

כנס יוסף קרליבך השישי
”והמשכילים”
יוסף קרליבך ותקופתו
יזהירו
פועלו והערכתו
כזוהר הרקיע...”

Die Sechste Joseph Carlebach – Konferenz.
Joseph Carlebach und seine Zeit. Würdigung und Wirkung

Die Sechste Joseph Carlebach – Konferenz.
»... die da lehren,
Joseph Carlebach und seine Zeit.
werden leuchten
Würdigung und Wirkung
wie des Himmels Glanz«

Die Sechste Joseph Carlebach-Konferenz



PUBLICATIONS OF THE JOSEPH CARLEBACH INSTITUTE

„... die da lehren, werden leuchten
wie des Himmels Glanz ...“ (Daniel 12,3)

Die Sechste Joseph Carlebach-Konferenz.

Joseph Carlebach und seine Zeit. Würdigung und Wirkung

HERAUSGEGEBEN VON

MIRIAM GILLIS-CARLEBACH UND BARBARA VOGEL

DÖLLING UND GALITZ VERLAG

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

Der Universität Hamburg

Dem Joseph Carlebach Institut, Bar Ilan

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Impressum

© Dölling und Galitz Verlag GmbH München · Hamburg

Prof. Benjamin Allee 1, 82067 Ebenhausen bei München, Tel. 08178 / 9555-33

Große Bergstraße 253, 22767 Hamburg, Tel. 040 / 3893515

Gestaltung und Herstellung: Sabine Niemann, Hamburg

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

1. Auflage 2005

ISBN 3-937904-31-X

Inhalt

- 7 Danksagung
- 8 BARBARA VOGEL Grußwort
- 13 GERT HINNERK BEHLMER Grußwort
- 15 JÜRGEN LÜTHJE Grußwort

ERÖFFNUNG

- 20 MIRIAM GILLIS-CARLEBACH / BARBARA VOGEL Einleitung
- 26 MIRIAM GILLIS-CARLEBACH Zwischen Ost und West –
Ein Rabbinerlehrer aus Deutschland in Osteuropa

DER RABBINER UND THEOLOGE JOSEPH CARLEBACH

- 52 UWE GLESSMER Joseph Carlebach und einige theologische
Perspektiven auf seine Schriften zur Naturwissenschaft
- 75 ALFRED BODENHEIMER Joseph Carlebach als Bibelleser
- 86 ANDREAS BRÄMER / CARSTEN WILKE Die Rabbinerausbildung
im deutschsprachigen Raum. Grundlinien ihrer Geschichte
im 19. und 20. Jahrhundert

JOSEPH CARLEBACH UND HAMBURG

- 116 RAINER HERING Joseph Carlebach und die Hamburger Universität
- 141 ALICE JANKOWSKI Raub und Rückgabe: Die Irrfahrt der Bibliothek
des Jüdischen Religionsverbandes Hamburg
- 164 MICHAEL STUEDEMUND-HALÉVY *Der Adel der portugiesischen Juden.*
Joseph Carlebach und die Hamburger Portugiesen

ERINNERUNGSKULTUR

- 188 WALTER ZWI BACHARACH Leben in einer Gegenwelt
- 196 AWI BLUMENFELD Die Juden schenken den Deutschen ein Museum: Über die Funktion jüdischer Museen im heutigen Deutschland. Eine Neo-Carlebach'sche Interpretation
- 232 CHRISTINA PAREIGIS *Gerade noch – schon nicht mehr.* Schwellenorte. Jiddische Poesie aus der Zeit der Shoah
- 253 HELENA LIPSKY „... jedem Zeitalter in richtiger Würdigung das Seinige zuzuweisen“: Rabbinische Sammlungen des Joseph Carlebach-Instituts aus der Forschungsperspektive

DER PÄDAGOGE JOSEPH CARLEBACH

- 266 GÜNTHER DEMLEITNER Die Pädagogik Joseph Carlebachs
- 277 GILLIAN GOLDMAN / SILVIA NOLL Jüdischer Gesang in der Pädagogik Joseph Carlebachs

STIFTUNG DES JOSEPH CARLEBACH-PREISES

- 300 JÜRGEN LÜTHJE Ansprache zur Einrichtung des Joseph Carlebach-Preises der Universität Hamburg
- 304 BARBARA VOGEL Rede an Miriam Gillis-Carlebach anlässlich der Stiftung eines Joseph Carlebach-Preises durch die Universität Hamburg
- 312 PETER DÖLLING Ansprache an Miriam Gillis-Carlebach anlässlich der Stiftung des Joseph Carlebach-Preises

ANHANG

- 318 Kurzbiographien und Zusammenfassungen / Summaries
- 332 Abbildungsnachweis

Danksagung

Wir möchten allen danken, die die Veranstaltung der sechsten Carlebach-Konferenz in Hamburg ermöglicht haben:

- der Universität Hamburg und ihrem Präsidenten Dr. Dr. h.c. Jürgen Lüthje, und Herrn Jörg Dräger, Ph.D., Präses der Behörde für Wissenschaft und Gesundheit, – deren beider Unterstützung die Beteiligung der Assistenten, Studenten und Doktoranden des Joseph Carlebach Instituts an der Bar Ilan Universität, Israel, möglich gemacht hat;
- den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern für ihre Vorträge und die schriftlichen Beiträge;
- den Veranstaltern der Beiprogramme und deren Begleitern;
- allen Beteiligten und Zuhörern bei der Konferenz;
- der Aby Warburg-Stiftung für die zur Verfügung gestellten Räume der Warburg-Bibliothek während der Konferenz.

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

- der Behörde für Wissenschaft und Gesundheit;
- der Universität Hamburg und dem Joseph Carlebach Institut an der Bar Ilan Universität, Israel;
- dem Dölling und Galitz Verlag, der alles daransetzte, diesen Konferenzband in angemessener Form zu veröffentlichen;
- Herrn Frank Laubert für unermüdliche Hilfe in allen Stadien;
- insbesondere danken wir Frau Dr. Jutta Braden für die redaktionelle Betreuung des Bandes und ihre liebenswürdig-bestimmte Kommunikation mit den Autoren und Autorinnen.

Die Herausgeberinnen

Grußwort zur Eröffnung der Sechsten Carlebach-Konferenz

Sehr geehrte Konferenzteilnehmer und -teilnehmerinnen aus Israel, der Schweiz, England und Hamburg – mein Gruß gilt besonders Ihnen, verehrte Frau Professor Gillis-Carlebach, liebe Frau Miriam –, meine Damen und Herren, liebe Gäste,

ich begrüße Sie zur sechsten Carlebach-Konferenz, die sich zweieinhalb Tage lang mit dem Wirken Dr. Joseph Carlebachs beschäftigen wird.

Zum dritten Mal kommen wir hier in Hamburg zusammen, getreu der Vereinbarung zwischen dem Joseph Carlebach-Arbeitskreis an der Universität Hamburg und dem Joseph Carlebach Institut in der Bar Ilan Universität in Ramat Gan, wissenschaftliche Konferenzen alternierend in Israel und in Hamburg durchzuführen.

Wir sind zu unserer Freude zu Gast in der „KBW“, der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg, die – der Universität eng verbunden – einen feierlichen Rahmen von symbolischer Aussagekraft für eine Konferenz gerade wie diese darstellt. Mein Dank richtet sich an die hilfreichen Geister, die im Warburg-Haus (ich nenne stellvertretend für alle Frau Marianne Pieper) und in der Universität (auch hier steht ein Name an erster Stelle, zugleich

für viele: Frau Dr. Jutta Braden) dafür Vorsorge getroffen haben, dass unsere Konferenz einen guten Verlauf nehmen möge. Es ist wichtig, an die vielfältige Aktivität einzelner Personen ausdrücklich zu erinnern, denn geradezu paradox ist es, dass, je perfekter die planerische Vorarbeit und Fürsorge dieser „hilfreichen Geister“ ist, wir umso weniger die Personen, die für diesen perfekten Ablauf verantwortlich sind, überhaupt bemerken.

Zur heutigen Konferenzeröffnung begrüße ich im Namen des Carlebach-Arbeitskreises der Universität Hamburg ausdrücklich die Präsidentin der Bürgerschaft, den Staatsrat der Kulturbehörde in Vertretung des Staatsrats der Behörde für Wissenschaft und Forschung,

die Vertreterin der jüdischen Gemeinde; der Präsident der Universität Hamburg wird mit einer leider unumgänglichen Verspätung zu uns stoßen und dann ein Grußwort an uns richten.

Wir nehmen Ihre Teilnahme, meine Damen und Herren, als Beweis für Sympathie und Interesse der hamburgischen Öffentlichkeit für unsere Konferenz sowie die Kooperation zwischen dem Joseph Carlebach Institut und der Hansestadt Hamburg (vertreten durch die Universität Hamburg).

Die sechste Carlebach-Konferenz hätte nach unserem Kooperationsrhythmus im April diesen Jahres stattfinden sollen. Wir haben sie auf den Herbst verschieben müssen. Der Irak-Krieg und die explosive Lage im Vorderen Orient hinderte unsere israelischen Gäste, Israel einfach für mehrere Tage den Rücken zu kehren, abgesehen davon, dass auch der Flugverkehr nach Israel damals gestört und unzuverlässig war. Die akute Kriegssituation ist inzwischen beendet, aber die Gefährdung und Bedrohung Israels dauert an. Tod und Leiden gehören weiterhin zum Alltag der Menschen in Israel. Schritte zum Frieden gibt es zurzeit nicht. Die jüdische Katastrophe in Europa in der Mitte des 20. Jahrhunderts wirft ihre Schatten bis in die Gegenwart; unsere Konferenz wird unter diesen Schatten stehen und sollte sie nicht zu verdrängen versuchen.

Die sechste Carlebach-Konferenz steht im Zeichen des 120. Geburtstages von Joseph Carlebach, dessen wir im Jahre 2003 gedenken. Gleichwohl beabsichtigen wir keine „Jubiläumsveranstaltung“. Vielmehr meinen wir, es ist an der Zeit, nach elfjähriger Kooperation zwischen dem Carlebach Institut in der Bar Ilan Universität und der Universität Hamburg Joseph

Carlebach erneut ins Zentrum einer Betrachtung zu stellen. Denn es war immer eines unserer Ziele, Werk und Wirken des letzten Oberrabbiners in Hamburg und Altona für unsere Geschichte zu bewahren, als Teil unserer Geschichte aufzunehmen. Nicht um biographische Skizzen oder gar eine vollständige Biographie soll es dabei gehen – wie Sie leicht aus dem Konferenzprogramm ablesen können –, sondern um die Rückbesinnung auf einen Abschnitt der deutschen Geschichte, in der dieser Mann aus einer traditionsreichen, in Norddeutschland beheimateten jüdischen Familie als Lehrer und Pädagoge, von leidenschaftlichem Interesse für die Wissenschaft erfüllt, sowie als Rabbiner für eine große Gemeinde mit einem großen Herzen, mit nie versagender mitmenschlicher Liebe und mit fester Treue zu seinem jüdischen Glauben tätig sein konnte und in seinem und seiner Familie Leben den schlimmsten Einbruch der mörderischen Barbarei ertragen musste. Joseph Carlebach, seine Ehefrau Charlotte und die vier jüngsten ihrer neun Kinder wurden in einem der ersten „Deportationszüge“ aus Hamburg am 6.12.1941 deportiert. Nur wenige Monate blieben ihnen bis zu ihrer grausamen Ermordung im Konzentrationslager bei Riga am 26.3.1942. Einzig der Sohn Peter überlebte damals die Torturen der Vernichtungsmaschinerie der Nationalsozialisten.

Joseph Carlebach wurde am 30.1.1883 in Lübeck in eine Rabbinerfamilie hineingeboren. Nach dem Studium der Naturwissenschaften und der Mathematik in Berlin wirkte er zwischen 1905 und 1907 als Lehrer in einem deutschsprachigen Lehrerseminar in Jerusalem (Palästina), ab 1908 als Oberlehrer an einem Berliner Lyzeum. Im Jahre 1914 legte er am Berliner Rabbinerseminar das Examen ab und war im Ersten Weltkrieg, von 1915 bis 1920, mit der Organisation des jüdischen Erziehungswesens in Litauen und des jüdischen Gymnasiums in Kowno betraut. Der Vortrag, den wir sogleich von Miriam Gillis-Carlebach hören werden, widmet sich diesem Abschnitt von Carlebachs Lebenslauf, seiner Begegnung mit den im Deutschen Reich so genannten „Ostjuden“. Im Jahre 1921 begann – nach kurzzeitiger Tätigkeit als Rabbiner in Lübeck – das Wirken Carlebachs in Hamburg und Altona: Er wurde Lehrer und Direktor der Talmud Tora Schule und machte diese Schule zu einem Institut, das mit der Bewahrung von traditionell jüdischer Erziehung unter Integration moderner, säkularer

pädagogischer Erkenntnisse zu einem Vorbild für das jüdische Schulwesen in den zwanziger Jahren wurde. Seit 1926 wirkte Carlebach als Oberrabbiner in Altona. Zehn Jahre später, als die jüdischen Gemeinden bereits unter dem nationalsozialistischen Terror litten und der Exodus jüdischer Familien längst begonnen hatte, wurde er (der letzte) Oberrabbiner der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg. Dazu möchte ich aus Erinnerungen seines Neffen Haim H. Cohn zitieren:

„Die Art und Weise, in welcher er in den Jahren des Nazi-Regimes sein Amt erfüllt hat, ist zur Legende geworden. Unter dem Druck grausamer Verfolgung wurde die ganze Gemeinde zu einer großen Familie, und er der pater familias. Er war ihr mutiger Fürsprecher und unermüdlicher Helfer; er ging in die Ämter und in die Gefängnisse und in die Lager und in die Krankenhäuser (...)“

Dabei waren er und seine Familie selbst immer schwerer durch die nationalsozialistischen Repressionen den jüdischen Menschen gegenüber bedrängt. Vier der neun Kinder wurden nach England gerettet. Ein fünftes, Miriam, wanderte 1938 mit 16 Jahren nach intensiver Vorbereitung durch Lehrgänge der Jugend-Alija nach Palästina aus. „Jüdischer Alltag als humaner Widerstand“ heißt zu Recht der Titel einer kleinen Schrift Miriams über die letzten Jahre jüdischen Lebens in Deutschland (1939 bis 1941). Das Ehepaar Carlebach und drei ihrer Kinder überlebten den Terror nicht.

Die heute zu eröffnende Konferenz ist die sechste in einer vielfältigen Reihe, zusammengefasst durch Thematiken und durch Erfahrungen, mit denen auch Joseph Carlebach beschäftigt gewesen war. Der Verlag Dölling & Galitz, bei dem die Konferenzerträge in einer – wie ich finde – sehr ansprechenden Reihe gedruckt wurden, wird morgen einen Büchertisch für uns aufbauen. Carlebachs Vielseitigkeit entthob uns der Sorge eines Themenmangels für diese Konferenz. Schwierig war es höchstens, die endgültige Auswahl zu treffen. Die Teilnehmer aller bisherigen Konferenzen wie auch der Hamburger Carlebach-Arbeitskreis vertreten verschiedene Disziplinen und Fachgebiete. Aus Hamburger Sicht, die von anderen zeithistorischen Erfahrungen als die unserer israelischen Partner beeinflusst ist, äußerten wir am Anfang der jeweiligen Entscheidungsfindungsverfahren wohl hin und wie-

der Themenwünsche, von deren Unangemessenheit Miriam uns zu überzeugen wusste. Umgekehrt mag es ganz ähnlich empfunden worden sein. Aber bei der schließlichen Entscheidung haben wir alle jedes Mal zum einen viel voneinander gelernt, und zum anderen standen wir einmütig hinter unserer Themenwahl. Unsere Konferenzthemen eröffneten stets einen weiten Spielraum entsprechend der Vielfalt der beteiligten Personen. Und immer wieder erfuhren wir, wie heterogene Themenvorschläge sich unter der Hand wunderbar zu einem stimmigen Konferenzprogramm fügten. Ich wünsche uns allen, dass meine zunächst ja nur historische Tatsachenbeschreibung eine prognostische Qualität entfaltet und Referenten und Publikum, Fragende und Zuhörende in einer anregenden Konferenz zusammenführt.

Ich freue mich jetzt, Ihnen den Staatsrat der Kulturbehörde, Herrn Hinnerk Behlmer, ankündigen zu können, der uns ein Grußwort des Senats der Freien und Hansestadt Hamburg überbringen wird.

Grußwort

Sehr geehrte Frau Professor Dr. Gillis-Carlebach, liebe Frau Professor Dr. Vogel, sehr geehrter Herr Präsident, lieber Herr Dr. Lüthje, liebe Gäste aus Israel, sehr geehrte Damen und Herren,

es ist für mich eine besondere – auch persönliche – Freude, Ihnen einen Gruß des Hamburger Senats zu dieser für unsere Stadt bedeutsamen Veranstaltung zu überbringen. Das „Hamburger Abendblatt“ hat ihr schon gestern eine ausführliche Vorabberichterstattung gewidmet.

Durch die besondere Initiative von Frau Miriam Gillis-Carlebach, der Tochter des letzten Oberrabbiners von Hamburg und Altona, Herrn Dr. Joseph Carlebach, im Jahre 1990 ist diese wissenschaftliche Zusammenarbeit mit der Universität Hamburg und der Stadt Hamburg entstanden und zum Leben erweckt worden.

Die Zusammenarbeit hatte das Ziel, die vielfältigen Schriften ihres Vaters einer breiten Öffentlichkeit und einer fächerübergreifenden wissenschaftlichen Diskussion zugänglich zu machen. Dies ist eine Initiative, die wir als Hamburgerinnen und Hamburger nicht hoch genug schätzen können – angesichts des großen Leids, das die Familie Carlebach in den Jahren

des Nationalsozialismus in unserer Stadt erfahren hat – und angesichts der erfreulichen Entwicklung, die die Zusammenarbeit seit über zehn Jahren genommen hat. Seit dieser Zeit werden im zweijährigen Rhythmus Carlebach-Konferenzen durchgeführt – jeweils in Hamburg und in Ramat Gan.

Die Ergebnisse wurden in Konferenzbänden veröffentlicht, die ein vielfältiges Interesse fanden. Gastwissenschaftler aus der Bar Ilan Universität sind mehrfach in Hamburg gewesen, um zu lehren und mit Kolleginnen und Kollegen gemeinsam zu forschen. Dabei ist besonders bemerkenswert, dass an diesen Konferenzen auch viele junge Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler aktiv beteiligt sind und ein breites Fächerspektrum aus Theologen, Historikern, Kulturwissenschaftlern, Politologen und Erziehungswissenschaftlern vertreten ist. Ausgangspunkt sind jeweils Arbeiten von Joseph Carlebach zu bestimmten Themenfeldern, die dann in einen weiteren Kontext gestellt und diskutiert werden.

Es ist inzwischen auch gute Tradition, dass der Senat der Freien und Hansestadt diese Konferenzen finanziell und inhaltlich unterstützt und Anteil an den Ergebnissen nimmt, insgesamt ein gelungenes Beispiel einer längerfristigen internationalen wissenschaftlichen Zusammenarbeit. Es ist aber darüber hinaus noch mehr

- ein Dialog zwischen Konfessionen,
- ein Dialog zwischen Generationen,
- vor allem aber auch das gemeinsame Bemühen, die Erinnerung an das während des Nationalsozialismus Geschehene wach zu halten und weiterzugeben, damit es uns für die Zukunft als Mahnung gegenwärtig ist.

Mein Dank gilt insbesondere

- Frau Miriam Gillis-Carlebach, Anregerin und zugleich unermüdete Mentorin dieses Projekts,
- den Gästen aus der Bar Ilan Universität, dafür, dass Sie auch nach Hamburg gekommen sind,
- dem Universitätspräsidenten und den Mitgliedern des Carlebach-Arbeitskreises, die die Zusammenarbeit von Hamburger Seite tragen.

Ich wünsche der Tagung einen erfolgreichen Verlauf und unseren Gästen einen angenehmen Aufenthalt in unserer Stadt.

JÜRGEN LÜTHJE

Grußwort

Sehr verehrte, liebe Miriam Gillis-Carlebach, sehr geehrter Herr Staatsrat, lieber Herr Behlmer, sehr geehrte Frau Vogel, meine sehr geehrten Damen und Herren,

ich freue mich außerordentlich, dass heute die sechste Carlebach-Konferenz eröffnet wird, und möchte Sie alle hier, in den schönen und traditionsreichen Räumen des Warburg-Hauses, sehr herzlich begrüßen!

Die sechste Carlebach-Konferenz findet statt in einer Zeit, in der der Frieden in der Region Israel jeden Tag aufs Neue auf dem Spiel steht. Die politisch äußerst schwierige Lage, die sich überdies tagtäglich ändert, verbietet einfache Urteile.

Ich möchte jedoch die aktuelle Entwicklung mit einem Zitat beleuchten. Margarete Susman, die in Hamburg geborene jüdische Philosophin und Schriftstellerin, hat in ihrer Deutung des Buches Hiob den Schluss gezogen: „Jude sein, heißt an den äußersten Grenzen des Lebens und Lebenkönnens die Entscheidung für das Leben leisten.“ Diesen Satz, der zurzeit reale Bezüge hat, auf reale Grenzen zugeschnitten sein könnte, verstehe ich als einen zutiefst menschlichen Anspruch.

Ein solcher Anspruch verhält sich zugleich im Sinne des Ansprechens: des Sprechens miteinander. Man muss miteinander sprechen, sich von Angesicht zu Angesicht begegnen, auch und gerade unter schwierigen Bedingungen, eben: an einer Grenze, an der Grenze des Lebenkönnens.

Wenn wir uns heute bei der sechsten Carlebach-Konferenz begegnen, dann mit dem beständigen Anspruch, eine Brücke zu schlagen, die die Gräben des faschistischen Terrors überwinden hilft. Diese Fertigkeit des Brückenbaus hat bereits eine zeitliche Bewährungsprobe bestanden: Im vergangenen Jahr konnten wir auf das zehnjährige Bestehen der Carlebach-Konferenzen zurückblicken. Zehn Jahre Brückenbau zwischen zwei Universitäten, das heißt: Brückenbau zwischen unzähligen Einzelpersonen, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, Frauen und Männern, Juden und Christen.

Die bisherigen Themen der Konferenzen umfassten die Spannungsfelder des jüdisch-christlichen Dialogs. Sie haben Annäherungen versucht und dabei notwendig die unheilbare Wunde des Holocaust umkreist. Die Gesamtheit der Konferenzen hat vielfältige Beziehungen gestiftet und vertieft. Wie stark die Grenze des „Lebens und Lebenkönnens“ auch in den Hochschulen berührt ist, hat der Anschlag auf die Mensa der hebräischen Universität in Jerusalem gezeigt – ein Beispiel, das in brutaler Weise deutlich macht, dass kein gesellschaftlicher Bereich der alltäglichen Gewalt entkommt.

Auch die Universität Hamburg ist Schauplatz der jüdischen Geschichte, wenn auch allein im historischen Sinn. Sie liegt inmitten des Grindelviertels, eines der traditionellen Judenviertel der Stadt. Die jüdische Geschichte ist hier fast überall präsent, allerdings nur für den, der sich neigt oder verneigt, also zu Boden schaut. Denn auf den Bürgersteigen des gesamten Viertels kann man nachträglich eingesetzte Messing-Pflastersteinchen entdecken. Kleine Gravuren darin unterrichten über die deportierten jüdischen Bewohner.

Ein anderes Beispiel: Nahe dem Universitäts-Campus, unmittelbar neben der einstigen Talmud Tora Realschule, befindet sich ein leerer, ein absichtlich leer gelassener Platz: der heutige Joseph-Carlebach-Platz. Dieser Ort ist eine schmerzende Wunde inmitten der Stadt. Einst stand hier eine der schönsten Synagogen Hamburgs. Wer heute zu Boden schaut, kann den Grundriss der Synagoge entdecken, der neu in das Pflaster eingearbeitet wurde.

Für die Universität Hamburg ist dieser Platz zum Gedenkplatz geworden: Jeweils am 9. November gedenken wir hier der Opfer von Antisemitismus, Rassismus und Gewalt. Auch künftig wollen wir diesen Tag zu einem Tag des Nachdenkens machen im doppelten Sinne des Wortes – einem Tag der Erinnerung wie einem Tag der Reflexion: „Erinnerung“ nicht als sinnentleertes Ritual um seiner selbst willen, sondern als aktives Gedächtnis; Reflexion nicht als akademische Übung, sondern als Anleitung zum Handeln.

Die Veranstaltungen des 9. November sind auch und zugleich eine Verneigung vor dem Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach, Ihrem verehrten Vater, liebe Frau Gillis-Carlebach. Ich freue mich daher, dass die diesjährige Carlebach-Konferenz das theologische und pädagogische Wirken von Joseph Carlebach zu ihrem Thema erklärt hat.

Kurz vor seinem 60. Lebensjahr starb Joseph Carlebach 1942 im Konzentrationslager. Sein Tod ist ein Teil der deutschen Geschichte und zugleich ein schmerzliches Element der Geschichte der Juden in Deutschland. Bei der diesjährigen Konferenz, rund 60 Jahre später, wird Joseph Carlebachs Andenken gewahrt und seines Wirkens gedacht. Sein Name ist es, der unsere Universitäten heute zum wiederholten Male zusammenführt. Anlässlich seines 120. Geburtstags werden viele Facetten Joseph Carlebachs und seiner Zeit hier vorgetragen und diskutiert.

Ich bin überzeugt, dass auch die diesjährige Konferenz viele neue Verbindungen gestiftet hat und noch stiften wird: dass sie neue Kontakte herstellt, alte Beziehungen wiederaufleben lässt und damit insgesamt weiter zum Brückenbau beiträgt. Hierbei wünsche ich Ihnen, den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Konferenz, allen erdenklichen Erfolg.

ERÖFFNUNG

Einleitung

„Joseph Carlebach war nicht vielseitig, er war allseitig!“ Dieser Ausdruck der Verehrung stammt von Chanina Misrachi, einem seiner ehemaligen orientalischen Schüler aus Carlebachs Lehrertätigkeit in Jerusalem. Er fiel in einem Interview, das Miriam Gillis-Carlebach noch im Jahre 1973 mit Misrachi führen konnte. Es gibt viele Aussagen, die auf ähnliche Weise dieselbe Hochachtung ausdrücken. Erinnerung sei an die Ausführungen des Rabbiners Nathan Levinsohn, der geschrieben hat: „In der Persönlichkeit Joseph Carlebachs finden wir alles (...): Menschenwürde, Menschenliebe, Menschenantlitz.“ Er sei „genauso zu Hause“ bei den „Werken Lessings, Schillers und Goethes wie bei Euripides, Marx und Einstein, (...) in den Geisteswissenschaften ebenso wie in den Naturwissenschaften“. Levinsohn spricht von „unermesslichem Reichtum“, „Weite des Horizonts“, „universaler Bildung und Kunstfertigkeit“, um zusammenfassend über Carlebach zu urteilen, er sei „ein überragender Geist, ein unerschöpflicher Born der Weisheit“. In seiner Schau des Judentums sei es ihm „auf die Betonung des ethischen Lebens angekommen“.

Aus Anlass seines 120. Geburtstags widmete sich die im Herbst 2003 in Hamburg veranstaltete sechste Internationale Carlebach-Konferenz dem

Wirken Joseph Carlebachs „in seiner Zeit“. Zur Konferenz hatten der Joseph Carlebach-Arbeitskreis der Universität Hamburg und das Joseph Carlebach Institut an der Bar Ilan Universität in Ramat Gan eingeladen. Beide Institutionen blicken auf eine langjährige wissenschaftliche Kooperation zurück und sind in nunmehr sechs alternierend in Israel und in Hamburg stattfindenden Konferenzen dem interdisziplinären Gespräch verpflichtet. In der sechsten Carlebach-Konferenz stand Joseph Carlebach selbst im Zentrum der Forschung und der Würdigung. Die Vielfalt an Themen, unter denen sich die Konferenzteilnehmer dem Gelehrten, dem Lehrer und Rabbiner näherten, dokumentiert die „Allseitigkeit“, die reichen Facetten seines Interesses an Menschen und Wissenschaften. „Seine Zeit“, grausam abgebrochen durch die Shoah, umspannte weniger als 60 Lebensjahre (1883–1942) – 60 Jahre jedoch, in denen die jüdische Lebenswelt in Deutschland gewaltigen Veränderungen ausgesetzt war – vom optimistischen Kaiserreich über den von vielen Historikern heute als Urkatastrophe bezeichneten Ersten Weltkrieg in die Weimarer Republik, deren Hoffnungen und Erwartungen sich für die Zeitgenossen in vielen Lebensbereichen als Scheinblüte herausstellten, bis in das verbrecherische, mörderische „Dritte Reich“ des Nationalsozialismus, das den Juden von Anfang an jegliches Lebensrecht absprach, um ihnen dann das Leben selbst zu nehmen. Die Konferenzbeiträge und Diskussionen nahmen nicht nur ihren Ausgangspunkt von Joseph Carlebachs perspektivenreichem Wirken, sondern führten aus den unterschiedlichen Themenkreisen und Tätigkeitsbereichen auch immer wieder zu ihm zurück, lieferten sozusagen eine wissenschaftliche Bestätigung für die zitierte „Allseitigkeit“. Die im hier vorgelegten Band publizierten Konferenzbeiträge bieten eine Forschungsgrundlage für die Würdigung der Persönlichkeit Joseph Carlebachs und seiner Leistung – mehr als 60 Jahre nach seinem Shoah-Tod.

Die Konferenz tagte in den erinnerungsreichen Räumen der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. Deren Geist beflügelte die lebhaften Diskussionen, die sich an jeden Vortrag anschlossen. Das gesprochene Wort stellte intensive Beziehungen zwischen den Teilnehmern und den Themen her. Demgegenüber kann der vorliegende Band nur durch die schriftlichen Beiträge Zeugnis von unseren wissenschaftlichen Bemühungen ablegen. Zu den Autorinnen und Autoren zählen Historiker, Literaturwissenschaftler und

Theologen aus Israel, der Schweiz und Deutschland. Dabei zeigt sich, dass die Absicht der Kooperationspartner, das Staffelholz ihres wissenschaftlichen Engagements aus den Händen der Initiatoren an eine junge Forschergeneration weiterzugeben, verwirklicht werden konnte. Das stimmt uns hoffnungsfroh, denn es gibt noch viel zu tun, um ein kontinuierliches wissenschaftliches Gespräch zwischen Juden und Deutschen über die trennenden Gräben der Geschichte hinweg zu ermöglichen und gemeinsame Zukunftsperspektiven zu finden und zu verwirklichen.

Die Konferenz hatte die Beiträge in vier Sektionen gebündelt: Carlebach als Rabbiner sowie als Pädagoge und zwei verschiedene thematische Berührungsfelder zu Carlebachs Leben und Arbeitsbereichen. Der vorliegende Band behält diese Einteilung mit nur geringen Umstellungen bei. Die Berührungsfelder werden benannt: zum einen Carlebachs Beziehung zu Hamburg und Carlebach als Bezugspunkt für Dimensionen der Erinnerungskultur heute. Zur Eröffnung der Tagung und so auch dieses Bandes referierte *Miriam Gillis-Carlebach* über Carlebach „Zwischen Ost und West“, über den Rabbinerlehrer aus Deutschland in Osteuropa zur Zeit des Ersten Weltkrieges.

Wie ein Leitfaden durchzog die Konferenz die Frage nach der Rabbinerausbildung in Deutschland, deren Grundlinien im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte *Andreas Brämer* und *Carsten Wilke* in ihrem Beitrag zeichneten. Anhand dieser Frage lässt sich immer wieder prüfen, ob Joseph Carlebach ein „typischer Rabbiner“ war, ein „typisch orthodoxer Rabbiner“?

Carlebachs Rabbinatsstudium am orthodoxen Hildesheimerischen Rabbiner-Seminar in Berlin reiht sich in den historisch-theologischen Werdegang einer Rabbinatsausbildung im 19. und 20. Jahrhundert ein. Bemerkenswert ist dabei allerdings, dass er zuvor eine mathematisch-philosophische Dissertation abschloss und veröffentlichte (1910) und erst anschließend, vier Jahre später im August 1914, seine Rabbinatsautorisation erhielt. Dieser Reihenfolge entspricht die Anordnung der Beiträge von *Uwe Gleßmer* und *Alfred Bodenheimer*: Gleßmer untersucht theologische Perspektiven in Carlebachs naturwissenschaftlichen Schriften, und erst danach folgt die bei einem Rabbiner vielleicht naheliegendere Frage nach Carlebachs Auseinandersetzung mit Bibelthemen: Bodenheimer stellt am Beispiel des Hoheliedes Carlebach als Bibelleser vor. Dass diese beiden sich wie in einem Magnetfeld berührenden

Themenkreise in Carlebachs Lebensgeschichte vereinigt sind, wird schon in *Miriam Gillis-Carlebachs* Eröffnungsvortrag sichtbar: In seinem freiwilligen Militärdienst im Ersten Weltkrieg erfüllte Carlebach militärische, kulturerzieherische und rabbinische Aufgaben. Diese Erfahrungen konfrontierten ihn mit der komplexen Ost-West-Problematik, mit Militarismus und Pazifismus und blieben in seiner Gedankenwelt fortdauernd bestehen.

Die Frage, ob Carlebach den typischen orthodoxen Rabbiner in Deutschland personifizierte, stellt sich von neuem in dem Beitrag von *Michael Studemund-Halévy* über Carlebachs Beziehungen zu den „Hamburger Portugiesen“ vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Carlebach wohl das einzige historische Beispiel eines Rabbiners war, der gleichzeitig als Rabbi Aschkenasi und als Chacham Sefardi in der „adligen portugiesischen“ Gemeinde fungierte.

Carlebachs Verbindungen zur Hamburger Universität spürt *Rainer Hering* nach. Joseph Carlebach, Student in Berlin, Leipzig und Heidelberg und Assistent am Berliner Max-Planck-Institut, war nie an der Hamburger Universität tätig, und erst im Jahre 1939 gab er endgültig seine Hoffnung auf, sich noch einmal der mathematischen Wissenschaft zu widmen; selbst sein leiser Wunsch, die studentische Jugend zu beeinflussen, mitzureißen und zu begeistern, ging nicht in Erfüllung. Indes bekämpfte er öffentlich und mutig, kontrastierend zum peinlichen Stillschweigen der Universitätsmitglieder, den vehementen, sich wissenschaftlich verbrämenden Antisemitismus des Hamburger Universitätsprofessors Siegfried Passarge mit einer kleinen satirischen Schrift „Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse eines Odisten an den Sonnenmenschen Dr. Siegfried Passarge (...)“.

Von einem anderen Aspekt hamburgischer Geschichte berichtet über historische Epochen hinweg *Alice Jankowski*: vom Raub der Jüdischen Bibliothek des Religionsverbandes in Hamburg und von der abenteuerlichen Suche und allmählichen Rückgabe an die sich langsam aufbauende jüdische Gemeinde in der Nachkriegszeit.

Leben und Tod Joseph Carlebachs führen hin zu der immer neu bedrängenden Frage, wie wir die Erinnerung an die Ermordeten der Shoah bewahren und welchen Platz in unserem Gedächtnis wir dem grausamen Geschehen einräumen. Das „Leben in einer Gegenwelt“ dokumentiert

Walter Zwi Bacharach authentisch durch die Präsentation letzter, todesgezeichneter Briefe. Auf andere Weise zeigt *Christina Pareigis*, wie hautnah sich die jiddische Sprache, die jiddische Poesie aus dem „jiddisch sprechenden Ghetto, aus der Zeit der Shoah“ mit Carlebach, seinem Verständnis und seinem Schicksal berühren! Carlebach sprach, las, sang und verstand Jiddisch, das er als Muttersprache für die ostjüdischen Kinderschulen, den Chadarim, befürwortete.

Museen als Erinnerungsorte oder Musealisierung der Erinnerung – *Awi Blumenfeld* misst die Funktion jüdischer Museen im heutigen Deutschland unter Bezugnahme auf die Sichtweise Carlebachs, auf seine Ansprüche an die Jüdischkeit und den jüdischen Erziehungswert.

Helena Lipskys Beitrag stellt das rabbinische Archivmaterial vor, das im Laufe von mehr als zehn Jahren im Joseph Carlebach Institut der Bar Ilan Universität gesammelt wurde, und fragt nach den sich dadurch bietenden Forschungsmöglichkeiten. Zweifellos ist die wissenschaftliche Anziehungskraft dieser Sammlungen größer als die Scheu vor den Schwierigkeiten bei der Entzifferung der alten Sütterlinschrift, durchsetzt mit handgeschriebenen hebräischen Zitaten.

Den Abschluss bilden die pädagogischen Aspekte, dadurch wird der Ausblick auf die Zukunft, auf die Kinder unterstrichen – auf die Kinder, die nach Carlebachs Ansicht „die Messiasse der Zukunft“ sind. Carlebach selbst sah sich immer wieder als Lehrer für Große und Kinder, für den Einzelnen wie für die Gesamtheit, in ausgesprochenem schulisch-rabbinischem Rahmen ebenso wie in öffentlichen Institutionen. *Günther Demleitner* stellt Carlebachs Erziehungsideal dar: „Tora im Derech Erez“, die jüdische Lehre als lebendiger Teil und wertvolle Errungenschaft inmitten der weltlichen Kulturschöpfungen.

Der jüdische Gesang und das Singen als seelisch-religiöses Erlebnis, als Verbindungsmittel zwischen den Generationen, das jedem zugänglich ist. So beschreiben *Gillian Goldman* und *Silvia Noll* Carlebachs musikalisches Vermächtnis in seinem pädagogischen Wert.

Ein Höhepunkt eigener Art stand am Ende der Konferenz. Der Präsident der Universität kündigte feierlich die Stiftung des *Joseph Carlebach-Preises* „für herausragende wissenschaftliche Beiträge aus dem Hamburger Raum,

insbesondere Seminar-, Studien-, Examensarbeiten und Dissertationen zur jüdischen Geschichte, Religion und Kultur“ an. Diese Geste der Würdigung einer großen jüdischen Persönlichkeit verdient es, dokumentiert zu werden. Deshalb werden die Reden und Ansprachen des Universitätspräsidenten Dr. Jürgen Lüthje, der Sprecherin des Joseph Carlebach-Arbeitskreises der Universität Hamburg Professor Dr. Barbara Vogel und des Verlegers Dr. Peter Dölling in diesen Band aufgenommen. Der Joseph Carlebach-Preis, zusammen mit den anerkennenden Dank- und Grußworten von Vertretern des Senats der Freien und Hansestadt Hamburg und der Universität bei der Eröffnung der Konferenz, sind ein Zeugnis für das anhaltende und überzeugende Echo, das das Leben und Wirken Joseph Carlebachs in der Hansestadt hervorruft.

Die Herausgeberinnen sprechen allen Beteiligten an diesem Konferenzband ihren aufrichtigen Dank aus.

Zwischen Ost und West – Ein Rabbinerlehrer aus Deutschland in Osteuropa. Eine historische Bilanz mit einer gedanklichen Zusammenfassung

„*Mein Herz ist im Osten und ich bin im Westen.*“ Jehuda Halevi¹

Rabbi Joseph Carlebach (Lübeck 1883 – 1942 bei Riga) war mehrere Male in Osteuropa, aber zwei dortige Aufenthalte wurden zu Wendepunkten in seinem Leben: im Ersten Weltkrieg – mehr als vier Jahre in Kowno, als Kultur-Offizier, Mitgründer, Direktor und Lehrer einer Schule, auf Befehl und unter Aufsicht des deutschen Militärs (1915–1919), und im Zweiten Weltkrieg – weniger als vier Monate als Rabbiner, Initiator einer Schule im Untergrund, Lehrer und Seelsorger in Jungfernhof bei Riga (Dezember 1941 – März 1942). Im historischen Mittelpunkt stehen also zwei schicksalhafte Ost-Perioden. Die Frage, die hier gestellt wird, ist: Bestätigen oder bestärken diese beiden Epochen das längst Erforschte und Bekannte, oder beinhalten sie neue, unbekannte Charakterzüge Joseph Carlebachs?

Die Begegnung Joseph Carlebachs mit den so genannten „Ostjuden“² beschränkte sich allerdings nicht ausschließlich auf die besagten Perioden, sondern sie wurde an seinen verschiedenen Lebensstätten durchaus intensiviert.³ Bereits in seiner Geburts- und Kindheitsstadt Lübeck begegnete Joseph Carlebach den Ostjuden im bescheidenen Maße, etwas mehr dann während seines zweijährigen Aufenthaltes als Seminarlehrer in Jerusalem und noch

stärker in seiner Berliner Studienzeit, in ihrem konzentrierten, ärmlichen Wohnbezirk, dem so genannten Scheunenviertel.⁴ In Berlin erlebte er auch oft die Überheblichkeit der zum Großteil assimilierten deutschen Juden den östlichen Brüdern gegenüber und ihre abweisende Art, um sie nicht in ihr Milieu und ihre Gremien zu integrieren. Aus dieser Sicht entstand im Jahre 1913 Carlebachs Aufsatz „Der Kampf um das Wahlrecht der ‚Ausländer‘“⁵; ein Zitat aus demselben besagt mehr als jegliche Erklärung:

„(...) wollen wir den Ausländer, der vielleicht in Krawatte und Bügelhose (...) und in patentierten Umgangsformen hinter uns zurücksteht, zu Gemeindegliedern zweiter Klasse herabwürdigen (...)“⁶

Die authentische ostjüdische Bevölkerung unterschied sich in einigen Kategorien von den Westjuden, die nun schon jahrzehntelang versuchten, sich so weit wie möglich an die deutsche Umgebung anzugleichen und in ihr unterzutauchen. Hierzu einige Beispiele:

	<i>West</i>	<i>Ost</i>
<i>Sprache</i>	Hochdeutsch	Jiddisch
<i>Kleidung</i>	Hut und Zylinder	Streimel und Schiebermütze
<i>Beruf</i>	Bankier, Arzt, Notar	Handwerker, Hausierer, Toraschreiber
<i>Familie</i>	kinderarm (0–2 Kinder)	kinderreich (4–6 oder mehr Kinder)
<i>Stand</i>	bürgerlich	proletarisch
<i>Milieu</i>	europäische Manieren	jüdische Bräuche
<i>Bildung</i>	deutsche Bildung	jüdisch-hebräisches Wissen

Joseph Carlebach begann seine Rabbiner-Laufbahn mit einer einjährigen Tätigkeit in Lübeck (1920–1921); und nachdem er dann mehr als fünf Jahre (1921–1926) als Direktor der Hamburger Talmud Tora Schule als bahnbrechender Direktor wirkte, fungierte er zehn Jahre als Rabbiner in Altona und Schleswig-Holstein, in der von Hamburg so unterschiedlichen „ostjüdischen Festung“⁷. In diese Periode fielen auch zwei seiner entscheidenden Fahrten:

Zum Ersten die wichtige Studienfahrt der Abgeordneten des Tora-Fonds in den Osten (1931/32), mit Joseph Carlebach als Verbindungsmann und Schriftleiter. In seinem umfassenden, analysierenden Bericht⁸ bricht vieles hervor, was er schon in der Kownoer Kriegsperiode erlebt hatte und damals nicht schrieb oder nicht aufschreiben konnte⁹: die Erkenntnis des durch und durch Kern-Jüdischen unter den wohlhabenden wie auch unter den meist ärmsten Ostjuden; das große Potenzial der sich rapide entwickelnden frommen Mädchenerziehung, Bet Ja'acov¹⁰, und der vielseitigen Typologie der Talmud-Hochschulen, der Jeschiwot: der chassidisch-mystischen Jeschiwa in Polen, der streng autoritären in Ungarn und der intellektuell-scharfsinnigen Jeschiwa in Litauen.¹¹ Gleichzeitig entstanden auch langjährige Freundschaften mit einigen der führenden Rabbinern¹² und Jeschiwa-Leitern im Osten.

Zum Zweiten war es ihm Anfang 1935 noch einmal vergönnt, den Boden des Heiligen Landes zu betreten. Er war wie berauscht von der dynamischen Entwicklung und dem pulsierenden Aufbau, die er dort erlebte. Doch als ihm in Tel-Aviv von dem dort amtierenden Rabbiner Avigdor Amiel¹³ eine Rabbinatsstelle angeboten wurde, antwortete er resigniert und entschlossen zugleich: „Der Kapitän verlässt als Letzter das sinkende Schiff.“

Die letzten, schicksalsschweren fünf Jahre war er der erwählte und amtierende Oberrabbiner von Hamburg (1936–1941); seine rabbinischen Aufgaben und Entscheidungen jedoch erstreckten sich auf weitere Verantwortungsbereiche über Deutschland hinaus, bis nach Österreich.¹⁴ 1938 musste er die Vertreibung seiner ostjüdischen Brüder miterleben¹⁵, kurz danach die organisierte Zerstörung der Gotteshäuser¹⁶, die damit verbundene reichsweite Verhaftung jüdischer Väter und Söhne und letztlich die drei ersten Deportationen, bis er selbst im vierten Transport mit seiner Familie, Gemeindegliedern und dem Rest der schleswig-holsteinischen Zwerggemeinden deportiert wurde.¹⁷

Zu Beginn des Jahres 1915 kam Joseph Carlebach jedoch nicht als Zwangsdeportierter in den Osten. 1914 stellte er sich freiwillig zum deutschen Militär, erst in Mainz stationiert als Telegraphist¹⁸, wurde er ein halbes Jahr später (als Offizier) in das litauische Kowno versetzt, militärisch beordert, die ostjüdische Bevölkerung mit der deutschen Kultur bekannt zu machen.¹⁹ Warum er sich freiwillig zum Militär gemeldet hatte? Wie auch sein Rabbi-

ner-Vater Dr. Schlomo Carlebach aus Lübeck, war er von der moralischen Berechtigung Deutschlands zum Krieg überzeugt²⁰, wie es in seinem sehr kurzen Aufsatz von 1914 „Moral als Politik“²¹ zum Ausdruck kam:

„(...) kein Staat kann sich mit ihm vergleichen an solcher Arbeitsfreudigkeit, Ordnung, Beamtentreue (...), Fehlen der Korruption, in dem Bestreben soziale Gegensätze auszugleichen (...).“

Aber im Gegensatz zum Vater Schlomo Carlebach statuierte der Sohn Joseph:

„Und wäre Deutschland solcher Politik noch treuer gefolgt, hätte es nicht den Antisemitismus, die Vorrechte des Adels u.ä.m. geduldet, gleiches Recht für Alle als höchsten Gesichtspunkt gelten lassen, es wäre heute noch viel stärker.“²²

Im Besitz des Joseph Carlebach Archivs²³ sind nur wenige historische Dokumente über Joseph Carlebachs Zeit in Kowno vorhanden: einige Militär-Bescheinigungen²⁴ und drei bis vier handgeschriebene Briefe an seinen Schwager, Feldrabbiner Dr. Leo Rosenak.²⁵ Im Unterschied zu der Jerusalemer Epoche am Anfang des Jahrhunderts jedoch, und all seinen späteren Lebensstationen, wurden bisher auch keine Aufsätze von Joseph Carlebach über die Ost-Periode gefunden²⁶, sondern nur vereinzelte, diesbezügliche Äußerungen, verstreut in seinen groß angelegten zahlreichen Artikeln aus allen anderen Epochen.²⁷ Hingegen gibt es lebendig geschilderte Zeugenaussagen, nicht nur, aber hauptsächlich von damaligen Schüler(inne)n, sowohl mündliche als auch schriftliche. Unter ihnen waren (in späteren Berufen): Joseph Achai, Dichter²⁸ und Bibelexperte, Professor Noach Feller, Chirurg und Hospitalleiter, die Gebrüder-Professoren Perek vom Weizmann Institut, Frau Dr. Lea Yablonsky-Mishkin, Bibliothekarin des Hebrew Theological College in North Carolina (Illinois), und andere ehrwürdige Namen mehr. Diese Zeugenaussagen sind äußerst wertvoll, denn nach wissenschaftlichen Kriterien analysiert, beinhalten sie einen Teil der Historiographie dieser Epoche.

Gemeinsam mit Feldrabbiner Rosenak²⁹, den Joseph Carlebach immer ehrfürchtig als Direktor bezeichnete, beschloss er, die ihm befohlene Aufgabe „der Kultur-Revolution“ durch die Errichtung einer Schule zu erfüllen. So entstand unter seiner Leitung das „Carlebach Gymnasium“, dem von Joseph

Carlebach die Anfangsbuchstaben „i.E.“ beigefügt wurden.³⁰ Ein Schüler dieses Gymnasiums enthüllte uns das Geheimnis dieser Abkürzung³¹: „i.E.“ steht für „in Entwicklung“ – ein Ausdruck von Joseph Carlebachs „wishful thinking“ oder von erstaunlicher Weitsicht, denn anfangs wollten die frommen Ostjuden nichts von einer deutschsprachigen Militärschule wissen. So sammelte Joseph Carlebach, von Haus zu Haus gehend, eine Hand voll frommer „Maidelech“ (Mädchen) und etliche „Jeschiwe Bocherim“ (Jeschiwa-Jünger), bis zum Aufbau einer pädagogischen Hochburg mit über 800 Schüler(inne)n.³² Seine Hausbesuche blieben noch nach Jahrzehnten in Erinnerung, wie zwei schriftliche Aussagen bezeugen. Dr. Lea Yablonsky-Mishkin³³ (aus dem Englischen):

„Rabbi Carlebach kam in unser Haus, in einer weiten Militärpelerrine und einem Käppchen; und sah mich zufällig in der Bibel blättern. Bei der ersten Schulinspektion fiel sein Blick auf mich und er sagte lächelnd: Hier ist ja unsere kleine Rebbezin, was mich bis zu Tränen rührte.“³⁴

Joseph Achai (aus dem Hebräischen):

„Ich erinnere, dass Rabbiner Dr. Joseph Carlebach in unser Haus kam und ich ihm vorgestellt wurde. Er fragte nach meinem Namen, und ich antwortete: Mein Name ist Joseph. Aha, sagte er, dann sind wir Josephs in Mehrzahl, und ich darauf hin spontan: Ja, entsprechend 5. Moses 5,22; dies ist die einzige Bibelstelle, an der die ‚Josephs‘ als Mehrzahl vorkommen; ich sah sofort, wie Joseph Carlebach sich darüber freute (...).“³⁵

Zweierlei hinterließ einen tiefen Eindruck bei den Kownoer Juden und den Schülern: erstens, dass Joseph Carlebach auch ostjüdische Rabbiner in das Lehrerkollegium mit einbezog; und zweitens, dass er selbst bei einem Kownoer Talmudgelehrten, Reb Schmuel Joseph Jansz’uk, die litauische Talmud-Methode lernte, obwohl er bereits als Rabbiner autorisiert war und einen Dokortitel erworben hatte.³⁶

Weiter ist erwähnenswert, dass damals im Rahmen der militärischen Okkupation verschiedene jüdische Persönlichkeiten im Osten stationiert wa-

ren. Unter den nach Kowno Expedierten befanden sich beispielsweise der Maler Hermann Struck³⁷, der Organisator der ostjüdischen Mädchenerziehung Dr. Leo Deutschländer³⁸ wie auch der Schriftsteller und Rechtsanwalt Dr. Sammy Gronemann.³⁹

Gronemann war der Dolmetscher und Vermittler in Gerichts- und Rechtsangelegenheiten zwischen den deutschen Militärbehörden und den „Schtetteljuden“. In seinen Büchern „Tohu Wawohu“⁴⁰ und in „Hawdloh und Zapfenstreich“⁴¹ beschrieb er mit Humor und lächelnder Ironie die komischsten Situationen, die durch das gegenseitige Unverständnis entstanden waren. Diese Tatsache ist erwähnenswert, weil Gronemann im selben Stil auch über Joseph Carlebach und sein Gymnasium schrieb und darunter folgendermaßen über den wohl ersten Schülerstreik der Welt⁴²:

„Die ostjüdischen Jugendlichen waren zum Großteil begeistert zionistisch eingestellt und hatten gute hebräische Kenntnisse, die sie unbedingt erweitern wollten. Die vielen Hebräisch-Stunden wurden von Direktor Carlebach einfach als Fach „Religion“ eingeschrieben. Bei einer militärischen Schulinspektion wurden jedoch fast alle hebräischen Fächer gestrichen. Deshalb wurde den Schülern von Carlebach als Kompromiss vorgeschlagen, Hebräisch auf den weniger kontrollierten Nachmittag zu verlegen; aber den Schülern war das eine Frage des Prinzips – und sie streikten: entweder Hebräisch vormittags als Hauptfach, oder wir verlassen die Schule.“

Es gibt anscheinend keine Zeugnisse über die diplomatische Gewandtheit, die der Direktor für Schüler und Inspektion aufbrachte, die Schule blieb auf jeden Fall weiter bestehen:

„Doch die zionistisch-enthusiastische Einstellung der Schüler führte zu einer weiteren Auseinandersetzung: Am Schluss der ersten groß angelegten Chanukkafeier, mit Schülern und Eltern, mit Kownoer Gemeinde-Mitgliedern, Rabbinern und dem Militär-Oberst, wohl an die tausend Gäste, brachen die Schüler begeistert in den Gesang der Hatikwa, der jüdischen Nationalhymne aus.“⁴³ Joseph Carlebach war außer sich – die Hatikwa war nicht im Programm vorgesehen, denn sie wurde in allen Militärgremien als Politisch gewertet und hätte

der Schule infolgedessen äußerst schaden können. Und wohl last not least, weil Joseph Carlebach jedenfalls damals kein (politischer) Zionist war. Die Rebellen erhielten also eine gehörige Standpauke nach der Feier. Aber wie erstaunt war Gronemann, als ein Jahr später bei der nächsten großen Chanukkafeier, Direktor Carlebach zum Schluss im Kreise seiner Abiturientenklasse auf der Bühne erschien und alle Versammelten bat, sich zu erheben und mit ihm zusammen in die Hatikwa, die jüdische Nationalhymne, einzustimmen (...).“

Dieses von Gronemann miterlebte Ereignis machte ihn zu einem Verehrer Carlebachs. Für uns aber ist es wichtig, dass sich in dieser Episode neue, bisher unbekannte Charakterzüge Joseph Carlebachs enthüllen: die Fähigkeit zur Auseinandersetzung mit sich selbst und sich zu seinem eigenen Meinungswechsel öffentlich furchtlos und konsequent zu bekennen. Etwa ein Jahr später kamen diese Züge seiner Persönlichkeit zu einem wuchtigen Ausbruch in einem weiteren Ereignis – in einer höchst komplizierten Situation.

Um jedoch der Chronologie der Ereignisse gerecht zu werden, soll hier zunächst ein Intermezzo eingefügt werden, das Joseph Carlebach als Pädagoge charakterisiert, zusammengestellt aus schriftlichen Aussagen seines Schülers, Joseph Achai.⁴⁴ Achai (aus dem Hebräischen):

„Dr. Carlebach war nicht nur der Direktor der Schule, sondern auch Lehrer in den oberen Mädchen- wie Knabenklassen. Er unterrichtete Bibel, Deutsche Literatur und Naturwissenschaften, eigentlich alle Fächer. Wenn ein Lehrer fehlte, war er immer der Stellvertreter. Fehlte der Lateinlehrer, lehrte er Latein. ‚Ich habe zwar schon viel vergessen, aber dann lerne ich eben mit euch zusammen‘, so Joseph Carlebach. Einmal erkrankte der Gesangslehrer; Carlebach kam in die Klasse und sagte: ‚Ich gebe euch Gesangunterricht.‘ Er hatte eine melodische Stimme und lehrte Lieder aus Israel. Bis heute kenne ich diese Lieder, wie das zionistische Lied⁴⁵ ‚Lache, lache über meine Träume⁴⁶, mit der berühmten Melodie, die er seinerzeit aus Jerusalem mitbrachte, sowie das Studentenlied ‚Gaudeamus igitur‘ (Juvenes dum sumus), das er spontan mit einem Vers aus dem Bibel-Prediger übersetzte (11,9).⁴⁷

Er unterrichtete auch Geologie. Das war für uns etwas völlig Neues, und wir konnten es einfach nicht verstehen: Wie kann er so selbstverständlich über prähistorische geologische Epochen sprechen, was sich damals ereignete, über die Eiszeit und die erdgeschichtlichen Formationen (...) davon hatten wir vorher, in der Volksschule nie etwas gehört – und jetzt lernten wir darüber ausgerechnet von ihm (...) wir waren erstaunt (...)

