstkonfrontation in desolater Verfassung. Die Fassaden fallen ab, Fassaden der konventionellen Bildung, des bürgerlichen Status; die Fassaden einer Verankerung in der Tradition aus Religion und Philosophie. Erlösung kommt buchstäblich von außen. Von dort wird die Tür aufgemacht. Innen wütet nur sich steigernde Destruktivität. Draußen aber steht Eva. Ihre Nähe, ihre Fürsorge, ihre Solidarität kann er kaum wahrnehmen. Er steht im Bann des Zusammenbrechens seines inneren Hauses. Die äußeren Stützen sind weggebrochen. Er will vor Eva nicht der gedemütigte Sträfling sein, sondern der Mann, der Professor. Von außen kommt noch einmal die – hier nicht geschilderte – *Erlösung* in Gestalt eines freundlichen Aufsehers, der ihm Schreibgerät und Papier schenkt. Diese illegale und den Aufseher gefährdende Hilfeleistung erlebt Klemperer als *Auferstehung* seines Selbst. Er kommt wieder zu sich. Selbstekel und Selbstmitleid werden so überwunden.

Kaum ist er der Hölle entronnen, ist der intellektuelle Analytiker wieder am Zuge. Er sezziert und analysiert messerscharf die infernalische Strategie derer, die solche Haftstrafen verhängen: *Sie wollen Lebenswillen und Selbstachtung zerstören*. Das Wegnehmen von Schlips und Hosenträger, offiziell begründet als Suizidprophylaxe, ist in Wahrheit eine bewußt eingesetzte Strategie der Entwürdigung, die Überredung zur Selbstaufgabe. Diese soll im Prinzip zum Tode führen, wenn nicht zum äußeren, dann zum inneren Tod. Die Haft – eine Gerölllawine, die freie, selbständige Menschen unter sich begraben soll. Klemperers Analyse ist bis hierher brilliant, stimmig, stichhaltig und unter den gegebenen Umständen eine große Leistung des unverdrossenen Aufklärers. Dennoch stelle ich Fragen. Sie wollen nicht bewerten, sondern Wahrnehmungen schärfen und Voraussetzungen herausarbeiten. Kennt der Aufklärer Klemperer noch andere Instrumente als das analytische Seziermesser? Kann der mit einem berühmten Musiker Verwandte, gleichwohl wirklich unmusikalische Victor Klemperer Schwingungen wahrnehmen, die von seiner Frau Eva ausgehen? Kann und will er auch Resonanzkörper anderer Stimmen sein?

Welche Kategorien stehen ihm zur Verfügung, um die mutige Liebe Evas und die Zivilcourage des Aufsehers einzuordnen? Welches 'Alef-Beth' steht ihm für die Logik seiner Gefühle zur Verfügung? In Evas Verhalten – und sie zittert dabei – begegnet ihm leibhaftig und praktisch eine Position, die *jenseits von aufgeklärter Skepsis* liegt. Kann er praktisch würdigen und theoretisch *denken*, daß ihm im Handeln seiner Frau oder des Aufsehers eine Wahrheit begegnet und buchstäblich entgegentrifft, von der er real lebt? Kann er registrieren, daß in Evas Verhalten

die jüdische Vorordnung der Ethik vor der Dogmatik exemplarisch vorgeführt wird? Warum kommen ihm – auch in der späteren Reflexion dieser schrecklichen Woche – die Metaphern vom Jüngsten Gericht oder der Hölle nicht in den Sinn? Klemperer hat sich als aufgeklärter Skeptiker in seiner realen Lebenspraxis oft genug *jüdisch* verhalten, – will sagen, er hat den Weisungen, den Mitzwot, in ihrem Kern entsprochen. Aber er vermag existentielle Wahrheiten, auch die, die er praktisch lebt, nicht zu denken. Dafür fehlen ihm angemessene Kategorien. Für ihn ist und bleibt Gott ein metaphysisches Objekt oder ein mythisches Ungeheuer. Mit solchen Fixierungen kann man existentielle, lebensrettende Begegnungen in der Tat *nicht* denken.

Dem Theologen drängt sich bei diesem Bericht aus der Haft eine Klemperers Eigenwahrnehmung nicht bestreitende, aber doch erweiternde Interpretation auf. Der paternalistisch allmächtige Gott oder der Deus ex machina sind tot. Aber weder jüdische noch christliche Theologien seiner Zeit, weder Martin Buber noch Franz Rosenzweig, weder Joseph Carlebach noch Leo Baeck, weder Karl Barth noch Paul Tillich denken Gott so, sondern gehen, von der Existenzphilosophie beeindruckt, andere Wege: Wahrheit als Begegnung.

Werfen wir einen Blick auf Jochen und Hanna Klepper und deren Erfahrungen vom Haus und der Krise, in die sie geführt wurden. Als Klepper seine Höllenerfahrungen macht, ist es die in jüdischer Tradition aufgewachsene Hanna, die ihn durch die ruhige Gewißheit praktischen Tuns überzeugt und befreit von Selbstanklage und Verzweiflung. In Schaffenskrisen, die Jochen Klepper panikartig immer wieder überfallen, hält Hanna zu ihm und erfüllt das im ersten Kriegsjahr in Berlin-Nikolassee gebaute Haus mit ihrem Geist. Klepper nennt das Haus ein „tragisches Idyll“. Das für Klepper überlebenswichtige *Haus* wird zu einer zentralen und tragenden Metapher für den in tiefe Selbstzweifel geratenden Jochen Klepper. In das Buchfragment „Katharina von Bora“, von dem nur erste Stücke erhalten sind, sind Züge eingeflossen, die Klepper bei Hanna, seiner Frau, erlebt hat. Der Titel für dieses Buch sollte heißen: „Das ewige Haus“.²⁹ Gottvertrauen als Erfahrung eines Raumes ohne Angst, als Raum der Liebe, als Heimstatt. Jedes *irdische Haus* ist zwar ein *Tempel der Vergänglichkeit*, kann aber zugleich zum *Vorgeschemack des Himmels* werden. Dabei ist nicht das Eigentum oder die bauliche Form das Entscheidende, sondern der Geist, der in ihm herrscht. Nicht um Hütte oder Palast geht es. Entscheidend ist, *wie* sie Orte des Schalom werden können.

In diktatorischen Zeiten wird das Haus, selbst die erzwungene Unterkunft im sogenannten Judenhaus zum Refugium, das selbst die Gestapo, wenn sie sich Eintritt erzwingt, als *geistige* Heimstatt nicht zerstören kann. *Der Geist des Hauses* wird zum 'Lebensmittel' gegen den Tod. Wer repräsentiert, schafft und formt diesen Geist? Victor Klemperer oder Jochen Klepper allein jedenfalls nicht! Hanna und Eva sind es, die den Garten zum Paradies zu machen versuchen, Gastlichkeit

auch in dürrtger Zeit festlich inszenieren, einen Freiraum der Liebe schaffen – „die Frau ist die Priesterin des Hauses“.³⁰ So hat auch Klepper seine Frau erlebt, geliebt und sich an ihr aufgerichtet. Sie hält die Stellung, als er eingezogen wird, um Haus und Kinder zu *beschützen*, wie er sich einbildet. Aber auf dem Weg zu Ostfront, auf dem Kasernenhof und im Lazarett wird ihm klar, daß er weder ein Beschützer der Familie ist noch dies nach dem Willen des NS-Systems als ‘Wehr-unwürdiger’ überhaupt sein kann. Ihm wird klar, daß er sich nicht nur an seiner Frau aufrichtet, sondern auch seine zweite Tochter, *Renerle*, so fest umklammert hat, daß sie der Schwester in die Emigration nicht folgen konnte. Darum fühlt er sich mitverantwortlich für ihren Tod, der sich als absehbare Flucht in den dreifachen Suizid abzeichnet, um dem Auseinanderreißen der Familie durch Zwangsdeportationen zu entkommen. Klepper schreibt:

„Hanna und ich, so seltsam ist das Schicksal gekommen, sind uns nicht zum Verhängnis geworden, Renerle und ich sind es. Renerle bin ich zum Verhängnis geworden, weil sie, genau spürend, daß sie das Kind für mich ist, [...] meinerwegen nicht mit Brigitte nach England ging; ich zerstörte ihre schönsten Jugendjahre: und das wäre noch die mildeste Lösung, wenn dieser entsetzlichen Jugend noch ein anderes Leben folgte.“³¹

Fazit: Auch bei Klepper also – die Fassaden fallen und ein hilfloses, nacktes Ich begegnet sich selbst. In dieser Situation ist der Mensch, scheint es, zu allem verführbar. Klepper sucht Rückhalt im christlichen Glauben. Klemperer bleibt skeptischer: Er diagnostiziert den traditionellen Glauben der Deutschen als Faszination durch Macht, als Rausch, *als eine Form der Selbstaufgabe – und sei es auch in der Form übertriebener Selbsthingabe*. Klemperer besteht auf kritischer Distanz als Lebensprinzip, auf der Individualität – und erlebt zugleich, daß diese heroische Haltung ihn überfordert. Das Ich, das in der Situation der Verzweiflung nicht untergehen will, hat nur noch eine Waffe: das Schreiben – und das Lesen. Darum ist das Wegnehmen von Brille, Buch und Schreibpapier äußerste Folter. Welche Kräfte, so ist darum zu fragen, sind für beide, Klemperer und Klepper, durch Schreiben und Lesen aktivierbar? Worin wurzeln diese Kraftquellen?

Das Schreiben als Pflicht und Berufung

Man könnte das tägliche Notieren und Bilanzieren eine Manie nennen und damit abtun. Aber damit wird man weder Klemperer noch Klepper gerecht. Das Führen ihrer Tagebücher hat wenig gemein mit Herzensergießungen von Jugendlichen, die in Selbstgesprächen schriftlich zu sich selbst finden wollen. Der Griffel ist für

Klemperer und Klepper nicht das Fieberthermometer der eigenen Befindlichkeit. Beide geben ihren Texten eine literarische Gestalt. Beide rechnen und hoffen auf spätere Leser außerhalb der Familie. Soweit die Gemeinsamkeiten. Unterschiedlich aber ist bei beiden schon die Form. Kleppers Aufzeichnungen beginnen immer mit einem biblischen Votum. In der Regel mit einem Votum aus dem Alten Testament. Klepper suchte sich diese Voten nicht selbst. Er hält sich in der Regel an die „Losungen der Herrnhuter Brüdergemeine“, die bekanntlich auf Graf Zinzendorf zurückgehen. Seit 1728 besteht ungebrochen die Sitte, aus einem Zitatenschatz von 1.780 biblischen Sprüchen für jeden Tag des Jahres einen Bibelvers, eine ‘Losung’, auszuwählen.

Graf Zinzendorf knüpfte damit an ein militärisches Ritual, die Ausgabe der ‘Losung’, des Tagesbefehls, an und wollte so zum täglichen, selbstverständlichen Umgang mit einem Wort der Bibel anregen: „Morgens gelesen – und am Abend ist es ausgelegt.“ Klepper verändert freilich in seinem Tagebuch diese Sitte in signifikanter Form. Denn den prinzipiell aus dem Alten Testament stammenden Losungen stehen in Herrnhuter Tradition darauf bezogene Worte aus dem Neuen Testament, die ‘Lehrtexte’, zur Seite. Klepper wählt für seine Tagebucheinträge nur *einen Vers*, in der Regel eben die Losungen aus dem Alten Testament. Danach folgt dann der persönliche Eintrag. Ein Beispiel:

„13. April 1938, Mittwoch

Dein Wort ward meine Speise, da ichs empfang; und dein Wort ist meines Herzens Freude und Trost [...] Darum spricht der Herr also: Wo du dich zu mir hältst, so will ich mich zu dir halten und [du] sollst mein Prediger bleiben [...] Denn ich habe dich wider dies Volk zur festen, ehernen Mauer gemacht; ob sie wider dich streiten, sollen sie dir doch nichts anhaben; denn ich bin bei dir, [...] und will dich erretten aus der Hand der Bösen und erlösen aus der Hand der Tyrannen.“³²

Unmittelbar unter diesem Zitat steht folgender Eintrag:

„Um elf Uhr auf dem Propaganda-Ministerium, bei dem sehr sympathischen, interessierten, männlichen, dabei eigentlich sanften Dr. Koch. Was Meyer bei der [Reichsschrifttums-] Kammer [aus der Klepper ausgestoßen war] an guter Absicht des Ministeriums für mich in Aussicht stellte, hat sich nun eigentlich voll bestätigt: Toleranz, Loyalität, Zusicherung schneller Prüfung, bei Anfrage Abwehr der Angriffe auf mich [...] A.R. Meyer und Dr. Koch – mir geht es, wie Hans Löscher in seinem Buch schreibt. In den verrottetsten Winkeln stoße ich immer wieder auf einen Anständigen und Hilfsbereiten!“³³

Klepper erlebt hier zu seiner Freude, daß das Propagandaministerium als Zensurbehörde wegen des großen literarischen Erfolges seines Buches „Der Vater“ auch seine neueren Arbeiten trotz des Rauswurfs aus der Reichsschrifttumskammer nicht gefährden will. Es geht bei diesem Beispiel nicht darum, die erkennbare Anpassungsbereitschaft Kleppers anzuklagen. Hier interessiert nur die Beziehung zwischen dem Bibelzitat und der Tagebucheintragung. Erkennbar ist, daß sich Klepper in der Figur des Jeremia wiedererkennt. In anderen Eintragungen ist ganz deutlich, daß er sich *berufen* fühlt, seine Stimme literarisch zu erheben und Lieder zu dichten in düsterer Zeit. Dabei ist Klepper, vom Naturell her gesehen, keine prophetische, anklagende, kritische Stimme, sondern eher eine affirmative, konservative. Seine zunächst zaghafte Kritik am um sich greifenden NS-Zeitgeist ist, politisch gesehen, konservative Kritik.

Aber Klepper stellt sich bewußt in ein nicht abreißendes Gespräch mit der Bibel hinein. Sie ist für ihn das Buch der Bücher. Hieraus bezieht er Mut und Trost. Im Unterschied zu Klemperers tendenziellem Agnostizismus, der Glauben auch als vorausgeklärtes infantil-regressives Verhalten verdächtigt, bleibt Klepper bewußt ein religiöser Mensch, Christ. Aber auch Klepper hat infantilen Deus-ex-machina-Phantasien den Abschied gegeben. Er hat seinen Kinderglauben geklärt, verwandelt und vertieft. Das Leiden, festgemacht an der Figur des Gekreuzigten, wird für Klepper zur Mitte seines reifen Glaubens. Er kann und will der Leidensfrage nicht ausweichen. Er will, vom Geschick des Juden Jesus von Nazareth ausgehend, Gott und das Leiden zusammendenken und als Gottes Solidarisierung mit den Leidenden, als radikale Liebe auslegen. Klepper sieht in Jeremia den Repräsentanten eines Leidenden, der gleichwohl die Solidarität seines Gottes erfährt. Die Leiden der Juden in der NS-Zeit werden ausdrücklich in diese Leidensgeschichte des Gottesvolkes seit alters her hineingestellt. Prophetenklage und die Leidensgeschichte Jesu werden sodann problemlos einander zugeordnet.

Nimmt man den Rahmen von Kleppers Tagebucheinträgen ernst, dann ist das Schreiben für ihn zum einen der Versuch, durch Beschreibung Abstand vom Erlebten zu bekommen, und zum anderen sein Vorhaben, das Tagesgeschehen durch den Dialog mit der Heiligen Schrift zu deuten, um so seiner selbst gewiß zu werden, Orientierung zu finden und zu formulieren. Klepper lebt in diesem unendlichen Dialog mit der Bibel und schöpft aus ihm. Seine geistlichen Lieder dichtet er aus diesem Dialog heraus.³⁴

In den Tagebucheintragungen ist häufig zu konstatieren, daß biblische Zitate und nachfolgende Eintragungen ohne Bezug zueinander zu sein scheinen. Aber Klepper hält gleichwohl daran fest, seine gegenwärtige Welterfahrung vor dem Hintergrund der biblischen Tradition zu überprüfen und zu bewerten. Die großen historischen Figuren, Paulus, Katharina von Bora, Friedrich Wilhelm I., mit denen er sich innerlich beschäftigt hat, haben ihr individuell Eigenes, Neues gerade aus dem nicht endenden Gespräch zwischen der biblischen Tradition und

der aktuellen Tagessituation heraus entwickelt. Auch dies ist eine tief an die jüdische Tradition gemahnende Erfahrung: Das Eigene entwickelt sich nicht aus sich selbst, sondern im Dialog mit dem anderen, dem Wort von außen. Dieser bipolare Dialog ist eine schöpferische Potenz, die gerade in Zeiten der Bedrückung und Bedrohung überlebenswichtig ist. Anders gewendet: wer nur im 'eigenen Haus' sein will, ist nie zu Haus, sondern im Gefängnis.

Wie sieht der Begründungszusammenhang für die Kraft des Schreibens und Lesens bei Klemperer aus? Ich sehe auch hier mehr Analogien als Differenzen. In den Inhalten zwar ganz anders ansetzend, ist zunächst eine *strukturelle* Analogie festzustellen. Das Diarium von Klemperer beginnt zwar ohne vorgegebene Zitate aus der biblischen Tradition, aber kein Tag vergeht, ohne daß Eva und Victor Klemperer sich Literatur vorlesen, was immer sie noch bekommen können. Kein Tag vergeht ohne Aufmerksamkeit für das Tagesgeschehen und den Bericht im Tagebuch. Klemperer schreibt bewußt für 'zukünftige Studenten'. Er schreibt als Ankläger und Chronist der Gegenwart. Dabei ist dies für ihn auch mehr als eine Strategie der Lebensbewältigung. Am 8.2.1942 notiert er:

„Immer das gleiche Auf und Ab. Die Angst, meine Schreiberei könnte mich ins Konzentrationslager bringen. Das Gefühl der Pflicht zu schreiben, es ist meine Lebensaufgabe, mein Beruf. Das Gefühl der Vanitas vanitatum, des Unwertes meiner Schreiberei. Zum Schluß schreibe ich doch weiter, am Tagebuch, am Curriculum.“³⁵

In diesen Sätzen klingt deutlich an, wie Klemperer sich selbst gegenüber mißtrauisch ist, wenn er über das eigene Schreiben reflektiert. Ist es innere Berufung? Eitelkeit? Pflicht? Vanitas? Es als inneren Ruf zu bezeichnen, hätte er bestimmt abgelehnt. Da wäre für ihn zu viel Pathos mit im Spiel. Pathetik aber ist ihm ein verhaßtes Attribut von Predigern und Propagandisten. Aber die immense persönliche Anstrengung, die in Kauf genommenen Gefährdungen Dritter, um die Manuskripte seiner Tagebücher zu retten, bedürfen schließlich einer Begründung.

Für ihn ist aus der Berufung ein Beruf geworden, aber die Arbeit an diesen Texten ist für ihn absolute Pflicht, das Retten der Tagebücher darum aller Anstrengung wert. Er weiß, daß das Aufdecken dieser Tagebuchseiten drei Menschen sofort das Leben kosten würde, das der Frau, die sie versteckt, das seiner Ehefrau Eva, die als Kurier die Seiten aus dem Haus ins Versteck bringt – und schließlich sein eigenes als Autor. Wer drei Leben aufs Spiel setzt, spielt nicht, er handelt auch nicht aus Manie oder nur aus Eitelkeit, obwohl Klemperer davon gewiß nicht frei war.³⁶ *Sein Schreiben* ist mehr als eine Waffe gegen die Verzweiflung, etwas anderes als Narzißmus. Es ist – von ihm aus gesehen – ein Beitrag zur

zukünftigen Aufklärung über die Wurzeln des Faschismus. Verzweifelt hält er fest an seinem Glauben an die Aufklärung, an Voltaire und Kant. *Aufklären ist ihm eine ethische Verpflichtung.* Das tut er nicht ohne Pathos und Anspruch: Die Feigen stellt er „an den Pranger“, und sein Text soll für Zukünftige zum Pranger, zur Anklage werden.

Bei allen Unterschieden zu Klepper: Klemperers Verhalten ist ohne den Hintergrund seines Judentums und seiner Verwurzelung in der deutschen und französischen Kultur nicht verstehbar. Schon die *ethische* und *nicht nur ästhetische Hochschätzung* des richtigen Wortes, also die Kritik des verleumderischen, verführenden Wortes, ist undenkbar ohne die Schulung an einer vorbildlichen, klassischen Schrift. Ist dies vorstellbar ohne die Hochschätzung der Schrift, die Juden wie Christen heilig ist? Freilich gilt: Für Klemperer gibt es nicht *einen* heiligen Text. Er sucht gleichsam in aller Literatur das Klassische, Zukunftsfähige, pathetisch gesprochen, das Heilige und Messianische. Klemperer weiß sehr wohl, daß Texte, wenn sie gut sind, zu bewahren und zu würdigen sind, daß andere aus ihnen Funken schlagen können. *Seine Literaturtheorie universalisiert letztlich kulturell die Hochschätzung der universalen ethischen Bedeutung der Tora, wie sie in jüdischer Tradition gewachsen ist.*

Er weiß, daß ein Volk ohne Erinnerung zugrunde geht. *Klemperer ist ein jüdischer Protestant, ein protestierender Jude.* Täglich zu lesen, zu schreiben, sich zu bilden, ist heilige Pflicht. Er ist Kritiker aus Ethos und Leidenschaft. Das machte vor seiner eigenen Tradition keinen Halt. So kritisiert Klemperer leidenschaftlich den Zionismus als eine Spielart des Nationalismus.³⁷ Was für ihn primär zählt, ist das Festhalten an einer universalen, unbedingten Ethik. In Politik und Ethik war er *kein* Skeptiker. Sein tendenzieller Agnostizismus ist aber von einem kämpferischen Atheismus weit entfernt. Martin Buber, Franz Rosenzweig, Leo Baeck, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich – diese jüdischen und christlichen Schriftsteller und Theologen seiner Generation erwähnt er nirgendwo. Kannte er sie? Einige vermutlich schon. Klemperer war, jedenfalls in den dreißiger Jahren, voller Überzeugung Mitglied der Bekennenden Kirche geworden – im Unterschied übrigens zu Jochen Klepper, der die berühmte rote Mitgliedskarte nie erwarb.³⁸

Klemperer hat unter großen persönlichen Opfern seine freiwillige Kirchenabgabe treu an die Bekennende Kirche gezahlt. Aber seine Enttäuschung war um so größer, als sich herausstellte, daß die Bekennende Kirche sich zwar um Christen jüdischer Herkunft zu kümmern versuchte, aber nicht generell um verfolgte Juden. Der Kotau vieler evangelischer Bischöfe vor dem Führer, keine Judenchristen mehr in den eigenen Reihen haben zu wollen,³⁹ war für Klemperer die Wende: Das war Verrat, Feigheit, niederträchtige Unterwürfigkeit. Das Ende der Bekennenden Kirche war darum für ihn auch das Ende der Kirchenmitgliedschaft. Er trat 1945 aus der Evangelischen Kirche wieder aus, wurde

aber auch *kein* formelles Mitglied der jüdischen Gemeinde. Er blieb – auch als kurzzeitiger Kommunist – im Kern ‘liberal und deutsch’ – wie sein Vater, der am Ende seiner Laufbahn liberaler Rabbiner in Berlin wurde.

Parallel zu den aktuellen Tagebucheintragungen arbeitete Klemperer an der literarischen Umformung früherer Tagebuchaufzeichnungen zu einem ‘Curriculum vitae’ und beschäftigte sich darum noch einmal mit seiner Herkunft. Es ist so wenig vollendet worden, wie Klepper zu seinem Roman über das ‘Ewige Haus’ kam. *Leben* ist „nichts Halbes und nichts Ganzes“. Perfektion, etwas ‘Ganzes’, haben beide nur als totale Entwürdigung, also als Grauen, als Leiden erfahren. Das NS-System perfektionierte ja auch die Qual an den wenigen verbliebenen Juden in Mischehen ständig. Über 400 Gesetze und Verordnungen verfolgten die betreffenden Menschen auf Schritt und Tritt, sofern sie sich überhaupt noch – auf wenigen ‘erlaubten’ Passagen – durch die Städte bewegen durften.

Aber Klemperer und Klepper haben auch Gegenerfahrungen gemacht – und *diese* haben sie ausharren lassen bis zum Äußersten. Diese Erfahrungen benannten sie verschieden und stellten sie in andere Horizonte. Kleppers seelischer Friede,⁴⁰ wie er sich in seiner letzten Tagebucheintragung vor dem Suizid mit Hanna und Rennerle spiegelt, war Klemperer nicht möglich. Aber beide berichten, der Sache nach, von der Erfahrung, die das Hohelied so ausdrückt: *Die Liebe ist stark wie der Tod*.⁴¹ Heißt dies nicht, streng gedacht, daß die Liebe *stärker* ist als Tod und Vergänglichkeit? Beide lebten so, *als ob* es so wäre, *als ob* es eine Zukunft gäbe, *als ob* die eigenen Zeugnisse später einmal wirken würden, *als ob* das alles doch nicht sinnlos wäre.

Klemperer war sich gewiß dessen nicht bewußt, daß eine Lebensführung im „als ob“⁴² von Paulus als Strukturmerkmal einer religiösen Existenz herausgearbeitet und beschrieben wurde, weil sie darauf setzt, daß der Tod *nicht* der Allesvernichter ist, daß nicht der Hölle der endgültige Sieg gebührt, sondern dem schöpferischen Geist. Von dort aus ist es begründet, so zu *leben*: Leben, als ob es Gott gäbe; Liebe, als sei sie stark wie der Tod; Schreiben, als sei eine von Lüge und Macht gereinigte Sprache ein ewiges Haus; Aufklären, als ob das Licht über der Finsternis stünde; sich mit den Leidenden solidarisieren, als ob von ihnen Kraft ausginge. Dieses Leben im ‘als ob’ bezeugen – bei aller Unterschiedenheit – beide, Victor Klemperer und Jochen Klepper. Für diese Wahrheit waren sie *Zeugen bis zum letzten*. Hören wir dies Zeugnis?

Theologisch gesehen, könnte ich hier schließen. Aber wenn diese Parallele keine Fiktion ist, dann verweist sie auf eine weitere höchst umstrittene These, die *erneut* zur Diskussion zu stellen ist: Klemperer und Klepper lebten in ihren Ehen tagtäglich eine dreifache ‘Symbiose’, in der patriotische, jüdische und christliche Kräfte zusammenwirkten. Sie erlebten diese Basiskräfte ihrer sozialen Existenz *nicht* als Alternativen, sondern als Ergänzungen. Die Akzente dieser ‘Symbiose’ waren im einzelnen verschieden und veränderten sich im Lebens- und Leidensweg. Tausende

sogenannter Mischehen lebten *privat eine Symbiose mit erkennbar eigener kultureller Prägung*: Hochschätzung der Bildung und der Schriftkultur, des kulturellen Gedächtnisses und der Aufklärung. Religion überlebte in dieser Symbiose, sofern sie in sich selbst ihre kritischen, nämlich prophetischen Potentiale bewahrte und ihre ethischen Implikationen glaubwürdig und konsequent vertrat.

Diese Prägung ist, prinzipiell gedacht, kein *Notkonstrukt*, sondern eine *eigenständige kulturelle Form*. Sie ist, historisch gesehen, auch nicht einmalig. In einer zusammenwachsenden Welt kommt solchen bikulturellen, bireligiösen und biethnischen sozialen und kulturellen Lebensformen eine wichtige Bedeutung zu. Mischformen sind freilich auf Dauer nur lebensfähig, wenn ihre originären, also *unterschiedenen* Basisformen ebenfalls lebendig sind. Synkretismus führt zu *keiner* Idealform, ist aber eine notwendige Realform in transitorischen Prozessen. Synkretismus ist darum auch Indikator für Wendezeiten. Klemperer und Klepper stehen dafür ein, daß Aufklärung und Religion – oft genug verfeindete Verwandte – nur als Geschwister zukunftsfähig sind. Jüdischer wie christlicher Geist lassen sich mit den Traditionen der Reformation und der Aufklärung verbinden wie umgekehrt. Die Tagebücher von Klemperer und Klepper sind darum letztlich Dokumente der Hoffnung.

Ausgewählte Literatur

Zu Victor Klemperer

Jacobs, Peter: Victor Klemperer. Im Kern ein deutsches Gewächs. Eine Biographie, Berlin 2000

Klemperer, Victor: Curriculum Vitae. Erinnerungen eines Philologen. 1881–1919, hg. von Walter Nowowski, Berlin 1989

Ders.: Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten, Band 1: Tagebücher 1933–1941. Band 2: Tagebücher 1942–1945, hg. von Walter Nowowski unter Mitarbeit von Hadwig Klemperer, 10. Auflage Berlin 1998 (zuerst 1995)

Ders.: LTI. Notizbuch eines Philologen, Leipzig 1975

Zu Jochen Klepper

Klepper, Jochen: Unter dem Schatten Deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932 – 1942, Stuttgart 1956

Ders.: Überwindung, Tagebücher und Aufzeichnungen aus dem Kriege, Stuttgart 1958

Ders.: Kyrie. Geistliche Lieder, 18. Auflage Bielefeld 1986

Ders.: „Ziel der Zeit“. Gedichte, 4. Auflage Bielefeld 1987

Ders.: Der Vater, Stuttgart 1986 (zuerst 1937)

Koepcke, Cordula: Jochen Klepper, Hamburg 1983

Thalmann, Rita: Jochen Klepper. Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen, 2. Auflage München 1992

Wecht, M.J.: Jochen Klepper. Ein christlicher Schriftsteller im jüdischen Schicksal, Düsseldorf und Görlitz 1998

Zur nationalsozialistischen Rassenpolitik

Blümel, K.-H.: Die Aufhebung der sogenannten „Rassenmischehe“ im Nationalsozialismus, Diss. 1999

Hetzel, M.: Die Anfechtung der Rassenmischehe in den Jahren 1933–1939, Tübingen 1997

Meyer, Beate: „Jüdische Mischlinge“. Rassen-

politik und Verfolgungserfahrung 1933–1945, Hamburg 1999 (Studien zur jüdischen Geschichte 6)

Anmerkungen

- 1 Klepper, Jochen: Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942, Stuttgart 1956, S. 1061f., Tagebucheintrag vom 7.5.1942 (=Klepper, Flügel).
- 2 Klemperer, Victor: Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Band 2: Tagebücher 1942–1945, hg. v. Walter Nowowski/Hadwig Klemperer, Darmstadt 1998, S. 301, Tagebucheintrag vom 31.12.1942 (=Klemperer, Zeugnis 2).
- 3 Vgl. ebd., S. 863ff.
- 4 Vgl. Klepper, Flügel (Anm. 1), S. 1135ff.
- 5 Im Evangelischen Gesangbuch (EG) allein zwölf! Im Evangelischen Kirchen-Gesangbuch (EKG) waren es sieben. Fünf Lieder sind als ökumenisch gekennzeichnet. Vgl. Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche, o. J., S. 957 und Klepper, Jochen: Kyrie. Geistliche Lieder, Berlin 1938, die Quelle dieser Lieder.
- 6 Vgl. Klemperer, Victor: Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Band 1: Tagebücher 1933–1941, hg. v. Walter Nowowski/Hadwig Klemperer, Darmstadt 1998, S. 621f. (=Klemperer, Zeugnis 1), ders.: LTI. Notizbuch eines Philologen, Leipzig 1996.
- 7 Vgl. Klemperer, Zeugnis 2 (Anm. 2), S. 864.
- 8 Vgl. Klepper, Flügel (Anm. 1), S. 11, 274, 570, 737, 1064, 1073, 1076, 1129, 1155.
- 9 Ebd., S. 426, 918.
- 10 Vgl. Klemperer, Zeugnis 1 (Anm. 6), S. 222, 743ff., 759f.
- 11 Vgl. die grundlegende Untersuchung von Meyer, Beate: „Jüdische Mischlinge“. Rassenpolitik und Verfolgungserfahrung 1933–1945, Hamburg 1999 (Studien zur jüdischen Geschichte 6). Dort auch die geschätzte Zahl der betroffenen Ehen.

- 12 Vgl. Klemperer, Zeugnis 2 (Anm. 2), S.184.
- 13 Ders., Zeugnis 1 (Anm. 6), S. 604.
- 14 Ebd., S. 605ff. (Die in Klammern gesetzten Worte sind Ergänzungen von mir, um den gekürzten Text lesbar zu machen. Das übliche „sc.W.G.“ wird nicht ständig wiederholt.)
- 15 Klemperer, Zeugnis 1 (Anm. 6), S. 605ff.
- 16 Ebd., S. 610.
- 17 Ebd., S. 613.
- 18 Ebd., S. 621
- 19 Ebd.
- 20 Ebd., S. 625f.
- 21 Ebd., S. 628f.
- 22 Ebd., S. 629 („Was weiß ich?“ – Und: „Alles ist möglich, selbst Gott.“).
- 23 Klemperer, Zeugnis 1 (Anm. 6), S. 629. (Hervorhebung durch Kursivdruck im Original).
- 24 Ebd., S. 630 f. (im Original nicht kursiv).
- 25 Ebd., S. 630.
- 26 Ebd., S. 632 und ders., Zeugnis 2 (Anm. 2), S. 868.
- 27 Ders., Zeugnis 1 (Anm. 6), S. 634.
- 28 Ebd., S. 644.
- 29 In dieser Metapher ist eine Theologie in nuce angelegt, die noch weiter zu entfalten wäre und hier nur angedeutet werden kann. Vgl. Klepper, Flügel (Anm. 1), S. 9, 570.
- 30 Eine Formulierung von Joseph Carlebach über seine Frau, die ich Frau Miriam Gilles-Carlebach verdanke. Vgl. Gillis-Carlebach, Miriam: Jedes Kind ist mein Einziges. Lotte Carlebach-Preuss. Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau, Hamburg 1992.
- 31 Thalmann, Rita: Jochen Klepper. Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen, München 1992, S. 350.
- 32 Jeremia 15, 16, 19-21; leicht gekürzt. Hier hat ganz offensichtlich Klepper die Losung bewußt erweitert oder ersetzt.
- 33 Besagter Dr. Koch scheint selbst keine zwielichtige Figur gewesen zu sein. Er wird wenige Jahre später selbst kalt gestellt.
- 34 Klepper, Flügel (Anm. 1), S.9ff.
- 35 Klemperer, Zeugnis 2 (Anm. 2), S. 19.
- 36 Er genoß das späte Ansehen nach 1945 in der DDR, als er gleich an vier Universitäten lehrte, in Dresden, Greifswald, und zur gleichen Zeit, 1951–1954, in Halle und Berlin. Vgl.ebd., S. 864, 876.
- 37 Ebd., S. 871f.
- 38 Obwohl er Helmut Gollwitzer und die Dahlemer, wie z.B. Niemöller, ausdrücklich schätzte. Vgl. Klepper, Flügel (Anm. 1), S. 215, 600, 848, 851, 915, 919.
- 39 Am 18.5.1938 erließ der bayerische Landesbischof Meiser ein Kirchengesetz, das Pfarrern als Träger eines öffentlichen Amtes einen Treue-Eid auf Adolf Hitler abverlangte. Das Gesetz wurde von allen evangelischen Kirchen in Deutschland, auch von denen, deren Kirchenleitungen überwiegend zur Bekennenden Kirche gehörten, angenommen.
- 40 Klepper, Flügel (Anm. 1), S. 1133, letzter Tagebucheintrag vom 9.12.1942: „Nachmittags die Verhandlung auf dem Sicherheitsdienst.
Wir sterben nun – ach, auch das steht bei Gott – / Wir gehen heute nacht gemeinsam in den Tod. / Über uns steht in den letzten Stunden das Bild des Segnenden Christus, der um uns ringt. / In dessen Anblick endet unser Leben.“
- 41 Denn Liebe ist stark wie der Tod“, Hoheslied 8, 6.
- 42 Erster Korintherbrief 7, 29-31, vgl. Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Kerygma und Mythos 1 (1954), S.29.



Selma Meerbaum-Eisinger, aged of sixteen years old

Edward Timms

Selma Meerbaum-Eisinger (1924–1942): Portrait of the Poet as a Young Woman

The name of Selma Meerbaum occurs only marginally in the documentation about the destruction of the Romanian Jews during the Second World War. This gifted German-speaking poet, born in 1924, grew up in the multicultural city of Czernowitz in Bukovina, formerly one of the eastern provinces of the Habsburg Monarchy (now Chernivtsi in Ukraine). She was educated first at a Romanian high school and then (after the Soviet occupation of Czernowitz in June 1940) at a Yiddish lyceum. At the age of sixteen she became a member of the radical Zionist youth group *Haschomer Hazair*, with the aim of emigrating to Palestine. But on 6 July 1941 the Romanian army, allied with Nazi Germany, reoccupied Czernowitz, and a year later, after being confined to a ghetto, she was deported to Romanian controlled Transnistria, together with her parents and hundreds of other Jews. After a short period at *Cariera de Piatra* on the river Bug, they were transferred to a forced labour camp at *Mikhailowka* in Ukraine, an area under German occupation. She died there as a result of a typhoid epidemic on 16 December 1942 at the age of 18. Her name might now be forgotten but for the fact that as a teenage girl she wrote a cycle of lyric poems in an album which was preserved by friends in Czernowitz. In 1976 these poems were edited by her former teacher, *Hersch Segal*, and privately published in Israel in typewritten form with handwritten excerpts in facsimile, under the title which Meerbaum herself had chosen, „*Blütenlese*“ („*Bouquet*“). To appreciate the significance of her work, we need to return to that original publication, drawing comparisons with the edition by *Jürgen Serke* which was published in Germany in 1984 under the title „*Ich bin in Sehnsucht eingehüllt*“ („*My Heart is Yearning*“).¹

To what extent is it possible to reconstruct the development of a person who died so young under such cruel circumstances? Since – with the exception of a single letter – no autobiographical writings by Meerbaum have survived, it is necessary to draw on a number of other sources, including the diaries of the artist *Arnold Daghani* (1909–1985), who was also interned at *Mikhailowka*, but had the good fortune to survive. The *Arnold Daghani Collection* at the University of Sussex includes numerous documents relating to the camp at *Mikhailowka*, ranging from artistic works completed by Daghani in the camp to the testimony of eye-witnesses recorded during the post-war criminal investigation into the activities of German military units and construction companies in the Ukraine. It is through the work of Daghani that my interest in Selma Meerbaum-Eisinger was awakened.

Woman in a Landscape: The Culture of Bukovina

Bukovina around 1900 was the meeting place of a number of different linguistic groups and cultural communities. In this remote province of the Habsburg Empire, German-speaking Christians and Jews lived together in relative harmony. According to the census, 12.5% of the population were of the Jewish faith. Czernowitz, capital of the province, had a population of 53,000, of whom 51% gave German as their language of everyday use (18.6% Christians, 32.7% Jews). Speakers of Romanian and Ukrainian were in a minority.² Among the Jewish population, the first language was in reality often Yiddish, but they tended to register as German speakers, since Yiddish was not one of the officially recognized languages of the Monarchy. The Zionist movement was making significant advances, and it was in Czernowitz in 1908 that the First Yiddish Language Conference was held. The provincial administration had implemented reforms designed to reduce inter-ethnic friction, and the different segments of the population lived in an „atmosphere of peaceful coexistence“.³ The German-speaking community enjoyed a flourishing cultural life, reflected in the construction of the Concert Hall (Musikverein) in 1877 and the new German Municipal Theatre in 1905. Jews intent on assimilation found opportunities for social advancement through the Austrian school system and the founding in 1878 of the Franz Joseph University. There was a large contingent of Jewish university students, but according to contemporary testimony there was little antisemitism among the student body, at least until the end of the First World War.⁴

As a result of the dismemberment of the Habsburg Monarchy at the end of the War, Bukovina became part of Romania, and the government in Bucharest, disregarding pledges to respect the rights of minorities, embarked on a campaign of Romanification. Romanian became the language of instruction at Czernowitz University and for performances at the former German Theatre, while the rights of ethnic minorities were curtailed within the school system. In the face of these pressures, German speakers – both Christians and Jews – found consolation in the cultural sphere. A number of newspapers continued to be published in German, and there was a lively literary scene.⁵ Theatre performances in German now took place in the „Deutsches Haus“ and the newly founded „Kammerspiele“, and German culture continued to enjoy great prestige, particularly among educated Jews. Antisemitism was certainly perceived as a threat, but the main danger appeared to derive from the Romanian government, which had only reluctantly – under pressure from the Paris Peace Conference – repealed its long-standing anti-Jewish legislation.⁶ German-speaking Christians and Jews remained good neighbours, and when the famous Yiddish theatre troupe from Wilna visited Czernowitz, its performances took place in the „Deutsches Haus“.⁷

It was in this multicultural environment that Selma Meerbaum grew up. Czernowitz was still a cosmopolitan city with a large Jewish population, and her personal development reflected the creative interactions between different cultures. German was spoken both among her circle of friends and at home with her mother Frieda and her stepfather Leo Eisinger (her father Max Meerbaum had died of tuberculosis in 1926). Her parents ran a shop in one of the less prosperous quarters of the city, and we are told that the family lived in impoverished circumstances (F 15). This did not impair Meerbaum's intellectual and cultural interests, and her schooling ensured that she was fluent in Romanian and Yiddish, as well as French. Once she began to write poetry, her polyglot education enabled her to translate into German poems originally published in other languages, including „Schlaflied“ (from the Yiddish of H. Lejwik), „Ich bin der Weg gen Untergang“ (from the Yiddish of Itzik Manger), and „Dämmerung“ (from the Romanian of Discipol Mihnea). „Herbstlied“ (from the French of Paul Verlaine) was translated into both German and Yiddish versions. Meerbaum included a musical setting for one of her lullabies, originally composed by Mordche Gebirtig for a Yiddish text (B 83), but this setting is omitted from the Fischer edition. The association of her cradle songs with Yiddish suggests that this language had a particular intimacy for the poet, while German was her favoured idiom for the public sphere. For her album of handwritten poems, „Blütenlese“, Meerbaum chose a motto in Romanian, which draws again attention to her multicultural interests. She also included in the album a series of seven illustrations by the artist Mosche Krinitz. Since neither the motto nor the illustrations are included in the Fischer Verlag edition, modern readers may fail to recognize the significance of her wide-ranging sympathies.