Im Literaturunterricht lernten wir bei ihm ‚Nathan der Weise‘, ‚Hermann und Dorothea‘, ‚Wilhelm Tell‘ und ‚Iphigenie auf Tauris‘. Zweifellos hatte er damit Probleme: Wir waren Abiturienten – doch mit Deutschkenntnissen von ABC-Schützen. Joseph Carlebach erzählte uns, dass er im Heiligen Land dasselbe Problem hatte.⁴⁸ ‚Aber‘, sagte er, ‚die jüdischen Kinder sind begabt, und besonders in Geist und Wissen. Ich kann euch nicht einfaches Zeug lehren, sondern fange gleich mit ernster Literatur an; ihr müsst euch eben anstrengen. Morgen lesen wir den 2. Akt von ‚Wilhelm Tell‘, ihr müsst euch vorbereiten!‘

Das war nicht einfach für uns, wir saßen bis in die Nacht mit Wörterbüchern (...) und waren dann mehr – oder besser gesagt – weniger bereit. Wenn dann einer drankam, der nicht vorbereitet war, sagte Joseph Carlebach: ‚So kann man das nicht verstehen.‘ Und dann nahm er das Buch, aber er las nicht (...) er konnte fast alles auswendig (...) und während er vortrug (...) konnten wir alles verstehen, ohne jegliche Erklärung. Er war der geborene Schauspieler (...) und unterrichtete mit Feuer und Flamme. Wenn er ein Gedicht deklamierte, zum Beispiel ‚Prometheus‘ von Goethe, und wir uns zu sehr begeisterten, beschwichtigte er uns: ‚Ich habe hier noch etwas ganz anderes‘, und las aus Goethes ‚Grenzen der Menschheit‘ vor, über die Zurückhaltung, auf dass der Mensch nicht prahle (...). Joseph Carlebach liebte die deutsche Literatur; für fast alles jedoch fand er einen ursprünglichen und beweisbaren Gedankenansatz aus Bibel und Talmud.⁴⁹

Das sind nur Beispiele, aber was ich bei Joseph Carlebach gelernt habe, verstehe und erinnere ich besser als jeden anderen Lehrstoff,

und ich zitiere ihn bis heute in meinen Vorträgen. Besonders über die Bibel spreche ich in seinem Namen. Zum Vers aus Amos: ‚Nur euch habe ich auserwählt‘ (3,2), brachte Joseph Carlebach zwei Zitate: das französische ‚Noblesse oblige‘⁵⁰ und das lateinische ‚Quod licet jovi non licet bovi‘⁵¹. Die Idee der Auserwählung ist außer Kraft, wenn das erwählte Volk für sich Privilegien, Vorrechte fordert – entsprechend: ‚Was sich Jupiter gestattet, ist dem Ochs noch lange nicht erlaubt‘. Wir sind auserwählt, um mehr Verpflichtungen auf uns zu nehmen, entsprechend der Formel: ‚Adel verpflichtet‘. Diese beiden Sprichwörter erhellen das ganze Problem des prophetischen Verses über die Auserwählung als Privileg oder als verpflichtendes Joch. Wenn ich darüber doziere, zitiere auch ich diese Sprichwörter zur Verdeutlichung und sage mit Stolz: Das habe ich von Joseph Carlebach gelernt (...).“

Zur ersten Schulfeier verfasste eine Kownoer Schülerin einen langen deutschsprachigen Prolog, der uns handschriftlich erhalten blieb (Auszüge)⁵²:

*„In ernster Zeit seid, werte Gäste Ihr
In dieser Schule schlichtes Heim getreten.
Die Welt da draussen loht im Feuerbrand,
Der Erde Ball starrt schreckensvoll in Waffen
(...).
Und doch grad wir, grad KOWNO's jüd'sche Jugend
Darf sich der Dinge freuen, die geschehen,
Sie gab ihr ja das köstlichste von allem,
Den höchsten Schatz, den nur ein Kind besitzt,
Gab ihr die Schule, diese Schule hier,
Drin Bildung sich mit Religion vermählet,
Die G'tt und Welt, dem Himmel und der Erde
In Harmonie will dienen und will nützen.
Wir dürfen wohl uns freu'n und glücklich
Dem Lenker der Geschicke dankbar sein.“*

Innerhalb von vier Jahren konnten die ersten Abiturienten ihre glänzenden Prüfungen ablegen – in Mathematik und Chemie, in deutscher Prosa und

Poesie – vor einem deutschen akademisch-militärischen und perplexen Prüfungskommando⁵³ – im Carlebach Gymnasium „i.E.“.

Was fesselte Joseph Carlebach so bei den Ostjuden? Es war die Hingabe an das jüdische Lernen, die Elastizität des Geistes, die Echtheit der Begeisterung, der Mut zu eigener Überzeugung und die Sicht für weitere Entwicklung – „i.E.“. So wurde es auch von dem Schweizer Rabbiner Elijah Botschko bezeugt und beschrieben; wengleich chronologisch eine spätere Episode, soll sein Bericht hier im Kontext des Gedankenganges vorangestellt werden:

„Im Januar 1927, im Zuge einer nächtlichen Fahrt deutscher Rabbiner von Telchi nach Lodz, äußerte Rabbiner Botschko seinen geheimen Wunsch⁵⁴, auch in der Schweiz eine Jeschiwa zu gründen – die erste Schweizer Jeschiwa. In die Diskussion über die bevorstehenden Schwierigkeiten, wie die großen finanziellen Ausgaben, die kalte berechnende Schweizer Atmosphäre und der wahrscheinlich geringen Schülerzahl, griff plötzlich Joseph Carlebach in seiner temperamentvollen Art ein und rief: ‚Lieber Freund Botschko, wenn Sie eine Jeschiwa in der Schweiz errichten wollen, beraten Sie sich nicht mit den jekkischen Rabbinern aus Berlin und Wien. Fragen Sie die litauischen Grössen. Diese werden Ihnen richtig raten, wie auf dem steinernen Schweizer Boden eine Jeschiwa zu gründen‘ (...).“

Und so geschah es. Noch im selben Jahr, im April 1927, wurde die erste Schweizer Jeschiwa in Montreux eröffnet. Im Jahre 1943 publizierte Elijah Botschko die damalige Eröffnungsrede Joseph Carlebachs zum Thema: „Der Sinn des Wortes Jeschiwa“⁵⁵ – anschließend schrieb Botschko einen ergreifenden Nachruf auf Joseph Carlebach und seinen Heldentod. In der Schweiz herrschte also bereits im Jahre 1943 die Gewissheit über das grausame Schicksal, das Joseph Carlebach erlitt.

Zurück zur Kownoer Periode – sie enthüllte sich in ihrer echt ostjüdischen Sicht, brachte Joseph Carlebach zur Entwicklung von neuen Ideen, die er in sich ausreifen ließ; sie war der Nährboden für das maximal Jüdische und maximal Humane, das sein Inneres erweiterte – auch um sich mit dem maximal Widersprüchlichen auseinander zu setzen und – wie schon angedeutet – sich zu seiner neu gefundenen Wahrheit furchtlos zu bekennen.

Ausgehend und beeinflusst von der Begegnung mit den Ostjuden, wiederholte sich die kleine „zionistische“ Szene⁵⁶ im Großen; und Joseph Carlebach bekannte sich öffentlich zu einem „Switch over“, zu einem Meinungswechsel, ohne Bedenken wegen etwaigem Prestigeverlustes oder einer Strafdrohung, wie folgender Bericht von Joseph Achai zeigt⁵⁷:

„Der Feldrabbiner im Bezirk Litauen, Joseph Carlebachs Schwager Dr. Leo Rosenak, war auf Urlaub, und fast wie selbstverständlich wurde Joseph Carlebach als Rabbiner aufgetragen, ihn in der dortigen Synagoge zu vertreten. Es war Anfang Oktober 1916, am Schabbat vor Rosch Haschana, dem jüdischen Neujahrsfest.⁵⁸ Das Gerücht verbreitete sich wie ein Lauffeuer unter den Kownoern, denn unterdessen war Joseph Carlebach berühmt und beliebt und sein Ruf als glänzender Redner längst bekannt.⁵⁹ Die Synagoge, ursprünglich ein Fest- oder Theatersaal, war bis auf den letzten Platz besetzt. Auf der rechten Seite saßen die jüdischen Soldaten aus Deutschland; links – die jüdischen osteuropäischen (russischen) Gefangenen, und in der Mitte, wie in einem vorbereiteten Trennungsmanöver, hatte die jüdische Zivilbevölkerung ihren Platz. Alles stand unter militärischer Aufsicht, um jede Berührung zwischen dem deutschen West und dem feindlichen Ost zu vermeiden. Und oben, in der Frauenempore, saßen die Mütter und Töchter in ihrer Festgarderobe, wie in einer Theatergalerie.

Von dem erhöhten Rednerpult aus ertönte in der gespannten Stille plötzlich Joseph Carlebachs Stimme, wie ein Gedonner (so Achai): ,Wir haben diesen Krieg nicht gewollt! Es ist ein Krieg, der zwischen Brüdern trennt. Es ist ja direkt symptomatisch: Hier sind Juden auf der einen Seite, und dort sind Juden auf der anderen Seite, und sie dürfen nicht zusammenkommen. Aber wenn das Schicksal es bewirkte, dass der Judenheit Deutschlands Gelegenheit gegeben wurde, vom Judentum des Ostens zu lernen, dann sehe ich darin eine Fügung Gottes, denn hier unter den Ostjuden hat sich die Tora erhalten (...), doch den Krieg haben wir nicht gewollt.“

Die Reaktion war unvorstellbar, gemischt aus Bestürzen, Entsetzen, Verwirrung, Empörung und vielleicht auch geheimem stolzem Erstaunen; alles zusammen und doch nicht genau das, denn die Reaktionen waren sicher verschieden. In diesem Moment seines Ausrufes war Joseph Carlebach Ostjude und Westjude zugleich, der Einfachheit halber – Jude.

Rivka Horwitz beschrieb in ihrem Artikel aus dem Jahre 1984 „Voices of Opposition to the First World War among Jewish Thinkers“ diesen Moment als „brave act of opposition“⁶⁰, im Vergleich mit pazifistischen Tendenzen von anderen jüdischen Denkern. Jizchak Breuer und Franz Rosenzweig beispielsweise notierten ihre Friedensäußerungen als diskrete Tagebücher, die sogar noch lange Zeit nach Kriegsende unbekannt blieben. Horwitz interpretiert den öffentlichen Aufruf oder Ausbruch von Joseph Carlebach als Anklage gegen die Deutschen: Sie seien verantwortlich für die Feindseligkeit zwischen Ost- und Westjuden.

Dieser Interpretation ist schwerlich zuzustimmen, und zwar aus dreierlei Gründen: erstens, weil Joseph Carlebach das nicht proklamiert hatte; zweitens beschuldigte Joseph Carlebach vorerst die ‚deutsch-assimilierten‘ Juden der Kluft zwischen den beiden Gruppen, und drittens beschränkt sich diese Interpretation auf ein einseitiges, einmaliges ‚Aha‘-Erlebnis.⁶¹ Wenn dem so wäre, wäre es von vornherein wurzellos und würde in weiterer Zukunft gedanklich unentwickelbar bleiben; ausgedrückt in der Gymnasiums-sprache: „ohne i.E.“.

In gewissem Sinne lag hier eine Fortsetzung der Entwicklung: erst angedeutet in „seinem Kampf für die Ausländer“, dann ausgereift durch seine tiefe Verbundenheit mit den neu kennen gelernten Ostjuden und den ostjüdischen Schülern und eben zum Höhepunkt entwickelt⁶² durch den erschreckenden Anblick der militärisch überwachten Trennung zwischen den östlichen Gefangenen und den westlich-deutschen Soldaten, alle Söhne des jüdischen Volkes, eines Brudervolkes.

Joseph Carlebach, der Pazifist in Offiziersuniform, vertrat seine eigenen neuen Erkenntnisse mit wagehalsigem Mut. Er wurde dann auch für die antimilitärische Haltung für drei Monate an die Front strafversetzt, zum größten Leidwesen seiner Schüler(innen). Nahezu passend dichtete seine Schülerin Gerte Guttman (später Gerda Eljaschiv) (Auszug)⁶³:

*„Wir möchten alle sehen Sie so gerne –
 Bleibt doch nicht aus,
 Erzählet uns wieder von der Erde Lauf,
 Wo die Sonne geht nieder,
 Wo sie geht auf.
 Von Nathans weisem Herzen,
 Der guten Dajas Schmerzen ...
 Und die schönen Sonnabende
 In Ihrem schlichten Haus,
 Sind verschwunden die Momente?
 Ist schon alles aus? (...)
 Kommt doch wieder!“*

In seiner Predigt sprach Joseph Carlebach vorerst von jüdischen Brüdern, aber sein Blick ging weit darüber hinaus: Jeder Krieg als solcher ist Bruderkrieg; oft das Ergebnis skrupelloser Politik und unbedachter Gewaltanwendung; jeder Krieg als solcher ist unmenschlich, unmoralisch und inhuman. Wie hautnah er das empfand, kommt in einem Aufsatz zum Ausdruck, der eine täuschend ähnliche Überschrift des vorher erwähnten trägt: „Moral *und* Politik“ lautet der Titel 1931⁶⁴ (und nicht wie 1914, „Moral *als* Politik“). In beiden Artikeln wird die „Völkermoral“ gegenüber der individuellen Moral analysiert, und in beiden Artikeln wird aus hebräischen Quellen und aus der Weltliteratur zitiert. Bei genauerem Vergleich der beiden genannten Artikel finden sich jedoch drei auffällige Unterschiede: Erstens schrieb er im Jahre 1914 drei spärliche Seiten; 17 Jahre später (1931) umfasste der neue Artikel an die 25 Seiten mit ausführlichen Zitaten; zweitens bezog sich Joseph Carlebach in seinem späteren Aufsatz auch auf die Schrecken des Krieges, die er ja auch persönlich in seiner Strafzeit an der Front erlebt und erlitten hatte; drittens, und das ist das Ausschlaggebende: Während er 1914 noch für die deutsche Seite und deren Kriegsberechtigung plädiert hatte, sprach Joseph Carlebach 1931 *gegen* jeden Krieg – und *für* Völkerverständigung, basierend auf moralischer Politik.

Dank den Bemühungen von Feldrabbiner Rosenak, von Vertretern der Kownoer Gemeinde und von einigen ihm gut gesinnten Offizieren kehrte Joseph Carlebach in sein Gymnasium „i.E.“ zurück und wurde dort vom



*Die vom
litauischen
Rabbiner
Rabinow
gegründete
Jeschiwa
in ihrer
Hamburger
Zeit*

Lehrerkollegium mit einer hebräischen Ehrenurkunde geehrt und gefeiert⁶⁵, unterschrieben am Chanukka 5677 (Ende Dezember 1916).

Nicht das Ende des Krieges 1918 brachte Joseph Carlebach zurück nach Deutschland, sondern erst, fast ein Jahr später, der Tod seines Vaters im Jahre 1919. Aber er nahm „ein Stück Osteuropa“ mit sich: Es gelang ihm, den berühmten litauischen Rabbiner Schmu’el Joseph Rabinow⁶⁶ und an die zehn dortige Jeschiwe-Jünger⁶⁷ zu überzeugen, mit nach Lübeck zu kommen – eben um eine ostjüdische Jeschiwa zu gründen, die dann mit ihm erst nach Altona und später nach Hamburg übersiedelte.

Seit der damaligen Situation, charakterisiert durch den Ausruf „Wir haben den Krieg nicht gewollt“, wurde jeglicher Krieg als solcher von Joseph Carlebach strikt abgelehnt. Der Auftakt zu dieser Eigenentwicklung „i.E.“ keimte wohl schon in der kleinen zionistischen Szene der Selbstbesinnung, verstärkte sich in der offenen, provokativen Selbsterkennung in der Synagoge und führte dann weiter bis zu dem schwerwiegenden Endakt.

Denn ein ähnlicher Vorgang, der aus gewisser Sicht und mit gewisser Vorsicht als gleichwertig anzusehen ist, wiederholte sich im Oktober 1941, als Mitauslöser des vorher erwähnten entscheidenden Endaktes, der Joseph

Carlebach wieder nach Osteuropa brachte; nicht für vier Jahre, wie in Kowno, sondern für die letzten vier Monate seines Lebens – in das berüchtigte Konzentrationslager Jungfernhof bei Riga. Auch dort gründete er eine Schule, diesmal im Untergrund⁶⁸; und auch dort lehrte er außer Bibel und Psalmenversen Mathematik⁶⁹, Französisch und Erdkunde. War der tiefe Abgrund ein mit ausschlaggebender Anlass seiner so frühen Deportation, eingebettet in die Entwicklung von: „Wir haben diesen Krieg nicht gewollt (...)“?

Denn genau 25 Jahre nach dem sprichwörtlich gewordenen Ausruf „Wir haben den Krieg nicht gewollt (...)“, und in diesem Sinne, schrieb Joseph Carlebach zum jüdischen Neujahrsfest im Jahre 5702, im Oktober 1941, an die Hamburger Gefangenen in den verschiedenen Konzentrationslagern – entsprechend den vorhandenen Listen in der Gemeinde – und zitierte einen Bibelvers in deutscher Übersetzung:

„(...) und sie werden ihre Schwerter in Pflüge und ihre Spieße zu Sicheln umschmieden, es wird kein Volk gegen das andere ein Schwert erheben und sie werden nicht mehr Krieg lernen.“ (Micha 4,3)

Im Einklang mit den Kreuzberger Berichten 1968⁷⁰, mit der Aussage von Dr. Max Plaut⁷¹, dem Verantwortlichen für jüdische Angelegenheiten im Nordbezirk, schrieb Joseph Carlebach in diesem Sammelbrief zuversichtlich über die bald bevorstehende Freiheit, „denn das Dritte Reich geht seinem Ende entgegen“.⁷² Dieser Brief wurde abgefangen und dann an Eichmann und Kaltenbrunner weitergeleitet, „(Joseph) Carlebach war wagehalsig und das hat ihm das Genick gebrochen“, so wörtlich Dr. Max Plaut.⁷³

Doch noch einmal wurde Joseph Carlebach gerade von Seiten der Gestapo vor ein Dilemma gestellt – sein letztes und sein schwerstes –, unter gewissen Bedingungen zurückzubleiben mit seiner Familie oder zusammen mit seiner Gemeinde zu gehen. Sein schwerwiegender und schwer errungener Entschluss⁷⁴ ist längst bekannt.

Die Wurzel lag in der Kownoer Periode. Hier wurde der Same gesät zu seinem Aufruf „Wir haben den Krieg nicht gewollt (...)“, und jetzt kam die fortsetzende Entwicklung als sein Vermächtnis zu Menschen- und Bruderliebe.⁷⁵ Sein Vermächtnis ist – auch für seine Kinder –, ein stolzer, ein sich freuender Jude zu sein:

*„Schäme dich nie, ein Jude zu sein,
Gräme dich nie, ein Jude zu sein,
Stets sei dein Stolz und Ruhm,
Kämpfer zu sein für dein Judentum.“⁷⁶*

AN STELLE EINER ZUSAMMENFASSUNG – GEDANKEN ZU „I.E.“

(IM ANSCHLUSS AN JOSEPH CARLEBACHS BENENNUNG DER KOWNOER SCHULE
„CARLEBACH GYMNASIUM I.E.“)

- „i.E.“ ist die Abkürzung von in Entwicklung – Entwicklung, mit der man immer zu rechnen hat – zum Guten, zum Besseren oder auch umgekehrt, zur Hölle und zum Holocaust, weit hinaus über das Erahnte, Befürchtete, wie auch über das Erhoffte.
- „i.E.“ dient als Weltanschauung, als prophetisch-realistischer Blick, als Warnung und Hoffnung zugleich.
- „i. E.“ ist keine Revolution ... es bedeutet für die naiven Optimisten ein ständiges Warnungszeichen, für die Verzweifelten ein Hoffnungsstrahl, für die Hartnäckigen eine schmerzliche Lehre, für die Verständigen Wegweiser für die Zukunft ...
- „i.E.“: Ideen entwickeln sich und werden zu Religionen, zu politischen Gebilden und können Krieg oder Frieden auslösen. So werden Könige und Zaren gestürzt, starre Staatsgebilde erleben zaghaftes Frühlings-Erwachen⁷⁷, und einst verfernte, am 10. Mai 1933 in Deutschland verbrannte Bücher⁷⁸ erleben in eben diesem Deutschland neue Auflagen.⁷⁹

Und so heißt es gemäß dem vielseitig, auch von mir interpretierten Psalm 113: „(...) er erhebt den Elenden aus dem Staub und den Armen aus dem Schutthaufen, und edelt ihn mit fürstlichem Rank (...).“ Die zwangssterilisierte Frau gebiert durch ein medizinisch-gottgewolltes Verfahren und wird eine fröhliche Mutter ihrer Kinder (...).“ Und heute werden die im Jahre 1938 absichtlich und mit kristallklirrender Schadenfreude in Schutt und Trümmer gelegten Synagogen wieder aufgebaut oder neue Synagogen errichtet.⁸⁰

In einem von Joseph Carlebach deutsch und hebräisch verfassten Gebet, veröffentlicht im April 1936⁸¹, wurde diese Sicht, das „i.E.“, verzweifelt und doch voller Hoffnung vor dem geöffneten Toraschrein gesprochen:

„Vater des Erbarmens (...) Erbarme Dich und schone unsere heilige Gemeinde (...) dass sie nicht dem Untergang und der Zerstörung anheimfalle, und nicht zerstöre ihre Institutionen und Gotteshäuser, die herrlichen, die geschaffen wurden zur Ehre Deines heiligen Namens! (...) Lass nicht unsere Kinder in Galuth sich zerstreuen, wie eine Herde verjagt (...) dass sie uns nicht verloren gehen (...).“

So sah Joseph Carlebach die Entwicklung schon von 1936 an, eine Kristallnacht, zerstörend in weitesten Kreisen um sich reißend.

Doch dieses „i.E.“ machte für ihn nicht Halt bei der Zerstörung; in seinem Gebet schaute und rief er weit darüber hinaus: „So segne Gott unsere hochberühmte Stadt Hamburg, die uns beherbergt (...)!“ Wie oft wurde ich Mitte der vierziger Jahre verhöhnt, wegen der angeblichen Naivität des Beters: Nie wieder wird die Stadt Hamburg aus ihren zerbombten Trümmern auferstehen, nie wieder werden Juden in Deutschland leben, nie wird in Hamburg wieder eine Synagoge erbaut werden, sich eine neue jüdische Gemeinde bilden ... Ja, auch ich selber war von inneren Zweifeln zerrissen, warum erbetete er das?

Mary Lindemann nannte das in einem anderen Zusammenhang, wenngleich aus derselben Epoche, Joseph Carlebachs „fast prophetische Schau“⁸², als verstärkten Ausdruck für „i.E.“ – immer „in Entwicklung“. Diese Entwicklung brachte Juden wieder nach Hamburg und ließ dort eine modernsachliche Synagoge mit einem Toraschrein entstehen, verklärt durch einen weißen bestickten Vorhang, der zusammen mit Dr. Ludwig Löffler Theresienstadt überlebte.⁸³

„i.E.“ – in Entwicklung: Dieselbe Universität, die einem rassistischen Siegfried Passarge⁸⁴ zujubelte und im Jahre 1933 einem jüdischen Historiker den Dokortitel aberkannte⁸⁵, feierte, beehrte und betitelte ihn aufs Neue als Doktor Benno Offenburg – Dr. Baruch Ophir – in festlicher Stunde – nach 50 Jahren.⁸⁶

Aus dieser Sicht von „i.E.“ würde Joseph Carlebach wohl auch hier, in den heutigen Tagen, über die Kooperation der Hamburger Universität und der Bar Ilan Universität, vertreten durch das Carlebach Institut, seinen weitblickenden Segen für uns alle aussprechen.

ANMERKUNGEN

- 1 Zionslied von Jehuda Halevi, in: Jarden, 1988, S. 918.
- 2 Zum Thema „Ostjuden“, siehe Adler-Rudel, 1959.
- 3 Übersicht eines detaillierten Lebenslaufs von Joseph Carlebachs, siehe: Gillis-Carlebach 1990, S. 9-44; auch im Internet, Alef-Bet Judentum, www.biu.ac.il / JS / Carlebach, Biographie.
- 4 Das Scheunenviertel war ein verfallener Berliner Stadtteil, der seinen besonderen jüdischen Charakter durch ostjüdische Flüchtlinge aus Polen erhielt, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts dort ansiedelten. Galliner 1984, S. 59-67; Geisel 1984.
- 5 Der Ausdruck ‚Ausländer‘ ist auch im Originaltitel zwischen Anführungsstriche gesetzt, um so die künstliche Kluft zwischen den Ost- und Westjuden, Letztere mit deutscher Staatsangehörigkeit, zu markieren. J. Carlebach 1913, S. 75ff.
- 6 Ebd., S. 75.
- 7 Hierzu: J. Carlebach 1930, S. 1299-1333.
- 8 J. Carlebach 1933, S. 1099-1190.
- 9 Wahrscheinlich gab es wegen der Kriegszustände keine Möglichkeiten zu Veröffentlichungen, oder diese sind zwischen der Kriegspost verloren gegangen. Im Rahmen dieser Forschung konnte ich nicht mit Kownoer Archiven in Verbindung treten.
- 10 Bet Ja’akov ist eine von Sara Schenierer initiierte und von Dr. Leo Deutschländer zu Beginn des 20. Jahrhunderts ins Leben gerufene streng orthodoxe Organisation für jüdische Mädchenerziehung, bis heute hauptsächlich in Israel und Amerika weit verbreitet. Siehe Zakom 2001, S. 59-65.
- 11 Die diversen Jeschiwa-Typen waren gleichen Wertes für Joseph Carlebach in Anerkennung der Leistungen und der Hingabe an Talmud und Tora, doch blieb seine stille Vorliebe für die litauische Jeschiwa nicht ganz verborgen. So wurde – auf J. Carlebachs Anraten hin – die Errichtung der ersten und ein-zigen schweizerischen Jeschiwa – von *litauischen* und nicht von deutschen Rabbinern geplant. Siehe Näheres Anm. 55.
- 12 Hier sollen beispielsweise zwei Namen genannt werden: Rabbi Ozer Grosenski (Polen 1863 – 1940) und Rabbi Mosche Chaim Lau aus Piotrikow (Vater des ehemaligen Oberrabbiners in Israel, Rabbi Israel Meir Lau).
- 13 Rabbiner Mosche Avigdor Amiel (Grodna 1882 – 1945 Tel-Aviv) amtierte damals als Oberrabbiner in Tel-Aviv.
- 14 Dr. Chaim Heinemann (Nürnberg 1907 – 1987 Israel), Brief aus Be’er Schewa, 1978. Siehe Heinemann 1978.
- 15 Der 28. Oktober 1938 war der Tag der Polen-Deportation, die damals noch „Ausweisung“ hieß; es handelte sich um die Vertreibung staatenloser Juden und solcher mit polnischer Staatsangehörigkeit. Siehe Maurer 1988, S. 52-73.
- 16 Die Nacht zwischen dem 9. und 10. November, in der die deutschen Zerstörer die absichtlich zertrümmerten Kristallkronleuchter betrauertem, wurde ursprünglich „Kristallnacht“ genannt; später jedoch wurde die Nacht der demolierten und verbrannten jüdischen Gotteshäuser als „Judenpogrom“ und auch als „Reichspogromnacht“ bezeichnet. Siehe z.B. Danker / Rink 1989 und Freimark / Kopitzsch 1988⁵.
- 17 Siehe die exakten Daten und Ziffern der organisierten Deportationen der Juden

- aus Hamburg bei Sielemann 1995, S. XIX.
- 18 Aus den Erinnerungen von Amtsrat Altmann 1935.
- 19 Feldrabbiner Dr. Leopold Rosenak befürwortete J. Carlebachs Versetzung von Mainz nach Kowno und seine Anstellung als Schuldirektor.
- 20 Rabbiner Dr. Salomon Carlebach schrieb einen lobenden Artikel über das deutsche Militär. Siehe S. Carlebach 1915, S. 293-308.
- 21 Siehe J. Carlebach 1914, S. 412.
- 22 Ebd., S. 412f.
- 23 Dieses Archiv liegt im Joseph Carlebach Institut an der Bar Ilan Universität. Ein weiteres Archiv mit vielen Originalen von Joseph Carlebach liegt in New York bei dem Sohn, Rabbi Shlomo Carlebach.
- 24 Siehe Details dazu in dem Anhang „Unveröffentlichtes Material“ zum Literaturverzeichnis.
- 25 Ebd., vier Kopien undatierter Briefe von J. Carlebach an Rabb. Rosenak, die Kownoer Schule betreffend.
- 26 Siehe dazu Anm. 9.
- 27 Siehe z.B. J. Carlebach, Der Chederprozess im Stadttheater zu Witebsk, 1924. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. II, 1982, S. 149-179. Dieser Artikel stammt aus der Kownoer Periode (entsprechend des Briefes von Rittmeister Heppe über die Ausbildung der Cheder-Lehrer, datiert den 12.3.1918), wurde jedoch erst 1924 veröffentlicht. Siehe auch die gesamte, chronologisch aufgelistete Bibliographie von J. Carlebachs Schriften – zwischen den Daten 30.4.1915 und 18.12. 1922 gibt es keine Hinweise auf Veröffentlichungen oder Manuskripte. Vgl. die Liste in Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. III 2002, S. 513-526, hier S. 515ff.
- 28 Siehe z.B. das Gedichtbuch von Achai 1972.
- 29 Siehe Zeitungsbericht 1916.
- 30 In J. Carlebachs Briefen an Dr. Rosenak wird die Schule immer als Real-Gymnasium „i.E.“ erwähnt; so auch in den Zeugenaussagen der interviewten Schüler.
- 31 Achai in einem seiner Briefe an die Verfasserin, datiert 8.4.1984.
- 32 Die Schule wurde im Dezember 1915 gegründet; im März gab es bereits fünf Knaben-, fünf Mädchen- und zwei gemischte Vorschulklassen, trotz sehr bescheidener Mittel, die der Schule zur Verfügung standen. Siehe Zeitungsbericht 1916.
- 33 Dr. Leah Yablonsky-Mishkin war später Bibliothekarin im Hebrew Theological College in Illinois.
- 34 Siehe Yablonsky-Mishkin 1984.
- 35 Siehe Bericht Joseph Achai 1973.
- 36 Den Namen dieses Talmudlehrers erhielt ich von Dr. Jisrael Kaplan, Forscher und Schriftsteller (hebräisch u. jiddisch), Tel-Aviv 1984.
- 37 Hermann Struck (Berlin 1876–1944 Israel), Maler und Radierer, im Gespräch mit der Verfasserin, Haifa 1941.
- 38 Dr. Leo Samuel Deutschländer (Berlin 1889 – 1945 Wien), Referent f. jüd. Unterrichtswesen, Leiter der Bet Ja'akov-Organisation für orthodoxe Mädchenerziehung (siehe dazu auch Anm. 10).
- 39 Dr. Sammy Gronemann (Straßburg 1875 – 1952 Israel), aktiver Zionist, Journalist und Rechtsanwalt.
- 40 Gronemann 1927.
- 41 Das Kownoer Gymnasium. In: Gronemann 1984, S. 210-215.

- 42 Die Verfasserin erhielt auch mündliche Beschreibungen über das Gymnasium von Dr. Gronemann, anlässlich ihres Besuches bei ihm in Tel-Aviv 1950.
- 43 Hatikwa (Die Hoffnung), Überschrift der jüdischen Nationalhymne, verfasst von M. H. Imber. Siehe den vollständigen Text mit Noten in: Deuring u.a. 2001, S. 107.
- 44 Die Zeugenaussage auf Tonband (hebräisch) von J. Achai und die von ihm unterschriebene Fassung befinden sich in einer Zweigstelle von „Yad Vashem“.
- 45 Der Verfasser Scha'ul Tschernichowski (Krim 1875 – 1943 Jerusalem) war Arzt, Dichter und Übersetzer (u.a. Homers „Odyssee“).
- 46 Siehe Text und Noten des besagten Liedes in Deuring u.a. 2001, S. 75.
- 47 „So freue dich Jüngling, in deiner Jugend und lass dein Herz guter Dinge sein, in deiner Jugend.“ Prediger 11,9 (nach Luther).
- 48 Joseph Carlebach unterrichtete im deutschsprachigen Lehrerseminar in Jerusalem zwischen 1905 und 1907; die damaligen Seminaristen stammten hauptsächlich aus orientalischen Familien.
- 49 Joseph Carlebach beteiligte sich an der Gestaltung eines jüdischen Lesebuches. Siehe Leo Deutschländer (Hrsg.), „Westöstliche Dichterklänge“, Breslau 1918. Das Buch wurde „zur Verbreitung im Gebiet des Oberbefehlshabers Ost zugelassen“. Im Inhaltsverzeichnis stehen (unter vielem anderen) chassidische Legenden und Texte von Heine, Herder und Hebels „Schatzkästlein“ unbeschwert nebeneinander.
- 50 Aus den „Maximen“ von Pierre Marc Gaston Duc de Levis, Paris 1804. Gemäß Büchmann 1984³⁵.
- 51 Zit. n. Goethe: „Eines schickt sich nicht für Alle ...“ (aus „Beherzigung“, 1789).
- 52 Eine Kopie des handschriftlichen anonymen Dokumentes befindet sich im Joseph Carlebach Archiv, Joseph Carlebach Institut, Ramat-Gan, Israel.
- 53 Zit. n. J. Carlebach 1924, S. 1057.
- 54 Botschko 1943, S. 132-136.
- 55 Joseph Carlebach, Der Sinn des Wortes „Jeschiwa“. Gewidmet der Jeschiwo in Montreux. In: Botschko 1943, S. 129-132.
- 56 Siehe dazu S. 31-32.
- 57 Gemäß den hebräischen Aussagen von Joseph Achai.
- 58 Entsprechend dem jüdischen Kalender.
- 59 Wahrscheinlich hatte Joseph Carlebach Deutsch, vermischt mit Jiddisch, gesprochen. Im Jahre 1973, während meiner Gespräche mit Joseph Achai, dachte ich nicht daran, ihn zu fragen. Es ist anzunehmen, dass in Litauen, zumindest in gebildeten Kreisen, viel Deutsch gesprochen und verstanden wurde. Siehe dazu auch die Angaben über J. Carlebachs Ansprache im litauischen Parlament im Jahre 1927 bei Botschko 1943.
- 60 Horwitz 1988, hier S. 253f.
- 61 Gemeint ist „ein plötzliches und einfallartiges Erlebnis, durch das Gestalten oder Zusammenhänge erkannt werden“. Gemäß dem Psychologen Karl Bühler (Baden 1879 – 1968 Los Angeles). Vgl. dazu Hehlmann 1967⁸, S. 6 u. 74f.
- 62 Als Gleichnis für das beschriebene Erlebnis kommt mir die Agave-Pflanze in den Sinn – die plötzlich, über Nacht, aufschießt und aufblüht; wenn die Pflanze jedoch nicht längst in der Erde verwurzelt wäre, könnte sich dieses atemberau-

- bende Wunder nicht ereignen.
- 63 Gerda Eljaschiv lebte später in Rechovot (Israel). Einer ihrer großen Wünsche war, dass ihr deutsch geschriebenes Gedicht an die Öffentlichkeit gelangen möge. Dies Gedicht wie auch der anfangs erwähnte Prolog zeugen von dem hohen deutschen Sprachniveau der Litauer jüdischen Jugend. Zum Thema deutsche Sprache in Litauen vgl. auch Anm. 59; zum Lesebuch siehe Anm. 49.
- 64 J. Carlebach 1931, S. 1299-1333.
- 65 Zweiseitiges hebräisches, kalligraphisch-handgeschriebenes Dokument mit 14 Unterschriften vom Lehrerkollegium.
- 66 Schmu'el Joseph Rabinow (Litauen 1889 – 1953 Israel), berühmter Talmudist und rabbinische Autorität. 1937 nach seiner Auswanderung nach Belgien und später nach Israel wirkte er als Rabbiner.
- 67 Zwei dieser Jeschiwa-Jünger wirkten später als Rabbiner: Rabb. Knoblowitz (London) und Rabb. Ostersetzer (Antwerpen).
- 68 Schriftliches Zeugnis von Betti Wilner, teilveröffentlicht in Gillis-Carlebach 1990, S. 113-117.
- 69 N. Carlebach 1959, S. 219.
- 70 Dr. Max Kreuzberger, Direktor und später Consultant des Leo Baeck Institutes in New York, war zusammen mit Otto Hirsch einer der führenden deutschen Juden, die bereits 1935 versuchten, Gelder aufzubringen, um jüdischen Menschen die Auswanderung aus Deutschland zu ermöglichen. Siehe Gilbert 1986, S. 45.
- 71 Dr. Max Plaut, Rechtsanwalt (Hamburg 1901 – 1974), Sohn von Raphael Plaut, Leiter des Hamburger jüdischen Waisenhauses für Knaben, wurde von der Gestapo zu dieser Aufgabe ernannt.
- 72 Nach einer ähnlichen Aussage, die von Plaut aufs Heftigste bestritten wurde, zitierte Joseph Carlebach den Bibelvers: „Ich will Frieden geben in Eurem Land (...) und kein Schwert soll durch Euer Land gehen.“ (3. Moses 26,6) Siehe N. Carlebach 1959, S. 215.
- 73 Siehe Archiv Leo Baeck Institute, New York, Kreuzberger Bericht, Plaut Memoire 1968, 7183, Box 7, Folder 9, 18 S., hier S. 8ff.
- 74 „Vor 1933 stand die Familie im Mittelpunkt; nach 1933 – die Gemeinde.“ In: Carlebach, Generationen 1933.
- 75 Vgl. auch: „(...) in dunklen Zeiten, wo man den Juden in die Enge des Ghettos gewiesen und die Mitwirkung an der Menschheitskultur ihm verschlossen wollte, dort (...) in der Verborgenheit fühlten sich die Verfolgten von einer inneren Kraft erfüllt, die sie stark machte und das war die Bruderliebe (...).“ Aus der Ansprache aus Anlass des letzten Gottesdienstes in der Synagoge des (Israelitischen) Krankenhauses am 19. August 1939. Zit. n. Gillis-Carlebach 1990, hier S. 66.
- 76 So schrieb Ruthi Carlebach, 12-jährig, in das Poesiealbum ihrer besten Schulfreundin Ellen Wohlgemut-Buch im März 1938.
- 77 Hier kommt mir besonders der ‚Gorbatschow‘-Frühling in Russland in den Sinn.
- 78 Über die Bücherverbrennung siehe Auerbach 1997.
- 79 Einige Beispiele: Sigmund Freud, Erich Kästner, Heinrich und Thomas Mann, Carl v. Ossietzky u.a.m. Ebd., S. 407.
- 80 In Berlin, Kassel, Hamburg, München u.a.m.
- 81 Siehe dazu J. Carlebach 1936.

- 82 Siehe Lindemann 1981, S. 67.
 83 Schriftliche Aussage von Kantor Georg Singer 1988, seinerzeit der Vorsteher der neuen jüdischen Gemeinde in Hamburg.
 84 Über den antisemitischen Geographieprofessor Siegfried Passarge siehe den Beitrag von Rainer Hering in diesem Band sowie Krause u.a. 1991 in allen drei Bänden.
 85 Ebd.
 86 Dr. Baruch Ophir verschied im April 2004.

LITERATUR

- Achai 1972: Achai, Joseph: Eyn Kedem – Biblische Monologe (hebräisch). Tel Aviv 1972
 Adler 1974: Adler, H. G.: Schicksale aus den Akten. In: Der verwaltete Mensch. Tübingen 1974, S. 859f.
 Adler-Rudel 1949: Adler-Rudel, Samuel: Ostjuden in Deutschland 1880–1940. Tübingen 1949
 Auerbach 1997: Auerbach, Hellmuth: Bücherverbrennung. In: Benz, Wolfgang / H. Graml / H. Weiß: Enzyklopädie des Nationalsozialismus. München 1997, S. 406f.
 Botschko 1943: Botschko, Elijahu: Ober-rabbiner Dr. Joseph Carlebach s. A. Hamburg-Altona zum Gedächtnis. In: Iskor – Seelenspiegel. Montreux 1943, S. 129-136
 Büchmann 1984³⁵: Büchmann, Georg: Geflügelte Worte. Frankfurt / M. / Berlin 1984³⁵
 Carlebach, A. 1961: Carlebach, Alexander: A German Rabbi goes East. In: Leo Baeck Institute Yearbook VI (1961), S. 60-121
 Carlebach, J. 1913: Carlebach, Joseph: Der Kampf um das Wahlrecht der „Ausländer“. In: Jüdische Presse 44, Nr. 8, 21.2.1913, S. 75ff.
 Carlebach 1914: Carlebach, Joseph: Moral als Politik. In: Jeschurun 1, Nr. 11 (1914), S. 410-413
 Carlebach 1924: Carlebach, Joseph: Der Chederprozess im Stadttheater zu Witebsk, 1924. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. II, 1982, S. 149-179
 Carlebach 1927: Carlebach, Joseph: Der Sinn des Wortes „Jeschiwa“. Gewidmet der Jeschiwo in Montreux, 1927. In: Iskor – Seelenspiegel. Montreux 1943, S. 136ff.
 Carlebach 1929: Carlebach, Joseph: Das Erziehungswerk „Jawne“ in Litauen. Inspektionsbericht. In: L. Deuschländer (Hrsg.): Das Erziehungswerk der gesetzestreuenden Judenheit. Frankfurt/M. 1929, S. 98-101
 Carlebach 1930: Carlebach, Joseph: Die Geschichte der Juden in Altona, 1930. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. II, 1982, S. 1299-1333
 Carlebach 1931: Carlebach, Joseph: Moral und Politik. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. I, 1982, S. 1299-1333
 Carlebach 1933: Carlebach, Joseph: Keren Hatora-Fahrt zu jüdischen Kulturstätten des Ostens. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. II, 1982, S. 1099-1190
 Carlebach 1936: Carlebach, Joseph: Gebet Aw Harachamim (hebr. u. deutsch). In: Feier zur Einführung Sr. Ehrwürden des Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach in der Gemeinde-Synagoge Bornplatz Hamburg am 22.4.1936. Hamburg 1936, S. 15f.
 Carlebach April 1939: Carlebach, Joseph: Brief an Verwandte (Gespräch mit

- Rabbiner Dr. Leo Baeck), 23. April 1939. In: Gillis-Carlebach 2000³, S. 223-226.
- Carlebach 1939: Carlebach, Joseph: Ansprache aus Anlaß des letzten Gottesdienstes 1939. In: Gillis-Carlebach 1990, S. 113-117
- Carlebach, N. 1959: Carlebach, Naftali: Joseph Carlebach and his Generation. New York 1959
- Carlebach, S. 1915, S. 293-308: Carlebach, Salomon: Das Heerwesen und die jüdische Erziehung. In: Jeschurun 2, Nr. 7, Juli 1915, S. 293-308
- Danker / Rink 1989: Danker, Uwe / Rink, Andreas M. (Redaktion): 50 Jahre nach den Judenpogromen. Kiel 1989
- Deuring, u.a. 2001: Deuring, D. / Z. W. Gotthold / R. Licht / J. Wiegandt: HAWA NASCHIRA – Auf lasst uns singen. Hamburg 2001, Bd. I
- Deutschländer 1918: Deutschländer, Leo (Hrsg.): Westöstliche Dichterklänge. Breslau 1918
- Freimark / Kopitzsch 1988: Freimark, Peter / Kopitzsch, Wolfgang: Der 9. / 10. November 1938 in Deutschland – Dokumentation zur „Kristallnacht“. Hamburg 1988³
- Galliner 1984: Galliner, Nicolai: Wegweiser durch das jüdische Berlin. Geschichte und Gegenwart. Berlin 1984
- Geisel 1981: Geisel, Eike: Im Scheunenviertel. Bilder, Texte und Dokumente. Berlin 1981⁴
- Gilbert 1986: Gilbert, Martin: The Holocaust, The Jewish Tragedy. London 1986
- Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bde. I u. II, 1982, Bd. III, 2002: Gillis-Carlebach, Miriam (Hrsg.): Joseph Carlebach. Ausgewählte Schriften. Band I u. II Hildesheim 1982, Band III Hildesheim 2002
- Gillis-Carlebach 1990: Gillis-Carlebach, Miriam (Hrsg.): Jüdischer Alltag als humaner Widerstand: Dokumente des Hamburger Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach aus den Jahren 1939–1941. Ausgewählt und kommentiert von Miriam Gillis-Carlebach. Hamburg 1990 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 37)
- Gillis-Carlebach 2000³: Gillis-Carlebach, Miriam: Jedes Kind ist mein Einziges – Lotte Carlebach-Preuss – Antlitz einer Mutter und Rabbinerfrau. Hamburg 2000³
- Gronemann 1984: Gronemann, Sammy: Hawdolo und Zapfenstreich – Erinnerungen an die ostjüdische Etappe 1916–1918. Berlin 1924; Neudruck 1984
- Gronemann 1927: Gronemann, Sammy: Tohu Wawohu oder die Philosophie des Nu wenn schon. Berlin 1927
- Hehlmann 1967: Hehlmann, Wilhelm: Wörterbuch der Pädagogik, Stuttgart 1967⁸
- Horwitz 1988: Horwitz, Rivka: Voices of Opposition to the First World War among Jewish Thinkers. In: Leo Baeck Institute Yearbook XXXIII (1988), S. 233-259
- J'ack 1962: J'ack, Schim'on: Das hebräische Realgymnasium in Kowno. In: Judentum in Litauen (hebräisch). Band 2. Tel-Aviv 1962
- Jarden 1988: Jarden, Dov: Die heiligen Lieder von Jehuda Halevi (hebr. Schire Hakodesch schel Jehuda Halevi) Bd. 4. Jerusalem 1988, Bd.4, S. 918. Übersetzung von Buber-Rosenzweig
- Kaplan 1985: Kaplan, Jisrael: Letzter Frühling. Eine historische Novelle (jüdisch). Tel-Aviv 1985

- Krause, Eckard u.a. 1991: Krause, Eckard / L. Hubert / H. Fischer (Hrsg.): Hochschulalltag im „Dritten Reich“. Die Hamburger Universität 1933–1945. Bd. I, II, III. Berlin / Hamburg 1991
- Lindeman 1981: Lindemann, Mary: 140 Jahre Israelitisches Krankenhaus in Hamburg – Vorgeschichte und Entwicklung. Hamburg 1981
- Mayer 1956: Mayer, Max: A German Jew goes East. LBI I 1956, S. 344-357.
- Maurer: Maurer, Trude: Abschiebung und Attentat. Die Ausweisung der polnischen Juden und der Vorwand für die Kristallnacht. In: Walter Pehle (Hrsg.): Der Judenpogrom 1938. Von der Kristallnacht zum Völkermord. Frankfurt/ M. 1988
- Reines 1962: Reines, Lea: Die große Schwester des Gymnasiums. In: J. Jablonski (Hrsg.): Ein versunkenes Heiligtum (hebr.). Tel-Aviv 1962
- Rosenak 1988: Rosenak, Minnie: The Rosenaks of Bremen – Father and Son. A chapter of German Jewish History. New York 1988
- Sielemann 1995: Sielemann, Jürgen: Hamburger jüdische Opfer des Nationalsozialismus – Gedenkbuch. Hamburg 1995
- Yablonsky-Mishkin 1984: Yablonsky-Mishkin, Leah: Random Jollings out of the Past. Illinois 1984
- Zakom 2001: Zakom, Miryam: The Story of Dr. Judith Grunfeld. New York 2001
- Zeitungsbericht 1916: Allerlei aus Polen und Litauen. In: Der Israelit, 30.3.1916, S. 5
- Zeitungsbericht 1918: Vom jüdischen Schulwerk in Litauen. In: Jüdische Rundschau, Nr. 25 (1918), S. 193
- UNVERÖFFENTLICHES
MATERIAL (JOSEPH CARLEBACH
ARCHIV, BAR ILAN UNIVERSITY,
ISRAEL)
- Achai 1984: Achai, Joseph: Brief an Miriam Gillis, 11.8.1984
- Altmann 1935: Altmann (Oberrat) / Cahn, Michael: Erinnerungen an Joseph Carlebach sel. 1935, 2 S.
- Anonyme Schülerin: Anonyme Schülerin: Prolog, 5 S. handschriftlich.
- Carlebach Generationen: Carlebach, Joseph: Generationen antworten auf die Zeit 1933, 3 S.
- Carlebach an Salzmann: Carlebach, Joseph: 2 Briefe an Herrn Bär Salzmann, Lodz, 2.2.1916; 7.9.1916
- Carlebach an Rosenak: Carlebach, Joseph: 5 undatierte Briefe (handschrftl.) an Feldrabbiner Dr. Leo Rosenak
- Gedicht 1919: Elyaschiv, Gerda: Gedicht an Joseph Carlebach, 1919, 1 S. (handschrftl.)
- Heinemann an M. Gillis: Heinemann, Chaim: Brief an Miriam Gillis über die religiöse, organisierte Hilfe Joseph Carlebachs in den letzten Jahren seiner Amtszeit (hebr., handschr.), 1978, 2 S.
- Plaut Memoire: Kreuzberger, Max: Bericht – Plaut Memoire 1968 (?), Archiv des Leo Baeck Institute, New York, 7183, Box 7, Folder 9, 18 S. (Maschinenschrift)
- Oberleutnant an Rosenak: Oberleutnant: Briefe an Feldrabbiner Rosenak, 18.7.1916; 10.8.1916; 27.8.1916
- Heppe an Carlebach: Heppe Rittmeister, Chef der Militärverwaltung: Brief an Dr. Joseph Carlebach. Wilna 6.3.1918, 1 S.

Rosenak an Inspektion: Rosenak, Leo,
Feldrabbiner: Briefe an die Etappen In-
spektion, 6.7.1916; 1.8. 1916
Ehrenurkunde: Schukstleliski (?), Schmuel
u.a., Ehrenurkunde für Direktor Dr.
Joseph Zwi Carlebach (hebr.), Januar
1917, 2 S.

Singer an M. Gillis-Carlebach: Singer, Ge-
org (Kantor und Vorsteher der jüdi-
schen Gemeinde in Hamburg): Brief an
Miriam Gillis-Carlebach 1988.

DER RABBINER UND THEOLOGE
JOSEPH CARLEBACH

Joseph Carlebach und einige theologische Perspektiven auf seine Schriften zur Naturwissenschaft

Wie in der Überschrift zum Ausdruck kommt, wird es in diesem Konferenzbeitrag um Joseph Carlebach, um theologische Perspektiven und um Joseph Carlebachs Schriften zur Naturwissenschaft gehen.

In den verschiedenen Vorbereitungsgesprächen der Carlebach-Konferenzen, die zwischen Bar Ilan und Hamburg geplant und durchgeführt wurden, kam immer wieder eines zur Sprache: Gemeinsamer Bezugspunkt der Kooperation soll „Joseph Carlebach“ sein: sein offener Blick auf die Vielfalt von Lebenswirklichkeit und seine beispielhafte Schaffenskraft. Dies beides sollte uns auch weiterhin Anregung für Lernen auf dem „Weg des Landes“ sein, sei es hier in Deutschland, sei es dort in Israel.

Was Joseph Carlebach jedem von uns Einzelpersonen – in Deutschland, in Israel – bedeutet, das ist natürlich nicht automatisch ein und dasselbe. Immer geht es um perspektivische Wahrnehmung – sei es aus einem historischen, einem politikwissenschaftlichen, einem pädagogischen oder einem theologischen Blickwinkel, um nur die Disziplinen der Hamburger Kolleginnen zu nennen. Diese über Disziplinengrenzen hinweg stattfindenden Verständigungen sollten gerade im Medium der Frage stattfinden: Was kann

Joseph Carlebach uns vor allem im Blick auf die universitäre Ausbildung bedeuten, und zwar in der jeweiligen Disziplin, die sich zu anderen Disziplinen hin öffnet? In diesem Sinne auch Jüngere und Studierende heranzuführen, war und ist eines unserer Ziele.

Meine – theologische – Perspektive auf Joseph Carlebach wollte ich deshalb bewusst öffnen für einen Bereich, der sonst in unserem Arbeitskreis bisher leider nicht abgedeckt ist, der aber für künftige Forschungen nicht fehlen sollte: nämlich im Blick auf die Öffnung zu den Naturwissenschaften. Auch für diesen Bereich hat Joseph Carlebach Interessantes zu bieten: Die ersten 300 Seiten im zweiten Band der „Ausgewählten Schriften“ hat die Herausgeberin Miriam Gillis-Carlebach 1982 unter der Überschrift „Schriften zur Naturwissenschaft“ zusammengefasst. Und auf die darunter subsummierten sechs Schriften möchte ich gleich unsere Aufmerksamkeit lenken.

Bevor ich jedoch zu dem naturwissenschaftlichen Schaffen Carlebachs im Einzelnen komme, möchte ich gern einige Bemerkungen dazu vorausschicken, auf welchem Wege ich Zugang zu dem Naturwissenschaftler Carlebach gefunden habe. Sie sollen sowohl verdeutlichen, wie im Dargestellten meine persönlichen Perspektiven zum Tragen kommen, als auch erkennbar machen, dass und in welcher Weise sich meine Sichtweisen zum Teil mit denen Carlebachs überlagern.

Einerseits nämlich geht die Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Schriften Carlebachs auf die erste Carlebach-Konferenz zurück. Bei unserer Ankunft in Israel im Jahr 1992 wurden alle Mitglieder der damaligen Delegation als Gäste von der Bar Ilan Universität nicht nur akademisch willkommen geheißen. Vielmehr bedachte Miriam Gillis-Carlebach uns ganz persönlich mit besonderen Willkommensgrüßen: Im Hotel fanden wir auf unseren Nachttischen außer Süßigkeiten auch Texte vor, also: uns erfreuende Nahrung für Körper und Geist während des bevorstehenden Schabbats und langen Wochenendes. Ganz individuell hatte unsere Gastgeberin uns Aufsätze von Joseph Carlebach zugeordnet, in meinem Fall war es „Das Relativitätsprinzip“ von 1915, in dem von dem damaligen Oberlehrer Dr. Joseph Carlebach die seinerzeit ja neuen Erkenntnisse des Physikers Albert Einstein für einen größeren Adressatenkreis aufbereitet wurden.

Dass Miriam Gillis-Carlebach diesen Artikel für mich ausgewählt hatte, war wohl kein Zufall, sondern beruhte sicherlich auf unserer gemeinsamen Vorgeschichte. Wir hatten uns nicht etwa über meine theologische Dissertation kennen gelernt, deren Thema zudem ein judaistisches Gebiet betraf, nein, es war der eher naturwissenschaftlich geprägte Teil meiner damaligen Arbeiten gewesen, nämlich die Nutzbarmachung von Datenverarbeitung unter anderem auch in Anwendung auf hebräisch-aramäische Texte, – ebenfalls ein faszinierendes Gebiet, an dem auch die selbst vor über einem Jahrzehnt nicht mehr ganz junge Forscherin aus Israel brennendes Interesse zeigte, um es für ihre Publikationen mit wechselnden Zeichensätzen nutzen zu können. Damals muss es Gesprächsgänge gegeben haben, in denen ich ihr von meinem anfänglichen naturwissenschaftlichen Studium erzählt und wohl auch das defizitäre Interesse an Naturwissenschaft in der Theologie beklagt habe. In diesem Wissenschaftsbereich wird immer dann, so scheint mir, wenn Zahlen auftauchen, der Ruf nach Spezialisten laut.

Doch lassen sich biblische Themen wie „Schöpfung“ oder „Glaube an Engelwesen“ nicht angemessen von dem trennen, was in der antiken Astronomie und Astrologie über den Kosmos und die ihn durchwaltenden Kräfte gedacht und geschrieben wurde; – nicht trennen also von Überlieferungen, in denen die in den Kulturbegegnungen des Vorderen Orients sich entwickelnde Kunst der Dokumentation und Auswertung von Zahlen- und Beobachtungsreihen eine entscheidende Rolle spielt. Insofern kann ich – ähnlich wie Joseph Carlebach und gewissermaßen in einer Art ‚Seelenverwandtschaft‘ mit ihm – Bibel und antike Astronomie und Astrologie nur zusammen als Elemente der Beschreibung von menschlicher Wirklichkeitserfahrung denken. Fragen der Naturwissenschaft sind für mich also keine, denen ich als theologischer Ignorant begegne – im Gegenteil scheinen mir manche meiner Erfahrungen analog zu denen Carlebachs zu sein. Insbesondere haben Themen wie astronomische Messgeräte und ihr praktischer Gebrauch in der Vergangenheit, denen Carlebach in seiner Dissertation unter anderem nachgegangen ist, auch für mich eine ganz besondere Faszination entfaltet: lassen doch die Geräte sehr viel handgreiflicher als jeder Text die Entwicklung der dahinter stehenden Theorie und den Lebenshorizont vergangener Zeiten im wahrsten Sinne des Wortes ‚begreifen‘.

Diese – wenn auch nicht neue, so doch immer wieder aktuelle – methodische Erkenntnis und der ihr eigene umfassende Realitätsbezug waren für den naturwissenschaftlich geprägten Pädagogen und Theologen Joseph Carlebach eine entscheidende Grundlage. Etwas von diesem ‚Geist Carlebachs‘ sollte, so hoffe ich, in meinen Ausführungen über seine Schriften zur Naturwissenschaft spürbar werden.

Geleitet von dieser Intention, erfolgte die Auswahl der Texte aus den sechs Dokumenten, die den naturwissenschaftlichen Teil von Carlebachs Werk ausmachen. An erster Stelle steht ein – möglichst anschaulich gehalten – Bericht über den umfangreichsten Textkomplex, die Dissertation Carlebachs, die, wie es in ihrem Untertitel heißt, ein „Beitrag zur Geschichte der Mathematik bei den Juden“ ist. Danach werde ich auf fünf Publikationen zu sprechen kommen, die zwar den kleineren Teil seiner naturwissenschaftlichen Schriften ausmachen, aber dafür noch deutlicher machen, was den ‚Geist Carlebachs‘ ausmacht. Vier dieser Veröffentlichungen, Zeitschriftenartikel, gehören zu Textsorten, die als ‚vermittelnd‘ und ‚erzieherisch‘ charakterisierbar sind und die seine pädagogischen und zugleich theologischen Interessen verdeutlichen.