In all, the album includes 57 lyric poems written by Meerbaum in Czernowitz between the ages of 15 and 17. The Romanian motto for the original edition warns the reader that she will be „singing in a rough voice“. Most of the handwritten poems are accompanied by a specific date, although they are not arranged in chronological order. The genesis of the collection has been analysed in an article by Wolfgang Emmerich, who describes the collection as „poetry of experience reflecting contemporary events“ („zeitgeschichtliche Erlebnislyrik“).⁸ This label is misleading, since few of the poems allude to actual events. There is no reference to the Zionist youth group, which formed one of the focal points in her life, nor to the outbreak of the Second World War in September 1939, when Romania initially remained neutral. The poems contain no reference to the partition of Bukovina and the occupation of Czernowitz by the Red Army in June 1940, which was welcomed by left-leaning Zionists; nor does the poet respond directly to the occupation of Bukovina by the combined Romanian and German forces in July 1941, which triggered a brutal pogrom. Only obliquely, as we shall see, does the collection allude to political events.⁹

An alternative interpretation is that the collection should be read primarily as love poems. The album is „dedicated with love to Leiser Fichmann in memory and gratitude for many unforgettably beautiful things“ (B 2), and surviving friends have confirmed that Selma was in love with Fichmann, a fellow member of the Zionist youth group. It is this that led Jürgen Serke to give his edition of the poems the title „Ich bin in Sehnsucht eingehüllt: Gedichte eines jüdischen Mädchens an seinen Freund“. Serke's introduction describes the collection as „poems about a love that was more dream than reality“ (F 9). Since the „du“ addressed in many of the poems remains such a shadowy figure, it might be more appropriate to describe the collection as emotionally heightened nature poetry. Like Rilke, Meerbaum seems to have felt that human affections should not be confined to a single love object, but acquire a transcendent dimension. There is a panorama of natural motifs, and the poet, who was in reality a city-dweller, presents herself as a woman in a landscape. In almost every poem we encounter an intensely empathic self-identification with the natural world. One of the most striking reminiscences by her former schoolfriends, not included in the Fischer edition, describes how during the winter of 1940–41, at a time when the political situation was becoming desperate, Selma would take her friends up into the hills south of Czernowitz so that they could wade through the deep snow (B 82). This impulse towards self-immersion in nature forms the leitmotif of her poetry.

Once we focus more closely on the style of the poems, we realize that they owe as much to literary tradition as to personal feelings and political events. This becomes clear when we situate Meerbaum's poetry not simply in its political context, but within the poetic continuum which she attempts to mobilize against the pressure of events. We are reminded of a long established tradition of German nature poetry depicting the poet as a solitary wanderer in an enchanted landscape. According to one of Selma's friends, her favourite poets were Heine, Rilke and Verlaine (F 16). However, her style is more reminiscent of the early nineteenth-century nature poet, Joseph von Eichendorff, with whose work she was undoubtedly familiar.¹⁰ Like Eichendorff, she offers contemplative impressions of the natural world, using traditional versification to underscore them. Building on this tradition, she wrote lyrics which express her intimate rapport with the natural world – and her sense of its ultimate fragility.

Eichendorff and the Flutes of the Forest

Meerbaum's fondness for rhymes such as „lauschen/rauschen“ and „Bäume/Träume“ brings to mind poems like Eichendorff's „Dichterfrühling“: „Wenn die Bäume lieblich rauschen, / [...] Mag ich gern begeistert lauschen“ („When the leaves are sweetly rustling / [...] How I love intently listening“).¹¹ The first strophe of the poem „Regenlied“ („Rain Song“) provides a characteristic example:

„Des Regens starker Gesang wird zum Rauschen,
das voller und voller erklingt.
Es schweigt selbst der Wald, um dem Liede zu lauschen,
das der strömende Himmel ihm singt.“

„Louder and louder the raindrops are rustling,
till their singing is almost a shout.
Even the forest falls silent, it's listening
to songs which the heavens pour out.“¹²

The notion that the poet, rather than writing *about* nature, is listening to songs sung *by* nature, echoes the idea set out in Eichendorff's famous quatrain:

„Schläft ein Lied in allen Dingen
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort.“¹³

„There's a song sleeps in all things
which are dreaming still unheard.
All at once the whole world sings,
if you find the magic word.“

This impulse to recapture the sounds and rhythms inherent in the natural world characterizes Meerbaum's diction in a large number of her poems, but there is a startling contrast between the timbre of „Regenlied“ and the date when it was written, 1 August 1941. At the height of summer, she describes a thunderstorm so powerful that (in the second strophe) nature appears to be convulsed with rage:

„Es schäumen mit wuchtendem Anprall die Wasser
vom Himmel zur Erde herab.
Es rasen die Ströme des Regens in nasser
wild stürzender Wut, die der Blitz ihnen gab.“

„The waters fall foaming with massive power
from the heavens on to the earth.
The rain's raging torrents come cascading down
amid lightning that strengthens their wrath.“

The earth itself begins to tremble in the third strophe, until in the final strophe

the storm abates and the last few raindrops fall on the roof „like distant kisses drunk with joy“ – „wie ferne, glückstrunkene Küsse“ (B 57, F 78).

The date of this poem is significant for a second reason, which is never made explicit: two months earlier the province of Bukovina had been reoccupied by Romanian forces. This might suggest that the poem contains an underlying allegory, with the massive power of the waters mirroring the military forces of the fascist alliance. But it seems more likely that Meerbaum is appealing to natural forces powerful enough to drown out the sounds of military conflict. On paper she retreats into the sanctuary of her poetic landscape, just as in reality she tried to distance herself from the political threat by urging her friends to join her on long hikes through the snow. The difference – if we take the comparison with Eichendorff one stage further – is that in Meerbaum's poetry the natural world is in a continuous state of turmoil. Eichendorff sees in nature the hand of a divine creator, a God in whom he has unshakeable faith. Meerbaum, by contrast, excludes from her poetic universe any reference to religious belief. Hers is no simple faith in the inherent musicality of the creation, but a sense of human life being exposed to the elements: rain, snow, frost, wind and storm. The theme of human vulnerability, indeed physical exhaustion is strikingly expressed in one of the finest of her early poems, „Welke Blätter“ („Fallen Leaves“), dated 24 September 1939:

„Plötzlich halt mein Schritt nicht mehr,
sondern rauschet leise, leise,
wie die tränenvolle Weise,
die ich sing', von Sehnsucht schwer.
Unter meinen müden Beinen,
die ich hebe wie im Traum,
liegen tot und voll von Weinen
Blätter von dem grossen Baum.“

„Suddenly my steps fall silent
leaving but a rustling noise,
softer than my tearful lament
sadly sung of longed-for joys.
Weary legs are scarcely creeping,
as if a dream inhibits me;
beneath my feet lie, dead and weeping,
leaves from the gigantic tree.“

This poem is enhanced by the accompanying image, a drawing by Mosche Krinitz which shows trees bereft of most of their leaves clinging to a precipitous hillside (B 8). Further illustrations show vulnerable figures within a landscape which

seems almost to overpower them, although the motif of the park bench hints at the possibility of domestication (B 18).

This sense of the arduousness of nature saves Meerbaum's writing from sentimentality, giving it a troubled and dynamic quality. This also helps to explain the compositional principles underlying her album. One might have expected the poems to be arranged according to the cycle of the seasons. Instead, her work is orchestrated according to a counterpoint which balances poems of tempestuous disturbance by means of more tranquil and reassuring lyrics. The drawing of a child's head in profile (B 58), which is placed next to „Rain Song“, accentuates this compositional principle. Meerbaum assigns particular significance to cradle songs, with titles like „Schlaflied“ and „Wiegenlied“, six of which are placed at strategic intervals in the collection. After exposure to an unpredictable – at times threatening, at times exhilarating – vision of nature, the reader is comforted by the rhythms of the lullaby. In the darkest of her cradle songs, dated January 1941, this dialectic of fear and reassurance is left disturbingly unresolved: „Hark to the gunshots out there in the night – / [...] See the horror down there in the forest“ („Hör doch die Schüsse dort in der Nacht – / [...] Sieh doch das Grauen dort in dem Wald“). This visionary poem, written in traditional rhyming quatrains, combines the motifs of danger (the father out hunting) and security (the mother singing to soothe her child). Once the forest has become associated with violent death, the comforting conclusion rings hollow („Wiegenlied“, F 65).

By these poetic and artistic devices, Meerbaum attempts to maintain equilibrium in a political situation that was becoming more menacing day by day. The most challenging moment is reached when aesthetic control begins to fracture, leaving the tradition of German nature poetry in ruins. This process is enacted in the longest and most celebrated of her lyrics, entitled simply „Poem“. The opening lines belong to the Eichen-dorff tradition, in which trees sparkle in the sunlight and the world is bathed in dew:

„Die Bäume sind vom weichem Lichte übergossen,
im Winde zitternd glitzert jedes Blatt.
Der Himmel, seidig-blau und glatt,
ist wie ein Tropfen Tau vom Morgenwind vergossen.“

„The trees in wondrous light are swathed,
the wind disturbs each glistening leaf.
The sky is silky blue and smooth,
like dew in which the breeze is bathed.“

The moon is shining down from behind the poplar trees, illuminating the smiling face of a child. But with the introduction of the motif of moonlight, the traditional diction implodes into a fragmented expressionistic verse:

„Dort ist der Mond.
 Er ist da.
 Nah.
 Ich muß warten.
 Worauf?
 Hauf um Hauf
 sterben sie.
 Stehn nie auf.
 Nie und nie.
 Ich will leben.
 Bruder, du auch.
 Atemhauch
 geht von meinem und deinem Mund.

Das Leben ist bunt.
 Du willst mich töten.
 Weshalb?
 Aus tausend Flöten
 weint der Wald.“

„There is the moon.
 It is there.
 Near.
 I must wait.
 Why?
 They die
 heap upon heap.
 Never to arise.
 Never again.
 I want to live.
 Brother, you too.
 Faint-breath
 goes from my mouth and
 yours.

Life is rich.
 At me the killer shoots.
 Why?
 From a thousand flutes
 the forests cry.“

The date of this poem, 7 July 1941, together with a passing reference to gunfire („Warum brüllen die Kanonen?“), situates it firmly in the context of the World War. There can no longer be an escape into nature, for even the flutes of the forest are crying. In poems like „O Täler weit, o Höhen“ and „Wer hat dich, du schöner Wald“, Eichendorff had presented the forest as the emblem of German identity, indeed as a paradigm for moral conduct.¹⁴ Now the sacred locus of lyric poetry has become the place where German forces are carrying out mass murder. This theme is intensified by Meerbaum's repeated emphasis on „killing“ and „dying“, associated with the 'heap upon heap' motif, which recurs in her final lines. This alludes to the piles of dead bodies which she must have observed after the pogrom of June 1941, carried out by German and Romanian soldiers against Jews accused of sympathizing with the Soviets. This poem anticipates the impending genocide, using fractured images from the natural world to express an existential lament. In the weighting of the word „Atemhauch“ there are hints of the radically new poetic diction that was to be developed after the war by Meerbaum's cousin Paul Celan, who was also trapped in Czernowitz at the time of the 1941 pogrom.¹⁵ Meerbaum's prophetic „Poem“ was rightly included in one of the first German anthologies of Holocaust poetry, published in East Berlin in 1968.¹⁶

The final poem in her album, „Tragik“, which is again deeply pessimistic, is dated 23 December 1941. There follows a hasty note written in red crayon,

presumably addressed to Leiser Fichmann: „I had no time to finish writing. What a pity you didn't wish to take leave of me“ („Ich habe keine Zeit gehabt zu Ende zu schreiben. Schade daß du dich nicht von mir empfehlen wolltest“; B 71).¹⁷ This abrupt conclusion to a collection which is otherwise so carefully composed marks the moment when Meerbaum and her parents were deported. For a fuller understanding of her development as a poet, and of the experiences by which her life was so cruelly curtailed, we must now turn to other sources.

„Why Can't I Sing?": Tagore and the Transformation of Meaning

The language of „Poem“ reflects Meerbaum's awareness that the unprecedented political crisis cannot be expressed through traditional poetic diction. One of her sources for this new experimental style may have been the collection of Chinese poems about war, translated into German by the Expressionist poet Klabund, which she had discovered at the house of one of her friends (F 16). Given the crisis engulfing Western civilization, it is not surprising that she sought consolation from beyond the shores of Europe. Her favourite author was Rabindranath Tagore, the celebrated Bengali poet, who was awarded the Nobel Prize in 1913 and whose work was widely translated. Early in 1942, when the order for the deportation of her family was received, Meerbaum entrusted her album to the care of a friend, with the request that it should be given to Leiser Fichman. But there was one book that she did take with her on her journey into the unknown – Tagore's „The Home and the World“.

Tagore's novel, which Meerbaum read in German translation, is set in the period after 1905, when Bengali nationalism was becoming a significant force. The central figure is Bimala, a young woman from a good family who is married to a maharaja named Nikhil. She has great respect for her husband, who is an enlightened landowner with progressive ideas. But she does not experience her full awakening as a woman until she meets Sandip, a fanatical nationalist, who succeeds in converting her to his political creed. She is drawn out of the seclusion of the home and becomes acquainted with the passions of the world. She embraces these new feelings and ideas in an ecstatic spirit: „The world around me was a fresh creation of mine; for behold, before my heart's response had touched it, there had not been this wealth of gold in the autumn sky!“ Her personal enthusiasms, intensified by her feminine empathy, are presented as an „embodiment of universal joy“.¹⁸ Such pantheistic motifs must have struck a chord with a reader like Meerbaum, who had expressed similar feelings in her own poetry. The theme of frustrated sexuality also gives the novel a strong psychological appeal.¹⁹

Tagore's book is by no means simply the portrait of a young woman's emotional development. It is also a political novel with prophetic undertones.

First published in 1916, this text undertakes a penetrating critique of fanatical nationalism. Tagore was certainly a Bengali patriot who was opposed to the domination of the British Raj, but he emphatically repudiated those narrow-minded nationalistic attitudes which discriminated between Mohammedans and Hindus, stirring up bitter conflicts between them. Sandip the nationalist is presented as an extremely ambiguous figure, both charismatic leader and unscrupulous man of violence. Thus „The Home and the World“ must have had a special appeal for Meerbaum and her fellow prisoners in the labour camp, since Tagore's critique of political fanaticism was very relevant to their own experience of persecution.

The special significance which this book acquired for Meerbaum after her deportation can be reconstructed from two main sources. The first is the remarkable letter which she wrote during her internment at Cariera, which she was able to have smuggled out of the labour camp. This two-page document is reproduced in the Fischer edition in a facsimile which is virtually illegible. Fortunately, there is a transcript in the original edition which provides valuable insight into the poet's emotional state at this moment of crisis. The letter, written in the summer of 1942 and addressed to her schoolfriend Renée Abramovici-Michali, begins by complaining of the heat, which makes it difficult to think straight, let alone write. She recalls the period of their greatest intimacy, well over a year earlier, seeking consolation in memories of their friendship. But her efforts to conjure up vivid images are unsuccessful: „The most I can manage is an occasional fleeting glimpse of a face or a word, which I cannot really grasp or deepen. I sometimes think: Berta. Or – Leiser. Or – a kiss. I can't grasp the meaning of these concepts“ („Höchstens einmal ein flüchtiges Vorbeistreichen an einem Gesicht oder einem Wort, ohne es zu erfassen oder vertiefen. Ich denke manchmal: Berta. Oder – Leiser. Oder – ein Kuß. Den Sinn dieser Begriffe erfasse ich nicht.“ B 75).²⁰ In these simple lines she expresses her insight into the breakdown of rational discourse under the pressure of events. It is not simply that the faces of her friends Berta and Leiser have faded from memory; basic words like „kiss“ have also lost their meaning. To illustrate this process, she goes on to transcribe a passage from chapter five of „The Home and the World“, which expresses the thoughts of Bimala's husband Nikhil during a comparable emotional crisis:

„Why can't I sing? The distant river shimmers with light; the leaves sparkle; the morning light pours itself over the earth like the love of the blue heavens, and in this autumn symphony I alone am dumb [...] And streams of tears fall on the earth, but alas my house is empty.“²¹

„Warum kann ich nicht singen? Der ferne Fluss schimmert von Licht; die Blätter glitzern; das Morgenlicht giesst sich wie die Liebe des blauen Himmels über die Erde aus, und in dieser Herbssymphonie bleibe ich allein stumm [...] Und Tränenströme stürzen auf die Erde und ach, mein Haus ist leer.“ (B 76)

In Tagore's novel she finds eloquent words to express her sense of the breakdown of linguistic congruence between the natural world and human contemplation.

The one thing that Meerbaum tried to hold on to as a form of consolation was poetry. In this same letter she quotes from memory a poem by an unknown author on the theme of 'Heimweh' („Homesickness“; B 76). These poignant lines question whether the concept of homesickness can ever be understood by another person: „Weißt du, was das heißt: „Heimweh“?“ The most vivid lines set up a contrast between the remembered harmony of nature and limits of human communication:

„Steht wohl noch die Bank,
wo die Amsel sang
am Waldessaum.
Wenn du meinen Liebsten siehst,
dann sag ihm nicht, wie schwer mir ist.“

„Does the bench still stand
where the blackbird sang
on the forest's edge?
Should you see him, do not tell
my dearest love how sad I feel.“

It is clear that words have not remained unaffected by the enormity of events. „Schwer“ („heavy“), the innocent metaphor for sadness, now regains its original physical sense, suggesting the harshness of conditions in a forced labour camp. Indeed, it is not only individual words that have lost or changed their meaning, but whole poems. On another scrap of paper, in autumn 1942, Meerbaum was able to write down from memory the text of her poem „Welke Blätter“, and this too was smuggled out of the camp:

„Suddenly my steps fall silent
leaving but a rustling noise [...]“

This poem was quoted earlier as an example of Meerbaum's recognition that exposure to nature can push one to the limits of endurance. Within the context of the labour camp, her lines suggest a more fundamental despair:

„[...]”
Weary legs are scarcely creeping,
as if a dream inhibits me;
beneath my feet lie, dead and weeping,
leaves from the gigantic tree.“

The dreamlike sense of exhaustion, dying and weeping has become a lived reality. The writer can barely control her pen, as we see from the shaky handwriting, reproduced in facsimile in the Israeli edition (B 78), which forms a stark contrast to the elegant script which Meerbaum had used when she wrote the same lines in her album two years earlier (B 9). Sadly, as she explains in this fragment of a letter, the only gift she has to offer her friends are her poems.

„Pieta“: The Testimony of Arnold Daghani

Nothing further would be known about the fate of Selma Meerbaum-Eisinger, but for the efforts of Arnold Daghani. He and his wife were also deported from Czernowitz in 1942, and with a group of 300 other Jews from Bukovina they were taken to the forced labour camp at Mikhailowka in German-occupied Ukraine. During their eleven months in the camp, Daghani not only managed to paint a unique series of watercolours, but also contrived to keep a basic record of events in a shorthand notebook. After he and his wife had escaped from the camp, with the aid of a member of the resistance, and finally – with the help of the Red Cross – reached the comparative safety of Bucharest, he used these notes and images as the basis for his celebrated diary of camp life, „The Grave is in the Cherry Orchard“.²²

The dated entries in Daghani’s diary begin on 18 August 1942. He gives a vivid account of the harshness of conditions, as the Jewish slave labourers were forced to work in gravel pits and on road building, under the direction of a German construction company. They were at the mercy of German soldiers, Lithuanian militia men and Ukrainian guards, and groups of prisoners would be taken away and shot on the most trivial pretexts. Against this Daghani sets the amazing solidarity shown by the prisoners, struggling to survive on the most primitive rations and under the threat of infectious diseases. Families were allowed to live together in the stables which had been converted into sleeping quarters, and the Daghanis became friendly with the Eisingers. On 18 October 1942 he notes that Selma has promised to lend him „The Home and the World“, another indication of the special value she attached to this work. „Tagore’s book has come to a strange environment“, he adds in the English edition of his diary, „but even here it may bring about some peace of mind“. But a week later, on 25 October, he records that he was not able to read the book, after all, because „it was used to

make cigarettes“. The burning of the book, under these exceptional conditions, acquires for the reader a profoundly symbolic resonance. After words have lost their meaning, the printed text itself is torn up, page by page, to remedy the shortage of cigarette paper.

The outbreak of typhoid among the prisoners at Mikhailowka at the end of September 1942 rapidly reduced their numbers. When Selma fell ill, she was reportedly nursed by Daghani's wife Anishoara. On 16 December Daghani records Selma's death, followed by her burial next day. It was only after her death that Daghani seems to have realized what an exceptionally gifted and courageous young woman she was: „Selma's mother told me that her daughter was on the verge of making a getaway with a guard's help before she was taken ill. She has it from a farewell letter addressed to her, found in Selma's coat. To my surprise I also learn that Selma used to write poetry that was highly thought of“ (18 December). It was this that led him to make her burial the subject of one of the most striking pencil drawings completed at Mikhailowka. In a scene reminiscent of the Descent from the Cross, a central motif of Christian iconography, the body of a woman wrapped in a shroud is reverently lowered from the highest of the bunk beds, which are reached by two wooden ladders. In the left foreground a man and woman are standing with bowed heads, probably representing Selma's parents. Daghani was a German-speaking Jew who, according to his own testimony, had converted to Protestantism as a young man.²³ He draws attention to the sacramental associations of the scene in the labour camp by giving this drawing the title „Pieta“. This forms part of a narrative strategy which continuously suggests that the persecution which he and his fellow prisoners are enduring acquires a special significance through the redemptive power of suffering.

Daghani was one of the very few inmates of Mikailowka to survive. In December 1943, five months after he and his wife had succeeded in making their escape, the prisoners were transferred to the nearby camp of Tarassiwka, where they were shot by an execution squad and buried in a mass grave. Selma's parents also perished. For Daghani the events of Mikhailowka were so traumatic that he dedicated himself to ensuring that they should never be forgotten. During the following 40 years, until his death in 1985, he produced a series of art works and commemorative writings relating to this theme. As gained further knowledge about the identity of those responsible, and added to his narrative layer after layer of supplementary information and interpretive reflection, the figure of Selma Meerbaum came even more strongly into prominence. She becomes one of the most poignant figures in the illustrated album which he completed during the 1970s about his camp experiences, which bears the ironic title „What a Nice World“. Here he recalls a further conversation with Selma's mother, which supposedly took place in March 1943. He goes on to claim that after Selma's death, some lines were discovered which she had written in English:

„All day I muse, all day I cry
aye me.
I feel the pain that on me feeds
aye me.
My wound I stop not though it bleeds
aye me.“

The self-pitying tone of these lines seems uncharacteristic, and Daghani later admitted, in a letter written to Hersch Segal in March 1976, that he had allowed himself the „poetic licence“ to transcribe these lines from an anthology of English poetry and attribute them to Meerbaum. This was intended as a form of „homage“ to the dead poet – he never imagined that a collection of her work had actually survived (B 81). In „What a Nice World“ Daghani adds the comment that Selma „struck me as the accusing, fighting, not the resigning type“.²⁴ He goes on to describe a conversation he had with Selma after hard day's work at the road-building site. They talked about art, and Selma reportedly remarked that she thought Daghani's pictures of camp life were too „tame“.²⁵ The name of Selma Meerbaum is also commemorated in further works by Daghani. In 1976, after her poems had been published in the Israeli edition and he had been shown a copy of her photograph, he painted an expressive portrait of the poet, which he incorporated in another album entitled „1942/1943“.²⁶ Even more impressive is the group portrait incorporating the names of prisoners whom Daghani and his wife remembered, which the artist created in the graphic form of a woman's face. A total of 150 Holocaust victims are commemorated in this symbolic form, including (high up on the forehead) the names „Eisinger und Frau und Tochter Selma Meerbaum“.²⁷

Conclusion

In documenting the fate of one individual, my aim has not simply been to give a personal face to one of the innumerable victims of the Holocaust, but also to draw attention to the civilization which it destroyed. The Jews of the Bukovina represented one of the most significant German-speaking communities in Central Europe between the wars, but it was precisely this Jewish participation in German culture that incensed the paranoid Nazi leadership. Through focusing on the creative individuality of Selma Meerbaum, we become aware of the representative value of her life, her achievements and her sufferings. Her poetry, seen in context, marks the point where the great tradition of German nature poetry fractured and fell apart. She belongs to a generation of poets from Bukovina, including Rose Ausländer, Alfred Kittner and Immanuel Weissglas, who sought to sustain their multicultural heritage in the face of extreme prejudice

and persecution. They included Paul Celan, whose parents were also deported to Mikhailowka and whose mother was shot (their names are included in Daghani's composite portrait). After surviving the horrors of Romanian forced labour camps, Celan developed an elliptical style of poetry that can be seen as a logical development of the fractured aesthetic of Meerbaum's „Poem“ and her subsequent reflections on the loss of poetic meaning. She did not survive to make an extended contribution to this new style, but through the sensitivity of her writings and the courage with which she faced adversity, she can be seen as an exemplary figure. The concluding lines from the letter which she had smuggled out of the labour camp at Cariera provide an appropriate epitaph: „You have to bear it, even though you keep thinking: Now, now I've reached my limit, I can't bear any more [...]“ (B 77).²⁸

Notes

- I am grateful to Professor Miriam Gillis-Carlebach of the Joseph Carlebach Institute, Bar Ilan University, for making available a copy of the original edition of „Blütenlese“ (Rechovot, 1976); to Mrs Nelly Pesate (London) for providing me with information about the German-Jewish community in the Bukowina; to the staff of Yad Vashem in Jerusalem for allowing me to examine works in their collection by Arnold Daghani and Selma Meerbaum-Eisinger; and to my colleague Dr Deborah Schultz for reading my manuscript and making helpful suggestions.
- References to the original edition of „Blütenlese“ are identified in the text by the abbreviation B, followed by the page number. The abbreviation F, followed by the page number, identifies references to the Fischer Taschenbuchverlag edition: Selma Meerbaum-Eisinger: *Ich bin in Sehnsucht eingehüllt: Gedichte eines jüdischen Mädchens an seinen Freund*, hg. und eingeleitet von Jürgen Serke, 12. Auflage Frankfurt 2000. It was unfortunately not possible to examine the original album containing the handwritten poems of „Blütenlese“ with the original illustrations.
 - Turczynski, Emanuel: *Geschichte der Bukowina in der Neuzeit*, Wiesbaden 1993, p.181, 200.
 - Ibid.*, p. 192.
 - Quoted *Ibid.*, p. 205.
 - See *Die Bukowina: Studien zu einer versunkenen Literaturlandschaft*, hg. von Dietmar Goltzschigg und Anton Schwob, Tübingen 1990.
 - See Vago, Raphael: *Romanian Jewry during the Interwar Period*. In: *The Tragedy of Romanian Jewry*, ed. Randolph L. Brahm, New York: Columbia University Press, 1994, pp. 29-56.
 - Turczynski (note 2), p. 224.
 - Emmerich, Wolfgang: *Selma Meerbaum-Eisingers Gedichte als „Chronik der laufenden Ereignisse“ in der Bukowina 1939–41*. In: *Die Bukowina* (note 5), p. 278.
 - For a detailed account of political events, see Butnaru, I. C.: *The Silent Holocaust: Romania and its Jews*, New York: Greenwood Press, 1992.
 - The significance of Eichendorff's poetry for readers of Meerbaum's generation is documented in *Eichendorff heute: Stimmungen der Forschung mit einer Bibliographie*, hg. von Paul Stöcklein, Darmstadt 1966.
 - Eichendorff, Joseph von: *Historisch-Kritische Ausgabe, Band 1/1: Gedichte*, hg. von Harry Fröhlich und Ursula Regener, Stuttgart 1993, p. 80.
 - The translations of Meerbaum's poetry in this article are by Edward Timms.
 - „Wünschelrute“ („Divining Rod“) in Eichendorff (note 11), p. 212.
 - Eichendorff (note 11), pp. 34-35 („Abschied“) & 150-1 („Der Jäger Abschied“). See also Eichendorff heute (note 10), pp. 274-279.
 - See Felstiner, John, Paul Celan: *Poet, Survivor, Jew*, New Haven: Yale University Press, 1995, pp. 12-15.
 - „Welch Wort in die Kälte gerufen“: *Judenverfolgung des Dritten Reiches im deutschen Gedicht*, Berlin 1968, p. 352.
 - After being interned in a Romanian labour camp, Leiser Fichmann attempted to escape to Palestine, but the ship on which he was travelling was torpedoed and sank in the Black Sea (F 19).
 - Tagore, Rabindranath: *The Home and the World*, translated by Surendranath Tagore. Harmondsworth: Penguin Books, 1985, pp. 97-98: „an embodiment of universal joy [...] The world around me was a fresh creation of mine; for behold, before my heart's response had touched it, there had not been this wealth of gold in the autumn sky!“
 - See Chatterjee, Bhabatosh: *Rabindranath Tagore and Modern Sensibility*, Delhi: Oxford University Press, 1996, pp. 93-96, 174-5.

- 20 In the typescript of this letter the name of Meerbaum's friend is transcribed as „Leisin“ (B 75).
- 21 cf. Tagore (note 18), p. 85.
- 22 Daghani, Arnold: *Groapa este in livada de visini*, Bucharest, 1947; German edition: *Laßt mich leben*, translated by Siegfried Rosenzweig, Tel Aviv: Eylon, 1960; English edition: *The Grave is in the Cherry Orchard*. In: *Adam International Review*, London 1961, Nos 291-293, pp. 4-118.
- 23 Daghani, Arnold: „Zeugenschaftliche Vernehmung“, Lübeck, 9 June 1965, p. 2 (copy in the Arnold Daghani Collection, University of Sussex).
- 24 Daghani, Arnold: „What a Nice World“, unpublished album (Arnold Daghani Collection), p. 262.
- 25 Ibid, p. 242 & 324.
- 26 Daghani, Arnold: „1942/1943 And thereafter (Sporadic Records till 1977)“ (unpublished album, Arnold Daghani Collection), p. 174b.
- 27 Daghani, Arnold: „The Building in which we had a Narrow Escape“ (unpublished album, Arnold Daghani Collection), p. 9.
- 28 „Man hält es aus, trotzdem man immer wieder meint: Jetzt, jetzt ist es zu viel, ich halte nicht mehr durch, jetzt breche ich zusammen [...]“

Jewish Mothers of Young Children during the Holocaust. The Changing Tasks – The Unchanging Motherly Role

Introduction

This research will focus on a specific segment of women in the Holocaust, on Jewish mothers with young children.

In recent years there has been a significant increase in the number of scientific and literary publications written on women during this period, or written by women;¹ nevertheless, emphasis was not always placed on the female aspect, which stems from being women with distinctive physical, psychological and social problems. In Holocaust research studies and descriptions they were for a great part engulfed in the large anonymous group of Jews who were trapped in the sub-human and constant state of torture and death.

Ringelheim claims it immoral to classify women simply as people, while overlooking their unique problems as women.² Women suffered twofold in addition to the overall human suffering, due to grave problems, distinct to women: the hard labor inflicted upon them which was beyond their average physical strength; the loss of their sexual identity owing to deliberate repulsiveness – forced on them by ugly garments and coerced head shaving; through the loss of menstruation due to malnutrition and on account of sexual abuse or the persistent fear of it and last not least through their being cut off from family ties.

Within the large group whose female identity was either taken away or ignored, the mothers of young children are mostly anonymous, considered as a subgroup who as a rule did not leave written testimonies, were not active in the underground and did not take part in social or communal duties. Most of them were presumably murdered. But on the other hand this is a well-defined group due to its distinctive female characteristic: their being mothers of young children.

The Mother's Role (ca 1933–1938)

„A cruel life has seized the gentle mother
Continuously undermining the sanctity of feelings in her heart
Suddenly she is uprooted from her home – her serenity,
Like myself, the man, she pursues and is pursued to no end [...]“³

In the wake of the emancipation in Germany began an ever-increasing process of estrangement from the Jewish religion which encompassed broad Jewish circles. We may divide the Jewish population and its families during that period into two main groups, uneven in their size: the assimilated – the majority; and those who kept a religious, or even orthodox, identity – the minority.⁴

Many assimilated families were not interested (or didn't know) to lead a religious-Jewish way of life. Beyond these, there were those who tended to adopt some customs of the Christian religion; consequently they formed closer social ties with their non-Jewish surroundings.⁵ Many of the husbands worked in free professions or held high positions in banking and commerce. The number of children in these families was small (0-2); for the most part they attended non-Jewish schools and non-Jewish children were their schoolmates and playmates.

The religious families belonged to a socially more varied strata: the men were clerks or dealt in commerce, sometimes of a modest scope; nevertheless there were also those who held free professions, such as lawyers, bankers, physicians etc. The number of children in these families was higher (2-4), and among traditional families emigrated from Eastern Europe – mainly from Poland – the average number of children was even higher (3-5). If there was a Jewish school in the area they preferred it to the non-Jewish school. Moreover religious parents from towns and villages, such as those in Schleswig-Holstein, a district adjoining Hamburg, sent their children to religious families in the nearby town or to its Jewish orphanage – to ensure their children receive a religious-Jewish education.

From the point of view of the indivisibility of the family as an intimate unit however, there was apparently no essential difference between the assimilated and the religious circles, in families *with children*. The family structure was 'traditional', in the sense of 'bourgeois':⁶ the father as breadwinner was the dominant figure; and in addition to his professional ties he took care of essential 'external' affairs, such as payments to banks, registration and other errands at various offices employing non-Jewish staff. The mother remained dominant in running the household; and in accordance with the status of the family did so either in a simple or in an elegant manner, by hard work or with the help of servants. The mother also had 'relations' of her own, but of a different kind: she kept the contact with the school, the family physician or the pediatrician, while the orthodox mother upon fulfilling these roles met with the Jewish teacher, the Jewish physician and the Jewish merchant in his kosher grocery store.

This distribution of the tasks remained stable though at times it was more flexible and at other times more rigid. In any case, a sense of security of an orderly world prevailed, and the mother, according to her character and nature, added to this atmosphere by protecting and cultivating the home.

Changing Tasks

At first glance it seems that the mother of the household was unharmed, or suffered less than her husband from the erupted anti-Semitic atmosphere and from the anti-Jewish legislation 'creeping' slowly into Jewish life, reaching within a short time approximately 2000 discriminatory, restrictive, degrading and tormenting edicts and laws⁷ destined to lead to destruction. The mother was not dismissed from her work-place and was only seldom under the risk of imprisonment and immediate investigation; her ties with the clerks and officials were sporadic and non-binding. But beneath the surface lies a different picture. The mothers, both in religious and assimilated circles, were witness to the destruction of the secure economic base of the home. Suddenly they were forced to run the household with very limited, and in many cases very frugal means⁸ – and at the same time to manage it more securely so that the husband had someone he could rely on, his economic and professional world which had afforded him also spiritual gratification, having been destroyed. If her children still attended the non-Jewish school she had to gather great moral strength to support her child, serving as a counterbalance in the face of traumatic events, because „overnight the Jewish child had been transformed into an example of the inferior race in front of the entire class, or he was placed at the back of the class on the 'Judenbank' so that the children of the pure race would be kept away from his impurity“.⁹

When sooner or later the child was transferred to a different, a Jewish school, it was his mother who registered him and supported him in his feelings of alienation and in the efforts towards adapting to new teachers, unfamiliar classmates in a new environment and a different atmosphere of the Jewish way of life, previously unknown to the mother herself. Her neighbors, the friends of the past, suddenly distanced themselves from her and changed her status: she, the acquaintance, became suddenly a Jewess.¹⁰ From this aspect it was easier for the religious mother: in most cases her children did not change school, her husband continued his activities at least at the synagogue, and she continued to meet with her friends in her Jewish environment. Whereas the assimilated mother whose circle of acquaintances comprised mainly or entirely non-Jews felt isolated on both sides and was required to gather double strength to maintain the calm atmosphere of the home – which was so crucial to perseverance and survival.

In many cases it was the mother who initiated the emigration, sometimes even against the opinion of her husband who felt the need to stay put. But her initiative did not stem from her own suffering but rather from seeing the suffering of her husband and children.¹¹ If the mother succeeded to convince her husband that immigration was the right step to undertake she began – sometimes together with her husband – to try to obtain an entry visa to a country promising at least minimum living conditions. They could not know then that the Netherlands, France,

Belgium and other countries would serve only as a temporary haven. However in many cases they did not reach the haven of their choice but just another one – due to the generosity of a particular country.

The expulsion of Polish Jewry

After the 1st of April 1933, the ‘Boycott Sabbath’,¹² when Jewish shops were damaged and broken into in broad daylight and defiled with graffiti saying ‘Jewish shop’ and with warnings not to buy from Jews, further edicts were imposed on German Jewry, step by step. There were cases of attacks on Jews and abuse on the streets but they occurred occasionally. They did not leave a distinct *public* impression.¹³ This was not the case with the expulsion of the Polish Jews from Germany. It was done in public, openly and simultaneously in all German towns. A chaotic desperate situation was created when about 18.000 Jews of Polish citizenship living in Germany were expelled from their homes. This step affected approximately 5% of German Jewry, but also kept those who were not included in a state of severe shock.¹⁴

On Friday morning, 28th October 1938, the ‘Black Sabbath’, as it was called by Jews of Hamburg, hundreds of families were removed from their homes, sometimes whole families and sometimes husbands or fathers, mothers or children – in groups or as single persons – and taken to the unknown, to the frontier with Poland with no forwarding address. Sometimes they did not get a chance to eat or to take warm clothing, and the members of the household who remained at home were frightened witnesses to the deceit and violence that in many cases accompanied this expulsion.¹⁵

The mother had to decide which child to wake up first, what provisions, clothing, favorite toys and other items to take for the journey to the unknown. In cases, when the expulsion edict did not apply to the family as a unit: the mother asked herself whether to take all the children so that they would remain with her – or whether it was safer to entrust them to the care of strangers. At the same time she had to soothe, comfort and create an atmosphere of ‘everything will be all right’, stop the children from crying and convince them to be disciplined and accept the given situation as it is, as reflected in Fanny’s testimony.¹⁶

„Friday morning. We went to school like any other day. I was in grade six at the Jewish gymnasium ‘Yavne’ in Cologne. After the first lesson the teacher came into the room and announced: All the children whose parents have a Polish passport must go home [...] I had four brothers. We did not suspect anything bad, we even laughed that we could ‘cut’ school [...] mother stood at the entrance to our flat, a suitcase in each of her hands. She told us that she had

received orders to come immediately to the gathering point at the railway station, to be expelled to Poland. She was given the option to take us with her or to leave us in Cologne in a children's home, since we were all under the age of 15. She had no idea where they would send her, and therefore thought it safer for us to remain in Cologne. She actually pleaded with us neither to cry nor to try to change her mind. Anyway it was very hard for her to come to the decision to leave us behind. Mother thought it was for the best for her children. But only three out of the five of us remained at the children's home, myself and two brothers. Another brother would not give in and my younger brother also remained with mother.¹⁷

In Fanny's opinion her mother would have done better taking all the children with her into the Polish cold. She didn't know that whatever decision would be bearing a menacing risk, and that the majority of this group was expelled to a no man's land (Niemandsland).¹⁸ Many died there in the cold – just like the anonymous mother who tried to protect her three year old daughter with her body and her clothing. She held her in her arms; and in this nurturing position death found her, along with her daughter.¹⁹

On this very Friday many Jewish women gathered to lend a hand to those who were expelled. The 'Jewish soup kitchen' team arrived at the collection station in Berlin to provide them with precooked food for Sabbath.²⁰ Mothers brought small packages containing diapers, toys and sweets for the baby-children and gave these modest gifts to the hands reaching out for help.²¹ In Hamburg the home of Rabbi Carlebach was filled from the early morning with desperate mothers and children who sought refuge and comfort.²² They hoped that the Rabbi could exercise his influence on the authorities and act for the return of their husbands and fathers; Rabbi Carlebach did indeed attempt to meet with the local police, and when he did not succeed – he phoned to leading Rabbis in Poland to find out what could be done for the evicted. In the meantime his wife, Lotte Carlebach, organized help together with her own children²³ to soothe the weeping babies and to comfort the bewildered children. Many stayed over at the Rabbi's home for Shabbat.

The arbitrariness of the edict and the destiny of these families, so haphazardly determined, is expressed in an innocent letter of a girl, aged eleven:

„[...] I would like to write to you about a girl from a Polish family. Her father and her sisters were taken to Poland. And her mother and one brother remained at their home in Fuerth. The girl happened to be in Bremen but was forbidden to return to Fuerth. So she wanted to go to her relatives in Berlin but they also forbade her

from going there; finally she came to us and registered at the police and they permitted her to stay. And now she lives with us and she is very nice and hard-working.“²⁴

But after three months she was ordered to leave her new haven in Hamburg as well.²⁵

The burden of tasks following ‘Kristallnacht’

Confusion and fear overcame German Jewry after the desperate murder attempt of a young Jew whose family was among those expelled.²⁶ Less than two weeks after the „Abschiebung“ to Poland, cruel in its abruptness, a further destructive and savage exhibitional act was organized. Its intensity went far beyond the darkest prophecies. During ‘Kristallnacht’ synagogues were burned and desecrated, Jewish places of business and homes were looted and destroyed, and simultaneously approximately 30.000 Jewish men between the ages of 16 to 60 were arrested throughout Germany,²⁷ which accounted for about 25% of the younger Jewish population. According to a statistical calculation about 50% were family men. This means that almost every second family had a husband, a father or a grown-up son arrested and imprisoned in a concentration camp.²⁸

The mother of the family was suddenly thrown into an entirely new role: to be head of the family under the most severe conditions. All at once she was required to be a counterbalance to the trauma experienced by her children from the father’s arrest, and the scaring events that the children suffered on the streets, on the way to the store or to school, and as she tried juggling between the household chores with limited means – she had threatening external roles forced upon her as well. Errands and clarifications in offices required face to face meetings with for the most part hostile clerks and officials. First and foremost she wanted to find out what concentration camp or prison her husband was sent to; she tried to smuggle him food, medications and necessary clothing and above all to find ways of getting him released. In Lotte Carlebach’s words: „Women and daughters fought like lions for fathers’ and husbands’ release“.²⁹ It should be noted that the mothers were not alone in their struggle but were supported by communal organizations who did their utmost to stand by their side and to give advice and support. Furthermore we should keep in mind the great mutual aid that women gave to each other. This involved mainly two types of assistance:

- Babysitting in a broad sense: taking the children to and from school (in case that it was operating);³⁰ entertaining them with story telling and playing games, serving lunch etc. – while the mother ran from one office to the other.

- Inviting the mother whose situation was particularly difficult to stay over with her children at the home of another family that for objective reasons could cope easier with the situation – because they had already obtained the entry

permit to the longed-for country of emigration, or there were elder sisters and brothers who were willing to help, or because of other unforeseen conditions.³¹

This mutual assistance was of utmost importance because the efforts to get the husband released were not only tiresome and nerve racking, but took many hours. There were long lines everywhere, especially before the gates of the consulates. In the eyes of the clerks the anonymous mother was just one of many whose fate was indeed difficult, but a common one; and therefore the pleading of a mother of young children for a quick dispatch bore no fruit – in any case not anything quick. The only thing left to do was to congregate at the steps of the consulate in the earliest morning-hours since it was first come first served. This is why the women already stood in the wet yard of the American consulate with the crack of dawn, „a long crusade of women“ full of tension.³² To this purpose they had to leave their children with acquaintances and/or make arrangements for the babies. The mother who had to care for young children was constantly required to think simultaneously about her imprisoned husband and her children's welfare; she was forced to make quick and responsible decisions in conflicting situations.