CARLEBACHS SCHRIFTEN ZUR NATURWISSENSCHAFT:

„LEWI BEN GERSON ALS MATHEMATIKER“ (BERLIN 1910)

Zunächst jedoch zur Dissertation, die Carlebach wohl vorwiegend anfertigte, nachdem er 1905 als 22-Jähriger seine naturwissenschaftlichen Grundstudien mit dem Oberlehrer-Examen abgeschlossen hatte und die anschließende Tätigkeit am Jerusalemer Lehrerseminar durch Einberufung zum deutschen Militärdienst 1907 zu einem Ende gekommen war. Auf jeden Fall erfolgte die Promotion bereits 1909 und die Buchveröffentlichung im darauf folgenden Jahr. Sie ist betitelt: „Lewi ben Gerson als Mathematiker“ (Berlin 1910).

Um einen Eindruck von dieser Arbeit zu vermitteln, seien zuvor, teils Carlebachs Ausführungen referierend, einige Details über den darin behandelten mittelalterlichen Autor erläutert. Bekannt ist über den 1288 geborenen Lewi, dass er insbesondere in seinen späteren Lebensjahren als Bibelausleger aktiv war. In der jüdischen Tradition ist er geläufig als ein Exeget, der nach

besonderen Auslegungsregeln vorging. Seine Bibelkommentierungen gewannen so großes Ansehen, dass sie bereits in die frühen Ausgaben der „Biblia Rabbinica“ des 16. Jahrhunderts aufgenommen wurden.

Für Lewi kann nur die rationale, philosophisch geschulte Beurteilungskraft des Auslegers, nicht etwa allegorische Auslegung oder Spekulation den Sinn von biblischen Texten erschließen. Er folgt einer festen Auslegungsmethodik, 13 Regeln, die für Rückschlüsse bei unklaren Textbedeutungen den Weg weisen. Diese Methodik hat er nicht etwa neu erfunden, sondern anhand der berühmten 13 Middot des Rabbi Išmael aus dem 2. Jahrhundert kritisch neu erarbeitet.

Anlass gaben ihm dazu der gegenüber dem 2. Jahrhundert veränderte historische Kontext, also die Zeit des ausgehenden 13. und frühen 14. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, sowie auch sein Lebensraum, die Provence, und die Dispute der sich im damaligen Frankreich emanzipierenden Wissenschaft (unter anderem an der Pariser Universität). Es war eine Zeit heftiger – auch interreligiöser – Auseinandersetzungen, die sich unter anderem durch den im christlichen Bereich (1277 vom Pariser Bischof) geprägten Streitbegriff „Doppelte Wahrheit“ charakterisieren lassen: Auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen dem mittelalterlich-scholastischen Denken und dem arabisch vermittelten Rückgriff auf Aristoteles brach in dieser Zeit mit Vehemenz die auch in der Folge immer wieder aktuelle Frage auf: Lässt sich Wahrheit einer philosophisch-naturwissenschaftlichen Weltansicht und Wahrheit biblischer Texte als Einheit verstehen, oder kommt es zwangsläufig zu Widersprüchen bzw. der Vorstellung, dass es zwei Wahrheiten gäbe?

Die Position des Lewi oder Gersonides, wie er wegen des Rückgriffs auf griechische Denkwelt gräzisierung auch genannt wird, ist trotz aller Hochschätzung menschlicher Rationalität eine vermittelnde. Er versucht nicht Gegensätze aufzubauen, sondern über das Einbeziehen der Empirie und menschlicher Urteilsfähigkeit zu einer Erweiterung der Horizontlinien der Tradition zu gelangen. Es war wohl dieser Forschergeist, der ihm die Ehre einbrachte, mit seinen Bibelauslegungen in die sich neu etablierende Kommentar-Tradition der „Biblia Rabbinica“ aufgenommen zu werden. Dort hat er unter dem rabbinischen Namenskürzel RLB”G (Rabbi Lewi ben Gerson bzw. gesprochen RaLBaG) prägende Wirkung entfaltet.

Auch um die Brücke zur naturwissenschaftlichen Thematik zu schlagen, sei Carlebachs Einschätzung Lewis zitiert:

„Alles, selbst seine mathematischen und astronomischen Studien haben in letzter Linie in der Religion ihre Wurzel. Die exponierte Stellung seiner angestammten Religion innerhalb der an Macht erstarkenden Tochterreligion zwingt ihn, sie vor sich und dem philosophischen Zeitgeist, dem auch er unterworfen ist, zu rechtfertigen. Das führt ihn zu harmonistischer Verquickung gegensätzlicher Elemente, das setzt ihn in Gegensatz zu der konservativen Auffassung anderer Glaubensgenossen.“¹

„Harmonistische Verquickung“ einerseits und „Gegensatz zu konservativer Auffassung“ andererseits sind nicht nur in der religiösen Ebene die Pole, zwischen denen Gersonides (~ RaLBaG) sich bewegte. Positiver – aber im Effekt ähnlich – lässt sich Lewis Herangehensweise auch im Bereich seiner astronomisch-mathematischen Auseinandersetzungen schildern, hier findet sich einerseits seine ihn als Forscher auszeichnende Kombinationsgabe, die eine Verquickung von Bekanntem vornimmt, aber andererseits auch Überliefertes nicht fraglos konserviert, sondern sich zutraut, einen kritischen Gegensatz auszuhalten, wo es sachlich gefordert ist. – Carlebach übersetzt Lewis eigene Formulierung dieses Sachverhalts wie folgt:

„Wir wollen den zukünftigen Geschlechtern die Anweisung geben, daß sie der Früheren Meinungen niemals ohne die größte Vorsicht und vielfache experimentelle Prüfung entgegentreten und nicht von ihr abweichen, außer wo sie nicht anders können. (Anm. 7: Sefer Milch., Einleitung 2b).“²

Im Erkenntnisprozess kommt dem Experiment, der messbaren Empirie, eine entscheidende Rolle bei der Wahrheitsfindung zu. Deshalb sei beispielhaft das Element erläutert, das bei Carlebach als erste und größte Leistung für die Astronomie des Lewi ben Gerson herausgestellt wird: Die Erfindung eines astronomischen Messinstrumentes, des Jakobstabes: „Es ist das Ei des Columbus“, wie Carlebach rühmt (S. 738).

Auch hier knüpft Lewi (oder „Leo“, wie Carlebach in Aufnahme von ihm neu herausgegebener, lateinischer Handschriftenüberlieferung zitiert) an Überkommenes an, so Carlebachs Feststellung:

„Tausende haben vor Leo die Erfahrung gemacht, daß man beim bestimmten Visieren mit der Hand oder dem Finger stets eine bestimmte Einstellung finden kann, so daß der anvisierte Gegenstand durch sie verdeckt wird. Leo benutzt diese alltägliche Erfahrung, indem er nur dafür Sorge trägt, daß die Einstellung auch gemessen werden kann.“³

Dass eine solche Messung von „überraschender Einfachheit“ mit einem simplen Stab zu realisieren ist, sei das Besondere der neuen Erfindung.

Da sich das Namens-Akrostichon „Lewi“ auch in hebräischen Gedichten findet, die einen solchen Stab preisen und wohl auf Lewi selbst zurückgehen, so liegt es nahe, auch Lewi als den Erfinder anzusehen. Carlebach argumentiert gegenüber anderen, kurz zuvor publizierten Meinungen zu Gunsten dieser Sicht. In einem der Lewi zugeschriebenen Gedichte heißt es unter anderem über den Nutzer dieses Stabs:

„Das Mittel hat er in der Hand, das Einsicht ihn lehret, Verborgenes zu erfahren von den Rätselfn des Schöpfers und der Schöpfung. Alle Geheimnisse sind ihm offenbar von den Sternen des Himmels, er kennt ihren Weg, ihre Ferne und Größe (...).“⁴

In nichtreligiöser Sprache ist die Beschreibung, die im Sammelband „Astronomy before the Telescope“ für dieses Instrument gegeben wird, ganz ähnlich:

„The purpose (...) was to measure for the stars the following celestial co-ordinates: altitudes and azimuths; declinations and right ascensions; celestial longitudes and latitudes (...).“⁵

Fig. 2.

*Wappensteinform des
lemischen Stabes*

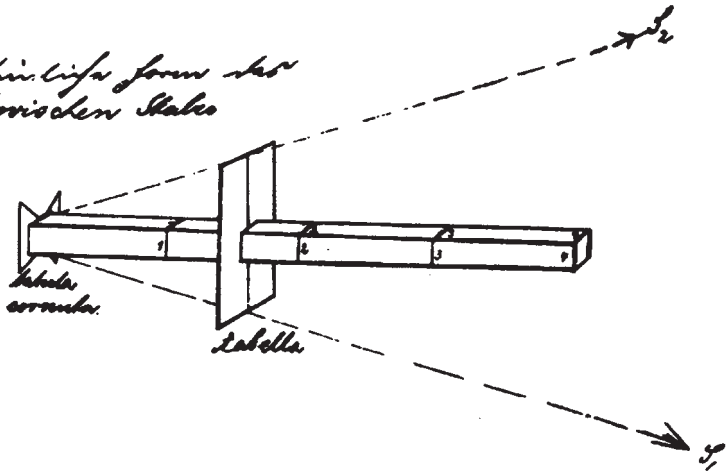


Abb. 1

Wie der Jakobstab funktioniert, wird anhand der Rekonstruktionszeichnungen in Carlebachs Dissertation (Abb. 1) vielleicht nur bei längerem Eindringen und Detaillektüre des Textes verständlich. Im Sinne Carlebachs lässt sich seine Funktion am besten per Anschauung begreifen. Im Gegensatz zu den Teilnehmern der sechsten Carlebach-Konferenz, denen ich zu diesem Zwecke einen von einem Liebhaber nautischer Instrumente ausgeliehenen Jakobstab vorlegen konnte, muss es hier allerdings mit den Abbildungen desselben (Abb. 2, 3 und 4) sein Bewenden haben.



Abb. 2

Der abgebildete Jakobstab aus dem Besitz von Kapitän Kuleisa, Hamburg, ist zwar ‚erst‘ ca. 250 Jahre alt. Das Herstellungsdatum 1749 zeigt aber an, dass diese Erfindung auch vier Jahrhunderte nach Lewi in der Schifffahrt noch genutzt wurde. Wie von Lewi beschrieben, besteht das Gerät aus einem Stab von ca. 70 cm Länge.

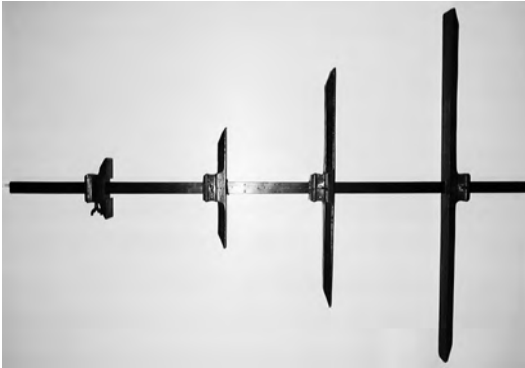


Abb. 3

An dem Stab befindet sich mindestens ein oder, wie in dem abgebildeten Exemplar, mehrere nach Bedarf auswechselbare Querhölzer, die verschoben werden können.



Abb. 4

Auf dem harten Edelholz des abgebildeten Exemplars sind die sehr genau eingravierten Maßeinheiten erkennbar, die gewährleisten, dass die Position des bei Lewi „tabella“ genannten Querholzes präzise abgelesen werden kann, nachdem die zwei Gestirnsorte jeweils mit den Kanten der „tabella“ angepeilt wurden. Ich vermute, Carlebach hätte den Jakobstab mit seinen Schülern sicher in ähnlicher Weise wie die abgebildete Konstruktion (Abb. 5) mittels eines Schullineales nachgebaut, um ihnen die astronomische Funktion – aber auch den trigonometrischen Hintergrund – deutlich zu machen.

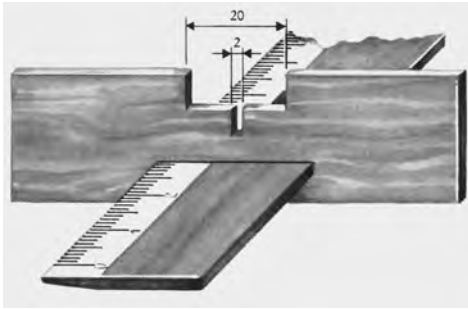
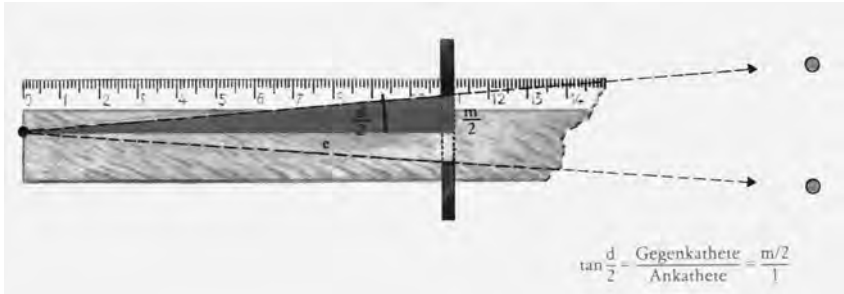


Abb. 5

Mit diesem im Prinzip einfachen, von Gersonides mit einigen praktischen Zusatzausstattungen verfeinerten Hilfsinstrument lassen sich vor allem die Winkelabstände zwischen Gestirnen mit einer größeren Genauigkeit messen, als es zuvor möglich gewesen war. Daraus ergaben sich wichtige Konsequenzen – unter anderem ermöglichten die genaueren Messungen, dass Gersonides, der sich als Astronom und Mathematiker schon früh einen Namen gemacht haben muss, wohl im Auftrag des Avignoner Papstes ein umfangreiches astronomisches Tabellenwerk erarbeitete. Dieses hat nicht nur für Horoskope, die er wie alle Astronomen des Mittelalters erstellte, große Bedeutung. Auch für die jüdische und christliche Festtagspraxis ist ja unter anderem das Mondgeschehen nicht unwesentlich. Darüber hinaus bedeutete die Datensammlung vor allem einen Erkenntnisgewinn durch die exakte Prüfung der von Claudius Ptolemäus überkommenen Tabellen. All das macht, so urteilte Carlebach über Lewi, „ihn nicht unwert, ein Vorläufer des Copernicus zu heißen“.⁶

Damit ist nicht gemeint, dass bei Lewi bereits das geozentrische ptolemäische Weltbild zugunsten der heliozentrisch-kopernikanischen Sicht verlassen worden sei. Zu würdigen sind bei ihm vielmehr Vorstadien dieses entscheidenden spätmittelalterlichen Perspektivenwechsels, nämlich seine – auch von einigen arabischen Astronomen bereits geäußerten – Zweifel an der aus dem Altertum überkommenen, so genannten „Epizykeltheorie“ (auf die ich gleich komme), die jetzt *experimentell* untermauert wurden.

Ich bin nicht ganz sicher, ob diese kurzen Worte den Sachverhalt bereits verständlich machen; um Sie in die Lage zu versetzen, Carlebachs Einschätzung von Lewis Bedeutung weiter zu verfolgen, deshalb noch einige Erklärungen zu diesem wichtigen Zwischenschritt, der zum neuzeitlichen, kopernikanisch-heliozentrischen Weltbild – und damit auch zu theologischen Neuentwicklungen – geführt hat.

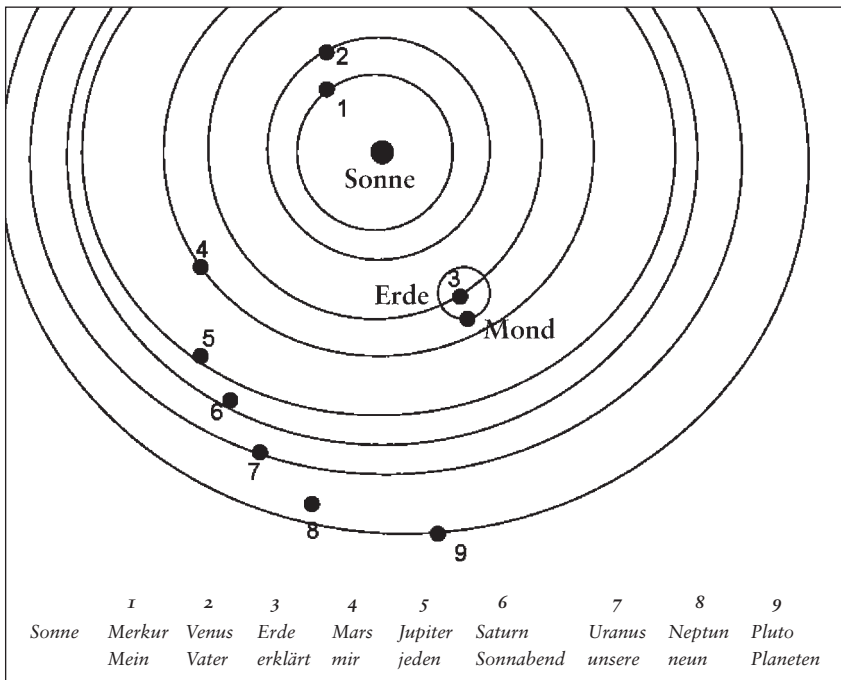


Abb. 6

Wahrscheinlich ist Ihnen der Zielpunkt klar, wie in unserem Sonnensystem die Planetenbahnen vorzustellen sind. Vielleicht haben Sie früher sogar den Merkspruch zur Anordnung der Planeten im Sonnensystem gelernt und wissen, dass die Planeten-Umlaufzeiten um die Sonne sich von der Umlaufzeit der Erde unterscheiden. Für die ältere Sicht, die von der Erde als Mittelpunkt aus dachte, stellte sich die Planetenbewegung deshalb nicht so einfach dar (Abb. 6).

In der griechischen Bezeichnung der Planeten als den *Umherirrenden* – die unterschieden wurden von den Fixsternen (wie etwa dem Tierkreis, der sich regelmäßig zu drehen schien) – kommt dies deutlich zum Ausdruck. Wie wir heute sagen würden, sind die Fixsterne ja die Gestirne außerhalb unseres Sonnensystems. Die griechischen Philosophen sahen die Gestirne – wie wir von der Erde aus – in Kreisen sich von Osten nach Westen bewegen (Abb. 7).

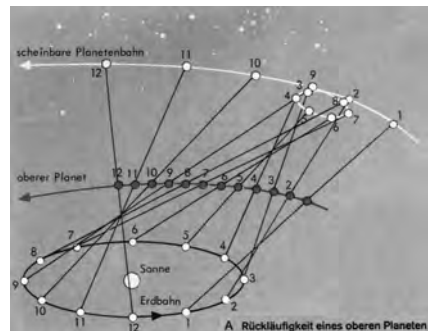
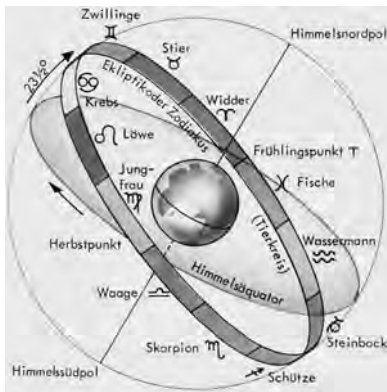


Abb. 7 und 8

Allerdings passten die Planeten, wie gesagt, in ihrem mal schnelleren, mal langsameren Umlauf nicht genau zu diesem System. Für sie beobachtete man so genannte *Epizykel*, Zusatzkreise. Denn im Verhältnis von Erde, Sonne und Fixsternen sehen deren Bewegungen wie kleine Schleifen aus. In der vereinfachten heliozentrischen Darstellung (Abb. 8) sind zwölf Vergleichspunkte (ich nenne sie einmal Monate) aus dem jährlichen Erdumlauf um die Sonne ausgewählt sowie auch ein oberer Planet. Nehmen wir an, die rote Bahn stellt

„Als uns nämlich bei den Sonnen- und Mondfinsternissen klar wurde, daß sie nicht so stattfanden, wie es sich aus den Berechnungen der früheren notwendig ergab, so forschten wir über alle die oben genannten Dinge, und erfanden ein Instrument, das uns in experimentell unanzweifelbarer Weise zeigte, wo das Sonnenapogäum liegt. Wir fanden es sehr weit von dem Ort entfernt, an dem es nach der Ansicht der Früheren hätte liegen müssen. Und indem wir mit unserer Beobachtung die unserer Vorgänger verbanden, offenbarte sich uns das Maß der Bewegung des Sonnenapogäums. Danach haben wir die Berechnungen eingerichtet.“⁷

Lewi entdeckte aufgrund seiner Beobachtungen neue Rechenmethoden, um bedeutend bessere Gestirnstabellen aufzustellen, als es seinen Vorgängern möglich war. „Den Gedanken des Kopernikus, daß die Erde selbst Ursache einer scheinbaren Bewegung am Himmel ist, hat er zwar vielfach erwogen, das beweist seine mehrfache Polemik gegen eine derartige Annahme“, notiert Carlebach.⁸ Für Lewi gab es ein zentrales Gegenargument: „(...) würden | aber die Sterne feststehen und die Erde sich bewegen, so müßte die beobachtete Bewegung für alle Sterne gleich sein“⁹.

So bleibt es für den Astronomen und Mathematiker bei dem geozentrischen Bild, bei dem die Bewegung der Sphären um die Erde herum die Himmelsmechanik bewirkt.

Dieses Bild vom Kosmos geht für Lewi jedoch mit einer philosophisch-religiösen Vorstellung einher. Carlebach fasst die Frage „nach den Bewegern der Himmelskörper“ zusammen:

„Gersonides meint: Anders als theologisch könne die Mannigfaltigkeit | der Eigenschaften der Gestirne nicht verstanden werden. Zweckmäßig aber kann nur ein beseeltes Wesen wirken. So haben wir uns die Sphärengeister sowohl wie die Geister der Gestirne selbst als immaterielle Wesen zu denken, die jeder in dem ihnen zugewiesenen Bereich zur Verwirklichung ihrer Bestimmung in der Weltenharmonie in unendlich oft wiederkehrenden Perioden umschwingen.“¹⁰

Auch wenn Lewi aus der rückschauenden Sicht als noch im Alten verhaftet und als noch nicht weit genug gegangen zu sein erscheint, so war er doch

manchen Zeitgenossen und nachfolgenden Generationen durchaus zum Teil zu weit gegangen. Er wollte – wie Carlebach formuliert – „das sich diametral Widersprechende harmonisch verbinden“.¹¹ – Und ich glaube, in dieser Formulierung hat sich auch der junge Naturwissenschaftler Dr. Joseph Carlebach ebenso wie der spätere Rabbiner selbst wieder gefunden.

Weshalb ich diese Meinung über Carlebach hege, möchte ich – jetzt jedoch wesentlich kürzer – anhand seiner späteren Schriften zur Naturwissenschaft darstellen.

„DIE GESCHICHTE DES TRÄGHEITSSATZES IM LICHT
DES RELATIVITÄTSPRINZIPS“ (BERLIN 1912)

Hatte Carlebach sich mit Lewi ben Gerson an sehr weit zurückliegender Naturwissenschaft abgearbeitet, so handelt es sich beim Relativitätsprinzip um eine aktuell präsentierte naturwissenschaftliche Erkenntnis. Einsteins einschlägige Publikationen aus dem Jahr 1905 liegen nur wenig zurück, bewegen aber die Wissenschaftler wie Max Planck, mit denen Carlebach in seiner Promotionsphase zusammenarbeitet und als seine Lehrer verehrt.

Einen Zusammenhang mit seiner früheren Arbeit gibt es dabei natürlich auch, nämlich die Frage nach den bewegenden Kräften des Kosmos sowie nach dem Verhältnis sich bewegender Bezugssysteme. Im Unterschied zur Arbeit über Gersonides, der selbst regelmäßig auf biblische Texte hinweist, tauchen allerdings in diesem Aufsatz, erschienen als „Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Magaretenschule (Ostern 1912)“, der Schule, an der Carlebach Mathematik und Kunst unterrichtete, keinerlei explizite Bezugnahmen auf theologische Implikationen der neuen physikalischen Erkenntnisse auf. Implizit sind jedoch mit der von Carlebach dargestellten Geschichte des Trägheitssatzes, die von Galiläi, dem „Vater der Mechanik“, ausgeht, Grundfragen berührt:

„Erst eine so ungeheure Revolution wie der Zusammensturz der geozentrischen Weltanschauung, mit all ihren Kämpfen und Erschütterungen, machte die Erforschung der Bewegungsgesetze zur unbedingten Notwendigkeit, machte sie unentbehrlich zur Entscheidung über die letzten Fragen der kosmischen Physik.“¹²

„Die letzten Fragen der kosmischen Physik“ sind natürlich zugleich letzte Fragen auch der theologischen Denktraditionen, auf deren Kampfbeitrügung Carlebach anspielt. Der thematische Durchgang durch die Physikgeschichte bis hin zum erweiterten Einstein'schen Relativitatspostulat¹³ wird von Carlebach meisterhaft kurz und nachvollziehbar auf 28 Seiten dargestellt; eine Darstellung, die zu reproduzieren hier leider nicht der Platz ist, zu der aber angemerkt werden soll, dass es wünschenswert wäre, wenn es heute mehr Mathematik- und Physiklehrer mit diesem Bewusstsein vom geschichtlichen Werden der eigenen Weltsicht gäbe, wie es glücklicherweise beim damaligen Magareten-Lyceum der Fall war. Aber nicht nur der Blick in die Vergangenheit, sondern auch in die Forschungszukunft ist dazu angetan, Carlebachs Adressat(inn)en nachdenklich zu machen, wenn er die Energie-Komponente der „latenten Atomenergie“ herausstellt:

„Einzelheiten über das Wesen dieser Energie selbst kann jedoch nur die Zertrümmerung des Atoms uns lehren, weil dann E_0 [die latente Atomenergie, d.V.] sich ändern muß. Kommt aber solch ein Verfall der Atome wirklich vor? Während man noch vor 20 Jahren diese Frage strikt hätte verneinen müssen, haben die modernen Forschungen über die Umwandlungen radioaktiver Elemente die Änderungen von E_0 in den Bereich des Beobachtbaren gerückt. Die kolossale GröÙe derselben macht es verständlich, daß die Zertrümmerung des Radiumatoms mit großer Wärmeentwicklung verknüpft ist.“¹⁴

Carlebach setzt bei seinen Adressat(inn)en offenbar ein Wissen um die Forschungen ums Radium voraus, wohl weil 1911 gerade Marie Curie als erste Frau den Chemie-Nobelpreis für die Isolierung dieses neuen Elements erhalten hatte. Für die neue Relativitätstheorie und das theoretische Postulat der Konstanz der Energie bieten ihre Forschungen quasi experimentelle Annaherungsmöglichkeiten, die trotz der geringen Beträge der Energie- und Masseumwandlungen um drei Zehnerpotenzen besser und deshalb leichter beobachtbar sind als etwa bei Knallgas. Als „erstaunlich“ hält Carlebach fest, „wie hier die theoretische Spekulation unseren experimentellen Mitteln vorausseilt, ihr neue Ziele und Bahnenweisend“.¹⁵

Carlebach schließt seinen Überblick über die geschichtliche Entwicklung in der Physik mit einem Vergleich der Gesellschaftsentwicklung, der die Infragestellung des Absolutismus und den Wandel zum Konstitutionalismus als vergleichbaren Fortschritt darstellt:

„Ebensowenig wie des Herrschers Autorität durch sein Zusammenwirken mit den Faktoren der Gesetzgebung leidet, (...) so ist auch die Bedeutung der Naturgesetze nicht dadurch gefährdet, daß wir klar und fest erkennen, daß alle darin in Beziehung gesetzten Größen nur in einander ihre zureichende Erklärung und Geltung haben.“¹⁶

Carlebachs negative Formulierung, dass „die Bedeutung der Naturgesetze nicht (...) gefährdet“ sei, macht sein Bemühen deutlich, Brücken zwischen denen zu bauen, die von der althergebrachten Sicht nicht lassen wollen, und denen, die Beobachtungen ins Feld führen können, die zur Veränderung überkommener Sichtweisen nötigen. Er selbst hat einige Energie in diese Vermittlungsarbeit investiert, wie die Andeutungen zu den folgenden Zeitschriftenartikeln deutlich machen.

VIER NATURWISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFTENARTIKEL JOSEPH CARLEBACHS

In den nach der Textsorte als ‚vermittelnd‘ bzw. ‚erzieherisch‘ zu charakterisierenden und essayistisch verfassten Zeitschriftenbeiträgen werden einerseits die kontroversen Problemkonstellationen im Blick auf „Das Relativitätsprinzip“ und auf „Naturwissenschaft und Wunder“ dargestellt und vermittelnd abgewogen. Andererseits behandeln zwei Artikel den Besuch von Schauhöhlen, der dazu genutzt wird, um anhand erdgeschichtlicher Beobachtungen religiöse Fragen zum Teil berichtend, zum Teil dialogisch-fiktiv zu entfalten. Konkrete Anschauung wird – und das ist Carlebach’sches Erziehungsprinzip – ins Gespräch mit den Fragen und Antworten der Tradition gebracht, die vom Lernenden in einem erweiterten Sinne neu zu stellen und zu geben sind.

Im ersten Artikel befasst sich Carlebach mit dem Relativitätsprinzip. Dieses Prinzip im Streit zwischen dem Lager der „Absolutisten“ und „Rela-

tivisten“ vermittelnd zur Geltung zu bringen, mündet bei Carlebach zwar in der Erkenntnis, dass sich die Geister an einer Frage scheiden: nämlich, ob es ein absolutes Bezugssystem gibt, „dessen Zugrundelegung der Beschreibung der Naturvorgänge die umfassendste allgemeinste Gültigkeit sicherte“. ¹⁷ Die Verneinung durch das Relativitätsprinzip bedeutet jedoch keineswegs, dass klassische Mechanik damit ihren Sinn verliert, wie Carlebach erläutert. Indem er für Newtons Trägheitssatz eine Ableitung vorführt, die zeige, ein „Relativitätsprinzip war bereits Newton vollauf bekannt“ ¹⁸, bekommt auch die Gegenposition in gewisser Weise ihr Recht. Carlebach baut eine Brücke zwischen den Widersprüchen.

Ähnlich stellt sich die Argumentation dar, wo Carlebach an explizit religiösen Themen im Verhältnis zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen vermittelnd arbeitet, wie in dem kurz zu streifenden Artikel „Naturwissenschaft und Wunder“. Er setzt mit der verblüffenden Feststellung ein, dass „gerade den Frömmsten das Wunder ein Problem“ sei. ¹⁹ Nicht etwa die Zweifler bilden den problematischen Ausgangspunkt für die Erörterung, sondern die im Superlativ zugleich wertgeschätzten frommen Traditionalisten, denen die rhetorisch zugespitzte Frage in den Mund gelegt wird:

„Ist nicht ein Wunder (...) Ausdruck der Unzulänglichkeit der Schöpfung, ein Zeichen, daß die alle Zukunftsentwicklung vorausregelnde Weisheit des Weltenschöpfers versagt habe?“ ²⁰

Mit dieser Frage ist zugleich eine sehr enge Sicht markiert, die nur göttliche Kräfte für die Zukunftsentwicklung verantwortlich macht. Carlebach selbst bemüht sich um eine Vermittlung, indem er die auch naturwissenschaftlich geprägte Begrifflichkeit der Energie differenziert verstanden wissen will. Weltwirkungen werden nicht nur durch die Energie entfaltet, die wir in Naturvorgängen beobachten. Vielmehr existieren „zweierlei Ordnungen im Weltganzen, eine Naturordnung und eine ethische Ordnung“. ²¹

Zusammenfassend gesagt, präsentiert Carlebachs Argumentation neben einem mehrfachen Rückgriff auf Äußerungen der talmudischen Weisen – aber auch auf den modernen Physiker Friedrich Dessauer ²² – ein Bild, das das Ineinander von Naturordnung und ethischer Ordnung als Zusammenhang deutet. „Die Gesetzmäßigkeit dieser ethischen Weltordnung hat allerdings

noch kein Menschengestalt ergrübelt“²³. Aber auch hier gilt ähnlich wie beim Relativitätsprinzip, dass eine vorausregelnde Weisheit als absolutes Bezugssystem keine angemessene Erklärung bereitstellt, sondern nur ein Bezugssystem mit relativer Gültigkeit: „Daß kein absolutes Gesetz die Menschendinge eindeutig regelt, daß es in allem Menschlichen eine Freiheit gibt, das erlebt der Mensch vor allem an sich selbst.“²⁴

Und so kann der Artikel wiederum mit einem rhetorischen Frage- und Antwortspiel abschließen: „Wer fragt: ‚Warum erlebte man einst das Wunder, warum heute nicht?‘ dem erwidern wir: ‚Sei selbst ein Wunder, dann erlebst du das Wunder‘.“²⁵

Persönliche Aneignung ist bei Carlebach jeweils der Kontrapunkt zu theoretischer Reflexion naturwissenschaftlicher und religiöser Zusammenhänge. Der Bereich individuell angeeigneter Erkenntnis ist für ihn 1932 entscheidender Zielpunkt.

Carlebachs Pädagogik im Zusammenspiel von handgreiflicher Erfahrung und partieller Infragestellung und Umstrukturierung überkommener Anschauungen spiegeln auch die beiden letzten kurzen Texte wider. Sie handeln beide von Höhlenbesuchen, die nicht nur erdgeschichtliche Beobachtungen erlauben, sondern anhand der wunderbaren, in Jahrtausenden gewachsenen Stalaktiten unmittelbar Fragen an die Überlieferung provozieren, wie im Falle der Hermannshöhle die Frage eines Schülers: „Ist die Tropfsteinhöhle nicht eine Widerlegung unserer überlieferten Zeitrechnung?“²⁶

Hier ist eine kurze Anmerkung nötig: Mir scheint nämlich, Carlebach – durch und durch Pädagoge – fühlt gelegentlich dem Leser auf den Zahn, ob er auch aufmerksam die als Argument angeführten Zahlen verfolgt. Bei dem von Carlebach den Schülern in den Mund gelegten Einwand: „5774 Jahre besteht die Welt und nicht länger“²⁷, hätten Damalige sofort stutzen müssen. Denn 1914 entsprach ja weitgehend dem Jahr 5674 jüdischer Zeitrechnung. Oder sollte versehentlich 5774 erst bei der Drucklegung geschrieben worden sein? Ich mag eher glauben, Carlebach hat auch hier absichtlich eine zum Nachrechnen herausfordernde Zahl in seinen Artikel aufgenommen. Ähnlich hat er nämlich dem Höhlenführer für den Acht-Meter-Stalaktiten nur 8.000 Jahre als Alter angeben lassen²⁸, wohl um die Schüler zum Nachrechnen des Dreisatzes zu animieren (zehn Jahre verhalten sich zu einem Millimeter

wie x Jahre zu 8.000 Millimetern). Denn das ergibt ja die im Artikel später genannte Zeitdauer von 80.000 Jahren.²⁹ Die in diesem Widerspruch enthaltene Aufforderung zur Überprüfung beider Informationen gehört sicher zum didaktischen Prinzip Carlebachs.

Zurück zum Ausruf des Schülers, der hinter der Altersangabe eine Widerlegung der traditionellen jüdischen Zeitrechnung vermutet. Ihm entgegnet zuerst der begleitende Rabbiner mit einer Zitation aus der Talmud-Gemara. Danach sei die Zählung der Jahre unserer Weltgeschichte von vorweltlichen Erdrevolutionen durchaus zu unterscheiden. Erst danach meldet sich das naturwissenschaftliche Ich des Mathematiklehrers Carlebach zu Wort, das zusätzlich vor falschen Analogieschlüssen warnt. Der zeitliche Rückschluss hätte zur Voraussetzung, dass die Bedingungen denen der beobachteten letzten 40 Jahre entsprächen. Im Originalton: „Aber ernste und gewissenhafte Forscher werden stets betonen, daß solche Berechnungen hypothetisch bleiben und niemals den Charakter zwingender Tatsachen erhalten können.“³⁰

Die kritische Vorsicht des Relativitätsprinzips bildet hier geradezu eine Brücke zur Tradition, die dann im abschließenden Votum des Direktors zur Sprache gebracht wird, der die Gottesworte aus Hiob 38, Vers 4 zitiert: „Wo warst du denn, da ich die Erde hab gegründet? Erzähl’ es doch, wenn du es weißt!“

Die stilisierte Form des dialogischen Lernens aus Beobachtungen und Diskussion von Einwänden ist noch stärker in dem „Höhle Heimkehle“ überschriebenen Artikel von 1929 ausgeprägt. Auch hier ist es das Problem der vorgeschichtlichen, langen Entwicklungszeiten, die vom Begleiter des sprechenden Ichs ins Gespräch gebracht werden:

„Sind wir (...) gewiß, daß die durch die Überlieferung angenommene Weltdauer eine absolute Zahl ist, an der Zweifel zu hegen die Tradition in ihrer Zuverlässigkeit gefährden würde? Was sagen Sie zu der häufig geäußerten Meinung, daß die sechs Tage der Schöpfung gar nicht wirklich sechs Tage, sondern nur sechs Perioden unbestimmter Dauer waren?“³¹

Nachdem diese Meinung zustimmend auch mit Rückgriff auf Stimmen aus der Tradition beantwortet wird, kann auch die weitergehende Forderung

des Gegenübers aufgenommen werden: „Sollte es nicht Aufgabe des Religionsunterrichts sein, wenigstens den reiferen Schülern Kenntnis von dieser Auffassung der Zeitenzählung zu geben?“³²

Im Antwortteil des pädagogischen Gesprächs werden wiederum sowohl zu den Weisen des Midrasch Vermittlungen hergestellt, als auch scheinbare Widersprüche zur philosophischen Tradition der „Kant’schen Welttheorie“³³ ausgeräumt. Eine „stets fortschreitende Ausgestaltung und Vollendung aller Teile des Kosmos“ wird so als Auslegung des ersten Schöpfungsberichts dem Menschen zum Vorbild für seine Tätigkeit auf Erden; „denn auch der Mensch soll das | Chaos der Dinge ausgestalten und entfalten“.³⁴ Auf diesem Hintergrund lassen sich dann gegen eine rein „mechanische Naturauffassung“ in der Natur- *und* in der Menschenwelt weiterhin die Kraftwirkungen der Gottheit mit Worten der Schöpfungspsalmen preisen.

Ein solcher Ausklang in Psalmenworten bildet gleichsam die theologische Weiterentwicklung der naturwissenschaftlichen Anfänge des inzwischen als Altonaer Oberrabbiner amtierenden Dr. Joseph Carlebach.

THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Zum Abschluss möchte ich gern, wie angekündigt, einige theologische Linien ziehen. Der Ausgangspunkt seiner naturwissenschaftlichen Studien bei Gersonides hatte Carlebach einen eigenen Standpunkt zur mittelalterlichen jüdisch-philosophischen Tradition finden lassen. Ein gewisser Rationalismus bei gleichzeitiger positiv-kritischer Grundhaltung gegenüber der Tradition machen das Besondere von Lewis Sicht – aber auch von Carlebachs Aneignung – aus. Die Ratio richtet sich dabei insbesondere auf die Größen, die wirklich messbar sind, die kritische Grundhaltung auf die zu überprüfenden Voraussetzungen. Wie bei Gersonides entsteht so nicht ein Gegensatz zwischen naturwissenschaftlichem Beobachten und einem religiösen Weltbild, sondern es sind quasi zwei Seiten derselben Medaille. Naturgesetzliche Ordnung und religiös-ethische Ordnung betrachten Energiewirkungen quasi mit unterschiedlichen Modellvorstellungen, die sich gegenseitig ergänzen, – ähnlich, wie das Corpuskel-Modell und das Wellen-Modell jeweils nur einen Teil der Eigenschaften des Lichtes anschaulich machen können.

Zeitbedingte Aussagen der Tradition lassen sich auf dem Hintergrund der naturgesetzlichen Weltbeschreibung ebenso wie auf der ethischen Ordnung kritisieren. Carlebachs Kritik ist jedoch immer sehr vorsichtig, wie schon an der Wahl der literarischen Mittel der geschilderten pädagogischen Dialoge erkennbar wird. Das Geltenlassen anderer Stimmen signalisiert die vorausgesetzte Bereitschaft zur Selbstkritik. Theologisch ist das sicher ein wichtiger Faktor, weil es ihm eben nicht um die Scheinalternative von wahr oder falsch, sondern um ein um Rationalität bemühtes, jedoch eher tastendes Verfahren der Annäherung an Wahrheitsfragen geht. Der Lehrer Carlebach hat keinerlei Hemmungen, seinen Religionsschülern der Adaaß-Issroel-Gemeinde die auch über die Religionsgrenzen hinweg denkende Selbständigkeit seines ehemaligen Lübecker Mathematiklehrers zu erläutern. „Er war ein strenggläubiger Christ und zugleich ein selbständiger Forscher“³⁵, hebt Carlebach hervor, für ihn ein Lehrer, dem er den wichtigen Lernimpuls zur methodischen Vorsicht auch in Glaubensfragen verdanke.

Diese Einstellung hat Carlebach seinerseits seinen Schülern weitergegeben und damit zugleich dazu beigetragen, ihre naturwissenschaftliche und religiöse Weltsicht möglichst nah beieinander zu belassen und dem Problem einer doppelten Wahrheit zu entgehen. – In diesem Sinne bräuchten wir auch gegenwärtig viele theologische und naturwissenschaftliche Lehrer wie Carlebach.

ANMERKUNGEN

- | | | | |
|---|---|----|--|
| 1 | Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.): Joseph Carlebach: Ausgewählte Schriften. Band 2. Hildesheim 1982, S. 795. | 6 | Carlebach, Ausgewählte Schriften a.a.O. (s. Anm. 1), S. 726. |
| 2 | Ebd., S. 735. | 7 | Ebd., S. 750. |
| 3 | Ebd., S. 739. | 8 | Ebd., S. 757. |
| 4 | Ebd., S. 746. | 9 | Ebd., S. 757f. |
| 5 | Christopher Walker (Hrsg.): Astronomy before the Telescope (The Trustees of the British Museum). London 1996, S. 233. | 10 | Ebd., S. 760f. |
| | | 11 | Ebd., S. 800. |
| | | 12 | Ebd., S. 957. |
| | | 13 | Ebd., S. 972. |
| | | 14 | Ebd., S. 973f. |
| | | 15 | Ebd., S. 974. |

16 Ebd., S. 975.
17 Ebd., S. 979.
18 Ebd., S. 983.
19 Ebd., S. 1005.
20 Ebd.
21 Ebd., S. 1009.
22 Ebd., S. 1013.
23 Ebd., S. 1011.
24 Ebd., S. 1014.
25 Ebd.

26 Ebd., S. 987.
27 Ebd., S. 986.
28 Ebd.
29 Ebd., S. 989.
30 Ebd.
31 Ebd., S. 997.
32 Ebd., S. 998.
33 Ebd., S. 1001.
34 Ebd., S. 1001f.
35 Ebd., S. 987.

Joseph Carlebach als Bibelleser

Ein zentrales Element der modernen (und das lässt sich in diesem Falle fast gleichsetzen mit „deutschen“) Orthodoxie im späteren 19. und früheren 20. Jahrhundert ist bis heute nicht ausreichend in den Blick der Forschung genommen worden, wie ich meine – der Kampf gegen die historisch-kritische Bibelwissenschaft. Es war ein Kampf, der sowohl innerjüdisch (gegen die Vertreter des Reformjudentums) wie auch gegen die protestantische Theologie (die hier für die jüdischen Forscher weitgehend eine Mentorenrolle einnahm) geführt wurde. Tatsächlich kann diese Konzentration auf die Bewahrung einer religiösen Authentizität der Bibel als Proprium der deutsch-jüdischen Orthodoxie gesehen werden, nicht nur, was ihre zeitgenössische Stellung im deutschen, sondern auch im allgemeinen orthodox-jüdischen Kontext betrifft. Auf dieses Thema haben sich nämlich etwa ostjüdische orthodoxe Gelehrte aus verschiedenen Gründen weit weniger eingelassen: Erstens waren diese Fragestellungen schon durch das römisch-katholische oder griechisch-orthodoxe Umfeld, in dem sie lebten, nicht eigentlich Teil eines öffentlichen Diskurses; zweitens besaßen der orthodox-jüdische und der nichtjüdische oder jüdisch-säkulare Diskurs in Osteuropa a priori weni-

ger Berührungspunkte als in Deutschland; drittens schließlich, und vielleicht nicht ohne Ursache in den erstgenannten beiden Gründen, war das orthodoxe Judentum Osteuropas entweder stark chassidisch, und das heißt von einer Orientierung auf kabbalistisch-messianische Fragen, geprägt oder aber im Sinne der litauischen Jeschiwot primär auf talmudisches Lernen und kaum auf rein bibelexegetische Probleme ausgerichtet.

Auch unter den orthodoxen Rabbinern Deutschlands hat sich kaum einer mit solcher Energie, aber auch mit solcher Kenntnis der theologischen Alttestamentler-Forschung gegen eine Desakralisierung und zugleich eine Entaktualisierung der Bibel durch Historisierung eingesetzt wie Joseph Carlebach. Es soll hier an einigen Beispielen erläutert werden, in welcher Form und mit welchen Ansätzen Carlebach seine Kämpfe ausfocht, deren Betrachtung für ein Verständnis seiner gesamten geistigen Statur unerlässlich ist.

Ein hochinteressanter Beitrag dazu sind Carlebachs in den Nummern eins und vier der Zeitschrift „Jeschurun“ Anfang 1915 unter dem Titel „Der Psalter Davids im Wechsel der Tage“ erschienenen Artikel.¹

Der zweite von ihnen, in dem es um eine Auseinandersetzung mit Hermann Gunkels 1914 erschienenem Buch „Die Königspsalmen“ geht, ist dabei der weniger pointierte. Gunkel, der Wellhausen'schen Schule zugehörig, hatte durch seine Schriften nie das jüdische Volk bzw. die Israeliten an sich in ihrer Relevanz und Redlichkeit hinterfragt. In der Auseinandersetzung mit ihm ging es Carlebach vor allem um die Frage, ob der König David grundsätzlich als Ursprungsfigur des Psalmenwerks zu betrachten wäre. Anhand von Talmud-Zitaten zeigt Carlebach, dass die rabbinische Tradition – die grundsätzlich einen solchen Ursprung behauptet – in der einzelnen Zuschreibung der Psalmen weitestgehend undogmatisch ist und vielerlei Möglichkeiten offen lässt. Demgegenüber ist die Wellhausen'sche Schule darauf eingeschworen, dass das Psalmenwerk grundsätzlich ein nachexilisches (mit Bezug auf das erste babylonische Exil im 6. Jahrhundert v. u. Z.) und in der Zeit der Makkabäerkönige, also im 2. Jahrhundert v. u. Z., entstanden sei. Dies jedoch führt die Theologie in nicht wenigen Fällen vor fast unlösbare Fragen, da, so Carlebach, Wellhausen nicht mehr wisse, „wer die handelnde Person des ‚Königs‘ in den verschiedenen Liedern bildet. Er muss zugeben, dass die historische Charakteristik der Makkabäerdynastie nicht überall passe, und er

greift zu der lendenlahmen Ausflucht: zuweilen wird die Gemeinde Israels als Personifikation unter dem Bilde des Königs gefeiert.“ Zu diesem Vorgehen Wellhausens nun schreibt der dessen Methode verpflichtete Gunkel (und wird entsprechend von Carlebach zitiert):

„Das ist eine Tat der Verzweiflung. Aber woher diese Verzweiflung? Weil man die einfache, sich selbst darbietende Erklärung, wonach die Königspsalmen auf die jüdisch-israelitischen Könige zu deuten sind, nicht gewollt hat. Und warum hat man diese so natürliche Auffassung verschmäht? Dazu hat mancherlei beigetragen. Die Wellhausensche Schule (...) ist zu dem Ergebnis gelangt, dass die Psalmen im ganzen nachexilisch seien. Darum darf es keine oder nur ganz wenige vor-exilische Königspsalmen geben.“

Carlebach, der zuvor die dogmatische Ungebundenheit der jüdischen Auffassung betont hat, greift nun diesen wissenschaftlichen Ansatz fundamental an: „Welch hehre Wissenschaft, wo man die Resultate *will*, und wo bestimmte Ergebnisse nicht gefunden werden *dürfen*? Wie muß es um die Grundlagen und Voraussetzungen einer Forscherarbeit bestellt sein, wenn sie uns derart Steine statt Brot, Flitter statt Wahrheit zu bieten wagen darf?“²

Mit der Überführung der Wissenschaft als eines weit stärker als die jüdisch-religiöse Anschauung dogmatisierten Ansatzes, der die wissenschaftlichen Bedingungen von Objektivität und Intentionslosigkeit in keiner Weise erfüllt, gelingt Carlebach natürlich – jenseits aller von ihm zur Begründung seiner eigenen bzw. der jüdischen Meinungen angeführten Argumente – ein Coup, der der Autorität der historisch-kritischen Forschung aus ihren eigenen Reihen einen argen Dämpfer versetzt. Doch weil sowohl die starke dogmatische Bindung von jüdischer Seite als auch eine eigentliche Frontstellung gegen den Autor Gunkel fehlten, ist dieser zweite Artikel vorwiegend von theoretischem Interesse.

Ganz anders dagegen beim ersten der beiden Artikel. Hier geht es um eine weit grundsätzlichere, politische Frage, und die Polemik Carlebachs, die hier gegen den Orientalisten und Assyriologen Friedrich Delitzsch gerichtet ist, zeugt von einem fast schon bedrückend klaren Blick auf die Gegebenheiten und auf die mehrschichtige Patina der Verlogenheit bei einem Gelehrten,

den er zu diesem Zeitpunkt subjektiv und ungeachtet aller Versöhnungsgesten als Deligitimator des Judentums per se wahrnahm. Friedrich Delitzschs Vater Franz Delitzsch hatte 1871 als prominentester Hebraist seiner Zeit der jüdischen Gemeinschaft noch mit einer dezidierten Demontage von August Rohlings Pamphlet „Der Talmudjude“ beigestanden, in dem die rabbinische Umsetzung des Bibeltextes als dessen Perversion im antichristlichen Sinne denunziert worden war. Friedrich Delitzsch hingegen hatte mit seinem Werk „Babel und Bibel“ im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts schon die biblischen Quellen des Judentums in jeder Hinsicht (also geistig wie zeitlich) der babylonischen Religion und Literatur nachgeordnet. Der antisemitische Impetus von Delitzschs Ansatz war unübersehbar, und Delitzsch hatte auch keinen Hehl daraus gemacht. Der Ausbruch des Weltkrieges hatte aber jenen berühmten, von Kaiser Wilhelm II. deklarierten „Burgfrieden“³ hervorgebracht, der nicht nur politische, sondern auch konfessionelle und andere Gegensätze für kurze Zeit nivellierte und eine beinahe geschlossene Front deutschen ‚Patriotismus‘ schuf. Diesem „Burgfrieden“ nun war es offensichtlich auch zu verdanken, dass Delitzsch am 15. Dezember 1914 eine kurz darauf publizierte Rede über „Psalmenworte für die Gegenwart“ hielt, in der er nicht nur „dieses Liederbuch“ als „in der ganzen Weltliteratur (...) einzigartig da(stehende)“ Dichtung pries, sondern auch betonte, dass, „wo immer der Ernst dieses irdischen Lebens an uns herantritt, (...) sich das religiöse Gefühl der Menschheit, Juden wie Christen, (...) an den Sprüchen des Psalters (aufrichtet)“.⁴

Carlebach reagiert mit süffisanter Irritation: zunächst einmal schon, indem er den evangelischen Neutestamentler Adolf Deißmann zitiert, der unvermittelt nach Kriegsausbruch das Alte Testament als das „harte Buch der Kriege Gottes“ preist und den Psalter als „das schimmernde Arsenal heroischer Religion, das allen Kämpfern immerdar die gute Wehr und Waffen und die festen Burgen darbietet“.⁵

Der Krieg, so stellt Carlebach, nicht ohne selbst in die damals vorherrschende Verdammung der Kriegsgegner Deutschlands zu verfallen, fest, habe in der leidenden, von den Feinden hintergangenen Bevölkerung und auch bei den einstigen Kritikern der Psalmen den Sinn dafür geweckt, „dass der übermäßig Gequälte das Recht hat, mit seinem Leide sich an seinen Vater

im Himmel zu wenden und Ihm das Strafgericht anzuvertrauen, das blutrünstige Rohheit und entmenschte Grausamkeit fordern“.⁶

Was Delitzsch betrifft, so entbehrt Carlebach jeder Naivität, die ihn etwa vermuten lassen könnte, es sei durch den Krieg in diesem Mann eine neue Einschätzung des israelitischen Schrifttums bzw. des Judentums gereift, – vielmehr nutzt er dessen im Krieg getane Äußerungen zu einer Abrechnung. Wo etwa Delitzsch meint, in einem Falle wie diesem (also der Kriegssituation) würde man sogar Jesus Bekenntnisse eines äußersten Hasses zutrauen, ruft Carlebach aus:

„Es gibt also Fälle! Wer hätte das je geahnt. Früher erklärte man: das Judentum gebietet, liebet Eure Freunde und hasset Eure Feinde und ähnliches. Fälle! Wenn wir einen Satz der Bibel, einen Ausspruch der Rabbinern seit Anbeginn als nur für bestimmte Fälle gültig bezeichneten, wenn wir tausendmal erklärten, das gilt nur für diesen Fall – welches Achselzucken! Überall begegneten wir tauben Ohren! Nun, wir finden es unschwer begreiflich, dass wenn ein Volk je einmal auch nur ein Tausendstel der Not, des Elends, der ungerechten Befehdung, der grausamen Verleumdung ertragen muß, wie wir Juden in allen Zeiten und Zonen sie erduldet haben, dass es dann sehr schnell unsere Gebete verstanden haben wird (...).“⁷

Illusionslos erkennt Carlebach, dass es nicht die Modifikation der Argumente, sondern dass es die grundsätzliche soziale und religiöse Stoßrichtung ist, die über das Urteil der Zeitgenossen gegenüber den israelitischen Quellen, in diesem Falle den Psalmen, entscheidet. Deshalb weiß er auch im Voraus, dass eine Änderung der öffentlichen Befindlichkeit durch Veränderungen der politischen Situation bzw. durch einen Friedensschluss die Begeisterung für die Psalmen gleich wieder eindämmen werde. Womit er implizit natürlich nicht nur den „Burgfrieden“ unterläuft, sondern auch auf eine Instrumentalisierung der Bibel durch die Gelehrten hinweist, die durch ihre konjunkturell bedingte Einschätzung des Judentums nur das „unstäte, wechselnde (Urteil) der Wissenschaft“ bezeugen, gegen welches er, nicht ohne selbst zu vereinfachen, „das stets sich gleich bleibende, von äußeren Umständen unabhängige des historischen Judentums“ ins Feld führt.⁸

Wenn Carlebach am Ende resigniert vermutet, in einigen Jahren würde „ein neuer Assyriologe“⁹ die von Delitzsch im Augenblick eingestellten Diffamierungen von neuem aufnehmen, so irrt er höchstens darin, dass es dazu etwa eines neuen Assyriologen bedurft hätte. Vielmehr war es Delitzsch selbst, der bald wieder eine pointiert antijüdische Linie vertrat und der 1921, ein Jahr vor seinem Tod, mit seinem Buch „Die große Täuschung“ seinen schlimmsten Angriff überhaupt gegen das Judentum reiten sollte.

Es ist bemerkenswert, dass die direkte Auseinandersetzung mit bibelwissenschaftlichen Thesen, die Carlebach als brillanten Polemiker ausweist, ihn besonders in Krisenzeiten beschäftigte. Es dauert nach diesen kurzen, im Ersten Weltkrieg entstandenen Aufsätzen rund 20 Jahre, bis Joseph Carlebach sich wieder auf diese Weise in die Diskussion einbringt. In den dreißiger Jahren, nach der nationalsozialistischen Machtergreifung, wird der Einsatz gegen eine Entwertung des konstituierenden jüdischen Schrifttums, wie er sie in der Bibelkritik sieht, zu einem vordringlichen Ziel. Die Entwicklung zu Hitler hin hielt er nur deshalb für möglich, weil, wie es in dem undatierten, vermutlich in den ersten Monaten des Jahres 1933 entstandenen Manuskript „Kinkels Religionsforschung und Ethik“ heißt, „in allen Schulen immer wieder ein Zerrbild des Judentums gegeben worden ist, das jetzt in einer Zeit wirtschaftlicher und politischer Depression, wie alles Häßliche des Unterbewußtseins, an die Oberfläche gewirbelt wird und sich zu einer Macht der Finsternis verdichtet“.¹⁰ Nicht politisch, wohl aber geistig gravierender erschienen ihm allerdings die Verheerungen, die der Nachvollzug jener theologischen Methoden durch jüdische Forscher in der jüdischen Welt anrichteten. In diesem Sinne sind seine energischen, mit viel Sorgfalt und aus seiner sichtlich tiefen Kenntnis der jüdischen wie nichtjüdischen Quellen und zeitgenössischen Fachliteratur nach 1933 verfassten Kritiken der Werke von Elias Auerbachs „Wüste und gelobtes Land“ von 1932 und Harry Torczyner „Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels“ von 1930 zu lesen.¹¹ Die tiefe Erschütterung und das Bewusstsein essentieller Bedeutung, mit der Carlebach diese Werke besprach und kritisierte, lässt sich etwa an folgendem Absatz ermessen, der nur fünf Jahre vor Carlebachs eigener Ermordung im Konzentrationslager erschien:

„Für Auerbach ist das Martyrium unseres Volkes, das für jedes jüdische Gesetz als Gottesgesetz Leben, Vermögen und Blut hingegeben hat, eine große Selbsttäuschung, ein sinnloser Selbstmord. Für Ausgeburten der Galutorthodoxie, für religiös völlig indifferente Dinge und Systemkonstruktionen sind die Scheiterhaufen bestiegen und tausendfältige Opfer an Gesundheit und Lebensmöglichkeiten gebracht worden.“¹²

Im Angesicht des wachsenden Leidens der jüdischen Bevölkerung in Deutschland weigerte Carlebach sich, dieses Leidens auch noch – wie er die Wirkung der Bibelkritik verstand – jeder inneren Sinngebung beraubt werden zu lassen.