An entry permit to a foreign country was indeed the surest way of being released from a concentration camp but it involved additional difficulties. A petition for a visa, a certificate, an affidavit or any other authorization³³ required careful preparation, such as writing requests in the language of the country, with detailed descriptions of the husband's situation: the condition of his health, profession, skills, command of the native language of the country in question – and of course the reason for the emigration. The latter was really a double-edged sword: on the one hand it was important to stress the urgency of the matter, due to the risks that the husband faced in concentration camp, and on the other hand maximal caution had to be exercised in wording the letter so that it would reveal little and conceal other matters for fear of censorship, because an extremely severe punishment was to be expected for spreading „horrific stories“.³⁴ Correspondence was also essential to find relatives and acquaintances abroad and overseas and get them to help. These people, who more often than not „were neither close, nor familiar“, were asked to guarantee for the husband's livelihood.

Only with a signed entry permit to a foreign country additional steps could be undertaken to obtain a passport. Two adjoining, but separate parts were in the office of the Ministry of the Interior: one for 'Aryans' who had benches, and the other one for Jews. The latter were obliged to stand in a long line, sometimes for hours on end, day in and day out, until they received a proper passport, i.e. a passport with the swastika and the red J stamp – signed for „Jude“.³⁵ Next they had to stand in line at the police station to receive a certificate of „correct behavior“,³⁶ then for the Ministry of Finance for a foreign currency cross-examination and to pay „tax for the escape from the Reich“³⁷ and to get permission to take a

ridiculous sum of money (2 £) for the beginning of a 'new life'.³⁸ From there to the customs station to receive a packing authorization according to painstaking lists prepared in advance for each item packed; and then to wait at home with the piled up belongings and suitcases until the customs officer would be available and authorize the baggage with an official and final stamp.³⁹

These were so-called 'technical' difficulties, but more often than not the mother was confronted with most difficult dilemmas, in cases an entry permit to another country was issued for her husband only, or for her husband and children.⁴⁰ This signified the split or destruction of family life because the chances of obtaining an additional entry permit were next to nil. In most cases the mother decided that saving her husband and children came before anything else – orderly family life and the intimate family ties between her and her children – and even before saving her own life. And indeed, statistics of that period show that relatively more men than women emigrated.⁴¹ This consideration of the mother is contrary to the stereotypical perception, as if her unwillingness to be separated from her children was among the chief factors involved in the prevention of saving children on a broader scale. It would be extremely unjust to blame a group of bewildered mothers for the loss of children's lives – where influential international authorities failed.⁴²

About the 'Kindertransport'

Inner conflicts of mothers concerning the possible emigration of children together with the husband or father were difficult – but doubts as to the emigration of children on their own and the responsibility involved were all the more nerve-breaking. After 'Kristallnacht' a number of countries opened their gates for immigration of children without their parents. England in particular was noted for its proposal to immediately take in 8.000 children up to the age of 16, distinctively preferring the younger ones.⁴³ Just as Jewish women of Polish citizenship had to decide what was best for their children – without their family in Germany or together somewhere in Poland – other Jewish women were suddenly confronted with the same conflict: what is best for the children, sending them on their own to an unknown foreign country, or keeping the family together by all means. The mother's conflict did not only concern the decision itself which more often than not had to be made while the husband was still imprisoned, but also the decision as to whom to choose among their children: one alone or all of them, was a certain child too young, or another too sensitive, or another one just recovering from an illness. How would the child cope with the trauma of separation, without knowing the foreign language, who would offer him warmth and love? The vaguely defined immigration procedures for the so called 'Kindertransport' only added to the mother's confusion.

And last and heaviest, her inner warning: would she ever see her children again? But there was no time to consider pros and cons. For every place abroad there were ten young candidates, and the painful answer had to be given immediately. Lotte Carlebach wrote:⁴⁴

„We must get used to make quick decisions, prolonged hesitations do not help anybody. Today the first group of children set out for England. We made a quick decision and had Yitzhak aged 15,⁴⁵ and Yehudith aged 13,⁴⁶ join the transport. On Sunday we heard about it, on Monday while still hesitating I registered them and today, Thursday, they already left. It is difficult to describe the last few days, running about between offices and departments of the different authorities which is not as bad as the never ending standing in lines. And between doing this and that I had to do the necessary shopping – according to our financial possibilities and the permitted limits. But I want my children to arrive neatly and look nicely in the foreign country. Who knows when there will be an opportunity to buy them a pair of stockings! In England they will be sent first to a transit camp, and later incorporated into a family. We had to make sure by cable and by phone that they will be taken in by religious families. This certainly was not self-evident [...]"⁴⁷

In hindsight we know how wise this decision was and how difficult and painful it was nonetheless. 'Children – now have become written letters',⁴⁸ but the mother's worry for the child's welfare had not abated. Her thoughts moved between two points: the imprisoned husband and the distant child. And as the situation in Germany grew worse the mothers missed their children more and more:

„The separation from the children lies on our hearts like a heavy weight, especially because our chances of being reunited within the near future seem to be beyond hope. But there is nothing to do about it; hundreds of mothers and children suffer as we do, we just hope that we have done the right thing for our children's future. At least they will learn English – this is a big advantage. They are reasonably well taken care of. More than ever we must leave them to the mercy of God that He should protect them [...]"⁴⁹

Despite her sorrow, the mother continued to act, plead and seek a safe refuge for her children – but to no avail. Only a third of all requests were answered. Over

10.000 additional request letters were written by parents; more than 10.000 Jewish children were registered for emigration; and more than 10.000 children remained in Germany because no safe haven was found for them.⁵⁰ Many of these children came from poor and simple families.⁵¹

Persecution (ca 1939 – 1943)

„Deliver me from the hands of my neighbour [...] for I fear him [...]“⁵²

The mother's endeavor in the varied registration offices was immeasurable and she continued her activities to speed up emigration processes. Even after the husband was released she took it upon herself to continue contacting the offices, the clerks and the police. Many of the released men, with shaven heads and beards, returned ill from the concentration camps, bodily and spiritually broken due to the traumatic experiences of humiliation and suffering from their experiences there – absolutely unable to cope with the mockery and the malicious satisfaction of the authorities in the face of their misfortune.⁵³ In the meantime the edicts increased and became ever stricter, all related to bothersome, tiresome and humiliating bureaucratically procedures, such as the coerced purchase of a so-called 'Kennkarte' (Identity Card, ID).⁵⁴ Those who did not get a chance to obtain such an ID at the beginning of July 1938 had to go with their children to have their pictures taken with the left ear uncovered, have fingerprints taken and get ID cards – after signing their names with a new Jewish addition: Sara – for mothers and daughters; Israel – for fathers and sons.⁵⁵ Every 'adult', from age ten on, was sent to the police building, their right and left hand fingers were fingerprinted by a policeman and pressed onto the original and copy forms – as if they were criminals. When 'ein Jude' was born, that is a Jewish baby, the mother had to have an ID card made for the baby within three months.⁵⁶

Due to further edicts in February 1939, Jews were ordered to hand over all their valuables to the authorities.⁵⁷ In comparison with other edicts this may seem of little importance. As Lotte Carlebach relates: „We don't have very much anyway [...]“⁵⁸ However two very painful aspects are disclosed:

- The sale of valuables, such as ritual objects and silverware, and especially jewelry constituted an important source of livelihood for the family, after the husband had been dismissed from his workplace or had experienced a drastic reduction in his income due to the limiting of his circle of customers to 'Jews only'.⁵⁹

- In many Jewish families silver objects were passed down from generation to generation, with the exception of jewelry which was bequeathed from mother to daughter to granddaughter, and were certainly very dear to them not only due to their monetary value. The silver objects were mainly Sabbath candle-sticks, spice boxes, wine goblets etc. They were of double value: value of the religious tradition and value of a family heirloom, as a symbol of the continuity of the generations. A Jewish housewife from Hamburg, expressed her feelings in simple words while giving her

valuables away (excerpt from a poem):

„[...] my Sabbath candle-sticks – oh dear
Before my very eyes you disappear,
My mother said her blessings in your shiny light
Extending it to us – her daughters, right [...]
But I will bid farewell to everything without a tear –
My Jewish struggle I shall fight
With honor and with pride.“⁶⁰

Passover-feast after ‘Kristallnacht’, without candlesticks and Kiddush-cups, was mainly a feast of mothers and their children who spent the holiday with families whose husbands had not been arrested or who were still awaiting approval for emigration. Many guests were invited at the house of Rabbi Carlebach: „The Seder night will be a real ‘ladies tea party’“, wrote Lotte Carlebach,

„almost only women will come. They are sitting here alone because their husbands are far away, and their wives try to move and arrange everything⁶¹ [...] Getting kosher food for Passover is virtually impossible. We have to submit requests for everything and follow strict orders from above [...]“

Rabbi Carlebach therefore wrote an ‘Instruction Sheet for Passover’ and Lotte Carlebach sat well into the night making dozens of copies⁶² while her little daughters wrote letters with the traditional ending of the Passover Haggada ‘Next year in Jerusalem’.⁶³

On September 3rd 1939 England’s declaration of war on Germany was announced. From a historical perspective rather late; from the point of view of Jewish history in the entire territory of the Third Reich it came much too late; but for wives and mothers this declaration came too soon. The mother lost the last chance to lead her loved ones to a safe haven, and the correspondence being sparse in any case, stopped almost entirely. In the long nights, for Jews beginning in summer at 9:00 p.m. and in winter as early as 8:00 p.m., hours during which outdoors were forbidden by the edict of the authorities,⁶⁴ the mother probably wondered what will be the fate of her children, those who were abroad and those who were shut in with her in the room and missed their brothers and sisters as much as she did.⁶⁵

Children and School

The children who did not succeed in getting beyond the borders of Germany had to continue going to school. Immediately following the ‘Kristallnacht’ some of

them remained close to their mother fearing what could possibly happen to them in the streets. In any case many schools remained closed for a few weeks since the teachers 'were not in good health and went to the most famous convalescent homes along with the elite clientele', as it has been described in some of the camouflage letters.⁶⁶ All Jewish children who attended Aryan schools till 'Kristallnacht' were now transferred to Jewish schools. The mixture of pupils in the classes was changing constantly, on the one hand due to the enrolment of these new pupils and due to the emigration of others. Separated Jewish boys- and girl-schools were joined by order of the authorities,⁶⁷ and as the number of children was reduced, various classes were combined. Many teachers were still arrested, others emigrated or left; older, retired teachers, mainly women, returned to teach. A number of teaching subjects had to be cancelled, lacking the professional teachers. Nevertheless for many mothers the very existence of the school was of extreme significance.⁶⁸ School was considered as a sort of continuation of normal life for children, furthermore – the mother knew that for a few hours a day she could devote herself with a pure conscience to her new daily routine: the pursuit of documents and papers and finding connections to acquaintances overseas, hoping that here and there the possibility of 'getting' out was still in consideration.

Despite the above mentioned objective difficulties schools succeeded in creating an atmosphere of normalcy. Pupils annoyed the teachers because of an unjust grade or a boring lesson; they created cliques of the popular and the unpopular; they prepared for exams, sang in the choir and put on plays with costumes and dances; their teachers encouraged them as much as possible to correspond with former classmates – shown in selected paragraphs written by Ruth to her best girlfriend in Chile:

„29 November 1939: [...] in another three weeks we will receive our reports. My grade in Hebrew went up to very good and you of course know what my previous grade was [...] we have a new handicrafts teacher, she has a nice name but her classes are awfully boring, we learn doing patchwork [...]

30 February 1941: I miss you very much and hope that you'll write to me soon [...] I wanted to tell you that I am tutoring an eight year old boy in Hebrew, reading, writing and arithmetic.“ And in her last letter she writes: „now we're getting ready to stage the operetta 'the Moor and the Princess'“.“⁶⁹

The children went to school until these were closed by order of the authorities on 1st of July, 1942.⁷⁰

In larger communities the children were kept occupied in the afternoon in improvised reading rooms: preparing home work, playing games and taking part in youth

movement activities;⁷¹ sometimes a play was staged on behalf of the Kulturbund.⁷² In some towns, e.g. Beviton (Beuten) the Rabbi of the town took the children to play in the cemeteries – since the playgrounds were off limit to them.⁷³ But most afternoon hours were spent at home with the mother. Children preferred not to go outdoors. Aryan children and adults would tease them on their way to school and back home. Therefore they were advised to go in groups, but were officially reprimanded for daring to make themselves stand out as a ‘gang’.⁷⁴ Pupils who lived far away from school were forbidden to use bicycles⁷⁵ and forced to walk great distances without resting, since signs on park benches indicated that these were for Aryans only, and swimming-pools were also closed for Jewish children. They did not listen to music either, because Jews had to hand over their radio sets to the Gestapo on the very day of Yom Kippur 1939.⁷⁶ These are only a few of the steadily multiplied edicts which were imposed upon Jews still living in Germany. From the point of view of the children’s activities the situation was particularly aggravated when families were transferred to ‘Jewish houses’ (Judenhäuser), steaming from overcrowding, agitation and continual tension living so close together with elderly unfamiliar adults.⁷⁷ Direct responsibility for the welfare of the children and their behavior obviously fell on the shoulders of the mother. She had to make sure that in spite of all the difficulties her children would continue to go to school and behave properly: not to be noisy; not to ask questions aloud; not nag their mother to buy things that she could not obtain and not to ask for more food than she could give. Nobody knows how she succeeded in doing all this. But she did. Non-Jewish Jutta Bera who lived opposite a Jewish family with three young children testified:

„Her children were clean. They behaved quietly and did not quarrel. They were not wild on the stairs. They went to school willingly [...] they were miserable. Their baby did not get food stamps neither for milk nor for oatmeal [...].“⁷⁸

Food-stamps

The Germans called their food-stamps „Lebensmittelmarken“ (food ration-cards), meaning coupons for food enabling *to live* on a reasonable standard. Jews received coupons with the known red J.⁷⁹ Instructions on how to behave with Jews in all matters concerning food and clothing were not always published, but were transmitted under the order of the Gestapo via the Jewish communal institutions. Therefore their effective dates are not always consistent. Following are a few examples of the orders:⁸⁰

- Jews may not receive groceries from special distributions (that do not require coupons);

- The same goes for chicken and fish, for meat and vegetables;
- If they receive food packages from abroad the portions must be deducted from their groceries;
- Jews may buy food only at special Aryan stores;⁸¹
- Jews may make purchases on certain days at certain hours only;
- Babies and young children do not receive special rations, not even milk.

In the majority of cases it was the mother who went with the coupons to buy groceries.⁸² She continued one of her 'interior' roles, so to speak, of earlier days, but at the same time it was one of the most difficult external roles. Sometimes the merchant would be cruel and would take coupons and not give anything in exchange,⁸³ knowing that she could not complain. But occasionally she would be lucky and would get what was due to her; aside from all this she tried again and again to find a way of getting the special rations that were given to Aryans only, as a free bonus (Sonderration); and sometimes she succeeded. Then she would set the table with the wave of a 'magic wand and invent dishes out of nothing'.⁸⁴ She fought against her children's hunger. This was a dangerous and humiliating war; nevertheless a vital fight for survival – since the Jews' rations were rations of starvation.

In some testimonies it was recounted as if Jews received food bonus on the thriving black market.⁸⁵ Maybe – this was true in rare cases, nevertheless, most Jews were afraid to do so, and certainly this was impossible when it comes to the majority of families who lacked any means.⁸⁶ The Jewish communal institutions helped the needy as best as they could by serving food in communal kitchens and distributing food packages. But again: The responsibility for the nourishing of her children fell upon the mother and sometimes she went hungry for her children. Many children suffered from malnutrition, and/or hunger pangs, although not yet to a major extent. These circumstances too may explain their polite conduct. Some of them just had no strength left to play games or for 'joke fighting'.

The Yellow Star

How should one explain to a child, what is the meaning of this star. That was a question the mother had to ask herself when lining up at the communal offices to buy the yellow rectangles according to the number of the family members aged six and above. A great deal has been written about this edict and its details: its price, the way it has to be sewn, its exact position on the garment lapel etc. The star-order was published on 1st September 1941 and took effect on the 15th of the month.⁸⁷ As for the mother's explanation to her children about the star – there are no details concerning this subject. In the beginning younger children thought this star to be something nice and the mother had no heart to clarify its real nature. But Aryan children soon made clear its meaning of dishonor and caused the young star-bearers to seclude themself-

ves. It was a star, according to its German expression, but with a different intonation:

- The Germans emphasized the word Jew, *Juden-Stern*, as a derogatory term;
- They ordered the yellow star to mark Jews *outside*, to outlaw them –
- The mother emphasized the word Star, *Juden-Stern*;
- explaining to the child that the star would light up *inside* its heart.⁸⁸

But she could hardly guess that the German hand would now get a grip over everyone marked: the mother with her baby in her arms, and her children above six years of age. Yes, the six year old was now looked upon as an adult – in all that was related to food rations, the wearing of the star, followed only about a month later by the expulsion edicts.⁸⁹ Nearly everyone knew this. Aryan neighbors who whispered about images from the ‘star boulevard’ and mocked the ‘stars of the Milky Way’.⁹⁰ Ultimately they saw them marching to the assembling platform, their bundles in their hands: mothers and babies, cripples old people guided by volunteers, schoolteachers and their pupils. Neighbors saw how others were driven away from home on wooden rack-wagons (*Leiterwagen*); and in the last minute would ask: ‘Maybe we could get ... inherit your kitchen set ... ours isn’t good anymore; and you, you have no use for it anyway.’ But Jews had to fill out forms with exact details of the left over, they had already handed over their keys – they were very frightened – but what does it matter now.⁹¹

Hitting the mother with her children⁹²

„If a bird’s nest chance to be before thee in the way [...]
and the dam mother bird sitting upon the young [...]
you shall not take the dam with the young [...]“⁹³

Jewish women in the Auschwitz concentration camp, according to the description of the Auschwitz commander, Rudolph Höss:⁹⁴

„[...] the mortality rate in the camp was extremely high among Jews [...] This was especially true of Jewish women. They broke down very quickly despite the fact that women are usually considered to be stronger from the physical and the psychological point of view.⁹⁵ Jews have a very developed sense of family. And they tried with all their might to stick together. After the selection they escaped over and over again to each other. Mothers escaped with their children to return to their husbands, or mothers tried to pave a way to their older children above age ten, who had been selected to work. If we could not get them to obey instructions with words we had to use force.

For women in general this was more difficult, depressing and threatening. Firstly because the objective conditions in the concentration camp for women were several times worse in the first place [...] everything was much more crowded and vulgar, even the sanitary conditions [...] to save on personnel we used dogs, because women were very scared of them and we were able to maintain discipline by using dogs. Sometimes as a form of entertainment we egged the dogs on to attack the women. Men were more indifferent; once they even succeeded in getting around the dogs and broke out from within the camp; almost all our guards were killed then [...]⁹⁶

And with regard to the killing through gassing – everything was completely clear. In the past I had always been shocked by the massive killings by firing squads especially when it involved women and children. I have relaxed now that I will be spared the shooting, since they will be using gas.

When a 'transport' arrived, everything was prepared in order to make an innocent impression. The people were requested to strip naked for disinfecting purposes [...] those who were suspicious and caused a tumult were immediately removed from the lines and were shot behind the installation [...] many women hid their babies among the piles of clothing. They feared that the smell of the disinfectant would harm their children [...] many children cried. They did not want to strip in this strange place. If the mothers spoke to them gently they were convinced by the tender words. Many of them entered the gas chambers with a toy in their hands. I could see, that many women knew what was awaiting them but while the fear of death showed from their eyes, they overcame their fears and spoke words of humor and pleasantries to their children. Once a woman went past me and when she pointed to her four children who were holding one another she whispered: 'How can you murder such beautiful and lovely children [...] don't you have any heart [...]'⁹⁷ Once I saw a young mother of two children who was exceptionally good looking, she energetically helped others strip. She calmed all the children around, helped the women who could not manage with their children and encouraged them with kind words. She entered the gas chamber along with the last ones, turned around once again at the entrance and said: 'I knew from the beginning that we are being sent to Auschwitz to be gassed. I got out of the selection on purpose to stay with my children. I hope that it will

all pass quickly.”⁹⁸ Another mother tried to push her children out of the gas-chamber; and when they were about to seal the doors shut she called out to me: ‘Have mercy at least on my beloved children and let them live.’ Another time there were two young children so engaged in their game that they would not stop under any circumstances. The mother pleaded with her eyes that I should take pity on them. I signaled to one of my people and he put the rebellious children in the chamber together with their crying mother [...]“⁹⁹

Dr. Otto Volcan, a physician from Vienna, was in Auschwitz from mid 1943 up to the liquidation of the camp. He testified at the Auschwitz trial on the 24th of February 1946:

„The Theresienstadt camps were destroyed in July 1944. The men were transferred to other camps and there was talk of separating mothers from their children. But they adamantly refused to obey this order and preferred to go to the gas chambers with their children.“

„An S.D.¹⁰⁰ man stood there and saw how they were leading women with their children to the gas chambers and he yelled: they are murdering the children, murdering the children [...]“¹⁰¹

„A child came and yelled: Mother! and suddenly his mother arrived; she ran away from work and ran as fast as she could; she caught up with the truck and hung on and was dragged along with it as if she did not feel the pain in her legs. My child, she yelled, my child, give me my child. The S.D. man hit her on her hands with his fists and the supervisor followed and hit her on the legs with a stick. But she held on to the truck. Then the man caught hold of her and with shouts of mockery and contempt threw her onto the truck. But she, the mother, hugged her son, kissed him on the eyes and the two cried together.“¹⁰²

„And there is a picture from reality that is at the same time appealing and frightening; there are almost none who dare to touch it. She is so beautiful, full of distant longings like those paintings showing the heavenly mother against a background of miniature cities and their gardens [...] dipped in gold and illuminated with the glow of a mother and child [...] but this picture is dangerous, it must be forgotten – but this is impossible. And this is the picture: a beautiful woman [...] standing opposite Mengele or another SS man wearing black shiny boots. The woman is

holding an eight or ten year old boy [...] tightly against her body, hugging him in her arms, until they appear as one. Nobody will ever know how the child got into the camp. A SS man is arguing with the woman. He wishes to seduce her, save her live by having her abandon her son who in any case is condemned to death. The mother refuses. In the end, the two are led straight [...] to the gas chambers. The woman holds the boy by the hand. From time to time she leans down towards him to tell him something. There is so much to tell [...] the boy goes beside her full of confidence, he does not rebel, he is not afraid. Maybe the mother tells him of a small chick searching for a haven under the wings of the mother bird and of the boy who is calmly resting in his mother's lap [...]"¹⁰³

Rachel is weeping for her children

„[...] a voice was heard in Ramah,
lamentation and bitter weeping;
Rachel is weeping for her children,
refused to be comforted for her children,
because they were not.“¹⁰⁴

„[...] we are standing beside the huge laundry baskets. Boiling vapors and a pungent smell rise from them. Dirty pools collect around the feet [...] and the laundry baskets fill up once again [...] women's and children's underwear. We do not talk about it. Only sometimes one of us – a young mother who lost her baby in this place – this mother takes a tiny undershirt and caresses it, puts it to her lips and kisses it, and tears stream down her cheeks [...]"¹⁰⁵

„[...] the real reason for my spiritual fatigue is this: my terrible longing for my children. I feel as if I am after a difficult childbirth [...] as if I am bleeding [...] the blood flows from my body slowly and incessantly [...]"¹⁰⁶

„[...] we all slept in wooden bunks, men, women and children together [...] I lay down next to your mother and held her hand, she tried to hold back the tears [...] over the fate of her young daughters who lay beside her [...] and I wanted so badly to comfort her [...]"¹⁰⁷

Conclusion

This research presents only a few aspects on the subject: Jewish women and their young children during the Holocaust. It is based on varied sources, not only on primary ones. The research purports that the relationships women have with their children is common to all women: assimilated and religious; Eastern European and German Jewish; simple and educated; rich and poor – although there are indications that the latter sunk into anonymity even more than the former. It seems that it is possible to reach at certain conclusions from the material collected and presented here.

Two trends deserve attention as intermediate conclusions –

The changing tasks – The mother proved her ability to adapt to two manifold and extended tasks:

- In taking upon herself the burden of external roles in addition to her traditional ones at home, confronting hostile clerks and officials of the totalitarian regime. She did it to set her husband free from imprisonment and to speed up the emigration process.

- She found ways of coping with the hating environment and to slightly improve the level of nourishment of her children.

The unchanging motherly role – The mother proved her ability to make decisions in situations of conflict. –

- In many cases the mother decided upon the emigration of her family and if required, in favor of her husband and her children. She decided which of her children should be the first to emigrate, in the event that she could send only one under the circumstances described here.

- She chose to give her own life in order to try and save her children or make their fate an easier one, even in the minutes of certain death. She acted according to her stringent, demanding standards – the child's welfare and her love for her children.

Notes

- 1 See Heinemann, Marlene-Eve: *Gender and Destiny. Women writers and the Holocaust*, New York 1986; Kaplan, Marion: *Between Dignity and Despair. Jewish Life in Nazi Germany*, Oxford 1998; Tyder-Baumel, Judith: *Double Jeopardy: Gender and the Holocaust*, London-Portland 1998; see additional bibliography in the various notes.
- 2 Ringelheim, Joan-Miriam: *The Unethical and the Unspeakable: Women in the Holocaust*. In: Simon Wiesenthal Center Annual 1984, vol. 1, pp. 69-87; Ringelheim, Joan: *Women and the Holocaust. A Consideration of Research*. In: *Signs, Journal of Women in Culture and Society* 4, vol. 10 (Summer 1985), pp. 741-761.
- 3 Excerpt from a poem written by Joseph Carlebach (18.2.1912) to his student (Dr.) Hadassa Heinrich from Margarethen-Lyceum in Berlin. About Rabbi Dr. Joseph Carlebach (Lübeck 1883-1942 near Riga) see Gillis, Miriam: *Education and Faith. Principle and Practice in the Pedagogics of Joseph Zvi Carlebach*, Tel-Aviv 1979 (Hebr.); Gillis-Carlebach, Miriam: *Jüdischer Alltag als humaner Widerstand*, Hamburg 1993.
- 4 Rosenstrauch, Hazel (ed.): *Aus Nachbarn wurden Juden. Ausgrenzung und Selbstbehauptung 1933-1945*, Berlin 1988, pp. 15-16.
- 5 Richarz, Monika (ed.): *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918-1945*, III, Stuttgart 1984, p. 27.
- 6 Ibid., p. 22.
- 7 Blau, Bruno: *Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933-1945*, Düsseldorf 1965, n. p.
- 8 Barkai, Abraham: *Vom Boykott zur Entjudung. Der wirtschaftliche Existenzkampf der Juden im Dritten Reich 1933-1945*, Frankfurt/Main 1988, p. 10.
- 9 Ginzler, Günther-Bernd: *Jüdischer Alltag in Deutschland 1933-1945. Fotografische Zeitgeschichte*, Düsseldorf 1984, p. 19.
- 10 Rosenstrauch, Aus Nachbarn (note 4), p. 58.
- 11 König, Joel: *David. Aufzeichnungen eines Überlebenden*, Frankfurt/Main 19835, p. 100.
- 12 Barkai, Vom Boykott (note 8), p. 146.
- 13 Especially during the Olympic games in Berlin in 1936, the official anti-Semitic attacks and orders were camouflaged, to pretend fair treatment of the Jews in the eyes of the world.
- 14 Maurer, Trude: *Abschiebung und Attentat. Die Ausweisung der polnischen Juden und der Vorwand für die Kristallnacht*. In: Pehle, Walter (ed.): *Der Judenpogrom 1938. Von der Kristallnacht zum Völkermord*, Frankfurt/Main 1988, pp. 52-73.
- 15 Some witnesses also testified about correct behavior on the part of the SS, but not about any help or objection to the order of deportation. See Maurer, *Abschiebung und Attentat* (note 14), p. 70; Milton, Sybil: *Women and the Holocaust. The Case of German and German-Jewish Women*. In: Bridenthal, A/A. Grossmann/M. Kaplan (eds.): *When Biology became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany*, New York 1986, pp. 297-331.
- 16 15 years old Fanny Dominitz-England (Cologne 1926 today in Israel) stayed near Hamburg in a youth-farm as preparation for her immigration to Israel. In 1941 she was deported to a concentration camp near Riga together with many Hamburger Jews and Rabbi Carlebach's family. She survived different camps and was freed in 1945. Today she is fighting in Israel for the remembrance of the Holocaust and the unity of the Jewish people.
- 17 Dominitz, Fanny: *Testimony*, Yad Vashem, Jerusalem 1985, 36 pages, here: p. 2 (unpublished).
- 18 For details see Maurer, *Abschiebung* (note 14), p. 65; Diamant, Adolf: *Gestapo Frankfurt am Main. Zur Geschichte einer verbrecherischen Organisation in den Jahren 1933-1945*, Frankfurt/Main 1988, p. 127.

- 19 Adler, Hans-Günther: *Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation in Deutschland*, Tübingen 1973, p. 143-144.
- 20 Oral testimony by Esther Hackenbroch-Carlebach (Lübeck 1921 today in Israel). She stayed in Berlin on the Shabbat in question.
- 21 According to Maurer, the Gestapo prevented getting near to the train; however, Senta Gerstein-Meyer (Hamburg 1889-1995 Florida) testified that Fanny David, social worker of the Hamburg community, gave food-parcels and toys to the deported through the train windows. Fanny expressed her feelings about the possibility of the deportation of the other Jews in Germany: „And when our turn will arrive – who will offer sandwiches to us?“ In: Gerstein-Meyer, Senta: *Erinnerungen I. Museum für Hamburgische Geschichte* 1987, p. 41 (manuscr.).
- 22 Rabbi Carlebach officiated as Rabbi of Hamburg from 1936-1941 and before – in nearby Altona – for a period of ten years. Many of the members of this community came originally from Poland and were very attached to their Rabbi. Now they came to his home in Hamburg hoping he could prevent the verdict. Ellen Tartatzky-Tänzer (Altona 1921, today in Israel). Written testimony, Israel 10. 9.1987.
- 23 The nine children of the Carlebach family were used to welcome young, even unknown guests and joined them in their games.
- 24 In a letter (Pessach 1939) from Noemi Carlebach (Hamburg 1927-1942 near Riga) she mentioned the name of Eva Schulowitz. I met Eva Schulowitz-Wolf in Jerusalem finally in 1995, after her immigration from England to Israel.
- 25 Lotte Carlebach, letter dated 8.8.1939.
- 26 For a detailed account of the events leading to this tragedy, see von Dick, Lutz: *Attentäter. Herschel Grynszpan und die Vorgänge um die 'Kristallnacht'*, Hamburg 1988.
- 27 About 'Kristallnacht' see Freimark, Peter/Wolfgang Kopitzsch (eds.): *Der 9./10. November 1938 in Deutschland. Dokumentation zur 'Kristallnacht'*, Hamburg 1988.
- 28 Dienemann, Mally: *Aufzeichnungen – Israel. New-York, LBI Archives, M.E. 1939*, p. 60; Thalmann, Rita R.: *Jüdische Frauen nach dem Pogrom von 1938*. In: Pauker, A. a.o. (eds.): *The Jews in Nazi Germany*, Tübingen 1988, pp. 295-303, here p. 298.
- 29 In her letter (January 1939) Lotte Carlebach especially mentioned Margot Ellern-Rieck (Hamburg 1921-1970 Israel) who fought most courageously to free her father from concentration camp.
- 30 About activities in Jewish schools after 'Kristallnacht', see Dienemann, *Aufzeichnungen* (note 28), p. 11; Lehberger, Reiner a.o. (eds.): *Entrechtet – vertrieben – ermordet – vergessen. Jüdische Schüler und Lehrer in Hamburg unterm Hakenkreuz*, Hamburg 1988, p. 11.
- 31 Interview with Edith Jacobson-Weissberg (Hamburg 1900-1991 Israel), summer 1984, and Eva Feigelstock-Schloss (Hamburg 1926, today Israel), April 1987.
- 32 'Der lange Kreuzzug der Frauen'. In: Benz, Wolfgang: *Das Tagebuch der Hertha Nathorff. Aufzeichnungen 1933-1945*, München 1987, p. 27; Rosenstrauch, Aus Nachbarn (note 4), p. 135. In both sources the expression 'Kreuzzug' (crusade) is used for women waiting in long rows at the doors of the different consulates.
- 33 Each country had its own laws of immigration. About the desperate attempts to receive entrance permits to whatever country, see Krohn, Helga/Günther Vogt: *Hilferufe aus Frankfurt. Briefe 1939-1941*, ed. Gertrude Schloss, Frankfurt/Main 1986.
- 34 Whoever told the truth about the concentration-camps was liable to death penalty, being accused of spreading 'Greuelmärchen' (horror stories). See Galinsky, Dieter a.o. (ed): *Nazis und Nachbarn. Schüler erforschen den Alltag im Nationalsozialismus*, Reinbeck 1982, p. 245; Adler, *Der verwaltete Mensch* (note 19), pp. 268, 819.

- 35 Rosenstrauch, Aus Nachbarn (note 4), p. 143. Compare also with note 54.
- 36 Getting this so-called paper 'Unbedenklichkeitsbescheinigung' involved many difficulties, especially if the applicant had been sentenced in the past only for illegal parking or any minor 'crime'.
- 37 About the 'Reichsfluchtsteuer' (tax for escaping the Reich), see Blau, Ausnahmerecht (note 7), Anhang 413 (18.12.1939).
- 38 '10 Mark per person'. In: Zürendörfer, Hannelore, Verlorene Welt. Jüdische Kindheit im Dritten Reich, Pfaffenweiler 1988, p. 58; '10 Dollars for two persons'. In: Gerstein-Meyer, Erinnerungen (note 21), p. 8.
- 39 Letter from Lotte Carlebach (3.29.1939) to her mother, Rachel (Martha) Preuss-Halberstadt in Israel (Hamburg 1878–1966 Israel).
- 40 Detailed description about 'partial certificates' in Thalmann, Jüdische Frauen (note 28), p. 298; Kaplan, Marion: 'Der Alltag jüdischer Frauen im NS-Deutschland'. In: Journal für Geschichte I (1986), pp. 51–58; Koonz, Claudia: Mothers in the Fatherland. Women, the Family and the Nazi Politics, New York 1987, p. 347–383.
- 41 Kwiet, Konrad: Gehen oder bleiben. Die deutschen Juden am Wendepunkt. In: Pehle, Judenpogrom (note 14), pp. 132–145.
- 42 The largest international help organization, the Red Cross, intentionally disregarded Jewish sufferings, in spite of the information the organization received about the persecutions. This was regarded as 'Der grösste Misserfolg in der Geschichte des ITRK' (International Red Cross). Lichtenstein, Heiner: Angepaßt und treu ergeben. Das Rote Kreuz im Dritten Reich, Köln 1988, pp. 88–102.
- 43 Adler-Rudel, S[shalom]: Jüdische Selbsthilfe unter dem Naziregime 1933–1945 im Spiegel der Berichte der Reichsvertretung der Juden in Deutschland, Tübingen 1974, p. 119.
- 44 Letter from Lotte Carlebach (12.1.1938) to her mother in Israel.
- 45 Julius-Yizchak Carlebach (Hamburg 1922– 2001 England), served in World War II in the British Navy. During the last years Professor Carlebach served as Rector for Jewish Studies at the Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg.
- 46 Judith Heyman-Carlebach (Hamburg 1924–1970 England) did service in the London fire-brigade during World War II.
- 47 Letter from Lotte Carlebach (12.1.1939) to her mother in Israel. See also Bentwich, Norbert: They found Refuge. An Account of British Jewry's Work for Victims of Nazi Oppression, London 1954.
- 48 n.n. 'Aus Kindern werden Briefe – Aus Briefen werden Kinder'. Title of an article in Israelitisches Familienblatt 15, 4.15.1937, p. 13.
- 49 Letter from Lotte Carlebach (4.16.1939) to her mother in Israel.
- 50 Adler-Rudel, Selbsthilfe (note 43), p. 119.
- 51 Wertheimer, Marta-Sara: 'Auswanderungshilfe'. In Jüdisches Nachrichtenblatt 4.19.1939, p. 2. She strongly criticized the neglect of children from poor families, who were only seldom included in the childrens' transport to England.
- 52 According to Genesis 32,11.
- 53 After his release from Concentration-Camp Rabbi Dienemann expressed doubts whether he could stand the dreadful experiences a second time. Dienemann, Aufzeichnungen (note 28), p. 64.
- 54 The identity cards for Jews were stamped with a big red 'J', meaning 'Jew'. Reichsgesetzblatt 1938, part I, p. 922. Staatsarchiv Hamburg.
- 55 Blau, Das Ausnahmerecht (note 7), § 168 (23.7.1938).
- 56 Document, Dienstanweisung der Verordnung über Kennkarten vom 22. Juli 1938 (RGBl), p. 913.
- 57 Blau, Das Ausnahmerecht (note 7), § 222 (21.2.1939).
- 58 Letter from Lotte Carlebach (29.3.1939).
- 59 About the severe restrictions applied to employment of Jewish professionals, businessmen, clerks, etc., see Walk, Joseph

- (ed.): Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat. Eine Sammlung der gesetzlichen Maßnahmen und Richtlinien – Inhalt und Bedeutung, Heidelberg/Karlsruhe 1996, II § 257 (26.1.1937); II § 260 (13.2.1937); II § 349 (8.9.1937).
- 60 Paula Kleve-Halberstadt (Hamburg 1874–1942 Auschwitz). See the original German poem in Gillis, Education and Faith (note 3), p. 88.
- 61 Letter from Lotte Carlebach (29.3.1939).
- 62 'Instructions for Passover'. Typewritten sheet received from Dr. Chaim Heinemann (Fürth 1890–1985 Israel). See extract of the document in Gillis-Carlebach, Miriam: Jedes Kind ist mein Einziges. Lotte Carlebach-Preuss, Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau, Hamburg 2000, p. 207.
- 63 Letter from Ruth Carlebach (Altona 1926–1942 near Riga), Pessach 1939, to her grandmother in Israel.
- 64 Walk, Das Sonderrecht (note 59), IV § 2 (1.9.1939); § 17 (25.9.1939).
- 65 Letter from Lotte Carlebach (8.16.1940); letter from Ruth Carlebach (2.10.1941) to her friend Eva Schloss-Feigelstock.
- 66 Letter from Lotte Carlebach (7.17.1939).
- 67 Lehberger, Entrechtet (note 30), p. 26.
- 68 Vollnhals, Clemens: Jüdische Selbsthilfe bis 1938. Das Schulwesen. In: Benz, Wolfgang (ed.): Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft: München 1988, pp. 330–363.
- 69 Letter from Ruth Carlebach (11.2.1941) to her brother Yizchak (note 50) and to her three sisters: Eva (note 86), Esther (note 23) and Judith (note 51) who stayed in England.
- 70 Walk, Das Sonderrecht (note 59), IV § 373, 386 (7.7.1942).
- 71 Rosenstrauch, Aus Nachbarn (note 4), pp. 90–103.
- 72 Dohm, Volker: Kulturelles und geistiges Leben. In: Benz, Die Juden (note 68), pp. 75–159.
- 73 Weissbluth, Gertrude: Entwurf einer Lebensgeschichte von Gertrude Wachsner-Guttmann- Weissbluth. Ohio: LBI New York M.E. 1955, p. 1; Kaplan, Der Alltag (note 40), p. 55.
- 74 According to a letter from Arthur Spier, director of the Jewish Talmud Tora Oberrealschule in Hamburg (10.4.1939) to the Gestapo. Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (CAHJPJ). AHW/TT/51.
- 75 About the publication to allow her children to use the bicycle because of the poor quality of their shoes and the strict prohibition to do so, see letter of Lotte Carlebach (23.5.1941) and the negative answer (9.6.1941) in Gillis-Carlebach, Jedes Kind ist mein Einziges (note 62), p. 247.
- 76 Blau, Das Ausnahmerecht (note 7), § 253 (23.9.1939).
- 77 Fackenheim-Mansfield, Manfred: Geschichte und Erlebnisse. New York: LBI M.E. 1939, p. 13.
- 78 According to an interview (Hamburg, August 1988) with Jutta Bera (Hamburg 1906–1990) who lived next door to the Jewish Heilbut family at Grindelhof 17 and was an eye witness to their deportation.
- 79 Compare with note 54.
- 80 Walk, Das Sonderrecht (note 59), IV § 10, 47, 50, 57, 82, 131, 186, 200, 205, 220, 361, 374, 426, 468 (9.12.1939 – 2.18.1943).
- 81 Document, Betrifft: Zuweisung von besonderen Lebensmittelgeschäften für Juden (o.D.).
- 82 According to interviews (August 1988, January 1989) with Ruth von Bialy (Hamburg 1900–1990), indeed the women took pains with the food coupons.
- 83 Andreas-Friedrich, Ruth: Der Schattenmann, Tagebuchaufzeichnungen 1938–1945, Berlin 1983.
- 84 Letter from Rabbi Carlebach, received November 1941 in England by his daughter Eva-Sulamit Carlebach-Heinemann (Berlin 1919–1966 Israel).
- 85 Interview with Dr. Max Plaut 1953. Kreuzberger Collection LBI, A R 7183,

- Box 7, Folder 9, p. 4.
- 86 Wertheimer, Auswanderungshilfe (note 51).
- 87 Blau, Das Ausnahmerecht (note 7), § 329 (9.1.1941); Walk, Das Sonderrecht (note 59), IV § 229, 240, 248, 309, 371 (9.1.1941) - (6.12.1942); Hecht, Ingeborg: Als unsichtbare Mauern wuchsen. Eine deutsche Familie unter den Nürnberger Rassegesetzen, Hamburg 1993.
- 88 Asscher-Pinkhof, Clara: Sternenkinder. Tr. Wilhelm Niemeyer, Berlin 1965. See also Neumann, Flora: KZ Auschwitz Nr. 74559. Als Überlebende möchte ich Zeugnis ablegen für Menschen, die wissen wollen, was geschah. Unpublished manuscr. 1972, 21 p., here p. 7.
- 89 According to a Gestapo document children over six years were included in the category of 'grown-ups'. Document dated 12.5.1941, day of deportation of a large part of the Jewish community of Hamburg and of Rabbi Carlebach's family to KZ Jungfernhof near Riga. The document is signed by the artist Dr. Erich Brill (Lübeck 1883-1942 near Riga) who was forced to be 'Obmann' - in charge of railway wagon Nr. 12. It seems that Brill threw the document from the train. Staatsarchiv Hamburg, Bestand Plaut 622.
- 90 'Der Volkswitz machte aus der Grindelallee wegen der vielen Davidsterne die „Milchstrasse“ (Milky Way) und aus dem Stern (decoration) „pour le Semite“.' In Solnitz, Louise: Tagebücher II, 1938-1945, here 9.27.1941. Archiv des Forschungsinstitutes für die Geschichte des Nationalsozialismus in Deutschland, Hamburg.
- 91 Interview with Jutta Bera. See note 78
- 92 Collection from testimonial passages.
- 93 Deuteronomy 22, 6.
- 94 Broszat, Martin (ed.): Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen des Rudolf Höss, München 1978.
- 95 Ibid., p. 110.
- 96 Ibid., p. 117.
- 97 Ibid., p. 123.
- 98 Ibid., p. 131.
- 99 Ibid., p. 131.
- 100 S.D.G. Sanitätsdienstgrad bei der S.S. - Sicherheitspolizei (Sanitary Service of the Security Police). In Langbein, Hermann: Der Auschwitzprozess. Eine Dokumentation, Frankfurt/Main 1965, vol. II, p.1009.
- 101 Adolphs, Lotte: Kinder in Ketten. Kinderschicksale in Ghettos und Konzentrationslagern, Duisburg 1984, p. 62.
- 102 Bruha, Antonia: Ich war keine Heldin, Wien 1984, p. 125.
- 103 Edwardson, Cordelia: Gebranntes Kind sucht Feuer, tr. A. L. Kornitzky, München/Wien 1986, p. 92.
- 104 Jeremiah 31,14.
- 105 Ferstenberg, Lussias: Wäscherei. In: Adler H.G./H. Langbein/Ella Lingens-Reiner: Auschwitz. Zeugnisse und Berichte, Frankfurt/Main 1962, p. 137.
- 106 Letter from Lotte Carlebach (7.17.1939) to her friend Cary Möller in Haifa (before in Altona).
- 107 Letter from Ruth Nebel (7.7.1988).

Ruth Goodman

Janusz Korczak and Joseph Carlebach – Parallel Lives

A short introduction

Janusz Korczak¹ and Joseph Carlebach² were both murdered in the Holocaust. Both of them had the opportunity to save their lives, but both of them chose to remain with their flock to the bitter end, Korczak with the children of his orphanage in Warsaw, Carlebach with his congregation of Hamburg

In remembering these two men, our first thoughts turn to their heroic and tragic deaths, but in the course of this article we will focus on their exemplary lives, on the sources of their inspiration, and on their contributions to both the theory and the practice of education. To a large extent this paper will be based on the research conducted by Hanna Rappel Yifrach³, a gifted young scholar who died at an early age, and whose loss is mourned by fellow students and colleagues at Bar Ilan University.

Korczak and Carlebach

Janusz Korczak was a personality of world renown. He was famous not only for his revolutionary ideas in education, but equally so for his contribution to Polish literature. He wrote poetry, fiction, essays and books for children.⁴ His writings were translated into many languages, and in their Hebrew version they are rather well known to the Israeli public.

Joseph Carlebach was a brilliant orator, scholar, author and essayist, who wrote on many diverse topics. His writings are known to a smaller circle of readers, and the goal of the Carlebach Institute at Bar Ilan University,⁵ is to make his writings and his work available to a wider international audience which they deserve.

Korczak was an non-religious Jew, who grew up in the assimilated milieu of Eastern European languages and culture, and who devoted his academic studies to medicine and statistics. Carlebach was an orthodox German Jew, who all his life drew inspiration from holy, ancient Jewish sources on the one hand, and who dedicated his university years to mathematics, physics, philosophy and art, on the other hand. Notwithstanding these differences, the parallels in their lives are striking and obvious. Both of them turned from their original professions to their lives' work in education; Korczak from medicine, while Carlebach integrated it in the highest degree into the Rabbinate.⁶ Both of them wrote extensively on educational topics, nevertheless both of them devoted their main effort not to theory

but to practice, they taught, they educated, and they became principals of institutes which they established. Korczak established educational orphanages, in the beginning for non-Jewish and Jewish orphans, but later he devoted himself to Jewish children only. Carlebach began his teaching career in the beginning of the 20th Century in Jerusalem and later became founder and director of Jewish schools in Lithuania, Latvia and Hamburg.⁷

After this short summary of the lives and work of these two personalities we shall raise the question as to the common ground shared by Korczak and Carlebach, which was the cause for the similarities in their career, and their ultimate choice of supreme sacrifice, despite the profound differences in their background and ideologies.

Janusz Korczak

Dr. Henry Goldschmidt, known as Janusz Korczak, was born in Warsaw in 1876 into a well-to-do and cultured Jewish family, which was fully integrated into the social and intellectual upper classes marking Jewish assimilated circles. Young Korczak was involved in social and political movements, studied medicine, served as a physician in the Polish army, and later on practiced as doctor of medicine in civilian life. His poetic nature found expression in his writings. He began to write early and continued with his literary activities throughout his life. His work as a physician exposed him to the downtrodden, miserable and pain-ridden lives of the poor in the slums of the great city. These experiences shook him to the depth of his soul. He was most profoundly affected by the suffering of children and his heart went out to them. He became determined to devote himself to the betterment not only of their physical but also of their mental and psychological well-being. He was convinced that the only means for liberating these children from their sad fate could be achieved by providing them with educational opportunities which were equal to those of the children of well-to-do families. He decided to leave the medical profession and became a teacher, educator and founder of schools for both Jewish and non-Jewish children. He established an orphanage in Warsaw, which became one of its most famous institutions. His radio lectures and written essays on educational subjects were widely acclaimed, and his name became well known in Warsaw and beyond.

In her study, Yifrah asserts that Korczak drew his main inspiration from the positivist movement in modern philosophy,⁸ in particular from the positivistic educational ideas of August Comte, the famous 19th century French philosopher, who laid the foundations for social sciences and is known as the father of sociology.⁹ Philosophical positivism rejects all forms of metaphysical speculations and *a priori* assumptions; it deals exclusively with science and those aspects of human behavior which can be tested empirically. Comte suggested that a reorganization

of labour in the framework of a benevolent give-and-take economy could create a just and egalitarian society without violence and force. This aspiration toward justice in its ideal form would constitute a new religion instead traditional faiths and their churches and priesthoods, and would appeal to the physical and spiritual strength of men. In education, Comte was striving toward the development of happy, thinking, and active individuals who would contribute to the well-being of their society.

Korczak was profoundly influenced by Comte's social philosophy and brought it to fruition in his work. He became a tireless supporter and defender of the rights of children, and he regarded the teacher not as an isolated representative of society but as a guardian of the child. He strove to give every child an orderly, structured educational framework. His orphanage was organized in the form of a mini-state, based on principles of self-rule, in an atmosphere of non-compulsive, voluntarily accepted discipline, with a curriculum relevant to the daily lives of the children, in which study and work were combined. He paid attention to the individual talents of every child and adjusted the school to the children rather than the children to the school. Similar methods are known to us from educators such as Rousseau,¹⁰ Pestalozzi¹¹ and Dewey.¹²

Korczak, however, differed from them in that he insisted on identical, equal education for all, regardless of the socio-economic and religious differences in the background of the children. These ideas give weight to Yifrach's thesis that the major influence on Korczak's outlook can be traced back to the positivistic educational philosophy of Comte.

Korczak visited Israel several times and met with former students. They related to him with love and never-ending gratitude. They claimed however, that the education in „the House of Korczak“, as they called the orphanage in Warsaw, and the high moral standards which were inculcated there, did not prepare them sufficiently for the reality they would meet outside, and that adjustment to their new lives was rather difficult.

In 1942 Korczak and „his children“ were deported to Treblinka where they found their death. UNESCO declared the year 1978 as „The Year of Korczak“, printed and circulated a stamp in his memory, and declared him to be one of the figures which shine in the history of men.

Joseph Carlebach

Joseph Zvi Carlebach was born in Lübeck in 1883. He was one of the sons of the Rabbi of the local congregation and from early childhood on, he was steeped into the study of the sanctified classical sources of Judaism. He continued these studies throughout his life, while during his university years, he majored in physics, mathematics, philosophy and art. Simultaneously he studied at the

orthodox Hildesheimer Rabbinical Seminary in Berlin. He also aspired to a teaching diploma and acquired the partial experience which was needed for this purpose in Jerusalem, as instructor at the Lemel Teachers Seminary of that city.¹³

During First World War, he enlisted in the German army and was sent by military order to Lithuania to organize schools for the Jewish population which had returned to Lithuania from Russia. In cooperation with the Rabbis of the local community, he established the „Carlebach Gymnasium i.E.“¹⁴ in Kovno. Upon his return to Germany (Berlin), he taught in Jewish and non Jewish schools and completed his doctoral thesis¹⁵ and Rabbinical degrees. He was known as a brilliant and fascinating teacher, and his students remembered his lessons as hours of intellectual and emotional delight. Upon his father's death he was called to assume the pulpit of Lübeck in his place, but the course of time brought him to Hamburg, as principal of the famous old Talmud-Torah Realschule realizing there his ideas as modern pedagogue, and creating a real fortress of youth.¹⁶ Only then did he start his Rabbinical career, first in nearby Altona and finally in Hamburg.

Carlebach's ideology and world-view embraced the tenets of orthodox Judaism, and were most profoundly influenced by the philosophy of one of the foremost thinkers of German Jewry, Rabbi Samson Raphael Hirsch.¹⁷ The main contribution of Hirsch to Jewish-German orthodox thought and education was the creation of an original and timely synthesis between strict adherence to Jewish tradition and law on the one hand, and appreciation and acceptance for all the best in German and universal culture, on the other hand, summarized in the Talmudic Expression „Torah im Derekh Eretz“.¹⁸

Carlebach was exposed to many varied influences. His contacts with outstanding Rabbinical personalities in Jerusalem, such as the revered spiritual leaders Rabbi Samuel Salant¹⁹ and Rabbi Yizchak Kook,²⁰ and his work in East European Jewish centers during his stay in Kovno, were experiences of great significance, which deepened his understanding of the complexity of trends in education and pedagogy, widened his general knowledge and enabled him to gain insights which were invaluable for his work in the Rabbinate and in education. Among all these, Carlebach, who grew up in his home and Lübeck's congregation, in a milieu of both Jewish and German culture, found in the personality of Hirsch the image which appealed most deeply to his own mind and heart, and Hirsch's thought and work became guiding lights which he chose to follow.

At the time of Samson Raphael Hirsch, the 19th century leader of Jewish orthodoxy in Germany, German Jewry was in a deep crisis. The clash between the anticipations brought about by the emancipation and the equal human rights which were finally granted to the Jewish population on the one hand, and between pronounced anti-Semitic sentiments which continued to be prevalent all over Germany, on the other hand, caused a great deal of confusion and stress. Many German Jews assumed that only total assimilation, up to the point

of conversion to Christianity, would assure full acceptance into citizenship and into the dominant culture. Hirsch was deeply disturbed by the dangers which threatened Jewish identity of his floor, and he was determined to forestall them to the best of his ability. He believed that a solution could be provided only by a new approach to education. This approach would include three major components, an in depth knowledge of the sacred sources of Jewish tradition, a full commitment to the observance of the Jewish way of life as spelled out in religious Jewish law, and a wide range of general knowledge which would make it possible to participate fully and actively in German social and cultural life. In this manner, he hoped to educate men and women who would incorporate both: pride in their Jewish identity and loyal German citizenship.

Carlebach regarded Hirsch as his role model and followed in his footsteps. Like his mentor, he perceived the ultimate goal of education in the formation of men and women who would serve God according to Jewish law and tradition, and who would serve their society informed by respect for the treasures of German and universal culture.

In her study Yifrach compares Carlebach's goals and methods of education to other modern educators, such as Kerschensteiner,²¹ Gaudig,²² and Wyneken.²³ Although agreeing with many of their new ideas, he did not consider their views as exclusive educational guidelines. Rather, they reinforced values which were prevalent in the sources of Judaism which he pursued almost daily throughout his life. Notwithstanding the ideas and methods he shared with his contemporaries – Carlebach, like Hirsch, and unlike other modern educators²⁴ would not base his educational work on the nature and personality of the child, or on the fleeting mores of contemporary society. His values were derived from Jewish tradition and from classical humanism. And again like Hirsch, while he was fully aware of the crucial share the family and the social environment play in the development of the child, he stressed the importance of a central role for the school, in order to minimize and correct any possible harm that may have been done to children in their assimilated homes and in their society; he strove to enrich their Jewish knowledge and to strengthen their Jewish identity. All these features of Carlebach's educational philosophy show that Yifrach was correct in her conclusion that it was Hirsch's influence which had the greatest impact on Carlebach's intellectual and professional life.

In 1941 Carlebach and the main part of his congregation were deported to a concentration camp near Riga, but even there he continued his educational and rabbinical activities teaching and comforting in his known magic way.

A few months later he, part of his family and most of his congregation met their bitter end.

The Polish Nobel Laureate Czeslaw Milosz²⁵ – in a poem entitled „A Song about the End of the World“ – describes a scene in which women are walking in

the sun under their umbrellas, a drunk is asleep on the street corner, while market vendors are calling out their wares for sale. No one would think that the end of the world had already come. Only one old, white-haired man with the soul of a prophet said: „There will be no other end of the world – there will be no different end to the world.“

We also know that the end of the world has already come. We were victims and witnesses of this end. How then can Jews, and the Jewish people and citizens of Europe with normal conscience rebuild their lives and educate their children?

Perhaps the answer can be found in the deep affinity of characters which created the common ground and the similarity in the lives and work of Korczak and Carlebach. Reviewing their lives' choices and their deaths we find that both of them were men of „Chessed“. ²⁶ Chessed is a term unique to the Hebrew language which may be translated best as „loving compassion“.

Both were deeply compassionate men, and both of them extended their mercy and love unstintingly to those who lived and to those who went to their death.

The psalmist sings, „The world was built upon Chessed“, ²⁷ with these words he declares his faith in God's eternal, never-ending loving compassion. Korczak and Carlebach in their lives and in their death, taught us to have faith, as well, in the unfailing goodness of human beings. ²⁸ Under circumstances so terrible as to defy human imagination, they remained true. Their greatness, and that of others like them, made it possible for us to retain hope for man and for the nature of man. They gave us the foundation-stone of loving compassion, of Chessed, for the rebuilding of our lives and our nations.

King David, in his elegy over the death of Saul and Jonathan said that they „were loved and pleasant in their lives and not parted in their death“. ²⁹

Carlebach and Korczak, – loving and pleasant in their lives, and not parted in their death – may their memory be blessed.

Notes

- 1 Dr. Janusz Korszak (Warschau 1876–1942 Treblinka). For information on Janusz Korczak's life and work consult, Perlis, A. & Y. Meirovich (eds.): *Essay about Janusz Korczak, his Life and Death*, Tel-Aviv, Publications of the Kibutz Hame'uchad (no date); Aron, Joseph: *Who was Janusz Korczak?* In: *Interchange*, vol. 14, no. 1, 1983, Ontario Institute for Studies in Education; Morkovicz-Olczakowa, Hanna: *Janusz Korczak – Der Freund der Kinder*, Weimar (no date).
- 2 Chief Rabbi Dr. Joseph Carlebach (Lübeck 1983–1942 near Riga). For information on Joseph Carlebach consult, Carlebach, Naphtali: *Joseph Carlebach and his Generation*, New York, The Joseph Carlebach Memorial Foundation 1959; Gillis-Carlebach, Miriam (ed.): *Jüdischer Alltag als humaner Widerstand*. Hamburg 1990 (*Jüdischer Alltag*), *Biographische Einleitung*, pp. 9–44 (German).
- 3 Hanna Yifrach, née Rappel (Israel 1956–1996). Teacher in Special Education, researcher at Bar Ilan University. Her research culminated in an M. A. thesis which was supervised by the professors Moshe Arend and Miriam Gillis-Carlebach, and finally published. See Yifrach, Hanna: *Janusz Korszak and Joseph Carlebach – their Educational Philosophy*, Jerusalem, Ariel Publishing House and the Joseph Carlebach Institute 2001 (Hebrew).
- 4 Korszak's major publications were translated into Hebrew, mainly his educational writings, his books for children and a number of manuscripts apparently written in Ghetto Warsaw and discovered in 1988.
- 5 The Joseph Carlebach Institute for Research in Contemporary Jewish Thought and Education (Department of Jewish History, Bar Ilan University), founded in 1992 is directed by Miriam Gillis-Carlebach. A list of Carlebach's major writings can be found in the Institute's website: www.biu.ac.il/JS/Carlebach and reprints in Gillis-Carlebach, Miriam (ed.): *Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften*, Hildesheim, OLMS, vol I, II, 1982, vol III, 2002 (*Schriften I,II,III*) (German).
- 6 „In the first place, the Rabbi is a teacher.“ Carlebach, Joseph: *Das Ewige und das Zeitliche im Wirken des Rabbiners*. In: *Der Morgen*, no. 2 (1933), p. 102.
- 7 Biographical details about Joseph Carlebach see in Gillis, Miriam: *Education and Faith – Principles and Practice in the Pedagogy of Joseph Zwi Carlebach*, Tel Aviv, Moreshet-Don 1979 (*Education and Faith*), pp. 15–28 (Hebrew).
- 8 Positivistic philosophy advocates a scientific concept that experience is the only reliable source for cognition. Science must rely on facts and not on theoretical speculations. Comte (note 9) advocated education based on experimental pedagogics.
- 9 Auguste Comte (Montpellier 1798–1857 Paris), French philosopher.
- 10 Jean Jacques Rousseau (Geneve 1712–1778 near Paris). He considered the cultured civilization as harmful and destructive, claiming, „Back to nature“ in education.
- 11 Johann Heinrich Pestalozzi (Zürich 1746–1827 Brugg). Swiss pedagogue, supporter of social reform and natural education according to the child's development: the hands – the creativity; the heart – the feelings and the head – the understanding.
- 12 John Dewey (Vermont 1859–1952 New York). American philosopher and reform pedagogue, claimed empirical studies in educational research as sole scientific method.
- 13 See: Carlebach, Joseph: *Letters from Jerusalem 1905–1906* (translated and edited by M. Gillis-Carlebach), Jerusalem, Ariel Publishing House and the Joseph Carlebach Institute 1996 (Hebrew).
- 14 „I. E.“ are the initials of the German phrase „in Entwicklung“ (in development), according to Carlebach's vision that the school will grow from a handful of students into an exemplary high school,

- which actually came true. See Achai's testimony in Gillis-Carlebach, *Education and Faith* (note 7), pp. 147-154.
- 15 See Carlebach's doctoral thesis: *Levi ben Gerson als Mathematiker*, Berlin 1910. Reprint in *Schriften II* (note 5), pp. 713-953.
 - 16 The Talmud-Torah Realschule known as TTR was founded in 1805. About Carlebach as director of the school see article by high school teacher Dr. Armin Blau, *Jüd. Gemeindeblatt*, Hamburg 1926; partly reprinted in Gillis-Carlebach, *Jüdischer Alltag* (note 2), p. 23.
 - 17 Samson Raphael Hirsch (Hamburg 1808–1888 Frankfurt/M). Founder and spiritual leader of the Neo-Orthodoxy. Advocated the separate congregation in Frankfurt/M; founder of the Hirsch school programmed in his spirit of „Torah im Derekh Eretz“ (compare note 18).
 - 18 „Derekh Eretz“ is the title of a small Talmud tractate, dealing with ethical views. This phrase is used in *Pirke Aboth* (Chapters of the Fathers, 2,2; 3,5; 3,18), in varied meanings. Hirsch (note 17) interpreted *Derekh Eretz* as studying Torah together with secular subjects, nevertheless Torah is always to be the dominant factor.
 - 19 Rabbi Samuel Salant (Wolkonitz 1816–1906 Jerusalem); during 60 years he was the acknowledged, highly respected religious leader in Jerusalem.
 - 20 Rabbi Abraham Yizchak Hacohen Kook (Griva 1865–1935 Jerusalem). He was appointed the first Ashkenasic Chief Rabbi in Eretz Israel in 1919. He was famous for his wide Jewish knowledge and his tolerant attitude towards unreligious pioneers in Eretz Israel.
 - 21 Georg Kerschensteiner (München 1854–1932). Pedagogue, advocated a wide horizon and openness for new values in education, including the idea of the „Arbeitsschule“ to further the drive for self-activity of the students.
 - 22 Hugo Gaudig (Sachsen-Anhalt 1860–1923 Leipzig). Pedagogue. He claimed that the drive for study should emerge from the student's free impulse and that learning techniques should be provided enabling self-supported study.
 - 23 Gustav Wyneken (Stade 1875–1964 Göttingen). Pedagogue advocating the support of youth movements to achieve a meaningful life for the young generation, and the cooperation between students and teachers in an educational community.
 - 24 Here we want to mention only two typical representatives of this pedagogical trend. a) Ellen Key (Sweden 1849–1926 Strand), famous for her book about „The Century of the Child“, 1901 („Das Jahrhundert des Kindes“). She claimed for freedom in education, without pressure from the earliest childhood, according to the child's development (vom Kinde aus); b) Graf Leo Nikolajewitsch Tolstoi (Poljana 1828–1910 Astapowo), Russian writer, philosopher and educator. Advocated education for all social classes, without enforced pressure of society.
 - 25 Milosz, Czesław: *Poems*, Tel Aviv, Schoken 1981.
 - 26 „Chessed“, an often used biblical expression, mainly in The Book of Psalms, meaning something like *Gunst*, *Gnade*, *loving favour*; *mercy*; „loving compassion“ (Goodman) may be the nearest interpretation in this context.
 - 27 Psalm 89, 3.
 - 28 „[...] It never can be said often enough and emphatically enough that the belief in the almighty God is the same as the belief in the invincible might of the decent person [...]“ Carlebach, Joseph: *Die drei grossen Propheten*. In: *Schriften I* (note 5), pp. 212ff. English translated quotation by Julius Carlebach, 1995.
 - 29 Samuel 2; 1, 23.

„Ja, wenn der Beckett im Konzentrationslager gewesen wäre...“ – Überlegungen anlässlich einer in der „Negativen Dialektik“ mitgeteilten Anekdote

Der Behauptung,¹ den Zeugnissen Überlebender der deutschen Konzentrations- und Vernichtungslager sei eine besondere Deutungsautorität – und zwar gerade über den Bereich, von dem sie Zeugnis ablegen, hinaus – zugeschrieben worden, könnte mit Hinweis auf eine markante Passage in Theodor W. Adornos Hauptwerk, der „Negativen Dialektik“, widersprochen werden. Sie lautet:

„Einer, der mit einer Kraft, die zu bewundern ist, Auschwitz und andere Lager überstand, meinte mit heftigem Affekt gegen Beckett: wäre dieser in Auschwitz gewesen, er würde anders schreiben, nämlich, mit der Schützengrabenreligion des Entronnenen, positiver. Der Entronnene hat anders recht, als er meint; Beckett, und wer sonst noch seiner mächtig blieb, wäre dort gebrochen worden und vermutlich gezwungen, jene Schützengrabenreligion zu bekennen, die der Entronnene in die Worte kleidete, er wolle den Menschen Mut geben: als ob das bei irgendeinem geistigen Gebilde läge; als ob der Vorsatz, der an die Menschen sich wendet und nach ihnen sich einrichtet, nicht um das sie brächte, worauf sie Anspruch haben, auch wenn sie das Gegenteil glauben. Dahin ist es mit der Metaphysik gekommen.“²

Die Anekdote³ berichtet von einer ästhetischen Kontroverse. Da hält einer die Stellung dessen, was in den Sechzigern des 20. Jahrhunderts ästhetische Avantgarde war, ein anderer beruft sich auf Traditionen, die der erstere für obsolet erklärt. Eine solche Debatte könnten zwei Dozenten führen, zwei Theaterkritiker, zwei ehemalige Häftlinge, wer auch immer – miteinander oder untereinander. Daß das Gespräch zwischen dem Professor der Soziologie, Th. W. Adorno, und H.G. Adler, dem Verfasser unter anderem des Buches „Theresienstadt 1941–1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft. Geschichte Soziologie Psychologie“⁴ stattfand, ist erst von Bedeutung, wenn man es der Erwähnung wert erachtet. Adorno nannte den Namen seines Kontrahenten nicht, aber er gab ihm eine Kennzeichnung, rechnete ihn einem Typus zu. Er nannte ihn: „der Entronnene“.

Wie sehr es Adorno auf das Typisieren ankam, sieht man im Vergleich zur vorgängigen Vorlesungsfassung. Dort ist von einem „Schriftsteller“ die Rede, „den ich im übrigen seiner moralischen Kraft wegen sehr hoch schätze; er hat viele Jahre im Konzentrationslager zugebracht – ein Jude, ein Verfolgter“. ⁵ Im endgültigen Text also „ein Entronnener“, und der Ort des Entronnenseins wird genannt, aber auch pointiert, so daß er pro toto steht: „Auschwitz“. Entsprechend pointiert Adorno die Paraphrase dessen, was Adler gesagt hat. Während es in der Vorlesung noch heißt: „Ja, wenn der Beckett im Konzentrationslager gewesen wäre...“, so heißt es in der „Negativen Dialektik“: „wäre dieser in Auschwitz gewesen“.

„Ja, wenn der Beckett im Konzentrationslager gewesen wäre, dann würde er wahrscheinlich diese Sachen, diese verzweifelten Dinge nicht schreiben, sondern dann würde er Dinge schreiben, die den Menschen Mut machen.“ Das ist, wörtlich genommen, eine Annahme, mehr nicht. Daß Adorno dem Satz normativen Gehalt unterstellt, ist gewiß der Intention des Referierten gemäß. Aber durch die zuvor durchgeführte Typisierung, man könnte sagen: Ästhetisierung zum „Entronnenen von Auschwitz“, ⁶ bleibt diese Verfügung, wie angesichts einer Welt, in der es Auschwitz gegeben habe, zu schreiben sei, nicht länger eine indirekte Aussage, sondern wird dramatisch verstärkt. Daß sie von einem Überlebenden der Lager ausgesprochen wird, ist nicht länger ein kontingentes Faktum, sondern speziell darum geht es. Adorno bedient sich der Deutungsautorität, die den Zeugnissen der Überlebenden zugesprochen wird, um dem normativen Anspruch größtmögliches Gewicht zu geben – und damit der intendierten Widerlegung um so größeres. Darum der Satz, „Dahin ist es mit der Metaphysik gekommen“. Es geht nicht einfach um den Streit, wie „nach Auschwitz“ zu schreiben sei, sondern in diesem Streit darum, wie nach Auschwitz überhaupt noch zu denken – und zu empfinden – sei.

Adorno will mehr, als bloß eine andere, besser begründete Meinung vortragen. Dazu hätte es der ästhetischen Steigerung der zu widerlegenden Position nicht bedurft. Man würde Adorno aber unrecht tun, wenn man meinte, es wäre ihm nur darum gegangen, diese als Resultat einer Beschädigung und darum als gleichsam intellektuell nicht recht satisfaktionsfähig hinzustellen. Zwar schwingt in der Rhetorik des Umschaltens von, „Einer wie er muß es doch am besten wissen“, zu, „Gerade einer wie er weiß es nicht“, etwas davon mit, und ein schaler Geschmack bleibt. Wichtiger ist aber der systematische Ort, an dem diese Anekdote steht.

Das Thema der „Meditationen zur Metaphysik“, des dritten Teils der „Negativen Dialektik“, ist die Konfrontation des abendländischen Denkprojekts, das nach einem zunächst bloß zufälligen Klassifikationsetikett für die Schriften des Aristoteles „Metaphysik“ heißt, mit der historischen Erfahrung des Völkermords an den europäischen Juden.

„Daß das Unveränderliche Wahrheit sei und das bewegte, Vergängliche Schein, die Gleichgültigkeit von Zeitlichem und ewigen Ideen gegen einander, ist nicht länger zu behaupten, auch nicht mit der verwegenen Hegelschen Auskunft, zeitliches Dasein diene vermöge seinem Begriff innewohnenden Vernichtung dem Ewigen, das in der Ewigkeit von Vernichtung sich darstelle [...] Das Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität des Daseins als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelaugter Sinn gepreßt wird, hat sein objektives Moment nach Ereignissen, welche die Konstruktion eines Sinnes von Immanenz, der von affirmativ gesetzter Transzendenz ausstrahlt, zum Hohn verurteilen [...] Das Erdbeben von Lissabon reichte hin, Voltaire von der Leibniz'schen Theodizee zu kurieren, und die überschaubare Katastrophe der ersten Natur war unbedeutend, verglichen mit der zweiten, gesellschaftlichen, die der menschlichen Imagination sich entzieht, indem sie die reale Hölle aus dem menschlich Bösen bezeichnete. Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug.“⁷

Einer historischen Erfahrung, welcher Art sie auch sei, metaphysische Konsequenzen zuzusprechen, widerspricht im Grunde der intellektuellen Unternehmung namens „Metaphysik“. Gegen diesen möglichen Einwand argumentiert der erste Satz. Der darin formulierte Gedanke, metaphysisches Denken müsse so eingerichtet sein, daß es Zeitlichkeit erfassen könne, und nicht nur als Sekundäres, als Welt der vergänglichen Erscheinungen gegenüber der primären der unvergänglichen Ideen zu verstehen sei, ist zwar schon gedacht worden, aber Adorno weist sowohl auf Hegel hin als auch auf die Grenze, die auch in dessen Denken dem Historischen gesetzt ist: daß, was bestehe, wert sei, daß es zu Grunde gehe, und damit die historische Vergänglichkeit in sich selbst die Ewigkeit der Erscheinungen sei. Adorno nimmt Hegels Wort „Vernichtung“, ohne dies weiter zu erläutern, als Signalwort. Es liest sich nach 1945 anders als zu Beginn des 19. Jahrhunderts, und in diesem Kontext Hegels affirmativen Blick auf die großen Destruktionen der Weltgeschichte als Schrittfolgen des Weltgeistes teilen zu wollen, wirkte als bizarre Geschmacklosigkeit.

Abgesehen davon sind allerdings Angriffe sowohl auf die Konstruktion erfahrungsunabhängiger Begriffswelten als auch auf die Vorstellung von Geschichte als Sinngebungsinstanz alles andere als neu. Doch wäre es falsch, Adorno einfach in die Reihe seiner Vorgänger zu stellen. Er nimmt für sich in Anspruch, zum ersten Mal wirklich Ernst zu machen mit der Metaphysikkritik, weil das Unternehmen der Metaphysik – trotz Nietzsche, dessen Witz von den „Hinterweltlern“ er in der

Metaphysik-Vorlesung gleich zu Beginn zitiert,⁸ – in der „Negativen Dialektik“ zum ersten Mal wirklich und grundsätzlich in Frage gestellt worden sei. Und zwar deshalb, weil Adorno nicht wie die traditionelle Metaphysikkritik ‘von außen’ argumentiert, also von einer Position aus, die für sich in Anspruch genommen hat, die Denktradition der Metaphysik verlassen oder hinter sich gelassen zu haben, sondern als Metaphysiker. Zu Adornos Verständnis von Metaphysik gehört nicht nur,

„daß Metaphysiken im prägnanten Sinn Lehren sind von Begriffen als einem Tragenden, Konstitutiven und als einer Art Objektivität, von der dann das, was man so naiverweise ‘das Objektive’ nennt, nämlich das zerstreute Einzelding, das zerstreute Seiende, gestiftet wird und eigentlich erst abhängt,“⁹

sondern die Problematisierung dieses Verhältnisses¹⁰ bei gleichzeitigem Festhalten an der metaphysischen Intention und Intuition, Denken, obwohl selber bedingt, für mächtig zu halten, Unbedingtes denken zu können. Adorno stellt, so sein Selbstverständnis, nicht nur die Grundfrage der Metaphysik neu, sondern dies in einer Weise, die das Unternehmen Metaphysik von innen heraus in Frage stellt. Er fragt nach der Bedingtheit des Denkens, indem er nach dem Motiv fragt, das es dazu nötigt, sich denkend seiner Bedingtheit zu entledigen. Und er sagt, daß diese Frage der Metaphysik durch Auschwitz aufgenötigt sei.

Es ist die bürokratisch organisierte Vernichtung von Menschen, die, so Adorno, uns nötige, die Frage nach dem Tod anders zu stellen als zuvor, – und die Frage nach dem Tod sei die Grundfrage der Metaphysik. Adorno wendet sich zunächst gegen Versuche, den Tod ins metaphysische Denken zu integrieren, – sie pflegen pathetisch oder harmonisierend auszufallen. Adorno deutet sie, wo nicht als platte Ideologie der Wehrtüchtigkeit, als verklärende Erinnerungen an den Zustand „einer epischen Einheit mit dem gerundeten Leben“.¹¹ Er bezweifelt, ein solcher Zustand sei je so alltäglich gewesen, daß man sich an ihn als Normalität erinnern könnte.¹² Allerdings behauptet er mit Fug und Recht, daß die Beschwörung des Todes als metaphysischen Positivums auch vor 1933 eine barbarische Liaison mit der modernen Barbarei gewesen sei: „Heute wie damals gilt der Bescheid, den Horkheimer einer Ergriffenen erteilte, die sagte, Heidegger habe doch wenigstens die Menschen endlich wieder vor den Tod gestellt: Ludendorff habe das viel besser besorgt.“¹³ Es geht aber um mehr als um die Denunziation von metaphysischer Verklärung des Todes als Ideologie:

„Daß die Todesmetaphysiken entweder in Reklame für den heroischen Tod ausarten oder in die Trivialität purer Wiederholung des Unverkennbaren, man müsse eben sterben, ihr gesamtes ideologisches Unwesen, gründet wohl in der bis heute fortwährenden

Schwäche menschlichen Bewußtseins, der Erfahrung des Todes standzuhalten, vielleicht überhaupt sie in sich hineinzunehmen.“¹⁴

Aber auch jenseits dieser Schwäche gibt es im menschlichen Leben eine grundsätzliche Inkommensurabilität von Denken und Sterblichkeit. Der Tod, ganz unphilosophisches Ende – nur verleugnend als telos aufgefaßt – unseres Lebens und Denkens, sei, so Adorno,

„als dieses schlechthin Letzte, unausdenkbar. Versuche der Sprache, den Tod auszudrücken, sind vergebens bis in die Logik hinein; wer wäre das Subjekt, von dem da prädiziert wird, es sei jetzt, hier, tot [...] Wäre der Tod jenes Absolute, das die Philosophie positiv vergebens je beschwor, so ist alles überhaupt nichts, auch jeder Gedanke ins Leere gedacht, keiner läßt mit Wahrheit irgend sich denken. Denn es ist ein Moment von Wahrheit, daß sie samt ihrem Zeitkern dauere; ohne alle Dauer wäre keine, noch deren letzte Spur verschlänge der absolute Tod. Seine Idee spottet des Denkens.“¹⁵

Das auf Wahrheit zielende Denken sei ein Denken gegen den Tod – darin bestehe seine Bedingtheit und daher sein Anspruch auf Unbedingtheit. Solches Denken aber verleugnet seinerseits den kulturellen Zusammenhang, in dem es gedeiht. Das Denken, das für sich eine Sphäre des vom Tode nicht Affizierbaren reklamiert, um zu sich zu kommen und bei sich zu bleiben, reicht gerade darum nicht hin, im Triumph der Kultur ihr Versagen wahrzunehmen.¹⁶ Daraus ergibt sich die berühmte emphatische Passage der „Negativen Dialektik“:

„Unbewußtes Wissen flüstert den Kindern zu, was da von der zivilisatorischen Erziehung verdrängt wird, darum ginge es: die armselige physische Existenz zündet ins oberste Interesse, das kaum weniger verdrängt wird, ins Was ist das und Wohin geht es. Wem es gelänge, auf das sich zu besinnen, was ihn einmal aus den Worten Luderbach und Schweinstiege ansprang, wäre wohl näher am absoluten Wissen als das Hegel-Kapitel, das es dem Leser verspricht, um es ihm überlegen zu versagen. Theoretisch zu widerrufen wäre die Integration des physischen Todes in die Kultur, doch nicht dem ontologisch reinen Wesen Tod zuliebe, sondern um dessentwillen, was der Gestank der Kadaver ausdrückt und worüber deren Transfiguration zum Leichnam betrügt. Ein Hotelbesitzer, der Adam hieß, schlug vor den Augen des Kindes, das ihn gern hatte, mit einem Knüppel Ratten tot, die auf dem Hof aus Löchern herausquollen; nach seinem Bilde hat das Kind sich den ersten Menschen geschaffen. Daß das vergessen wird; daß

man nicht mehr versteht, was man einmal vom Wagen des Hundefängers empfand, ist der Triumph der Kultur und deren Mißlingen. Sie kann das Gedächtnis nicht dulden, weil sie immer wieder dem alten Adam es gleichtut, und das eben ist unvereinbar mit ihrem Begriff von sich selbst. Sie perhorresziert den Gestank, weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es in einer großartigen Stelle bei Brecht heißt, gebaut ist aus Hundsscheiße. Jahre später als jene Stelle geschrieben ward, hat Auschwitz das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen. Daß es geschehen konnte inmitten aller Tradition der Philosophie, der Kunst und der aufklärenden Wissenschaften, sagt mehr als nur, daß diese, der Geist, es nicht vermochte, die Menschen zu ergreifen und zu verändern. In jenen Sparten selber, im emphatischen Anspruch ihrer Autarkie, haust die Unwahrheit. Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll [...] Wer für Erhaltung der radikal schuldigen und schäbigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllte. Nicht einmal Schweigen kommt aus dem Zirkel heraus.“¹⁷

Das vielleicht meistzitierte Wort Adornos, jedenfalls längst ein geflügeltes, ist wohl das vom richtigen Leben, das es im falschen nicht gebe. Die zitierte Passage reklamiert, daß es auch kein richtiges Denken gebe in einer von Grund auf mißlungenen Kultur. Erlaubt sei einzig, diese Einsicht auszusprechen, oder – Beckett – darzustellen. Hier kann man auf die zu Anfang mitgeteilte Anekdote der Bergwanderung zurückkommen. Die Aufforderung an den Dramatiker, „Mut zu machen“, offenbart für Adorno, ganz gleich, wer sie ausspricht, Komplizität mit einem Welt- und Gesellschaftszustand, der zynischerweise gerade das von seinen Opfern verlangt: den Mut zum Durchhalten – darum: „Schützengrabenreligion“. ¹⁸ Der „Entronnene von Auschwitz“, so muß Adorno wohl verstanden werden, verleugnet damit eins: daß er nicht entronnen ist. Gerade die ideologische Emphase des „Mutmachens“ entlarvt ihn als Opfer jener Institution, die auch Beckett, wäre er ihr Opfer geworden und hätte er überlebt, vielleicht dazu gezwungen haben würde, anders, positiver, zu schreiben. ¹⁹

Die Kennzeichnung „Der Entronnene“ markiert nicht nur diese unterstellte Verleugnung sondern eine generelle Verkenning: daß es überhaupt keine Entronnenen gebe.

„Absolute Negativität ist absehbar, überrascht keinen mehr. Furcht war ans principium individuationis der Selbsterhaltung gebunden, das, aus seiner Konsequenz heraus, sich abschafft. Was die Sadisten in den Lagern ihren Opfern ansagten: morgen wirst du als Rauch aus diesem Schornstein in den Himmel dich schlängeln, nennt die

Gleichgültigkeit des Lebens jedes Einzelnen, auf welche Geschichte sich zubewegt: schon in seiner formalen Freiheit ist er so fungibel und ersetzbar wie dann unter den Tritten der Liquidatoren. Weil aber der Einzelne, in der Welt, deren Gesetz der universale individuelle Vorteil ist, gar nichts anderes hat als dies gleichgültig gewordene Selbst, ist der Vollzug der altvertrauten Tendenz zugleich das Entsetzlichste; daraus führt so wenig etwas hinaus wie aus der elektrisch geladenen Stacheldrahtumfriedung der Lager.“²⁰

Gerade an diesem letzten Satz zeigt sich das Heikle der Gedankenführung. Weil Auschwitz als das schlechthin Neue das seit jeher Mißlingende der Kultur enthüllen soll und gewissermaßen auf den Nenner bringt, passiert im Grunde so viel Neues nicht – erst das macht Auschwitz zur Universalmetapher tauglich. Es unterläuft dann wie nebenher, daß die Austauschbarkeit eines Menschen auf dem Arbeitsmarkt in die Nähe seiner Ermordung im Lager gebracht wird. Wird, so Adornos Kritik, bei Heidegger das Sterben des Einzelnen als bloß ontischer Tod belanglos neben dem ontologischen, der erst wirklich etwas hermacht, so wird bei Adorno die Ermordung des Einzelnen belanglos in der grauen Zahl, in der schon zu Lebzeiten die Einzelnen nicht distinkt genug zu leben fähig sind. Es ist interessant, daß Adornos Ideosynkrasie, seine Fähigkeit, im scheinbar Harmlosesten Entsetzliches zu sehen, ihn (nicht nur hier) dazu verführt, Unterschiede zu nivellieren, die solche ums Ganze sind, – wenigstens für die, für die es – aller grammatischen Probleme der Formulierung zum Trotz – tatsächlich um die Frage geht: ob sie tot sind oder nicht.