Wie konstitutiv das Agieren aus der Defensive unter einem Ansturm wissenschaftlicher Infragestellungen für die Bibellektüre der deutschen Neorthodoxie war, lässt sich daraus erkennen, dass auch sonst keiner von Carlebachs größeren Texten, weder zum Hohelied noch zum Buch Koheleth, aber auch nicht die drei Vorträge zu den großen Propheten, um eine Auseinandersetzung mit den Thesen der Theologie und der mit dieser interagierenden Philologie herumkamen, so sie denn auch einem orthodoxen Zielpublikum ein Verständnis und eine Legitimation der eigenen Auslegung auf der Höhe der Zeit vermitteln wollten.

Ein besonders ausgeprägtes Beispiel dafür stellt Carlebachs Einleitung zu seiner Übersetzung und seinem kurzen Kommentar zum Hohelied aus dem Jahre 1931 dar, weshalb diese hier in den Blick genommen werden soll. Da sie im jüdischen, orthodox ausgerichteten Frankfurter Hermon Verlag erschien, ist das Zielpublikum offensichtlich. Ebenso offensichtlich ist aber, dass Carlebach gewillt war zu zeigen, dass gerade eine philologisch geschulte Durchdringung des Textes, unter Zuhilfenahme der klassischen jüdischen exegetischen Quellen, auch neue Einblicke eröffnen konnte, die die klassische jüdische Exegese in dieser Form kaum zuließ.

Dabei stand für Carlebach außer Frage, dass, wie er in der Einleitung schreibt, „die Lehrer der alten Zeit, deren ganzes Denken im Bibelwort wurzelte (...), auch gewiss die besten Kenner und die allein authentischen Interpreten des unmittelbaren natürlichen Sinnes der heiligen Worte“ gewesen seien.¹³ Der erklärende Midrasch, so Carlebach mit einer von der Musikolo-

gie inspirierten Metapher, sei als „Oberton“ des hebräischen „Grundtons“ des einfachen Wortsinns zu verstehen. Dieser Oberton manifestiere sich darin, die Beziehung zwischen Liebender und Liebendem als Matrix der Beziehung zwischen Israel und seinem Gott zu lesen, in ihrer Verstörung und ihren Trennungen, in ihrer mehrfach geprüften Treue, aber eben auch in der Leidenschaft ihrer Zuneigung.

Carlebach problematisiert den seiner Leserschaft womöglich nur am Rande bewussten Umstand, dass eine allegorische Leseweise des Hohelieds, wie sie im orthodoxen Judentum allgemein gepflegt wird, in der Bibelwissenschaft „mit einem überlegenen oder ironischen Lächeln“ quittiert werde, als bigottes Entfliehen vor einem Text, dessen zündende Erotik man sich, da er nun einmal kanonisiert sei, nicht eingestehen wolle. Es ist aber charakteristisch für Joseph Carlebach, dass er darauf zunächst nur mit der trockenen, aus einem Goethe-Beispiel gespeisten Bemerkung reagiert, es schiene ihm ein solches Belächeln der Allegorisierung des Textes „auf einer völligen Verken- nung vom Wesen der Allegorie zu beruhen“.¹⁴

„Jedes Kunstwerk der redenden wie der bildenden Kunst“, schreibt er, „das nicht über das Zufällige des künstlerischen Motivs und Vorwurfs hinausweist, das nicht in seiner Begrenzung das Unendliche, das Unaussprechliche, das nur im Gleichnis und Bilde Fassbare mitklingen lässt, ist so wenig ein Kunstwerk, wie ein akustisch isolierter Ton, bei dem keine Obertöne mitschwingen, musikalisch brauchbar ist, sondern kalt und eindrucklos verhallt. Es ist geradezu der Gradmesser für den Rang eines Kunstwerks, wie reich und tief die unausgesprochene Stimmungswelt ist, welche in uns beim Betrachten oder Hören ausgelöst wird.“¹⁵

Deshalb sei gerade die Fragestellung nach dem *Potenzial* des Hohelieds zur Allegorie entscheidend, um dessen Rang zu erkennen. Die Frage erscheint berechtigt, ob Carlebach hier nicht rezeptiv das komplexe, die klassische Differenz von Symbol und Allegorie nivellierende Allegorieverständnis der Moderne auf einen Text appliziert, der unter ganz anderen geistigen Voraussetzungen verfasst wurde. Andererseits deutet gerade die im Talmud zitierte Diskussion zwischen den Gelehrten, ob dieses Buch nun ein heiliges sei

oder nicht, auf ein (bei Gegnern wie bei Befürwortern der Kanonisierung) notwendig vorhandenes Bewusstsein von dessen sinnlicher, damit aber auch sinnhafter Ambivalenz. Vor allem aber kann auch der Schluss gezogen werden, dass letztlich die Rezeption über den Charakter eines Textes entscheidet – und hier unternimmt Carlebach nichts anderes, als die midraschische Rezeption philologisch zu untermauern.

Die Klimax seiner Betonung des Allegorischen findet sich dort, wo Carlebach die Spitze der Allegorie-These geradezu gegen deren Kritiker dreht, indem er den von ihm befürworteten Doppelsinn des ernsthaft Allegorischen (das er hier vom Symbolischen gar nicht mehr trennt) als in beide Richtungen anwendbar bezeichnet. Er möchte, schreibt er, „die kühne Behauptung wagen über einen letzten und tiefsten Sinn der Dichtung. *Diese Liebesmär von Israels Volksschicksal wird Symbol der Einzelliebe*, der Liebe von Mann und Weib.“¹⁶ Damit ist mehr geleistet als eine bloß ästhetische Volte im Streit um ein adäquates Textverständnis. Der vermeintliche Sonderfall Israel, hin- und hergeworfen zwischen Exilen und Erlösungshoffnung, wird vielmehr geradezu zum Paradigma allgemeinmenschlicher Liebeserfahrung mit ihren inneren und äußeren Annäherungen und Entfernungen, ihrem Gelingen und Versagen.

Im Letzten geht es auch hier um Legitimation und Delegitimation des Judentums durch die Lektüre der Bibel. Nicht nur kämpft Carlebach mit philologischen und historischen Mitteln gegen eine partielle Devaluierung dieses Liedes in der Forschung durch das Mittel der späten zeitlichen Ansiedlung seiner Entstehung – was selbstverständlich das Originäre seiner Aussage stark relativieren würde. Er wehrt sich deshalb ebenso gegen eine Ableitung von syrischen Hochzeitsriten wie gegen die anderen Nennungen angeblicher Einflüsse, die auf dieses Lied gewirkt haben sollen. Bei Letzterem verfährt er, nach einigen Zitaten alter und auch moderner semitischer bzw. arabischer Liebeslieder, recht unzimperlich: Er kommt zum Schluss, dass im Hohelied schon „im rein Äußerlichsten, in der Form als solcher (...) der erhabene Griffel des ewig modernen Genies die Herrschaft führt, während in (den zitierten) Proben altägyptischer oder syrischer Troubadours doch nur ein Gestammel von rein archaisch-philologischem Werte vorliegt“.¹⁷

Den eigentlichen Impetus zum selbstbewussten Vorbringen seiner eigenen philologischen Analyse bezieht Carlebach aus jenem Prinzip, das Bibelwissenschaftlern, Philologen, aber eben auch säkularen Juden seiner Zeit gerade als das eigentlich Prekäre traditioneller Auslegung gilt, nämlich der postulierten Integrität der Textgestalt. Dem, was Carlebach, angelegentlich Max Brods Deutung des Hoheliedes, der von einer korrumpierten Textgestalt ausgeht und den Text in seiner Deutung umstellt, das Einpassen „der Partien in das Prokrustesbett seiner Theorien“ nennt, begegnet er mit einem keineswegs verkrampften, sondern geradezu souveränen Beharren auf dem Textsinn in seiner finalen Gestalt. Wo die Annahme eines korrumpierten Textes mehr Fragen aufwirft als Antworten bringt, kann Carlebach, den Text entlang dessen Grundlinien deutend, auf dieser Basis einen, wie er schreibt, „neuen Deutungsversuch“¹⁸ unternehmen, der das Lied „in zwei Hauptreihen: in die Geschichte einer bräutlichen und in die einer ehelichen Liebe“ teilt.¹⁹ Mit beachtlicher philologischer Kenntnis seziiert der Rabbiner und Mathematiker Joseph Carlebach den Text, deckt auf, dass Thesen der wissenschaftlichen Forschung sich nur mit Fehlübersetzungen überhaupt vertreten lassen, und öffnet durch die Breite seines Allegoriebegriffs mit der dauernd stillschweigend mitgetragenen Interdependenz des Schicksals Sulamiths und des Schicksals Israels zugleich eine Interpretation, die wiederholtes Getrenntsein und Zusammenkommen, begleitet von unterschiedlichen Umständen und Gefühlen, als nachvollziehbare Bewegungen dieser Liebesdichtung erscheinen lassen.

Betrachten wir insbesondere diesen Text von 1931, dessen analytische Brillanz und immer wieder aufblitzende Lust an der Polemik nur die originale Lektüre zugänglich machen kann, wiederum unter dem Aspekt dessen, was zwei Jahre später in Deutschland geschah, so wird letztlich klar, dass Carlebachs Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Lehrmeinungen in hohem Maße ein machtkritischer Diskurs zugrunde liegt. Carlebach glaubt nicht wirklich an das Durchsetzungsvermögen seiner Thesen, obwohl er sich ihrer Vertretbarkeit gewiss ist. Wie er schon 1915 präsumptiv resigniert die vom Moment getragene Hochschätzung der Psalmen als kurze Zwischenepoche zur Kenntnis nimmt, glaubt er auch 1931 nicht daran, dass eine Forschung, in der die Theorien den Untersuchungen vorauseilen, zu einer

größeren Wertschätzung der Texte sich bereit zeigen würde. Am Vorabend der Rückgängigmachung der zumindest formalen Emanzipation der Juden in Deutschland weist er darauf hin, dass die Emanzipation ihrer *Auslegungen* nie vollzogen wurde bzw. vom Regen religiöser Disqualifikation in die Traufe philologischer Abwertung geraten ist.

In der Vernunft sah Carlebach die Würde des Menschen schlechthin, wie er in der Einleitung seines 1932 entstandenen Buches über die Propheten schrieb.²⁰ Eine Deutung, die der Vernunft entspricht, das vermochte er glaubwürdig zu vertreten, lag ihm am Herzen. Dass seine Deutungen von ihrer gesamtgesellschaftlichen Wirksamkeit her ein „Schrei ins Leere“ waren, wie Scholem den Diskurs der deutschen Juden gegenüber der nichtjüdischen Umwelt rückblickend genannt hat, darüber hat er sich kaum Illusionen gemacht. Entscheidend war vielmehr seine Erkenntnis, dass über die Rezeption der Bibel jener Kampf mit ausgetragen wurde, den die Rassenkunde allein nicht gewinnen konnte: der geistige, die Grundlagen des Judentums entwertende Kampf. Ihn, gerade ihn die Juden verlieren zu lassen, dagegen stemmte sich Joseph Carlebach. Seine Schriften über die Bibel sind deshalb eines der Elemente geblieben, die das an den Juden begangene Verbrechen im zeitgenössischen Umfeld als Teil der ultima irratio einer im Machtdiskurs gefangenen Mehrheitsgesellschaft offenbaren.

ANMERKUNGEN

- 1 Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.): Joseph Carlebach, *Ausgewählte Schriften*. Bd. I, Hildesheim, New York 1982, S. 15-35.
- 2 Ebd., S. 34f.
- 3 Carlebach benützt den Begriff ebenfalls, vgl. ebd., S. 18.
- 4 Ebd., S. 20.
- 5 Ebd., S. 16.
- 6 Ebd., S. 18.
- 7 Ebd., S. 22.
- 8 Ebd.
- 9 Ebd., S. 23.
- 10 Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.): Joseph

Carlebach, *Ausgewählte Schriften*. Band III, Hildesheim, Zürich, New York 2002, S. 349.

- 11 Ebd., S. 38-54, 387-418.
- 12 Ebd., S. 407.
- 13 Gillis-Carlebach, Bd. I, 1982 (s. Anm. 1), S. 96.
- 14 Ebd., S. 86.
- 15 Ebd., S. 87.
- 16 Ebd., S. 112.
- 17 Ebd., S. 111.
- 18 Ebd., S. 78.
- 19 Ebd., S. 83.
- 20 Ebd., S. 219.

Die Rabbinerausbildung im deutschsprachigen Raum. Grundlinien ihrer Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert

Nach überkommener jüdischer Vorstellung lässt sich Gottesgelehrtheit ebenso wenig wie Frömmigkeit an eine besondere Berufsgruppe delegieren: Sie ist – wenngleich im Rahmen der traditionellen Beschränkung der Kultuspflichten auf das männliche Geschlecht – Aufgabe eines jeden Juden. Die jüdische Gemeinschaft der Diaspora, die sich selbst als „Priestervolk“ definiert, kennt somit keinen Klerus. Seit dem Hochmittelalter standen Rabbiner zwar als gewählte religiöse Funktionsträger bei den europäischen Judengemeinden in Lohn und Brot, doch übernahmen sie jahrhundertlang primär judikative Funktionen für die Gemeinschaft, während ihnen keine eigentlich geistlichen Aufgaben zufielen.¹ Zudem wollte die religiöse Ideologie das rabbinische Studium von der rabbinischen Berufsausübung nachdrücklich abgekoppelt wissen. Die Talmudhochschule oder Jeschiva (Plur. Jeschivot)² war keine ‚Berufsschule‘. Ihrem Selbstverständnis nach stand sie vielmehr im Dienst der religiösen Allgemeinbildung und jüdischen Sozialisation. Ihr Bildungsideal drückte sich in der lapidaren Formel aus, dass die religiösen Überlieferungen „um ihrer selbst willen“ oder „um Gottes willen“ studiert werden wollen. Das Lernen mit dem Ziel beruflicher Vorbereitung galt also

– wie hier in einem Moraltraktat des 17. Jahrhunderts nachzulesen – als höchst verächtlich:

„Einer, der nit will glauben, dass das Gesez so is wie es stet in Poskim (den juristischen Kompendien), bis dass ers sucht un fint im Talmud warum es aso is, das heisst recht gelernt, un sein Lernen hat Gott lib. Aber einer, der da lernt von sein nuzen wegen, dass er will gelt haben, oder (...) er welt gern ein Rabbiner sein, (...) dass heisst nit um Gottes willen.“³

Vorrangiges Bildungsziel war die Kenntnis des Talmud nach Maßgabe der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kommentare und unter besonderer Berücksichtigung der ritualgesetzlichen Kasuistik, was die Fähigkeit zur homiletischen und rechtspraktischen Anwendung und Weiterentwicklung der Traditionen einschloss. Philologische, historische und religionsphilosophische Studien wurden allenfalls von Fortgeschrittenen im Selbststudium betrieben, die Lektüre nichtrabbinischer Texte war dem Talmudschüler traditionell verboten und konnte dessen Verweis von der Hochschule nach sich ziehen. Trotz dieses ausgesprochenen Eigenlebens zeigten die Jeschivot seit dem 14. Jahrhundert sehr deutliche Parallelen zu den scholastischen christlichen Universitäten, wie sie etwa in den Lehr- und Disputationsmethoden und schließlich im Graduierungswesen zum Tragen kamen.⁴ Unter den jüdischen Studenten der frühen Neuzeit finden wir den „baccalaureus“ als „Bachur“, den „licentiatus“ als „Meschuchrar“ übersetzt; die Leiter der Talmudschulen vergaben auch akademische Grade: den niederen des „Chaver“ („socius“) und den höheren des „Morenu“ („magister“). Dem letztgenannten Titel, der ein fünf- bis zehnjähriges Jeschivastudium voraussetzte, kommt bis in die Gegenwart die Funktion einer rabbinischen Ordination zu. Die Prüfung dazu, die allein die Fähigkeit zum ritualgesetzlichen Entscheid feststellen sollte, wurde aber eher als Nebenprodukt denn als Ziel des Talmudstudiums angesehen. Wenn sich Rabbinatsaspiranten an den Talmudhochschulen Kenntnisse aneigneten, die sie für den Berufsalltag in den jüdischen Gemeinden benötigten, so geschah dies weder auf der Grundlage standardisierter Zugangskriterien noch in Anlehnung an schriftliche Curricula und Prüfungsordnungen. Jeder amtierende Rabbiner war zudem prinzipiell berechtigt, rabbinische Diplo-

me wiederum solchen Personen auszuhändigen, von deren Gelehrsamkeit und Würdigkeit er sich überzeugt hatte. Ein genaues Richtmaß, welches Lernpensum eine Person hinter sich gebracht haben musste, um ihrerseits das Religionsgesetz lehren und auslegen zu können, gab es nicht. Mitunter verschwammen die Grenzen zwischen der echten Autorisation eines angehenden ‚Theologen‘ und der Verleihung eines Ehrentitels, der dem Träger lediglich zu sozialen Privilegien verhalf, die er dann innerhalb der Gemeindegliederhierarchie genoss. Der Übergang von Graduierten zu Nichtakademikern blieb deshalb weiterhin fließend.

Von diesem sozusagen antiprofessionellen Selbstverständnis der alten rabbinischen Gelehrsamkeit war es verständlicherweise ein weiter Weg zur Anpassung an die kultusgemeindlichen Organisationsformen einer modernen, arbeitsteiligen Gesellschaft.⁵ Mit diesem Wandel sowohl in institutioneller als auch in inhaltlicher Hinsicht beschäftigt sich der vorliegende Aufsatz, der zugleich einen konzisen Überblick über die wesentlichen Entwicklungen der Rabbinerausbildung bis in die Gegenwart zu geben versucht.⁶ Die Veränderungen, die während und unter dem Einfluss der Aufklärung einsetzten, brachten zunächst einmal eine Verarmung der einstigen religiösen Allgemeinbildung mit sich. Seit den 1780er Jahren nahm die Zahl der Hörer an den talmudischen Lehrhäusern rapide ab, weil immer weniger junge Männer dem althergebrachten Ideal des Lernens folgten und sich vor dem Eintritt in das Berufsleben dem intensiven religiösen Studium hingeben wollten. Demnach beschränkte sich das Publikum der Jeschivot mehr und mehr auf die Kandidaten für das Rabbiner- oder religiöse Schullehramt. Auch die um Produktivierung bemühten Staatsreformer vertraten die – polemisch überspitzte – Auffassung, dass „nicht alle Kinder jüdischer Nation zu Theologen gebildet werden müßten“.⁷ Der Rabbiner Ludwig Philippson hat diese Neuausrichtung aber vor allem als Verlust für die jüdische Gemeinschaft gedeutet:

„Je weniger nun gegenwärtig der Jugendunterricht bei uns Juden, ungleich früheren Zeiten, einen derartigen theologischen Inhalt hat, daß viele Laien jederzeit Rabbiner werden könnten, sondern die Befähigung durch frühzeitigen Entschluß und langwieriges Studium erreicht

*sein will, und je weniger überhaupt theologisches Wissen innerhalb der Gemeinden verbreitet ist: desto mehr bildet sich allerdings ein Unterschied zwischen den Rabbinen und dem Laienstande.*⁸

Die Ausbildung des Talmudschülers, in zunehmendem Maße berufsorientiert, vollzog sich durch die Staatsbürgerschaftsbestimmungen der napoleonischen Zeit zwangsläufig in den Grenzen der neuen Staaten, in aller Regel an zentralen rabbinischen Schulen, welche die Ausbildung der einheimischen Kandidaten nunmehr monopolisierten. Die tonangebende Talmudakademie in Preußen führte Akiba Eger, der 1797 bis 1837 in Märkisch-Friedland (Westpreußen) und in der Stadt Posen das Oberrabbinat bekleidete. Die meisten bayerischen Kandidaten hörten bei dem Privatgelehrten Wolf Hamburger, der von 1799 bis 1828 als Rektor der Fürther Talmudschule amtierte. In Österreich-Ungarn gab es Zentren von mehr als 100 Schülern noch in Prag, in dem ostböhmischen Städtchen Goltsch-Jenikau (Golčův Jeníkov), beim mährischen Landesrabbiner in Nikolsburg (Mikulov) und schließlich in Preßburg (Bratislava), wo von 1806 bis 1839 – als berühmteste rabbinische Autorität des Westens – der gebürtige Frankfurter Moses Sofer wirkte. In den kleineren deutschen Staaten vollzogen sich analoge Konzentrationsprozesse. Baden hatte seine Jeschiva beim Oberlandesrabbiner in Karlsruhe, Württemberg beim Rabbiner des Schwarzwaldkreises in Mühlingen bei Horb. Die hessisch-darmstädtischen Talmudbeflissenen studierten meist in Mainz, die kurhessischen in Hanau. Auch die einstige Bildungsmetropole Frankfurt am Main spielte als Schulstadt noch eine gewisse Rolle; um 1830 verteilten sich dort noch 60 Talmudstudenten auf drei verschiedene Jeschivot. Im nördlichen Deutschland westlich der Oder hielten nur noch einige alte Lehrhausstiftungen („Klausen“) einen gewissen Talmudunterricht aufrecht, namentlich jene in Altona, Berlin, Dessau, Halberstadt, Hannover und Wolfenbüttel. Staatliche Repressalien, religionsreformerische Agitation und gemeindliches Desinteresse führten jedoch dazu, dass bis etwa 1835 in ganz Deutschland die rabbinischen Schulen ihre Pforten schließen mussten.⁹

Obwohl die Jeschiva in dieser Spätphase schon weitgehend den Charakter einer Berufsschule angenommen hatte, blieb sie nichtsdestoweniger den Idealen der altjüdischen Bildung verpflichtet. Im Zeitalter aufklärerischer Bildungsrevolution verließ gerade diese Beschränkung des Studienhorizonts

dem rabbinischen Kandidaten ein scharf abgegrenztes Profil. Zum Leidwesen progressiver Glaubensgenossen zeigten noch um 1850 weite Teile des Landjudentums eine ausgesprochene Vorliebe für Rabbiner mit möglichst schwacher ‚deutscher‘ Bildung – dieses Defizit galt ihnen als Gewähr für die Orthodoxie des Kandidaten. Das zäh fortlebende Ideal des Rabbiners, der unerschütterlich in der jüdischen Tradition lebte, geriet in einen unvermeidlichen Widerspruch zu den praktischen Anforderungen der rabbinischen Amtsausübung, die sich partiell am Modell evangelischer Pfarrer auszurichten begann.¹⁰ An den Jeschivot freilich war das hierfür erforderliche seelsorgerische Rüstzeug nicht zu erwerben. Aber selbst an den talmudischen Hochschulen, an denen den Zöglingen noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein das Gelübde abverlangt wurde, keine deutschen Bücher zu lesen, vollzogen sich klandestine Anpassungen an den Zeitgeist, so etwa, wenn einige Studenten begannen, sich heimlich eine literarische Bildung zu erwerben.¹¹ Im Umkreis mancher Jeschivot gab es zudem, mit stillschweigender Duldung des Rabbiners, eine Anzahl jüdischer Privatlehrer, die den Talmudschülern zu Kenntnissen der deutschen, hebräischen und lateinischen Grammatik sowie zu einigen populärwissenschaftlichen Gemeinplätzen verhalfen, insbesondere auch die Sprachfertigkeit mit ihnen übten.

Einzelne Rabbiner erreichten auf diese Weise ein Niveau, das sie zur gelegentlichen Predigt in deutscher Sprache befähigte. Seit dem zweiten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts erwarteten mehr und mehr Gemeinden im Einklang mit der Obrigkeit, dass die jüdischen Religionsbeamten sabbatliche Synagogenvorträge hielten sowie die Aufsicht über den jüdischen Schulunterricht führten; insbesondere die religiöse Sozialisation der Jugend beiderlei Geschlechts erschien angesichts des sich säkularisierenden Klimas als Rettungsanker des konfessionellen Überlebens. Aber die so genannte Kanzelberedsamkeit nach protestantischem Vorbild¹², die Einrichtung und Leitung moderner jüdischer Schulen, die Ausarbeitung von Lehrmethoden und die Abfassung von Lehrbüchern verlangten Kompetenzen, welche die Rabbiner bis auf wenige Ausnahmen nicht besaßen. Während sich der reguläre Besuch höherer Lehranstalten unter der jüdischen Jugend bemerkenswert rasch einbürgerte¹³, schreckten den Talmudschüler weiterhin religiöse Skrupel davon ab, diese Bildungslaufbahn einzuschlagen. An ihrer Verweigerung scheiterte

häufig die Bürokratie, wenn sie versuchte, die Kandidaten zum gymnasialen und akademischen Studium zu nötigen. Eine Studienpflicht war schon 1797 in Böhmen angeordnet und nicht durchgesetzt, dann um 1808 bis 1811 in Preußen, Bayern, Württemberg und anderen Staaten erwogen und bald wieder aufgegeben worden.¹⁴ Nicht die Rabbiner, sondern eine kleine Gruppe akademisch gebildeter Schullehrer profilierten sich als Pioniere jüdischer Predigt und Religionspädagogik.¹⁵ Das geistliche Amt verteilte sich vielerorts auf zwei Berufspositionen, deren Vereinigung lange Zeit in Frage stand. Noch bis zur Jahrhundertmitte machte der Vorschlag die Runde, die Gemeinden sollten sowohl einen talmudisch gelehrten Rabbiner als auch einen Prediger mit moderner Bildung anstellen.

Erst als ein Übergriff jener „Redner“ ins Rabbinerfach drohte, ließen sich die orthodoxen Jeschivahäupter auf eine neue Strategie ein. Wichtigster Initiator der parallelen Ausbildung war der Würzburger Oberrabbiner Abraham Bing (1752–1841), der seit 1816 den Stundenplan seiner talmudischen Vorträge mit den Lehrveranstaltungen an der Philosophischen Fakultät abzustimmen versuchte.¹⁶ Die Universität ihrerseits erließ den jungen Talmudisten den Nachweis der Hochschulreife. Die erziehungspolitische Bedeutung dieses Schrittes war für die Zeitgenossen so offensichtlich, dass das badische Kultusministerium unverzüglich einheimische Stipendiaten zum Studium nach Würzburg entsandte. Bings Jeschiva, die alsbald Zulauf aus ganz Deutschland verzeichnete, war es zu verdanken, dass 1821 in Hamburg, 1824 in Mannheim und 1825 in Weikersheim die ersten akademisch gebildeten Rabbiner eingesetzt wurden. Der erste promovierte Rabbiner, der 1826 in Gießen sein Amt antrat, war ebenfalls Bings Schüler gewesen. Binnen 20 Jahren bildete Bing mehr als 60 Rabbiner aus, die im ganzen westlichen Deutschland, zudem auch in Dänemark, England und den USA zu den Anführern der neuorthodoxen Schule wurden. An der Alma Julia hatten sie meist das philosophische Biennium und einzelne orientalistische Lehrveranstaltungen absolviert, einige von ihnen hatten zudem an homiletischen und katechetischen Übungen der katholisch-theologischen Fakultät teilgenommen.¹⁷

Bings Ausbildungsinitiative richtete sich an den zeitgenössischen Anforderungen aus, doch boten die Erfolge der Obrigkeit zugleich Anlass, die

Messlatte der Qualifikationen höher zu legen. Erst durch das Angebot an Kandidaten aus Würzburg und bald auch an anderen Universitäten ließ sich die akademische Studienpflicht für Rabbiner ubiquitär durchsetzen. Kaum waren die ersten badischen Kandidaten aus Würzburg nach Mannheim zurückgekehrt, einigten sich Regierung, jüdischer Oberrat und Oberlandesrabbiner im Februar 1824 auf eine Verordnung, nach der fortan alle neuen Rabbiner ein zweijähriges akademisches Studium absolviert haben mussten.¹⁸ Nach dem bayerischen Judenreglement von 1813 hatte jeder Rabbiner „wissenschaftlich gebildet“ und staatlich geprüft zu sein; allerdings wurde diese vage Bestimmung erst in einer Verordnung von 1826 im Sinne eines universitären Pflichtstudiums ausgelegt, als nämlich die ersten einheimischen Kandidaten Bings Schule absolviert hatten.¹⁹ Ungefähr seit demselben Jahr erteilten auch die kleineren Staaten des westlichen Deutschlands nur mehr „studierten Rabbinen“ eine Konzession zur Ausübung ihres Berufs; allein die preußische Administration zog sich – eine als Liberalismus verbrämte Diskriminierung – allmählich von jeder staatlichen Aufsicht über den Rabbinerberuf zurück.

Anderswo aber griffen die Staatsbehörden zuweilen massiv in die Besetzung und Bestimmung des rabbinischen Amtes ein, obwohl dessen Kosten weiterhin von den Gemeinden aufgebracht werden mussten. Im Gegenzug räumte der Staat den Rabbinern gewisse Vollmachten und Privilegien ein, zu denen namentlich die Befreiung vom Militärdienst, die Aufsicht über die jüdischen Schulen und stellenweise auch der Sitz in lokalen Schulkommissionen gehörte. Wo die Rabbiner kirchenrechtlich die Stellung als „mittelbare Staatsbeamte“ einnahmen und ihnen Gehaltszuschüsse zustanden, wurden die rabbinischen Staatsprüfungen nicht minder sorgfältig geregelt als die Pfarrexamina. Die ersten Prüfungen durch christliche Prälaten wurden anscheinend im Juli 1813 in Württemberg durchgeführt; es folgte Bayern, dessen Prüfungsgesetz aus demselben Jahr seit 1816 Anwendung fand. Galt es, eines der knapp 50 bayerischen Rabbinate neu zu besetzen, dann sollte fortan eine Kommission in der Kreishauptstadt tagen, die sich aus einem Regierungsrat, zwei Gymnasiallehrern und einem schon amtierenden Rabbiner zusammensetzte. Mehrere Tage lang gaben die Kandidaten sowohl in schriftlicher als auch in mündlicher Form Auskunft über ihre humanistische

Bildung sowie ihre theologischen Kenntnisse und Meinungen; abschließend mussten sie probeweise auch ihre rhetorischen und pädagogischen Fertigkeiten unter Beweis stellen. Hinterließen sie insgesamt einen kompetenten Eindruck, konnten sie zur Wahl zugelassen werden.²⁰

Die bayerische Prozedur, am Konkursexamen der Pfarramtskandidaten orientiert, fand auch in kleineren Staaten verschiedentlich Anwendung. Kurhessen und Württemberg gingen in Analogie zur Pfarrerausbildung so weit, dass sie die Prüfung in der Form eines akademischen Staatsexamens durchführten, das an den Landesuniversitäten vor Professoren der philosophischen und beider theologischen Fakultäten unter Beisitz eines Rabbiners abgelegt wurde; in eine feste Anstellung gelangte nur, wer nach zwei Jahren Probezeit vor einer jüdischen Kommission eine Zweite Dienstprüfung abgelegt hatte.²¹ Dieses Verfahren wirkte seinerseits nach Bayern zurück, wo die Rabbinerprüfungen seit 1834 ebenfalls an den Hochschulen stattfanden. Kurioserweise vergaben die Universitäten von Marburg, München, Tübingen und Würzburg nunmehr Diplome in „Mosaischer Theologie“, obwohl dieses Fach in ihrem Lehrkanon gar nicht auftauchte.

Unter den neuen gesetzlichen Vorschriften finden wir ein bis zwei Jahrzehnte lang an den meisten Landesuniversitäten des westlichen Deutschlands mehrere Kandidaten, die sich in diesem Pseudostudiengang eingeschrieben hatten. Den größten Zulauf verzeichneten – abgesehen von Würzburg – die Universitäten von Bonn, Heidelberg und München, wo jeweils etwa 25 spätere Rabbiner ihre akademische Ausbildung absolvierten.²² Von einer rabbinischen Betreuung konnte hier keine Rede sein: Die meisten Aspiranten versuchten auf eigene Faust, ihre in einer Talmudschule erworbenen Religionskenntnisse mit dem Rüstzeug der akademischen Wissenschaft zu reorganisieren. Allenfalls fanden sie sich mit anderen jüdischen Theologen in homiletischen Zirkeln zusammen, wo sie gemeinsam ihre Fähigkeiten als Synagogenredner zu entfalten suchten.²³ Bei den Orthodoxen wurde eine inhaltliche, methodische und organisatorische Verschmelzung der beiden Bildungsgänge sogar absichtlich vermieden. Die Leiter der Jeschivot betrachteten ja nicht nur Stoffe und Texte, sondern auch die Methoden des talmudischen Studiums als Bestandteile der religiösen Tradition. Als solche galten sie ihnen als unantastbar.

Der Gedanke einer modernen Institution theologischer Bildung, kurz, eines Rabbinerseminars, lag dennoch so nahe, dass er schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts unter den jüdischen Aufklärern in Berlin, Prag und Budapest die Runde machte. Diese glaubten, aus der jüdischen Tradition selbst die Möglichkeit zu einem Ausgleich mit modernen Denkformen herleiten zu können, indem sie auf das Studium der hebräischen Sprache, der Talmudphilologie, Bibelexegese und der jüdisch-rationalistischen Religionsphilosophie des Mittelalters drängten. Dass die Pläne für ein Seminar zunächst keine konkrete Gestalt annahmen, lag weder an den Regierungen, die solchen Projekten im Allgemeinen mit Wohlwollen begegneten, noch an der Finanzierung, die wegen der zahlreichen, dem Talmudstudium gewidmeten Stiftungsfonds kein Problem aufwarf. Aber größer als das Bewusstsein der Notwendigkeit einer Rabbinerbildungsanstalt war auf Dauer die in Orthodoxie und Reform gleichermaßen verwurzelte Sorge, die Gegenseite könnte sich mit der Gründung einer solchen Schlüsselinstitution die Kontrolle über das religiöse Leben sichern.

Als die Reformpartei im Zuge der napoleonischen Kirchenpolitik kurzfristig die Oberhand erhielt, versuchte Israel Jacobson, der seit 1809 dem Konsistorium der Israeliten im Königreich Westphalen vorstand, ein Rabbiner- und Lehrerseminar nach seinen eigenen Vorstellungen zu verwirklichen. Wenn er auch dabei auf eine zentralisierte jüdische Zwangskirche und die Beiträge einer umfangreichen Bevölkerung zurückgreifen konnte, begegnete diese doch Veränderungen ihrer Lebenswelt mit großem Misstrauen. Als Zöglinge seines Seminars mussten Waisenknaben abkommandiert werden, weil kein jüdischer Vater seinen Sohn für ein solches Experiment zur Verfügung gestellt hätte. Das Projekt musste als gescheitert gelten, noch bevor es mit dem Fall des Westphälischen Königreichs 1813 ohnehin sein frühzeitiges Ende fand.²⁴

Einem Mitglied des Kasseler Konsistoriums, Jeremias Heinemann, gelang es 1824, den Berliner Oberrabbiner Meyer Simon Weyl von der Dringlichkeit des Unterfangens zu überzeugen. Sein Plan zu einem Israelitischen theologisch-pädagogischen Seminarium wurde 1826 im Einvernehmen mit dem Kultusministerium umgesetzt. In diesem Fall war es jedoch der liberale Gemeindevorstand, der die Anstalt schon nach kurzer Zeit zu Fall brachte,

indem er ihr die Stiftungsmittel entzog.²⁵ Auf Unterstützung der Behörden und Gegnerschaft bei den Liberalen traf auch der Münchner Gemeindevorsteher Israel Hirsch Pappenheimer, als er im Februar 1827 den Ausbau der orthodoxen Würzburger Jeschiva zu einer „Hohen Stammschule“ für jüdische Theologie vorschlug.²⁶ Die bayerische Reformpartei entwarf im Gegenzug das Projekt für die „Reformierte Talmudschule zu Fürth“, die im März 1829 mit Unterstützung der Regierung an die Stelle der alten Jeschiva trat, nun aber von der orthodoxen Fraktion blockiert wurde.²⁷ In Mannheim erhielt der Plan zur Umwandlung des gut ausgestatteten talmudischen Lehrhauses in ein Rabbinerseminar 1827 die staatliche Sanktion. Als dann aber der orthodoxe Lehrhausdirektor Jakob Ettlinger selbst die Initiative ergriff, stellten sich auch hier die Liberalen quer.²⁸ Ein ähnliches Schicksal ereilte die im Verlauf eines Jahrhunderts wiederkehrend diskutierten Vorschläge zu einem österreichischen Rabbinerseminar in Prag, die sich allzu eindeutig mit Reformpositionen verknüpften.²⁹

Die ideologische Anfälligkeit der Seminarkonzepte ergab sich notwendig aus der ihnen zugrunde liegenden pragmatischen, zielstrebig berufsbildenden Ausrichtung. Als Vorbild herangezogen wurde stets die straff organisierte Eliteschule des aufgeklärten Beamtenstaats: Zwischen Staatsbehörden und jüdischen Gemeindeoberen sollte ein ideales Qualifikationsprofil des Rabbiners ausgehandelt, die Auswahl der humanistischen oder talmudischen Kenntnisse und Fertigkeiten nach Maßgabe ihres instrumentellen Werts für Predigt, Seelsorge und Ritualentscheide getroffen werden.

Oft ist die eigenartige Tatsache hervorgehoben worden, dass in Padua, Metz, Amsterdam und London nach eben dieser „professionalistischen“ Konzeption funktionstüchtige Rabbinerseminare in Gemeindegeregung entstanden³⁰, während die Gründung solcher Institutionen in Deutschland nicht oder später allenfalls in privater Trägerschaft gelang. Die mit den akademischen Freiheiten der modernen protestantischen Theologie vertraute deutsch-jüdische Öffentlichkeit musste in solchen Rabbinerschulen vor allem den „wissenschaftlichen Geist“ vermissen. Anhänger der Religionsreform sahen die einzige konsequente Lösung in einer Institution, die – mit staatlicher Anerkennung und nach dem Prinzip akademischer Lehrfreiheit organisiert – allen religiösen Richtungen ein Forum bieten und – über den

Ausbildungsauftrag hinaus – die Funktion eines geistigen Zentrums für das deutsche Judentum erfüllen würde.³¹ Diese Idee einer „jüdisch-theologischen Fakultät“ war zuerst unter christlichen Staatsreformern aufgekommen; in den Jahren 1835 bis 1839 versuchte eine Gruppe von Reformrabbinern, sie durch eine deutschlandweite Subskription zu verwirklichen³², doch scheiterte die Initiative am Misstrauen der jüdischen Eliten.

Die Ausbildung der ersten modernen Rabbinergeneration stellt sich somit als eine beachtliche Neuerungsleistung dar, der jedoch zahlreiche Versäumnisse und unübersehbar auch ein Moment des Selbstbetruges anhafteten. Eine noch kurz zuvor kaum für möglich gehaltene Synthese talmudischer und akademischer Kompetenzen war erreicht worden; die von Staatsmännern der Aufklärung im Allgemeinen noch verabscheute Institution des Rabbinats hatte in fast allen deutschen Staaten öffentliche Garantien erhalten. Genaue Erwartungen hinsichtlich der jüdisch-religiösen wie humanistischen Ausbildung künftiger Rabbiner waren formuliert und Prüfungsordnungen verabschiedet worden, Richtwerte für Gehalt und Nebeneinkünfte wurden beziffert, die Funktionsbereiche des Rabbiners abgesteckt und dessen innere gemeindliches Machtvolumen bemessen.³³ Die Neudefinition des Rabbineramtes unter der Restauration weist damit zwar wichtige äußere Merkmale einer Professionalisierung auf, doch zeigte die Entwicklung ein entscheidendes Defizit auf: Die Karrieren jener jüdischen Theologen, die sowohl Talmudhochschulen als auch Universitäten besucht hatten, ließen sich nicht beliebig reproduzieren, da die alten Stätten jüdisch-religiöser Bildung liquidiert worden, an deren Stelle aber keine neuen Lehreinrichtungen getreten waren.

Jüdisch-theologische Ausbildungsinitiativen beschränkten sich in der Zeit des Vormärz nur mehr auf Vorstöße der orthodoxen Minderheit. Nachdem die Talmudschulen schon vollständig aus Deutschland verschwunden waren, ging die Erneuerung ein zweites Mal von Würzburg aus. 1840 trat dort der streng gesetzestreue Seligmann Bär Bamberger (1807–1878) die Nachfolge seines Lehrers Bing an und brachte die Studentenjeschiva zu einer neuen Blüte.³⁴ Um diese zentrale Institution der deutschen Orthodoxie, die 1864 als Lehrerseminar auch Öffentlichkeitscharakter erhielt, bildeten sich zahlreiche kleinere Lernkreise und Talmudvereine sowohl in den fränkischen und hessischen Landgemeinden als auch um manche Stadtrabbiner,

die selbst eine akademische Bildung genossen hatten. Um die Mitte des Jahrhunderts konnte ein orthodoxer Kandidat wieder auf ein erstaunlich breites Lehrangebot zurückgreifen.

Außerhalb dieser dezidiert konservativen Kreise nahmen die tonangebenden Rabbiner nolens volens Abschied von ihrem Traum einer zeitgemäßen berufsbildenden Institution. Manche sprachen es offen aus, dass die Rabbinerausbildung zumindest vorübergehend auf die Ebene privater Lernzirkel zurückkehren müsse, indem es an den Gemeinderabbinern sei, unentgeltlich und nach einer nur behutsam modernisierten Methode traditionelles Wissen zu vermitteln.³⁵ In den Vortragsreihen der beiden Prager Rabbiner Salomon Juda Rapoport und Michael Sachs finden wir seit 1840 einen frühen Versuch, die historisch-philologische Erforschung der jüdischen Literatur, die „Wissenschaft des Judentums“, für die Rabbinerausbildung fruchtbar zu machen. Seit 1841 gab auch Abraham Geiger (1810–1874), damals Reformrabbiner in Breslau, den dortigen jüdischen Theologiestudenten in loser Folge theologische Vorträge in einem Leseverein, den der wohlhabende Kommerzienrat Jonas Fraenckel finanzierte.³⁶

In den Augen der Zeitgenossen war Geiger der designierte Nutznießer, als besagter Fraenckel bei seinem Ableben 1846 ein großzügiges Legat für die Errichtung eines Rabbiner- und Lehrerseminars hinterließ. Der Stifter, langjähriges Mitglied im Ältestenkollegium der Breslauer Synagogengemeinde, hatte es aber seinen Vorstandskollegen überlassen, genauere Bestimmungen zur Gestaltung der Institution zu treffen. Am Ende beriefen die Exekutoren nicht Geiger an die Spitze des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung (JTS), sondern entschieden sich für einen moderaten Reformen, den Dresdner Oberrabbiner Zacharias Frankel (1801–1875), der sich ebenfalls als Wissenschaftler einen Namen gemacht hatte.³⁷ Während der nächsten zwei Jahrzehnte leitete er das erste dauerhafte Rabbinerseminar im deutschsprachigen Raum, das den von Frankel abgesteckten glaubensweltlichen und pädagogischen Leitlinien auch nach dessen Tod verpflichtet blieb.

Frankel hatte sich weit reichende Entscheidungskompetenzen ausbedungen, um sein Lehrkonzept in innerer Kohärenz verwirklichen zu können. Während er an die Entwicklung zum akademisch gebildeten Rabbiner

und an die Wissenschaft des Judentums bereits anknüpfen konnte, lag das originelle Moment des Breslauer Studienprogramms in der Art, diese beiden Neuerungsansätze in die Traditionen des talmudischen Studiums zu integrieren.³⁸ Nicht die Lehrfreiheit der akademischen Theologie, sondern die verbindlichere Seminaratmosphäre galt Frankel als angemessener Vermittlungsrahmen rabbinischer Bildungsinhalte.³⁹ Inhaltlich hielt er an dem ritualgesetzlichen Schwerpunkt der rabbinischen Kompetenz fest. Am Seminar bildeten daher die Lehrstunden über den Talmud sowie über die späteren Anwendungen und Kodifizierungen des ritualgesetzlichen Stoffes das eigentliche Gravitationszentrum des Studiums. Frankel stellte sich der Anforderung eines vollständigen Talmudkurses und formulierte zugleich den Anspruch, die herkömmliche Hermeneutik mit einer modernen philologischen Analyse zu verbinden. Um zu einem kongenialen Verständnis der talmudischen Denkweise zu gelangen, hatte der Student also nicht allein die Quellentexte mit dem methodischen Handwerkszeug der Geisteswissenschaften zu untersuchen, sondern sich daneben auch in die alten dialektischen Schlussformen einzüben. Da die herkömmlichen Talmudkommentare dem historisch-kritischen Moment keinen Platz einräumten und daher nicht als Lehrbücher in Frage kamen, bemühten sich die Dozenten, den Stoff durch eigene wissenschaftliche Einleitungen didaktisch zu erschließen, die den Zöglingen zugleich Beispiele vorbildlicher wissenschaftlicher Praxis vor Augen führten.⁴⁰ Die am Seminar betriebene Forschung kam somit in zweifacher Hinsicht der Lehre zugute; und Preisaufgaben und Publikationen in der von Frankel herausgegebenen Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums gaben schon den Hörern Gelegenheit, sich ihrerseits in das wissenschaftliche Arbeiten einzüben.

Mit dieser Einbindung des wissenschaftlichen Ethos in die rabbinischen Studien setzte Frankel neue Maßstäbe. Zum epistemologischen Credo des Seminars wurde sein Historismus, der den religiösen Traditionen in erster Linie vermöge ihrer Geschichtsmächtigkeit Autorität zuerkannte, sie deshalb in ihrer Entwicklung analysieren und auch kontextualisieren konnte, ohne sie dadurch prinzipiell in Frage stellen zu müssen. Das Forschungsideal der „positiv-historischen“ Schule erwies sich als goldener Mittelweg, der den Extrempositionen von Reform und Orthodoxie gleichermaßen auswich und

einen Standpunkt über (oder zwischen) den religiösen Schattierungen einnahm. Dass die Vertreter dieser Schule aus Sorge um den dogmatischen Konsens mitunter auch ihre methodischen Prinzipien hintanstellten, zeigte sich insbesondere am Umgang mit der Bibel, deren Studium und Exegese zu den Hauptfächern am Seminar zählte. Die historisch-philologische Kritik hatte spätestens vor der schriftlichen Tora (dem Pentateuch) Halt zu machen, die in Übereinstimmung mit dem überlieferten Glaubensverständnis als ein Zeugnis der göttlichen Offenbarung außerhalb der Analyse bleiben musste.

Glauben war nicht nur Gegenstand, sondern auch Voraussetzung der wissenschaftlichen Beschäftigung. Es blieb das erklärte Ziel des Seminars, keine Gelehrten für den Elfenbeinturm, sondern praktische Theologen heranzuziehen, die sich als Lehrer und Prediger den gewandelten Anforderungen des Gemeindelebens gewachsen zeigten. Die Breslauer Lehranstalt zählte deswegen Erziehungswissenschaften, Katechetik und Homiletik zu ihren Pflichtveranstaltungen und gab ihren Hörern Gelegenheit, in der seminareigenen Synagoge sowie an den Religionsschulen der Breslauer Kultusgemeinde ihr rhetorisches und pädagogisches Wissen zu erproben und in der Anwendung zu vertiefen.

Der siebenjährige Lehrkursus am Seminar sollte mit dem Besuch philosophischer und orientalistischer Vorlesungen an der Universität verbunden werden. Allerdings konnte die Hochschulreife zur Mitte des Jahrhunderts noch nicht bei allen Rabbinatskandidaten vorausgesetzt werden, so dass ein spezielles Kursangebot darauf abgestellt war, allgemeine Bildungslücken zu schließen und gleichzeitig die formellen Eingangsvoraussetzungen für den Universitätsbesuch zu schaffen. Namentlich die Hörer aus den preußischen Ostprovinzen, aus Ungarn, Böhmen und Galizien stammten oftmals aus eher traditionellen Milieus, deren intaktes jüdisches Erziehungssystem zwar Anfangsgründe für die Rabbinerausbildung legte, in dem eine abgeschlossene humanistische Gymnasialbildung aber nur schwer zu erlangen war. Ihre Kommilitonen aus dem Westen wiesen dagegen häufig nur geringe Grundkenntnisse der jüdischen Quellentexte auf. Auch dieses Defizit galt es in der ersten Lernphase auszugleichen, um alle Hörer auf ein gemeinsames Niveau zu bringen, das die theologische und akademische Doppelbildung erst ermöglichte.⁴¹

Die Seminarhörer vollendeten fast ausnahmslos den dreijährigen philosophischen Kursus und erwarben den Doktorgrad, der bei Stellenausschreibungen seit der Jahrhundertmitte in der Regel erwartet wurde. Dass der Erwerb akademischer Titel und Qualifikationen einen derartigen Stellenwert einnahm, entsprach keineswegs Frankels Grundkonzeption des Seminars. Tatsächlich versäumte es die Seminarleitung, detaillierte Richtlinien über die Fächerwahl außerhalb der Rabbineranstalt aufzustellen. Da auch der Breslauer philosophischen Fakultät anfangs wenig an der Zusammenarbeit gelegen war, verlief das Nebeneinander von Universität und Seminar im Studiengang der Hörer häufig unkoordiniert. Auch eine mit christlichen Seminareinrichtungen vergleichbare Kontrolle über den Lebenswandel der Schüler war nicht gegeben, so dass diese zum Leidwesen der Dozenten nicht selten die Sitten und Unsitten der übrigen Studentenschaft teilten.⁴²

Welch eigentümliche Mischung aus neuzeitlichen und althergebrachten Komponenten die Rabbinerausbildung am Breslauer JTS charakterisierte, kann man aus den Abschlussprüfungen der ersten Rabbinatszöglinge entnehmen, die im Frühjahr 1862 ihren siebenjährigen Kursus vollendeten.⁴³ Das Seminardiplom sollte nach der vereinheitlichten und streng formalisierten Prozedur einer akademischen Graduierung erfolgen und eine umfassende theologische Prüfung voraussetzen. Zugleich aber sollte es, soweit es die Kenntnis der religionsgesetzlichen Traditionsliteratur betraf, alle formalen Bedingungen einer herkömmlichen rabbinischen Ordination erfüllen. Die Klausur zu kasuistischen Problemen des Eherechts sowie zu strittigen Fragen aus dem Komplex der Speisegesetze erinnerte deshalb nicht ohne Absicht an die – freilich mündlich abgehaltenen – Prüfungen der alten Talmudschulen.

Frankels in wesentlichen Punkten traditionalistisches Konzept kam den gemeindlichen Bedürfnissen in solchem Maße entgegen, dass seine Institution die Rabbinerausbildung in den deutschen Staaten sehr bald dominierte. Auch Kandidaten aus der Habsburger Doppelmonarchie stellten bereits einen Gutteil der Breslauer Seminaristen. Dieser Erfolg ist umso bemerkenswerter, als sich das Seminar scharfer Kritik von beiden Flügeln des damaligen deutschen Judentums ausgesetzt sah.⁴⁴ Während gesetzestreue Kreise die historische Analyse der rabbinischen Traditionen als Sakrileg betrachteten, vertraten die Reformen die Auffassung, Frankels Unterricht mache immer noch

zu viele Zugeständnisse an die traditionelle Talmudgelehrsamkeit, als dass er wissenschaftlichen Ansprüchen genügen könne. Abraham Geiger sprach 1862 im Namen vieler Gleichgesinnter, als er die Prüfungsordnung mit ihrem ritualgesetzlichen Schwerpunkt als unsinnige „Mikrologie des Mittelalters“ abkanzelte.⁴⁵ Seine Absicht, die historisch-philologische Erforschung des Judentums in ihrem ganzen Umfang und um ihrer selbst willen, das heißt ohne Rücksicht auf die praktische Lebensführung und primäre berufsbildende Zwecke, zu lehren, konnte er allerdings erst gegen Ende seines Lebens verwirklichen, als er die Annahme des Berliner Rabbinats von der Gründung einer Hochschule für die Wissenschaft des Judentums abhängig machte.⁴⁶ Finanziert durch die Gemeinde sowie vor allem durch Spendengelder konnte diese Institution 1872 unter Geigers Leitung ins Leben treten.

Die Selbstbezeichnung als Hochschule – die die Anstalt 1883 allerdings mit der Verleihung des Öffentlichkeitsrechts wieder aufgeben musste – verwies nicht nur auf die profane Verfassung, sondern namentlich auf den Ehrgeiz, sowohl ein den deutschen Universitäten vergleichbares Unterrichtsniveau anzustreben als auch die akademische Lehr- und Lernfreiheit innerhalb der eigenen Institutsmauern zu bewahren. Nach ihrem idealen Selbstverständnis sollte die Hochschule dem religiösen Parteienstreit entgehen, indem sie allen Anschauungen Raum gäbe. Das gelang ihr indessen ebenso wenig wie vor ihr dem JTS. So wurde sie von Anfang an mit der Reformrichtung identifiziert und entsprechend angefeindet, zumal auch die ursprünglich geplante doppelte Besetzung der Lehrstühle mit Dozenten unterschiedlicher ideologischer Ausrichtung infolge der knappen Mittel scheiterte. Noch schwieriger stellte sich die Gestaltung des Lehrprogramms dar. Die Anstalt, ausgegangen von einem Ethos der reinen Wissenschaft, setzte bei ihren Studienanfängern lediglich die allgemeine Hochschulreife voraus. Aufnahmeprüfungen, wie sie in Breslau die Regel waren und anhand derer ein Mindestmaß an Vorkenntnissen in den jüdischen Disziplinen hätte gewährleistet werden können, fanden nicht statt. Da es sich allerdings bald herausstellte, dass ein guter Teil der eingeschriebenen Hörer über das wissenschaftliche Interesse hinaus letztlich die berufliche Qualifikation als Rabbiner anstrebte, mussten zwangsläufig Konzessionen an die praktischen Erfordernisse dieses Berufes gemacht werden. Zu diesen zählten nach wie vor die talmudische Gelehrsamkeit und

die Geübtheit in ihrer zeremonialpraktischen Anwendung. Wer unter den Hörern allerdings nicht bereits das grundlegende Rüstzeug anderweitig erworben hatte, konnte sich in der sakralrechtlichen Wissenschaft kaum mehr zu einem Experten entfalten. Wenngleich eine Präparandie hier Abhilfe zu schaffen suchte und der Regelstudiengang infolgedessen eine Dauer von bis zu zehn Semestern umfasste, blieb doch die rabbinische Bildung der Absolventen selbst in den Augen gemäßigt konservativer Gemeinden mangelhaft – von den Gesetzestreuen ganz zu schweigen.

Hatte sich auch die deutsch-jüdische Orthodoxie den Standpunkt zu Eigen gemacht, dass die Rabbinerausbildung mit profaner wissenschaftlicher Bildung einhergehen müsse, so blieb doch die Anschauung lebendig, dass das jüdisch-religiöse Studium seine methodische und thematische Eigenart ungeschmälert zu wahren habe und die bisherigen Syntheseversuche der Seminargründer gescheitert seien. Die orthodoxen Rabbinatskandidaten der Würzburger Schule waren deswegen darum besorgt, ihre humanistische und talmudische Ausbildung in institutioneller Trennung zu erwerben. Einen abweichenden Ansatz vertrat Rabbiner Esriel Hildesheimer (1820–1899), der bereits in Halberstadt und Eisenstadt (Burgenland) Talmudakademien unterhalten hatte, an denen auch Gymnasialfächer sowie religionsphilosophische und theologische Disziplinen gelehrt wurden.⁴⁷ Seine 1851 gegründete Eisenstädter Rabbinatsschule erhielt zwar 1857 die staatliche Anerkennung, fand aber einen überlegenen Gegner in den in Ungarn noch blühenden Talmudhochschulen, von denen die Jeschiva in Preßburg 1859 sogar offiziell zur Landesrabbinerschule erhoben wurde.

Die Ansicht, dass die gesetzestreue Rabbinerausbildung sich nur in einem erweiterten thematischen Horizont und in modernisiertem Duktus gegen die Konkurrenz des Seminars würde behaupten können, vertrat Hildesheimer wiederholt sehr nachdrücklich. Mit dem Problem der rabbinischen Berufsqualifikation, so Hildesheimers Überzeugung, stellte sich geradezu die Überlebensfrage der Orthodoxie. Nach seiner Berufung an das Rabbinat der gesetzestreuen Separatgemeinde Adass Jisroel in Berlin (1869) begann er, das Projekt einer Ausbildungsanstalt für Rabbiner mit schnellem Erfolg in die Tat umzusetzen.⁴⁸ Die neue Anstalt, die im Oktober 1873 unter der offiziellen Bezeichnung Rabbiner-Seminar für das orthodoxe Judentum er-

FESTSCHRIFT

zum

50jährigen Bestehen des Rabbinerseminars zu Berlin.