Aber darum soll es hier nicht gehen. Eine einzelne Erfahrung wäre nicht vermögend, die abendländische Metaphysik im Grunde zu treffen, und auch viele Erfahrungen Einzelner wären es nicht. Erfahrungen muß, folgen wir Adorno, eine Objektivität zukommen, der durch noch so autorisierte Gegenbeispiele nicht beizukommen ist. Diese Objektivität, die mit dem „Gang der Geschichte“ gegeben sei, muß aber, nur so ist der nächste Schritt der Argumentation schlüssig, ihrerseits durch Erfahrung verbürgt sein – eine Erfahrung, die diese Objektivität in sich repräsentiert. Adorno stellt die Frage,

„ob nach Auschwitz noch sich leben lasse,²¹ ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten. Zur Vergeltung suchen ihn Träume heim wie der, daß er gar nicht mehr lebte, sondern 1944 vergast worden wäre, und seine ganze Existenz danach lediglich in der Einbildung führte, Emanation eines irren Wunsches eines vor zwanzig Jahren Umgebrachten.“²²

Das psychologische Etikett der „Überlebensschuld“ ist bekannt; ohne Spezifikation sagt es nichts, und wir können es hier beiseite lassen. Die Vorstellung einer Schuld ist es gleichwohl, die Adorno erlaubt, den Albtraum, seinen Albtraum, zum Bürgen einer über die zufälligen Lebens- bzw. Überlebensumstände hinaus gültigen Objektivität zu machen. In der Vorlesung über Metaphysik lautete diese Passage noch anders:

„Man muß [...] sich fragen, – und das ist nun eine metaphysische Frage, obwohl sie in der äußersten Suspension von Metaphysik ihren Grund hat; es ist merkwürdig, wie alle Fragen, die die Metaphysik negieren und sich ihr entziehen, gerade dadurch selber einen eigentümlich metaphysischen Charakter wieder bekommen –, ob man nach Auschwitz überhaupt noch *leben* kann: so wie ich es selber erfahren habe etwa in den immer wiederkehrenden Träumen, die mich plagen und in denen ich das Gefühl habe, eigentlich gar nicht mehr selbst zu leben, sondern nur noch die Emanation des Wunsches irgendeines der Opfer von Auschwitz zu sein. Nun, – auch daraus hat das Geblök des Einverständnisses sofort das prompte Argument gemacht, es sei doch sozusagen an der Zeit, daß jemand, der so dächte wie ich, sich auch endlich umbrächte, – worauf ich nur sagen kann: das könnte den Herrschaften so passen. Solange ich noch das, was ich versuche auszudrücken, ausdrücken kann, und solange ich glaube, damit dem zur Sprache zu verhelfen, was sonst nicht Sprache findet, werde ich, wenn nicht das Äußerste mich dazu zwingt, dieser Hoffnung, diesem Wunsch nicht nachgeben. Aber trotzdem meine ich, als eine metaphysische Frage ist doch das ungeheuer schwer zu nehmen, was in dem bedeutendsten und deshalb in Deutschland kaum gespielten Stück von Sartre, ‘Morts sans sépulture’, Tote ohne Begräbnis, eine Figur, einer der jungen und der Folter überantworteten Widerstandskämpfer sagt: kann man eigentlich überhaupt noch – oder: wozu soll man eigentlich in einer Welt leben, in der sie einen schlagen, bis einem die Knochen zerbrechen? Die Frage ist jedenfalls als eine nach der Möglichkeit überhaupt auch nur einer Affirmation des Lebens gar nicht zu umgehen.“²³

Die Frage, die Jean Améry bei der Vorstellung seines Buches „Hand an sich legen“ zu hören bekam und mit „Nur Geduld“ beantwortete, findet bei Adorno die Antwort: „Das könnte Ihnen so passen“. Kälte bürgerlicher Subjektivität? Wohl weniger das, als das Ineins von „Selbst und Selbsterhaltung“,²⁴ das Adorno als philosophische Grundfigur ebenso kritisiert wie als Schwundstufe möglichen Lebenssinns, die die

Moderne innerhalb und außerhalb der Lager aufnötige, weshalb es als Selbstbehauptung eines Philosophen nicht einmal vor der Zumutung irgendeines hergelaufenen Lumpen im Auditorium durchgehen soll. Das streift die Pose, aber sie ist ernstgemeint.²⁵ Sie ist für Adorno keine bloß mögliche, sondern eine notwendige Haltung; der Kern metaphysischen Denkens seit Aristoteles, die Frage nach der Vermittlung zwischen dem empirisch Gegebenen und als wirklich Wahrgenommenen und dem intellektuell Konstruierten und als wahr Erkannten, ist für Adorno in der Krise des modernen Individuums gegeben, das in Auschwitz den Tod nicht als Individuum, sondern als beliebiges Exemplar der Gattung erlitt, – noch einmal: „an dieser Stelle [verstecken sich] die abgründigsten Probleme der Metaphysik überhaupt,“²⁶ denn der Massentod hebe die Spannung von Allgemeinem und Besonderem, Begriff und Wirklichkeit auf: „Man könnte also sagen [...], daß der Völkermord die absolute Integration sei; und daß die reine Identität aller Menschen mit ihrem Begriff nichts anderes sei als der Tod selber“, – Adorno nennt, hier in der Vorlesung den Satz vom Rauch und den Schornsteinen zitierend, dies die „satanische Verkehrung des metaphysischen Grundgedankens und der Substanz der Metaphysik selber“.²⁷

Wie oben erwähnt, formuliert Adorno seine Metaphysikkritik als Metaphysiker, nicht ‘von außen’, und bekanntlich schließt die „Negative Dialektik“ mit dem Satz, das im Buch dargelegte Denken sei „solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes“.²⁸ Er versucht philosophisch das zu leisten, was Beckett für die Literatur geleistet habe.

„Im Endspiel ist die tellurische Teilkatastrophe, von Becketts Clownsritzen der blutigste, so stofflich wie formal die Voraussetzung; sie hat der Kunst ihr Konstituens, ihre Genese zerschlagen. Sie emigriert auf einen Standpunkt, der keiner mehr ist, denn keiner mehr existiert, von dem aus die Katastrophe zu benennen wäre oder, mit einem Wort, das in solchem Zusammenhang endgültig seiner Lächerlichkeit überführte, zu gestalten [...] Der Kunst, die [...] Ideologie wurde, erteilt Becketts œuvre die furchtbare Antwort [...] Kunst vermag mit ihrer eigenen Existenz nur dadurch zu versöhnen, daß sie ihre eigene Scheinhaftigkeit, ihren inwendigen Hohlraum nach außen kehrt.“²⁹

Und: „Beckett hat auf die Situation des Konzentrationslagers, die er nicht nennt, [...] reagiert, wie es allein ansteht.“³⁰ Das Lob, das Sartres „Tote ohne Begräbnis“ in der Vorlesung zuteil wird, findet sich in der „Negativen Dialektik“ nicht, ebenso wenig wie die, zwar mit vielem Zwar und Aber eingeschränkte, aber denn doch deutliche Anerkennung einiger philosophischer Motive bei ihm. Es ist, als wollte Adorno die Spur der Möglichkeit tilgen, daß es *mehrere* akzeptable Möglichkeiten, künstlerisch oder intellektuell auf die Katastrophen

des 20. Jahrhunderts zu reagieren, geben könnte. Es widerspräche seinem Begriff von Objektivität ebenso wie seinem Bedürfnis, den Gedanken ästhetisch zu pointieren. Wie in der Anekdote die Lager zu Auschwitz wurden, bleibt das in der Vorlesung noch eingehend beschworene nach Auschwitz anderswo fortdauernde Grauen der Folter in der „Negativen Dialektik“ unerwähnt, obwohl, der Text der Vorlesung zeigt es bereits anlässlich des Sartre-Stückes, gerade diese aufs Individuum zielende Quälerei – es ist nicht verwunderlich – die Imagination des Verfassers weit mehr zu beschäftigen scheint als die anders qualvolle waggonweise Abschaffung von Menschen durch Hunger und Gas. „Neues Grauen hat der Tod in den Lagern: seit Auschwitz heißt den Tod fürchten, Schlimmeres fürchten als den Tod“, ³¹ heißt es in der „Negativen Dialektik“ – in der Vorlesung zur Metaphysik heißt es so:

„Es ist eben heute das Schlimmere als der Tod zu fürchten. Vielleicht darf ich Sie in diesem Zusammenhang aufmerksam machen auf den Aufsatz eines mir im übrigen völlig unbekannten Autors namens Jean Améry über die Tortur, der sich in dem letzten Heft des ‘Merkur’ findet; ein Aufsatz, der mir mit seiner philosophischen Armatur, nämlich der des Existenzialismus, keineswegs gemäß ist, doch die Veränderung in den Gesteinsschichten der Erfahrung, die durch diese Dinge bewirkt worden sind, in einer geradezu bewundernswerten Weise zum Ausdruck bringt.“ ³²

Und ein weiteres Mal kommt er auf Améry zu sprechen, und stellt dabei dieselbe Nähe zu sich selber her wie bei der Erwähnung von Sartres Stück über die Folter:

„Diese Erfahrungen [...] betreffen [alle], und nicht nur die Opfer oder die, die gerade eben noch so daran vorbeigekommen sind [...] die Erfahrungen, die ich versucht habe, hier Ihnen zu bezeichnen, [sind] von einer so furchtbaren Gewalt, daß keiner, der sie auch nur gleichsam von fern berührt hat, dem je wieder entgehen kann, – so wie Améry sehr überzeugend in jenem Aufsatz sagt, daß wer einmal gefoltert worden ist, das niemals und nie auch nur für einen Augenblick in seinem Leben wieder vergessen kann.“ ³³

Adorno hat Amérys Aufsatz über die Tortur 1965 im „Merkur“ gelesen; den ein Jahr zuvor verfaßten Aufsatz über Auschwitz – „An den Grenzen des Geistes“ – hat er nicht gekannt. Hier hätte sich, hätte Adorno auf Améry reagiert, ein Gegenstück zur eingangs mitgeteilten Anekdote ergeben. Améry schreibt unter anderem über die Metaphysik und den Tod, seine Folgerungen sind ähnlich radikal wie die Adornos und doch in der Konsequenz grundverschieden:

„Was sich zunächst ereignete, war allemal der totale Zusammenbruch der *ästhetischen* Todesvorstellung [...] Es führte keine Brücke vom Tod in Auschwitz zum 'Tod in Venedig'. Unleidlich wurde jede dichterische Todesreminiszenz, mochte es Hesses 'Lieber Bruder Tod' sein oder der Tod Rilkes, der gesungen hat: 'O Herr, gib jedem seinen eigenen Tod.'³⁴ Die ästhetische Todesvorstellung wurde dem Intellektuellen als ein Teil ästhetischer *Lebensführung* deutlich: wo diese kaum noch erinnert werden konnte, war auch jene eine elegante Nichtigkeit [...] Der Tod des Menschen, da er doch sozial ein Ereignis war, das man nur eben mit der Formel 'Abgang durch Tod' in der sogenannten politischen Abteilung des Lagers registrierte, verlor schließlich auch individuell so sehr an spezifischem Gehalt, daß seine ästhetische Einkleidung für den, der ihn erwartete, gewissermaßen zu einem frechen und den Kameraden gegenüber ungehörigen Anspruch wurde. – Nach dem Zusammenbruch der ästhetischen Todesvorstellung stand dann der intellektuelle Häftling dem Tod ungewappnet gegenüber. Versuchte er dennoch ein geistiges und metaphysisches Verhältnis zum Tode herzustellen, stieß er sich auch hier wieder an der Lagerrealität, die einen solchen Versuch zur Aussichtslosigkeit verurteilte [...] Der Häftling befaßte sich [...] nicht mit dem Tode, sondern mit dem *Sterben*; damit aber wurde das ganze Problem reduziert auf eine Anzahl konkreter Möglichkeiten. So sprach man beispielsweise im Lager von einem SS-Mann, der einmal einem Häftling den Bauch aufgeschlitzt und mit Sand gefüllt hatte. Es liegt auf der Hand, daß man sich angesichts solcher Möglichkeiten kaum noch damit befaßte, *ob* beziehungsweise *daß* man sterben müsse, sondern nur noch, *wie* es geschehen würde. Man führte Gespräche darüber, wie lange es wohl dauere, bis das Gas der Gaskammer seine Wirkung tut. Man spekulierte über die Schmerzhaftigkeit des Todes durch Phenolinjektionen. Sollte man sich einen Schlag über den Schädel wünschen oder den langsamen Erschöpfungstod im Krankenbau? Es war bezeichnend für die Situation des Häftlings dem Tode gegenüber, daß nur wenige sich entschlossen, 'an den Draht zu laufen', wie man sagte, das heißt: durch Berühren der mit Starkstrom geladenen Stacheldrähte Selbstmord zu begehen. Der Draht war ja eine gute und ziemlich sichere Sache, vielleicht aber würde man noch vorher, beim Versuch, sich ihm zu nähern, ertappt und in den Bunker geworfen, was zu einem schwierigeren und peinvolleren Sterben führte. Das Sterben war allgegenwärtig, der Tod entzog sich [...] Für den Häftling hatte der Tod keinen Stachel: keinen, der wehe tut, keinen, der zum Denken anreizt [...] Alle jene Probleme, die man einem Sprachüber-

einkommen gemäß die ‘metaphysischen’ nennt, wurden gegenstandslos. Aber wiederum war es nicht Abgestumpftheit, die das Nachdenken darüber unmöglich machte, sondern im Gegenteil die grausame Schärfe eines von der Lagerwirklichkeit zugeschliffenen und gehärteten Intellekts. Dazu kam, daß es an emotionalen Kräften fehlte, mit denen man allenfalls vage philosophische Begriffe hätte besetzen und damit subjektiv-psychologisch sinnvoll machen können [...] Der Geist in seiner Totalität erklärte sich im Lager als unzuständig [...] Die Achsen seiner traditionellen Bezugssysteme zerbrachen [...] In seinem Buch ‘Die Wörter’ hat Jean Paul Sartre an einer Stelle geschrieben, er habe dreißig Jahre gebraucht, um sich des traditionellen philosophischen Idealismus zu entledigen. Bei uns, das kann ich versichern, ging es schneller. Ein paar Lagerwochen haben meist genügt, um diese Entzauberung des philosophischen Inventars zu bewirken, um die andere, vielleicht unendlich viel begabtere und scharfsinnigere Geister ein Leben lang ringen müssen. So wage ich zu sagen, daß wir Auschwitz zwar nicht weiser und nicht tiefer, wohl aber klüger verlassen haben [ich möchte] ein Wort von Karl Kraus nennen, das er in den ersten Jahren des Dritten Reiches aussprach: ‘Das Wort entschlief, als diese Welt erwachte.’ Er hat das freilich als Verteidiger dieses metaphysischen ‘Wortes’ gesagt, während wir Ex-Lagerhäftlinge ihm die Sentenz aus dem Munde nehmen und sie mit *Skepsis* gegen dieses ‘Wort’ nachsprechen. Das Wort entschläft überall dort, wo eine Wirklichkeit totalen Anspruch stellt. Uns ist es längst entschlafen. Und nicht einmal das Gefühl blieb zurück, daß wir sein Hinscheiden bedauern müssen.“³⁵

Keine Solidarität mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes. Doch den vorletzten beiden Sätzen hätte Adorno zugestimmt – und den letzten als Spur einer zerstörenden Überwältigung gedeutet. Auch mir geht es nicht darum, Améry als unbezweifelbare Autorität in solchen Dingen zu zitieren. Er ist eine Stimme unter anderen, und wenigstens eine, ähnlich als Autorität gelesene, hat ihm in vielem vehement und aggressiv widersprochen, Primo Levi. – Man kann auch Amérys Sicht, läßt man sie mit der Adornos kontrastieren, einfach als die einer konkurrierenden Philosophie lesen, die auch ohne die Erfahrung des Lagers konträr gewesen wäre. Améry war von der Wiener Schule beeinflusst, nach 1945 wurden seine philosophischen Bezugspunkte das Werk Sartres und Poppers Kritischer Rationalismus. Aber als Vertreter einer Denkschule lesen wir ihn ja nicht.

Die Memoiren der Überlebenden der Lager³⁶ haben eine Literaturgattung begründet, die es vor dem 20. Jahrhundert nicht gegeben hat.³⁷ Das Neue dieser Gattung ist, daß zum ersten Mal menschliches Leid ohne die Vermittlung durch

selbst nicht betroffene Sprecher und ohne das Mittel der Literarisierung (meist Fiktionalisierung) eine Ausdrucksform und eigene Autorität erhielt, die akzeptiert neben den traditionell mit Deutungsautorität versehenen Texten der Literatur und Philosophie stand und steht. Die historische Besonderheit des Holocaust hat diese Literaturgattung möglich gemacht, und durch diese Literaturgattung ist die Besonderheit des Holocaust ins öffentliche Bewußtsein getreten, aber ebenso auch die Ubiquität menschlichen Leides im 20. Jahrhundert. Wie sehr beides Adorno zu seinen philosophischen Konsequenzen genötigt hat, zeigt die Vorlesung mehr als der am Ende als philosophisches Hauptwerk präsentierte Text.

Die Bedeutung, die man dem Leid im Denken – philosophischem wie anderem – einräumt, hängt nicht zuletzt von der Bedeutung ab, die man dem Selbstzeugnis menschlichen Leides einräumt. Die Frage nach der Vermittlung von Empirie und gedanklicher Erfassung der Welt, metaphysisch oder nicht, ist in diesem speziellen Fall vor allem eine nach der Mitteilung des Tatsächlichen, in der Überlieferung der Fakten und ihre Deutung nicht beliebig zu trennen sind. Man müßte zwar den Weltdeutungen der Überlebendenmemoiren selbst dann nicht folgen, wenn sie alle unisono sprächen. Wenn aber ihren Mitteilungen aus einer radikal anderen Welt gleichberechtigter Rang eingeräumt werden soll wie anderen Textformen, die unter anderen Bedingungen entstanden sind, dann können sie nicht als Mißverständnisse oder bloßes Anamnesematerial abgefertigt werden. Es ist nicht nötig, Améry rechtzugeben, nur, ihn ernstzunehmen. Sein Text steht nicht neben dem Adornos, weil eben alle 'irgendwie recht haben', sondern weil er eine Mitteilung enthält über die Grenzen jenes Denkens hinaus, das den Text Adornos konstituiert, und damit eine Mitteilung über die Beschaffenheit der Welt. Es muß die Solidaritätsadresse Adornos nicht kümmern, daß es jemanden gibt, der sie nicht unterschreibt, wohl aber, daß die verweigerte Unterschrift nicht auf den Nenner des Defekts – den der Banalität des Denkens oder den des erzwungenen Pragmatismus der Lebenserhaltung – gebracht werden kann. Damit wird das von Adorno gegen alle Einrede gegen Metaphysik beschworene „Glück des Gedankens, das was einen überhaupt motiviert, über metaphysische Fragen nachzudenken [...] das Glück der Elevation, das Glück der Erhebung, das Glück, über das, was ist, hinauszugehen“, ³⁸ die Chance einer Lebenssituation. Das ist viel weniger ein Einwand, als Adorno selber dachte, der oft genug die Schuld des Privilegs beschwor. Es ist nur so, daß diese Ablehnung einer Universalzuständigkeit das Unternehmen der Metaphysik radikaler tangiert als Adornos Versuch einer Wendung metaphysischen Denkens gegen sich selbst. Im Kontrast mit dem Text Amérys, den Adorno, ohne ihn zu kennen, durch seine Gedankenführung selbst beschworen hatte, rückt der Schluß der „Negativen Dialektik“ ganz nahe an den des „Candide“.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Reemtsma, Jan Philipp: Die Memoiren Überlebender. Eine Textgattung des 20. Jahrhunderts. In: ders.: Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei, Hamburg 1998, S. 227-253 und ders.: „Trauma“-Aspekte der ambivalenten Karriere eines Konzepts. In: PTT/Personlichkeitsstörungen – Theorie und Therapie H. 4 (1999), S. 207-214.
- 2 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. In: ders.: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedeman, Frankfurt/Main 1973, S. 360f.
- 3 Die Bezeichnung „Anekdote“ rechtfertigt sich, wenn man in der Edition der Vorlesung, die der Niederschrift des letzten Teils der „Negativen Dialektik“ vorausging, nachschlägt: „Ich kann Ihnen das vielleicht erläutern, was ich hier meine und was für die Stellung zur Metaphysik, so wie ich in diesen letzten Stunden noch versuche, sie zu umkreisen, konstitutiv ist, wenn ich Ihnen einen Geschichte erzähle, die sich, ich glaube: im vorigen Jahr zuge tragen hat. Ich war in den Ferien zusammen mit einem Schriftsteller, den ich im Übrigen seiner moralischen Kraft wegen sehr hoch schätze [...] Ich machte mit diesem Mann einen langen Spaziergang, es war im Hochgebirge, und kam dabei auf Beckett zu sprechen, und er entwickelte einen außerordentlichen Affekt gegen Beckett, und es entfuhr ihm dabei das Wort: 'Ja, wenn der Beckett im Konzentrationslager gewesen wäre, dann würde er wahrscheinlich...'“ Vgl. Adorno, Theodor W.: Metaphysik. Begriff und Probleme (1965), hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main, 1998, S. 194.
- 4 Vgl. Adorno, Negative Dialektik (Anm. 2), S. 282.
- 5 Vgl. Anm. 3.
- 6 Man vergleiche Adornos Ausführungen zu Schönbergs „Überlebendem von Warschau“.
- 7 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 2), S. 354.
- 8 Adorno, Metaphysik (Anm. 3), S. 11.
- 9 Ebd., S. 20.
- 10 Darum beginnt für Adorno die Metaphysik nicht mit Platon, sondern mit Aristoteles' Kritik an Platon in der „Metaphysik“: „Aristoteles kritisiert in dem ersten, eigentlich metaphysischen Werk der Literatur – eben jenem, das der Gattung den Namen gegeben hat – den Platonischen Versuch, der Sinnenwelt das Wesen einfach als ein davon Abgegrenztes, schlechterdings Verschiedenes gegenüberzustellen. Er kritisiert vor allem die Platonische Hypostasis der Allgemeinbegriffe als eine Verdoppelung der Welt [...] Er sucht aber gleichzeitig seinerseits nun selber der sinnlichen Welt, der Welt der Erfahrung das Wesen abzu zwingen und es insofern eben doch zu erretten: und genau diese Doppelintention auf Kritik und Rettung, die macht das Wesen der Metaphysik aus. Also die Polarität von kritischer Rationalität auf der einen Seite, verbunden mit dem Pathos der Rettung auf der anderen Seite [...] Metaphysik wäre zu definieren demnach als die Anstrengung des Denkens, das zu erretten, was es zugleich auflöst.“ Ebd., S. 35.
- 11 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 2), S. 362.
- 12 „Die gängige Todesmetaphysik ist nichts als der ohnmächtige Trost der Gesellschaft darüber, daß durch gesellschaftliche Veränderungen den Menschen abhanden kam, was ihnen einmal den Tod erträglich gemacht haben soll, das Gefühl einer epischen Einheit mit dem gerundeten Leben. Auch es mochte nur die Herrschaft des Todes verklären mit der Müdigkeit des Alten und Lebenssatten, der darum recht zu sterben wähnt, weil sein mühsames Leben vorher schon gar kein Leben war und ihm selbst die Kraft des Widerstandes gegen Sterben stahl.“ Ebd.
- 13 Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. In: ders., Gesammelte Schriften (Anm. 2), Band 6, S. 505. Adornos Beschäftigung

mit dieser Frage ist natürlich immer – oft explizit, wo nicht stets implizit – eine polemische Auseinandersetzung mit Heidegger. Darauf kann hier nicht eingegangen werden.

- 14 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 2), S. 361.
- 15 Ebd., S. 364.
- 16 „Philosophie selbst ist ein Stück Kultur, ist in die Kultur verflochten; und wenn sie sich so benimmt, als wäre sie unmittelbar, durch angebliche Urfragen, ein der Kultur Enthobenes, dann macht sie sich blind über ihre eigenen Bedingungen und verfällt dadurch ihrer Kulturbedingtheit nur erst recht, mit anderen Worten: wird erst recht Ideologie.“ Adorno, Metaphysik (Anm. 3), S. 201.
- 17 Ebd., S. 359f.
- 18 In der Vorlesung heißt es: „Ich finde, daß das, was hier statthat: die Verwechslung, um die es sich hier handelt – deren subjektive Motivation ich verstehe und achte nach dem, was dieser Mensch hinter sich hat –, daß die doch Licht wirft auf den spezifischen Charakter von Ideologie, den der Umgang mit den metaphysischen Begriffen heute angenommen hat. Es gibt ein amerikanisches Sprichwort, das ungefähr besagt, daß es im Schützengraben keine Atheisten gibt; das alte deutsche Sprichwort, daß Not beten lehrt, weist ja in dieselbe Richtung, – und im Grunde hat dieser heroische Mann ganz ähnlich argumentiert.“ Ebd., S. 194.
- 19 In der Vorlesung ausführlicher als im abgeleiteten Text: „Diese Argumentation ist deshalb so unschlüssig, weil die Situationen, in denen die Menschen dann gezwungen werden, nur um überleben zu können, das ‘Positive’ zu denken, selber Zwangssituationen sind, die sie so einschränken, so auf ihre pure Selbsterhaltung zurückwerfen, sie so sehr zwingen, nur das zu denken, dessen sie bedürfen, um in einer solchen Situation überleben zu können, – daß dadurch der Wahrheitsgehalt dessen, was sie denken, hoffnungslos untergraben und gänzlich zerstört wird. Es ist möglich, daß, wenn Beckett im Lager gewesen wäre, daß er dann nicht den ‘Namenlosen’ und nicht das ‘Endspiel’ geschrieben hätte; aber daß dadurch das was er tut besser geworden wäre und wahrer geworden wäre als es ist, das halte ich allerdings nicht für möglich.“ Ebd., S. 194f.
- 20 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 2), S.355.
- 21 Die Frage nimmt das berühmte Diktum, nach Auschwitz lasse sich kein Gedicht mehr schreiben, als Apropos auf.
- 22 Ebd., S. 356.
- 23 Adorno, Metaphysik (Anm. 3), S. 173.
- 24 Adorno, Jargon der Eigentlichkeit (Anm. 13), S. 503.
- 25 Es gibt eine Auseinandersetzung zwischen Adorno und Herbert Marcuse darüber. Vgl. Reemtsma, Jan Philipp: Domine conserva nos in pace. Versuch ein Endspiel zu verstehen. In: Frankfurter Adorno Blätter 6 (2001).
- 26 Adorno, Metaphysik (Anm. 3), S. 168.
- 27 Ebd., S. 170.
- 28 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 2), S. 400.
- 29 Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. In: ders.: Gesammelte Schriften (Anm. 2), Band 7, S. 371.
- 30 Adorno, Negative Dialektik (Anm. 2), S.373
- 31 Ebd., S. 364.
- 32 Adorno, Metaphysik (Anm. 3), S. 166.
- 33 Ebd., S. 170.
- 34 Die berühmte Bitte steht im „Stundenbuch“, Drittes Buch „Von der Armut und vom Tode“:
„O Herr, gib jedem seinen eignen Tod. Das Sterben, das aus jenem Leben geht, darin er Liebe hatte, Sinn und Not.“ Gerechterweise muß man erwähnen, daß der Kontext der anonymen Tod der Großstadt ist, gegen den die zitierten Zeilen wie ein Abwehrzauber gerichtet sind:
„Da leben Menschen, leben schlecht und schwer [...]
Da wachsen Kinder auf an Feuerstufen [...]

Da blühen Jungfrau auf zum Unbekannten
[...]

Und ganz im Dunkel stehn die Sterbebetten,
und langsam sehnen sie sich dazu hin;
und sterben lange, sterben wie in Ketten
[...]"

Aber gleichwohl bleibt der Ton inkommensurabel und grotesk – und war es angesichts des Massenelends in den Großstädten auch zur Entstehungszeit des Gedichts:

„Dort ist der Tod. Nicht jener, dessen Grüße sie in der Kindheit wundersam gestreift“
– es wird die Tuberkulose gewesen sein.

35 Améry, Jean: An den Grenzen des Geistes. In: ders.: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart 1980, S. 39ff.

36 Der nationalsozialistischen Lager, dann der Überlebenden des Gulag, schließlich auch die Zeugnisse anderer, die extremes Leid erlitten haben –, –vgl. dazu Anm. 1.

37 Es gibt eine Ausnahme: Dostojewskis „Aus einem toten Haus“.

38 Adorno, Metaphysik (Anm. 3), S. 179.



Gustav Landauer

Der „Passionsweg, den du Untergang nennst...“ – Fragmentarisierung und Vollendung in Gustav Landauers Biographie und Philosophie

„Hier siehst du nun den Passionsweg, den du Untergang nennst, der du nach dem Wege derer urteilst, die schon auf ihm gegangen sind, ich aber Rettung, da ich nach der Folge derer urteile, die da kommen werden.“

Dieses Zitat des Maximus Tyrius stellte Gustav Landauer seiner Schrift „Revolution“ als Motto voran, die 1907 in der von Martin Buber betreuten Reihe „Die Gesellschaft“ im Verlag Rütten & Loening erschien. Dem, der ein Jahrhundert später auf Gustav Landauers Leben und Werk zurückschaut, kann die Wahl dieses Mottos prophetisch erscheinen, weist es doch sowohl auf Landauers eigenen „Passionsweg“ als auch darauf hin, wie sein Lebenslauf vor dem Hintergrund seiner eigenen philosophischen Gedanken gedeutet werden könnte. Beide Aspekte – Landauers Biographie und seine Philosophie – sollen im folgenden behandelt werden. Deutungen von Biographien bergen immer die Gefahr, den anderen, der nicht mehr widersprechen kann, zu vereinnahmen. Dies kann dadurch geschehen, daß man die in Frage stehende Lebensgeschichte in ein Erklärungsmodell einordnet, welches auf eigene Überzeugungen und Sinngebungsstrategien zurückgeht, und der Schlüsselperson womöglich diese Überzeugungen noch als ‘unbewußt’ und ‘implizit’ unterstellt. Zumal, wenn es sich um die *Opfer* der Geschichte handelt, kann auf eine solche Weise der andere ein weiteres Mal zum Opfer gemacht werden, etwa dann, wenn sein Schicksal, dem er selbst keinen Sinn abringen konnte, den Nachgeborenen oder gar den Tätern als Quelle von Sinn dient. Geschieht dies, wird aus einem Opfer im Sinne des englischen *victim* (also zum Beispiel: Opfer einer Straftat oder eines Unglücksfalles) unter der Hand ein Opfer in einem religiösen Sinne (lateinisch: *sacrificium*, englisch: *sacrifice*). Die Problematik solch einer Opfermetaphorik, besonders, wenn es sich um eine Fremdzuschreibung und nicht um eine Selbstdefinition handelt, ist in den letzten Jahrzehnten vor allem in der Diskussion um den aus der Opferterminologie stammenden Begriff ‘Holocaust’ und um seine Verwendung im Blick auf die Opfer der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik deutlich geworden.

Wie ist der hier skizzierten Gefahr zu entgehen? Der beste Weg ist wohl, weitestgehend die Betroffenen selbst in ihren eigenen Deutungen zu Wort kommen zu lassen. Im Falle Gustav Landauers ist dies gut möglich, da das Thema ‘Fragmentarisierung und Vollendung’ in seinem Werk einen breiten Raum einnimmt.

Gustav Landauers Lebensweg

Gustav Landauer wurde am 7.4.1870 als zweiter Sohn jüdischer Eltern geboren, die in Karlsruhe ein Schuhgeschäft betrieben.¹ Schon während seiner Schulzeit spürte Landauer, der sich früh mit klassischer und zeitgenössischer Philosophie, Literatur und Kunst beschäftigte, in zunehmendem Maße seinen Gegensatz zur bestehenden Gesellschaft des Deutschen Reiches. Begeistert von Fichte und Spinoza, von Ibsen, Nietzsche und Schopenhauer, auch von Wagners Musikdramen, führte ihn das „unausgesetzte Anstoßen romantischer Sehnsucht an engen Philisterschranken“ zu „Traum und Empörung“, und er schrieb im Rückblick auf seine Jugendzeit, daß er so zum Anarchismus gekommen sei.² Folgerichtig begann er, von der Schule endlich befreit, ein Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte in Heidelberg, Berlin und Straßburg. Sein Wunsch war es, zu schreiben und als Schriftsteller und Publizist Anerkennung zu finden. Den Eltern gelang es nicht, ihn zur Wahl eines finanziell gesicherten und gesellschaftlich anerkannten Weges zu überreden.

Als Landauer 1891 nach Berlin-Friedrichshagen zog, damals Künstler- und Intellektuellenzentrum, schloß er sich einer marxistischen Studentengruppe an und befreundete sich mit den Initiatoren der sozialistischen „Freien Volksbühne“. Die „Philisterschranken“ wurden ihm nun auch zunehmend als soziale, ökonomische, materielle und politische Fragen bewußt. Diese Entwicklung Landauers zwischen 1888 und 1893 bezeichnet Christoph Knüppel als die „Politisierung eines Literaten“. ³ Wie bei zahlreichen anderen Intellektuellen seiner Zeit ging mit der Politisierung eine Abgrenzung von der Religion einher, die sich 1892 darin zeigte, daß Landauer auch äußerlich die jüdische Religionsgemeinschaft verließ, der er innerlich bis dahin anscheinend nie stark verbunden gewesen war.⁴

Er stürzte sich in Politik und Literatur. Der Zeitschrift „Sozialist“, dem Sprachrohr einer SPD-internen Oppositionsgruppe, diente er als Mitherausgeber und bald als Chefredakteur. Weil Landauer im Jahre 1893 als anarchistischer Delegierter am Züricher Kongreß der Zweiten Internationale teilnahm und darüber im „Sozialist“ berichtete, wurde er wegen „Aufforderung zum Ungehorsam gegen die Staatsgewalt“ zu seiner ersten Gefängnisstrafe verurteilt.⁵ Die erzwungene Pause nutzte er, um die Novelle „Arnold Himmelheber“ zu schreiben, sein zweites größeres literarisches Werk dieses Jahres neben seinem Roman „Der Todesprediger“. ⁶ Ein Polizeibericht, der vor seiner Verurteilung für das Gericht angefertigt wurde, beschrieb den Dreiundzwanzigjährigen als eine der einflußreichsten Persönlichkeiten des radikalen Lagers und einen der philosophischen Köpfe des revolutionären Sozialismus.⁷ Der Versuch, 1895 in Freiburg ein Medizinstudium aufzunehmen, scheiterte wegen seines „Vorlebens“. Zu dieser Zeit war er schon seit zwei Jahren aus demselben Grund, offiziell wegen „mangelnder sittlicher Befähigung“, von allen preußischen Hochschulen ausgeschlossen.⁸

Ab 1898 allerdings zog Landauer sich mehr und mehr aus der aktiven politischen Arbeit zurück und widmete sich verstärkt der Ausarbeitung seiner philosophisch-weltanschaulichen Vorstellungen. Ein weiterer Gefängnisarrest in den Jahren 1899 und 1900 stellte hierfür den entscheidenden Wendepunkt dar. Die Freiheitsstrafe mußte Landauer wegen seines Engagements zugunsten des seiner Ansicht nach zu Unrecht wegen Mordes verurteilten Friseurs Ziethen verbüßen.⁹ In der Haft übersetzte Landauer mehrere Predigten Meister Eckharts aus dem Mittelhochdeutschen und beschäftigte sich, das Gefängnis als Klosterzelle empfindend, intensiv mit der Gedankenwelt der mittelalterlichen Mystik. In einem Brief an seine spätere zweite Ehefrau, die Dichterin Hedwig Lachmann, schrieb er:

„Was dem Mittelalter das Kloster, das kann uns Modernen das Gefängnis sein. Die Esel, die uns diese Kur vorschreiben, wissen gar nicht, welche Wohltat sie manchem schon erwiesen haben. Ich habe da innen früher einsame Wonnestunden ohnegleichen erlebt, und die Kraft des Leids hat sich mir erprobt.“¹⁰

Nach seiner Entlassung schloß Landauer sich vorübergehend der „Neuen Gemeinschaft“ an, einer Gruppe neumystisch orientierter Intellektueller und Künstler in Berlin-Friedrichshagen, in der er unter anderen den jungen Martin Buber und Erich Mühsam kennenlernte. Alle drei wandten sich schnell enttäuscht von der „Neuen Gemeinschaft“ ab, da sie den schwärmerisch-neureligiösen Ambitionen der Hauptinitiatoren, der Brüder Heinrich und Julius Hart, nicht folgen wollten.¹¹

Mit Martin Buber, seinem späteren Nachlaßverwalter und Herausgeber zahlreicher seiner Schriften, blieb Landauer bis zu seinem Tode freundschaftlich verbunden. Zu Beginn dieser Freundschaft gab eher Landauer dem acht Jahre jüngeren Buber wichtige Anregungen. Für Bubers sogenannte 'mystische Phase' zu Beginn des 20. Jahrhunderts überrascht dieser Einfluß des ebenfalls an Mystik interessierten Landauer nicht. Aber auch in Bubers Wendung zur dialogischen Philosophie, die wenige Jahre vor dem Ersten Weltkrieg begann und während des Krieges zur Klärung kam, war der Einfluß Landauers von Bedeutung.¹² Ebenso blieben Landauers politische Vorstellungen für Bubers eigene Überzeugungen prägend.¹³

Buber seinerseits eröffnete mit der Herausgabe chassidischer Schriften seit 1908 seinem Freund Landauer eine neue geistige Welt. Landauers begeisterte Aufnahme der Schriften zum Chassidismus wird auch daran gelegen haben, daß Buber in seiner Arbeitsweise den editorischen Vorstellungen Landauers folgte, die dieser in seiner Übersetzung von Predigten Meister Eckharts angewandt hat. Beiden ging es weniger um philologische Genauigkeit als vielmehr darum, den überlieferten Stoff

unmittelbar neu zu vergegenwärtigen und für die Gegenwart fruchtbar zu machen.¹⁴ Für die folgenden Jahre läßt sich bei Landauer eine verstärkte Beschäftigung mit jüdischen Themen feststellen: Er setzte sich mit der Hebräischen Bibel auseinander und lobte „die Sammlung althebräischer Chronik, Prophetie und Poesie, [...] die man die Bibel nennt“, stellte die chassidische Mystik neben die des von ihm hochverehrten Meister Eckhart und griff in seinen politischen Schriften auf die Motive des Auszugs aus Ägypten und den Bundesschluß Gottes mit Israel zurück.¹⁵ Seine eigene Identität definierte er nun bewußt als jüdisch und bekannte sich öffentlich dazu, ohne sein Judentum gegen seine Verwurzelung in deutscher Sprache und Kultur auszuspielen:

„Weitaus mehr aber – sofern es da ein Mehr gibt – als Chamisso der Franzose ein deutscher Dichter war, bin ich, der ich ein Jude bin, ein Deutscher. Deutscher Jude oder russischer Jude – diese Ausdrücke empfinde ich als schief, ebenso wie jüdischer Deutscher oder Russe. Ich weiß da von keinem Abhängigkeits- oder Adjektivitätsverhältnis; die Schickungen nehme ich und bin, wie sie sind, und mein Deutschtum und Judentum tun einander nichts zuleid und vieles zulieb. Wie zwei Brüder, ein Erstgeborener und ein Benjamin, von einer Mutter nicht in gleicher Art, aber im gleichen Maße geliebt werden [...], so erlebe ich dieses seltsame und vertraute Nebeneinander als ein Köstliches und kenne in diesem Verhältnis nichts Primäres oder Sekundäres.“¹⁶

Die philosophische Orientierung Landauers in der Zeit nach der Trennung von der „Neuen Gemeinschaft“ läßt der Titel seines 1903 erschienenen Buches „Skepsis und Mystik“ erkennen.¹⁷ Trotz seiner Kritik an der Mystik der Brüder Hart blieb Landauer der mystischen Tradition eines Dionysius Areopagita, Jakob Boehme, Angelus Silesius oder Meister Eckhart mit Sympathie verbunden. Dabei wollte er aber auf keinen Fall auf die Skepsis verzichten, auf gesunden Menschenverstand, Ideologiekritik und die Entlarvung dessen, was in der „Neuen Mystik“ nur Suggestion und leere Wortspiele seien.¹⁸

Die weitverbreitete mystische Wendung der Autorengeneration um 1900, die sich auch in zahlreichen Neuausgaben klassischer mystischer Texte äußert, versteht der Literaturwissenschaftler Gerd Mattenklott als Reaktion auf die gesellschaftliche Realität. Die Autoren sehnten sich

„nach kollektivierenden Gedanken und Empfindungen, Gemeinschaftserlebnissen und religionsersetzenden Ekstasen, um einen Ausgleich zu finden für die Entfremdungserfahrungen des bürgerlichen Alltags, dessen Wirtschafts- und Lebensordnung sie auseinandertrieb

[...] In der Wirklichkeit, selbst der engen des Autorenmilieus, setzen sich Isolation und Abgrenzung durch.“¹⁹

Landauer teilte diese Sehnsüchte und erlebte die Entfremdung sogar in besonders hohem Maße. Als Schriftsteller und als Jude bewegte er sich im doppelten Sinne am Rande der Gesellschaft, als anarchistischer Sozialist wurde er nicht nur von der Polizei, den Behörden und den 'ehrenwerten Bürgern' mißtrauisch beäugt, sondern auch im politisch linken Lager ausgegrenzt. Hinzu kam zwischen 1901 und 1903 eine aus privaten Gründen vollzogene räumliche Trennung von Deutschland und damit von seinen sozialen Netzwerken, seiner Muttersprache und Heimatkultur. In England wohnte er zwar in der Nähe des bekannten russischen Anarchisten Pjotr Kropotkin, aber selbst zu ihm, dem politisch geistesverwandten Exilanten, entwickelte sich kein engeres Verhältnis.²⁰

So überrascht es nicht, daß auch Landauer in seinem Werk nach „kollektivierenden Gedanken und Empfindungen“ Ausschau hielt, um seine Isolationen und Abgrenzungen zu überwinden. Seine eigene Erfahrung war es aber wohl auch, die verhinderte, daß er das Heil in den erwähnten „religionsersetzenden Ekstasen“ suchte, und die ihn überhaupt gegenüber innerweltlichen Heilsversprechungen skeptisch bleiben ließ. Sein politisches Bewußtsein schützte ihn davor, in den Individualismus vieler seiner Schriftstellerkollegen zu verfallen und zu glauben, das Individuum könne Erlösung finden abseits der unerlösten Mitmenschen. Seine geistige Tätigkeit wird ihn andererseits wohl davor bewahrt haben, das Heil von einem politischen und ökonomischen Umsturze zu erwarten, dem dann – etwa im marxistischen Sinne – eine Aufhebung *aller* Widersprüche folgen solle.

Auf Landauers Streben, Antworten zu finden zum Spannungsverhältnis von Vereinzelung und Gemeinschaft werde ich im folgenden zurückkommen. Als ein *praktischer* Versuch der Lösung kann Landauers Gründung des „Sozialistischen Bundes“ im Jahre 1908 betrachtet werden. Nach den Enttäuschungen in der „Neuen Gemeinschaft“ ging er – erneut gemeinsam mit Martin Buber und Erich Mühsam – daran, in einem zweiten Versuch eine 'neue Gemeinschaft' aufzubauen. Während der Marxismus, so Landauer und sein Kreis, auf die Lösung der sozialen Probleme durch eine ferne Weltrevolution warte, wolle der „Sozialistische Bund“ sofort und konstruktiv tätig werden: „Wir warten nicht auf die Revolution, damit dann Sozialismus beginne; sondern wir fangen an, den Sozialismus zur Wirklichkeit zu machen, *damit dadurch der große Umschwung komme!*“²¹ Anstatt im Kapitalismus für eine neue Gesellschaft zu kämpfen, propagierte Landauer den „Austritt aus dem Kapitalismus“,²² die Gründung einer sozialistischen Neben- oder Gegengesellschaft, die mit der Verwirklichung einer neuen Gemeinschaft beginne. Denn es war Landauers Überzeugung, daß nichts der gesellschaftlichen Umwandlung so sehr im Wege stehe, wie die potentiellen Protagonisten der Veränderung selbst, die immer stärker vom Kapitalismus, seinen Werten und seiner Wirklichkeit korrumpiert

würden und die erst ihre „freiwillige Knechtschaft“²³ abstreifen müßten, um dann „durch Absonderung zur Gemeinschaft“²⁴ zu kommen. Entsprechend sahen es die Mitglieder des „Sozialistischen Bundes“ auch als ihre eigene Aufgabe an, selbst wieder gemeinschaftsfähig zu werden und in den Mitmenschen die Sehnsucht nach Gemeinschaftsfähigkeit zu wecken. Dann, so ihre Überzeugung, könnte sich durch den Zusammenschluß von Gemeinschaftsfähigen und Gemeinschaftswilligen zu Gemeinschaften sowie durch den Zusammenschluß dieser Gemeinschaften von unten her eine neue Gesellschaft aufbauen, ein „Bund von Bünden“, eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften“.²⁵

Der Aufruf, Siedlungen abseits der kapitalistischen Gesellschaft zu gründen, zeigt eine deutliche Nähe zur Kibbuz-Bewegung, in der Landauer gelesen und rezipiert wurde.²⁶ Dem organisierten Zionismus schloß sich Landauer, obgleich er sich 1912 als „sechs Siebentel Zionist“ bezeichnete, nicht an.²⁷ Eine lockere Verbindung wurde allerdings zum Beispiel darin deutlich, daß während der Münchener Revolution der spätere Präsident der „World Zionist Organisation“, Nahum Goldmann, Landauer zu einem Referat vor dem Palästina-Delegiertentreffen einlud.²⁸

Der Erste Weltkrieg, vor dessen Ausbruch Landauer im wiedergegründeten „Sozialist“ seit 1911 gewarnt hatte, versetzte dem „Sozialistischen Bund“ schwere Schläge. Als zeitweise sogar nahe Freunde Landauers wie Martin Buber, Erich Mühsam und Fritz Mauthner dem Kriegstaukel verfielen,²⁹ verstärkte sich seine Isolation noch einmal. Die Zeitschrift des „Sozialistischen Bundes“, der „Sozialist“, mußte sich unter sich verschärfenden Bedingungen, zu denen nicht nur die Pressezensur gehörte, über Wasser halten. Während des Weltkrieges waren Landauers politische Handlungsoptionen allerdings nicht völlig eingeschränkt, wie seine Zusammenarbeit mit Pazifist(inn)en verschiedener weltanschaulicher Lager zeigte. So war er Mitverfasser des Gründungsaufrufs für die „Zentralstelle Völkerrecht“, einer Initiative von Mitgliedern der „Deutschen Friedensgesellschaft“ und des „Bundes Neues Vaterland“.³⁰

Kurz vor Kriegsende wurde Landauer am Düsseldorfer Schauspielhaus die Stelle eines Dramaturgen angeboten, die er jedoch nicht mehr antrat, da ihn Kurt Eisner, der neue bayrische Ministerpräsident, um seine Mithilfe bei der revolutionären Neugestaltung des Landes bat. Seit Mitte November 1918 Mitglied des Arbeiter-, Bauern- und Soldatenrates in München, wurde Landauer am 8.4.1919 Minister für Volksaufklärung, Unterricht, Wissenschaft, Künste und anderes mehr in der sogenannten Ersten Münchener Räterepublik. Von der kommunistischen Führung, die am 13. April die Regierung übernahm, distanzierte sich Landauer schnell.³¹ Als bei der Eroberung Münchens durch Regierungstruppen und Freikorps Anfang Mai über 600 Menschen ums Leben kamen, war Gustav Landauer einer von ihnen: Er wurde am 1. Mai in der Wohnung Else Eisners, der Witwe Kurt Eisners, in Groß-Hadern bei München verhaftet und ins Gefängnis Stadelheim gebracht.

Über seinen Tod am 2. Mai berichtete Martin Buber mit Verweis auf amtliche Berichte:

„Ein Offizier war es, der dem Zuge der Soldaten, in deren Mitte sich Landauer befand, zurief: ‘Halt, der Landauer wird sofort erschossen.’ Ein anderer Offizier, Freiherr von Gagern, der ihn mit der umgekehrten Reitpeitsche auf den Kopf schlug. Dies war das Signal für die Soldaten, die sich nun wie eine Meute auf ihn stürzten. Von ihnen ist Gustav Landauer erschossen und erschlagen worden. Die letzten Worte, die er seinen Mördern zurief, sollen nach Mitteilung eines Zeugen gewesen sein: ‘Erschlagt mich doch! Daß Ihr Menschen seid!’“³²

Die geplante Einweihungsfeier eines Denkmals auf seinem Grab, das Münchener Arbeiter 1925 errichten ließen, wurde von der Polizei verboten, der Gedenkstein 1933 von den Nationalsozialisten zertrümmert, Landauers sterbliche Überreste in einem Sack an die Jüdische Gemeinde der Stadt geschickt.³³

Erst nach dem Krieg konnte Landauer wieder ein Grab bekommen – es befindet sich neben dem von Kurt Eisner auf dem Neuen Israelitischen Friedhof in München.

Fragmente und Vollendungen

Die Züge von Gebrochenheit und fehlender Vollendung in Landauers Leben sind zahlreich: Von Geburt an Teil einer Minderheit, erst ‘nur’ aus Gründen der Abstammung, dann auch ‘selbst gewählt’ durch seine Berufswahlen – als Schriftsteller, Übersetzer,³⁴ Publizist und politisch kämpferischer „Antipolitiker“.³⁵ Den Abschluß dieses Lebens bildete dann sein erfolgloses Engagement in der Münchener Revolution, für das er, gerade 49 Jahre alt geworden, mit einem gewaltsamen Tod zahlen mußte.

Ob jedoch Landauers Biographie als prototypisch in die Kategorie ‘unvollendetes Leben’ einzuordnen ist, würde vorab eine Reflexion darüber erfordern, unter welchen Bedingungen die Charakterisierung eines Lebens als ‘vollendet’ gerechtfertigt erscheinen könnte. Wegen der eingangs genannten Gründe soll nach Landauers eigener Position hierzu gefragt werden. Ohne daß sich Landauer explizit dazu äußert, behandelt er in seinen Schriften doch des öfteren Fragen nach Vollendung und Heil, Bruch und Fragment, und zwar auf eine Art und Weise, die eine einfache Gegenüberstellung von Ganzheit auf der einen und Fragment auf der anderen Seite zu überwinden versucht.

Die im Zusammenhang mit seiner Philosophie grundlegenden Äußerungen zu diesem Themenbereich legt Landauer in seinem Werk „Skepsis und Mystik“ dar.³⁶

Hier entwirft er eine radikal erkenntniskeptische Theorie, nach der sich die Welt als 'Welt an sich' (im Sinne Immanuel Kants) letztlich nicht erkennen lasse. Unsere Sinne seien hierfür auch gar nicht gebildet, sie seien allenfalls „Zufallssinne“, deren konkrete Funktionen sich im Laufe der Evolution den menschlichen Bedürfnissen gemäß entwickelt hätten.³⁷ Ebenso hindere uns das Wesen der Sprache an einer adäquaten Welterkenntnis, da sie abhängig sei von den durch die „Zufallssinne“ vermittelten Eindrücken und sich zudem den neuen Erfahrungen gegenüber träge verhalte: In ihr einmal gebildetes Schema wachse jede neue Generation hinein und ordne in diese vorgegebenen Kategorien alle neuen Eindrücke ein. Dabei könne ein Wort selbstverständlich immer nur annähernd die reale Vielfalt auf den Begriff bringen, zumal sich die Sprache mit der Zeit nach einer eigenen Logik verändere. Die auf uns zuströmende Welt müsse dementsprechend so verarbeitet werden, daß man eine Sinneswahrnehmung aufgrund vager Ähnlichkeiten an ein Wort – also eine gespeicherte Erinnerung an eine andere Sinneswahrnehmung – „anklebe“.³⁸ Aber nicht nur die einzelnen Worte seien untaugliche Gefäße zur Erkenntnis der Welt, ebenso seien es die Kategorien Raum und Kausalität, die gleichfalls nur menschliche Formen für eine im Alltag durchaus hinreichende Wahrnehmung der Welt bereitstellen würden, nicht aber eine adäquate Erkenntnis der Welt an sich ermöglichen könnten.³⁹

Diesen radikalen Kantianismus verbindet Landauer nun mit der Frage nach der Individualität des Menschen und kommt zu dem Schluß, daß zwei Möglichkeiten denkbar seien: Entweder gehe man von seinem Gefühl aus, wonach die eigene „Individualität eine isolierte Einheit sei“, müsse dann „damit rettungslos alle andern Realitäten preis[geben]“, und es würde „alle Körperlichkeit, mein Hirn und meine Sinnesorgane eingeschlossen, und du Leser erst recht eingeschlossen[,] ein gespenstisches Gespinst, das ich Psyche mir fabriziert habe“.⁴⁰ Die zweite Möglichkeit, die aus dieser „entsetzlichen Vereinsamung“ des Solipsismus herausführe, aber wie diese weder beweis- noch widerlegbar sei, ist nach Landauer das andere Extrem: „Um nicht welteneinsam und gottverlassen ein Einziger zu sein, erkenne ich die Welt an und gebe damit mein Ich preis; aber nur, um mich selbst als Welt zu fühlen, in der ich aufgegangen bin.“⁴¹

Voraussetzung für Landauers Entscheidung zugunsten dieser zweiten Option ist seine Überzeugung, daß es wirklich möglich sei, diese Weltsicht 'im Spiele' zu entwickeln und sich anzueignen. Das skeptische Vorspiel, in dem vermeintliche Selbstverständlichkeiten und Sicherheiten zerstört würden, dient ihm dazu, den Weg freizumachen für die Mystik, die „spielerisch ist, nur Phantasie, nur Wortkunst, nur Bild in Bildern“. Weil „unsere Weltanschauungen, unsere Religionen, unsere Wissenschaften [...] Dichtung und Spiel“ seien, müßten der „Ernst, der Streit, die Maske [...] aus Begriffen und Worten hinausgeworfen werden“.⁴² Nach Landauers Verständnis eröffnen sich so Freiräume für individuelle Kreativität:

Statt auf eine einzige Sprachform festgelegt zu sein, die Realität mit einer einzigen absoluten Welterklärung verstehen und handhabbar machen zu wollen, könnten

„Bilder der Welt [entstehen], deren verschiedene ergänzend nebeneinander herlaufen können, Bilder, von denen wir wissen, daß sie nicht die Welt ‘an sich’, sondern die Welt für uns sind: eine Annäherung an das Jenseits unseres Ichs mit Hilfe unseres Ichgefühls; ein Hinauslangen ins [sic] Bereich des Übersinnlichen mit Hilfe unserer Sinne; ein Versuch, mit dem ganzen Reichtum unseres Lebens, mit unseren Leidenschaften und mit unserer tiefsten Stille, die Welt zu begreifen.“⁴³

Die Parallele zu ‘postmodernen’ Vorstellungen fällt ins Auge, die ausgehend von Ludwig Wittgensteins Philosophie auf die Verschiedenheit unterschiedlicher „Sprachspiele“ und darauf aufmerksam machen, daß die Existenz von Wissenschaft „nicht mehr und nicht weniger Notwendigkeit besitzt“ als die des nichtwissenschaftlichen Wissens.⁴⁴ Auch Landauer versucht, auf diese Art und Weise dem mindestens latenten Totalitarismus aller einheitlichen Welterklärungen Werte wie Pluralität, Spontaneität und Phantasie entgegenzusetzen. Anders aber als vieles, was heute unter dem Begriff der Postmoderne zusammengefaßt wird, hält Landauer gleichzeitig an der Überzeugung fest, daß sich genau dieser Polyzentrismus des Denkens und Lebens begründen lasse durch einen ‘festgegründeten’ Bezugspunkt. Hier wird Landauers Rezeption der Eckhartschen Mystik deutlich. Nach diesem mystischem Verständnis bedeutet die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen, daß Gott in dessen innerstem Wesenskern präsent ist und daher der Mensch immer ‘gottförmiger’ wird, je weiter er sich von den Zufälligkeiten des individuellen Lebens abwendet und damit Gott in sich selbst Raum gibt. In der nur noch paradox zu formulierenden Konsequenz folgt daraus für Eckhart, daß der Mensch auf diesem Wege sich der vollständigen Vergöttlichung nähern oder sie sogar erreichen würde, je mehr er sich seiner selbst, seiner Vorstellungen und aller ‘Unterscheidungen’ als Merkmale des Unvollkommenen entledigte – bis zu dem Punkt, daß der Mensch *dann* sein *eigentliches* Wesen als Ebenbild Gottes verwirklicht hätte, wenn er selbst *als Mensch* nicht mehr wäre, so daß Gott, wie es pointiert bei Eckhart heißt, „dafern er in der Seele wirken wolle, jeweils *selbst* die Stätte sei, darin er wirken will“.⁴⁵ Als zweite Folgerung daraus, daß eine wesenhafte Beziehung zwischen Gott und Mensch in der beschriebenen Form gegeben sei, ergibt sich nach Meinung von Eckhart und anderen Mystikern ein besonderer Weg der Gotteserkenntnis: Gott werde nicht mehr auf dem ‘äußeren’ Wege erkannt (über lehramtliche Autorität, schriftliche Offenbarung, Ritus, philosophische Überlegungen etc.), sondern durch die innere Erfahrung Gottes, durch die „Entwerdung“ des Individuums in Gott hinein.⁴⁶

Landauer greift diese mystischen Ideen Eckharts auf, verändert sie aber an entscheidender Stelle: Wo Eckhart von Gott spricht, setzt Landauer die uns nicht zugängliche 'Welt an sich' ein, an der er als übergeordnete Realität – im Unterschied zum herkömmlichen Glauben an Gott – festhalten kann.⁴⁷ Wenn Eckhart vom Menschen als Ebenbild Gottes spricht, von der Möglichkeit der 'Geburt des Sohnes [=Christus]' in der Seele des Menschen bzw. dem 'Durchbruch [des Menschen] zur Gottheit',⁴⁸ so sagt Landauer, daß der Wesenskern des Menschen in innigster Verbindung zur 'Welt an sich' stehe, die der Mensch deshalb adäquater auf dem 'inneren Wege' wahrnehmen und erkennen könne als auf dem 'äußeren'.⁴⁹

Hieraus folgert Landauer nun, daß wir uns, trotz der radikalen Nichterkennbarkeit der Welt und ihrer Nichtaussagbarkeit aufgrund der Mängel der Sprache, der Welt nähern könnten. Der erste Weg wurde bereits erläutert: Der Mensch könne sich in „Welt“ verwandeln, „Welt werden“, statt sie zu erkennen trachten. Landauer selbst war sich wohl bewußt, daß dies zwar einzelnen Menschen in ekstatischen Augenblicken gelingen mag, daß es aber doch recht unrealistisch wäre davon auszugehen, es könne wirklich jeder „Welt“ werden und zugleich trotzdem noch seinen Alltag bewältigen. Zumindest sieht er darüber hinaus die Möglichkeit, aus seiner Skepsis die Konsequenz zu ziehen, das sprachlos Erfahrene, wie oben bereits beschrieben, spielerisch und metaphorisch auszudrücken. Denn obgleich der Mensch die 'Welt an sich' nicht erkennen könne, sondern nur durch „Zufallssinne“ und Sprache vermittelte Weltbilder kenne, habe er doch teil an dem unendlichen Geheimnis des Seins und an seinen Fragmenten, die ihm von Zeit zu Zeit ins Bewußtsein kommen könnten. Die 'Welt an sich' sei nämlich letztlich – wie die Eckhartsche Gottheit – immer im Menschen präsent und warte auf 'Verwirklichung'. Weil es den Mensch aber auch, nachdem ihm der Glaube an eine „absolute Wahrheit“ unmöglich geworden sei, „drängt“, „die mannigfachen Bilder, die uns die Sinne zuführen, zu einem einheitlichen Weltbild zu formen, an dessen symbolische Bedeutung wir zu glauben vermögen“, ⁵⁰ könne er auf künstlerische Formen wie Musik, Dichtung oder auch Religion zurückgreifen. In diesem Sinne, also als symbolisches 'einheitliches Weltbild', läßt sich auch Landauers recht befremdlich erscheinende Vorstellung von der Verwandlung der Welt ins Ich bzw. des Ichs in die Welt verstehen. Denn auch Landauer betont, daß das von ihm propagierte einheitliche Weltbild nicht den Anspruch auf absolute Wahrheit erhebe, sondern daß die Grundlage allein „unser Wille [ist], uns ein Bild der Welt zu gestalten [...]“⁵¹

Relevant für unsere Zeit erscheint also weniger der in „Skepsis und Mystik“ von Landauer dargebotene Lösungsweg, „Welt“ zu „werden“, um die Fragmentarisierung der Welt zu überwinden. Richtungsweisend – und durchaus auch heute noch zeitgemäß – könnte allerdings die Frage nach einem dritten Weg zwischen einem potentiell totalitären Einheitsdenken auf der einen und der Preisgabe von

Verbindlichkeit auf der anderen Seite sein.⁵² Solch ein dritter Weg, wie Landauer ihn weist, wäre begehbar in dem Wissen um die Relativität der eigenen Wahrheit, bei – dem zum Trotz – gleichzeitigem Festhalten an einem einheitlichen Weltbild. Landauer gelingt es so, einen Objektivitätsanspruch zu bewahren – nämlich genau dann, wenn sich das jeweilige „symbolische Weltbild“ als fähig herausstellt, Leben und Welt zu deuten – und daneben gleichzeitig die berechnete Existenz anderer, vielleicht widersprechender Weltbilder anzuerkennen und diesen denselben Objektivitätsanspruch zuzugestehen. Das Kriterium dafür, was die Wahrheit sei, ist nach Landauers Ansicht in der Frage zu finden, ob eine Weltsicht mit der eigenen Erfahrung zu vereinbaren und fähig ist, diese rational, aber auch emotional und existenziell zu deuten. Sei dies der Fall, könne sie durchaus den Anspruch erheben, eine – über die ‘private’ hinaus – allgemeingültigere Wahrheit zu sein.⁵³

Was bleibt nun im Blick auf eine Interpretation von Landauers ‘unvollendetem Leben’ angesichts seiner eigenen Äußerungen festzuhalten? Zuerst einmal seine durch Erfahrungen gewonnene uneingeschränkte Anerkennung des Umstandes, daß die Fragmentarisierung des Lebens, nicht die Vollendung, letztlich der Normalzustand ist. Denn der Mensch ist von der Welt getrennt und kann sie nur fragmentarisch wahrnehmen, so, wie er auch sich selbst als fragmentarisch empfindet. Zugleich bietet Landauers Ansatz jedoch auch Potential für Sinnfindung jenseits der Brüche, weil diese transzendiert werden in etwas ‘Höheres’ hinein, das zwar nicht benenn- oder definierbar ist, dessen man sich aber vergewissern kann, wenn man die Tragfähigkeit des jeweiligen ‘symbolischen Weltbildes’ erprobt. So erweist sich gerade die Auflösung von Begriffen wie ‘objektiv’ und ‘subjektiv’ als Stärke, da sie nicht etwa zur Verunklarung beiträgt, sondern Perspektiven eröffnet jenseits von Dogmatismus einerseits und Bindungslosigkeit andererseits.

Elemente und Exkremente der Vergangenheit

Ein weiterer Ansatz Landauers zur Frage nach Fragment und Vollendung kann in seiner Schrift „Revolution“ gefunden werden.⁵⁴ Auch darin vertritt Landauer eine radikal erkenntniskeitskeitsche Position, diesmal bezogen auf die Untersuchung von Geschichte und erneut in deutlicher Nähe zu postmodernen Theorien.⁵⁵ In der Struktur analog zu seinen in „Skepsis und Mystik“ entwickelten Ideen vertritt er die These, daß sich Geschichte nicht wissenschaftlich untersuchen lasse. Wissenschaft nämlich versuche, das starre Sein, das wir mit Hilfe von Sprache und Gedächtnis aus unseren Sinneseindrücken konstruierten, „wieder in Werden zurückzuverwandeln“, und zwar durch „Gesamtkritik unsrer scheinbaren Seinswelt“.⁵⁶ Das Werden, das in der Wissenschaft letztlich „schwer errungene Ergebnis“, sei aber in der Geschichte der „allererste Ausgangspunkt“.⁵⁷ Nur um von der Geschichte sprechen zu können, würde der Mensch nämlich „Konstruktionen des Seins“ erfinden, soziale Kategorien wie etwa Kirche und Staat, Ständeordnung,

Klassen, Völker etc. Diese Kategorien würden dann allerdings ihre Aufgabe ändern, und „nicht nur Instrumente der Verständigung [bleiben], sondern vor allem Schaffung neuer Tatsächlichkeiten“ werden. Damit seien sie „Mächte der Praxis“, nicht mehr nur solche der Wissenschaft.⁵⁸ Deshalb sei die „vorläufig raffinierteste Art“ der Geschichtswissenschaft die Sozialpsychologie, die diese „Hilfskonstruktionen des Gedächtnisses in den Rohstoff der Erfahrung, d. h. in die elementaren Beziehungen von Mensch zu Mensch“ auflösen könne,⁵⁹ – weshalb jede Analyse geschichtlicher Formen kritischen, auflösenden Charakter habe und letztlich revolutionär sei. Revolutionen, etwa die Französische Revolution, könnten dann ihrerseits entsprechend als „angewandte Sozialpsychologie“ bezeichnet werden, da sie eben diese sozialen Kategorien *in der Praxis* auflösten.⁶⁰

Von diesen Prämissen ausgehend stellt Landauer die Geschichte der europäischen Neuzeit dar als Zeit permanenter „Revolution“. Darunter versteht er den ständigen gesellschaftlichen Wandel seit dem Ausgang des christlichen Mittelalters, der seiner Meinung nach der Ausdruck von Suche nach einer neuen Phase gesellschaftlicher Stabilität und Ruhe sei. Dabei versteht sich Landauer nicht als wissenschaftlicher Betrachter, sondern sieht sich selbst inmitten dieses Geschichtsflusses. Sein Interesse gilt nicht der „objektiven“ Vergangenheit, sondern allein der uns zugänglichen, „unserer“ Vergangenheit, das heißt der, die prägend auf die heute Lebenden einwirkt und die sich selbst unter dem Einfluß der aus ihr hervorgegangenen Gegenwart verändert. In Landauers Betrachtungsweise ist die Vergangenheit nämlich nichts Starres, sondern immer

„etwas Werdendes. Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserm Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist [...] Die Vergangenheit ist das, wofür wir sie nehmen, und wirkt sich dementsprechend aus; [...] wir nehmen sie oder sie nimmt uns mit fort auf den Weg.“⁶¹

Von dieser weiterhin wirksamen und sich verändernden Vergangenheit unterscheidet Landauer

„jene zweite Vergangenheit, die wir gewahren, wenn wir zurückblicken. Man möchte fast sagen: die Elemente der Vergangenheit haben wir in uns, die Exkremente der Vergangenheit erblicken wir hinter uns [...] Die Vergangenheit, die lebendig in uns ist, stürzt mit jedem Augenblick in die Zukunft hinein, sie ist Bewegung, sie ist Weg. Jene andere Vergangenheit, nach der wir uns umblicken, die wir aus Überresten konstruieren, von der wir unsern Kindern berichten, die als Bericht der Vorfahren auf uns gekommen ist, hat den Schein der Starrheit, kann sich auch nicht, da sie zum Bild

geworden, keine Wirklichkeit mehr ist, fortwährend verändern. Sie muß vielmehr von Zeit zu Zeit, in einer Revolution der Geschichtsbeurteilung, revidiert, umgestürzt und neu aufgebaut werden. Und sie baut sich überdies für jeden Einzelnen besonders auf: jeder Einzelne gewahrt die Bilder anders, je nachdem die wirkliche wirkende Vergangenheit in seiner Brust ihn anders vorwärts treibt und zuwege schickt.“⁶²

Wie in „Skepsis und Mystik“ geht Landauer auch in „Revolution“ von einer fragmentarisierten, uns letztlich nicht zugänglichen Welt aus, die wir nie selbst, sondern immer nur als selbstkonstruiertes Bild erfassen können. Wie in „Skepsis und Mystik“ allerdings nennt Landauer auch in der „Revolution“ einen Weg zur „Einung“ der fragmentarischen Erkenntnissetzen einerseits und der zerrissenen Zeit der Geschichte andererseits: Es gilt, aktiv teilzuhaben, statt theoretisch zu erfassen, das Fremde in Eigenes zu verwandeln („Welt werden“ bzw. die Vergangenheit aufnehmen und zum „Element“ werden lassen) und ein einheitliches Bild zu konstruieren. Dabei rechnet Landauer nicht mit einer Vollendung der Geschichte etwa im jüdisch, christlich oder marxistisch apokalyptischen oder eschatologischen Sinne. Ein ‚Nach-der-Geschichte‘ hat in seinem Denken keinen Platz. Das Höchstmaß an Vollendung, das er sich praktisch in der Geschichte vorstellen kann, ist die Ruhe einer von Gemeingeist erfüllten Gesellschaft, deren Zusammenhalt nicht von äußeren Institutionen wie dem Staat abhängt, sondern in der ein solcher überflüssig werde. Denn in einer solchen Gemeinschaft halte der „Geist“ als „Band“ zwischen den Menschen die Gesellschaft „natürlich“, „organisch“ zusammen, statt daß sie mit äußeren Machtmitteln zum Zusammenhalt gezwungen werden müßte. Insofern könne man solch eine Gesellschaft dann als „anarchistisch“, also herrschaftslos, bezeichnen. Dies sei nur möglich, wenn eine extreme Dezentralisation ermögliche, daß das Gemeinwesen wirklich auf Gemeinschaft beruhe und sich von unten nach oben aufbaue. Daher verwendet Landauer Bezeichnungen wie die einer „Gesellschaft von Gesellschaften“, an anderer Stelle schreibt er von einer „Gesellschaft von Gesellschaft von Gesellschaften“, von einem „Bund von Bünden von Bünden“, einem „Gemeinwesen von Gemeinschaften von Gemeinden“ und einer „Republik von Republiken von Republiken“.⁶³

Solche stabilen Phasen habe es in der Geschichte immer wieder gegeben. Da sie allerdings Epochen *in* – und eben nicht *nach* – der Geschichte gewesen seien, könnten sie nie eine endgültige Lösung darstellen, sondern würden von den gleichfalls wiederkehrenden Phasen von „Revolutionen“ im oben beschriebenen Sinne abgelöst. Die Erinnerung an gelungene Gesellschaftsformen könne dann aber dabei helfen, in der jeweiligen Gegenwart erneut einen „Bund von Bünden“ aufzubauen. Voraussetzung dafür sei, daß das antiinstitutionelle Element gleichsam institutionalisiert werde, um der Verfestigung

von Machtstrukturen vorzubeugen. Daher müßte in einer solchen Ordnung, wie es in Landauers Schrift „Aufruf zum Sozialismus“ heißt, die Revolution „Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung“ und „Grundregel unsrer Verfassung werden“. ⁶⁴ Als Vorbild nennt Landauer hierfür unter anderem die „mosaische Gesellschaftsordnung“, wie er sie im Pentateuch beschrieben findet und die etwa im Erlaß- oder „Jubeljahr“ mit seinem periodischen Ausgleich der Besitzverhältnisse zum Ausdruck komme: „Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz; das war das Große und Heilige an dieser mosaischen Gesellschaftsordnung.“ Und genau dies, so Landauer, „brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern *der sich selbst als permanent erklären wird*“. ⁶⁵

Bearbeitung von Entfremdungserfahrungen

Landauers Biographie ist, wie oben gezeigt, durchsetzt von zahlreichen Brüchen. Diese Erfahrung von Fragmentarisierung und Brüchen macht Landauer zum Ausgangspunkt seiner Philosophie, in der er zu Transzendierungen dieser Brüche gelangt: Die in Fragmente zerfallene Welt wird in Landauers mystischem Konzept gleichsam geheilt, ohne daß die Realität von Brüchen geleugnet werden muß. Wie es scheint, verarbeitet Landauer also Entfremdungserfahrungen in seinem Leben, indem er sein Denken, Erfahren und Tun in etwas 'Höheres' einordnet, es darin 'beheimatet'. Dazu bedient er sich zum einen seines politischen Ideals einer anarchistisch-sozialistischen, also herrschaftsfrei-gemeinschaftlichen Gesellschaft, zum anderen der Dimension von Geist, Intellekt und Kunst.

Indem Landauer sich sein Leben lang intensiv mit Literatur und Philosophie, Religion und Kunst beschäftigt, verwirklicht er in gewissem Maße eine Aneignung des Fremden und Vergangenen, wie er es in „Skepsis und Mystik“ und „Revolution“ beschreibt: Die Auseinandersetzung mit Tradition soll prägend werden, so daß das Bewahrenswerte im 'Verdauungsprozeß' zum Teil des Ich und zum „Element“ des Organismus wird und weiter wirken kann, die Vergangenheit in die Zukunft treibt und nicht nur im Blick zurück als „Exkrement der Vergangenheit“ erscheint. ⁶⁶ Zudem gibt ihm die literarische, philosophische und religiöse Tradition die Bilder an die Hand, die er benötigt, um sich ein symbolisches 'einheitliches Weltbild' schaffen zu können, und fördert auch so die Beheimatung von Entfremdungserfahrungen.

Etwas anders verhält es sich im Blick auf Landauers politisches Engagement. Hiermit kommt er gleichsam seiner Forderung nach, sich von dem unmöglichen Versuch der Welterkenntnis zu lösen und statt dessen aktiv gestaltend an der Welt teilzuhaben, sie somit in wechselseitiger Befruchtung im alttestamentlichen Doppelsinn zu „erkennen“. ⁶⁷ Darüber hinaus ermöglichen

ihm seine politischen Vorstellungen, die Brüche in seinem Leben als auf dem Weg zur Verwirklichung seines politischen Ideals notwendige Opfer zu deuten und ihnen so Sinn zu verleihen. In einer 'verkehrten Gesellschaft', im 'falschen Leben', so seine Überzeugung, ist Schmerz notwendig, um Verwandlung herbeizuführen. Denn erst der Schmerz werde die Menschen „neu packen und gestalten und vorwärts schicken“, weshalb Landauer ihn geradezu herbeisehnt und heraufbeschwört: „Schmerz, heiliger Schmerz: komm, o komm nur erst in unsre Brust! wo du nicht bist, kann nimmermehr Friede sein.“⁶⁸ Das Leiden wird so zum Grund für Hoffnung.

Darüber, ob Landauer auch noch am jähem Ende seines Lebens von der Sinnhaftigkeit seines Lebens und Sterbens überzeugt war, kann nur spekuliert werden. Wie seine mutmaßlich letzten Worte: „Erschlagt mich doch! Daß ihr Menschen seid!“, zu deuten sind, muß offen bleiben. Trotzdem scheint mir die Frage erlaubt, ob Landauers Sinngebungsoptionen durch seinen gewaltsamen Tod bestätigt oder widerlegt wurden.

Unvollendetes Leben als gelungenes Leben?

Schon bald nach seinem Tod ist Landauer als Märtyrer betrachtet worden, als ein Mensch, der für seine Überzeugungen gestorben sei. Martin Buber stellt kurz nach Landauers Tod eine Verbindung her zwischen dessen politischen Überzeugungen einerseits und der jüdischen Tradition andererseits, mit der sich Landauer im letzten Lebensjahrzehnt verstärkt beschäftigt und die in zunehmendem Maße seine Gedankenwelt geprägt hatte. Buber schreibt: Landauer

„fühlte in sich den urjüdischen Geist, der zur *Verwirklichung* drängt, leibhaft gegenwärtig; er fühlte sich seinen Ahnen, den jüdischen Propheten und den jüdischen Blutzügen, verbunden. Gustav Landauer hat als ein Prophet der kommenden Menschengemeinschaft gelebt und ist als ihr Blutzüge gefallen.“⁶⁹

Um eine religiöse Vereinnahmung Landauers, der nicht an ein Fortleben als Individuum nach dem Tode glaubte, handelt es sich hier kaum. Denn mehrfach in seinen Werken bezieht sich Landauer positiv auf die jüdischen Propheten der Bibel und auf das, was Buber „urjüdischen Geist“ nennt.⁷⁰ Auch das eingangs zitierte Motto, das Landauer seinem Werk „Revolution“ voranstellt, spricht dafür, daß es gerechtfertigt sein könnte, ihn in die Kategorie 'Märtyrer' einzuordnen: „Hier siehst du nun den Passionsweg, den du Untergang nennst, der du nach dem Wege derer urteilst, die schon auf ihm gegangen sind, ich aber Rettung, da ich nach der Folge derer urteile, die da kommen werden.“ Der Weg, der nach den Maßstäben dessen, für den Erfolg in der Welt die Richtigkeit oder gar Wahrheit seines Ideals

beweist, zum „Untergang“ führt, wird hier durch die Einbindung in überindividuelle Zusammenhänge zur „Rettung“. Ein Passions-, also ein Leidensweg, bleibt er zwar, aber das Leiden ist nicht – masochistisch oder sadistisch – Selbstzweck, sondern ist mit Sinn versehen; der Passionsweg wird zum sinnvollen Opfer, da bzw. soweit er ein Beitrag zur Schaffung einer anderen Zukunft ist, da Leiden und Schmerz über sich hinausweisen.

Mit dem Hinweis darauf, daß Leiden sinnhaft sein und Schmerz erträglich werden kann, wenn das Opfer selbst beides als sinnvoll interpretiert, liefert Landauer, wie mir scheint, ein wichtiges Beispiel dafür, wie ein gescheiterter Lebensentwurf im Einzelfall bewältigt werden könnte. Zu fragen bliebe dann, ob es eine Intensität von Leiden gibt, die eine sinngebende Deutung unmöglich macht. Wie die Frage nach dem Sinn von Leiden überhaupt kann diese Frage nicht objektiv beantwortet werden, und dementsprechend werden die Antworten verschiedener Menschen sehr unterschiedlich ausfallen. Hinweisen möchte ich allerdings auf die Haltung, die der jüdische Arzt und Psychologe Viktor Frankl im Konzentrationslager zu dieser Frage einnahm. Er zitiert zustimmend Nietzsche: „Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie“, und fährt dann fort:

„Man mußte also den Lagerinsassen, sofern sich hie und da einmal die Gelegenheit hierzu bot, das ‘Warum’ ihres Lebens, ihr Lebensziel, bewußt machen, um so zu erreichen, daß sie auch dem furchtbaren ‘Wie’ des gegenwärtigen Daseins, den Schrecken des Lagerlebens, innerlich gewachsen waren und standhalten konnten.“⁷¹

Daß dies möglich sei, liege, so Frankl, an der „geistige[n] Freiheit des Menschen, die man ihm bis zum letzten Atemzug nicht nehmen kann“, und die „ihm auch noch bis zum letzten Atemzug Gelegenheit finden [läßt], sein Leben sinnvoll zu gestalten“.⁷² – Ihm selbst habe die Frage nach dem Sinn des Leidens auch einen neuen Blick auf das Leben überhaupt eröffnet. Wenn nämlich „dieses ganze Leiden, dieses Sterben rund um uns“ keinen Sinn habe,

„dann hätte es letztlich auch gar keinen Sinn, das Lager zu überleben. Denn ein Leben, dessen Sinn damit steht und fällt, daß man mit ihm davonkommt oder nicht, ein Leben also, dessen Sinn von Gnaden eines solchen Zufalls abhängt, solch ein Leben wäre nicht eigentlich wert, überhaupt gelebt zu werden.“⁷³

Im Blick auf Landauers Leben möchte ich folgendes zusammenfassende Fazit ziehen: In seinen Schriften zeigt Landauer Möglichkeiten auf, Erfahrungen von Brüchen und Fragmentarisierungen in größere – mystische und geschichtliche – Zusammenhänge einzuordnen und so zu bearbeiten. Ein zentrales Konzept ist dabei

seine Unterscheidung zweier Perspektiven im Blick auf die Geschichte. Diese Perspektiven sind in dem von ihm ausgewählten, eingangs angeführten Zitat genannt: „Untergang“ und „Rettung“. Betrachtet man von diesem Ausgangspunkt her Landauers Leben und Tod, so könnten diese in seinem eigenen Sinn als „Rettung“ und damit als potentiell sinnhaft interpretiert werden.

Über den tatsächlichen, aktualisierten Sinn entscheidet nach Landauers Verständnis allerdings allein die Art und Weise, wie die Geschichte seines Lebens und Todes nach seiner Zeit rezipiert wird: Wir – und, wie zu hoffen ist, künftige Generationen – können dazu beitragen, Landauers Tod und Leben als „Element der Geschichte“ zu bewahren.

Anmerkungen

- 1 Wolf, Siegbert: Gustav Landauer zur Einführung, Hamburg 1988, S. 124; Kauffeldt, Rolf/ Matzigkeit, Michael im Anhang zu: Gustav Landauer: Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890–1919, hg. von Rolf Kauffeldt und Michael Matzigkeit, o.O. 1997, S. 345 (=Landauer 1997); Lunn, Eugene: Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer, Berkeley u.a. 1973, S. 18; Maurer, Charles B.: Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer, Detroit 1971, S. 24. An dieser Stelle sei außerdem auf ein vor wenigen Jahren in Israel erschienenen Werk hingewiesen, das sich u.a. mit Gustav Landauer beschäftigt: Zeligman, Hayyim: Lazar, Landauer, Mih-sam. Anarkistim yehudiyyim, Ramat Efal 1997.
- 2 Gustav Landauer: Vor fünfundzwanzig Jahren. In: Landauer, Gustav: Zwang und Befreiung. Eine Auswahl aus seinem Werk, hg. von Heinz-Joachim Heydorn, Köln 1968, S. 47–53, 50.
- 3 Vgl. Knüppel, Christoph: Die Politisierung eines Literaten. Gustav Landauer in den Jahren 1888–1893. In: Fiedler, Leonhard M./ Heuer, Renate/ Taeger-Altenhofer, Annemarie (Hg.): Gustav Landauer (1870–1919). Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes, Frankfurt/ M. und New York 1995, S. 157–186.
- 4 Ebd., S. 183.
- 5 Lunn (Anm. 1), S.84; Becker, Heiner M.: Gustav Landauer und die internationale anarchistische Bewegung. In: Matzigkeit, Michael (Hg.): „...die beste Sensation ist das Ewige...“. Gustav Landauer – Leben, Werk und Wirkung, Düsseldorf 1995, S. 107–112, 107–110; vgl. außerdem ebd., S. 113–119 (Auszüge aus dem Protokoll des Kongresses).
- 6 Landauer, Gustav: Der Todesprediger, Dresden 1893. „Arnold Himmelheber“ erschien in Landauer, Gustav: Macht und Mächte, Berlin 1903.
- 7 Link-Salinger, Ruth: Einleitung. In: Signatur: g.l. Gustav Landauer im „Sozialist“. Aufsätze über Kultur, Politik und Utopie (1892–1899), hg. von ders., Frankfurt/ M. 1986, S. 11–45, 21. Zur genauen Fundstelle des Polizeiberichts im Staatsarchiv Potsdam vgl. ebd., S. 43 Anm. 30.
- 8 Kauffeldt/Matzigkeit (Anm. 1), S. 348; Lunn (Anm. 1), S. 94f.
- 9 Vgl. zum Ziethen-Prozess Lunn (Anm. 1), S. 127; Kauffeldt/Matzigkeit (Anm.1), S. 331f.
- 10 Landauer, Gustav: Sein Lebensgang in Briefen, unter Mitwirkung von Ina Britschgi-Schimmer hg. von Martin Buber, Band 1, Frankfurt/ M. 1929, S. 12 (=Landauer 1929).
- 11 Vgl. Buber, Martin: Vorwort. In: Landauer 1929 (Anm.10), S. VI–VII. Zur „Neuen Gemeinschaft“ vgl. außerdem Lunn (Anm. 1), S. 142–147. – Zum Umfeld siehe Kauffeldt, Rolf/ Cepl-Kaufmann, Gertrude: Berlin-Friedrichshagen: Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis, o.O. [München] 1994.
- 12 So schreibt Paul R. Mendes-Flohr, Landauer habe Bubers „Wendung von der Mystik, die wir lieber als Erlebnis-Mystik bezeichnen sollten, zum dialogischen Denken aufgelöst“, und begründet dies mit Landauers Kritik an Bubers Haltung zum Krieg. Diese Kritik habe Buber dazu geführt, seine bisherige Philosophie neu zu durchdenken. Mendes-Flohr, Paul R.: Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu „Ich und Du“. Mit einer Einführung von Ernst Simon, Königstein/ Ts. 1978, S. 135–140, Zitat ebd., S. 140. - In der Weiterführung von Mendes-Flohrs These läßt sich darüber hinaus bis in Einzelheiten hinein der Einfluß Landauers auf Bubers Denken etwa in „Ich und Du“ (1923) nachweisen, was die Schlußfolgerung erlaubt, daß man Bubers Wendung von der Mystik zum dialogischen Denken auch verstehen kann als eine Wendung von einer bestimmten Form der Erlebnis-Mystik zu einer

Form von (Beziehungs- oder dialogischer) Mystik, wie Landauer sie seit der Jahrhundertwende vertrat. Der Unterschied zwischen beiden besteht dann vor allem in der Terminologie und in der sehr viel klareren Ausarbeitung durch Buber, der sich deutlich gegen ontologische Alleinheitsvorstellungen abgrenzt, als dies bei Landauer der Fall ist. Vgl. hierzu ausführlicher Willems, Joachim: Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber, Albeck bei Ulm 2001, S. 269-295.

- 13 Dies zeigt Siegfried Wolf am Beispiel von Bubers Schriften „Ich und Du“ (1923) und „Pfade in Utopie“ (1947). Vgl. Wolf, Siegfried: „Revolution heißt ein neuer Geist“. Gustav Landauers libertäre Pädagogik und ihre Weiterentwicklung durch Martin Buber. In: Fiedler u.a. (Anm. 3), S. 76-97, 89-92. – Deutlich wird Bubers bleibende Sympathie gegenüber Landauer auch in Aufsätzen wie z.B.: „Erinnerung an einen Tod“ (1929) und „Landauer zu dieser Stunde“ (1939). Beide Aufsätze sind zusammen mit anderen Schriften Bubers über Landauer neu veröffentlicht. Vgl. Buber, Martin: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, 3. Auflage, erheblich erweiterte, mit einem Nachwort von Abraham Schapira versehene Neuauflage, Heidelberg 1985, S. 331-336, 339-346 (=Buber 1985). – Hinzuweisen ist auch auf Bubers Nachruf auf Landauer während der zionistisch-sozialistischen Konferenz in Prag 1920: „Landauers Idee war unsere Idee. Es war die Erkenntnis, daß es nicht darauf ankommt, Einrichtungen zu ändern, sondern das menschliche Leben, die Beziehungen der Menschen zueinander zu verwandeln.“ Zitiert nach Abraham Schapira: Nachwort. In: Buber 1985, S. 437; Bubers Rede erschien zuerst unter dem Titel „Der heimliche Führer“ in: *Die Arbeit. Organ der Zionistischen Volkssozialistischen Partei*

Hapoel-Hazair 2 (1920), S. 36f. Das deutlichste Bekenntnis zu Landauers politischem Denken spricht Buber in seinem Werk „Pfade in Utopia“ aus, dessen 1. Auflage 1947 erschien. Darin untersucht er die Geschichte des 'utopischen' und des marxistischen Sozialismus und legt sein eigenes politisches Konzept dar. Landauer wird ein Kapitel gewidmet (S. 91-109), und auch Bubers eigener Entwurf, in dem er die Gründung von Kibbuzim als vorbildlich für den Aufbau einer dezentral organisierten sozialistischen Gesellschaft darstellt, folgt deutlich der Konzeption Landauers (siehe unten Anm. 25). Vgl. hierzu Willems (Anm. 12), S. 291-294.