1873—1923.

5634—5684.

Herausgegeben von den Dozenten.

1 9 2 4

Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire
HANNOVER

*Titelblatt der
Jubiläumsschrift
des Berliner
Rabbinerseminars*

öffnet wurde, sollte ebenso wenig wie ihre liberale Rivalin eine Berufsschule sein⁴⁹, wenn auch dem Anspruch auf Lernfreiheit nicht das neuhumanistische Konzept der Humboldt'schen Universität, sondern das Bildungsprinzip der alten Talmudhochschulen zugrunde lag. Die Rückkehr zu einer profunden Kenntnis des Talmud bei breiten Teilen der jüdischen Bevölkerung erwies sich jedoch als eine wenig realistische Wunschvorstellung. Im Rückblick war es gerade Hildesheimers Anstalt, unter deren ehemaligen Hörern ein besonders hoher Prozentsatz eine Anstellung als Rabbiner suchte. Nicht als Refugium jüdischer Volksgelahrtheit, sondern als weitere Stätte zeitgemäßer rabbinischer Qualifikation gewann das Hildesheimer'sche Seminar an Format.

Als Seminarleiter trat Hildesheimer mit dem Anspruch auf, eine moderne ideologische Alternative zum quellenkritischen Ansatz Geigers und

Frankels zu bieten.⁵⁰ Ohne die religiöse Grundüberzeugung vom göttlichen Ursprung der rabbinischen Traditionen anzutasten, sollte das Studium der Quellschriften gleichwohl mit der Philologie und der semitischen Linguistik in einer Institution organisch verknüpft werden. Wie für die Hörer der beiden anderen Lehranstalten war auch am orthodoxen Seminar der parallele Universitätsbesuch Pflicht.⁵¹ Jedoch wurden hier weitaus präzisere Empfehlungen ausgegeben, damit das Philosophiestudium nicht zu Lasten der jüdischen Disziplinen in den Vordergrund trat. Die orthodoxe Rabbineranstalt hoffte, durch strengere Aufnahmebedingungen, eine unterschiedliche Gewichtung der Studienfächer sowie häufigere Prüfungen der Fülle des talmudischen Stoffes Herr zu werden.

Über Widerstände aus dem eigenen Lager setzte sich Hildesheimer erfolgreich hinweg, ohne dass er aber in der Lage gewesen wäre, die Einwände und Vorbehalte seiner Kritiker restlos auszuräumen.⁵² Seine Anstalt konnte die intensiven Schüler-Meister-Beziehungen und die Einheit von Lernen und Leben an den alten Talmudhochschulen nicht reproduzieren, so dass die Jeschivot und ihre Absolventen auch in der deutschen Orthodoxie weiterhin Bewunderer fanden. Insbesondere Salomon Breuer, der aus Ungarn berufene Rabbiner der Frankfurter orthodoxen Separatgemeinde, wollte mit seiner 1891 gegründeten Thora-Lehranstalt Jeschiwa einen bewussten Gegenentwurf zur „Rabbinerfabrik“ in Berlin vorlegen. Diese Rückkehr zu den alten Formen jüdischen Lernens blieb aber – einstweilen – die Ausnahme.⁵³

Die neuen Qualifikationsmaßstäbe des Rabbinerberufs, seine Spezialisierung und ausbildungsmäßige Präzisierung im Laufe des 19. Jahrhunderts lassen sich als Antwort auf den wachsenden Professionalisierungsdruck verstehen, der von Juden und Nichtjuden, von privaten und offiziellen Stellen ausgeübt wurde. Die Etablierung von Seminaranstalten bildet einen Abschluss dieser Entwicklung, die sich verzögert auch in Österreich-Ungarn vollzog. Erst infolge der ideologischen Spaltung des ungarischen Judentums konnten die Neologen 1877 die Gründung einer eigenen Landesrabbinerschule in Budapest verwirklichen, während die Israelitisch-Theologische Lehranstalt in Wien 1893 den Lehrbetrieb aufnahm, zu einem Zeitpunkt also, als sich die Jeschivot auch in den tschechischen Ländern aufgelöst hatten. In Zielsetzung und Lehrprogramm griffen beide Seminare vor allem auf das Vorbild

der Breslauer Lehranstalt zurück, mit er sie auch ein intensiver personeller und wissenschaftlicher Austausch verband.⁵⁴

Das komplexe Berufsprofil des Rabbiners in seiner bemerkenswert einheitlichen Form entstand weitgehend ohne vorgängige Koordination als Antwort auf kulturelle Rahmenbedingungen. Das Rekrutierungsfeld des rabbinischen Nachwuchses in den jüdischen Gemeinden des Zweiten Kaiserreiches verengte sich weitgehend auf die Absolventen der fünf Seminarinstitutionen. Die Bereitschaft zur Akkulturation, die in der zweiten Jahrhunderthälfte fast allen deutschen Juden gemeinsames Anliegen war, schuf bei gleichzeitigem bewussten Bekenntnis zur eigenen Tradition ein charakteristisches Klima, in dem die akademische und seminaristische Doppelbildung der ‚Doktorrabbiner‘ gedieh. Ungeachtet ihrer unterschiedlichen religiösen Standpunkte zielten diese Männer auf eine jüdische Konfessionalität, die sich im Einklang mit den bürgerlichen Werten befand. Sie waren patriotische Angehörige des deutschen Bildungsbürgertums, die sich nicht nur von den in Osteuropa fortlebenden jüdischen Gelehrteneschlechtern vergangener Jahrhunderte abhoben, sondern die auch im Vergleich zu ihren westeuropäischen Kollegen einen neuen, eben den deutschen Typus verkörperten. Das Vorbild des protestantischen Pfarrers erklärt manche seiner Züge, jedoch längst nicht alle. Insbesondere beschränkte sich die Tätigkeit der Rabbiner keineswegs darauf, pastoralen Berufspflichten zu genügen, sondern die quellenkritische Untersuchung des Judentums, die Darstellung seiner Literatur, seiner Geschichte und Kultur auf akademischem Niveau, entwickelte sich zur Domäne des Rabbinats. Die neue historisch-philologische Fachgelehrsamkeit war nicht nur reiner Selbstzweck; sie diente der praktischen Arbeit in Predigt und Seelsorge für ein oft anspruchsvolles Publikum. Sie gab zugleich Möglichkeiten an die Hand, den antisemitischen Anschuldigungen ebenso wie den Entwürfen der historisch-kritischen Bibelforschung auf kompetente Weise zu begegnen.

Der Qualifikationshorizont von oft beeindruckend universellem Zuschnitt hatte sich allerdings auch unter dem Druck widerstreitender Anforderungen erweitert, denen die Rabbinerausbildung gleichermaßen entsprechen musste. Zu einer Zeit, in der Jeschivot alter Prägung ihre Pforten schlossen und der neuen jüdischen Wissenschaft keine universitäre Heimstätte zugebilligt wurde, kam den Rabbinerlehranstalten ein dreifacher Auftrag zu: Sie

sollten die Traditionen jüdischer Gelehrsamkeit pflegen, das akademische Ideal kritischer Wissenschaft auf jüdisches Gebiet verpflanzen und zugleich die Rabbinatskandidaten auf die Berufspraxis im Gemeindeleben vorbereiten. Dass zwischen diesen drei Ansprüchen ein Kompromiss nur schwer zu finden war, lag auf der Hand. Zum einen konnte der Talmudunterricht sogar am orthodoxen Seminar nicht annähernd mit derselben Intensität betrieben werden, wie es etwa an den osteuropäischen Jeschivot herkömmlicher Prägung üblich war. Talmudische Koryphäen nach alter Art hat das deutsche Judentum seit dem Anschluss an die allgemeine Kultur deshalb kaum mehr hervorgebracht. Zum Zweiten war unter dem Druck dogmatischer Festlegungen und äußerer, insbesondere antisemitischer Beschuldigungen auch die freie Forschung einer apologetischen Selbstzensur unterworfen, der manche Bereiche der jüdischen Geisteswelt – wie etwa die Kabbala – zum Opfer fielen. Da drittens ein Rabbiner sich über ein hohes Maß talmudischer und akademischer Qualifikation legitimieren musste, kam die gezielte Ausbildung für die Berufspraxis mitunter zu kurz.

Der theoriebezogene Charakter des Studiums wurde zum Hauptkritikpunkt vor allem während der Weimarer Republik. Politische und gesellschaftliche Umbrüche nach 1918, der Zionismus und die Jugendbewegung rückten jüdische Identitätsfragen in den Vordergrund und stellten den Rabbiner vor Erwartungen, die weit jenseits lagen von homiletischer Brillanz und talmudischer Gelehrsamkeit. Die Verarbeitung von Führungsmodellen aus Parteien und anderen gesellschaftlichen Bewegungen führte zu einer Distanzierung vom Berufsbild des Geistlichen und den ihm anhaftenden Resten obrigkeitlicher Herrschaft.⁵⁵ In dem engen Rahmen, den ihnen die Bestimmung als akademische Lehranstalten vorgab, waren die drei Ausbildungsstätten tatsächlich bemüht, dem wachsenden Anteil der Rabbiner an der gemeindlichen Sozial- und Jugendarbeit durch zusätzliche Veranstaltungen Rechnung zu tragen.

Eine besonders schwere Verantwortung lastete auf den drei Anstalten während der NS-Zeit. Sie wurden Orte jüdischer Selbstvergewisserung und damit Hort des geistigen Widerstands; mit der Verdrängung der Juden aus dem akademischen Leben kam ihnen zusätzlich mehr und mehr die Rolle zu, auch den allgemein bildenden Unterricht ihrer Hörer zu übernehmen. 1938

wurde die Schließung des orthodoxen und des Breslauer Rabbinerseminars angeordnet. An der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums unterrichtete Leo Baeck bis zu seiner Deportation nach Theresienstadt 1942 die letzten beiden Studenten.⁵⁶

Die Zerstörung des deutsch-jüdischen Lebens durch die Nationalsozialisten hat auch ein Jahrtausend rabbinischer Studien gewaltsam zu Ende gebracht. Der Wiederaufbau des jüdischen Gemeindelebens nach dem Holocaust erwies sich als so schwierig, dass die Heranbildung rabbinischer Fachgelehrter lange Jahre aus dem Blickfeld rückte. Erst in jüngster Vergangenheit scheint sich ein signifikanter Wandel zu vollziehen, der sich wesentlich an den Orten Frankfurt a. M., Berlin, Potsdam und Heidelberg festmachen lässt: Zunächst sei auf die von Chabad in Frankfurt a. M. errichtete Jeschiva verwiesen, die sich freilich wie das von der Ronald S. Lauder Foundation geförderte Beit Midrasch d'Berlin eher als Ort religiöser Allgemeinbildung versteht, als dass sie als rabbinische Ausbildungsstätten im engeren Sinne zu gelten hätte.⁵⁷ Die vor wenigen Jahren erfolgte Gründung des Abraham Geiger Kollegs in Potsdam, dessen programmatische Namensgebung bereits auf jüdische Reformtraditionen des 19. Jahrhunderts verweist, setzt unmittelbar bei der Erkenntnis an, dass deutschsprachige Juden, die eine rabbinische Karriere anstrebten, seit 1945 auf Ausbildungsstätten vor allem in England, den USA und Israel verwiesen waren.⁵⁸ Dass das Potsdamer Seminar in hohem Maße auf die finanzielle Unterstützung des amerikanischen Reformjudentums angewiesen ist, die Eröffnungsfeierlichkeiten aber ohne jegliche Beteiligung des Zentralrats erfolgten, liegt vor allem in der Tatsache begründet, dass die Dachorganisation der Juden in Deutschland das Prinzip der Einheitsgemeinde verfißt und deshalb eine strukturelle Pluralisierung zwar prinzipiell gutheißen kann, ideologisch aber allenfalls ein Bekenntnis zur Orthodoxie abgeben darf. Durch seine Beteiligung am Kolleg aber hätte der Zentralrat ein einseitiges und eindeutiges Bekenntnis zu Gunsten der liberalen Traditionen abgelegt, das verständlicherweise auf Protest gestoßen wäre. Dass die 1979 in der Trägerschaft des Zentralrats eingerichtete Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg fast zeitgleich ein Konzept vorgelegt hat, das es Rabbinatsstudenten erstmals ermöglichen soll, zumindest ihr Grundstudium an dieser Lehrinrichtung zu absolvieren, steht wohl

im Zusammenhang mit einem sich verstärkenden Erwartungsdruck, weil die Anstalt aufgrund ihrer bisherigen, wissenschaftlichen Ausrichtung den Bedarf der Synagogengemeinden an Kultus- und Lehrpersonal nur unvollkommen befriedigen konnte (und wollte). Ob sich freilich die Hochschule als erste Lernstation für jüdische Theologen etablieren wird, wie es die derzeitige Studienordnung vorsieht, scheint angesichts der jüngsten personellen Veränderungen in Heidelberg zunächst ungewiss.⁵⁹

ANMERKUNGEN

- 1 Aus der allgemeinen Literatur zur Geschichte des Rabbinats seien insbesondere genannt: Ernst Roth: *Der Rabbiner*. In: *Udim* 1 (1970), S. 72-97; Simon Schwarzfuchs: *A Concise History of the Rabbinate*. Oxford / Cambridge 1993; Julius Carlebach (Hrsg.): *Das aschkenasische Rabbinat: Entstehung, Entwicklung, Krise und Erneuerung*. Berlin 1995; Carsten Wilke: *Einige Daten zur Geschichte des Rabbinats*. In: Michael Brocke / Julius Carlebach (Hrsg.): *Biographisches Handbuch der Rabbiner*. Teil 1: *Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871*. München 2004, S. 43-102.
- 2 Aus der nichthebräischen Literatur zu diesen höheren Lehranstalten seien zwei Beiträge von Mordechai Breuer erwähnt: ders.: *Ausdrucksweisen aschkenasischer Frömmigkeit in Synagoge und Lehrhaus*. In: Karl E. Grözinger (Hrsg.): *Judentum im deutschen Sprachraum*. Frankfurt/ M. 1991, S. 103-116; sowie ders.: *Die altjüdischen Lehrstätten*. In: Michael A. Meyer (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit*. Bd. I: *Tradition und Aufklärung 1600-1780*. München 1996, S. 201-206.
- 3 Isaak ben Eliakim aus Posen (1620), zitiert bei: Moritz Güdemann: *Quellen-schriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden von den ältesten Zeiten bis auf Mendelssohn*. Berlin 1892, S. 178.
- 4 M. Breuer: *Die aschkenasische Ordination (hebräisch)*. In: *Zion* 33 (1968), S. 15-46.
- 5 Allgemein zur Professionalisierung in der Arbeitswelt: Hansjürgen Daheim: *Der Beruf in der modernen Gesellschaft. Versuch einer soziologischen Theorie beruflichen Handelns (Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Bd. 13)*. Köln / Wien 1967, passim.
- 6 Einen Abriss der Problematik bis in das 19. Jahrhundert gibt Baruch Straßburger: *Geschichte der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten von der vortalmudischen Zeit bis auf die Gegenwart*. Stuttgart 1885, S. 155-173, 202. Im Rahmen eines von Julius Car-

- lebach sel. A. (Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg) initiierten und von Michael Brocke (Gerhard-Mercator-Universität Gesamthochschule Duisburg) fortgeführten DFG-Projekts über die Geschichte des Rabbinats hat Carsten Wilke jüngst eine umfangreiche Studie über die Modernisierung der rabbinischen Studien in Deutschland in den Jahren 1781–1854 vorgelegt: „Den Talmud und den Kant“. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne (Netiva, Bd. 4). Hildesheim / Zürich / New York 2003; dem hier vorliegenden Aufsatz liegt maßgeblich zugrunde: ders./ A. Brämer: Die Ausbildung für den Rabbinerberuf. In: Frank Kuhlemann / Hans-Walter Schmuhl (Hrsg.): Religion und Beruf im 19.–20. Jahrhundert (Konfession und Gesellschaft, Bd. 26). Bielefeld 2003, S. 71–85.
- 7 Lippisches Konsistorialgutachten von 1806; zitiert bei: Klaus Pohlmann: Juden im Kleinstaat Lippe: Die Anfänge der Emanzipation. In: Aschkenas 6 (1996), S. 455–496, hier S. 486.
- 8 Ludwig Philippon: Der Rabbiner und die Gemeinde. In: Allgemeine Zeitung des Judenthums (AZJ) 25 (1861), S. 656f.
- 9 Über die Jeschivot des frühen 19. Jahrhunderts siehe nun Wilke, Den Talmud und den Kant (s. Anm. 6), S. 23–254. Unter den älteren Arbeiten sei genannt die kurze Bestandsaufnahme bei Mordechai Eliav: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation (Jüdische Bildungsgeschichte in Deutschland, Bd. 2). Münster u.a. 2001, S. 194–197. An lokalgeschichtlichen Studien siehe Max Hermann Friedländer: Das Talmudstudium in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts in den Jeschivot zu Nikolsburg, Posen und Pressburg. Wien 1901; Salomon Adler: Die Entwicklung des Schulwesens der Juden zu Frankfurt a. M. bis zur Emanzipation. In: Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft 18 (1927), S. 154–167; Mosche N. Rosenfeld: Talmudschule und jüdische Erziehung in Fürth. In: W. J. Heymann (Hrsg.): Kleeblatt und Davidstern. Aus 400 Jahren jüdischer Vergangenheit in Fürth. Emskirchen 1992, S. 80–93.
- 10 Zur Modernisierung des Rabbinerats in Preußen siehe die Studie von Ismar Schorsch: Emancipation and the Crisis of Religious Authority. The Emergence of the Modern Rabbinate. In: Werner E. Mosse / Arnold Paucker / Reinhard Rürup (Hrsg.): Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History. Tübingen 1981, S. 205–247; siehe auch Andreas Brämer: Der Rabbiner als Geistlicher. Eine Kontroverse aus der Zeit der Emanzipation. In: Michael Brocke / Aubrey Pomerance / Andrea Schatz (Hrsg.): Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur (Minima Judaica, Bd. 1). Berlin 2001, S. 263–277.
- 11 Gunnar Och: Jüdische Leser und jüdisches Leseepublikum im 18. Jahrhundert. In: Menora 2 (1991), S. 298–336.
- 12 Vgl. Sigmund Maybaum: Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen. Berlin 1890; Alexander Altmann: The New Style of Preaching in 19th Century German Jewry. In: ders.: Essays in Jewish Intellectual History. Hanover / London 1981, S. 190–245.
- 13 Monika Richarz: Der Eintritt der

- Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 28). Tübingen 1974.
- 14 Über die frühe Gesetzgebung und die jüdische Reaktion darauf siehe M. Breuer: *Emancipation and the Rabbis*. In: *Niv Hamidraschija* 13-14 (1978/79), S. 26-51.
- 15 Vgl. Altmann, a.a.O. (s. Anm. 12), S. 190-245; A. Kober: *Jewish Preaching and Preachers. A Contribution to the History of the Jewish Sermon in Germany and America*. In: *Historia Judaica* 7 (1945), S. 103-134.
- 16 Roland Flade: *Die Würzburger Juden. Ihre Geschichte vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Würzburg 1987, S. 85ff.
- 17 Siehe den genauen Bericht des Senats vom 22. Jan. 1825 im Archiv des Rektors und des Senats der Universität Würzburg, Nr. 1645.
- 18 Adolph Lewin: *Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs (1738–1809)*. Karlsruhe 1909, S. 206-217.
- 19 Text des Reskripts bei G. Döllinger: *Sammlung der im Gebiete der innern Staats-Verwaltung des Königreichs Bayern bestehenden Verordnungen, aus amtlichen Quellen geschöpft und systematisch geordnet*. Bd. VI. München 1838, S. 168ff.
- 20 Entschließung vom 25. September 1823; siehe *AZJ* (s. Anm. 8) 2 (1838), S. 474; vgl. Stefan Schwarz: *Die Juden in Bayern im Wandel der Zeiten*. München und Wien 1963, S. 347; Schorsch, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 235.
- 21 Abraham Peter Kustermann: „Zur Anstellung als Rabbinen ... wird erfordert“. Württemberg und der Umbruch von Rabbinat und Rabbinerausbildung im 19. Jahrhundert. In: ders. (Hrsg.): *Jüdisches Leben im Bodenseeraum. Ostfildern 1994*, S. 133-155.
- 22 Nach Erhebungen aus den Matrikeln.
- 23 Den 1829 in Bonn gegründeten Predigtverein der jüdischen Theologen beschrieb Abraham Geiger in seinem Tagebuch; siehe dessen *Nachgelassene Schriften* (hrsg. v. Ludwig Geiger). Bd. 5. Berlin 1878, S. 19ff.
- 24 Felix Lazarus: *Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten*. Preßburg 1914, S. 43ff.
- 25 Michael Holzman: *Geschichte der Jüdischen Lehrer-Bildungsanstalt in Berlin*. Berlin 1909, S. 1-31.
- 26 Memorandum, mitgeteilt mit kritischen Anmerkungen in der Broschüre von Elkan Henle: *Die Stimme der Wahrheit*. Fürth 1827.
- 27 Abgedruckt bei Döllinger, a.a.O. (s. Anm. 19), S. 173-181. Zu dieser Auseinandersetzung Carsten Wilke: *Bayerische Bildungspolitik gegen den Talmud: Das Ende der „sogenannten jüdischen Hochschule zu Fürth“*. In: *Brocke / Pomerance / Schatz* (Hrsg.), *Neuer Anbruch* (s. Anm. 10), S. 113-126.
- 28 Die Geschichte des Lehrhauses schrieb Isaak Unna: *Die Lemle Moses Klausstiftung in Mannheim*. 2 Bde. Frankfurt/M. 1908/9.
- 29 Gerson Wolf: *Die Versuche zur Errichtung einer Rabbinerschule in Österreich*. In: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 5 (1892), S. 27-53.
- 30 Maddalena del Bianco Cotrozzi: *Il Collegio Rabbिनico di Padova. Un'istituzione*

- religiosa dell'ebraismo sulla via dell'emanzipazione. Florenz, Olschki, 1995; Jaap Meijer: Moeder in Israël. Een geschiedenis van het Amsterdamse Asjkenazische Jodendom. Harlem 1964, S. 69ff.; Jules Bauer: L'École rabbinique de France, 1830–1930. Paris 1930; Albert M. Hyamson: Jews' College, London, 1855–1955. London 1955.
- 31 Abraham Geiger: Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 2 (1836), S. 1–21, mit Polemik gegen die „klösterliche Dumpfheit“ der Rabbinerseminare von Padua und Metz.
- 32 Salo Baron: Jewish Studies at Universities: An Early Project. In: *Hebrew Union College Annual* 46 (1975), S. 357–376.
- 33 Extrembeispiel dieser Bürokratisierung ist die 40-seitige Amts-Instruction für die Rabbinen des Königreichs Württemberg. Unter höherer Genehmigung erteilt von der Königl. israelitischen Ober-Kirchenbehörde. Stuttgart 1841.
- 34 Naftali Bar-Giora Bamberger: Seligmann Bär Bamberger, eine Bio-Bibliographie. In: *Udim* 7–8 (1977 / 78), S. 9–17.
- 35 Siehe namentlich Zacharias Frankel: Die Symptome der Zeit. In: *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* 2 (1845), S. 18f.; ders.: *Jahresschau*. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (MGWJ)* 2 (1853), S. 13–22.
- 36 Erster (–Dritter) Bericht über das Wirken des jüdischen Lehr- und Lesevereins in Breslau. Breslau 1843–1845.
- 37 Zum Folgenden siehe Andreas Brämer: Die Anfangsjahre des Jüdisch-Theologischen Seminars – Zum Wandel des Rabbinerberufs im 19. Jahrhundert. In: Manfred Hettling / Andreas Reinke / Norbert Conrads (Hrsg.): *In Breslau zu Hause? Juden in einer mitteleuropäischen Metropole der Neuzeit (Studien zur jüdischen Geschichte, Bd. 9)*. Hamburg 2003, S. 132–150.
- 38 Zum Curriculum vgl. Statut für das jüdisch-theologische Seminar Fraenckel'sche Stiftung zu Breslau. Breslau 1854; Studien-Ordnung für das jüdisch-theologische Seminar in Breslau festgestellt im Jahre 1873 und revidiert im Jahre 1885. Breslau 1885; Studien- und Prüfungsordnung des Jüdisch-theologischen Seminars (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau. Breslau 1926.
- 39 Michael A. Meyer: Meinungsverschiedenheiten zur Frage der modernen Rabbinerausbildung in Deutschland im 19. Jahrhundert (hebr.). In: *Proceedings of the 6th World Congress of Jewish Studies. Division B – The History of the Jewish People*. Jerusalem 1973, S. 195–200.
- 40 Zacharias Frankel beispielsweise mit seiner hebräischen Einleitung in die Mischna (1859) und sein Nachfolger Heinrich Graetz mit seiner elfbändigen *Geschichte der Juden* (1853ff.).
- 41 Hugo Weczerka: Die Herkunft der Studierenden des Jüdisch-Theologischen Seminars zu Breslau 1854–1938. In: *Zeitschrift für Ostforschung* 35 (1986), S. 88–117.
- 42 M. Güdemann: Aus meinem Leben. In: M. Richarz (Hrsg.): *Jüdisches Leben in Deutschland, Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte*. Bd. 1: 1780–1871. Stuttgart 1976, S. 370.
- 43 Z. Frankel: Entlassung dreier zu Rabbinen herangebildeten Hörer des jüdisch-

- theologischen Seminars zu Breslau. In: MGWJ (s. Anm. 35) 11 (1862), S. 161-174.
- 44 AZJ (s. Anm. 8) 18 (1854), S. 243-246.
- 45 Abraham Geiger: Die Rabbiner der Gegenwart. In: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 1 (1862), S. 165-174.
- 46 Die ersten Statuten sind abgedruckt in: Erster Bericht über die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, (die ersten zwei Jahre ihres Bestehens 1872 und 1873 umfassend). Berlin 1874, S. 20-25; neue Statuten in: Bericht über die (Hochschule) Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin 1885, S. 23-28.
- 47 Israel Hildesheimer: Erster (-Dritter) Bericht über die öffentliche Rabbinatschule zu Eisenstadt. Wien 1858, Prag 1868 und Halberstadt 1869.
- 48 M. Eliav: Das orthodoxe Rabbinerseminar in Berlin. Ziele, Probleme und geschichtliche Bedeutung. In: J. Carlebach (Hrsg.): Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa. Darmstadt 1992, S. 59-73; M. Breuer: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt/M. 1986, S. 120-133; M. Eliav: Die Gründungsumstände des Berliner Rabbinerseminars. In: ders./Esiel Hildesheimer: Das Rabbinerseminar in Berlin 1873-1938 (hebräisch). Jerusalem 1996, S. 1-13.
- 49 Esiel Hildesheimer: Rede zur Eröffnung des Rabbiner-Seminars. In: Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judentum pro 5634 (1873-74). Berlin 1875, S. 84-89.
- 50 E. Hildesheimer (Hrsg.): Rabbiner Esiel Hildesheimer über Rabbiner Zacharias Frankel und das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau (hebräisch). In: Hama'jan 1 (1953), S. 65-73.
- 51 Das Rabbiner-Seminar zu Berlin. Bericht über die ersten fünf und zwanzig Jahre seines Bestehens (1873-1898). Berlin 1898.
- 52 Mordechai Breuer: Rabbinerseminar als Jeschiwa? In: Miriam Gillis-Carlebach/Wolfgang Grünberg (Hrsg.): „Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen“. Jüdisches Leben, Erziehung und Wissenschaft. Die Joseph-Carlebach-Konferenzen. Hamburg 1995, S. 145-157.
- 53 Auch Joseph Carlebach sollte 1914 seine Ordination am Berliner orthodoxen Rabbinerseminar empfangen, nachdem er bereits 1909 mit einer Arbeit über den jüdischen Mathematiker Gersonides an der Heidelberger Ruprecht-Karls-Universität promoviert worden war.
- 54 Moshe Carmilly-Weinberger (Hrsg.): The Rabbinical Seminary of Budapest 1877-1977. A Centennial Volume. New York 1986; Peter Landesmann: Rabbiner aus Wien. Ihre Ausbildung, ihre religiösen und nationalen Konflikte. Wien / Köln / Weimar 1997.
- 55 Max Gruenewald: The Modern Rabbi. In: Leo Baeck Institute Year Book (LBIYB) 2 (1957), S. 85-97; Alfred Jospe: A Profession in Transition. The German Rabbinate 1910-1939. In: ebd. 19 (1974), S. 51-59.
- 56 Zur Geschichte der drei deutschen Rabbinerseminare im 20. Jahrhundert siehe Lothar Rothschild: Die Geschichte des Seminars von 1904 bis 1938. In: Guido Kisch (Hrsg.): Das Breslauer Seminar. Tübingen 1963, S. 121-166; Jacob Eis-

- ner: The Berlin Rabbinical Seminary. In: LBIYB (s. Anm. 55) 12 (1967), S. 32-52; Heinz-Hermann Völker: Die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1900–1942. In: Hartmut Walravens (Hrsg.): Bibliographie und Berichte. Festschrift für Werner Schochow. München u.a. 1990, S. 196-230.
- 57 Siehe: Jüdische Schüler aus aller Welt studieren in Frankfurt, in: Frankfurter Rundschau 15.11.2001; http://www.rslfoundation.org/html/ourwork/ourwork_germany.htm.
- 58 Siehe: www.abraham-geiger-kolleg.de.
- 59 Siehe: www.hjs.uni-heidelberg.de.

JOSEPH CARLEBACH UND HAMBURG

Joseph Carlebach und die Hamburger Universität

EINLEITUNG

Das Verhältnis Joseph Carlebachs zur Hamburger Universität darzustellen, ist nicht einfach – es gibt nahezu keine Quellen. Wertet man die Literatur über Carlebach und die zur Hamburger Universitätsgeschichte aus, so finden sich nur sehr wenige Hinweise – auch eine kursorische Durchsicht der infrage kommenden Akten der Universität und des Hochschulwesens führt nicht weiter.¹ Hatte Joseph Hirsch Carlebach (1883 – 1942) kein Interesse an der Universität? Das mag bei einem so gelehrten Menschen verwundern. Meine These ist: Joseph Carlebach verstand sich selbst bei aller Gelehrsamkeit primär als Pädagoge und Geistlicher, als Schulleiter und Lehrer, als Oberrabbiner, als Vermittler von Wissen, aber er sah sich selbst nicht als Wissenschaftler. Die Universität hatte für ihn keinen zentralen Stellenwert, darüber hinaus mögen judenfeindliche und antisemitische Einstellungen einzelner Hochschullehrer ihn auf Distanz zu dieser Institution in Hamburg gehalten haben. Dennoch gibt es einzelne Spuren positiver wie negativer Bezüge zum Wissenschaftsbetrieb der Hansestadt, die ich hier nach einem Blick auf die Bedeutung von Wissenschaft im Werdegang und Wirken Carlebachs zusammentrage.

JOSEPH CARLEBACH UND DIE WISSENSCHAFT

Wissenschaft spielte im Leben Joseph Carlebachs eine Rolle.² Nach dem Abitur am humanistischen Katharineum in Lübeck wollte er – vermutlich angeregt durch den von ihm verehrten Onkel mütterlicherseits, den Arzt Dr. Ephraim Adler (1862–1910) – eigentlich Medizin studieren, wie es im Zeugnis vermerkt ist; offenbar hatte das aber sein Vater, der Rabbiner Dr. Salomon Carlebach (1845–1919), nicht erlaubt. Joseph fügte sich diesem Wunsch und studierte dann von 1901 bis 1905 in Berlin Mathematik und Naturwissenschaften (Chemie, Physik, Astronomie), unter anderem bei dem Begründer der Quantentheorie Max Planck (1858–1947) und dem Astronomen Wilhelm Förster (1832–1921), und hörte daneben bei dem Philosophen Wilhelm Dilthey (1833–1911), dem Germanisten Erich Schmidt (1853–1913) und dem Altphilologen Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931). Die Berliner Museen ermöglichten ihm, seine Kunststudien zu vertiefen. Vier Jahre verbrachte er am Kaiser-Wilhelm-Institut bei Planck als Student und Assistent in der Reichshauptstadt. Daneben besuchte er Veranstaltungen an dem von Dr. Esriel Hildesheimer (1820–1899) 1873 gegründeten orthodoxen Rabbinerseminar, um seine Talmud-Kenntnisse zu vertiefen. Im März 1905 bestand er das Oberlehrerexamen für Mathematik und Naturwissenschaften mit Auszeichnung.

Danach bewarb sich Carlebach, jetzt 22 Jahre alt, um eine Tätigkeit an dem im Vorjahr vom Deutsch-jüdischen Hilfsverein im damaligen Palästina gegründeten Jerusalemer jüdischen Lehrerseminar. Hier wirkte er bis 1907 als Dozent, als ein Einberufungsbefehl zum Militär seine Rückkehr nach Deutschland veranlasste. 1909 wurde Carlebach in Heidelberg mit einer Arbeit über den jüdischen Mathematiker Levi ben Gerson (1288–1344) promoviert, die der Mathemathikhistoriker Moritz Benedikt Cantor (1829–1920) betreut hatte.³ Anschließend absolvierte er das Berliner Rabbinerseminar – u.a. bei dem Sprachwissenschaftler Jakob Barth (1851–1914) und dem Textkritiker Abraham Berliner (1833–1915) – und erhielt 1914 die Rabbinatsautorisation. Carlebach genoss also eine umfassende wissenschaftliche Ausbildung, beschäftigte sich mit sehr unterschiedlichen Gebieten und verfasste auch eine Doktorarbeit, strebte aber keine wissenschaftliche Laufbahn an.

Dennoch prägte auch künftig Wissenschaft seinen Alltag. Als Rabbiner in Lübeck 1920/21 brachte er litauische Talmud-Gelehrte und -schüler in die Stadt und nach Hamburg. Er besaß eine ca. 6.000 Bände umfassende Bibliothek⁴, hielt zahlreiche Vorträge, in denen er sich mit wissenschaftlichen Fragestellungen auseinandersetzte, und veröffentlichte sie zum Teil auch. Er publizierte neben seiner Tätigkeit als Oberlehrer am Margarethen-Lyzeum in Berlin zwischen 1908 und 1919 Aufsätze über das Relativitätsprinzip.⁵ In seinen „Ausgewählten Schriften“ finden sich unter anderem zahlreiche Publikationen zu biblischen Büchern, zur Religion und Religionsphilosophie, zur Naturwissenschaft, zur Erziehung und zur Geschichte. Unter ihnen sind Bücher über das Hohelied (1931), die drei großen Propheten Jesaja, Jirmija und Jecheskel (1932) sowie das Buch Koheleth (1936) und Arbeiten über das Wesen des Talmud, über Moral und Politik, die jüdischen Philosophen Hermann Cohen (1842–1918) und Franz Rosenzweig (1886–1929), Naturwissenschaft und Wunder, die jüdische Schule, die Architektur der Synagoge, die Geschichte der Juden und der jüdischen Gemeinde in Altona und das jüdische Krankenhaus in Hamburg.⁶

Wissenschaft spielte also eine wichtige Rolle im Leben Carlebachs und für sein Wirken, sie stand aber nicht im Vordergrund und hatte in seinem Selbstverständnis keine zentrale Bedeutung. Die menschliche Seite, das Wirken als Lehrer und Rabbiner, war für ihn wichtiger. Am 22.4.1936 berichtete Joseph Carlebach in seiner Einführungsrede bei der Übernahme des Amtes des Oberrabbiners des Deutsch-Israelitischen Synagogen-Verbands in Hamburg von seinem Werdegang und den Menschen, die ihn geprägt hatten. Er hob die Bedeutung der Rabbinen Mordechai Amram Hirsch (1833–1909), Schemuel Salant (1816–1909) und Abraham Isaak Hakohen Kook (1865–1935) in Hamburg, Jerusalem und Jaffa sowie seines „geliebten Lehrers und Meisters“ David Hoffmann (1843–1921), des Leiters des Berliner Seminars, hervor. In diesem Zusammenhang stand für Carlebach aber nicht deren wissenschaftliche Leistung im Vordergrund, sondern ihre Menschlichkeit: „Immer und immer wieder war der stärkste Zug in ihrem Charakterbilde die Ma’alot enoschiot, die alle menschliche Gebrechen heilende und sühnende, schlichte, selbstlose Menschlichkeit. Man vergaß den Großen gegenüber ihre Genialität in Tora und Wissenschaft, all ihr einflußreiches Wirken im Dienste der

Gesamtheit und fühlte nur das eine: ‚Das ist die Lehre vom Menschen‘, so soll das Bild eines wahren Menschen aussehen.“⁷ Als Rabbiner standen für ihn die Erziehung, die Verbreitung der jüdischen Lehre und die Bildung einer zusammenstehenden Gemeinde im Mittelpunkt.⁸ Die wissenschaftliche, gar akademische Ebene trat für Carlebach deutlich hinter der menschlichen und pädagogischen zurück.

DER FALL PASSARGE

Die einzige ausführliche schriftliche Quelle, in der das Verhältnis Joseph Carlebachs zur Hamburger Universität bzw. ihren Lehrenden deutlich wird, ist eine gelungene satirische Replik auf den vehementen Antisemitismus des Geographieprofessors Siegfried Passarge (1866–1958). Dies war der Antisemitismus, den Carlebach vorfand und mit dem er sich auseinander setzen wollte. Antisemitische Ressentiments gab es verschiedentlich an der Hamburgischen Universität – bereits im Sommersemester 1919 griffen Studenten auf Flugblättern jüdische Dozenten an –, der Bericht und die Beschwerde des durch Boykottaufrufe betroffenen Psychologen William Stern (1871–1938) wurde vom Universitätssenat dilatorisch behandelt. Auch das Verhalten Passarges, der wohl der vehementeste Antisemit im Lehrkörper war, wurde heruntergespielt; es gab keine klare Abgrenzung gegen ihn oder grundsätzlich gegen den Antisemitismus.⁹

Wer war dieser Siegfried Passarge? Otto Karl Siegfried Passarge wurde 1866 als Sohn eines Amtsrichters und einer Kaufmannstochter in Königsberg geboren, wuchs dort und in Insterburg auf. In Berlin, Jena und Freiburg im Breisgau studierte er Medizin, Geographie und Geologie. 1890 wurde er in Jena in Geologie promoviert, 1892 legte er das medizinische Staatsexamen ab. Als Arzt und wissenschaftlicher Mitarbeiter nahm er 1893 / 94 an einer Expedition nach Nordkamerun teil, die dazu führte, dass das Hinterland Kameruns dem Deutschen Reich unterstellt werden konnte. Mehrere Forschungsreisen führten ihn in den folgenden Jahren nach Südamerika, Algerien und Ägypten. 1903 habilitierte er sich in Berlin für Geographie und erhielt 1905 einen Ruf als Ordinarius nach Breslau. Von 1908 bis 1919 war

er Professor am Hamburgischen Kolonialinstitut und anschließend an der Hamburger Universität, wo er bis zu seiner Emeritierung 1935 das Geographische Institut leitete. 1925 wurde er in die Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina aufgenommen. Er starb 1958 in Bremen.¹⁰ Passarge war ein quantitativ ausgesprochen produktiver Wissenschaftler, zwischen 1891 und 1955 verfasste er weit über 350 Publikationen, weitere unveröffentlichte Manuskripte befinden sich in seinem Nachlass. Viele seiner Arbeiten lassen allerdings einen wissenschaftlichen Apparat mit Belegen zu seinen Aussagen vermissen.¹¹

Siegfried Passarge engagierte sich politisch im ‚rechten‘ Spektrum: Er gehörte dem extrem nationalistischen und antisemitischen Alldeutschen Verband an und kandidierte als Parteiloser 1927 erfolglos für die DNVP zur Hamburger Bürgerschaft. 1933 trat er in die NSDAP ein – durch seine persönliche Bitte an Martin Bormann (1900–1945) gelang es ihm, trotz der Mitgliedersperre noch aufgenommen zu werden. Im Juli 1933 sprach er in der Universität über „Nationale Revolution, Hochschulen und Judentum“, bezeichnete Hitler als Geschenk Gottes für das deutsche Volk und betonte, dass es in Deutschland beim „Problem des Judentums“ um „Sein oder Nichtsein“ gehe. Passarge war also politisch radikal, seine Aussagen erzielten eine große öffentliche Wirkung.¹²

Vor allem Passarges im Sommersemester 1927 gehaltene Vorlesung zum Thema „Rassenkunde des deutschen Volkes und der Juden“ erregte Aufsehen und führte zu Beschwerden und Klagen. Überliefert ist Passarges dort aufgestellte These: „Ist der Großvater Sozialdemokrat, so ist der Vater kommunistischer Parteisekretär, der Sohn Zuchthäusler“, was eine große Debatte über die Lehrfreiheit auslöste. Passarge hatte häufig die „jüdisch-marxistische Atmosphäre“ an der Hamburger Universität kritisiert. Schon im Kaiserreich hatte er entsprechende Einstellungen vertreten. Die deutsche Niederlage im Ersten Weltkrieg und das Ende der Monarchie waren für Passarge die zentralen traumatischen Erfahrungen. Sie führten dazu, dass er schon fast pathologisch die Ursachen für diese Veränderung suchte und dem Judentum die Sündenbock-Funktion zuschrieb.¹³ Sein Antisemitismus¹⁴ wurde somit während der Weimarer Republik immer vehementer, er bot „Lösungen der Judenfrage“ an.

1928 gab Passarge eine Übersetzung des antisemitischen „Buches vom Kahal“¹⁵ heraus, 1929 publizierte er im Münchner J. F. Lehmanns Verlag¹⁶ ein umfangreiches Buch mit dem Titel „Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem“, das 1994 nachgedruckt wurde. Passarge hatte zehn Jahre vorher die Landschaftskunde als Disziplin begründet, die jedoch nur wenig rezipiert, vielmehr mit Ausnahme der Geographenkreise in Königsberg und Hamburg deutlich abgelehnt wurde. Passarge betonte eine Wechselwirkung zwischen Landschaft und Kulturerscheinungen.¹⁷ Verstärkt wurden seine Publikationen in der Presse zitiert, in denen er das Verbot der Einfuhr von Lebensmitteln forderte, um durch Hungersnöte den Bevölkerungsüberschuss zu beseitigen; ebenso lehnte er Impfungen und Seuchenbekämpfungen ab, um die biologische Selektion zu beschleunigen, und negierte soziale Fürsorgemaßnahmen, die den „Kampf ums Dasein“ schwächen könnten. Passarge nutzte somit einen nach außen vorgetragenen wissenschaftlichen Anspruch und die Autorität des Hochschullehrers für seine unmittelbar anwendungsbezogene Ideologie. Da er Pazifismus für eine „degenerative Domestikationserscheinung“ hielt, suchte er gezielt die Auseinandersetzung und provozierte den Kampf mit seinen Gegnern, wobei er ständig seine Kompetenzen überschritt. Bis zu seinem Lebensende waren für ihn rassistische, antisemitische und sozialdarwinistische Anschauungen bestimmend. Das hielt die Mathematisch-Naturwissenschaftliche Fakultät der Universität Hamburg jedoch nicht davon ab, ihm 1957 die Ehrendoktorwürde zu verleihen. In der Würdigung wurden ausdrücklich seine kulturgeographischen Studien und somit auch seine in erster Linie ideologisch geprägten rassen- und charakterkundlichen Aussagen einbezogen.¹⁸

Bei dem von Passarge 1928 im berühmten Leipziger Hammer Verlag des prominenten Antisemiten Theodor Fritsch (1852–1933)¹⁹ herausgegebenen „Buch vom Kahal“ handelte es sich um Protokolle der jüdischen Selbstverwaltungsorganisation, des Kahal²⁰, von Minsk aus den Jahren 1789 bis 1828, die der zur orthodoxen Kirche konvertierte Jude und zeitweilige Spitzel der politischen Polizei Russlands Jacob Brafmann 1869 in russischer Sprache herausgegeben hatte. Schon früh wurde diese Ausgabe in Russland als Fälschung erkannt.²¹ Passarge wollte mit dieser Veröffentlichung nachweisen, dass der Kahal bzw. das ihn bestimmende orthodoxe Judentum die

jüdischen Kaufleute darin unterstützen wollte, die christliche Konkurrenz zu ruinieren.²²

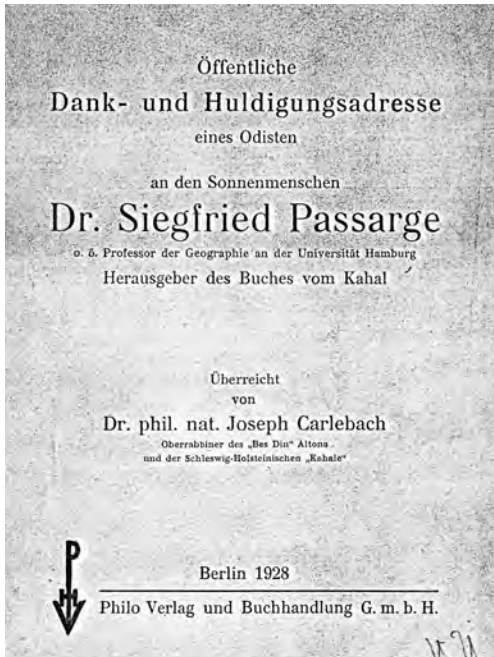
Diese Publikation führte im Dezember 1927 zu einer Anfrage in der Bürgerschaft der DDP-Abgeordneten Dr. Max Eichholz (1881–1943) und Curt Albert Platen (1872–1941).²³ Sie betonten, dass der

„Inhalt deutlich erkennen läßt, daß Professor Dr. Passarge bei der Herausgabe nur der Wunsch geleitet haben kann, antisemitische Hetze zu treiben. Die Art, wie der Herausgeber uralte, längst überholte russische Zustände mit heutigen Verhältnissen außerhalb Rußlands auch in Deutschland, in Verbindung bringt, zeigt, daß ihm an wissenschaftlicher Objektivität offenbar wenig gelegen ist. Die ‚Forschungs‘- und Lehrmethode von Professor Dr. Passarge dürfte geeignet sein, die hamburgische Universität in den Augen aller wissenschaftlich denkenden Menschen empfindlich herabzusetzen, die es nicht verstehen werden, daß Professor Dr. Passarge mit solchen Eigenschaften als ordentlicher öffentlicher Professor der Geographie wirken kann.“

Doch der Senat betonte die akademische Lehrfreiheit, und die Hochschulbehörde sah sich außerstande, disziplinarische Maßnahmen gegen ihn zu ergreifen.²⁴

Siegfried Passarge trat mit der Autorität des Wissenschaftlers auf, um seinen antisemitischen Auffassungen Nachdruck zu verleihen. Er gab vor, das Judentum als naturwissenschaftlich-ethnologisches Problem zu untersuchen – seine Aussagen seien objektiv und basierten angeblich auf wissenschaftlichen Ergebnissen.²⁵ Tatsächlich nahm er aber den Forschungsstand in vielen Veröffentlichungen kaum zur Kenntnis und setzte sich nicht mit den wenigen von ihm erwähnten Arbeiten auseinander. Dies war auch bei „Das Buch vom Kahal“ der Fall.²⁶

Und hier setzte Joseph Carlebach in seiner Kritik an Passarge an. Ansprechend ironisch geschrieben, kann er ihm grundlegende wissenschaftliche Fehler nachweisen und dessen hinter der wissenschaftlichen Attitüde stehende Intention aufzeigen. Bereits der Titel dieser im Februar 1928 verfassten, 16 Seiten umfassenden Schrift lässt Carlebachs Stil erkennen: „Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse eines Odisten an den Sonnenmenschen Dr.



Titelblatt von Joseph Carlebachs Replik auf Passarges „Buch vom Kahal“

Siegfried Passarge, o. ö. Professor der Geographie an der Universität Hamburg, Herausgeber des Buches vom Kahal. Überreicht von Dr. phil. nat. Joseph Carlebach, Oberrabbiner des Bes Din Altona und der Kahale von Schleswig-Holstein“.²⁷ Dieser ironische Stil ist für Carlebachs Publikationen sehr ungewöhnlich und sicherlich durch Joseph Carlebachs Vorliebe für Heinrich Heine (1797–1856) geprägt. Schon die ersten Sätze entlarven Siegfried Passarges Arbeit, kennzeichnen sie als literarisch – und damit als nicht wissenschaftlich – und nehmen ihr die zuge dachte Bedeutung:

„Edler Meister! Eine echte Siegfriedstat hast Du vollbracht, eine literarische Leistung ersten Ranges, da Du Deines Gesinnungs- und Artgenossen Jacob Brafmann, des leider Dir so rassefremden, Buch vom Kahal wieder an das Licht des Tages gefördert und in der glücklichsten Aufmachung der vergeßlichen Welt zugänglich gemacht hast!

*Du mutvoller Streiter, der mit dem ‚grundehrlichen‘ Renegaten und Spitzel Brafmann im Arm das Judentum Deines Jahrhunderts in die Schranken forderst, der Du sogar eines reinrassigen Semiten Waffenbrüderschaft in Deiner arischen Ritterlichkeit nicht verschmäht, wie es uns selbst im odistischen Lager drängt, dieses Mal unserer sonstigen Eigenart entgegen Bewunderung und Dank Dir öffentlich zu bekunden. Du bist ein Sonnenmensch, Du strahlst nicht nur im Lichte des edlen Brafmann, der seine Brüder und Rassegenossen zarischer Grausamkeit in die Arme lieferte, nein Du bist Selbstleuchter, Du strahlst uns vor, unendlich Licht mit Deinem Licht verbindend.*²⁸

Nach dieser ironischen Einleitung weist Carlebach Passarge pointiert Selbstwidersprüche und gravierende wissenschaftliche Fehler, insbesondere in der Übersetzung, nach. „Einzigartig, noch nicht dagewesen, aber ist Deine *wissenschaftliche* Methode, bei der wir uns vor Staunen nicht zu lassen wissen.“²⁹ Carlebach zeigt auf, dass die Protokolle als Ganzes eine Fälschung bzw. Irreführung darstellen, auch wenn vielleicht einzelne Teile aus Gemeindeakten zusammengetragen sein mögen. Passarges Edition – das weist Carlebach im Detail nach – ist nicht durch wissenschaftliche Redlichkeit, sondern durch seine antisemitische Zielrichtung geprägt. Deutlich wird das in dessen Einleitung, wo es unter anderem heißt:

*„Solange man Lebensweise und Beziehungen zu Ratten und Pestflöhen nicht kannte, konnten die Pestkeime allen medizinischen Maßnahmen spotten. Solange man nicht das Wesen des Judentums erkannt hat, werden alle Vorschläge, gegen dessen Schäden vorzugehen, verfehlt sein.“*³⁰

Aus dem Bestreben Brafmanns, Dokumente russischer Juden zusammenzustellen, hatte Passarge Schlussfolgerungen auf das Judentum im Orient gezogen. Hier konnte Carlebach dem Spezialisten für Landschaftskunde und Kulturgeographie sehr deutlich eine unwissenschaftliche Vorgehensweise vorwerfen. Er entlarvt Passarges Verfahren – wenn die Landschaftskunde des Orients für alle Juden maßgeblich ist, können auch alle Juden aller Länder gleich beurteilt werden, also die Protokolle Brafmanns als Belastungsmaterial auch gegen deutsche Juden verwendet werden: „Also wird es in der Ge-

heimwissenschaft Deiner Geographie notwendig, daß alle jüdischen Dinge im funktionalen Zusammenhang mit Palästina stehen und der Kahal von Wilna mit dem von Hamburg identifiziert werden kann“, resümiert Carlebach.³¹

Auch weitere logische Fehler in Passarges Argumentation legt Joseph Carlebach offen: Aus der Übersetzung von Kahal – Gemeindeverwaltung, Rat – folgerte Passarge, dass die Gemeinden Räterepubliken waren. Da damalige Konversationslexika den Terminus Kahal kannten, folgerte er, dass dieser Kahal noch immer bestünde. „Ebenso kann man behaupten, regiert Kaiser Wilhelm noch heute, denn auf den Freimarken steht noch heute: Deutsches Reich“, folgerte Carlebach daraus.³² Und wenn die Beweislage für Passarge völlig aussichtslos war, fügte er das Wort „wohl“ ein, wie Carlebach treffend bemerkte. „So werden wir ‚wohl‘ alle überzeugt sein von der Richtigkeit der Darlegungen.“³³

Zusammenfassend betont Carlebach, wie unwissenschaftlich Passarges mit wissenschaftlichem Anspruch vorgelegte Edition ist: „Du hast den archimedischen Punkt gefunden, die Erde aus den Angeln zu heben: nicht nur die Moral, auch die Logik und Sprachwissenschaft wird durch Deine Verfahrens- und Lehrweisen obsolet und abgetan.“³⁴ Zugleich schränkt er Passarges Erfolg ein:

„Deine Arbeit war umsonst. Der antisemitische Lorbeer wird nur auf Kosten des wissenschaftlichen errungen. Deine Hinterseite als Arzt und Geograph wird wie die des Mondes dunkel, solange Deine Vorderseite in der Glorie völkischen Heiligenscheins erglänzt.“³⁵

In der Tat war die Resonanz auf Passarges Ausgabe – auch wegen ihres Umfangs von über 600 Seiten – gering. Vielleicht reichte sie aber für das, was Joseph Carlebach abschließend Passarge prophezeite:

„Neben Pfefferkorn und Brafmann, neben Ahlwardt und Stöcker, neben Chamberlain, Dinter und Fritsch kommst Du in den geheiligten Pantheon, in die Walhalla der Judenfeinde. Völkische Walküren werden Dich in Empfang nehmen, um Dich auf Hakenkreuzen emporzutragen in selige Gefilde (...). ‚Ibidem‘ gilt weder Talmud- noch Lateinkenntnis, nur anständige, scilicet antisemitische Gesinnung, und die Muse der geschulten Antisemitistik schenkt ihren Lieblingen völkischen Nektar.“³⁶

Carlebach hat sicherlich die umfangreichste Auseinandersetzung mit Passarge und dem „Buch vom Kahal“ publiziert, die argumentativ wie stilistisch brillant ist. Daneben gab es einige kritische Beiträge des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus und des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, in denen auch Bezug auf Carlebachs Veröffentlichung und seinen Nachweis der Unwissenschaftlichkeit Passarges genommen wurde. Hier lässt sich eine Resonanz der Argumentation Joseph Carlebachs belegen.³⁷ Auch der Hochschulsenator Paul de Chapeaurouge (1876–1952), der der DVP angehörte, hatte die ihm von Carlebach geschickte Schrift gelesen und zu Passarges Personalakte verfügt – allerdings fand er „auch diese Erwiderung nicht gerade besonders glücklich“. Er hielt es für das Beste, das Buch Passarges „nicht ernst zu nehmen“.³⁸

Joseph Carlebach setzte sich mit dem Antisemitismus seiner Zeit aber nicht nur bei dem Geographen Passarge auseinander, sondern nahm auch sehr pointiert Stellung zu einer entsprechenden Veröffentlichung des Berliner Sozialphilosophen Hans Blüher (1888–1955)³⁹ und konterte die Ritualmordvorwürfe, die im Mai 1934 der „Stürmer“ in einer Sonderausgabe verbreitete.⁴⁰

SPURENSUCHE

War Carlebachs Verhältnis zur Hamburger Universität ausschließlich negativ bestimmt, wie der „Fall Passarge“ suggerieren könnte? Es gibt Spuren, die auf andere Kontakte und Berührungspunkte schließen lassen. Im Zusammenhang mit seinem Ruf nach Lübeck 1920 betonte er, dass man in Hamburg mehr „in die Breite“ arbeiten und vor allem durch die Universität „auch auf die studentische Jugend Einfluß gewinnen und selbst Wissenschaftler bleiben“ könne.⁴¹ Diese Aussage ist die einzige bekannte, in der Joseph Carlebach sich positiv über die Hamburger Universität äußert und zugleich im Zusammenhang mit ihr sein Interesse am wissenschaftlichen Arbeiten bekundet. Zu einem offiziellen direkten Kontakt ist es aber – wie es scheint – später nicht gekommen.

Dennoch gab es Berührungspunkte: Von 1921 bis 1926 leitete Joseph Carlebach die Talmud Tora Realschule im Hamburger Grindelviertel und

wohnte in der Bieberstraße 2, direkt an der hamburgischen Universität. Von daher liegt es nahe, dass er persönliche Begegnungen mit ihren Lehrenden hatte, Vorlesungen oder Vorträge besuchte bzw. über sie informiert war.⁴² 1932 hielt er seinen Vortrag über die drei großen Propheten in einem Hörsaal der Universität.⁴³ Nachdem er 1936 Oberrabbiner der Deutsch-Israelitischen Gemeinde geworden war, lebte er in der Hallerstraße – vom 13.10.1938 bis zum 30.9.1945 in Ostmarkstraße umbenannt, um den jüdischen Namen Haller zu vermeiden – 76, ebenfalls in der Nähe der Universität.⁴⁴ Vermutlich wird er bis Dezember 1938 trotz seiner eigenen großen Bibliothek auch die Staats- und Universitätsbibliothek sowie Seminarbibliotheken benutzt haben.⁴⁵

Im Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg findet sich am 30.10.1926 der Eintrag Aby Warburgs (1866–1929), der von den Editorinnen auf Joseph Carlebach bezogen wird: „Trotz aller Maßregeln gelingt es einem Carlebach, ein Buch mitzunehmen, weil er vorgiebt, ich hätte es erlaubt! Soll sofort wieder eingefordert werden!“⁴⁶ Angesichts von Warburgs Distanz zum orthodoxen Judentum wundert es nicht, dass Joseph Carlebach in der Literatur zu Aby Warburg nicht erwähnt wird. Keine Hinweise auf einen schriftlichen Kontakt finden sich in der Edition der Briefe des eng mit der Bibliothek kooperierenden Kunsthistorikers Erwin Panofsky (1892–1968).⁴⁷ Einzelne Kontakte hatte Joseph Carlebach dagegen zum jahrzehntelang mit Warburg eng befreundeten Privatgelehrten Paul Ruben (1866–1943), der der jüdischen Orthodoxie nahe stand.