- 14 Vgl. ebd., S. 208 Anm. 837.
- 15 Ebd., S. 209. Hier finden sich auch die Belege im einzelnen.
- 16 Landauer, Gustav: Sind das Ketzergedanken? In: ders.: *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifttum*, im letztwilligen Auftrag des Verfassers hg. von Martin Buber, Potsdam 1921, S. 120-128, 126.
- 17 Landauer, Gustav: *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*, Berlin 1903.
- 18 Vgl. zur Bewegung der „Neuen Mystik“ etwa Hoffmann, Walther: „Mystik III. Neue Mystik“. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 1. Auflage, Band 4 (1913), Sp. 608-611, außerdem die entsprechenden Artikel in den folgenden Auflagen der RGG.
- 19 Mattenklott, Gerd: Jugendstil. In: Trommler, Frank (Hg.): *Jahrhundertwende: Vom Naturalismus zum Expressionismus. 1880-1918*, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 260-276, 275.
- 20 Lunn (Anm.1), S. 150-152; Walz, Anne-gret: „Was ich schrieb, war alles zu Hedwig gesagt“ – Gustav Landauer und Hedwig Lachmann, eine Lebens- und Künstlergemeinschaft. In: *Matzigkeit* (Anm.5), S. 155-160, 157.
- 21 Landauer, Gustav: *Das erste Flugblatt: Was will der Sozialistische Bund?* (1908).

- In: Landauer, Gustav: *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, Wetzlar 1977, S. 91-95, 92 (=Landauer 1977). Hervorhebung so im Original.
- 22 Der Aufruf, „aus dem Kapitalismus auszutreten“, erscheint bei Landauer an vielen Stellen, z.B. in Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus*, hg. und eingeleitet von Heinz-Joachim Heydorn, Frankfurt/ M. und Wien 1967, S. 122, in ähnlicher Formulierung auch S. 127 und öfter (=Landauer 1967).
 - 23 Den Begriff „freiwillige Knechtschaft“ entnahm Landauer dem Titel einer Schrift von Etienne de la Boétie, die er aus dem Französischen übersetzte; vgl. Hinz, Thorsten: *Mystik und Anarchie. Meister Eckhart und seine Bedeutung im Denken Gustav Landauers*, Berlin 2000, S. 194-197; Lunn (Anm. 1), S. 188, 225. Der Ausdruck erscheint in mehreren Schriften Landauers aus der Zeit des „Sozialistischen Bundes“, z.B. in Landauer 1977 (Anm. 21), S. 104.
 - 24 So der Titel einer Schrift Landauers, vgl. Hart, Heinrich/ Hart, Julius (Hg.): *Das Reich der Erfüllung. Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung*, Leipzig 1901; vgl. Lunn (Anm. 1), S. 408.
 - 25 Vgl. z.B. Landauer, Gustav: „Die zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes“. In: Landauer 1977 (Anm. 21), S. 112-114. Ausführlich beschreibt er seine Vorstellungen in Landauer 1967 (Anm. 22). – Der Einfluß, den Landauer zu dieser Zeit auf Martin Buber ausübt, läßt sich übrigens noch Jahrzehnte nach Landauers Tod nachweisen, so etwa in Bubers Ideal einer „restrukturierten“ Gesellschaft als einer „Gesellschaft [...] aus Gesellschaften“, als „consociatio consociationum“, „communitas communitatum“ oder „Bund der Bünde“, die bis in die Terminologie hinein den Vorstellungen Landauers entspricht. Buber 1985 (Anm. 13), S. 227, 228, 241, 243.
 - 26 Willems (Anm. 12), S. 262f. mit mehreren Belegen.
 - 27 Zitiert nach: Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: „Judentum und Sozialismus“. Über Kontinuität und Bruch in Gustav Landauers anarchistischem Denken. In: Goodman-Thau, Eveline/ Daxner, Michael (Hg.): *Bruch und Kontinuität. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, Berlin 1995, S. 151-161, 160.
 - 28 Salinger Hyman, Ruth: *Gustav Landauer: German-Jewish Populist and Cosmopolitan*, Microfilm, Ann Arbor, Michigan 1975, S. 87f.; Braun, Bernhard: *Die Utopie des Geistes. Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers*, Idstein 1991, S. 123f.
 - 29 Vgl. zu Landauers Auseinandersetzung mit dem „Kriegsbuber“ z.B. Altenhofer, Norbert: *Martin Buber und Gustav Landauer*. In: Licharz, Werner/ Schmidt, Heinz (Hg.): *Martin Buber (1878–1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*, Frankfurt/ M. 1989, Band 2: *Vom Erkennen zum Tun des Gerechten*, S. 150-177, 161-163; Licharz, Werner: *Gustav Landauer und Martin Buber in Briefen und Briefdialogen*, ebd. S. 178-202, 199-202. – Zu Mühsam vgl. Linse, Ulrich: *Organisierter Anarchismus im Deutschen Kaiserreich von 1871*, Berlin 1969, S. 313-317; zu Mauthner vgl. Delf, Hanna: *Der Briefwechsel Gustav Landauers und Fritz Mauthners*. In: *Gustav Landauer – Fritz Mauthner. Briefwechsel 1890–1919*, bearbeitet von Hanna Delf, hg. von ders. und Julius H. Schoeps, München 1994, S. XII-XXXIII, XXVIII-XXX.
 - 30 Matzigkeit (Anm. 5), S. 335.
 - 31 Vgl. zu Landauers Engagement in der Münchener Revolution z.B. Wolf (Anm.1), S. 83-95 oder Lunn (Anm.1), S. 291-342.
 - 32 Landauer 1929 (Anm. 10), S. 423. (Satzbau und Zeichensetzung so im Original.)
 - 33 Rocker, Rudolf: *Das Ende Gustav Landauers*. In: Mühsam, Erich u.a.: *Aufsätze zur Erinnerung an Gustav Landauer*, Frankfurt 1978, S. 38-48, 47f.
 - 34 Landauer übersetzte und publizierte etwa, teilweise mit seiner Ehefrau Hedwig Lachmann gemeinsam, Bücher von Oscar Wilde,

- Bernhard Shaw, Rabindranath Tagore, Etienne de la Boétie, Piotr Kropotkin, Walt Whitman und Meister Eckhart. Vgl. die bibliographischen Anhänge in den in Anm. 1 angeführten Standardwerken.
- 35 Vgl. Seiverth, Andreas: Zur politischen Aktualität eines Antipolitikers. In: Fiedler u.a. (Anm. 3), S. 118-137.
- 36 Landauer, Gustav: Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik, Münster/ Wetzlar 1978 (=Landauer 1978) [die verwendete Ausgabe ist ein fotomechanischer Nachdruck der von Martin Buber herausgegebenen 2. Auflage, Köln 1923].
- 37 Landauer 1978 (Anm. 36), S. 5. Zum Konzept der „Zufallssinne“ bei Fritz Mauthner, auf den sich Landauer in „Skepsis und Mystik“ bezieht, vgl. Kurzreiter, Martin: Sprachkritik als Ideologiekritik bei Fritz Mauthner, Frankfurt/ M. u.a. 1993, S. 152ff.
- 38 So drückt sich Fritz Mauthner in seiner dreibändigen „Sprachkritik“ wiederholt aus. Landauers Sicht von Sprache folgt in „Skepsis und Mystik“, vgl. z.B. Landauer 1978 (Anm. 36), S. 5f., 40-45, 68f., weitgehend Mauthner, an dessen „Sprachkritik“ er um die Jahrhundertwende mitgearbeitet und auf dessen Bitte hin er auch die Übersetzungen von Eckhart-Predigten 1899/ 1900 angefertigt hat. Vgl. Kurzreiter (Anm.37), S. 158.
- 39 Landauer 1978 (Anm. 36), S. 43, 52 (Ablehnung der Kategorie des Raumes zugunsten der Kategorie der Zeit), S. 66f.
- 40 Ebd., S. 7.
- 41 Ebd., S. 8.
- 42 Ebd., S. 6.
- 43 Ebd., S. 8.
- 44 Lyotard, Jean-Francois: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz/ Wien 1986, S. 83.
- 45 Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, hg. und übersetzt von Josef Quint, Zürich 1979, S. 307.
- 46 Vgl. zur „Entwertung“, die „das ewige all-eine göttliche Vernunftsein“ erkennen lasse, z.B. Quint, Joseph: Vorwort. In: Meister Eckhart (Anm. 45), S. 9-50, 49f., außerdem S. 24-28.
- 47 Vgl. hierzu Willems (Anm. 12), S. 123.
- 48 Nach Winkler stellen die beiden Motive der „Geburt“ und des „Durchbruchs“ „gegenläufige Motive innerhalb eines in sich differenzierten Vermittlungsprozesses dar, der sowohl auf die absolute Selbstvermittlung Gottes als auch auf die Selbstbewußtwerdung des gelassenen Menschen ausgeht“. Winkler, Norbert: Meister Eckhart zur Einführung, Hamburg 1997, S. 84. – Vgl. zur „Gottesgeburt in der Seele“ außerdem Hinz (Anm. 23), S. 126-130. Bei Eckhart erscheint dieses Motiv in den Predigten durchgehend, vgl. z.B. Meister Eckhart (Anm.45), S. 429.
- 49 Willems (Anm. 12), S. 96-100.
- 50 Landauer 1978 (Anm. 36), S. 49.
- 51 Ebd., S. 38 (Hervorhebung im Original durch gesperrten Druck).
- 52 Unter dem Begriff 'Einheitsdenken' verstehe ich dabei alle Ansätze, die von einer absoluten Wahrheit ausgehen, seien diese nun aus einer Offenbarung oder durch die menschliche Vernunft zu erheben. Selbst dann, wenn von fundamentalistischen Überzeugungen, im vollständigen Besitz aller (notwendigen) Sätze der unveränderbaren, erkennbaren und aussagbaren Wahrheit zu sein, nicht die Rede sein kann, birgt das 'Einheitsdenken' die Gefahr, in den Totalitarismus abzugleiten und vermeintliche Wahrheiten in der Welt durchzusetzen, unter Umständen auch gegen den Willen angeblich 'Verstockter', 'Uneinsichtiger' und 'Unmündiger'. 'Preisgabe von Verbindlichkeit' meint dagegen relativistische Ansätze, die den Bezug auf eine gemeinsame Basis der Kommunikation und auf eine vom Menschen unabhängige Wahrheit vollständig verwerfen. Abgesehen von möglichen philosophischen oder theologischen Einwänden und praktischen oder politischen Unzulänglichkeiten dieses Ansatzes lenkt Landauer das Augenmerk auf den m.E. entscheidenden Schwachpunkt, wenn er

auf den Drang des Menschen hinweist, nicht in der Fragmentarisierung stecken zu bleiben, sondern Geborgenheit in einem sinnvollen größeren Zusammenhang zu finden.

- 53 Diese Interpretation der Philosophie Landauers als 'dritten Weg' geht von der dargestellten Spannung in „Skepsis und Mystik“ aus: Einerseits radikale (Erkenntnis-) Skepsis, andererseits die Propagierung einer einheitsstiftenden Mystik. Landauer stellt sein Konzept einer 'selbstentworfenen Wahrheit' auf den ersten Seiten von „Skepsis und Mystik“ vor, vgl. Landauer 1978 (Anm. 36), S. 1-9. Die 'objektive' Seite dieser Wahrheit ist meistens nur implizit in seinem Werk enthalten, kann aber in seiner Bedeutung für Landauers Entwurf herausgearbeitet werden, da Landauer an einigen Stellen in „Skepsis und Mystik“ durchaus Kriterien für Wahrheit formuliert; vgl. ebd., S. 8, 49. Vgl. dazu auch Willems (Anm. 12), S. 100-103, 300-302.
- 54 Landauer, Gustav: *Revolution*, Berlin 1974 (=Landauer 1974).
- 55 Dies mag seinen Grund u.a. im gemeinsamen Bezug Landauers und postmoderner Theoretiker auf Friedrich Nietzsches Werk „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ haben.
- 56 Landauer 1974 (Anm. 54), S. 7.
- 57 Ebd., S. 8.
- 58 Ebd., S. 9.
- 59 Ebd.
- 60 Ebd., S. 10.
- 61 Ebd., S. 26f.
- 62 Ebd., S. 28.
- 63 Ebd., S. 43; Landauer 1967 (Anm. 22),

S. 166; vgl. auch oben Anm. 25. – Zu Landauers politischem Konzept, wie es im vorangegangenen Absatz beschrieben wurde, vgl. außerdem Willems (Anm. 12), S. 195-201; Wolf (Anm. 1), S. 58-82. – An anderer Stelle schreibt Landauer, daß er in seiner Zeit die Verwirklichung seiner Ideale in einem größeren Maßstab nicht für realistisch halte: „Allenfalls glaube ich an kleinere anarchistische Siedlungen, die später vielleicht von den Nichtanarchisten in Ruhe gelassen werden.“ Landauer 1929 (Anm. 10), S. 52.

- 64 Landauer 1967 (Anm. 22), S. 171.
- 65 Ebd. (Hervorhebung so im Original).
- 66 Landauer 1974 (Anm. 54), S. 28.
- 67 „Jada“ = „erkennen“ im Sinne von „innewerden“, „merken“ einerseits, den Geschlechtsakt beschreibend („er erkannte sein Weib“ u.ä.) andererseits. Vgl. Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/ Heidelberg 1962, S. 286-288.
- 68 Landauer 1967 (Anm. 22), S. 186.
- 69 Buber, Martin: Landauer und die Revolution. In: Buber 1985 (Anm. 13), S. 315-330, 330; zuerst erscheinen in: *Masken. Halbmonatsschrift des Düsseldorfer Schauspielhauses XIV*, Heft 18/19 (1918/ 1919), S. 282-291.
- 70 Vgl. Willems (Anm. 12), S. 228-232.
- 71 Frankl, Viktor E.: ...trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1977, S. 124.
- 72 Ebd., S. 109 (im Original kursiv).
- 73 Ebd., S. 110.

Joseph Carlebach

Franz Rosenzweig ל"צ (Nachruf, 1929)

„Dort, wo die Baale Teschuwa (Die Rückkehrer zum Judentum) stehen, können selbst die vollkommensten Gerechten nicht stehen.“ Dieser Satz ehrfürchtiger Anerkennung dessen, der sich selbst verleugnet, der die natürliche Entwicklung seines Selbst mit machtvoller Hand zurückwirft und, Vergangenheit und Milieu und Gewohnheit nicht achtend, die neue-alte Bahn zu der seinen macht; dieses Wort hoher Bewunderung gegen jene Charaktergröße, die Trotz in Treue zu verwandeln die sittliche Kraft hat, es gilt vor allem demjenigen, der ein Baal Teschuwa auch im Geistigen ist, der das Problematische aller Erkenntnis und allen philosophischen Denkens, die den Intellekt fesselnde Kraft voraussetzungsloser Wissenschaft zutiefst erfaßt hat und doch den Mut, den ungeheuren, aufbringt, zu Israels hochmütig verachteter Wissenschaft in Liebe sich zu wenden und zu seiner Lebensaufgabe sich zu bekennen. Solch ein großer Heimkehrer war Franz Rosenzweig, in der Offenheit und Selbstlosigkeit seiner geistigen Umkehr wohl von keinem in unseren Tagen erreicht. Nimmt man noch hinzu, daß sein ganzes äußeres Schicksal tieftragisches Gepräge trägt, und daß er sein Schicksal wie ein Knecht Gottes in messianischer Erhabenheit getragen hat, dann darf man auf ihn in dieser schmerz erfüllten Woche, da wir um ihn trauern, die Worte sprechen: Er, der die Ehre gegeben, dem Gotte Israels, er war dorthin gelangt, wo wir nicht zu stehen vermögen.

Die Lebensbahn Franz Rosenzweigs ist deshalb von so unsagbarer Bedeutung für die ganze Judenheit, weil er einzig und allein ein Philosoph war. Sein Leben, Leiden und Sterben war das eines Philosophen, und als Philosoph, d.h. nur und allein aus philosophischen Gründen hat er mit der Weltanschauung der Kathederwissenschaft gebrochen, ist er zur Religion, zur Bibel, zur Offenbarung zurückgekommen; als Philosoph, d.h. nur aus philosophischen Gründen hat er sich zum jüdischen Leben, zur jüdischen Tat gekehrt. Die Geschichte seines Lebens ist ein Denkprozeß, ist die Geschichte einer philosophischen Entwicklung. Kein Anstoß von außen, keine Gruppen- oder Massenbewegungen, kein Amt und keine familiäre Beziehung haben auf ihn eingewirkt. Die Bahn seines Sterns gehorchte allein der Gravitation, der von Wenigen gekannten, des Geistes, mit einzigartiger innerer Konsequenz und Folgerichtigkeit. Daß es ein Gravitationsgesetz des Geistes gibt, ein Gravitationsgesetz des jüdischen Geistes, und daß dieser, sofern er nur unbeeinflusst durch äußere Störungen seiner eigenen inneren Gesetzlichkeit folgt, zur jüdischen Wahrheit gravitiert, das ist die gewaltige Lehre seines Lebens, das nunmehr nach 43 inhaltsschweren Jahren abgeschlossen, früh vollendet, vor uns liegt.

Rosenzweig entstammt einer Kasseler Familie und war von Haus aus dem Judentum eigentlich ganz entfremdet. Ein kluger, schöner, mit äußeren Glücksgütern gesegneter Jüngling, kam er an die Marburger Universität, in einer Zeit, als die Königin Philosophie durch die Fehden der Hegelschen Schulen ihren Weltkredit zu verlieren drohte, als man ihre von dem Stürmer Nietzsche heraufbeschworene Krise nur mit dem Ruf: „Zurück zu Kant!“ beschwören zu können glaubte, und speziell durch die Marburger Schule der Stern Kants zu neuem Glanz geführt wurde. Hermann Cohen, ihr Begründer und Führer, hatte seinen Lehrstuhl, müde von unzähligen antisemitischen Angriffen, aufgegeben und mit einer Lehrtätigkeit über jüdische Religionsphilosophie in Berlin vertauscht. Die junge Philosophenwelt war im Banne des himmelstürmenden Meisters des Zarathustra. Die Lehre vom Übermenschen, der seinen Ethos in sich trägt, der die vom Idealismus gelehrt allgemein gültige Ethik als Herdenmoral verabscheute, solche jeden bindende Moral als etwas Feiges und Sklavisches ablehnte, hatte die Lehre vom Menschen, das Verhältnis allgemeiner Ethik und des individuellen Ethos in den Vordergrund gerückt. Sie hatte gezeigt, daß es hier etwas gibt, nämlich das menschliche Selbst, das sich jedem Aufgehen ins Allgemeine widersetzt. „Eine Zelle hatte gemeutert“, daß die Throne der Philosophen „von Jonika bis Jena“ wackelten. Es ließ sich nicht mehr alles Menschliche auf generelle Formeln, gewissermaßen auf ein Schema bringen, was doch Voraussetzung für die Wissenschaft der Ethik war, daß sie sich aus allgemeinen Prinzipien auf Grund eines Prinzips einer „allgemeinen Gesetzgebung“ ableiten lasse. Die Lehre vom Übermenschen – Rosenzweig nennt ihn später dem metaethischen Menschen – führte zur Verzweiflung an den Lehren der zünftigen Philosophie.

Damals im Jahre 1913 hörte Rosenzweig durch einen Zufall eine Vorlesung Hermann Cohens in Berlin. Diese Vorlesung übte einen unverwischbaren Eindruck auf den schon innerlich schwer mit den philosophischen Problemen ringenden Gast. Es drängte sich ihm die erschütternde Erkenntnis auf, daß Cohen sein eigenes philosophisches System eigentlich – verlassen hatte. Er erkannte in dem großen Meister der kantischen Philosophie gewissermaßen einen Kolumbus, der ein ganz anderes Ziel erreicht hatte als das, zu dem er ausgefahren war, der ein System entdecken wollte und in Wahrheit „das verlorenen Paradies der Menschheit“ wiederentdeckt hatte, der in seinem philosophischen System nur den Menschen allgemein, nicht den Juden kannte und jetzt, auf sein Judesein stoßend, den Juden in sich entdeckte und erst darüber den Menschen in allen.

Diese Wandlung Cohens bestätigte sich, als aus dem Nachlaß sein großes Werk: „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ 1919 erschien. Damit hatte Cohen den Bruch mit seiner philosophischen Vergangenheit besiegelt. Das Buch ist das Zeichen „einer vollendeten Heimkehr, wie es ihre Frucht ist“. Es war daher bezeichnenderweise „keiner Schule mehr gewidmet, sondern dem Vater, dem er den leiblich-seelischen Zusammenhang mit der Heimat des Geistes und des Blutes verdankte“.

Das waren die beiden entscheidenden Anstöße in Rosenzweigs geistiger Entwicklung. Zwei Jahre später, 1921, trat er dann mit dem bedeutsamsten Werk seines Lebens an die Öffentlichkeit, mit dem „Stern der Erlösung“.

Es ist nicht leicht, im engen Rahmen die tiefgreifende, revolutionäre Wandlung, die durch dieses Werk das philosophische Denken erfährt, zu kennzeichnen und es auszusprechen, wie jetzt bei Rosenzweig das Judentum, die Religion, zum Herzstück seines philosophischen Gedankengebäudes wird. Einige kurze Striche mögen aber das Wesen der Sache etwas verdeutlichen. Der herrschende philosophische Idealismus hatte „das All“ zum Gegenstand, als wenn alles Seiende ein einziges Ganze wäre, beherrscht vom Logos, oder richtiger, als wenn das philosophierende Ich durch die ihm innewohnende Vernunft und durch seine Denkgesetze der Welt das Gesetz ihres Seins vorschreibe. Dieser „Pan“, dieses All wurde wie ein ewig sich Gleichbleibendes behandelt, alles Zeitliche in ihm war eigentlich nur zufällig, nur durch die Konstitution des trachtenden philosophierenden Subjekts hineigetragen. Raum und Zeit, Tod und Vergänglichkeit, Wachsen und Abnehmen sollte es nur in der Welt der Erscheinungen geben, denen unsere Vernunft ihre Grundlegung, ihre Gesetzlichkeit gibt. Die Welt der Dinge an sich, auch unser uns unbekanntes Ich an sich unterliege der Zeit nicht.

Diese Auffassung, die dem Menschen über die Sorge vor dem Tod und der Vernichtung hinweghelfen sollte, steht aber im krassen Widerspruch zu jedem natürlichen Denken, in dem die Zeit und die Entwicklung etwas ungeheuer Entscheidendes, das Realste allen Realen ist. Es ist ein Unding zu sagen, wir tragen die Zeit als eine Funktion in das All hinein, sondern die Zeit ist ein beherrschender, alles regelnder, entscheidender Ausgangspunkt für alle Weltbetrachtung. Diese kann nicht anders erfaßt werden wie als eine Weltgeschichte mit einem Anfang, einer Entwicklung, mit einem Ende, einem Ziel.

Ebenso unerträglich ist es aber, das „All“ in solcher Einheitlichkeit zu fassen, wie der Idealismus es will; das hatte der metaethische Mensch, die Eigengesetzlichkeit des menschlichen Seins unwiderleglich gezeigt. Der Logos gilt nur für die Welt, nicht für den Menschen und kann infolgedessen ebensowenig vom Menschen in die Welt hineingetragen sein, sondern ist das Charakteristische der Welt im Gegensatz zum Menschen, der in die Welt mit seiner alogischen Besonderheit, mit seinem Selbst nicht aufgehen kann. Und so wenig wie Mensch und Welt in ein All aufgehen, so gewiß dieses in zwei Elemente sich spaltet, so bleibt dann auch kein Recht der Philosophen, Gott in die Welt aufgehen zu lassen. Gott, Welt und Mensch stehen sich als die drei aufeinander nimmermehr zurückführbaren Elemente des Seins gegenüber. Indem diese drei Elemente aus ihrer metaphysischen, metaethischen und metalogischen Erstarrung und Verzauberung heraustreten, um aufeinander zu wirken, werden Schöpfung, Offenbarung und Erlösung die drei großen Abschnitte der Weltgeschichte, die Kategorien alles Weltverstehens, indem einmalig Gott die immer gleichbleibende Dauergestaltung des Kosmos schafft,

indem derselbe Gott in immer erneuter Liebe sich dem Menschen offenbart und ihn zum Empfänger einer höheren Lebens- und Weltbestimmung macht, indem endlich der Mensch, durch die göttliche Liebe zur Weltbeseelung, zur Bruderliebe und schöpferischen Gestaltung an der Welt berufen, diese ihrer Vollendung, der Erlösung, entgeführt.

In diesem großen, neuen Weltaspekt, den das Rosenzweig'sche Werk gibt, gehen Natur und Geist, die Geschichte der Erde und der Religion in eine einheitliche Weltbetrachtung ein. Jede von Adam an beginnende historische Offenbarung, jede religiöse Erweckung von Einzelnen und Völkern, sind ein neuer Beweis für die immer wieder erneute „Geburt der Seele“ im Menschen. Von dieser hohen Warte aus werden alle Religionen an ihrer Stelle verständlich, hat jeder Mensch und jedes Volk und jede Gemeinschaft notwendig ihre eigene religiöse Geschichte, ihre eigene Gotterweckung, durch die sie Diener an der Erlösung werden. So steht alle Besonderung und Eigenart der Menschen, auch Israels einzigartige Stellung im Weltganzen im natürlichen großen Zusammenhange der „messianischen Erkenntnistheorie“.

Von solchem Standpunkt aus vermag Rosenzweig in gerechter und freimütiger Würdigung aller religiösen Kräfte in der gesamten Menschheit sein jüdisches Bekenntnis, seine jüdische Eigenart, die jüdische Lebenshaltung ganz unverkürzt in das volle Licht seines philosophischen Gedankenganges zu stellen. Gottes Wissenschaft oder die Theologie ist nicht mehr Gegensatz zur Philosophie. Ja, so umfassend ist die Weltanschauung, die sich auf diesem Sechsstern der Begriffe: Gott – Welt – Mensch einerseits und Schöpfung – Offenbarung – Erlösung andererseits aufbaut, daß auch alle philosophischen Systeme und alle sogenannte natürliche Religion, wie sie sich unter den Menschen gebildet hat, wie alle weltgeschichtlichen Religionsformen ihre Deutung und Erklärung, ihre Stellung im System erhalten.

Nicht zu beschreiben ist die Fülle des Lichts, die dieses Buch auf die Worte der Bibel und die Worte unserer Weisen wirft. Ich persönlich muß bekennen, daß es mir für die Erfassung der „Geheimnisse unserer Tora“ ein Wegweiser und Erleuchter war wie kein zweites Werk der Gegenwart. Und daß ich mich in diesem Eindruck nicht täusche, das haben mir die Kurse gezeigt, die ich über das Rosenzweig'sche Werk vor vielen Denkenden meines Kreises abgehalten habe. Ich betrachte mich von der Stunde an, wo ich das Buch las, als ein Schüler dieses großen Meisters der Gedanken.

Hier wird nichts Jüdisches vertuscht oder umgangen. Hermann Cohen kennt z.B. von allen jüdischen Festen nur Rosch Haschana (Neujahrsfest) und Jom Hakippurim (Versöhnungstag), weil sie allgemeinemenschliche religiöse Elemente zur Grundlage haben: die Gedanken von der Weltregierung, vom Weltgericht und der Versöhnung. Unsere drei Wallfahrtsfeste mit ihren besonderen nationalen Inhalten kennt „die Religion der Vernunft“ nicht. Bei Rosenzweig reihen sie sich in den Dreiklang der Weltkategorien ungezwungen ein, indem sie in unserem religiösen

Jahr ein Abbild der Weltentwicklung uns immer wieder vor Augen führen sollen, Pessach als das Fest unserer Volksschöpfung, Schawuot als das Fest der Offenbarung und Sukkot als das Fest der Weltermte, der Vollendung und Erlösung. Oder: Für Cohen konnte das jüdische Gesetz nur als Leib Israels, als äußeres Erhaltungsmittel in seinem System einen Platz finden, und die ganze wunderbare Geschichte unseres Volkes wird so gut wie verschwiegen. Bei Rosenzweig wird das jüdische Gesetz in seiner Gott, Welt und Menschen einenden Kraft erfaßt, לשם יחוד קודשא ב"ה ושכינתו [d.h.] als Werk der Einung Gottes mit seiner Schechina (Geist), als ein Schritt zur Durchseelung und Durchgeistung, kurz zur Erlösung auch der dinglichen Welt durch den zur Seele erweckten Menschen; hier wird die jüdische Geschichte zur Grundlage der Gewißheit und Sicherheit, daß alles persönliche religiöse Erleben von heute im Einklang mit dem historisch gewissen Erleben unseres Volkes steht.

Mit diesem Werk, obwohl es keine Philosophie des Judentums und keine jüdische Philosophie sein sollte, sondern die Philosophie eines Juden, ein alle Erfahrungen der Menschheit und des Lebens würdiger Weltüberblick eines sein Volk und seine Vergangenheit als Fakten, als unerschütterlichen Tatsachen in die Weltbetrachtung einbeziehenden jüdischen Denkers, hatte er der Welt zum Ausdruck gebracht, wo er selbst seinen Platz suche und einnehme. Es hatte ähnlich dem Werke Hermann Cohens dem Judentum ein neues Ruhmesblatt hinzugefügt, denn auch Rosenzweig hatte ausgesprochen, daß er zuerst den Juden in sich und dann den Menschen entdeckt habe.

Als er sein Werk vollendet hatte, das große Bekenntnis seines Lebens, da gründete er in Frankfurt am Main ein Haus. Da trat er dort in Beziehung zu Nehemias Anton Nobel, dem Rabbinerphilosophen, gleich ihm Schüler Hermann Cohens, aber gleich ihm über Cohen zum Volljudentum hinübergreifend. Und nun bewies Rosenzweig, daß ihm seine philosophische These Lebensmaxime bedeutete. Sein Haus, wie seine eigene Lebensführung, ward die eines echten, „antiken“ Juden.

Daß er das ganze Judentum meinte, daß er nicht eine bequeme Auswahl wollte, für die irgendeine Modephilosophie oder Lebensraison als Rechtfertigung zu finden nicht schwer fällt, das zeigte er klar und eindeutig in seiner Auseinandersetzung mit Martin Buber: „Die Bauleute“. Sie knüpft an das Wort der Weisen: אל תקרי בניך אלא בוניך [lies nicht Söhne sondern Bauleute] und sagt: Wir können nicht Bauleute des Judentums, gestaltend und fortbauend sein, ohne zugleich seine Söhne, Kinder seiner Vergangenheit zu sein. Inbezug auf die Lehre Israels hatte Buber dies ausgesprochen, erst müsse man alles, was die jüdischen Schriften enthalten, mag es wesentlich zu sein scheinen oder nicht, alles „Wißbare“ sich zu eigen machen; dann erst könne man ein Wissen vom Judentum haben. D.h. ein selbständiges, ein schöpferisches, das kein bloßes Wissen mehr ist, sondern eine Kraft, die Kraft der Erneuerung geistigen Judentums.

Alles Wißbare sei noch keine Lehre; diese beginnt erst dort, wo das Wißbare aufhört; aber ohne diese Voraussetzung und Grundlage des Wißbaren, die umfassende Kenntnis des Judentums, habe niemand die Gewähr, daß das Originelle, Neue, auch zu jüdischer Lehre führe. Denn Israels Große „müssen erst die Seinen sein, ehe sie schöpferisch werden“ können.

Ist es, fragt nun Rosenzweig, für das Gebiet des Gesetzes, der Tat etwas anderes? Alles „Tubare“ ist noch keine Tat; keine gestaltende, bauende am Judentum. Aber alles, vom Toragesetz bis zum letzten Paragraphen des Schulchan Aruch, ja bis zum kleinsten Minhag, ist das Fundament, das uns zu eigen werden muß, wollen wir anders die Gewähr haben, daß unsre Tat – auch jüdische Tat, daß das Gesetz sich uns zum Gebot, zum unmittelbaren Ausdruck des nach Tat dringenden Augenblicks werde. Nur so erhält das Gesetz seine „Heiligkeit“, die Bewährung seiner Ewigkeit wieder. Wie kein Weg zur Lehre führt als über die Gesamtheit des Wißbaren, so keiner zu jüdischer Tat als über die Summe des Tubaren. Wir können eben nicht Bauleute sein, ohne zugleich Söhne zu sein.

Aber, so stellt Rosenzweig nun sich und den Genossen die große Entscheidungsfrage: Sind wir denn noch Söhne, können wir es wieder werden? Ist nicht romantische Schwärmerei eine – Lüge, bezüglich der Lehre eine gesagte, bezüglich des Gesetzes eine getane? Darauf gibt er eine herrliche, meerestiefe Antwort: Wir sind ein geschichtsloses, d.h. ewiges Volk.

„Unsre Ewigkeit macht uns alle Augenblicke unsrer Geschichte gleichzeitig. Die Rückwendung...(zur jüdischen Vergangenheit) wird uns zur ständigen Lebensnotwendigkeit. Aber freilich zur Lebensnotwendigkeit – wir müssen in unsrer Ewigkeit leben können. Deshalb genügt uns gegen die Gefahr jener Rückwendung nicht der Schutz, der den Völkern sonst genügen darf – der Schutz ihres Instinkts für das Lebenskräftige, Gesunde der Vergangenheit – der Schutz des Instinkts muß uns mit stärkeren Sicherheiten umgeben. Diese Sicherheiten liegen in unsrem Können. Die Einsetzung dieser Berufungsinstanz könnte höchste Frivolität sein, wenn sie nicht höchster Ernst wäre. Im höchsten Ernst hat der Midrasch (Erklärung) Israels freies Annehmen des Gotteswortes ‘unterm’ Sinai in ein gezwungenes, gottgezwungenes umgedeutet...Die letzte Wahl ist unsrem Willen entzogen und unsrem Können vertraut“.

„Freilich, sowie das Können kann, kann es nicht mehr anders, es wird Nichtanderskönnen, Müssen...Wie unser ganzes Sein vor die Aufgabe der Heimkehr gestellt ist, so muß auch das Aufnehmen durch unser ganzes Sein geschehen. Die Entscheidung, die aus dem Können geschieht, kann nicht irren, weil sie gar nicht zu wählen,

nur zu gehorchen hat...Nur daß uns allen die Möglichkeit zu können gegeben ist, das wissen wir.

Es ist uns das Grundgefühl des gemeinsamen – und auch des einsamen – Lebens: das Gefühl, Kinder der Väter zu sein und Ahnen der Enkel. Darum dürfen wir erwarten, uns...in jedem Wort und in jeder Tat der Väter wiederzufinden, und hoffen, daß unser Wort und unsre Tat für die Enkel nicht ungesprochen und nicht ungetan sein wird.“

Wir glauben, daß ernster und tiefer die seelische Bestimmtheit und Verpflichtung des historisch prädestinierten, des wahlfreien und doch nicht ohne Selbstaufgabe wahlfreien jüdischen Menschen nicht ausgesprochen werden kann. Zu jedem Besinnlichen sprechen sie eine erschütternde Sprache.

Diese historische jüdische Vorbestimmung steht bei Rosenzweig aber mitten hinein verflochten in sein philosophischen Weltbild, ist nur ein Teil der Geschichte von der Verwirklichung der Offenbarung. Aus der philosophischen Gesamteinstellung resultiert ihm alles Einzelne.

Daher gehörte er keiner Partei und doch wieder allen an; darum ist er abseits der Heeresstraße der vielen, einsam und doch mit allen vereint, seine Bahn gezogen. Keiner kann ihn für sich in Anspruch nehmen und allen hat er unendlich viel Neues zu sagen. Vor allem stehen Sein und Sollen im Judentum, sind Schöpfung und Offenbarung bei ihm, dem philosophisch blickenden, nicht in der Kontrastierung, zu der der Kampf der Nationalisten und Religiösen sie zugespitzt hat. Zu tief ist für ihn das Ideal in die Wirklichkeit eingebettet, zu weit streckt sich die Wirklichkeit, wie das oben angeführte Zitat es ausspricht, dem Ideale ihrer Bestimmung entgegen, als daß sie je getrennt werden könnten. Aus der Ganzheit des Juden und des Menschen nur erwächst ihm die Verwirklichung des Ideals; nicht „aus einem Kanon abgrenzbarer „jüdischer Pflichten“ – Vulgärorthodoxie – oder „jüdischer Aufgaben“ – Vulgärzionismus – oder gar (Gott behüte!) „jüdischen Ideen“ – Vulgärliberalismus“. „Das Unbegrenzte versagt sich der Organisation“. „Das Judesein des Einzelnen kann nicht auf der Nadelspitze des Warum tanzen“, „Ein Volk ist keine Rechtstatsache, Blutzugentum kein Rechenexempel.“ Er hat den Atem seines Volkes verspürt, aber den heiligen glühenden Atem des wahren Israel, sein Judentum trat ihm entgegen mit der großen naiven Selbstverständlichkeit und umfassenden Lebensganzheit, wie wenn er unsere klassische Zeit erlebt hätte. Es hat das Judentum geschaut, nicht forschend erarbeitet; es konnte daher so gläubig-kritisch, so frei-gebunden, so religiös-philosophisch sein. Rosenzweig war wohl Baal-Teschuwa (Umkehrer); aber seine jüdische Auffassung hat keine Spur und Flecken des Kampfes, des inneren Ringens, der apologetischen Gewalttätigkeit, sein Judentum ward ihm, wie den großen Lieblingen Gottes, zum Geschenk, zur Gabe, zur Gnade.

Für dieses Geschenk hat er Opfer des Dankes dem Gott der Offenbarung gebracht, hat er zehn schwere Jahre lang geopfert mit allem, was er war. Eine tückische Krankheit lähmte ihm Hand, Mund und Körperkraft; aber er nahm sie hin als Leiden der Liebe, ohne von der Tora zu weichen. Kein Wort der Klage, des Vorwurfs, des Rechters mit seinem Geschick kam über seine reinen Lippen, bewegte seine reine Feder. Ja, nicht einmal in schweren Ernst ging seine Betrachtung über. Nach wie vor atmen seine Worte den befreienden, beglückenden Geist eines genialen Erkennens und haben die Würze einer Ironie, treffsicherer Sprachgewalt, sprudelnder Lebensfrische und Lebendigkeit. Daß wir sie besitzen und uns ihrer freuen können, das danken wir seinem heldenstarken Weibe, die gesegnet sei vor allen Frauen, die seine Gedanken und Worte ihm abgelauscht, mit der Hellsichtigkeit der Liebe sein Stammeln zu deuten, seine Absichten zu errahnen gewußt. Wir stehen vor diesem heiligen Willen zweier Menschen, alle ihre Kraft dem Höchsten zu widmen und der Menschheit zu schenken, wie vor einem Rätsel. Ein Wunder ist Rosenzweigs Geschichte, ist vor allem die Geschichte dieser zehn Jahre des Ringkampfes mit dem Engel, der ihn nicht verließ, bis er ihn mit höchster Lebensverklärung, reinsten, fast überirdischer Vergeistigung gesegnet hatte.

So stieg er empor und erbeutete Beute; für uns brachte er von der Schau der Höhe das Köstlichste heim. Seine im „Zweistromland“ zusammengefaßten Schriften zur jüdischen Erziehung, über das Wesen des Judentums, über die heilige Sprache, über altes und neues Denken sind der Niederschlag der Gedanken eines so strengen, nein so milden Geistesrichters, ואחריו איך נתיב [d.h.]der rückblickend seinen eigenen Werdegang leuchtend nachzeichnet.

Die Schau trug ihn höher und höher, er wurde zum Dichter, besser: zum Einfühler und Nachdichter des Größten, was wir Juden besitzen. Erst waren es Jehuda Halevis Hymnen – wie kann man nur, ohne zu sprechen und zu schreiben, dichten! – durch die er zugleich in seinen Erklärungen grandiose Blicke in die Seele religiöser Poesie uns tun läßt, den frommen Dichterphilosophen uns erschließend. Und dann gab er als seinen Schwanensang die Bibelübersetzung (gemeinsam mit Buber). Jedes Wort dieser Verdolmetschung der Schrift ist ihm Glaubensbekenntnis, künstlerische Neuschöpfung, demütiger Dienst im Höchsten. „Gottes Gedanken sind nicht unsre Gedanken, aber Gottes Wort ist auch der Menschen Wort“, jubelt es in ihm, der der toten Gedankenphilosophie seiner Vorgänger die Philosophie des Wortes, eine „erzählende Philosophie“ entgegengestellt hatte. So will er Himmel und Erde in der Wiedergabe des göttlichen Wortes vermählen. Jetzt, da er daran ging, Jesajas zu übertragen, daß „der Himmel höre und die Erde lausche“, da siegten die Himmlischen über die Irdischen und trugen seine reine Seele davon.

Rosenzweig fühlt sich als ein durch Hermann Cohen Erweckter. Wir wollen dem genialen Schüler und Vollender jene Worte weihen, die er von seinem Meister gesprochen:

„Er hatte ein ursprüngliches, kein angelerntes Verhältnis zu den letzten Fragen. Das trieb ihn hinaus zum unmittelbaren Auge in Auge mit diesen Fragen. Hier brach das zutiefst Kindliche seiner großen Seele ganz ans Licht. Er war eben im Grunde ganz einfach. Er war ein frommer Mensch“.

Der Israelit, Nr. 51, 19. Dezember 1929

Kurzbiographien und Summaries

Bacharach, Walter Zwi

Kurzbiographie

Born 1928 in Hamburg, Professor (today Emeritus) 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 „The ‘Final Testimony’“

This paper will discuss last letters written by Holocaust victims as a direct and authentic testimony by people who saw their lives being cruelly cut short, and will present the unique aspects of these letters through examples. The paper will also discuss the innovation in the revelation of these testimonies and how they differ from other Holocaust research material.

Bejski, Moshe

Kurzbiographie

I was born in Poland in 1921 and brought up in an orthodox home. I am a graduate of the Yavneh Hebrew school. I moved to Cracow in 1933, where I continued my studies, including Hebrew and Judaism. Up to my alya in 1945, I was active in the Zionist youth movement Ha-no'ar ha-Tsyoni. During World War II, I was imprisoned in a ghetto and in various concentration camps.

I took my first steps in Israel on: Kibbutz Tel Yitzchak, instructing and teaching at the Agricultural Institute of Magdiel.

During Israel's War of Independence, I served in the army as recreation officer and was promoted to the grade of captain in the capacity of H.Q. Welfare Staff Officer. I was on mission in 1949–1953 as head of the Youth Aliya Department in Europe and North Africa.

I studied law in Israel and at the Sorbonne in Paris, where I was awarded the degree of L.L.D. My doctoral dissertation was titled *The Sources of Human Rights in the Bible*.

I was a lawyer from 1953–1960 when I was appointed a judge. In 1978 I was promoted to the Supreme Court of Israel until I retired in 1991.

I lectured at the Law Faculty of Tel Aviv University.