Nachweisbar ist ein Treffen auf der Feier von Fritz Warburgs (1879–1964) sechzigstem Geburtstag im März 1939 in der Wohnung der Carlebachs. Joseph Carlebach und Paul Ruben lehrten an der Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung, die Vortragsreihen und Seminare zur jüdischen Lehre und Wissenschaft anbot; Ruben war 1938 ihr letzter Vorsitzender. Dort wirkten – trotz der Distanz ihres Stifters zur Jüdischen Gemeinde – auch die Angehörigen der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg Hans Liebeschütz (1893–1978) und Walter Solmitz (1905–1962). In seinen 1941 gehaltenen Wochenvorlesungen über jüdische Geschichte sah Carlebach eine Fortsetzung der Arbeit der 1938 zwangsweise aufgelösten Stiftung.⁴⁸

Dem Ehrenpräsidium der Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung ge-

hörte der Philosoph Ernst Cassirer (1874–1945) an.⁴⁹ Obwohl keine Briefe ermittelt werden konnten⁵⁰, kann man von einem näheren Kontakt zwischen Joseph Carlebach und dem Philosophen Ernst Cassirer ausgehen. Nachweisbar sind mehrere Anknüpfungspunkte: Carlebach hatte über einen akademischen Lehrer Cassirers, den Marburger Neukantianer Hermann Cohen⁵¹, publiziert.⁵² Carlebachs Vorlesungen über Franz Rosenzweig wurden auch von Cassirer besucht.⁵³

Sehr enge inhaltliche Verbindung hatte Joseph Carlebach zum Psychologen Louis William Stern (1871–1938), der – wie geschildert – auch von Siegfried Passarge angegriffen worden war.⁵⁴ Zu Sterns sechzigstem Geburtstag 1931 schrieb Carlebach ihm einen ausführlichen Brief, in dem er sich als dessen Schüler erklärte. Aufgrund seiner Bedeutung für Carlebachs Selbstverständnis als Pädagoge und als eines der wenigen Dokumente seiner Verbindung zur Hamburger Universität bzw. ihren Professoren soll er hier ausführlich zitiert werden:

„Ich fühle mich wie jeder moderne Lehrer und Erzieher als Ihr Schüler. Ihre grundlegenden Arbeiten auf psychologischem Gebiet waren mir Richtschnur und Leitstern: Ihrem Werke über die Psychologie des frühen Kindesalters verdanke ich den Zugang zur pädagogischen Arbeit überhaupt. Aber auch Ihr philosophisches Bekenntnis des Personalismus und vor allem dessen dritter Band: ‚Wertphilosophie‘ waren mir ‚Sinndeutung der objektiven Welt, Heimat und Wegweisung‘. Meine religiöse Welt- und Lebensanschauung fand sich leicht und freudig mit Ihren Grundprinzipien im Einklang. Denn ich erblicke in diesem betonten Personalismus als unbedingt erforderlichen Erklärungsgrund des Weltbildes einen Hinweis auf die letzte metaphysische Weltgrundlage, einen persönlichen G(o)tt. Was ich stets an Ihrer geistigen Arbeit am meisten bewunderte, das war, daß Sie nicht durch die Psychologie verführt wurden, an der realen metaphysischen Grundlage zu rütteln und alles in Psychologismus zu verflüchtigen. Ich erblicke darin einen Nachhall jüdischen Denkens, das zu tief im Wesengrund der Welt verankert ist. (...) Ich verbleibe mit dem Ausdruck der besonderen Verehrung ganz ergebenst (Unterschrift).“⁵⁵

William Stern antwortete Carlebach zu dessen Einschätzung:

„Von besonderem Interesse waren mir Ihre Bemerkungen über die spezifischen Beziehungen, die Sie zwischen meinem personalistischen und dem jüdischen Gottesgedanken zu finden glauben. Wenn ich auch die Aufgabe des philosophischen Metaphysikers darin sehe, die religiösen Prinzipien unabhängig von den bestehenden religiösen Unterscheidungslehren zu entwickeln u(nd) zu begründen, so wäre es ja durchaus verständlich, wenn diesen bewussten Bestrebungen eine unbewusste Einstellung zugrunde läge, die aus meiner Eigenschaft als Jude hervorgeht. Auch von anderer rabbinischer Seite bin ich kürzlich auf diese Zusammenhänge hingewiesen worden. In hochachtungsvoller Begrüßung Ihr sehr erg(ebener) W(illiam) Stern.“⁵⁶

In einer konfessionsübergreifenden Vereinigung an der Universität war Joseph Carlebach nicht als Mitglied vertreten – der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Hamburg, die von 1919 bis 1933 bestand. Sie war an einer Universität ohne theologische Fakultät ein wichtiges Forum zum interdisziplinären Austausch über im weitesten Sinne religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Fragen. Zweiter Vorsitzender von 1923 bis zum Frühjahr 1933 war Ernst Cassirer. Zu den jüdischen Mitgliedern und Referenten zählten unter anderen Hans Liebeschütz, Erwin Panofsky sowie der Osteuropa-Historiker Richard Salomon (1884–1966).⁵⁷ Ob zu Carlebachs Fehlen beigetragen hat, dass der Antisemit Siegfried Passarge zwei Vorträge im Rahmen der Gesellschaft gehalten hat, kann nur vermutet werden. Bereits seit 1928 hatte Passarge angeboten, in der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft über die „Jahveh-Religion“ zu referieren. Wohl aufgrund seiner Position als Ordinarius der Hamburgischen Universität konnte diese Offerte nicht direkt zurückgewiesen werden. Passarge vertrat die These, dass der Jahve-Kultus auf die Erscheinung der Sandhosen in den Wüsten zurückzuführen sei. Der Erste Vorsitzende der Gesellschaft, der Afrikanist Carl Meinhof (1857–1944), wollte diesen Vortrag gerne verhindern⁵⁸, zog es dann aber vor, in der anschließenden Diskussion deutlich Stellung zu nehmen.⁵⁹ Passarge änderte 1929 sein Vortragsthema in „Das Zweigeschlechtswesen in der Religion der Naturvölker“, über das er am 11.7.1929 sprach.⁶⁰ Drei

Jahre später, am 12.5.1932, referierte er erneut, diesmal über „Religion und Kulturentstehung“.⁶¹

ZUSAMMENFASSUNG

Joseph Carlebach war auch Wissenschaftler, verstand sich selbst aber in erster Linie als Pädagoge und Rabbiner. Wissenschaft und Universität bildeten einen Hintergrund für sein Wirken, waren aber nicht dessen Zentrum. Viele Kontakte verliefen im persönlichen Gespräch, nicht schriftlich – daher fehlt es an entsprechenden Quellen. Das unter wissenschaftlichem Mantel erfolgte antisemitische Gebaren des Geographen Siegfried Passarge forderte Carlebach jedoch zu einer engagierten und treffenden Widerlegung in gedruckter Form heraus.

Sein Neffe Haim H. Cohn (1911–2002) charakterisierte Carlebach so:

„Weder in Deutschland noch in anderen Ländern hat die jüdische Orthodoxie geistige und geistliche Führer hervorgebracht, die wie er jüdische und allgemeine Gelehrsamkeit mit rhetorischer und ästhetischer Präsentationsgabe verbanden. Er war eine äußerst rare Kombination von Prediger, Professor, Schauspieler und Dichter; seine große Kraft zu überzeugen und mitzureißen resultierte aus einer Symphonie von tiefem Gottesglauben, solider Gelehrsamkeit, warmer Menschenliebe, schöpferischem Denken und künstlerischer Darstellungsgabe.“⁶²

ANMERKUNGEN

- 1 Staatsarchiv Hamburg (StAHH), 361-5 II Hochschulwesen II und 364-5 I Universität I.
- 2 Hierzu und zum Folgenden: Haim H. Cohn: Joseph Carlebach. In: Leo Baeck Institute Yearbook 5 (1960), S. 58-72; ders.: Einleitung. In: Joseph Carlebach: Ausgewählte Schriften. Band I. Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach. Hildesheim/New York 1982, S. 1-9; Gedenkansprache: Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson, Heidelberg. In: Joseph Carlebach zum Gedenken. Hamburg 1974, S. 15-33; Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach 1883-1942. Hamburg 1983; Miriam Gillis-Carlebach: Oberrabbiner Joseph Carlebach – biographische Einleitung. In: Jüdischer Alltag als humaner Widerstand. Dokumente des Hamburger Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach aus den Jahren 1939-1941. Ausgewählt und kommentiert von Miriam Gillis-Carlebach (Beiträge zur Geschichte Hamburgs, 37). Hamburg 1990, S. 9-44; zur Familie Carlebach: Die Carlebachs. Eine Rabbinerfamilie in Deutschland. Hrsg. von der Ephraim Carlebach Stiftung. Redaktion Sabine Niemann. Hamburg 1995; Miriam Gillis-Carlebach: Jedes Kind ist mein Einziges. Lotte Carlebach-Preuss. Antlitz einer Mutter und Rabbiner-Frau. Hamburg 1992, 2. Aufl. 1993.
- 3 Joseph Carlebach: Lewi ben Gerson als Mathematiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik bei den Juden. Berlin 1910, wieder abgedruckt in: Joseph Carlebach: Ausgewählte Schriften. Band II. Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach. Hildesheim/New York 1982, S. 715-952.
- 4 Jüdischer Alltag (s. Anm. 2), S. 81; Gillis-Carlebach, Kind (s. Anm. 2), S. 69f.; Björn Biester: Der innere Beruf zur Wissenschaft: Paul Ruben (1866-1943). Studien zur deutsch-jüdischen Wissenschaftsgeschichte. Mit einem Anhang: Edition und Kommentierung des Briefwechsels mit Aby M. Warburg, Hermann Usener, Ludwig Binswanger, Fritz Saxl, Gertrud Bing, Alfred Vagts, Hans Meier, Fritz M. Warburg und Carl A. Rathjens (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte, 14). Berlin/Hamburg 2001, S. 173f.
- 5 Joseph Carlebach: Die Geschichte des Trägheitssatzes im Lichte des Relativitätsprinzips (Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht der Margaretenschule Ostern 1912). Berlin 1912, wieder abgedruckt in: Carlebach, Ausgewählte Schriften II (s. Anm. 3), S. 953-976; ders.: Das Relativitätsprinzip. In: Aus der Natur II vom 19.4.1915, S. 613-619, wieder abgedruckt in ebd., S. 977-983.
- 6 Carlebach, Ausgewählte Schriften I (s. Anm. 2) und II (s. Anm. 3); Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften. Band III. Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach. Hildesheim/Zürich/New York 2002.
- 7 Joseph Carlebach: Festpredigt zur Einführungszeremonie in der Synagoge am Bornplatz am 22.4.1936. In: ders., Ausgewählte Schriften III (s. Anm. 6), S. 179-188, hier S. 181; vgl. Julius Carlebach: Begrüßung. In: Carlebach zum Gedenken (s. Anm. 2), S. 12ff, bes. S. 13.
- 8 Miriam Gillis-Carlebach: Education and Faith. Principles and Practice in the Pedagogics of Joseph Zwi Carlebach. Tel Aviv 1979; dies.: Oberrabbiner (s. Anm. 2), S. 26; dies.: Das Erziehungsideal

- Joseph Carlebachs. In: „Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen“ (Jesaja 51,16). Die Joseph Carlebach-Konferenzen. Jüdisches Leben. Erziehung und Wissenschaft. Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach und Wolfgang Grünberg. Hamburg 1995, S. 69-83; dies: Tolerance and Ethical Principles in Theory and in Practice. From the Teachings of Joseph Carlebach. In: „Wie ein Einheimischer soll der Fremdling bei euch sein – und bringe ihm Liebe entgegen wie dir selbst ...“ (3. Mose 19, 34). Die Dritte Joseph Carlebach-Konferenz. Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft. Hrsg. von Miriam Gillis-Carlebach und Barbara Vogel. Hamburg 1997, S. 51-68.
- 9 Barbara Vogel: Anpassung und Widerstand. Das Verhältnis Hamburger Hochschullehrer zum Staat 1919 bis 1945. In: Hochschulalltag im „Dritten Reich“. Die Hamburger Universität 1933–1945. Hrsg. von Eckart Krause, Ludwig Huber und Holger Fischer (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte 3). Berlin/Hamburg 1991, S. 3-83, hier 25f.; dies.: Einführung in die Thematik der Konferenz zum Werk und Erbe Joseph Carlebachs. In: „Den Himmel zu pflanzen (...)“ (s. Anm. 8), S. 64-66, hier S. 66.
- 10 Siegfried Passarge: Das Geographische Seminar des Kolonial-Instituts und der Hansischen Universität 1908–1935. In: Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg 46 (1939), S. 1-104; ders.: Aus achtzig Jahren. Eine Selbstbiographie. Ms. o.J. (vermutlich 1949); Herbert Louis: Siegfried Passarge 29.11.1866–26.7.1958. In: Bayerische Akademie der Wissenschaften Jahrbuch 1959. München 1959, S. 180-183; Holger Fischer / Gerhard Sandner: Die Geschichte des Geographischen Seminars der Hamburger Universität im „Dritten Reich“. In: Hochschulalltag (s. Anm. 9), S. 1197-1222; Maren Meyer: Siegfried Passarge, Rassismus und die Geographie. Ms. Hamburg 1997, S. 2f.
- 11 Schriftenverzeichnis und Nachlaß von Siegfried Passarge, zusammengestellt von Gerhard Sandner und Mechtild Rössler. Ms. Hamburg. 3., überarb. Ausg. 1998; Meyer, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 7f.
- 12 Fischer / Sandner, a.a.O. (s. Anm. 10); Meyer, a.a.O. (s. Anm. 10); Rainer Hering: Konstruierte Nation. Der Alldeutsche Verband 1890–1939 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 40). Hamburg 2003, bes. S. 179, 295, 298 und 312.
- 13 Meyer, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 21.
- 14 Passarges Antisemitismus ließ keine der üblichen Formulierungen aus, stellte auch eine Verbindung zwischen Judentum und Bolschewismus her. Dennoch kann er nicht als rassenantisemitisch im nationalsozialistischen Sinn verstanden werden, da er davon ausging, dass es keine reinen Rassen gebe, vgl. Hans Fischer: Völkerkunde im Nationalsozialismus. Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte 7). Berlin/Hamburg 1990, S. 53f.
- 15 Jacob Brafmann: Das Buch vom Kahal. Auf Grund einer neuen Verdeutschung des russischen Originals hrsg. von Siegfried Passarge. Bd. 1: Materialien zur Erforschung der jüdischen Sitten (Vorwort und Einleitung Passarges

- S. V-LV). Bd. 2: Das Buch von der Verwaltung der jüdischen Gemeinde (Vorwort S. V-VIII und das Kapitel: Das jüdische Problem, S. 241-382 von Siegfried Passarge). Leipzig 1928. Eine ganzseitige Einladung zur Subskription des Hammer Verlages erschien im Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel Nr. 167 vom 20.7.1927, S. 6548. Vgl. dazu: Berliner Tageblatt vom 22.7.1927; Karl Tschuppik: Professor Passarges Wissenschaft. Der Geographieprofessor der Hamburger Universität gibt ein verschollenes Werk der Pogrom-Literatur heraus. Sein „Buch vom Kahal“ das Machwerk eines zaristischen Spitzels. In: Der Montag Morgen (Berlin) vom 25.7.1927; Deutsches Adelsblatt, 46. Jg. Nr. 6 vom 21.2.1928.
- 16 Der J. F. Lehmanns Verlag veröffentlichte neben medizinischer Fachliteratur gerade auch nationalistische, rassistische und antisemitische Publikationen. Julius Friedrich Lehmann (1864–1935) war einflussreiches Mitglied des Alldeutschen Verbands und trat 1920 in die NSDAP ein. Vgl. Gary D. Stark: Der Verleger als Kulturunternehmer: Der J. F. Lehmanns Verlag und Rassenkunde in der Weimarer Republik. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 16 (1976), S. 291-318; ders.: Entrepreneurs of Ideology. Neoconservative Publishers in Germany 1890–1933. Chapel Hill 1981, bes. S. 19-22 und 111-124; Hermann Wilhelm: Dichter, Denker, Fememörder, Rechtsradikalismus und Antisemitismus in München von der Jahrhundertwende bis 1921. Berlin 1989, S. 118-127; Hans-Günter Richardi: Hitler und seine Hintermänner. Neue Fakten zur Frühgeschichte der NSDAP. München 1991, S. 230ff.; Hellmuth Auerbach: Vom Trommler zum Führer. Hitler und das nationale Münchner Bürgertum. In: Björn Mensing / Friedrich Prinz (Hrsg.): Irrlicht im leuchtenden München? Der Nationalsozialismus in der Hauptstadt der Bewegung. Regensburg 1991, S. 67-91, bes. S. 69; Klaus-Dieter Thoman: Auf dem Weg in den Faschismus. Medizin in Deutschland von der Jahrhundertwende bis 1933. In: Barbara Bromberger / Hans Mausbach / ders.: Medizin, Faschismus und Widerstand. Drei Beiträge. Köln 1985, S. 15-185; ders.: „Dienst am Deutschtum“ – der medizinische Verlag J. F. Lehmanns und der Nationalsozialismus. In: Johanna Bleker / Norbert Jachertz (Hrsg.): Medizin im „Dritten Reich“. 2. erw. Aufl. Köln 1992, S. 54-69; Justus H. Ulbricht: Völkische Publizistik in München. Verleger, Verlage und Zeitschriften im Vorfeld des Nationalsozialismus. In: München – „Hauptstadt der Bewegung“. München 1993, S. 131-136; ders.: Das völkische Verlagswesen im deutschen Kaiserreich. In: Uwe Puschner / Walter Schmitz / Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918. München u.a. 1996, S. 277-301; Sigrid Stöckel (Hrsg.): Die „rechte Nation“ und ihr Verleger. Politik und Popularisierung im J. F. Lehmanns Verlag 1890–1979. Berlin 2002; Hering, Nation (s. Anm. 12), bes. S. 183, 238-241, 299, 431f., 460, 480-483.
- 17 Siegfried Passarge: Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem. München 1928, Nachdruck Viöl 1994. Geworben wurde für das Buch auch in den Alldeutschen Blättern 39 (1929), S. 163. Vgl. dazu: Karl

- Hoheisel: Siegfried Passarges „Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem“: Paradigma einer zeitgemäßen Religionsgeographie? In: Religion und Siedlungsraum. Hrsg. von Manfred Büttner u.a. (Geographia Religionum. Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie 2). Berlin 1986, S. 55-81, bes. S. 60-65.
- 18 StAHH (s. Anm. 1), 361-5 II Hochschulwesen II, U s 4; ebd., 361-6 Hochschulwesen – Dozenten- und Personalakten, I 310 und IV 765; ebd., 135-1 I-IV Staatliche Pressestelle I-IV, 5383; Fischer / Sandner, a.a.O. (s. Anm. 10), bes. S. 1206-1214; Hoheisel, a.a.O. (s. Anm. 17), S. 59ff.; Hering, Nation (s. Anm. 12), S. 179, 295, 298 und 312. Welche Auswirkungen antisemitische Äußerungen auf jüdische Studierende hatten, wird deutlich bei: Granny. Gerta Warburg und die Ihren. Hamburger Schicksale, berichtet von Gertrud Wenzel-Burchard. Hamburg 1971, S. 72-75.
- 19 Eine Untersuchung dieses Verlages ist leider noch immer ein Desiderat, vgl. zu Fritsch und zum Reichshammerbund: Uwe Lohalm: Völkischer Radikalismus. Die Geschichte des Deutschvölkischen Schutz- und Trutz-Bundes 1919–1923 (Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte 6). Hamburg 1970, S. 56-66; Katja Hintze: „Antisemiten-Katechismus“ und „Handbuch der Judenfrage“: Antisemitische Vorurteile und Stereotypen bei Theodor Fritsch. Magisterarbeit (Geschichtswissenschaft) ms. Hannover 1997.
- 20 Der Kahal (hebräisch: Kehila) bezeichnet eine Organisationsform der jüdischen Gemeinden in Polen. – Minsk kam im 16. Jahrhundert zu Polen und wurde 1793 als Folge der zweiten polnischen Teilung von Russland vereinnahmt. Der Kahal entstand bis zum Ende des 16. Jahrhunderts und prägte das Leben der polnischen Juden. Neben der administrativen Gewalt (bes. Steuererhebung) lag die Gerichtsbarkeit über seine Mitglieder beim Kahal, um ihnen ein ungestörtes religiöses und kulturelles Leben möglich zu machen. Dem Kahal standen drei bis fünf Älteste vor, die sich monatlich im Vorsitz abwechseln sollten; sie stammten zumeist aus der wohlhabenden Kaufmannschaft und aus Pächtern. 1822 wurde der Kahal im russischen Königreich Polen abgeschafft und durch die „Synagogaufsicht“ ersetzt. Vgl. Agnieszka Rudnicka: Kahal. In: Neues Lexikon des Judentums. Hrsg. von Julius H. Schoeps. Gütersloh 2000, S. 441f.
- 21 Herman Rosenthal: Kahal. In: Jewish Encyclopedia.com (www.jewishencyclopedia.com), eingesehen am 3.11.2003).
- 22 Meyer, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 5; Hoheisel, a.a.O. (s. Anm. 17), S. 58.
- 23 Der jüdische Rechtsanwalt Eichholz war wegen seiner Tätigkeit als Anwalt in politischen Prozessen bei den Nationalsozialisten verhasst und wurde 1943 im Konzentrationslager Auschwitz ermordet. Vgl. MdL. Das Ende der Parlamente 1933 und die Abgeordneten der Landtage und Bürgerschaften der Weimarer Republik in der Zeit des Nationalsozialismus. Politische Verfolgung, Emigration und Ausbürgerung 1933–1945. Ein biographischer Index. Hrsg. von Martin Schumacher. Düsseldorf 1995, S. 244. Platen war Vorsitzender der Hamburger Landesorganisation

- der Deutschen Staatspartei und gehörte der Bürgerschaft von 1910 bis 1933 an. Vgl. StAHH (s. Anm. 1), 731-1 Handschriftensammlung, 601, Verzeichnis der Bürgerschaftsmitglieder.
- 24 Ebd., 361-6 Hochschulwesen – Dozenten- und Personalakten, I 310, Band 14, Abschrift der Anfrage Nr. 74 vom 12.12.1927. In der Stellungnahme der Hochschulbehörde betonte Oberregierungsrat Albrecht von Wrochem (1880–1944), dass die Behörde „keine Veranlassung, aber auch keine Möglichkeit wegen der Herausgabe des Buches irgendetwas zu unternehmen“, habe. „Angriffe auf das Judentum Deutschlands enthält das Buch nicht (...). Einen tendenziösen Stempel erhält das Buch dadurch, dass es im Hammer-Verlag erscheint.“ Ebd., o. D. In der Antwort des Senats vom 22.3.1928 hieß es: „Der Senat vermag die Forschungsmethode von Herrn Professor *Passarge* auch nach Kenntnisnahme seiner neuesten Veröffentlichungen nicht zu mißbilligen, da er nach seiner Auffassung nicht in der Lage ist, aus eigener Kenntnis wissenschaftliche Veröffentlichungen kritisch zu beurteilen, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, ungerechtfertigter Weise in die akademische Lehrfreiheit einzugreifen.“ Ebd. In seinen Erinnerungen schrieb *Passarge* dazu: „Als ich das in russischer Sprache erschienene, volkskundlich sehr interessante Buch: ‚Brafman, das Buch vom Kahal‘ mit ausführender Einleitung herausgab, wurde in der Bürgerschaft der Antrag gestellt, mich aus meinem Amt zu entfernen. Ein Untersuchungsausschuß wurde gewählt, aber die Sache schlief ein; man fand eben nichts Belastendes.“ *Passarge*, Aus achtzig Jahren (s. Anm. 10), S. 453f. Tatsächlich war jedoch die bevorstehende Auflösung der Bürgerschaft der Grund dafür, dass die Anfrage der DDP vom 12.12.1927 ohne Folgen blieb. Vgl. StAHH (s. Anm. 1), 361-6 Hochschulwesen – Dozenten- und Personalakten, I 310, Band 13; Fischer / Sandner, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 1202.
- 25 *Passarge*, *Kahal* (s. Anm. 15), Bd. 1, S. V-VII und LIIf.
- 26 *Hoheisel*, a.a.O. (s. Anm. 17), S. 58f. und 67; *Meyer*, a.a.O. (s. Anm. 10), S. 9 und 19.
- 27 Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse eines Odisten an den Sonnenmenschen Dr. Siegfried *Passarge*, o. ö. Professor der Geographie an der Universität Hamburg, Herausgeber des Buches vom *Kahal*. Überreicht von Dr. phil. nat. Joseph Carlebach, Oberrabbiner des Bes Din Altona und der Kahale von Schleswig-Holstein. Berlin 1928. Bet Din ist die rabbinische Bezeichnung für den Jüdischen Gerichtshof. Vgl. *Lutz Doering / Theodore Kwaman*: Bet Din. In: *Neues Lexikon* (s. Anm. 20), S. 125.
- 28 Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse (s. Anm. 27), S. 1.
- 29 Ebd., S. 3-14, das Zitat S. 3, Hervorhebung im Original gesperrt.
- 30 *Passarge*, *Kahal* (s. Anm. 15), S. LV.
- 31 Öffentliche Dank- und Huldigungsadresse (s. Anm. 27), S. 8ff.
- 32 Ebd., S. 11.
- 33 Ebd., S. 13.
- 34 Ebd.
- 35 Ebd., S. 16.
- 36 Ebd.
- 37 J. Stanek: Das *Kahal*-Märchen gründlich widerlegt! Professor *Passarge* gegen den Antisemitismus. In: *Abwehr-Blätter*, Mitteilungen aus dem Verein zur

- Abwehr des Antisemitismus 37 (1927), S. 141-144; ders.: Die rabbinastische Weltmacht. Der zweite Band von Passarge-Brafmanns „Buch vom Kahal“. In: Ebd., 38 (1928), S. 59-62; E. Lamparter: Brafmann-Passarge und Talmud. In: Ebd., S. 21-24; Passarge. In: Anti-Anti. Tatsachen zur Judenfrage. Hrsg. vom Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. 7. Aufl. Berlin 1932, S. 48a-b; dort erfolgt vor allem die Auseinandersetzung mit Passarges Buch: Das Judentum als landschaftskundlich-ethnologisches Problem – als Literatur zu Passarge wird aber allein die Schrift Carlebachs angegeben, ebd., S. 48b. Vgl.: Barbara Suchy: The Verein zur Abwehr des Antisemitismus (I). From its Beginnings to the First World War. In: Leo Baeck Institute Yearbook 28 (1983), S. 205-239; Werner Fritsch: Verein zur Abwehr des Antisemitismus (Abwehrverein) 1890–1933. In: Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Hrsg. von Dieter Fricke u.a. Bd. 4. Köln 1986, S. 375-378; Avraham Barkai: Wehr Dich!“ Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893–1938. München 2002. Beide Organisationen arbeiteten zusammen.
- 38 StAHH (s. Anm. 1), 361-6 Hochschulwesen – Dozenten- und Personalakten, I 310, Band 14, Carlebach an Hochschulbehörde 17.7.1928 und Paul de Chapeaurouge an von Wrochem, Hochschulbehörde, 30.7.1928.
- 39 Joseph Carlebach: Hans Blüher oder Der neue antisemitische Wahrheitsbegriff. In: Der Israelit. Ein Centralorgan für das orthodoxe Judentum, 73. Jg., Nr. 27 vom 30.6.1932, S. 1ff., wieder abgedruckt in: Carlebach, Ausgewählte Schriften III (s. Anm. 6), S. 353-361. Zu Blüher vgl. Claudia Bruns: Die „metaphysische Pathologie“ des Juden. Erkenntnistheoretische Dimensionen eines religiösen Rassismus um 1920. In: Lebendige Sozialgeschichte. Gedenkschrift für Peter Borowsky. Hrsg. von Rainer Hering und Rainer Nicolaysen. Wiesbaden 2003, S. 278-295.
- 40 Joseph Carlebach: Ritualmord? In: Sonderbeilage zum Israelitischen Familienblatt Nr. 24 vom 14.6.1934, wieder abgedruckt in: Carlebach, Ausgewählte Schriften I (s. Anm. 2), S. 654-669; zur Geschichte des Ritualmordvorwurfes vgl. Helmut Walser Smith: Die Geschichte des Schlachters. Mord und Antisemitismus in einer deutschen Kleinstadt. Göttingen 2002, S. 100-154.
- 41 Joseph Carlebach Archive, Bar Ilan Universität, Carlebach an seinen Schwager Wilhelm (Willi) Cohn (1883–1980) o. D. Ich danke Prof. Dr. Miriam Gillis-Carlebach und Heleni Lipski sehr herzlich für die Bereitstellung dieses Briefauszuges und anderer Kopien aus dem Joseph Carlebach Archive. Vermutlich ist der Brief nach dem März 1920 entstanden. Der Vater Joseph Carlebachs, Salomon Schlomo Carlebach, starb am 13. März 1919 in Lübeck. Erst nach dem Ende des Trauerjahres konnte die Nachfolge als Rabbiner in Lübeck geregelt werden. Wilhelm Cohn, der damals in Lübeck lebte, versuchte alles, um Joseph Carlebach dorthin zu holen (freundliche Mitteilung von Miriam Gillis-Carlebach vom 31.3.2004).
- 42 Keine Erwähnung findet Carlebach in den Memoiren des Pädagogen Wilhelm

- Flitner (1889–1990): Erinnerungen 1889–1945 (Wilhelm Flitner, Gesammelte Schriften 11). Paderborn/München/Wien/Zürich 1986. Auch konnte keine Verbindung zu Siegfried Landshut (1897–1968), einem Begründer der Politischen Wissenschaft in Deutschland, ermittelt werden, vgl. Rainer Nicolaysen: Siegfried Landshut. Die Wiederentdeckung der Politik. Eine Biographie. Frankfurt/M. 1997.
- 43 Alfred Bodenheimer: Einleitung. In: Carlebach, *Ausgewählte Schriften III* (s. Anm. 6), S. 14–24, 18. Der Text ist abgedruckt in: Carlebach, *Ausgewählte Schriften I* (s. Anm. 2), S. 208–347.
- 44 Die Anschriften wurden den Hamburger Adressbüchern entnommen; vgl. *Jüdisches Leben in Hamburg. Ein Stadtführer von Frank Kürschner-Pelkmann*. Hamburg 1997, S. 74ff. und 110–114.
- 45 Anfang Dezember 1938 wurde Juden die Benutzung öffentlicher Bibliotheken verboten.
- 46 Aby Warburg. Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl. Hrsg. von Karen Michels und Charlotte Schoell-Glass (Aby Warburg, *Gesammelte Schriften, Studienausgabe, Siebte Abteilung, VII*). Berlin 2001, S. 20.
- 47 Erwin Panofsky. *Korrespondenz 1910 bis 1936*. Hrsg. von Dieter Wuttke (Erwin Panofsky, *Korrespondenz 1910 bis 1968. Eine kommentierte Auswahl in fünf Bänden*. Bd. 1. Hrsg. von Dieter Wuttke). Wiesbaden 2001; Erwin Panofsky. *Korrespondenz 1937 bis 1949*. Hrsg. von Dieter Wuttke (Erwin Panofsky, *Korrespondenz 1910 bis 1968. Eine kommentierte Auswahl in fünf Bänden*. Bd. 2. Hrsg. von Dieter Wuttke). Wiesbaden 2003.
- 48 Biester, a.a.O. (s. Anm. 5), S. 132–138, 150; Gillis-Carlebach, *Oberrabbiner* (s. Anm. 2), S. 40; Helga Krohn: *Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918* (*Hamburger Beiträge zur Geschichte der Deutschen Juden* 4). Hamburg 1984, S. 137; Rundbrief Joseph Carlebachs vom September 1941, abgedruckt in: *Jüdischer Alltag* (s. Anm. 4), S. 105–108, hier S. 107; Gillis-Carlebach, *Kind* (s. Anm. 2), S. 241. Persönliche Kontakte Carlebachs zu Hans Liebeschütz und seiner Frau, der Physiologin Rahel Liebeschütz-Plaut (1894–1993), sind gering wahrscheinlich; beide nahmen jedoch 1938 an der Beerdigung des Tuchgroßhändlers Hermann Philipp (1863–1938) teil, die Carlebach durchführte. Philipp war der Initiator und Mentor der Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung. Siehe Rahel Liebeschütz: *My Memories of the Time when Hitler was Dictator of Germany*. Ms., S. 112f. Vgl. Silke Kaiser-von Holst: *Rahel und Hans Liebeschütz – zwei jüdische Wissenschaftler der Hamburger Universität – ihr Leben unter dem Nationalsozialismus bis 1939 und im Exil in Großbritannien*. Magisterarbeit (Geschichtswissenschaft) ms. Hamburg 1999; dies.: *Liebeschütz, Hans*. In: *Hamburgische Biografie. Personenlexikon*. Hrsg. von Franklin Kopitzsch und Dirk Brietzke. Hamburg 2001, S. 184f.; dies.: *Liebeschütz-Plaut, Elisabeth Amalie Rahel*. In: *Ebd.*, S. 185f.; zu Solnitz vgl. Joist Grolle: *Bericht von einem schwierigen Leben*.

- Walter Solmitz (1905 bis 1962). Schüler von Aby Warburg und Ernst Cassirer (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte 13). Berlin/Hamburg 1994.
- 49 Biester, a.a.O. (s. Anm. 5), S. 132-135.
- 50 Freundliche Mitteilung von Prof. Dr. John Michael Krois vom 11.4.2002.
- 51 Ulrich Sieg: Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte des Faches Philosophie an der Philippina von 1866 bis 1918. Würzburg 1994; ders.: Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript. In: Leo Baeck Institute Bulletin 88 (1991), S. 59-91; Barbara Vogel: Judentum und „deutscher Geist“ – „Kant-Studien“ im Ersten Weltkrieg. In: „Wie ein Einheimischer (...)“ (s. Anm. 8), S. 70-84; dies.: Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933. In: Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie. Hrsg. von Dorothea Frede und Reinold Schmücker. Darmstadt 1997, S. 185-214.
- 52 Joseph Carlebach: Die Hinterlassenschaft Herman Cohens, des jüdischen Philosophen. In: Der Israelit Nr. 31 vom 30.7.1925, S. 7f. Wieder abgedruckt in: Carlebach, Ausgewählte Schriften I (s. Anm. 2), S. 693ff.
- 53 Gedenkansprache: Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson (s. Anm. 2), S. 25. Leider finden sich keine Hinweise auf einen Kontakt bei Toni Cassirer: Mein Leben mit Ernst Cassirer. Hildesheim 1981.
- 54 Eva Michaelis-Stern: William Stern 1871–1938. The Man and his Achievements. In: Leo Baeck Institute Yearbook XVII (1972), S. 143-154; Curt Bondy: William Stern (1871–1938). In: Leo Baeck Institute Bulletin 83 (1989), S. 63-74; Helmut Moser: Zur Entwicklung der akademischen Psychologie in Hamburg bis 1945. Eine Kontrast-Skizze als Würdigung des vergessenen Erbes von William Stern. In: Hochschulalltag (s. Anm. 9), S. 483-518, zu den Angriffen Passarges siehe S. 513f. Anm. 68; Peter Dudek: William Stern und das Projekt „Jugendkunde“. In: Zeitschrift für Pädagogik 35 (1989), S. 153-174; ders.: Jugend als Objekt der Wissenschaften. Geschichte der Jugendforschung in Deutschland und Österreich. Opladen 1990, bes. S. 146-156 und 216-230; Werner Deutsch (Hrsg): Über die verborgene Aktualität von William Stern (Beiträge zur Geschichte der Psychologie 3). Frankfurt/M. u.a. 1991; Hartmut E. Lück: „Noch ein weiterer Jude ist natürlich ausgeschlossen“. William Stern und das psychologische Institut der Universität Hamburg. In: Arno Herzog / Saskia Rohde (Hrsg): Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“. Hamburg 1991, S. 407-417; Gerald Bühring: William Stern oder Streben nach Einheit (Beiträge zur Geschichte der Psychologie 13). Frankfurt/M. u.a. 1996; Ursula Flachsbart: William Sterns Beiträge zur Forensischen Psychologie und ihre Rezeption in Deutschland. Eine Literaturanalyse im Kontext biographischer, psychologiegeschichtlicher und gesellschaftspolitischer Hintergründe. Phil. Diss. Hannover 1999.
- 55 The Joseph Carlebach Archive, Bar Ilan University, Carlebach an Stern

- 22.6.1931, Hervorhebung im Original.
- 56 Ebd., Stern an Carlebach 23.6.1931. Das Zitat ist handschriftlich auf einer gedruckten Karte ergänzt worden, die den Text trägt: „Für Ihre so freundliche Aufmerksamkeit anlässlich meines sechzigsten Geburtstages danke ich Ihnen herzlich. William Stern, Hamburg, im Mai 1931“, die Worte „im Mai“ sind gestrichen und durch „23.6.31“ ersetzt worden.
- 57 Rainer Hering: Die Religionswissenschaftliche Gesellschaft in Hamburg (1919–1933). In: ders.: Theologische Wissenschaft und „Drittes Reich“. Studien zur Hamburger Wissenschafts- und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert (Reihe Geschichtswissenschaft 20). Pfaffenweiler 1990, S. 117–135; ders.: Selbstauflösung als Form der Anpassung. Die Religionswissenschaftliche Gesellschaft 1919 bis 1933. In: Uni hh. Berichte, Meinungen aus der Universität Hamburg. 21. Jg., Nr. 2 (April 1990), S. 30f. Zu Salomon vgl. Rainer Nicolaysen: „vitae, nicht vita“. Über Vertreibung und Exil des Osteuropa-Historikers Richard Salomon (1884–1966). In: Lebendige Sozialgeschichte (s. Anm. 39), S. 633–658.
- 58 Meinhof schrieb deswegen an Passarge, um ihn durch entsprechende Andeutungen von seinem Vorhaben abzubringen: „Ich bildete mir ein, Sie hätten diesen Vortrag schon in der Geographischen Gesellschaft gehalten; das beruht aber wohl auf einem Irrtum. Wenn ich Sie seinerzeit recht verstand, glauben Sie, daß die israelitische Gottesvorstellung aus der Vorstellung von Naturdämonen entstanden sei. Wir sind eigentlich jetzt durchaus der Meinung, daß das im hohen Maße unwahrscheinlich ist, und daß die griechischen Göttergestalten nicht Naturdämonen sind. Gerade bei der israelitischen Religion ist trotz einiger naturhafter Züge, wie sie sich überall finden, die Gottesvorstellung ethisch nach meiner Überzeugung. Sie können sich deshalb denken, daß ich auf der ganzen Linie widersprechen müßte, und ich nehme an, daß das auch von andern Mitgliedern der Gesellschaft geschieht. Aber Sie sind an Widerspruch gewöhnt, und vielleicht ist es nützlich, die ganze Sache einmal durchzusprechen.“ StAHH (s. Anm. 1), 364–13 Fakultäten / Fachbereiche der Universität, Ablieferung 2002/1, B VII 10 (b), Meinhof an Passarge 3.8.1928. Passarge war jedoch wegen einer Reise zunächst verhindert, ebd., Passarge an Meinhof 7.8.1928.
- 59 Ebd., Meinhof an Richard Salomon 3.8.1928. Meinhof schrieb wörtlich: „Sie werden verstehen, daß mir nicht ganz behaglich ist bei diesem Vortrag, und ich habe bisher versucht, ihn abzuwenden, aber vielleicht ist es besser, man läßt ihn einmal halten und nimmt sich in der Debatte des Vortragenden herzlich an.“
- 60 Ebd., Meinhof an Cassirer 19.1.1929. Auch bei diesem Thema hatte Carl Meinhof große Bedenken, meinte aber, dass es möglicherweise gut sei, „wenn er einmal Gelegenheit hat, sich auszusprechen. Vielleicht aber hat er bis zum Juli sein Interesse an der Sache bereits erschöpft. Es begründet sich auf ein kürzlich erschienenenes Buch über dieses Thema (...).“
- 61 Der Vortrag, über dessen Inhalt keine Unterlagen vorliegen, war nur von wenigen Interessenten besucht worden.

Meinhof kommentierte: „Ich fand auch, dass er nicht gerade Neues brachte und bei dem Umfang des Themas blieb die Sache etwas an der Oberfläche (...)“, ebd., B VII 10 (c), Meinhof an Cassirer 13.5.1932. Zu Meinhof vgl. mit weiterführenden Literaturhinwei-

sen Rainer Hering: Meinhof, Carl Friedrich Michael. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Begründet und hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgeführt von Traugott Bautz. Bd. XVII. Herzberg 2000, S. 921-960.

62 Cohn, Einleitung (s. Anm. 2), S. 8f.

ALICE JANKOWSKI

Raub und Rückgabe: Die Irrfahrt der Bibliothek des Jüdischen Religionsverbandes Hamburg

Im Kontext der Lebensfragen der Jüdischen Gemeinde in Hamburg, im Rahmen der „Berührungsfelder“ hat der Bereich Bildung und Kultur und der Aspekt Buch und Bibliothek einen legitimen Platz. Auch auf dem recht „unspektakulären“ Feld wie dem des Bibliothekswesens kann das Vereinnahmen, die Vernichtung einer Minderheit und ihrer Kulturgüter im „Dritten Reich“ gezeigt werden, ebenso wie das Mitmachen, Verwalten und Organisieren dieser Aktionen durch Funktionsträger der deutschen Mehrheit. Über eine der jüdischen Bibliotheken in Hamburg, ihr Schicksal in der Zeit von 1938 bis 1957 soll hier berichtet werden.¹

VORGESCHICHTE

Die „Bibliothek des Jüdischen Religionsverbandes Hamburg“, um die es hier gehen soll, hat im Laufe ihrer Geschichte mehrere Namen getragen. Diese zeigen nicht nur Veränderungen in der Zielsetzung der Aufgabe der Büchersammlung, sondern auch Veränderungen im gemeindlichen Leben an.

Bekannt wurde die Bibliothek 1909 unter dem programmatischen Namen: „Jüdische Bibliothek und Lesehalle“. Begonnen hatte diese Unternehmung Anfang des 20. Jahrhunderts.² Im Jahr 1905 planten und wünschten jüdische Hamburger:

„Dem jüdischen Teil des Publikums muss es ermöglicht sein, sich Kenntnis zu verschaffen über die grossen, weltbewegenden jüdischen Ideen, über die vieltausendjährige Geschichte und die eigenartigen Geschehnisse seines Stammes, über literarische, wissenschaftliche und künstlerische Erzeugnisse der Vergangenheit und Gegenwart, die von Juden ausgegangen oder für jüdische Kreise bestimmt sind (...); frei von jeder Tendenz und Beeinflussung sollen die jüdische Bibliothek und Lesehalle Bildung und idealen Genuss“³ verbreiten.

So stand es in einem gedruckten Aufruf zur Einrichtung dieser Bibliothek, der von einer Reihe von Hamburger Vereinen unterzeichnet worden war.⁴ Kürzer und prägnanter konnte die Aufgabe einer modernen jüdischen Bibliothek, die Begründung für die Notwendigkeit einer spezifisch jüdischen Einrichtung kaum gefasst werden.

Die Bibliothek wurde als (privat organisierte) Vereinsbibliothek eingerichtet und erhielt einen nebenamtlichen Bibliothekar, der im Hauptberuf Redakteur des „Israelitischen Familienblattes“ war. Im Hamburger Adressbuch von 1913 konnten Interessierte unter der Rubrik der Vereins- und Volksbibliotheken lesen, dass „gegen 1500 Bände und 35 Zeitungen und Zeitschriften in deutscher, hebräischer, jüdischer und englischer Sprache“⁵ vorgehalten wurden.

Die Ereignisse des Ersten Weltkrieges, die Enttäuschung und Ernüchterung über die so genannte „Judenählung“⁶ und die allgemein unsichere politische und gesellschaftliche Lage gingen auch an der „Jüdischen Bibliothek und Lesehalle“ nicht spurlos vorüber. Ab 1920 brachen schwierige Zeiten an, personell, finanziell und funktionell.

Wiederholt wurde „über die Zustände in der Jüdischen Bibliothek und Lesehalle geklagt“⁷, mehr Kontrolle über den Bibliothekar verlangt und die „Wirksamkeit der Lesehalle durch Zuführung neuer Mittel und durch neue Anschaffungen“⁸ gewünscht. Erst als sich im September 1922 der Schuldirek-



„Unsere jüdische Bibliothek“ aus: *Israelitisches Familienblatt*, 1938

tor Dr. Alberto Jonas bereit erklärte, nebenamtlich ihre Leitung zu übernehmen, beschloss der Gemeindevorstand nach einer Reihe von Verhandlungen in den gemeindlichen Gremien im Frühjahr 1923, verantwortungsbewusst die zwischenzeitlich geschlossene Bibliothek in das Eigentum der Gemeinde zu übernehmen:

„Die Bibliothek ist eine Notwendigkeit in geistiger und sozialer Beziehung; in der gegenwärtigen Zeit kann sie ohne wesentliche Zuschüsse der Gemeinde als selbständige Einrichtung nicht fortbestehen.“⁹

Die Bezeichnung „Jüdische Bibliothek und Lesehalle“ wurde demgemäß in „Bibliothek der Deutsch-israelitischen Gemeinde zu Hamburg“ umgewandelt.

Auch in den darauf folgenden Jahren gab es eine Anzahl jüdischer Hamburger, denen die Gemeindebibliothek wichtig war und die sich für sie engagierten. Wünsche und Anregungen, Funktion und Zielsetzung wurden in einem Artikel im Gemeindeblatt im Juni 1928 umrissen:

„Während es Aufgabe der Lesehalle ist, ihre Benutzer mit belletristischem Stoff zu versorgen und durch Zeitschriften über jüdische Gegenwartsfragen zu orientieren, soll die Bibliothek allgemeiner Belehrung, ernsterem, wissenschaftlichem Studium dienen. (...) Gerade jetzt, wo Hamburg seit einigen Jahren eine Universität besitzt, ist es eine Ehrenpflicht der Gemeinde, durch gründliche Reorganisation des Bibliothekswesens den Freunden und Forschern jüdischer Wissenschaft und Lehre das zu ihrem Studium nötige Rüstzeug zu liefern (...).“¹⁰

Dieser Appell blieb nicht ohne Folgen. Der Gemeindevorstand fasste Ende Oktober 1928 den Beschluss, einen hauptamtlichen Bibliothekar einzustellen, d.h. die Bibliotheksarbeit zu professionalisieren und der Bibliothek insgesamt im kulturpolitischen Spektrum der Gemeinde einen festen Platz zuzuweisen. Die Wahl fiel auf Isaak Markon¹¹, einen russischen Orientalisten, dessen Berufung als eine „intellektuelle Bereicherung der Bibliothek und der gesamten jüdischen Gemeinde Hamburgs“ gewürdigt wurde.¹² Sie dokumentierte nach außen auch die im Gemeindevorstand vorhandene Bereitschaft, die Bibliothek wissenschaftlich auszurichten.

Markons Aufgabe war nicht gerade leicht. Anfang 1929 war die Bibliothek umgezogen¹³ und hatte sich stark vergrößert durch die Zusammenlegung mit den Bibliotheken der Wallichs Klaus und der Levin Salomon Klaus¹⁴, die hauptsächlich religiöse Literatur umfassten. Außerdem war die Bibliothek des bekannten Rabbiners Nehmias Anton Nobel mit rund 5.000 Bänden erworben worden und musste eingegliedert werden.¹⁵

In den verbleibenden Jahren der Weimarer Republik stieg die Anzahl der Leser stetig an: Waren es 1929 durchschnittlich 500 pro Monat, so konnten ein Jahr später 600 und 1931 1.000 Leser pro Monat¹⁶ gezählt werden. 1930 wurde erfreut festgehalten: „Die Bibliothek umfasst jetzt bereits 17.000 Bände.“¹⁷ Aus Rummangel zog sie schon knapp zwei Jahre später – Ende 1931 – wieder um, diesmal in die Beneckestraße 6.¹⁸

Markon erweiterte gezielt die Bestände. Eine Grundausstattung einer Gemeindebibliothek sah Bibel, Talmud (Mischna und Gemara), Midraschwerke, Mischna Tora und Schulchan Aruch bei religiösem Schrifttum vor, stellte dann in wissenschaftlichen, literarischen und künstlerischen Darstel-

lungen moderner Sprachen „dem Juden von heute, der mit sich selbst und einer dem Judentum feindlichen Umwelt ringt um sein Recht auf Judesein (,) Material zur Verfügung“¹⁹ und bot Zeitungen und Zeitschriften²⁰ sowie schöngeistige Literatur²¹ an. Diesen Kanon ergänzte Markon um folgende Bereiche:

„Materialien für die Geschichte unserer Gemeinden. Diese werden in erster Linie durch die Werke der Autoren geboten, die hier gelebt und gewirkt haben. Dazu gehören ferner alle Werke, die mit Gutachten hiesiger Rabbiner versehen sind, da diese Gutachten meistens für die Kultur- und Zeitgeschichte sehr aufschlussreich sind. Nicht zuletzt ist es unsere Aufgabe, alle Bücher, Broschüren, Flugblätter usw. zu sammeln, die in Hamburg, Altona und Wandsbek gedruckt sind und eine Beziehung zum Judentum haben.“²²

Lange konnte Markon seine Bestandspolitik nicht aufrechterhalten. Ab 1933 war solch ein gezielter Aufbau in immer beschränkterem Maße, wenn überhaupt, durchführbar.²³

DIE EREIGNISSE ZWISCHEN 1938 UND 1945

Eine letzte, längere Erwähnung der Bibliothekssituation findet sich im Sitzungsprotokoll des Repräsentanten-Kollegiums vom 9.12.1937:

„Die Bibliothek ist in den letzten Jahren stark gewachsen und enthält vieles, was nicht würdig ist, der Bibliothek der Gemeinde anzugehören. Es ist vorübergehend eine jüngere Kraft nötig, um Dr. Markon behilflich zu sein, die Bibliothek in einen etwas moderneren Zustand zu versetzen (...) es (ist) dringend notwendig, aus den Beständen, die der Bibliothek besonders durch Tod oder Auswanderung angefallen sind, solche Bücher, die mehrfach vorhanden sind, auszusondern und gegen andere zu tauschen. Wenn eine solche Aussonderung von Dubletten durchgeführt würde, könnten sicherlich viele jetzt fehlende Bücher beschafft werden (...).“²⁴

Mit diesen dürren Worten wurde die eine Folge von Diskriminierung und Ausgrenzung beschrieben, die der Gemeindebibliothek eine nicht zu bewälti-

gende Fülle von geschenkten und gespendeten Druckschriften übertrug. Für die beabsichtigte Einarbeitung war der Bibliothek nur wenig Zeit vergönnt. Ab dem 1.1.1938 durfte die Deutsch-Israelitische Gemeinde Hamburgs gezwungenermaßen nur noch als „Jüdischer Religionsverband Hamburg e.V.“ fungieren, und die Bibliothek wurde zum dritten Mal umbenannt in „Bibliothek des Jüdischen Religionsverbandes Hamburg“. Elf Monate später war selbst eine rudimentäre selbstbestimmte Bibliotheksarbeit nicht mehr möglich:

„Die Ereignisse des November 1938 und ihre gesetzlichen und verwaltungsmäßigen Auswirkungen hatten auch grundlegende Änderungen der Verfassung der Gemeinde, ihrer Führung und Verwaltung zur Folge: die alte Verfassung der Gemeinde trat außer Kraft, das Repräsentantenkollegium wurde aufgelöst, es wurde ein neuer Vorstand bestellt. Dieser wurde der Aufsicht der Geheimen Staatspolizei unterstellt, die auch im übrigen eine weitgehende Aufsicht über die Gemeinde übernahm.“²⁵

Mit den im Nazijargon mit „November-Aktion“ bezeichneten Ereignissen des 9./10.11.1938 ging gleichzeitig auf bibliothekarischem Gebiet Konfiszierung, Aneignung und Verschleppung von Büchergut (nicht nur) aus Hamburger jüdischem Gemeindebesitz vorstatten.

Am 10.11.1938 erhielt mit einem „Sicherstellungsbefehl“ der Sicherheitsdienst (SD) „reichsweit die Verfügungsgewalt“ über alle in dieser Nacht nicht vernichteten jüdischen Bibliotheken, deren „Konzentration“ von Heydrich angeordnet worden war.²⁶ Damit die verfügte Beschlagnahme, die Verpackung und schließliche „Verbringung“ der Bücher durchgeführt werden konnte, bedurfte es nicht nur der Kenntnis, sondern auch der Erfassung und Sichtung der Bestände. Für Hamburg konnte der SD-Führer Nordwest im März 1939 berichten:

„In der Anlage werden die Verzeichnisse der sichergestellten Bibliotheken aus den Unterabschnittsbereichen Hamburg, Ost-Hannover und Süd-Hannover-Braunschweig übersandt (...). In Hamburg besteht z.Zt. nur die Bibliothek des ‚israelitischen Religionsverbandes‘ Hamburg, der die früher bestehenden Bibliotheken des ‚israelitischen

Tempelverbandes‘ und der ‚Wallich Klaus‘ eingegliedert wurden (...). Es fehlen in der Bibliothek etwa 600 Bücher, die größtenteils noch aus der Zeit vor der Judenaktion ausgeliehen und auch zum Teil nicht mehr herbeigeschafft werden können, da die betreffenden Juden ausgewandert sind. Die Ausleiher wurden aufgefordert, die Bücher zurückzugeben.“²⁷

Diese avisierten Verzeichnisse wurden zu einem großen Teil aufgefunden. Die Durchschläge genau geführter Bücherlisten sind sogar in zweifacher Ausfertigung erhalten.²⁸ Die bisher vorliegenden 163 maschinenschriftlichen Seiten der Auflistung der Werke wurden höchstwahrscheinlich von Mitgliedern des jüdischen Gemeindeverbandes selbst verfasst.

Die Listen wurden nach den Standorten Beneckestraße 6 und Mittelweg 17²⁹ (zum Beispiel mit der Angabe: Hebräisches Zimmer) getrennt geführt. Es wurden Kürzel für die jeweiligen (Vor-)Besitzer vergeben: so RA für Jüdischer Religionsverband, T für Tempelverband, W für Wallich-Klaus, RM für Jüdischer Religionsverband (Haus Warburg, Mittelweg), Interna, die nur mit der Bibliothek Vertraute hatten kennen können.

Inhaltlich wurden die zu verpackenden Werke aufgegliedert in: „Judentum deutsch, Judentum hebräisch, Judentum Jugendschriften, Zeitschriften, wissenschaftliche Literatur deutsch, jüdische Belletristik“, aber auch in: „deutsches Schrifttum“ (Anzengruber, Bergengruen, Hermann Hesse, Gottfried Keller, Storm sowie Goethe, Schiller, Lessings Werke – sind alle verzeichnet)³⁰ sowie in: „wissenschaftliche Literatur, deutsch“.³¹ Es handelt sich um eine bestandshistorisch höchst bemerkenswerte Quelle.³²

Die Bücher wurden in 101 Kisten, beschriftet mit „Hamburger Judenbibliothek“, verpackt (deren jeweiliger Inhalt auf dem Vorblatt zur Liste, versehen mit den oben genannten Kürzeln, bezeichnet wurde) und zusammen mit „1 Paket Karteikarten RM“ im Juli 1939 nach Berlin transportiert.³³ Neben der Hamburger Gemeindebibliothek überführte der SD nach Berlin noch rund 75 weitere jüdische Bibliotheken mit über 300.000 Bänden aus Gemeinde- bzw. Organisationsbesitz.³⁴

In Berlin allerdings blieben die Bücher zunächst in den Kisten bzw. provisorisch zu Stapeln gelagert. Zwar war im September 1939 als verant-

wortlicher Referent für die „Judenbibliothek“ ein Dr. Walter Kellner³⁵ eingestellt worden, doch führten fehlende Aufstellmöglichkeiten und fehlende bibliothekarische Fachkräfte dazu, dass viele Bände zuerst in Papiermühlen verschwanden. Ab Oktober 1941 wurden jüdische Wissenschaftler³⁶ unter Leitung von Dr. Ernst Grumach³⁷ zwangsverpflichtet. Er charakterisierte die Lage und seine Aufgaben folgendermaßen:

„Zu Anfang unserer Tätigkeit wurden jede Woche viele Bücher für die Papiermühle bestimmt (...) später kam die SS zur Erkenntnis, dass die meisten Bücher doch große Werte darstellten, und deshalb fand keine Vernichtung mehr statt. Bis August 1943 haben wir an der Ordnung und Katalogisierung der Bestände gearbeitet. Wir hatten dann eine Bibliothek aufgebaut, die 3 große Säle in der Eisenacherstr. füllte.“³⁸

Für die Zeit ab Mitte 1942 gibt es Quellen, die das Verfahren der Überlassung und Auslagerung schildern – über die Beweggründe des SD zur Herausgabe allerdings nur wenig vermitteln.

Gustav Wahl³⁹, der Direktor der Bibliothek der Hansestadt Hamburg, bat im August 1942 schriftlich die Verwaltung für Kunst- und Kulturangelegenheiten der Hansestadt Hamburg, Verzeichnisse der in Berlin „dort noch greifbaren Literatur“ zu übersenden:

„Da die in Hamburg beschlagnahmte jüdische Bücherei als Vorleistung zu betrachten sein dürfte, dürfte irgend ein Kaufpreis für das der Bibliothek der Hansestadt Hamburg zu überlassende Material nicht in Frage kommen.“

Er listete zunächst die erwünschte Literatur für seine Bibliothek auf:

„(...) Die Bibliotheken, Zeitschriften, Jahresberichte u. dergl. der verschiedenen jüdischen Gemeinden von Hamburg und Altona (...). Die Sammlungen, Berichte, Zeitschriften usw. der in Hamburg und Altona vorhanden gewesenen jüdischen Vereine, wie etwa der Gesellschaft für jüdische Volkskunst und dergleichen.“

Und reklamierte sie mit folgender Begründung:

„Die hier aufgeführte Literatur wird für alle Zeit von den Forschern, die im Reichsinteresse sie für ihre wissenschaftlichen Arbeiten heranziehen müssen, immer nur in Hamburg als dem Entstehungsort dieser Literatur gesucht werden. Nur für dieses Hamburgische Schrifttum besteht ein reichswichtiges Interesse daran, dass es der Bibliothek der Hansestadt Hamburg zugeführt wird.“⁴⁰

Und in der Tat konnte Senatsdirektor Dr. Zellmann am 18.9.1942 Senator Dr. Becker, dem Leiter der Verwaltung für Kunst- und Kulturangelegenheiten in Hamburg, berichten, dass in einer „eingehenden Unterredung (...) mit SS-Sturmbannführer Burmester“⁴¹ und „Sachbearbeiter Dr. Kellner“ ihm „erneut bestätigt“ worden sei,

„dass (...) Hamburg mit Ausnahme von etwa 5 Prozent die gesamten seiner Zeit beschlagnahmten Bücher der jüdischen Gemeinde in Hamburg zurückerhalte. Die hamburgische Bücherei sei im Vergleich zu den Büchern anderer Städte nicht besonders gross. Auch sei das hamburgische Material mit Ausnahme von etwa 5 Prozent bereits in den anderen jüdischen Büchereien enthalten.“⁴²

Allerdings bat Kellner um mindestens ein halbes Jahr Geduld, da noch 700.000 Bände zu ordnen seien; auch sei es ihm nicht möglich, ein Verzeichnis der Bücher aufzustellen, die später nach Hamburg zurückgesandt werden sollten.⁴³

Die von den Hamburgern angeführten Gründe für den Überlassungswunsch, durchschnittliche Qualität und Größe der Sammlung sowie der von Kellner ins Spiel gebrachte Verzögerungsgrund der Arbeitsüberlastung sollten sich, so stellt es sich im Nachhinein dar, als Vorteil erweisen. Diese Argumentation konnte vermutlich gleichzeitig als ‚sachliche‘ Begründung gegenüber der Führungsspitze des RSHA dienen für dieses (im Allgemeinen ungewöhnliche) Vorgehen und gleichzeitig eine Kooperation mit staatlichen Stellen (und ‚heimatlichen‘ Verbindungen) signalisieren. Nicht herausgegeben wurden jedoch seltene Hebraica sowie Zeitungen und Zeitschriften.

Tatsächlich wurde die Bücherei der früheren jüdischen Gemeinde in Hamburg der Bibliothek der Hansestadt im Mai 1943 zur Verfügung gestellt⁴⁴, verblieb jedoch in Berlin, da keine Möglichkeit bestand, sie in Hamburg aufzustellen.⁴⁵

Nach Vorbereitungen im Juli wurden dann wirklich Anfang August 1943 diese Kisten – nun organisiert von Bediensteten der Bibliothek der Hansestadt Hamburg – nach Sachsen verlagert, denn die Räume in Berlin wurden „für Luftschutzmassnahmen benötigt“. ⁴⁶ 50 Kisten kamen auf das Rittergut Weissig, Post Lohsa / Oberlausitz, und 49 Kisten auf das Schloss Hermsdorf bei Dresden. ⁴⁷ In dieselben Depots wurden Anfang April 1944 noch weitere Bestände der Bibliothek der Hansestadt Hamburg gebracht. ⁴⁸ Alle überstanden dort das Ende des „Dritten Reiches“.

GEGLÜCKTE RÜCKGABE NACH 1945

Die Bücher lagerten nun in der Sowjetischen Besatzungszone, die betreffenden Rechtsnachfolger bzw. eigentlichen Eigentümer befanden sich aber in den Westzonen. Hamburg gehörte zur britischen Besatzungszone. Im Herbst 1945 forderte der englische Verbindungsoffizier möglichst eingehende Angaben über die (in der russischen Besatzungszone) untergebrachten Sammlungsteile der Hamburger Bibliotheken. Die Staats- und Universitätsbibliothek veranlasste daraufhin im November 1945 Nachforschungen. ⁴⁹

Nach den ersten Berichten über die Erhaltung und den Zustand der Kisten schrieb Dr. Tiemann, der nunmehrige Direktor der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, am 20.3.1946 der Jüdischen Gemeinde Hamburg:

„Wie wir jetzt hören, sind die Bestände in Hermsdorf äusserst gefährdet, d.h. Ihre und unsere Bücher, die zusammen lagern. Ich habe deswegen mit einem Offizier der britischen Militärregierung verhandelt, der versuchen wird, persönlich die Dinge in Augenschein zu nehmen (...). Ich habe bei dieser Unterredung auch speziell auf Ihre Bibliothek hingewiesen und betont, dass sie Ihnen als Ihr Eigentum zurückgegeben werden müsste.“ ⁵⁰

So hob 1946 Tiemann durch die Betonung auf die *beiden* Bestände die im Jahr 1943 durchgeführte Übereignung an die Staatsbibliothek ohne viel Federlesens auf.

Die (seit Juli 1945) neu gegründete Jüdische Gemeinde Hamburg erkundigte sich im Juli 1946 in Dresden bei der dortigen Gemeinde, was über

die Hamburger Bibliothek bekannt sei. Die Dresdner bestätigten nicht nur, dass es Werke gäbe, sondern antworteten, es sei ihnen gelungen, einen Teil der jüdischen Bücher sicherzustellen. Der Vorstand bat dann die Gemeinde Dresden, ein Verzeichnis der Bücher anzufertigen, „jedenfalls aber derjenigen Bücher, die sie, wie sie schreiben, gern für ihre dortige Bibliothek behalten will“.⁵¹

Näheres über den weiteren Fortgang dieser Rückführungsverhandlungen ergab sich im Zusammenhang mit Bestrebungen staatlicher Stellen Hamburgs. Mitte Februar 1947 hatten sich zwei Hamburger Beamte im Auftrag der Hamburger Kulturbehörde in Sachsen aufgehalten, um über Rückführung zu sprechen. Sie waren offenbar zunächst auf eine prinzipielle Bereitschaft zur Rückführung gestoßen⁵²; aber die Deutsche Zentrale für Volksbildung in Berlin, der das Anliegen unterbreitet wurde, erklärte „dass z.Zt. grundsätzlich nichts aus der Zone herausgegeben werden darf (...)“.⁵³

Der Israelitischen Gemeinde Dresden soll es damals gelungen sein, 30 Kisten in Verwahrung zu nehmen⁵⁴, einige der Bestände wurden im Albertinum Dresden deponiert, andere wiederum in der Rochsburg, Kreis Rochlitz. Infolge des mehrfach belegten „Vagabundierens“ schrumpfte der Umfang.⁵⁵ Jedenfalls hieß es Anfang 1951, dass zur Rochsburg insgesamt 105 Kisten mit Büchern der Staats- und Universitätsbibliothek und dann auch der „Jüdischen Bibliothek“ transportiert⁵⁶ worden seien.

Ebenfalls Anfang 1951 wurde die Jüdische Gemeinde Hamburg aus Dresden von einem dortigen Gemeindeangehörigen, Herrn Dr. Grunsfeld, informiert, dass, in Bezug auf die frühere Hamburger Gemeindebibliothek in Dresden, „jetzt schnell gehandelt werden“ müsste.⁵⁷ Was immer das bedeutete, welche Ereignisse drohten, ob und was getan wurde, lässt sich zurzeit nicht erschließen.⁵⁸

Eine entscheidende Wendung trat ab 1952 ein, als in Dresden Helmut Eschwege⁵⁹, während er den Buchbestand der jüdischen Gemeinde in Dresden katalogisierte, auf diese Bücher aufmerksam wurde.⁶⁰ Ein großer Teil der Bücher, so berichtete er, habe den Stempel der Jüdischen Gemeinde zu Hamburg bzw. jüdischer Institutionen Hamburgs getragen. In einem Nebenraum der Dresdner Gemeinde hätten 600–800 Bände mit Hamburger Stempel gelagert. Eschwege stieß außerdem auf weitere Bestände im Dresdner Amt für

Denkmalpflege. Als Mitte 1954 bei Hausdurchsuchungen von Mitarbeitern der sächsischen Denkmalpflege Bücher auftauchten, die den Herkunftstempel jüdischer Organisationen und privater Personen der Jüdischen Gemeinde zu Hamburg trugen⁶¹, setzte sich Eschwege mit dem Vorstand der Jüdischen Gemeinde zu Hamburg, Harry Goldstein, in Verbindung. Harry Goldstein schrieb daraufhin am 31.12.1954 an die Behörden der DDR. Er wies darauf hin, dass es sich bei der erbetenen Rückführung „ausschließlich um die wissenschaftlich-jüdische Bibliothek unserer Gemeinde in Hamburg“ handle und dass es ihm ein „Gebot der Wiedergutmachung“ zu sein scheine, dass die Gemeinde „endlich ihr Eigentum“ zurückerhalte.⁶²

„Mit dem zugesandten Durchschlag dieses Schreibens“ machte sich Eschwege auf und wurde, nach seinen eigenen Worten, bei den verschiedenen Regierungsstellen der DDR vorstellig. „In dieser Zeit wurde ich mehrmals vor die Bezirkskontrollkommission der SED geladen, wo mir der Vorwurf gemacht wurde, ich würde die Bücher den Faschisten in den Rachen werfen. Faschisten waren seit dem Slansky-Prozess auch die Zionisten jenseits der Elbe.“⁶³ Am 27.8.1956 erhielt er einen Zwischenbescheid der Hauptabteilung Bildende Kunst, Abteilung Kunstsammlungen und Denkmalpflege, in Dresden, dass wegen der Rückführung der Bibliothek der Hamburger Jüdischen Gemeinde noch einige Verhandlungen zu führen seien.⁶⁴

Es wurde ein Austausch von Büchern, die eigentlich in die DDR gehörten, gegen die Hamburger Bestände vorgeschlagen. Bereits 1955 hatte Dr. Otto Nuschke⁶⁵, stellvertretender Ministerpräsident der DDR, gegenüber der Jüdischen Gemeinde Hamburg erklärt, dass die Rückführung nur gestattet werden könne, wenn ein Austausch gegen DDR-Besitz in Hamburg zustande käme.⁶⁶ Die angefragten Hamburger Institutionen konnten allerdings nur antworten, dass sie keine Werke besäßen, die in die DDR zurückgeführt werden könnten. So blieb die Angelegenheit weiter in der Schwebe. Der Durchbruch gelang erst 1957, als ihm, so Eschwege, die Regierung der DDR mitteilte, dass sich der Rat des Bezirks Karl-Marx-Stadt, Referat Kirchenfragen, mit der Ausfuhr der Bibliothek einverstanden erklärt habe.⁶⁷

Eschwege hatte dann sofort alle benötigten Zustimmungen für den Rücktransport über die Zonengrenze bei den Ministerien für Volksbildung, für Kultur, des Inneren (Abteilung Kulturfragen), für Außenhandel und in-

nerdeutschen Handel, für Finanzen, des Amtes für Denkmalpflege sowie des Landrates von Rochlitz eingeholt und „zwei der größten Lastwagen, die damals in der Republik vorhanden waren organisiert“.⁶⁸

Die Speditionsfirma Deutrans transportierte am 4.9.1957 mit zwei LKW mit Anhängern in 131 Kisten die Bücher nach Hamburg. Diese Kisten, berichtete Eschwege weiter, seien noch die Originalkisten gewesen: „In Hamburg angekommen, war ein Teil der Bücher angefault, ein anderer Teil von Ratten angefressen. In einem Teil der Kisten befanden sich auch Bestände der Hamburger Staatsbibliothek, Abtlg. Orientalistik.“⁶⁹ Alle Kisten waren schon in Sachsen (Weissig und Hermsdorf) aufgebrochen und beraubt und danach wahllos wieder zusammengestopft worden. Sie enthielten daher gemeinsame Bestände der Jüdischen Gemeinde und der Staatsbibliothek. Nachdem die jeweiligen Besitzstände auseinander sortiert worden waren⁷⁰, konnten insgesamt 5432 Bände der Staats- und Universitätsbibliothek zurückgegeben werden.⁷¹ Nicht nur die Jüdische Gemeinde, auch die Staatsbibliothek hatte daher von dem Einsatz couragierter Zeitgenossen profitiert.

Die 1957 nunmehr wieder in Hamburg angekommene Bibliothek der deutsch-israelitischen Gemeinde wurde von den Mitgliedern der Jüdischen Gemeinde ausgepackt, aufgestellt⁷² und nach und nach katalogisiert. Die Bibliothek erhielt wieder einen neuen Namen, und den trägt sie noch heute: „Bibliothek der Jüdischen Gemeinde Hamburg“.

In der Zwischenzeit hatte man auch in der Jüdischen Gemeinde Hamburgs wieder neu Bücher erworben⁷³ und eine Büchersammlung aufgebaut. Diese Werke wurden in den Bestand der alten, rückerstatteten Bibliothek eingegliedert. In der Festschrift zum 25. Jahrestag der Einweihung der Synagoge in Hamburg bemerkte Ariel Goral 1985:

„Den Grundstock der Bibliothek (...) bilden Bestände der früheren Bibliothek (...). Was gerettet wurde, ist gewiß nicht der gesamte Bestand (...). Die jetzige Bibliothek umfasst etwa 15.000 Bücher (...), man kann leider nicht sagen, dass die Bibliothek von den Gemeindemitgliedern übermäßig in Anspruch genommen wird. Das ist bedauerlich (...). Erfreulich aber ist, dass auch nichtjüdische Lehrer, Studenten und Schüler die Bibliothek benutzen, um sich über jüdische Themen zu informieren.“⁷⁴

FAZIT

Im Rückblick auf die Ereignisse während der nationalsozialistischen Herrschaft, der millionenfachen menschlichen Vernichtung, bietet sich dem Betrachter auch das Bild einer gigantischen Bücherwanderung.⁷⁵ Millionen von Büchern waren in Bewegung geraten. Ein Teil von ihnen emigrierte zusammen mit ihren jüdischen Eigentümern in alle Welt, ein anderer, größerer Teil wurde gewaltsam verschleppt. Der mit dieser Migration, der Ausplünderung, „Verramschung“ und Deportation (von Menschen und damit) von Bibliotheken einhergehenden widerrechtlichen Aneignung durch andere Bibliotheken wird seit ein paar Jahren Aufmerksamkeit geschenkt. Der Bücherraub im Nationalsozialismus sowie Fragen der Restitution finden in der bibliothekarischen Fachwelt, aber auch in der Öffentlichkeit Resonanz.⁷⁶

Die Hamburger Bibliothek ist ein besonderes Beispiel. Besonders, weil sich hier Konfiszierung, Verbringung und Restitution nachvollziehbar dokumentieren lassen. Anders dagegen gestaltete sich das Schicksal der übrigen großen Gemeindebibliotheken wie Berlin, Breslau, Wien, Frankfurt / Main. Sie wurden entweder völlig vernichtet und weit auseinander gerissen oder sind nur in Teilbeständen auffindbar und nachweisbar.⁷⁷

Für Hamburg trifft, teils dank persönlichen Einsatzes, teils dank politischen Wandels, der Begriff vom Bücherraub nur für eine kurze schwere Zeit zu. Beschlagnahme und Aneignung durch „ganz normale Männer“ (und Bibliothekare) waren jedoch nicht das Besondere.⁷⁸

Das Außergewöhnliche am Schicksal der Bibliothek der Hamburger jüdischen Gemeinde war ihre Übereignung 1943 aus der RSHA-Bücherei an die Hamburger Staatsbibliothek, die durch ein auch während des „Dritten Reiches“ vorhandenes Interesse in Hamburg an diesem Buchbestand begünstigt wurde. In der Folge besaß man in Hamburg Kenntnis über Umfang und Auslagerung des Bestandes. Darüber hinaus kam es, eingebettet in die Nachkriegspolitik des geteilten Deutschlands, nicht nur zu einer Lokalisierung der Bestände, sondern auch zu Restitutionsverhandlungen unter tatkräftiger Beteiligung jüdischer Akteure und zu einer (überraschenden) Rückgabe aus DDR-Händen, und zwar zu einem bemerkenswert frühen Zeitpunkt.

Trotz der bisher einmalig breit von Beschlagnahme bis Rückgabe nachvollziehenden Geschichte⁷⁹ der Hamburger Gemeindebibliothek bleiben

einige Fragen offen: Haben die anfänglichen Umstände, das Chaos von Bücherhaufen, fehlende Mitarbeiter und Fachkenntnisse in der Zeit von 1939 bis 1941, die Lagerung der Bücher in den (unausgepackten?) Kisten oder doch noch andere Momente zur Übertragung an die Bibliothek der Hansestadt Hamburg und damit zum Erhalt der „Hamburger Judenbibliothek“ beigetragen?

Wie viele Bücher wurden tatsächlich 1939 in Hamburg beschlagnahmt, und wie viel des ursprünglichen Bestandes der Hamburger Gemeindebibliothek kehrte 1957 nach Hamburg zurück? Trafen die Behauptungen aus dem RSHA zu, die zur Überlassung an die Hamburger Bibliothek während des „Dritten Reichs“ führten? Hatte die einleitende Wendung in Wahls Schreiben vom 19.8.42: „dem Wunsch der Vertretung der Hansestadt in Berlin entsprechend“, wirklich eine Bedeutung? Reklamierte die Hansestadt bereits vor 1942 jüdisches Eigentum für sich?

Welche Hintergründe hatte die geglückte Rückführung inmitten des „Kalten Krieges“? War es, entgegen den sonstigen Gepflogenheiten der DDR, eine bewusste Wiedergutmachungsleistung für eine Gemeinde in der Bundesrepublik?⁸⁰ War ein beherztes Allein-Agieren, wie Helmut Eschwege es ausführlich schildert, in diesem Umfange möglich?⁸¹

Die Bibliothek, ihr Status und Gebrauch im neuen Gemeindeleben in Hamburg, zeigt jedoch, dass ihr in den gänzlich veränderten Lebensumständen nur eine marginale Rolle zukam. Der Bruch war gewaltig.

Damit stellt die Hamburger jüdische Gemeindebibliothek ein Zeugnis einer gebrochenen Tradition dar. In ihrem Bestand vor dem Zweiten Weltkrieg bildeten sich in den von ihr gesammelten Werken die Interessenlagen, die Bildungsideale, die Selbstbehauptung und das erzwungene Ende der Geschichte und kulturellen Tradition der deutschen Juden ab. Nicht nur an den zum ‚Objekt‘ gewordenen religiösen Schriften, sondern gerade durch die Ansammlung von Mehrfachexemplaren deutscher Literatur – aus dem Besitz der zur Auswanderung gedrängten und getriebenen bzw. zur „Abwanderung nach Osten“ gezwungenen Eigentümer – zeigt sich deprimierend dieses Schicksal. Das Hamburger, das deutsche Judentum war zerstört.

Und doch begann zögerlich und skeptisch wieder ein Neuanfang jüdischen Lebens im „Land der Mörder“, ein Beweis gegen Vernichtung. Damit

steht die Bibliothek gleichzeitig als Zeugnis sowohl für ein Stück erhaltener als auch für ein Stück weiter fortgeführter Tradition. Dieser ‚geretteten Bibliothek‘ – mit ihrer vielfach verknüpften und nicht gradlinig verlaufenen, durch Diskriminierung und Verfolgung gezeichneten Geschichte ein Spiegel des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens von Juden und Nichtjuden in Hamburg – ist zu wünschen, dass ihr eine neue, auf einem tragfähigen Fundament stehende zukünftige Nutzung beschieden ist.⁸²

ANMERKUNGEN

- 1 Ausführlicher dazu Alice Jankowski: Die Jüdische Bibliothek und Lesehalle in Hamburg: Eine Gebrauchsbibliothek als Spiegelbild jüdischen Lebens, Kultur und Geschichte der Hansestadt. Masterarbeit Humboldt-Universität, Institut für Bibliothekswissenschaft, Mai 2003, im Rahmen des postgradualen Fernstudiums Library and Information Science.
- 2 Im November 1900 warb ein „Komitee zur Errichtung einer jüdischen Lesehalle“, unterstützt von der Henry-Jones-Loge, für diese Idee; vgl. Erika Hirsch: Jüdisches Vereinsleben in Hamburg bis zum Ersten Weltkrieg. Frankfurt/M. 1993, S. 97.
- 3 Alle Zitate mit Hervorhebung aus Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StAHH), Jüdische Gemeinde, 887, Bibliotheks-Kommission, S. 176.
- 4 Ebd. Die allgemeine Bücherhallenbewegung wurde in Deutschland 1893 ausgelöst; sie mündete in die Gründung zahlreicher öffentlicher Bibliotheken. Dieser neue Bibliothekstyp wurde Bücherhalle genannt, weil er eine Bib-

liothek sein sollte, in der man Bücher nicht nur ausleihen, sondern dank einer Lesehalle (eines Lesesaals) auch an Ort und Stelle lesen konnte. Die Trennung zwischen streng wissenschaftlicher und öffentlicher Bibliothek sollte ebenfalls nach amerikanischem Vorbild aufgehoben werden; vgl. dazu allgemein Wolfgang Thauer (Hrsg.): Geschichte der öffentlichen Bücherei in Deutschland. 2. Aufl. Wiesbaden 1990. Eine Notwendigkeit für jüdische Lesehallen hatte man bereits 1895 in Berlin gesehen. In Hamburg begründete man die Idee u.a. mit der Einschätzung, dass in den allgemeinen Lesehallen der Literatur, die ‚die Juden als solche‘ interessieren würde, nur so viel Aufmerksamkeit zugewendet würde, wie es ihrem Bevölkerungsanteil von 2% entspräche. Erforderlich sei die Weckung von Interesse an Themen wie den ‚Vorgänge(n) in der Judenheit auf dem weiten Erdenrund‘ und der ‚Sitte unseres Stammes‘; vgl. Hirsch, a.a.O. (s. Anm. 2), S. 97.

- 5 Hamburger Adressbuch 1913, Bd. 2, Teil V, S. 25.
- 6 Der Erlass der Reichsregierung zur

- Zählung der jüdischen Soldaten vom 11.10.1916 wurde als zutiefst verletzende Entscheidung, als Symbol für versagte Gleichberechtigung empfunden, er löste gleichzeitig antisemitische Übergriffe in der Armee aus. Hochrechnungen ergaben jedoch, dass 96.000 Kriegsteilnehmer bei 550.000 jüdischen Einwohnern des damaligen Deutschen Reiches gezählt werden konnten, d.h. nicht weniger als bei der nichtjüdischen Bevölkerung, und widerlegten damit eindeutig die Diffamierung der „Drückebergerei“; zur Kriegsstatistik vgl. Manfred Messerschmidt: Juden im preußisch-deutschen Heer. In: Deutsche jüdische Soldaten. Hamburg 1996, S. 39-62, hier S. 51-54; sowie Wolfgang Michalka: Zwischen Patriotismus und Judenzählung. In: Judenemanzipation und Antisemitismus. Eggingen 2003 (Bibliothek europäischer Freiheitsbewegungen 3), S. 105-115, hier S. 109-113.
- 7 StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 887, Bibliothek und Lesehalle, S. 40 (17).
 - 8 Ebd., S. 184, Abrechnung 1919.
 - 9 Ebd., S. 206.
 - 10 Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde zu Hamburg (im Folgenden GB) 4 (1928), 6, S.1f; verfasst von Emil Badrian (1859–1943 Theresienstadt), vormalig Lehrer an der Talmud Tora Realschule.
 - 11 Isaak Markon (1875–1949), Bibliothekar und Dozent für orientalische Sprachen und Literatur; vgl. GB (s. Anm. 10) 1929, 1, S. 4.
 - 12 Zit. n. Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000, S. 71.
 - 13 Gemeindehaus Johnsallee 54. Aber auch in der Johnsallee waren die Zimmer „unzulänglich“: StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 297, Bd. 21, S. 207f.; seit Mitte 1931 wurde über neue Räume z.B. in der Beneckestraße diskutiert, vgl. ebd., S. 233, 28.9.1930.
 - 14 Klausen sind Talmud-Lehranstalten; die erste wurde von S. D. Wallich 1798 gestiftet. Die Levin Salomon Klaus, auch R. Löb Schauls Klaus genannt, wurde 1810 in Hamburg eingerichtet, um Unterricht im Talmud zu ermöglichen.
 - 15 StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 360a, RK, S. 51, 13.5.1929; vgl. auch GB (s. Anm. 10) 5 (1929), 3.
 - 16 Ebd. 6 (1930) 7, S. 5 und ebd. 8 (1932), 1, S. 1.
 - 17 StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 360 a, Repräsentanten-Kollegium, S. 13f. (241ff.), 25.2.1930.
 - 18 Zu dem Umzug vgl. ebd., 298, Bd. 21, S. 289.
 - 19 Georg Herlitz: Jüdische Gemeindebibliotheken. In: Der Orden Bne Briss. Festnummer zum Ordenstag Oktober 1928, S. 171.
 - 20 Vgl. die Zeitschriftenabonnements in StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, Bibliothek und Lesehalle, S. 11 (g).
 - 21 GB (s. Anm. 10) 8 (1932), 1, S. 1.
 - 22 Markon in ebd. 6 (1930), 1, (Absätze von mir eingefügt).
 - 23 Nur mittelbar ist in den Aktenvermerken der Gemeindeorgane von 1933–1938 etwas über die existenziell veränderte politische Lage, über die zahlreichen staatlich gelenkten Aktionen, u.a. die Bücherverbrennungen, herauszulesen. Bücherverbrennungen gab es in Hamburg am 15. und 30.5.1933. Maßnahmen zur Aussonderung zurückzustellender Bücher, die vornehmlich den Bücherhallen und Volksbüchereien

- galten, wurden in Hamburg bereits im März 1933, bevor es die „Schwarzen Listen“ gab, getroffen; vgl. Angela Graf (Hrsg.): Verbrannte Bücher, verbrannte Ideen, Verbrannte. Hamburg 1993, S. 17. Zu diesem Komplex insgesamt vgl. neuerdings Werner Trefl: „Wider den un-deutschen Geist“. Bücherverbrennungen 1933. Berlin 2003 mit Dokumentenanhang.
- 24 Diese Zitate alle im Sitzungsprotokoll v. 9.12.1937, StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 360 h (= PK 346, Bd. 11), S. 128.
- 25 So Leo Lippmann, Staatsrat a. D., seit 1935 Geschäftsführer der Gemeinde, Ende 1941, abgedruckt in der Gedenkschrift zu seinem 50. Todestag: Leo Lippmann: „... dass ich wie ein guter Deutscher empfinde und handle. Hamburg 1993, S. 66.
- 26 Vgl. Werner Schroeder: Bestandsaufbau durch Plünderung jüdischer Bibliotheken im RSHA 1936–1945. Vortragstyposkript Internationale Tagung Raub und Restitution in Bibliotheken, Wien, 23.–24. April 2003, <http://www.stadtbibliothek.wien.at/mao09/>, S. 1, mit Zitaten; ihm danke ich an dieser Stelle für seine freundlichen Hinweise. Der Befehl, die jüdischen Bibliotheken und Archive zu beschlagnahmen, erging, um diese angeblich vor der Vernichtung im Rahmen der „Aktionen gegen Juden“ zu retten; vgl. Dov Schidorsky: Das Schicksal jüdischer Bibliotheken im Dritten Reich. In: Bibliotheken während des Nationalsozialismus. Hrsg. von Peter Vodosek und Manfred Komorowski. Teil 2, Wiesbaden 1992, S. 189–222, hier S. 193. Kernaufgabe von SD und Sicherheitspolizei (Sipo) bestand ab 1939 in der Koordination der „Endlösung der Judenfrage“, um die sich alle nachrichtendienstlichen („Ermittlung von Juden und Judenverdächtigen“) und wissenschaftlichen (Konstruktion einer „deutschen“ Wissenschaft“) Aktivitäten gleichsam herumgruppieren.
- 27 Bundesarchiv Berlin (im Folgenden: BAB), R 58 / 638ob (alt ZBI / 0436), Bl. 3, SD-Führer Nordwest, i.V. SS-Sturmbannführer Lehmann, 31.3.1939.
- 28 Ebd., R 58 / 638ob, Bl. 7-170 und Bl. 470-633. Die Listen sind zwar in doppelter Ausfertigung, aber vermutlich nicht vollständig erhalten, wie ein punktueller Vergleich nur mit dem erhaltenen Bestand W, Wallich-Klaus, zeigte. Es werden die hebräischen Titel in deutscher Bezeichnung aufgeführt, allerdings nur rund 50 Titel. Bei den angegebenen Signaturen fehlen die Nummern 300ff.
- 29 In der Beneckestr. 2, 4 und 6 wurde ab 1938 nach dem Verkauf des Verwaltungsgebäudes in der Rothenbaumchaussee die Gemeindeverwaltung und ihr nahe stehende Organisationen konzentriert; im Mittelweg 17, im Eigentum Dr. Fritz Warburgs, befand sich bis 1941 das Sekretariat Warburg, genannt „Oase“, mit Büro, Vortragssaal und ebenfalls einem Bibliothekszimmer; vgl. dazu StAHH (s. Anm. 3), Familie Plaut, A6.
- 30 Allerdings enthält die Liste bei einer ersten Durchsicht keine der deutschen Verfasser, wie beispielsweise Heinrich Mann, Erich Kästner, E. M. Remarque, die ab 1933 auf den „Schwarzen Listen“ standen.
- 31 BAB (s. Anm. 27), R 58 / 638ob, Bl. 5.
- 32 Ein genauer Abgleich mit den tatsächlich zurückgekehrten Werken konnte aller-

- dings bisher noch nicht durchgeführt werden.
- 33 BAB (s. Anm. 27), R 58 / 638ob (alt ZBI 0436), Bl.4, RF SS-Sicherheitsdienst Nachrichtenübermittlung, Fernschreiben befördert am 11.7.1939
- 34 Dazu gehörten u.a. die beiden Berliner Bibliotheken der jüdischen Kultusgemeinde und des Rabbinerseminars, die Breslauer Bibliotheken der Synagogengemeinde und des Jüdisch-Theologischen Seminars, die Frankfurter Bibliotheken der Israelitischen Gemeinde, der Rabbiner- und der Thora-Lehranstalt, die Bibliotheken der Münchner und der Wiener Kultusgemeinde. Zusammengetragen wurden sie in Berlin, Eisenacherstr. 12, in den Räumen, die für die Gegnerbibliotheken des projektierten und am 27.9.1939 aus Geheimer Staatspolizei, Kriminalpolizei und Sicherheitsdienst der SS in Berlin entstandenen „Reichsicherheitshauptamtes“ (RSHA), später (1941) der Abt. VII, Weltanschauliche Forschung und Auswertung, vorbehalten waren. Der Abtransport beispielsweise der Bibliothek der Jüdischen Gemeinde Berlin zog sich bis zum Sommer 1939 hin, vgl. Uta Büchner: Die jüdischen Bibliotheken Berlins in der Zeit der Shoah. 1933 bis 1945. Magisterarbeit Humboldt-Universität Berlin, Institut für Bibliothekswissenschaft, 1998, S. 57. Zu diesem Bereich insgesamt vgl. Werner Schroeder: Die Bibliotheken des RSHA, Aufbau und Verbleib. Weimar 2003; www.initiativefortbildung.de/html/schlaglichter_provenienz.html. Ausführlicher zum Komplex der jüdischen Bibliotheken Schroeder, Bestandsaufbau (s. Anm. 26); (www.stadtbibliothek.wien.at/ma09, Druck in Vorbereitung).
- 35 Walter Kellner (1906–1963) „soll aus Hamburg kommen“, so irrtümlich Grumach in: Landesarchiv Berlin (im Folgenden: LaB), B Rep 058, 1 Js 9 / 65, Box 39, Gedächtnisniederschrift über die Besprechung am 3.4.1960 mit Herrn Prof. Ernst Grumach. Die Angaben über Kellner, einem 1937 in Münster promovierten katholischen Theologen, der, erst als Kaplan, dann an der Schrifttumsstelle des SD in Leipzig tätig, 1939 mit dem Aufbau der „Juden-Bibliothek“ betraut, am 6.5.1945 verhaftet und zu 25 Jahren Arbeitslager verurteilt wurde und nach seiner Rückkehr aus der UdSSR 1954 als Krankenhauseesorger arbeitete und 1963 starb, finden sich in: Jörg Rudolph: „... Sämtliche Sendungen sind zu richten an ...“. Das RSHA-Amt VII Weltanschauliche Forschung und Auswertung als Sammelstelle erbeuteter Archive und Bibliotheken. In: Michael Wildt (Hrsg.): Nachrichtendienst, politische Elite, Mordeinheit. Der Sicherheitsdienst des Reichsführers SS. Hamburg 2003, S. 230 u. Anm. 133. Rudolph betrachtet in diesem Aufsatz nicht nur die Bibliotheken, sondern vor allem die Archivarbeit des SD.
- 36 Liste der zwangsverpflichteten Bibliotheksarbeiter in Dov Schidorsky: Confiscation of Libraries and assignments to forced labor. In: Libraries & Culture 33 (1998), 4, S. 374–388, hier S. 381f.
- 37 Ernst Grumach (1902–1967), klassischer Philologe, in Tilsit geboren, in Königsberg aufgewachsen, war ein Freund Hannah Arendts in Königsberg und einer ihrer Studienkollegen in Marburg, vgl. Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Frankfurt/M., 1991, S.

- 106f. Nach dem Studium arbeitete er als Bibliothekar an der Universitätsbibliothek Königsberg, war 1930–1933 Lektor an der Universität, 1937–1942 Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Leiter des Arbeitskommandos der jüdischen Zwangsarbeiter in der Abteilung Judentum der RSHA-Bibliothek. Von 1949–1953 Leiter der Goethe-Ausgabe der Deutschen Akademie der Wissenschaften, von 1953–1959 Professor für klassische Philologie – ebenfalls an der Humboldt-Universität, vgl. Yoram K. Jacoby: Jüdisches Leben in Königsberg /Pr. im 20. Jahrhundert. Würzburg 1983, S. 91, Anm. 331, und Walter Tezlaff: Kurzbiographien bedeutender deutscher Juden. Lindhorst 1982, S. 116. Während Grumach zwangsweise im „Dritten Reich“ mit erbeuteten Bücherschätzen betraut war, konnte Hannah Arendt nach 1945 als Leiterin der Commission on European Jewish Cultural Reconstruction bei der Auffindung und Weiterleitung jüdischen Kulturguts mitwirken, vgl. dazu Tentative list of Jewish cultural treasures in Axis-occupied countries. In: *Jewish social studies* 8 (1946), Suppl., S. 8. Für die Hamburger Bibliothek berichtete Isaak Markon, vgl. ebd., S. 20.
- 38 LaB (s. Anm. 35), B Rep 058, 1 Js 9/65, Box 39, Gedächtnisniederschrift über die Besprechung am 3.4.1960 mit Herrn Professor Ernst Grumach, freundliche Angabe von Dr. Beate Meyer. Ausführlicher dazu der frühere Bericht Grumachs von 1954, „Bericht über die Beschlagnahme und Behandlung der früheren jüdischen Bibliotheksbestände durch die Stapo-Dienststellen in den Jahren 33–45“, abgedruckt in: Schidorsky, Confiscation (s. Anm. 36), S. 356–361.
- 39 Gustav Wahl (1877–1947), erster Direktor der Deutschen Bücherei in Leipzig von 1913–1916, bis Ende 1942 Bibliotheksdirektor der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg (die im „Dritten“ Reich in Bibliothek der Hansestadt Hamburg umbenannt wurde), deutsch-national eingestellt, aber kein Mitglied der NSDAP.
- 40 Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg (im Folgenden SUB), Wahl an Verwaltung für Kunst- und Kulturangelegenheiten, 19.8.1942.
- 41 Genaueres zu Karl Burmester (1911–?) – Pastorensohn aus Nordschleswig, nach dem Abitur 1932 Import- und Exportkaufmann in Hamburg, 1934 Wechsel zum SD – findet sich in: Michael Wildt: *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes.* Hamburg 2002, S. 75, 369, 371.
- 42 SUB (s. Anm. 40), Vertretung der Hansestadt Hamburg in Berlin am 18.9.1942 an Verwaltung für Kunst- und Kulturangelegenheiten. Gleichzeitig wurde weiteres Material angeboten: Judaica, Hebraica, Caballa, Predigten, rein historische Werke, Schriften über Anti- und Philosemitismus – ganz im Gegensatz zu dem sonstigen Verhalten des RSHA; vgl. dazu Rudolph, a.a.O. (s. Anm. 35), S. 226ff. u. Anm. 120.
- 43 SUB (s. Anm. 40), Vertretung der Hansestadt Hamburg in Berlin am 18.9.1942 an Verwaltung für Kunst- und Kulturangelegenheiten.
- 44 Ebd., Vermerk der Verwaltung für Kunst- und Kulturangelegenheiten der Hansestadt Hamburg v. 20.7.1943 „Verbringung der Bücherei der früheren jüdischen Gemeinde Hamburg“.

- 45 Ebd., Schreiben Lüdtko, Vertreter des Bibliotheksdirektors, 12.1.1943 an Verwaltung für Kunst- und Kulturangelegenheiten der Hansestadt Hamburg, S. 2.
- 46 Ebd., Vermerk der Verwaltung für Kunst- und Kulturangelegenheiten der Hansestadt Hamburg v. 20.7.1943. Dazu Grumach: „Im August 1943 kam dann aber der Befehl zur Evakuierung. Unsere Tätigkeit veränderte sich sehr; wir wurden Transportarbeiter“, LaB (s. Anm. 35), B Rep 058, 1 Js 9/65, Box 39, Gedächtnisniederschrift über die Besprechung am 3.4.1960 mit Herrn Professor Ernst Grumach.
- 47 SUB (s. Anm. 40), Arbeitsbericht Börner u. Schalmeyer v. 3.8.1943.
- 48 Vgl. Otto-Ernst Krawehl: Verlagert – verschollen – zum Teil restituiert. In: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 83/2 (1997), S. 237-277, hier S. 251.
- 49 Ebd., S. 256.
- 50 Institut der Geschichte der deutschen Juden, Hamburg, Archiv (im Folgenden: IGdJ Archiv), 09-045,5, Tiemann an Jüdische Gemeinde..
- 51 StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 155, Vorstandsprotokoll v. 30.7.1946.
- 52 Das mag zum Protokollvermerk am 20.5.1947 in der Sitzung des Vorstands der jüdischen Gemeinde Hamburg geführt haben, „die Universitätsbibliothek“ habe sich mit Herrn Goldstein in Verbindung gesetzt, „sie will den Rücktransport der Bücher organisieren“; ebd., 63. Sitzung.
- 53 Krawehl, a.a.O. (s. Anm. 48), S. 260.
- 54 Peter Freimark: Jüdische Bibliotheken und Hebraica-Bestände in Hamburg. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 20 (1991), S. 459-467, hier S. 466.
- 55 StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 155, 190. Sitzung des Vorstands 8.8.1950. Dazu Genaueres, allerdings nur für die eindeutig nichtjüdischen Bestände bei Krawehl, a.a.O. (s. Anm. 48), S. 263f.
- 56 Ebd., S. 262.
- 57 StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 155, S. 204, Vorstandssitzung v. 23.1.1951.
- 58 Es ist z.B. von einer Überführung nach Polen die Rede. Im politischen Kontext in der DDR standen die jüdischen Interessen auf Wiedergutmachung und Rückerstattung des jüdischen Eigentums, so Jay Geller, den Bestrebungen der UdSSR und DDR gegenüber, Privateigentum nicht zu privatisieren, sondern vielmehr zu nationalisieren; vgl. Jay Howard Geller: Representing Jewry in East Germany 1945–1953. In: Leo Baeck Institute Yearbook 57 (2002), S. 195-214. Noch prägnanter fällt das Resümee von Thomas Hauray aus, dass spätestens 1948 sich die Spitzengremien der SED einig waren in der Ablehnung jeglicher Rückerstattung arisierten jüdischen Vermögens, da sie den „nationalen Frieden“ mit Volk und Vergangenheit störte; vgl. Thomas Hauray: Antisemitismus von links, Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg, 2002, S. 464.
- 59 Helmut Eschwege (1913–1999), in Hannover geboren, in Hamburg zur Schule gegangen, 1934 über Dänemark 1937 nach Palästina ausgewandert, kam 1946 in die Sowjetische Besatzungszone und gehörte dann der Dresdner Gemeinde an. Er verlor 1953 infolge des Slansky-Prozesses und der antijüdischen

- Kampagne in der DDR seine Stelle als Abteilungsleiter des Museums für deutsche Geschichte. Als Begründung wurde herangezogen, er sei im Vorstand der jüdischen Gemeinde, lese jüdische Zeitungen, habe jüdische Flüchtlinge in Westberlin besucht und sei in Palästina in der Emigration gewesen. Gleichzeitig wurde er aus der SED ausgeschlossen, da er sich zur „jüdischen Nationalität“ bekannt und damit ideologische Unklarheiten gezeigt habe; vgl. Helmut Eschwege: *Fremd unter meinesgleichen*. Berlin 1991, S. 73ff. Eschwege blieb aber in der DDR, wurde wieder in die Partei aufgenommen und begann 1957 seine wissenschaftliche und publizistische Tätigkeit zur jüdischen Kultur; dazu ausführlich seine Memoiren: ebd. Um den Folgen der antisemitisch-antizionistischen Welle zu entgehen, flohen fünf der acht jüdischen Gemeindevorsitzenden aus der DDR nach Westberlin, darunter auch Günter Singer (Erfurt); vgl. Haury, a.a.O. (s. Anm. 58), S. 400 u. Anm. 441. Günter Singer war dann ab Mai 1953 als Kantor in der jüdischen Gemeinde Hamburg tätig und führte jahrzehntelang ihre Geschäfte.
- 60 IGdJ Archiv (s. Anm. 50), 09-045, 7, Bl. 1, 5.7.1989.
- 61 Ebd., 6, 25.5.1989.
- 62 Ebd., S. 1ff., hier S. 3. In der Sitzung des Vorstands am 4.1.1955 wird festgehalten, dass die jüdische Gemeinde Hamburg wegen der Rückführung an den stellvertretenden Ministerpräsidenten der DDR und Minister für kirchliche Angelegenheiten herangetreten sei, StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 348, 278. Sitzung. Über eine Antwort aus der DDR wird dann auf der 290. Sitzung des Gemeindevorstands berichtet: „Die Rückgabe wird nicht abgelehnt, aber wir sollten unsererseits mit der Hamburger Universität in Verbindung treten, damit auch die Bücher der DDR (...) zurückgegeben werden.“ Ebd., 28.6.1955.
- 63 IGdJ Archiv (s. Anm. 50), 09-045, 6, S. 3, 25.5.1989. Ausführlich zu Schaulprozessen in Ostblockstaaten, zum Slansky-Prozess und der antisemitischen Agitation in der DDR vgl. Haury, a.a.O. (s. Anm. 58), S. 330-338, S. 391-410.
- 64 IGdJ Archiv (s. Anm. 50), 09-045, 6, S. 3.
- 65 Otto Nuschke, 1933 und 1936 verhaftet wegen Unterstützung von Juden, war zur der Zeit als CDU-Mitglied stellvertretender Ministerpräsident und leitete die 1950 gegründete Hauptabteilung Verbindung zu Kirchen. Weiterführendes findet sich auch bei Geller, a.a.O. (s. Anm. 58), S. 205ff.
- 66 Vgl. Krawehl, a.a.O. (s. Anm. 48), S. 265 nebst Anm. 88.
- 67 IGdJ Archiv (s. Anm. 50), 09-045, 6, S. 4.
- 68 Ebd., 7, Bl. 3.
- 69 Ebd., 6, S. 4.
- 70 Auseinander sortiert wurde anhand der Besitzvermerke, seien sie handschriftlich, als Exlibris oder als Bibliotheksstempel. Es gibt auch Werke, für die Hamburger Besitz ungewöhnlich erscheint, wie Bände aus der Samson Schule, Wolfenbüttel, und aus der Marks Haindorfschen Stiftung, Münster.
- 71 Krawehl, a.a.O. (s. Anm. 48), S. 254, sowie SUB (s. Anm. 40), Arbeitsbericht Kreitschmann, 7.1.1958.
- 72 Hierzu z.B. die benötigte Anschaffung von Regalen, vgl. StAHH (s. Anm. 3), Jüdische Gemeinde, 348, Protokoll der Vorstandssitzung v. 3.4.1963.

- 73 Beispielsweise sieht der Etatplan für 1962 für die Bibliothek 8.000 DM vor; Gehalt 4.000 DM, Sachausgaben 4.000 DM, vgl. ebd., 347, Voranschlag 1962, 29.3.1962.
- 74 Festschrift zum 25. Jahrestag der Einweihung der Synagoge in Hamburg 1960 – 1985. Hamburg, S. 47.
- 75 Vgl. dazu ausführlich Markus Kirchhoff: Häuser des Buches, Bilder jüdischer Bibliotheken. Leipzig, 2002, S. 143-146.
- 76 Vgl. z.B. den „Hannoverschen Appell“ v. 14.11.2002 (www.nlb-hannover.de/Kulturprogramm/Hannoverscher_Appell), geprüft am 22.10.2003 sowie Literatur dazu unter www.ub.unimarburg.de/allg/aktiv/raubkunst_4.html, geprüft am 22.10.2003, sowie auch das Projekt aus der Nürnberger Bibliothek mit der Erfassung in der Datenbank Lostart: www.bibliotheksverband.de/lostart/.
- 77 Allgemein dazu Kirchhoff, a.a.O. (s. Anm. 75), S.146-152; zu Österreich: Evelyn Adunka: Der Raub der Bücher. Wien 2002; zu Wien: Richard Hacken: The Jewish communal library in Vienna. In: Leo Baeck Institute Yearbook 47 (2002), S. 151-172; und ebenfalls Evelyn Adunka: Der Raub und die Restitution der Wiener jüdischen Bibliotheken, Internationale Tagung Wien, 23. – 24.4.2003, <http://www.stadtbibliothek.wien.at/ma09> (Druck in Vorbereitung).
- 78 Das Verwaltungsgefüge des wissenschaftlichen Bibliothekswesens konnte sich auf einen Mitarbeiterstab stützen, der sich zur Mitarbeit und Ausführung bereit erklärt hatte und sich weitgehend reibungslos den politischen Interessen ‚integrierend‘ unterordnete, vgl. Christiane Koch: Das Bibliothekswesen im Nationalsozialismus. Marburg, 2003, S. 85 u. Anm. 53.
- 79 Neben dem Aktenbestand hat sich auch der Buchbestand erhalten: „Die Sicherstellung und Rückführung der Gemeindebibliothek sowie die Rettung der reichhaltigen Archivbestände der jüdischen Gemeinden Hamburg, Altona und Wandsbek nach 1938 (...) bilden für das Deutsche Reich ein Unikum. Sie sind dem Einsatz couragierter Zeitgenossen zu verdanken“, meinte Freimark, a.a.O. (s. Anm. 54), S. 467.
- 80 Noch 1956 galt die Forderung nach Wiedergutmachung in den politischen Gremien als Verfehlung, und über ihre Ablehnung bestand Konsens. Bis kurz vor ihrem Ende lehnte die SED Wiedergutmachung oder Rückerstattung ab; vgl. Haury, a.a.O. (s. Anm. 58), S. 450-455.
- 81 Spielte es eine – für Hamburg ausgesprochen positive – Rolle, dass Eschwege in dieser Zeit als Informant der Dresdner Bezirksverwaltung des Ministeriums für Staatssicherheit geführt wurde? Vgl. ausführlich zu den Quellen über Eschwege: Stefan Meining: Kommunistische Judenpolitik. Münster 2002, S. 198-210 und S. 234f.; vgl. auch Karin Hartewig: Zurückgekehrt. Die Geschichte der jüdischen Kommunisten in der DDR. Köln 2000, S. 186-194.
- 82 Die Jüdische Gemeinde hat 2002 aus Raumangel die Bibliothek ausgelagert. Die Bücher sind zurzeit (Februar 2004) in der Staats- und Universitätsbibliothek ungeordnet zwischengelagert und warten auf ein Konzept, das sie beispielsweise in ein Jüdisches Kulturzentrum der Gemeinde einfügen könnte.

Der Adel der portugiesischen Juden.
Joseph Carlebach und die Hamburger Portugiesen¹

EIN BRIEF AUS NEW YORK

„I feel, as you do, that Hamburg cannot enter the 21st century without a Portugiesisch-Jüdische Gemeinde: Kahal Kadosh Bet Israel; that Hamburg’s beautiful Portuguese synagogue must be rebuilt in accordance with the pictures of its interior that have survived; that the Hamburg Sephardic Congregation’s sifre tora must be brought back from Amsterdam where they were taken for safekeeping by the late Haham S. Rodrigues Pereira 1938²; and most important, that – even before the synagogue is rebuild – Sephardic Services must again be held in Hamburg every shabbat, on festivals and on High Holy Days (...) (and) little by little the Old Sephardic minbag, tunes, Portuguese announcements, etc., can be reintroduced, by means of consultations to be carried out in Amsterdam, London and New York. Unfortunately Mr. Alfonso Cassuto³ and Mr. David Duque⁴ – who knew every detail of the Hamburg Portuguese minbag – are gone, but surely there are still a few people around who remember the old customs and tunes. Germany is not Germany any more, and

*will never be Germany again, without a functioning Kabal Kadosh
Bet Israel, Portugiesisch-Jüdische Gemeinde Hamburg.*⁵

Das 21. Jahrhundert ist schon im fünften Jahr, und es spricht nichts dafür, dass die Synagoge der Portugiesen in der Markusstraße wiedererrichtet werden wird. Die ehrwürdigen portugiesischen Melodien erklingen heute nur noch in Amsterdam, Curaçao, New York oder Jerusalem. So gedachte man zum Beispiel auf einer bewegenden Feier in Jerusalem der ermordeten Hamburger Portugiesen, als der Aluf David Sealtiel (1903 – 1969) das von seiner Familie lange Zeit verwahrte und über den Krieg gerettete Minhagim-Buch dem Ben-Zvi-Institut überreichte.⁶ Und einmal im Jahr wird in Amsterdam der ermordeten Hamburger Portugiesengemeinde gedacht, wenn aus einer Sefer Tora gelesen wird, die von der christlichen Familie Lenz in Hamburg gerettet und von der Familie Cassuto später der Amsterdamer Gemeinde übergeben wurde.⁷

Aus seinen wissenschaftlichen Arbeiten und Briefen wissen wir, dass sich Joseph Carlebach seit seiner Jerusalemer Zeit intensiv mit dem Ritus der Sefarden, ihrer Geschichte, ihrer Kultur und ihrer Literatur beschäftigt hat.⁸ Seine Kenntnisse über die Welt der Sefarden sollten ihn später befähigen, als Direktor der angesehenen Talmud Tora Realschule (TTR) in Hamburg⁹, als Oberrabbiner von Hamburg und als letzter Haham der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde die Hamburger und Altonaer Portugiesen besser zu verstehen.¹⁰ In seiner Hamburger Zeit lernte er zahlreiche Mitglieder der kleinen, aber selbstbewussten Portugiesengemeinde kennen¹¹, darunter Mitglieder der angesehenen Familien Cassuto¹², Cohen¹³, Meldola¹⁴, Pardo¹⁵, Sealtiel¹⁶, Sarfaty¹⁷ und Duque¹⁸ sowie der erst Ende des 19. Jahrhunderts aus Izmir und Istanbul zugezogenen Familien Benezra¹⁹, Benzimra²⁰, Bessoudo²¹ und Cori²². Es waren gerade diese ‚Spaniolen‘ aus dem Osmanischen Reich, die immer wieder sein Interesse weckten,²³ hatte Joseph Carlebach doch in seiner Jerusalemer Zeit vielfach Gelegenheit, sich mit dieser so anderen und in Hamburg doch so nahen Welt auseinander zu setzen.²⁴ Den in der Neoorthodoxie groß gewordenen deutschen Rabbiner und Gelehrten beeindruckten ihre mystische Auffassung von Religion, ihre hervorragenden Kenntnisse der Bibel, vor allem aber ihr Interesse an einer modernen und säkularen Erziehung.²⁵

Aus den wenigen noch vorhandenen Dokumenten, vor allem Briefen, Postkarten, unveröffentlichten Erinnerungen, mündlichen und schriftlichen Mitteilungen, aber auch aus dem Protokollbuch der Portugiesen (Livro da Nação, 1933 bis 1937) und aus der jüdischen Presse Hamburgs wird der bescheidene Versuch unternommen, den lebenslangen Beziehungen Joseph Carlebachs zur sefardischen Welt nachzugehen.

ALFONSO CASSUTO (1910–1990)

Als Leiter der Talmud Tora Schule (1921–1925) hatte Joseph Carlebach kaum Kontakt mit Kindern der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde, von denen wohl nur Mitglieder der Familien Sealtiel und vor allem Cassuto, zum Beispiel Moses Rafael, Jehuda Leon, Alfonso und Antonio Cassuto²⁶, Schüler dieser Schule gewesen waren.²⁷ Unter diesen muss ihm besonders Alfonso Cassuto, Sohn des langjährigen Vorsitzenden der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde, Jehuda Leon Cassuto, aufgefallen sein, dessen frühreifes Interesse an sefardischer Geschichte und Literatur in Hamburg überall bekannt war.²⁸ Anlässlich der Bar Mizwa²⁹ von Alfonso Cassuto im Jahre 1923 schenkte Joseph Carlebach diesem eine kostbare, handkolorierte italienische Ketubba, die Cassuto wiederum 1933 an den mit der Familie Cassuto befreundeten Amsterdamer Bibliothekar und Büchersammler Jacob da Silva Rosa weitergab.³⁰ Unter der Leitung des Romanistikstudenten Alfonso Cassuto, der sich schon während seiner Schulzeit für den Portugiesenfriedhof an der Königstraße interessiert hatte³¹ und später eine (nicht eingereichte) Doktorarbeit darüber verfassen sollte³², besichtigten Dr. Joseph Carlebach und einige portugiesische Journalisten den Friedhof. Über diesen Besuch schrieb Jehuda Leon Cassuto, der Vater von Alfonso, in seiner bekannt herablassenden Art:

„Oberrabbiner Joseph Carlebach, der gelegentlich des Besuches portugiesischer Journalisten in Hamburg (September 1929) auch auf dem portugiesischen Friedhof in der Königstr. Altona letzteren zum ersten Male zu bewundern Gelegenheit fand, wobei er sich besonders anerkennend über die geistvollen, wenn auch frivolen hebräischen Inschriften einiger Steine äußerte, (sich) aber gleichzeitig etwas blamierte, als er seiner Verwunderung darüber Ausdruck verlieh, dass sich dort so

*viele sterbliche Überreste der anscheinend recht mitgliederreichen Familie ‚Mulher‘ (lateinisch mulier, ‚Frau, Ehefrau‘) befänden.*³³

Im April 1933 verließen Jehuda Leon, Rosy und Alfonso Cassuto Hamburg in Richtung Amsterdam, um sich wenig später in Porto niederzulassen, wo Alfonso Cassuto eine Anstellung als Hebräischlehrer an einer jüdischen Religionsschule finden sollte.³⁴ Als Jehuda Leon Cassuto im Sommer 1933 für wenige Wochen nach Hamburg zurückkehrte, um seine Häuser zu verkaufen, traf er auf einer Versammlung den damals noch Altonaer Oberrabbiner Joseph Carlebach, dem er von seiner erfolgten Emigration und ihren Plänen in Portugal berichtete. Anlässlich dieses Treffens versuchte der überaus pragmatisch denkende und handelnde Carlebach alles, um Jehuda Leon Cassuto zu überreden, seinem Sohn Alfonso auf jeden Fall die Promotion zu ermöglichen:

*„Dr. Joseph Carlebach (...), der uns die bittersten Vorwürfe darüber machte, dass wir unseren einzigsten Sohn mit in Ausland genommen hätten, kurz bevor er seine Doktorprüfung bestehen sollte; er riet uns sogar, ihn zu diesem Zwecke noch jetzt nach Hamburg kommen zu lassen, damit er seinen Dokortitel und eine abgeschlossene Bildungsstufe erreichen könnte.“*³⁵

Alfonso Cassuto, durch dessen Kontakte mit dem Amsterdamer und Londoner Marranen-Comité die Emigration seiner Familie nach Portugal überhaupt erst möglich war, dachte auch an eine Tätigkeit als Bibliothekar in den USA. Aus diesem Grunde schrieb er, unterstützt durch ein Empfehlungsschreiben von Rabbiner Joseph Carlebach³⁶, einen Bewerbungsbrief an den ihm bekannten amerikanischen Rabbiner David de Sola Pool (1885–1970), um in New York vielleicht als Bibliothekar am Jewish Theological Seminary arbeiten zu können. In diesem Brief erwähnt er unter anderem seine (angeblich) abgeschlossene Doktorarbeit über den Portugiesenfriedhof an der Königstraße:

„Owing the terrible circumstances prevailing in Germany, which make it impossible for Hebrew students to attend courses at the Universities, I was forced to interrupt my study at the Hamburg Uni-

*versity without beeing able to obtain the grade of a doctor which, I hoped, I might get in this very semester. My opus doctorandi (on the old Jewish Portuguese cemetary at Altona along with many heretofore unknown details of the life among the Hamburg Portuguese) which found the approval of the several examining professors, is still in the possession of Prof. Krüger (being one of those examiners) who indeed promised me to send it along but, unfortunately did not comply until now his promise.*³⁷

Weitere Kontakte zwischen Joseph Carlebach und der Familie Cassuto in Amsterdam und in Porto scheint es nicht gegeben zu haben.