Summary „The Obligations of the Jewish People Towards the Righteous of the Nations“

This article first briefly examines the nobility of the „Righteous of the Nations“, those non-Jews who saved the lives of Jews in the period of the Holocaust. It also examines the „holy undertaking“ performed by the Israeli government commission appointed to validate and record the claims of the rescuers and the rescued. This Commission was set up soon after, and in response to, the „Holocaust and Heroism Memorial Law“, passed in the Knesset in 1953. Since then it has been busy authenticating claims and recognizing the „Righteous“, and awarding financial support to needy „Righteous“ living in Europe and Israel.

Two issues are mentioned: First, there is a proposal to conclude the activities of the Commission. The reasoning is that after more than 50 years many of the people involved in the heroic acts have passed away, and that evidence has become rarer. However, there are in fact still hundreds of applications a year, especially since the fall of the Iron Curtain. Moreover, the importance of the task dictates that even were there only one application a year, it would be the duty of the Jewish people and hence of the Commission (albeit a scaled-down one) to process and duly award.

Should the standards the Commission uses be delineated into law form? No longer would it be up to the subjective reasoning of the members of the Commission; rather there would be objecti-

ve guidelines for them to follow. As a matter of fact the task is essentially a subjective one, where each case is individual and special. The four guidelines mentioned in the Statute of 1953 are that the deed must have been a) an act of rescue, b) in respect of a Jew, c) under risk of the rescuers life, and d) unavoidably the self evident requirement – that the rescuer did not receive any consideration. These are clearly all subjective: What was dangerous in Poland might not have been in another country. Therefore no guidelines could ever be put into law. The lack of objective guidelines indeed makes the entire affair of categorizing the deeds of potential „Righteous of the Nations“ very time consuming, and precisely for this reason the Commission has so far been so faithful, and its decisions respected world-wide.

Bodenheimer, Alfred

Kurzbiographie

Dr. Alfred Bodenheimer, geb. 1965, Promotion in Neuerer deutscher Literaturwissenschaft 1995–1997 Postdoktorat am Franz Rosenzweig-Forschungszentrum der Hebräischen Universität, Jerusalem und Gastdozentur an der Bar Ilan Universität, Ramat Gan. Seit 1997 Lehr- und Forschungsbeauftragter für Judaistik an der Universität Luzern. Habilitationsschrift: *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*, Göttingen 2002.

Summary „Rettung durch Erinnerung? Aufgaben, Ansprüche und Möglichkeiten der Geisteswissenschaften im Umgang mit der Shoa“

The very different, but virulent discourses about the Holocaust in Israel, Germany and the US have evoked the question, if and how remembering this historical experience may be senseful for the state of national societies. The basis of those questions are the research of Tom Segev, Moshe Zuckermann and Saul Friedlander (for Israel), the Walser-Bubis Debate (for Germany) and Peter Novick's book „The Holocaust in American Life“ (for the US). The author of this article tries to show that the decisive questions these societies have to ask themselves are should not be too much oriented on guilt and suffering anymore. The crucial question might rather be, by what the self picture of a national society has been changed since the Holocaust.

Breuer, Mordechai

Kurzbiographie

Born 1918 in Frankfurt/Main, emigrated 1936 to Israel. He worked as a teacher and director of elementary and high schools in Jerusalem. In 1946/47 he was an advisor for displaced Jewish children and adults in the DP-Camp Bergen-Belsen.

Only later he started his academic career. He did his doctorate 1967 at the Hebrew University in Jerusalem, 1970 he was appointed Senior Lecturer for medieval and modern Jewish history at the Bar

Ilan University, later he became Professor and Head of the Jewish History department.

Since his Emeritus he is the director of the Germania Judaica Institute, Hebrew University, Jerusalem.

He published numerous books and articles in Hebrew, English and German.

Gillis-Carlebach, Miriam

Kurzbiographie

Born in Hamburg 1922, since 1938 in Israel. At to the present position – heading the Joseph Carlebach Institute for Research in Contemporary Jewish Teachings and Education at the Bar Ilan University in Ramat-Gan, Israel. The Institute focuses mainly on researches about contemporary German-Jewish History and the Holocaust. As an associated professor in the department of „The History of Jewish People“, teaching Master-degree students.

Publications of several books and articles on Jewish and educational subjects in Hebrew, German and English. Author of „Jedes Kind ist mein Einziges. Lotte Carlebach-Preuss – Antlitz einer Mutter und Rabbinerfrau“, Hamburg, Dölling & Galitz 1992, 1993, 2000.

Summary „Readiness for Death – Choice for Life, Franz Rosenzweig, Erich Buchholz and Rudolf Bleiweiss as Reflected in the Eulogies of Joseph Carlebach“

In this paper the fate of three Jewish men, Franz Rosenzweig (1886–1929), Erich Buchholz (1890–1932) and Rudolf Bleiweiss (1905–1940) is briefly presented, each one in its biographical and historical context. The circumstances of the tragic early death are analyzed and reflected in the personally adjusted eulogies held by Rabbi Carlebach for each man. Interpreting their unaccomplished lives in the light of their heroic deeds, his deep religious thought could offer spiritual consolation to the utmost inner grief of the mourners.

Summary „Jewish Mothers of Small Children during the Holocaust, The Changing Tasks – The Unchanging Motherly Role“

The mothers' tasks prior the Holocaust, in its beginning and the advanced stages are analyzed and compared with their family background. Yet, almost overnight mothers and wives had added to their traditional tasks within their intimate circle, new ones, such as dealing with the authorities and their restrictions for Jews – steadily fighting a hostile world around them and their families. The mother experienced the Boycott, the expulsion of the Eastern Jews, the so-called 'Kristallnacht' and the imprisonment of the father, the husband and sons. The mother fought to release her relatives from KZs, to get a visa (or a permit) to a new country, to find food, to calm down the children, to persuade them not to rebel, to convince them to wear the yellow star etc.

She had to make quick and fatal decisions by herself as to the future of her children. Nevertheless even in the last moment in the KZ – she continued to be the child's mother in its true sense, conscious of what is going to happen, often sacrificing her life to give her child a sense of being loved in the moments of death.

Goodman, Ruth

Kurzbiographie

Born in 1921 in Breslau, (which was then in) Germany. Emigration to the USA in 1939. Undergraduate degrees from Baltimore Hebrew College. M.A. and Ph.D. in foundations of education, with emphasis on philosophy and history of education, from Washington University, St. Louis, Mo. Lecturer at Washington University College and University of Illinois. In Israel since 1971. On the faculty of the School of Education at Bar Ilan University and at the College of Judea and Samaria till retirement in 1994.

Summary „Janusz Korczak and Joseph Carlebach – Parallel Lives“

This paper, based extensively on a thesis by the late Hanna Yifrah, traces the lives and the work of Janusz Korczak and of Joseph Carlebach. Although their cultural and ideological orientations came from different sources, – Korczak from the academia of Eastern Europe and the positivist movement in modern philoso-

phy, and Carlebach from classical Judaism and the thought of S.R. Hirsch –, the similarity in their personalities induced them both to devote their lives to education and to choose the death of martyrdom, out of loyalty to their disciples.

Grünberg, Wolfgang

Kurzbiographie

Prof. Dr. theol., geb. 1940 in Swinemünde; Abitur in Minden 1959; Tischlerlehre; Studium der Theologie in Tübingen, Heidelberg, Hamburg, Berlin; 1965–68 wissenschaftlicher Assistent an der Kirchl. Hochschule Berlin; Vikariat in Berlin und St. Louis; 1970 Ordination und Pfarrer in Berlin-Spandau (Heerstraße Nord); seit 1978 Professor für prakt. Theologie an der Universität Hamburg, seit 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. Mitherausgeber der Buchreihen „Kirche in der Stadt“, „Urbane Theologie“ und der „Hamburger Theologischen Studien“.

Summary „Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten“, die Schriftsteller Viktor Klemperer und Jochen Klepper aus den Jahren 1938–1942“

The authors Viktor Klemperer (1881–1960) and Jochen Klepper (1903–

1942), both known in Germany as eyewitnesses of the national socialist period, never met each other personally, nor did they make direct reference to each other literarily. But, both are outstanding eyewitnesses of the first half of the twentieth century with different, but comparable perspectives. The one – Klemperer – is the son of a rabbi; the other – Klepper – the son of a Lutheran pastor. Both take a critical position in regard to paternal traditions; both are also regarded by their siblings as something of a loner. Both marry a woman from another religious tradition: Klemperer a Protestant and Klepper a Jew. Both are in origin and conviction German patriots and bourgeois intellectuals. Both, in their extensive diaries, document and reflect upon the persecutions and sufferings resulting from their, at that time so-called, “mixed marriage”.

Extensive literary testimonies from both authors exist. Klemperer labours since 1938 on his “Curriculum vitae”, which grows out of his diary entries and includes the years of his earlier life up to 1933. Then, in the national socialist period, he continues writing his diaries, often in danger of his life. Klemperer was a philologist of Romance languages and professor at the Technical University Dresden, and was rehabilitated after the war. He remains a “witness” even in the post-war period, which he also documents in his diaries. His diary entries provide detailed insights into objective forms of repression and the subjective treatment of them, as well as the day-to-day art of survival.

Jochen Klepper, born in Silesia as the son of a pastor, becomes a writer and, thus, also a "witness". As an author, he had given expression to a conservative worldview – especially in his novel *Der Vater* (The Father) – and thus had success. For a short period of time, he even won approval from those at the pinnacle of the state. This did not change the fact that, at the end, he sees the shared voluntary death of his family as the only way out of the persecutions and repressions against his family.

Selected diary entries are presented and analysed in the lecture. From these results, a thesis addressing the understanding of cultural and religious assimilation and the potential of such for resistance against totalitarian systems in politics and religion is developed.

Herzig, Arno

Kurzbiographie

Professor für Neuere Geschichte, Schwerpunkt: Frühe Neuzeit an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen zur mittelalterlichen Ordensgeschichte; zur Geschichte der Juden in Deutschland, zum Konfessionalismus im 17. Jahrhundert, zur deutschen Arbeiterbewegung und zur Rolle der Unterschichten.

Summary „Der Breslauer Historiker Willy Cohn (1888–1941)“

The historian Dr. Willy Cohn, born in

Breslau, was a successful academic scientist, a faithful Jew and an active Zionist. These three key themes were of central importance in his life in 1933 as he was forced to leave his career as a „Studienrat“ and concentrate his life work on the Jewish community and his remaining academic contacts. This paper concentrates on the situation of forced isolation, the academic working conditions and Willy Cohn's interpretation of the subsequent encounters. As a Zionist, he visited Erez Israel in 1937 in preparation for an eventual emigration. He himself returned to Breslau, an act which Leo Baeck, who himself did not want to „desert“, praised in a private conversation. During the persecution in 1940 it became clear to him, „the absolute knowledge that our people may never be eliminated and will survive all these trials, even as individuals may perish“. He trusted in knowledge that someday an objective historical analysis of the life and behavior of the Jews in Germany would shed a positive judgement on his people, an opinion shared by Leo Baeck. He worked for the „Germania Judaica“ until his deportation in November 1941, hoping to find an objective historical judgement through his historical research. This was his „Solace in History“. On 29 November 1941 he and his wife together with their daughters, nine and three years old, were murdered by Einsatzkommando 3 of the SS in Kaunas (Kowno).

Reemtsma, Jan Philipp

Kurzbiographie

Geb. 1952 in Bonn. Studium der Germanistik und Philosophie in Hamburg, Prof. Dr. phil. Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Hamburg. 1981 Gründung, seit 1983 Vorstand der Arno Schmidt Stiftung. 1984 Gründung und seither Tätigkeit als Vorstand des Hamburger Instituts für Sozialforschung. 1997 Lessing-Preis der Freien und Hansestadt Hamburg. 2001 Verleihung des Niedersächsischen Kunstpreises für Literatur/Nicolas-Born-Preis. 2002 Verleihung der Leibniz-Medaille der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Publikationen: Zahlreiche Publikationen im Rahmen des Hamburger Instituts für Sozialforschung als Herausgeber und Mitherausgeber.

Andere Publikationen: (als Mitherausgeber) Christoph Martin Wieland: Politische Schriften, insbesondere zur Französischen Revolution, Bd. I-III, Nördlingen 1988; Das Hexameron von Harwich. Ein britisches Fragment, Rheinbach-Merzbach 1992; u.a. Falun. Reden und Aufsätze, Berlin 1992; Das Buch vom Ich. Christoph Martin Wielands „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen“, Zürich 1993 (Taschenbuchausgabe bei dtv, 1999); Mehr als ein Champion. Über den Stil des Boxers Muhammad Ali, Stuttgart 1995 (Taschenbuchausgabe bei Rowohlt, 1997; amerikanische Ausgabe bei Alfred A. Knopf, 1998); Der Vorgang des Ertaubens nach dem Urknall. Zehn

Reden und Aufsätze, Zürich 1995 (Taschenbuchausgabe bei dtv, 1998); Im Keller, Hamburg 1997 (Taschenbuchausgabe bei Rowohlt, 1998; diverse europäische und außereuropäische Ausgaben, amerikanische Ausgabe bei Alfred A. Knopf, 1998); Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei. Aufsätze und Reden, Hamburg 1998 (Taschenbuchausgabe bei Siedler/btb, 2000), Das Recht des Opfers auf die Bestrafung des Täters – als Problem, München 1999 (Schriftenreihe der Juristischen Studiengesellschaft Regensburg e.V., H. 21); Der Liebe Maskentanz. Aufsätze zum Werk Christoph Martin Wielands, Zürich 1999; Stimmen aus dem vorigen Jahrhundert. Hörbilder, Stuttgart 2000; Wie hätte ich mich verhalten? und andere nicht nur deutsche Fragen, München 2001; Die Gewalt spricht nicht. Drei Reden, Stuttgart 2002.

Summary „Ja, wenn der Beckett im Konzentrationslager gewesen wäre...“ – Überlegungen anlässlich einer in der ‘Negativen Dialektik’ mitgeteilten Anekdote“

There has been an argument between H.G. Adler and Th.W. Adorno about the moral value of the works of S. Beckett. Adorno rejects Adler's opinion that there is a kind of duty for an author to encourage people. The essay puts this controversy in the context of Adorno's reflexions about the image of death after the mass-extinctions in the German concentration camps and his attempt to re-think problems of tra-

ditional metaphysics „after Auschwitz“.

Adorno's position is confronted then with J. Améry's thoughts about the confrontation with death in Auschwitz and his rejection of any afterlife of metaphysics.

Reichel, Peter

Kurzbiographie

Professor am Institut für Politische Wissenschaft der Universität Hamburg und freier Autor für Zeitung und Rundfunk. Zahlreiche Veröffentlichungen zur politischen Kultur- und Zeitgeschichte, zuletzt: *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*, 2. Aufl. München 1993; *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit*, München 1995; *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*, München 2001.

Summary „Der Tod als Anti-Republikaner – Totenfeiern als Demonstration für die Republik: Friedrich Ebert, Walther Rathenau, Gustav Stresemann“

The first German Republic, arisen out of the defeat in the war, the abdication of the Kaiser and a “half revolution”, stood from the very beginning upon an unstable foundation. To be sure, the

“Weimar Coalition”, comprised of the Social Democrats, the Liberals, and the Center Party, controlled at least three-fourths of the seats in the national constituent assembly in 1919. But, it lost its majority just a short time afterward, in the June elections in 1920, and never recovered it again afterward. In other words: the Republic from the very beginning had too few partisans for it and too many enemies and despisers against it. This disproportion was dramatically intensified by the fact that the Republic lost not a few of its outstanding political representatives through their early deaths. Matthias Erzberger, who I do not deal with here, and Walter Rathenau both were torn by political assassinations, Friedrich Ebert and Gustav Stresemann through illness, at an early stage out of their struggle for the internal and external stability of the first German Republic. Fritz Stern found an appropriate formula for this, that in Weimar “even death [was] an Antirepublican”.

Death struck these men at the highpoint of their political careers, and the Republic in the midst of the instable situation of a latent civil war. The early deaths of Rathenau, Ebert and Stresemann effectively weakened the Republic or, rather, revealed its vulnerability. At the same time, Rathenau's death showed the necessity and the weaknesses of the Law for the Protection of the Republic (Republikschutzgesetz).

Ebert's death is to the present day still subject to speculation that the Republic possibly could have continued to exist if its first president would have been

granted a longer life and if the election of Hindenburg as his successor would have been prevented. And in the case of Stresemann's death, it is considered a certainty that only the veteran Foreign Minister would have been able to stabilize and possibly save the Republic beyond its crisis in 1929–1930 by means of a Grand Coalition reaching across the political spectrum from the Social Democrats (SPD) to the German Peoples' Party (DVP). What was not granted to the living politicians to achieve, namely national unity and political stability, appeared as a possible reality for a short time in the communal lament and in the integrative gesture of their funerals. Over the graves of the great, the imminent danger for the commonwealth became manifest and, at the same time, the desperate hope of averting the self-destruction of the Republic and being able to preserve the national solidarity beyond all ideological cleavages and social class differences became perceptible. But the conciliatory glow was deceptive. – The subject of my lecture is, thus, three unfinished, or better: fragmentary, political careers which stand for the failure of the Weimar Republic and, at the same time, can be seen in a causal relation with this failure.

Timms, Edward

Kurzbiographie

Born in Windlesham, England, Edward Timms has published numerous books and articles on European litera-

ture and politics. From 1965–91 he was Lecturer in German at the University of Cambridge, and he is now Research Professor in German Studies at the University of Sussex. He has a special interest in European intellectual history, particularly the history of psychoanalysis, and was for many years the editor of the 'Austrian Studies' series, published by Edinburgh University Press. He is best known for his book *Karl Kraus – Apocalyptic Satirist*, which has been translated in several other languages. His interest in multiculturalism and the relations between different religions and ethnic groups has led him to establish at Sussex a Centre for German-Jewish Studies. During a sabbatical spent as a visiting lecturer at Middle East Technical University in Ankara he developed an interest in Turkish cultural history, and he is co-author (with his wife Saim Gökse) of *Romantic Communist: The Life and Work of Nazim Hikmet*. His most recent publication is *Writing after Hitler: The Work of Jakob Lind*. As Director of the Centre for German-Jewish Studies he is currently coordinating projects on 'Pictorial Narrative in the Nazi Period: Arnold Daghani, Felix Nussbaum and Charlotte Salomon' (funded by the Leverhulme Trust), 'The Kindertransport Children: Identity, Adaptation and Trauma' (funded by the British Academy) and 'Nationalist Myths and Modern Media in the Age of Globalisation' (funded by the Arts and Humanities Research Board). In April 2002 he was awarded the Austrian State Prize for History of the Social Sciences.

Summary „Selma Meerbaum-Eisinger: Portrait of the Poet as a Young Woman“

This paper reconstructs the career of the German-Jewish poet Selma Meerbaum-Eisinger, who was born in Czernowitz in 1924 and perished in a slave labour camp in the Ukraine in 1942. The focus is on her album of lyric poetry „Blütenlese“, which is interpreted in three different contexts: the cultural framework of Bukovina, the political context of the Second World War, and the broader literary tradition of German nature poetry. Special significance is attached to the influence on Meerbaum of the writings of Tagore, and the account of her tragically curtailed life is completed by the testimony of the labour camp diaries of Arnold Daghani. A close study of these sources suggests that Meerbaum can be seen as a representative figure whose work signals the collapse of traditional nature poetry under the pressure of events, anticipating the experimental writings of her more famous cousin, Paul Celan. The paper is accompanied by a small number of illustrations from the album „Blütenlese“ and from the work of Daghani.

Vogel, Barbara

Kurzbiographie

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.

Summary “Leben als Projekt. Warum schreiben Menschen über ihr Leben? / Life as a Project. The Reasons why Men describe their lives.”

It has been said that being Jew means retailing a history of uncertain and melting shape from one generation to another (Saul Friedländer). Following the question, why men describe their lives' a small selection of autobiographies is investigated. Due to their persecution by Nazis and their emigration the authors have a broken history. The analysis deals with five men (Saul Friedländer, Peter Gay, Alfred Grosser, Joseph Rovam, Egon Schwarz) and five women (Lucille Eichengreen, Viviane Forrester, Käthe Frankenthal, Miriam Gillis-Carlebach, Ruth Klüger) of different social and professional origin. The eldest author was born in 1889 and the others between 1918 and 1932. They are coming from Germany, Austria, Czechoslovakia, and France, and are now living in Israel, USA, and France.

Willems, Joachim

Kurzbiographie

geb. 1974; Studium der evangelischen Theologie (und zeitweise auch der Musikwissenschaften) in Neuendettelsau, Bonn und Hamburg 1994 – 1999 1999; Diplomprüfung in Hamburg mit einer Diplomarbeit über die Mystikrezeption Gustav Landauers; zur Zeit Arbeit an einer Dissertation über 'Kontinuität und Wandel lutherischer Prägungen im postsowjetischen Rußland'. Veröffentlichungen: Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion? Die jüdisch-christlich-atheistische Mystik Gustav Landauers zwischen Meister Eckhart und Martin Buber, Albeck bei Ulm 2001; Wege zur Wahrung und Wiedergewinnung religiöser Identität. Religiöse Minderheiten im sibirischen Omsk: Muslime, Juden, Lutheraner. In: Glaube in der 2. Welt. Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West 3 (Zürich 2002), S. 26-31.

Summary „Der 'Passionsweg, den du Untergang nennst...' – Fragmentarisierung und Vollendung in Gustav Landauers Biographie und Philosophie“

This paper interprets aspects of Gustav Landauer's life and writings. Gustav Landauer, a German-Jewish writer, philosopher, and anarchist politician and theorist, experienced all kind of discrimination and hostility as a socialist, pacifist, intellektuell, and as a Jew. In 1919 soldiers ending the Munich Revolution

murdered Landauer. His death coincided with a crash of his political ideas. Nevertheless, it would be too easy to understand his biography as prototype of an 'unaccomplished life' – at least if we take into consideration Landauer's own thoughts about fragmentation and wholeness, about disruption and completion. In his philosophy of history and in his epistemological theory, he argues that an adequate perception nor of the world, nor of history, is possible for human sense. But a homogeneous picture of the world, which is no longer only a loose compilation of isolated sense data, can be gained by using a new sight of the world that embraces the fragments of our perception. According to Landauer, this is possible, because one participates immediately in the mystical, non-perceptible world. To establish this kind of 'new sight', Landauer refers to poetry, arts, and Jewish and Christian religious traditions. Future not only depends on everything that happened in the past. Future and present are even able to influence the past: Only later it is decided, which influences will have been successful and remembered.

Martin Buber interprets Landauer as a „martyr of the coming mankind“. This interpretation corresponds to Landauer's distinction of „failure“ and „part of deliverance“. A martyr is someone, who fails according to those who pay attention only to the individual fate in the world. But for those, who realize, that this life stands within the history leading towards better future, the passion way becomes a part of deliverance.

Abbildungsnachweis

- S. 33 o.l. Turner, Henry Ashby: Stresemann – Republikaner aus Vernunft, Berlin/Frankfurt 1968
- S. 33 o.r., u. Friedrich Ebert und seine Zeit. Ein Gedenkwerk über den ersten Präsidenten der Deutschen Republik, Charlottenburg o.J.
- S. 98 Cohn, Willy: Verwehte Spuren. Erinnerungen an das Breslauer Judentum vor seinem Untergang, hg. von Norbert Conrads, Köln, Weimar, Wien 1995 (Neue Forschungen zur Schlesi-schen Geschichte 3)
- S. 108 o. Klepper, Jochen: Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932-1942, Stuttgart 1956
- S. 108 u. Jacobs, Peter: Victor Klemperer. Im Kern ein deutsches Gewächs. Eine Biographie, Berlin 2000
- S. 128 Selma Meerbaum-Eisinger 1924-1942. Blütenlese Gedichte, Rechovot 1976
- S. 194 Landauer, Gustav: Zeit und Geist. Kulturkritische Schriften 1890-1919, hg. von Rolf Kauffeldt und Michael Matzigkeit, o.O. 1997

יואכים ווילמס חושף את השורשים היהודיים של האנרכיסט, הסוציאליסט, גוסטב לנדואר, שנרצח בתקופת ה-RAETEREPUBLIK של מינכן. ניכרות השפעות הדדיות בינו לבין מרטין בוכר. האחרון מאפשר ללנדואר לגלות מחדש את שורשיו היהודיים. לנדואר לא רצה שיעריכו את דרך הסבל שלו ככיליון, כי הרגיש מסוגל לשאת את סיבלו מתוך תקווה להצלה עתידית. לתקווה זו יש נקודות מגע מפתיעות עם ביטחונו הכסיסי של קרליבך, שגם בחיים שנקטעו בטרם עת, הטוב במעשה ובמחשבה, ערכם יציב ומחייב את הדורות הבאים.

סיום - המאמרים המקובצים בספר זה של הכנס החמישי לזכרו של יוסף קרליבך אינם מהווים ספרות זיכרון במובן הרגיל. הם מבטאים את אשר היה בכנס עצמו על כל עוצמתו המכבידה, ומעל לכל את ההתמודדות עם עבר שהוא נגד עינינו תמיד, כאילו מדובר בהווה שילווה אותנו בעתידנו. אלא שאיננו קוראים ואיננו לומדים למען האכזריות התהומית, אלא כדי להכיר ולהבין על רקעה את הדמויות כיחידים וכקבוצות בעלי אָתוס ברוך האל. כמו שכתוב: "וירא - כי טוב" (בראשית א).

הבדלים בין גישת האם החילונית לזו של האם הדתית. כולן קיבלו על עצמן תפקידים שנועדו בדרך כלל לאבות המשפחה, וכן מצאו דרכים להקל על ילדיהם את מצוקת הרעב ולהעניק להם הרגשת ביטחון של "להיות נאהבים" עד לרגעי המוות הוודאי.

יחס מיוחד לילדים, גם בעת הרדיפות, גילו הן הרופא, הפרדגוג והסופר יאנוש קורצ'אק והן יוסף קרליבך המורה, המחנך והרב. את תולדות חייהם ומשנתם החינוכית משווה ומעריכה *רות גודמן* בעקבות מחקרה של החוקרת הצעירה, חנה יפרח ז"ל. קורצ'אק היה מושפע מתורת הפוזיטיביזם של אוגוסט קונט, ואילו יוסף קרליבך הרגיש מחויבות לתפיסת עולם, "תורה עם דרך ארץ" של הרב שמשון רפאל הירש. למרות הבדלי ההשקפות בין שני האישים, יש ביניהם קווים מקבילים: שניהם היו בעלי אידיאלים הומניים נעלים ושניהם הלכו מרצונם החופשי ובעיניים פקוחות לקראת המוות, יחד עם צאן מרעיתם.

ד המדור הרביעי - "סבל ופילוסופיה"

במדור זה דנים בשאלת הסבל היהודי ופירושו מהבחינה הפילוסופית. נקודת המוצא של *ז'אן פיליפ קאמטסמה* היא בפלוגתא בין ה"ג אדלר לבין תיאודור אדורנו בקשר לערך המורלי במחזות של קאט: "לו קאט היה אי פעם אסיר במחנה ריכוז, הוא היה מנסה לעודד את הכלואים". אדורנו חולק על דעה זו. רק גישה שלילית באופן קיצוני הולמת את זוועות המחנות – רק כך אפשר לצאת נגד הניסיון למצוא סיבה לרצח המיליונים. ברם, גם בגישת אדורנו אפשר למצוא קורטוב של ניסיון EX NEGATIVO. מחשבותיו על תפיסת המוות המשתנה "אחרי אושוויץ" משרתות את החשיבה החדשה של המטפיזיקה, על מנת לקבל מתוך הבלתי אפשרי של המטפיזיקה המסורתית את האפשרי החדש. לכן, מוצג לקראת סוף החיבור העימות עם אמרי. גם הוא כותב על תפיסת המוות שהשתנתה אחרי אושוויץ, אלא מסקנתו היא שונה: שלילה מוחלטת של אפשרות חידוש החשיבה המטפיזית.

בין מכתבי הפרידה הנזכרים לבין האוטוביוגרפיות, ניתן מקום מיוחד ליומנים כעדות חיים. *אדנו הרציג* מגולל לפנינו את יומנו של המדען והארכיבר היהודי, וילי כהן מהעיר ברסלאו. צעד אחרי צעד קמה לנגד עינינו תמונה דו-צדדית: האישית והתקופתית. רישומי היומן המדויקים, הם אובייקטיביים, כמעט קרירים עד לעומק נשמתם. היומנים עצמם ניצלו בדרך נס. לא כן המחבר, לא כן אישתו ושתי בנותיהם הצעירות.

לאחר הצגת היומן האישי של וילי כהן, מציג *וולפגנג גרינברג* השוואתם של שני יומנים כגורלות מקבילים, אך שונים מאד זה מזה. מדובר ביומנו של ויקטור קלמפרר, המכונה "הפרוטסטנט היהודי", יומנאי ומומחה במדעי הלשון (LINGUA TERTIAE IMPERII) – בהשוואה לנכתב על ידי הסופר, התיאולוג הפרוטסטנטי הלא יהודי, יוכן קלפר, יומנאי גם הוא. שני האישים הם בני אותה התקופה, אך אינם מכירים זה את זה. שניהם גשואים בנשואי תערובת, ושניהם מוצאים מקלט בנישואים אלה, וכן ביער שהציבו לעצמם – "להעיד על הקורות להם עד לסוף" – בידעם שחייהם עומדים בחזקת סכנה. קלמפרר מוצא את פורקנו מן המתח בכתיבה ושורד את התקופה הקשה, ואילו קלפר, אשתו היהודיה ובתם, אשר קיבלו את צו הגירוש למחנת המוות, בוחרים לשלוח יד בנפשם.

ג המדור השלישי – "בצל השואה"

גורלות בצל השואה מוצאים את ביטויים במדור זה. את שיריה העדינים של זלמה מֶרבאום-אייזינגר, "ניצני פריחה" – וקורותיה של המשוררת מתאר *אדונד שימס* במלים ובתמונות, בשירה ובפרוזה, בעדינות ובאמפטיה רבה. מתוך כל שיר-ניצן נשמעים צעדי המוות המתקרבים, אך יחד עם זאת הם מבטאים את הגעגועים לאהבה ואת האהבה לחיים.

מבין הנשים היהודיות, מהוות האימהות לילדים קטנים קבוצה מיוחדת. מ' גיליס-קרליבך מציגה במחקר חדשני את התמסרותם של אימהות אלו, בלי שנמצאו

היסטורי יחסי (רלטיבי), היינו: אי אפשר לזכור את השואה לעולם ועד, כהתחייבות נורמטיבית. *בזדהיימד* מתווכח עם טענה זו ומאיר את תפקידם החשוב של מדעי הרוח. עליהם מוטלת החובה הנעלה להציל את עצם זיכרון השואה לדורות הבאים. מסורת עתיקת יומין היא בישראל, לכבד את אותם לא-יהודים, אשר סיכנו את חייהם שלהם על מנת להציל חייהם של יהודים. מצילים אלה מכונים "חסידי אומות העולם". *השופט משה בייסקי* – שהוא עצמו נמנה על הניצולים מ"רשימת שינדלר" – מאיר את קני המידה, על פיהם משויכים יחידים או קבוצות קטנות לחוג נעלה זה, מהיבט משפטי, אנושי והיסטורי. בהמשך מוזכרים בשמותיהם מצילות ומצילים, אשר ניסו תוך הסתכנות עצמית, להציל את חייהם של יהודים. "כן, בין חסידי אומות העולם היו גם חברים מהמפלגה", הייתה התשובה על אין ספור השאלות שנשאלו בדיון.

ב המדור השני – "עדויות אוטוביוגרפיות"

בין העדויות האוטוביוגרפיות המוצגות במדור השני, תופסים מקום מיוחד מכתבי פרידה שנכתבו לקרובי משפחה – ממש לפני המוות הרצחני הוורדי. *צבי בכרך* מציג מכתבים שחוברו על סף המעבר מהחיים אל המוות; המכתבים מגלים את הלך רוחם ומחשבתם ההומנית של הנידונים למוות – מול ה־הה-הומניזציה של רוצחיהם. "מכתבים אלה מעניקים להיסטוריה את פניה האנושיות", כך על פי הגדרתו של אחד הנינים של יוסף קרליבך.

ברברה פוגל מתמודדת עם השאלה: מדוע אנשים כותבים אוטוביוגרפיות. היא מציגה לפנינו בצורה מאוזנת את יצירותיהם של חמש נשים וחמישה גברים, בעלי רקע ותולדות חיים שונים. המשותף לכולם הוא, שהם מגדירים את "החיים כפרוייקט", כתפקיד בעל אחריות וכהגשמה עצמית. *ברברה פוגל* רואה את גרעין הבעיה של כתיבת היסטוריה כללית בהבהרת גורלות אינדיווידואליים מתוך פרספקטיבה של ההשתלשלות ההיסטורית.

שהלך לעולמו זמן קצר אחרי הכנס. לדמותו, לחייו הרב-צדדיים ולפועלו האקדמי המגוון מוקדשים דברי זיכרון והערכה, על ידי *מרדכי כרויאר*.

מאמרי הספר מחולקים לארבעה מדורים, החופפים במידה מסוימת את מהלך הכנס עצמו. הם דנים בנושא המרכזי הנזכר מפרספקטיבה יהודית ולא יהודית, ביוגרפית והיסטורית.

א המדור הראשון - "אזכרות ושמירת הזיכרון" בשלושה הספרים של יוסף קרליבך מוארת הטרגדיה של שלוש דמויות מיוחדות במינן, שחייהן נקטעו והמוות השיג אותן בטרם עת: פרנץ רחנצווייג - ביד ה'; אריך בוכהולץ - ביד עצמו; ואילו רודולף בלייוויס - ביד רשעים. מ' גיליס-קרליבך מבארת את הרעיון הניחומי כפי שדרש אותו יוסף קרליבך. לטרגדיה של המוות קדמו שלבי התעלות של כל אחד מהאישים הנזכרים. התעלות זו היא בטוב שבמחשבה ובמעשה של כל אחד על פי דרכו שלו, וערכו נשמר לעד. כפי שנאמר בפרשת בראשית על העולם שבריאיתו לא הושלמה עדיין: "וירא... כי טוב",

גם במאמרו של *פטר דייכל* מדובר על מותם טרם עת של שלושה אישים, שהיו בשעתם פוליטיקאים ידועי שם, חלוצי הרפובליקה הגרמנית הראשונה (רפובליקת ויימר). הרי הם: פרידריך אברט, וולטר רטנאו וגוסטב שטרזמן, שמותם המוקדם החליש את הדמוקרטיה הלא-יציבה בלאו הכי. כוחם האינטגרטיבי של מדינאים אלה, שבשעתם היו שנויים במחלוקת, בא לידי ביטוי באבל על מותם ובטקסי הקבורה שהיוו אקט פוליטי-סימבולי.

מאמרו של *דייכל* מרמז על תקופת "קדם שואה", ההולכת ומתקרבת, ואילו *אברהם כוונהיימר* מתמודד עם השאלה של "אחרי השואה". הוא מזהיר מהזנת ההיכטים התרבותיים, כפי שזה בא לידי ביטוי בשעתו בוויכוח הידוע בין הסופר מרטין נלזר לבין איגנץ בוביס המנוח, היו"ר לשעבר של המועצה המרכזית ליהודי גרמניה. על פי נלזר, יש לראות את תרבות הזיכרון אחרי השואה כמו כל מהלך

הרהורי מבו

נושא הכנס החמישי על שם יוסף קרליבך, "חיים שנקטעו – בין טרגיות להתעלות", שיוצג להלן בכרך הרביעי של כנסים אלה, קשור לגילוייו של הספד שהיה בלתי ידוע עד כה, פרי עטו של יוסף קרליבך.

ביוני 1997 הייתה בין "מוזמני המבורג לשעבר" גם גב' ג'ודי בירקה, בתם של גב' מירל בלייוויס לבית לודנר ומר רודולף בלייוויס מהמבורג, אשר נפטר בשנת 1940, בנסיבות לא לגמרי ברורות, בשעת עבודת כפייה. זמן קצר אחרי המקרה הצליחה האלמנה הצעירה להגר לניו-יורק, עיר הולדתה של בתה ג'ודי, שלא זכתה להכיר את אביה – אך כ"ילדת המבורג" הוזמנה לשם עם יתר יוצאי העיר אחרי עשרות שנים. בקבלת הפנים לאורחים נודמן לד"ר קרץ-בואר, מנהלת המרכז לחינוך פוליטי בהמבורג לשוחח עם גב' בירקה, וזו סיפרה לה על מות אביה ועל הצלתה של אמה, ובין היתר הזכירה שברשותה נמצא אפילו ההספד שהרב קרליבך הספיד את אביה בשעתו. פגישה זו גרמה לכך שבסופו של דבר הגיע העתק של ההספד למכון קרליבך, ותוכנו של מסמך נדיר זה היווה את גרעין הרעיון לכנס עצמו – וכן משמש בסיס לספר המונח לפנינו. במקום הזה מובעת תודתנו הכנה לשלוש הנשים שפעלו להצלת המסמך, לשמירתו ולהעברתו למכון קרליבך.

הרעיון המיוחד של ההספד, שעבר כחוט השני בכנס ומכאן בספר כולו, טמון במחשבה המנחמת, שהטוב במעשה ובמחשבה של האדם, ערכו נשמר, גם כשחיי של אותו אדם נקטעו בטרם עת.

כפי שהיה נהוג בכרכים של הכנסים הקודמים, גם הכרך הנוכחי מוקדש למורשתו של יוסף קרליבך, וכן הוא ייחתם על ידי אחד המאמרים הפחות ידועים שלו. אלא שהפעם כאב נוגע בכאב, עם מותו של הבן והאח, פרופ' יוליוס-יצחק קרליבך ז"ל,

אימהות לילדים צעירים בשואה – תפקידן המשתנה מול גישתן האימהית
הבלתי משתנה - מרים גיליס-קרליכך

יאנוש קורצ'אק ויוסף קרליכך – חיים מקבילים - דות גודמן

ד סבל ופילוסופיה
"לו בקט היה במחנה ריכוז..." הרהורים לאור מסירת אנקדוטה
בראי הדיאלקטיקה הנגטיבית – ז'אן פיליפ ראמטסמה

"דרך הייסורים המכונה אבדון" – שבר ושלמות בביוגרפיה ובפילוסופיה
של גוסטב לנדואר - יואכים ווילמס

אפילוג
פרנץ רוזנצווייג זצ"ל (1929) - יוסף קרליכך

נספחים
תקצירים
ביוגרפיות

תוכן העניינים

דברי פתיחה - מר רודולף דרסלר, שגריר גרמניה בישראל
דברי ברכה - ד"ר יורגן לוטיה, נשיא אוניברסיטת המבורג

הרהורי מבוא - מרים גיליס-קרליבך, וולפגנג גרינברג

א אזכרות ושמירת הזיכרון
יוליוס קרליבך ז"ל - מרדכי ברויאד

אדם כי ימות – ובחרת בחיים. פרנץ רוזנצווייג, אריך כוכהולץ ורודולף
בלייווייס בראי הספדיו של יוסף קרליבך - מרים גיליס-קרליבך

המוות כאנטי-רפובליקני. טקסי קבורה כהפגנה למען הדימוקרטיה של וויימר:
פרידריך אברט, וולטר רטנאו, גוסטב שטרזמן - פטר דייכל

הצלה על ידי זכירה? אחריות, תביעות ואפשרויות של מדעי הרוח אחרי השואה -
אברהם בודנהיימ

מחויבותה של ישראל כלפי "חסידי אומות העולם" - השופט משה בייסקי

ב עדויות אוטוביוגרפיות
הערות האחרונה - צבי בכרך

החיים כפרויקט. למה אנשים כותבים על חייהם - ברכה פוגל

וילי כהן – ההיסטוריון מברסלאו (1888-1941) - ארנו הרציג

"אמסור עדות עד לסוף" – הסופר ויקטור קלמפרר והמשורר יוכן קלפר
ביומניהם בתקופת המלחמה - וולפגנג גרינברג

ג בצל השואה
זלמה מארבאום-אייזינגר (1924-1942) דיוקן של אישה צעירה –
אדוורד טימס

הבעת תודה

הננו מודים לכל התורמים ברוח ובחומר לקיום המכובד של כנס קרליבך החמישי, אשר התקיים באוניברסיטת בר-אילן, ישראל:

- לפרופ' משה קוה, נשיא אוניברסיטת בר-אילן
- וראש לכל, לפרופ' מינה טייכר, סגן נשיא למחקר
- למר רודולף דרסלר, שגריר גרמניה בישראל
- לד"ר יורגן לוטיה, נשיא אוניברסיטת המבורג
- לפרופ' שמואל פיינר, ראש הקתדרה ע"ש בראון לתולדות יהודי פרוסיה וראש המחלקה לתולדות עם ישראל.
- למדענים/יות על הרצאותיהם בכנס ועל מאמריהם לספר זה.

תודה מקרב לב ליושבי הראש של המושבים השונים של הכנס, שניהלו את הדיונים והוויכוחים ביד נאמנה:

- פרופ' דן מכמן, ראש המכון לחקר השואה ע"ש ארנולד וליאונה פיקלר, המחלקה לתולדות עם ישראל,
- ד"ר גבריאל חיים כהן, המחלקה לתנ"ך
- והסופרת, ד"ר דורית אורגד.

שלמי תודה נשלחים מכאן:

- לצוות של מכון קרליבך על עזרתם המסורה
- לכל המשתתפים – המאזינים והמתדיינים.

תודה מיוחדת להוצאת הספרים, דולינג וגליץ, שמנהלה וצוותה טרחו להוציא מתחת ידם את הכרך הרביעי בצורה מכובדת.

העורכים

הספר יצא לאור בסיוע האדיב של

שגרירות גרמניה בישראל

אוניברסיטת המבורג

הסינט של עיר ההנזה החופשית, המבורג

מכון יוסף קרליבך, בר-אילן

הקתדרה ע"ש שמואל בראון לתולדות יהודי פרוסיה, בר-אילן

המכון לחקר השואה ע"ש ארנולד וליאונה פינקלר, בר-אילן.

אימפרסום

עיצוב העטיפה: ווילפריד גנדראס

הפקה: קתרינה אויאלו

© בית הוצאה דולינג וגליץ בע"מ,

רחוב אהרנברג 62, 22767 המבורג.

מהדורה ראשונה 2002

מסת"ב 3-935-935549-25-3

מפרסומיו של מכון יוסף קרליבך

**"... מקימי מעפר דל
ומאשפתות ירים אביון"
(תהלים קיג,ז)**

כנס יוסף קרליבך החמישי

**חיים שנקטעו
בין טרגיות להתעלות**

עורכים
מרים גיליס-קרליבך / וולפגנג גרינברג

הוצאת דולינג וגליץ

כנס יוסף קרליבך החמישי
”... מקימי מעפר דל

חיים שנקטעו
ומאשפתות

בין טרגיות להתעלות
”ירים אביון”