REFAEL CORI Y RODITTI

Bei der feierlichen Amtseinführung von Dr. Joseph Carlebach als Haham der Portugiesen im Jahre 1937³⁸ war auch das langjährige Gemeindemitglied und mehrfache Vorstandsmitglied Refael Cori y Roditti zugegen³⁹, dem die hohe Ehre zuteil geworden war, für ein Jahr Hatan Bereshit zu sein.⁴⁰

Dieser Refael Cori y Roditti, über den in türkischen und spanischen Archiven wenig herauszufinden war⁴¹, gehört zu den zahlreichen türkischen Sefarden (Spaniolen), die Mitte des 19. Jahrhunderts Istanbul oder Izmir verlassen hatten, um in Hamburg bzw. in Berlin ein freieres Leben führen zu können. So verzeichneten die Hamburger und Altonaer Portugiesengemeinden nicht nur einen beträchtlichen Zuzug von sefardischen Juden aus dem Osmanischen Reich, sondern auch aus Holland (Amsterdam, Amersfort), Dänemark (Kopenhagen) und Portugal (Azoren) und vor allem auch aus der Neuen Welt (Venezuela, Santo Domingo, Brasilien, St. Thomas, Curaçao) und Nordafrika (Marokko). Diese meist orthodoxen und traditionsbewussten türkischen Sefarden traten in Hamburg oder Berlin fast alle der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde bzw. der Sefardischen Gemeinde bei.⁴²

Der in Izmir geborene Exportkaufmann Refael Cori y Roditti, der mit seinen Brüdern Ephraim und Nissim Haim schon Anfang des 20. Jahrhunderts in den Hamburger Melderegistern auftaucht, heiratete in Hamburg die aus Karlsruhe stammende Fanny Ettliger-Halpern, mit der er zwei Kin-

der hatte. Zwischen 1906 und 1909 wurde er mehrfach in das Vorsteher-Kollegium gewählt. Aufgrund familiärer Schwierigkeiten verließ er Hamburg schon vor 1933 mit seiner Tochter Bela / Blanche, aber ohne seine Frau Fanny⁴³ und seinen Sohn Edgar / Salomon, und ließ sich in Madrid nieder.⁴⁴ Während seiner Zeit in der spanischen Hauptstadt hielt er beständig Kontakt mit seiner Familie, aber auch mit der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde, die er 1935 bei der Feier zu Ehren des großen jüdischen Philosophen Mose Maimonides (Rambam) in Córdoba auch offiziell vertrat.

Auch die Hamburger Portugiesen veranstalteten eine Maimonides-Feier, über die das „Hamburger Familienblatt“ Folgendes zu berichten weiß:

„Die Hamburger Portugiesisch-Jüdische Gemeinde veranstaltete am Sonntag in ihrer herrlichen und stilvollen neuen ‚Esnoga‘ eine Maimonidesfeier, zu der sich auch zahlreiche Mitglieder der anderen Gemeinde eingefunden hatten. Die ganze Umgebung, zu einem harmonischen Ganzen vereint mit dem sephardischen Zuschnitt des umrahmenden Gottesdienstes, verliehen dieser Feier einen ganz besonderen Charakter, der auch äußerlich und innerlich dem Wesen des Rambam, bekanntlich ein Sephardi, entsprach. Nach dem Minchagebet trug Kantor Sarfati⁴⁵ einen ergreifenden ‚Maskir‘ auf den Rambam vor, der durch die Öffnung der Bundeslade und den feiertäglichen Schmuck der Thorarollen in seinem Eindruck noch vertieft wurde. Herr Sealtiel begrüßte im Namen des Vorstandes den Redner des Abends, Herrn Rabbiner Duckesz (Altona)⁴⁶, der (...) seine Genugtuung darüber aussprach, dass es der sephardischen Gemeinde vergönnt sei, in diesen Räumen des größten Juden des Mittelalters, der jetzt in aller Welt so hohe Anerkennung finde, als eines Sephardi zu gedenken.“⁴⁷

Im selben Jahr noch veröffentlichte Refael Cori y Roditti in Madrid eine kleine Schrift über den berühmten Arzt und Philosophen:

„Rambam. Moses Cordubensis (Medico del cuerpo y del alma) 1135. Breves notas sobre sus producciones, dedicadas al X Congreso Internacional de Historia de la Medicina que se celebra en Madrid 1935, Madrid 1935, 20 pp.“⁴⁸

Ein Exemplar sandte er wenig später an Dr. Joseph Carlebach, der sich mit einer Postkarte für das kleine Buch bedankte.⁴⁹ Von Madrid aus wandte er sich mehrfach an Rabbiner Carlebach mit der Bitte, ihm bei einer kleinen Maimonides-Feier in Hamburg behilflich zu sein.⁵⁰ Vielleicht ermutigt durch Joseph Carlebach, aber auch aus familiären Gründen (seine Frau Fanny war schwer erkrankt) kehrte Refael Cori y Roditti Ende 1936 nach Hamburg zurück. Am 3.1.1937 lud er die Hamburger Portugiesengemeinde sowie die Deutsch-Israelitische Gemeinde zu einem „Limud“ am Jahrzeittage des Rambam in die Klaus-Synagoge ein. Diese Veranstaltung, an der auch Rabbiner Carlebach teilnahm⁵¹, fand jedoch nur eine kritische Resonanz:

„Wie weit die dabei beobachteten sefardischen Bräuche denen vielleicht an anderen Orten entsprechen, entzieht sich unserer Beurteilung, um so mehr als die hiesigen offiziellen Wahrer sefardischer Art, die Portugiesisch-Jüdische Gemeinde, es abgelehnt hatten, dieses Limud anzuhalten. Herr Cori konnte an diesem Nachmittag jedenfalls die meisten hier anwesenden Herrn Rabbiner begrüßen (...). Wenn es wirklich notwendig gewesen ist, eine Gedächtnisfeier zu Ehren des Rambam abzuhalten, so wäre dies wohl Sache anderer Instanzen gewesen, die für eine würdigere Ausgestaltung Sorge zu tragen gehabt hätten. Dazu hätten schon die benutzten ehrwürdigen Räume und das nicht minder ehrwürdige Forum geladener Gäste verpflichtet.“⁵²

Wenige Wochen später starb Cori y Rodittis Frau Fanny, die auf dem Neuen Portugiesenfriedhof an der Ilandkoppel in Hamburg-Ohlsdorf bestattet wurde.⁵³ Ihr Mann kehrte wenig später nach Madrid zurück. Über das weitere Schicksal von Refael Cori y Roditti und seiner Tochter Blanche ist nichts bekannt.

JOSEPH SEALTIEL

Mit der Familie Sealtiel war Joseph Carlebach spätestens in den dreißiger Jahren mehrfach zusammengetroffen. So zählte er zu den Bewunderern der großen sefardischen Bibliothek, die Benjamin Sealtiel, der „meschuggene Portugiese“, im Laufe seines Lebens zusammengetragen hatte⁵⁴ und die nach

dessen Tod im Jahre 1934 in den Besitz seines Sohnes Joseph übergegangen war.⁵⁵ Dieser Joseph Sealtiel, Bruder des späteren Aluf David Sealtiel (Shaltiel), leitete die Portugiesisch-Jüdische Gemeinde bis zu seiner Deportation 1942 nach Theresienstadt.

Bei der Räumung des Grindelfriedhofs und der Überführung von ca. 450 Grabsteinen auf den Neuen Jüdischen Friedhof an der Ilandkoppel⁵⁶ wurde Rabbiner Joseph Carlebach von der Deutsch-Israelitischen und der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde im Zusammenhang mit den Konflikten um die Aufstellung des Gabriel-Riesser-Denkmal auf dem Ehrenfriedhof eine Schlichterrolle abgefordert.⁵⁷ Anfang 1936 trat Joseph Sealtiel im Auftrag der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde einen Teil des von ihnen nicht benötigten Friedhofsgeländes in Ohlsdorf an die Deutsch-Israelitische Gemeinde ab.⁵⁸

Am 8.6.1937 war die Umbettung abgeschlossen, und das Gabriel-Riesser-Denkmal wurde aufgestellt, das die orthodoxen Portugiesen wegen der Darstellung einer unbekleideten Justitia jedoch als zu *gewagt* empfanden. Am 20.10.1937 forderte Joseph Sealtiel den Syndikus der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, Dr. Nathan Max Nathan⁵⁹, auf, das Denkmal so umstellen zu lassen, dass „die weibliche Figur nicht dem Exhumierungsfriedhof zugewendet ist“. Man diskutierte die Möglichkeit, ein juristisches Gutachten einzuholen oder einen Spruch des Bet Din zu verlangen. Um den Gemeindefrieden nicht zu gefährden, was vor allem bei einem Spruch des Bet Din die Gefahr gewesen wäre, ging Rabbiner Joseph Carlebach auf den Vorschlag der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde ein, ein rabbinisches Gutachten zu erstellen, und zwar in seiner Eigenschaft als Haham der sefardischen Gemeinde Bet Israel. Am 15.8.1938 erstattete er dem Vorstand der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde eine rabbinische Äußerung.⁶⁰ In seinem Gutachten stellte Carlebach fest, dass die Aufstellung des Riesser-Denkmal „in keiner Weise mit dem jüdischen Gesetz und dem jüdischen Empfinden in Einklang zu bringen ist“. Seinem salomonischen Urteil, durch Efeubewuchs dem Streit ein Ende zu bereiten, ist jedoch später (und bis heute) niemand gefolgt. Die Auseinandersetzungen um den Grindelfriedhof und um das Riesser-Denkmal brachten es jedoch mit sich, dass Rabbiner Carlebach mehrmals mit Joseph Sealtiel in Kontakt kam, dessen Standfestigkeit ihn wohl beeindruckt haben muss.

Auf dem Amsterdamer Sefarden-Kongress 1938 wird Joseph Sealtiel von der Hamburger Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde als Vertreter des „Dritten Reiches“ aufgeführt.⁶¹ Ob die Hamburger Portugiesen Sealtiel als ihren gewählten Vertreter nach Amsterdam schickten oder dieser ohne ausdrückliches Mandat sprach, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, da das Livro da Nação (Protokollbuch) 1937 mit der Wahl von Joseph Sealtiel zum letzten Parnas (Präsidenten) endet.⁶² Und da auch sein Redebeitrag ursprünglich nicht auf der Tagungsordnung stand, ist es nicht ausgeschlossen, dass Sealtiels Bemühungen um die Rettung seiner Gemeinde auf Eigeninitiative beruhen.⁶³ Als Vertreter Hamburgs appellierte Joseph Sealtiel an die Solidarität der sefardischen Gemeinschaft, hätten doch gerade die Sefardim ihren bedrohten Brüdern und Schwestern in schwierigen Zeiten immer Hilfe geleistet:

„Auch die Hamburger Portugiesengemeinde, die seit bald 400 Jahren in Hamburg die Tradition der Sefardim in bewunderungswürdiger Weise rein aufrechterhält, war bis zum Weltkriege immer bereit, für Flüchtlinge einzutreten und ihnen Niederlassungsmöglichkeiten zu verschaffen. Heute besteht diese Gemeinde noch aus 150 Seelen, aber es ist die Gefahr vorhanden, dass durch Auswanderungsabsichten der einzelnen Glieder diese Gemeinschaft gelöst wird, ihre Tradition verschwindet. Es sei daher die Pflicht der Weltgemeinschaft der Sefardim, hier einzuspringen und irgendwo in der Welt es den auswanderungsbedürftigen Mitgliedern der Sefardimgemeinde in Hamburg zu ermöglichen, sich gemeinsam in einer Siedlung niederzulassen. Es sei nicht das erste Mal in der jüdischen Geschichte, dass die Sefardim eine solche Aufgabe gelöst hätten, und auch dieses Mal gelte es weit mehr, als physischer Not zu steuern, sefardische Tradition stände auf dem Spiel. Es sei selbstverständlich, dass die Sefardim auch ashkenasische Juden in diese Hilfsaktion einbeziehen wollten, soweit sie geneigt und in der Lage wären, sich ihnen anzuschließen, denn in der Hilfe für jüdische Seelen haben sie nie einen Unterschied gekannt.“⁶⁴

Die Amsterdamer Portugiesen versprachen, bei der niederländischen Regierung vorstellig zu werden und in den Kolonien eine Möglichkeit ausfindig

zu machen, um eine solche Ansiedlung durchzuführen. Man regte die Einsetzung einer Kommission an, die sich besonders dieser Frage annehmen sollte. Die Delegierten bestimmten eine sechsköpfige Kommission, der zwei Holländer, zwei Franzosen und zwei englische Delegierte angehörten. Die Kommissionsmitglieder erklärten nach kurzer Beratung, dass sie sich zuerst mit ihren Regierungen in Verbindung setzen wollten, um die angeregte Siedlung besser vorbereiten zu können. Erst dann wollte man den Hamburger Portugiesen konstruktive Vorschläge unterbreiten. Wenig später konnte das Hamburger jüdische Gemeindeblatt, sicherlich durch entsprechende Hinweise von Joseph Sealtiel über den Kongress in Kenntnis gesetzt, ihren Lesern die gute Nachricht verkünden:

„In Ausführung des auf der 2. Weltkonferenz der Sefardischen Gemeinden gefassten Beschlusses wird die Gründung einer auf strenggesetzestreuer Grundlage basierenden Gemeinschaftssiedlung in einer holländischen oder englischen Kolonie versucht werden. Für diese Siedlung kann ein Kreis bis zu etwa 50 sefardischen und aschkenasischen Familien zusammengestellt werden. Interessenten wollen Fragebogen im Büro der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde, die mit den Vorarbeiten betraut ist, Innocentiastraße 37, anfordern.“⁶⁵

Die Frage, ob und wie die Kommission tätig wurde, muss aus heutiger Sicht unbeantwortet bleiben. Aus den wenigen Dokumenten muss man den Schluss ziehen, dass die Union Universelle des Communautés Séphardites der Hamburger Gemeinde keine berechtigten Hoffnungen machen konnte, denn schon einige Wochen später teilte der Vorstand der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde seinen Mitgliedern mit, dass „Meldungen für die beabsichtigte gemeinsame Auswanderung zur Zeit nicht mehr entgegengenommen werden“ könnten.⁶⁶ Diese dürre Information wurde durch Gerüchte aus Portugal angereichert, nach denen die portugiesische Regierung beschlossen hatte, jüdische Flüchtlinge weder ins Mutterland noch in die Kolonien einreisen zu lassen.⁶⁷ Kurze Zeit später aber setzten sich sefardische und aschkenasische Gemeinden, vor allem in England, intensiv für die Hamburger Portugiesen ein. So sammelten englische Sefarden immer wieder und großzügig für jüdische Emigranten aus Deutschland.⁶⁸ Die späteren Hilfsaktionen bzw. An-

kündigungen der Union lassen das Scheitern der Amsterdamer Konferenz im Nachhinein unverständlich erscheinen.⁶⁹ In mehreren Beiträgen für die Zeitschrift „Le Judaisme Sépharadi“ präzisierte O. Camhy diese Hilfe:

„Die Aufgaben des Comités sind folgende: Einsetzen einer Enquete-kommission über die Lage der sefardischen Flüchtlinge, die Deutschland und Italien verlassen mussten; Bemühungen bei einigen Regierungen, um ihre Einreise zu erreichen; Schaffung eines besonderen Fonds⁷⁰; Auswanderung nach holländisch Guayana.“⁷¹

Nach den wenig konkreten Ergebnissen der Amsterdamer Konferenz setzte sich bei der Union Universelle des Communautés Sephardites nun im verstärkten Maße die Ansicht durch, energisch etwas für die österreichischen und deutschen Sefarden tun zu müssen.⁷² So beschloss man 1939 die Einsetzung einer Kommission zur Lage der Sefarden, die Deutschland oder Italien verlassen wollten. Man unternahm verzweifelte Anstrengungen, geeignete Länder zu finden, die ihnen Asyl gewähren könnten. Immer wieder aber wiesen die Vertreter der Gemeinden darauf hin, dass die Emigration für die Sefarden ein besonderes Problem darstellen würde, weil diese den drohenden Gefahren gegenüber „wenig sensibel“ seien, hätten sie doch seit der Vertreibung aus Spanien im Jahre 1492 immer in Ruhe und Frieden in ihren jeweiligen Gastländern gelebt.⁷³

Als Haham der Portugiesen musste Joseph Carlebach mit ansehen, wie die Portugiesisch-Jüdische Gemeinde durch Emigration immer weniger in der Lage war, ein intaktes Gemeindeleben aufrechtzuerhalten. Er verschaffte der Gemeinde nach der Aufgabe ihrer Synagoge in der Innocentiastrae neue Räume in der Beneckestrae⁷⁴ und konnte bei der Emigration zahlreicher Gemeindeglieder mit Rat und Tat helfen.⁷⁵ Dass er bei der ins Auge gefassten Auswanderung aller Mitglieder der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde nach Holländisch-Guayana nicht hatte helfen können, muss ihn sehr bekümmert haben. So schreibt Jehuda Leon Cassuto in seinen 1943 begonnenen Erinnerungen, dass sein Bruder Raphael Cassuto und Joseph Sealtiel sich mehrfach mit Rabbiner Carlebach getroffen hätten, um die Auswanderung voranzutreiben.

JOSEPH CARLEBACH – HAHAM DER PORTUGIESEN

Joseph Carlebach war aufgrund seiner akademischen Ausbildung, seines mehrjährigen Aufenthalts im ‚sefardischen‘ Jerusalem und seines großen Interesses an der jüdischen Kultur wie kaum ein anderer Hamburger oder Altonaer Rabbiner vor ihm in der Lage, die sich häufig als feindliche Brüder darstellenden sefardischen und aschkenasischen Gemeinden Hamburgs und Altonas zusammenzuführen. Für ihn waren gerade die Portugiesen ‚Hüter der Tradition‘ in einer Zeit, in der diese immer mehr liberaleren Ideen aufgeopfert wurde. Nach seiner Wahl zum Haham (Oberrabbiner) der Portugiesen im Jahre 1937 wurde er Zeuge, wie diese stolze Gemeinde durch Emigration immer weiter verkümmerte; wie zahlreiche ihrer Mitglieder ihren häufig letzten Weg in die Gefängnisse und Konzentrationslager antreten mussten.

In seiner Rede anlässlich seiner feierlichen Einführung als „Haham der Portugiesen“ drückte Joseph Carlebach die Hoffnung aus, dass „G’tt den Bund und die Liebe denen bis ins tausendste Geschlecht bewahre, die ihn lieben und seine Gebote beachteten“. Über diese letzte große Veranstaltung in der Portugiesen-Synagoge Innocentiastraße berichtete das „Gemeindeblatt“ der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg vom 14.8.1936:

„Die feierliche Einführung des Herrn Carlebach in dieses Amt fand innerhalb des Mincha-Gottesdienstes in der Synagoge der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde statt. Zu dem festlichen Akte waren eine ganze Reihe von Ehrengästen erschienen, unter ihm die Herren Rabbiner Cohen-Altona, Dr. Cohn-Hamburg, Joffe und Kaner. Der Vorstand der Gemeinde war durch die Herren R. A. David und Offenburg, der Vorstand des Deutsch-Israelitischen Synagogen-Verbandes durch die Herren Dr. Zuntz, Alexander Levy und Frank, der Vorstand der Hochdeutschen Israeliten Gemeinde Altona durch Herrn Lehmann vertreten. Den Gottesdienst leitete der Kantor der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde, Herr Sarfaty, ausgestaltet wurde er durch Gesänge des unter Leitung des Herrn Ludwig Finkel stehenden Quartetts, in welchem die Herren Belmonte⁷⁶, Davidowicz, Lanconi und Salinger mitwirkten und in eindrucksvoller Weise Kompositionen von Lewandowski und Finkel zu Gehör brachten. Nachdem der Herr Oberrabbiner Dr. Carlebach zuvor zur Tora gerufen worden war, wurde

er nach Schluß der Tefilla von dem Vorsitzenden des Vorstandes der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde, Herrn Luria⁷⁷, aufs herzlichste als Chacham begrüßt, der die Hoffnung aussprach, dass seine Wirksamkeit auch der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde reichen Segen bringen möge, und ihm alsdann die Kanzel des Gotteshauses übergab, die der neue Chacham alsdann bestieg. Herr Dr. Carlebach sprach zunächst dem Vorstände der Portugiesischen Gemeinde seinen Dank für das Vertrauen und die Ehre aus, die ihm durch die Berufung zum Chacham der Gemeinde erwiesen sei, und die er mit um so größerem Stolz empfinde, weil er als Träger des Doppelmanes, als Oberrabbiner des Synagogen-Verbandes und Chacham der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde, wohl der einzige unter den Rabbinern in deutschen Landen sei. Er stellte sodann an die Spitze seiner Ausführungen die Sätze aus dem am Vormittage verlesenen Toraabschnitt: Nicht weil ihr mehr an Zahl wäret als alle Völker, hat Gott Wohlgefallen an euch und euch erwählt, vielmehr seid ihr die Minderheit unter den Völkern (...) wisse aber, dass der Ewige, dein Gott, der treue Gott ist, der den Bund und die Liebe denen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote wahren bis ins tausendste Geschlecht. – Im Anschluss hieran sprach der Redner zuerst von der Sendung der Minderheit, die im Gegensatz zu der Macht, welche die Zahl verleihe, der wahre Repräsentant des Rechtes sei und eine ewige Mahnung für denjenigen bedeute, der die Macht in Händen habe. Auch die Portugiesische Gemeinde sei unter den Hamburgischen Juden eine Minderheit, habe aber als solche auch ihre Sendung und Aufgabe. Diese habe sie allein schon durch ihre Tradition, mit welcher sie ebenso wie die Sephardim der ganzen Welt sich in der Gestaltung ihres Gotteshauses und ihres Gottesdienstes, sowie in der Aussprache des Hebräischen von den Aschkenasim unterscheide. Ob das Hebräische zur Zeit, als unsere Väter auf dem Boden des Heiligen Landes lebten, so ausgesprochen worden sei, wie heute bei den Sephardim, sei zweifelhaft. Jedenfalls sei die Treue, mit der die Sephardim ihre Aussprache des Hebräischen durch Jahrhunderte erhalten hätten, jetzt dadurch belohnt worden, dass die zu neuem Leben erstandene hebräische Sprache nach Art der



*Die Synagoge der Portugiesisch-jüdischen Gemeinde in der Innocentiastraße 37, 1938.
Unten der Gebetsraum, 1935.*



Sephardim gesprochen werde. Der Adel der portugiesischen Juden, die auf alle Männer wie Maimonides, Jehuda Halevy, Chasdai ibn Schapruth, Levi ben Gerson⁷⁸ und Moses ben Esra als ihre Vorfahren zurückblicken dürften und annehmen dürften, dass in ihren Adern noch das Blut dieser Männer fließe, verpflichte sie aber auch, Hüter der jüdischen Tradition nicht nur in der Synagoge zu sein, sondern Hüter jüdischer Tradition auch in ihren Privathäusern und in ihrem privaten Leben, überall im Leben, im Beruf, im Geschäft, in der Erholung und bei jeglichem Vergnügen sei es jüdische Pflicht, jüdische Lehre zu betätigen und jüdische Tradition zu bewahren. Darin könnten es die Angehörigen der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinden den Angehörigen ihrer an Zahl größeren Schwestergemeinde durchaus gleich tun; hier gebe es für beide Gemeinden nur einen edlen Wettstreit wie unter Brüdern, die nach den Worten des Psalmisten in Eintracht zusammenstehen. So könne auch die kleine portugiesische Gemeinde die Verheißung des Propheten Jesaja aus dem Prophetenabschnitt des Trostsabbats zur Erfüllung bringen, dass das Wort Gottes ewigen Bestand habe, denn nach der Meinung unserer Weisen werde das Wort Gottes nur dann ewigen Bestand haben, wenn das jüdische Volk Gottes Wort ewigen Bestand verleihe, indem es ihm die Treue halte, ihn liebe und seine Gebote erfülle. Dann aber werde sich, wie an ganz Israel, so auch an dieser kleinen Gemeinde das Wort erfüllen, das er an die Spitze seiner Betrachtung gestellt habe, dass der Gott Israels der treue Gott sei, der den Bund und die Liebe denen bis ins tausendste Geschlecht bewahre, die ihn lieben und seine Gebote beobachten. Seien die Zeiten auch ernst, so wolle er und solle mit ihm die Judenheit in Deutschland nicht verzweifeln, sondern an eine bessere Zukunft glauben, denn Gott werde sein Wort an dem tausendsten Geschlechte erfüllen.“⁷⁹

Als letzter „Haham der Portugiesen“ begleitete Joseph Carlebach seine Gemeinde auf ihrem letzten Weg. Er sah über die Hälfte seiner Gemeindemitglieder nach Palästina, Portugal, in die USA, nach Brasilien auswandern. Er stand ihnen bei, als sie ihre letzte Synagoge, ihre Esnoga, in der Innocentia-

straße Ende 1939 räumen mussten. Über 80 Hamburger Portugiesen, deren Vorfahren Portugal und Spanien verlassen hatten, um in Nordeuropa als Juden leben zu können, wurden Opfer der deutschen Vernichtungspolitik.⁸⁰

Die spärliche Quellenlage – nach dem Novemberpogrom werden die schriftlichen Auszeichnungen immer weniger – gestatten nur einen bescheidenen Einblick in die Kontakte, die Joseph Carlebach im Laufe seiner Altonaer und Hamburger Zeit mit der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde und einigen ihrer Mitglieder gehabt hat. Dass er bewusst und mit Freude einige Jahre „Haham der Portugiesen“ sein konnte – daran erinnern sich noch heute die letzten Hamburger Portugiesen mit Dankbarkeit.

ANMERKUNGEN

- 1 Dr. Álvaro Cassuto (Cascais) und Dr. Yehudit Shaltiel (Jerusalem) habe ich für die großzügige Gastfreundschaft und die Möglichkeit zu danken, im umfangreichen Cassuto-Archiv bzw. Shaltiel-Archiv wichtige Dokumente einsehen zu können. Mein Dank geht auch an Dr. Adri Offenburg, Bibliotheca Rosenthaliana (Amsterdam), der mich auf die umfangreichen Erinnerungen von Jehuda Leon Cassuto aufmerksam machte, an Prof. Dr. Martine Berthelot (Perpignan), die mir den Zugang zum Archiv der Jüdischen Gemeinde von Madrid ermöglichte, an David, Albert und Carlos Luria (Washington) sowie an Miriam Bauer, die mir über das Schicksal von Dr. Eduardo Meldola und seiner Kinder wertvolle Auskünfte erteilte.
- 2 Über die Hamburger Tätigkeit des aus Den Haag stammenden Rabbiners Selomoh Rodrigues Pereira (1888–1969) ist wenig bekannt. Über den späteren

sefardischen Oberrabbiner von Amsterdam siehe Michael Studemund-Halévy (Hrsg.): *MiDor LeDor: Der Neue Portugiesenfriedhof in Hamburg-Ohlsdorf*. Hamburg 2005 (Die Sefarden in Hamburg, Bd. 3) [in Vorbereitung].

- 3 Zu Alfonso (1910–1990) siehe Michael Studemund-Halévy: Alfonso Cassuto und der Portugiesenfriedhof an der Königstraße. In: ders. (Hrsg.): *Die Sefarden in Hamburg. Zur Geschichte einer Minderheit*. Bd. 2. Hamburg 1997, S. 721–752.
- 4 Der ultraorthodoxe Hazzan Baruch de David Duque verlässt 1923 Hamburg und wird Kantor der Gemeinde in Curaçao. Sein Sohn David de Baruch Duque, geb. 27.5.1906, gest. Juli 1979 in New York, war mit der Hamburgerin Rosemarie Meldola, geb. 3.1.1909, gest. 12.10.1998 in Lakewood, New York verheiratet. Ihr Vater Dr. Eduardo Meldola sprach noch vor der Emigration nach Brasilien mit Dr. Joseph Carlebach (Auskunft von Miriam Bauer,

- Urenkelin von Eduardo Meldola, vom 17.5.2003).
- 5 Brief von Prof. Dr. Herman Prins Salomon (University of Albany, New York) an den Verfasser, ediert in: Michael Studemund-Halévy / Peter Koj; Zakhor. Erinnerung und Gedenken an die Hamburger Portugiesen zur Zeit der Shoa, In: *Tranvia* 28 (1993), S. 35-40.
 - 6 Zur wechselvollen Geschichte des hebräisch-portugiesischen Minhagim-Buches siehe Michael Studemund-Halévy: Jacob Cohen Belinfante e o seu livro dos Minhagim de Hamburgo: Estranha Odisseia de um livro. In: *Mémorial I. S. Révah* (eds. Henry Méchoulan / Gérard Nahon), Louvain / Paris 2001 (2002), S. 445-469.
 - 7 Auf den Rimmonim ließ Alfonso Cassuto folgende Inschrift anbringen: ‚K(ahal) K(adosh) Bet Israel de Hamburgo 5412-5702 / Ishac Semuel de Jehuda Cassuto‘, siehe Text und Abbildungen in: Michael Studemund-Halévy (Red.): *Die Torarollen der Portugiesen*. In: *MaZe* 1 (1994), S. 23ff.
 - 8 Über Joseph Carlebach und seine Jerusalemer Zeit siehe jetzt Miriam Gillis-Carlebach: *The Sephardim in Jerusalem: Their Traditional Customs and Their Image as Reflected in Letters from the Beginning of the 20th Century* (hebräisch). In: W. Zeev Harveys et al. (Hrsg.): *Zion and Zionism. Among Sephardi and Oriental Jews*. Jerusalem 2002, S. 241-260.
 - 9 Ursula Randt: *Die Talmud Tora Schule in Hamburg, 1805 bis 1942*. Hamburg 2005.
 - 10 Über die Geschichte der Hamburger Sefarden siehe Studemund-Halévy (Hrsg.), *Die Sefarden in Hamburg* (s. Anm. 3); ders. (Hrsg.): *Die Sefarden in Hamburg. Zur Geschichte einer Minderheit*. Bd. 1. Hamburg 1994; ders.: *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden*, Hamburg 2000 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 22).
 - 11 Mit Wien und Berlin gehörte Hamburg zu jenen Städten, in denen neben der aschkenasischen Gemeinde eine sefardische Gemeinschaft bestand. Die Berliner Sefarden waren ‚Spaniolen‘ vom Balkan und aus dem Osmanischen Reich, die Ende des 20. Jahrhunderts nach Berlin gekommen waren und deren ungefähr 500 Mitglieder starke Gemeinde ein enges Verhältnis mit den Portugiesen aus Hamburg und Altona pflegten, siehe dazu Michael Studemund-Halévy: *Bibliographie zur Geschichte der Sefarden in Rumänen, in Österreich und in Berlin*. In: *Neue Romania*, Bd. 28 (Judenspanisch VII). Berlin 2003, S. 169-176; ders.: *Hamburger Portugiesen in Berlin*. In: *Maajan* 70 (2004), S. 2326. Im Gegensatz zu den Spaniolen in Wien und Berlin setzte sich die Hamburger Portugiesisch-Jüdische Gemeinde aus Ex-Marranen bzw. Conversos zusammen, die Ende des 16. Jahrhunderts die iberische Halbinsel verlassen und in Hamburg zum normativen Judentum zurückgefunden hatten. Siehe dazu ausführlich ders. (zusammen mit Jorun Poettering): *Étrangers Universels. Les réseaux séfarades à Hambourg*. In: *Archives du Centre Culturel Calouste Gulbenkian* 48 (2004), S. 135-168.
 - 12 Raphael Cassuto wurde 1942 mit seiner Frau Clara und seinem Sohn Antonio nach Theresienstadt deportiert und 1942 in Auschwitz ermordet, Jürgen Sielemann (Hrsg.): *Hamburger Jüdische*

- Opfer des Nationalsozialismus. Gedenkbuch. Hamburg 1995, S. 59.
- 13 Jacob Cohen, Sohn des in Meknes geborenen Rabbiners Benjamin Cohen, war Klausurrabbiner in Altona. Er wurde mit seiner Frau Jette 1943 aus den Niederlanden nach Sobibor deportiert. Ihr Sohn Dr. Benjamin Cohen, für kurze Zeit Rabbiner der Berliner Sefardengemeinde in der Lützowstraße, wurde 1941 zusammen mit seiner Frau und seiner Tochter aus den Niederlanden deportiert und 1944 in Auschwitz ermordet.
- 14 Dr. Eduard Meldola emigrierte 1941 (!) nach Brasilien, siehe dazu Michael Studemund-Halévy: *Salvação no longínquo distante: o congresso sefardita de Amsterdão em 1938, Portugal e os portugueses de Hamburgo*. In: *Revista de Estudos Judaicos* 3 (1996), S. 61-82.
- 15 Richard Pardo, Inhaber der Firma Richard Pardo & Co, Textilwaren-Großhandlung emigrierte 1935 nach Palästina; Dr. Herbert Pardo emigrierte mit seiner Familie nach Palästina, siehe Michael Studemund-Halévy: *Herbert Pardo*. In: *Hamburgische Biografie*. Bd. 2. Hamburg 2003, S. 315. In Tel Aviv traf er 1935 mit Rabbiner Carlebach zusammen, der zusammen mit Rabbiner Leo Baeck auf dem Schiff „Tel Aviv“ nach Palästina gekommen war (Auskunft von Benjamin Pardo, Haifa, August 1992).
- 16 Benjamin Sealtiel, der ‚meschuggene Portugiese‘, starb 1934 und wurde zusammen mit seiner Frau auf dem Friedhof in Langenfelde bestattet, siehe Studemund-Halévy, MiDor LeDor (s. Anm. 2).
- 17 A. Sarfaty, Kantor, Brahmsallee 6. Seine Kinder Anette, Benjamin, Israel und Rosa wurden 1943 aus den Niederlanden deportiert und später in Auschwitz ermordet, siehe Sielemann, *Hamburger Jüdische Opfer* (s. Anm. 12), S. 366.
- 18 Vgl. Anm. 4.
- 19 Studemund-Halévy, MiDor LeDor (s. Anm. 2).
- 20 M. C. Benzimra emigrierte nach England, siehe Jehuda Leon Cassuto: *Erinnerungen* [MS].
- 21 Haim J. Bessoudo, Teppich-Import, emigrierte später nach Frankreich. Von dort wurde er wahrscheinlich in ein Vernichtungslager deportiert, Studemund-Halévy, MiDor LeDor (s. Anm. 2). Nach Auskunft meines Cousins Dr. Juan Hartwig Wulff (Hamburg) jedoch wanderte Haim J. Bessoudo nach Südamerika aus. Dort korrespondierte er mit seinem nach Montevideo emigrierten Vater Dr. Walter Wulff, der ihn als ‚Konsulent‘ in Hamburg anwaltlich vertreten hatte.
- 22 Zu Refael Cori y Roditti siehe w. u.
- 23 Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ließen sich zahlreiche Spaniolen aus dem Osmanischen Reich in Hamburg und Altona nieder, siehe dazu Michael Studemund-Halévy: *Die Sepharden des Sultans*. In: *Zenith* 3 (2003), S. 46f.; Corinna Görgü, *Türkische Juden im Europa der Zwischenkriegszeit und ihr Schicksal während der Shoah*, Magisterarbeit, Univ. Hamburg, Hamburg 2005.
- 24 Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.): *Joseph Carlebach. Briefe aus Jerusalem, 1905–1906* (hebräisch). Jerusalem 1996.
- 25 Zu Dr. Joseph Carlebach siehe Miriam Gillis-Carlebach: *Jüdischer Alltag als humaner Widerstand: Dokumente des*

- Hamburger Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach aus den Jahren 1939–1941. Ausgewählt und kommentiert von Miriam Gillis-Carlebach. Hamburg 1990 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 37).
- 26 Randt, Die Talmud Tora Schule (s. Anm. 9), S. 12.
- 27 Talmud-Tora-Realschule. Berichte über das Schuljahr: 1905–1906 bis 1916–1917, Hamburg 1906–1917.
- 28 Die Familie Cassuto kam Anfang des 19. Jahrhunderts aus Amsterdam nach Hamburg. Jehuda de Mordechai Cassuto (1808–1893) war über 50 Jahre Kantor und Rabbiner der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde, siehe Michael Studemund-Halévy: Jehuda Cassuto. In: Carsten Wilke (Bearb.): Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil 1. Bd. 1. München / New York 2004, S. 227f. Sein Sohn Isaac und sein Enkel Jehuda spielten eine wichtige Rolle in der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde. Die von Jehuda Cassuto begonnene Sammlung kostbarer sefardischer Bücher erregte immer wieder das Interesse von Joseph Carlebach, vgl. Cassuto, Erinnerungen (s. Anm. 20).
- 29 Als Rabbiner fungierte Dr. Benjamin Cohen, dessen Vater Jacob Cohen mit der Familie Cassuto gut bekannt war, siehe Studemund-Halévy, MiDor LeDor (s. Anm. 2).
- 30 Cassuto, Erinnerungen (s. Anm. 20). Über den weiteren Verbleib der Ketubba ist nichts bekannt. Jacob da Silva Rosa wurde mit der Mehrzahl der holländischen Portugiesen von den Deutschen in die Vernichtungslager deportiert und ermordet.
- 31 Studemund-Halévy, Biographisches Lexikon (s. Anm. 10); ders.: Zerstört die Erinnerung nicht. Der Jüdische Friedhof Königstraße in Hamburg. 2. erweiterte und verbesserte Auflage Hamburg 2004.
- 32 Zu diesem (gescheiterten) Projekt siehe Studemund-Halévy, Alfonso Cassuto (s. Anm. 3).
- 33 Cassuto, Erinnerungen (s. Anm. 20) Dr. Carlebach hatte sich mehrfach für den Erhalt des Friedhofs an der Königstraße eingesetzt. So schrieb er am 12. Dezember 1929 an den Kopenhagener Oberrabbiner Dr. M. Friediger, dass es vor allem darum ginge, „den Friedhof ein für allemal [dem] Zugriff der Behörden zu entziehen“. Weiter berichtete er von einem Angebot des Provinzial-Konservators von Schleswig-Holstein, ein illustriertes Werk über den Friedhof zu veröffentlichen. Dies Projekt sei schon weit gediehen, und er habe auch schon Gelder, zum Beispiel von den Familien Warburg und Mendelssohn, erhalten ... In den Hamburger Archiven habe ich jedoch keinerlei Hinweis auf ein solches Projekt gefunden. (Ich danke Dr. Andreas Brämer, Hamburg, für diesen Hinweis.)
- 34 Zu den Beziehungen zwischen Hamburg und Portugal sowie zu der Ende des 19. Jahrhunderts beginnenden Marranen-Bewegung siehe jetzt Michael Studemund-Halévy: Zwischen Rückkehr und Neuanfang: Juden in Portugal. In: Dietrich Briesemeister / Axel Schönberger (Hrsg.): Portugal Heute. Frankfurt/M. 1997, S. 299-316; ders.: Bibliografia Luso-Judaica: 19. und 20. Jahrhundert. In: Lusorama 59–60 (2004), S. 120-185. Zur Emigration Hamburger Portugiesen nach Portugal siehe ders., Salvação (s. Anm. 14).
- 35 Cassuto, Erinnerungen (s. Anm. 20).

- 36 Joseph Carlebach an Alfonso Cassuto, in: ebd.
- 37 Alfonso Cassuto an Rabbiner David de Sola Pool, Porto, 26.6.1933, vgl. ebd. Über de Sola Pool siehe Joseph M. Papo: *Sephardim in Twentieth Century America*. Berkeley 1987; Marc D. Angel: *La America. The Sephardic Experience in the United States*. Philadelphia 1982.
- 38 Über die Amtseinführung von Dr. Joseph Carlebach siehe w. u.
- 39 Zwischen 1906 und 1909 war Refael Cori mehrfach Mitglied des Vorsteher-Kollegiums.
- 40 *Livro da Nação*, f. 572, Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StAHH), 522-1, Jüdische Gemeinden, 993.
- 41 Für Auskünfte habe ich Ninet Bivas und Klara Perahya (Istanbul) und Jacob Israel Garzon (Madrid) herzlich zu danken.
- 42 Studemund-Halévy, *Bibliographie* (s. Anm. 11), S. 169-175.
- 43 Fanny Cori, geb. am 17.11.1873 in Karlsruhe, war bis 1936 Mitglied der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, sie trat jedoch erst kurz vor ihrem Tod am 12.2.1937 der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde bei. Das Ehepaar Cori hatte einen Grabplatz auf dem Neuen Portugiesenfriedhof an der Ilandkoppel (Jüdischer Friedhof Hamburg-Ohlsdorf) erworben, auf dem aber nur Fanny Cori ihre letzte Ruhe finden sollte, siehe Studemund-Halévy, *MiDor LeDor* (s. Anm. 2).
- 44 Blanche Bela Cori, geb. 27.11.1903 in Hamburg, gest. in Spanien (?); Edgar Salomon Cori, geb. 23.1.1901 in Hamburg, spanischer Staatsbürger, emigrierte nach Scheveningen. Vgl. StAHH (s. Anm. 40), 314-15, Oberfinanzpräsident, FVg 2206. Er wurde 1944 aus den Niederlanden ins KZ Buchenwald deportiert, wo er am 10.5.1944 ermordet wurde. Vgl. Sielemann, *Hamburger Jüdische Opfer* (s. Anm. 12), S. 73. Verheiratet war er mit Bertha Goldschmidt, geb. 11.2.1906 in Hamburg. Siehe ebd., 5448. Am 5.3.1942 wandte sich der Jüdische Religionsverband Hamburg e.V. an den Hamburger Oberfinanzpräsidenten mit der Bitte um Rückgabe einer von Edgar Cori als Leihgabe übergebenen silbernen Tora-Krone. Am 10.11.1999 wurde in der Habsburgerallee 57-59 in Frankfurt am Main eine Bronzetafel enthüllt mit den Namen von über 60 jüdischen Schülern und Lehrern der Helmholtzschule, die unter dem Nationalsozialismus verfolgt, vertrieben, deportiert und ermordet wurden. Darunter auch der Namen von Edgar Cori.
- 45 Vgl. Anm. 17.
- 46 Rabbiner Eduard Duckesz, geb. 3.8.1868 in Szelepszeny, wurde 1943 aus den Niederlanden deportiert und 1944 in Auschwitz ermordet, siehe Sielemann, *Hamburger Jüdische Opfer* (s. Anm. 12), S. 84.
- 47 *Hamburger Familienblatt*, 17. April 1935.
- 48 Zu dieser Schrift und ihrem Verfasser siehe jetzt Michael Studemund-Halévy: *Von Menschen und Büchern. Teil 2: Ein Hamburger Portugiese in Madrid: Refael Cori i Roditti*. In: *Maajan* 73 (2004), S. 2463-2468; ders. / *Amor Ayala: Un sefardí de Hamburgo en Madrid: Refael Cori y Roditi*. In: *Raices* 62 (2005), S. 47-50.
- 49 *Archiv der Jüdischen Gemeinde Madrid* (Nachlass Cori y Roditti).
- 50 Ebd.
- 51 Ebd.
- 52 *Israelitisches Familienblatt*, 14.1.1937.

- 53 Zur Grabinschrift siehe Studemund-Halévy, *MiDor LeDor* (s. Anm. 2).
- 54 Die Familie Cassuto, die seit 1933 in Portugal lebte, stand in einem intensiven Briefkontakt mit Mitgliedern der Jüdischen Gemeinde von Hamburg. Mit den Sealtiels in einer Art Hassliebe verbunden, stritten sie sich um den Einfluss in der Gemeinde und über die Bücher, die beiden Familien so wichtig waren. So hatte Joseph Carlebach mehrfach sein Interesse an der berühmten venezianischen Haggada gezeigt, die zu den Prunkstücken der Sammlung Sealtiel gehörte. Vgl. Cassuto, *Erinnerungen* (s. Anm. 20). Die Bibliothek Cassuto wurde 1974 an die Bibliotheca Rosenthaliana in Amsterdam verkauft, die Bibliothek Sealtiel kam 1943 in die Hamburger Stadtbibliothek, sie wurde wohl ein Opfer der Bomben. Auskunft Dr. Krawehl, Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky.
- 55 Brief von Pauline Sealtiel an ihren Bruder David vom 4.4.1936. In diesem Brief geht es um die Frage, wer die kostbaren Bücher erhalten sollte.
- 56 E. Kändler, G. F. Hüttenmeister und M. Studemund-Halévy bereiten im Auftrag des Amtes für Denkmalschutz eine größere Dokumentation über den Grindelfriedhof und die Überführung der Steine vor.
- 57 Siehe dazu Ina S. Lorenz: *Sefardim contra Ashkenazim*. Der späte Streit um das Grabdenkmal Gabriel Riesser 1937/1938. In: Studemund-Halévy (Hrsg.), *Die Sefarden in Hamburg*, Bd. 1 (s. Anm. 10), S. 455-487.
- 58 *StAHH* (s. Anm. 40), *Jüdische Gemeinden*, 661, Fasc. 19, Bl. 20.
- 59 Dr. Nathan Max Nathan wurde 1942 nach Theresienstadt deportiert und 1944 in Auschwitz ermordet, siehe Sielemann, *Hamburger Jüdische Opfer* (s. Anm. 12), S. 305.
- 60 *StAHH* (s. Anm. 40), *Jüdische Gemeinden*, 661, Fasc. 7, Bl. 95-97, abgedruckt in Lorenz, *Sefardim* (s. Anm. 57), S. 480-483.
- 61 *Le Judaisme Sépharadi VII*, 62-63 (1938), S. 77. Zum Amsterdamer Kongress siehe Studemund-Halévy, *Salvação* (s. Anm. 14).
- 62 *Livro da Nação* (s. Anm. 40), f. 572.
- 63 Dieser Meinung war zum Beispiel Jehuda Leon Cassuto, siehe Studemund-Halévy, *Salvação* (s. Anm. 14).
- 64 *Israelitisches Familienblatt* vom 26. Mai 1938.
- 65 *Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg* vom 17.6.1938, S. 11
- 66 *Ebd.*, vom 15.7.1938, S. 10.
- 67 *L'Univers Israélite*, 26.8.1938, S. 544; Cassuto, *Erinnerungen* (s. Anm. 20).
- 68 *Le Judaisme Sépharadi VIII*, 70 (1939), S. 53.
- 69 „Mais nous avons fait bien autre chose; en dehors de vœux qui ont été présentés au cour de ce congrès et qui ont eu pour résultat de permettre à la Fédération universelle de s'occuper par exemple de l'émigration de certains éléments sépharadis d'Allemagne.“ Vgl. M. A. Salzedo: *Vers une renaissance sépharadite? Buts et tendances de l'Union mondiale sépharadite*. In: *L'Univers Israélite*, 22. Juli 1938, S. 450f.; ders. In: *Le Judaisme Sépharadi VIII*, 67 (1939), S. 8f.
- 70 O. Camhy: *Le problème des réfugiés sépharadis*. In: *Le Judaisme Sépharadi VIII*, 69 (1939), S. 36; siehe auch *Le Judaisme Sépharadi VII*, 64 (1938), S. 130.

- 71 Ebd., VII, 62-63 (1938), S. 87; ebd., VIII, 67 (1939), S. 1; siehe auch *La contribution des Juifs Sépharadis de Londres au fonds général pour les réfugiés d'Allemagne attent 77.000 livres sterling*. In: ebd., VIII, 70 (1939), S. 53.
- 72 Camhy, *Le problème* (s. Anm. 70), S. 36f.
- 73 Ebd., S. 37; N. J. Ovdia: *A la recherche de terres d'asile pour les réfugiés*. In: *Le Judaïsme Sépharadi VIII*, 67 (1939), S. 1f.
- 74 Im Archiv David Sealtiel (Tel Aviv / Jerusalem) befinden sich zahlreiche biographische Skizzen, die zum Teil auf Aussagen von Hamburger Juden beruhen, die dies bestätigen. Siehe dazu Michael Studemund-Halévy: *David Shaltiel* (hebräisch). In: *David Shaltiel – Ein Wächter für Israel* (hebräisch). Tel Aviv 2002.
- 75 So zum Beispiel im Fall der Familie von Frank Luria, siehe Studemund-Halévy, *MiDor LeDor* (s. Anm. 2), mündliche Mitteilung von Carlos Luria (Washington 2001).
- 76 Zu dieser Familie, deren Mitglieder fast alle umgebracht wurden, siehe jetzt Michael Studemund-Halévy: *Die Hamburger Nachkommen des Amsterdamer Kaufmanns Jacob Israel Belmonte*. In: Volker Böge u.a. (Hrsg.), *25 Jahre Galerie Morgenland, Geschichtswerkstatt Eimsbüttel*. Hamburg 2003, S. 141-149.
- 77 Frank Luria, Mitinhaber der Firma B. Luria & Co. Succ, Export und Import. Jungfernstieg 6, emigrierte 1939 mit seiner Frau und seinen Kindern Carlos und David nach New York, siehe Michael Studemund-Halévy, *Dispersion y sin embargo unidos. Las familias sefarditas Luria y Sealtiel*. In: *Los Muestras* 42 (2000), S. 33f; ders., *Zwischen Westindien und Hamburg. Die Familien Luria, Piza und de Lima*. In: *Maajan* 53 (1999), S. 1545ff.
- 78 Über diesen Mathematiker hatte Carlebach promoviert.
- 79 Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg vom 14.8.1936, S. 2f.
- 80 Siehe auch Studemund-Halévy / Koj, *Zakhor* (s. Anm. 5), S. 35-40; Sielemann, *Hamburger jüdische Opfer* (s. Anm. 12); Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.): *Sefer Yizkor. Memorbuch zum Gedenken an die jüdischen, in der Shoa umgekommenen Schleswig-Holsteiner und Schleswig-Holsteinerinnen*. Hamburg 1996; Studemund-Halévy, *Salvação* (s. Anm. 14).

ERINNERUNGSKULTUR

Leben in einer Gegenwelt

Öfters hört oder liest man die Aussage: das jüdische Opfer hat sein Menschenantlitz, seine Menschenwürde unter den Gräueltaten des Holocaust bewahrt. Es ist eine tief gehende Feststellung, aber doch, man stellt sich die Frage: Wie kann man es überhaupt erfassen, dass jemand es fertig bringen konnte, sein Menschenantlitz in einer bestialischen, unmenschlichen Umgebung zu bewahren? Was versteht man unter „Menschenantlitz“, unter „Menschenwürde“? Wie bleibt man „Mensch“ unter den schrecklichen, antihumanen Gegebenheiten, die in der Hölle des Holocaust herrschten? Bevor wir uns dieser monströsen Realität zuwenden, möchte ich etwas Allgemeines, Nachdenkliches über das „Menschliche“ sagen: Im Ersten Buch Mose (Genesis I, 27) heißt es: „Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn.“ Es ergibt sich hieraus, dass jedes Menschenwesen, egal welcher Abstammung, egal welchen Glaubens, Status oder Hautfarbe – vereinigt sein sollte unter einem universalen Respekt für seinen Nächsten, da jeder doch etwas Göttliches in seinem Wesen beherbergt. Das heißt, erst sei der Mensch im Juden, der Mensch im Christen, der Mensch im Mohammedaner oder in jedem anderen Glauben zu respektieren. Die-

ses ist die Grundlage jeglicher Toleranz. Im Zeitalter der Aufklärung haben Denker den Toleranzgedanken hervorgehoben. Moses Mendelssohn (1729-1786) schrieb einmal an Herder: „Moses der Mensch schreibt an Herder den Menschen und nicht der Jude an den christlichen Superintendent.“

„Mensch“ heißt für Mendelssohn das Dasein eines gemeinsamen menschlichen Bandes zwischen Jude und Christ. In der kontroversen Forderung von Christian Wilhelm Dohm, die eine „bürgerliche Verbesserung der Juden“ befürwortet (1781), lautet es u.a.: „Da die Juden M e n s c h e n wie alle übrigen sind; dass sie auch wie diese behandelt werden müssen (...).“

Und so schreibt auch Gotthold Ephraim Lessing in seinem „Nathan der Weise“ (1779):

„(Nathan) (...) Verachtet mein Volk, so viel ihr wollt. Wir haben beide unser Volk nicht auserlesen (...). Sind Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch?“ (Zweiter Aufzug, fünfter Auftritt)

Es kann nicht meine Aufgabe sein, in diesem Rahmen die geschichtlichen Entwicklungen darzustellen, die im 20. Jahrhundert dazu führten, dass das Menschliche sich ins Unmenschliche verwandelte. Es genügt, mit dem Blick auf den Nationalsozialismus festzustellen, dass der jüdische Mensch eher als Jude denn als Mensch angesehen wurde. Wie verhielt sich das jüdische Opfer im Holocaust? Ihm wurde als Jude sein Menschsein abgestritten, und seine Existenz – aus der Sicht seiner Hasser – war nur noch die des jüdischen Unmenschen. Nun aber aus der Sicht des Opfers: Wo lag die Priorität? Im „Judesein“ oder im „Menschsein“? Oder vielleicht war im Judesein das Menschsein inbegriffen oder etwa im Menschsein das Judesein? Unsere Generation, die Generation der Überlebenden, der Historiker und der Philosophen, vertieft sich in diese Fragen. Aber solch eine Vertiefung ist auf die primären Quellen angewiesen, auf die Zeugnisse, die die Opfer hinterlassen haben. Ich werde nun versuchen, aus einigen dieser Zeugnisse zu einer Antwort zu gelangen, die aber, im Voraus gesagt, nie definitiv sein kann.

Der verstorbene Professor Dov Sadan aus Israel hinterließ in einem Nachlass das Erlebnis seines Verwandten, des Rabbi Schmerl. In meiner Übersetzung:

„Ich (Prof. Sadan) fragte ihn, wie es möglich sein konnte, dass ein gläubiger Jude dem seelischen Tohuwabohu dieser Welt, des Universums – trotzen konnte. Er erwiderte mit folgender Geschichte: Diese Bösen kamen zu mir und verhafteten mich und führten mich zu ihrem Keller. Sie stellten mich mit dem Gesicht zur Mauer, jeglicher (jegliche) Bewegung (war) untersagt: meine Arme nach oben gespreizt; von Zeit zu Zeit brachte man ihnen eine Mahlzeit, sie verschlangen diese mit Gier und sangen derbe Lieder; zwischendurch drohten sie hinter meinem Rücken und fuchtelten mit ihren Pistolen: siehe, jetzt bringen wir dich um! So kam und so ging eine Gruppe nach der anderen, während ich mit gespreizten Armen auf den Beinen stand. So stand ich länger als zwei Tage. Ich muss gestehen, für einen Moment überkam mich eine Geistesschwäche, und mein Herz klagte: ‚Unser Gott im Himmel, dies ist Deine Welt, und so hast Du Dein Volk in die Hände der Unreinen geführt?‘ Aber dann wieder und wieder kam der Gedanke: Es hätte doch auch umgekehrt sein können, ich hätte einer von ihnen sein können, dem das Ebenbild Gottes von seiner Stirn und aus seiner Seele gewichen ist, und, Gott bewahre, ich wäre einer von ihnen gewesen.

Ich aber dankte dem gesegneten Gott für die Gnade, die Er mir hat zukommen lassen! Von dem Moment an, hat nichts von alledem, was um mich herum passierte, mich noch berührt (...).“

Die Erkenntnis seines Menschseins kam der seines Judeseins zuvor. Das er sieht man aus seinen Gedanken. Es war der freie Wille, der das Humane, das Moralische wählte. Er machte die Absicht seiner Peiniger zunichte, und zwar: den Juden als Unmensch hinzustellen. Das Opfer jedoch, Rabbi Schmerl, bewahrte sein Menschenantlitz. Doch diese Feststellung ist problematisch. War der Rabbi nicht eine Ausnahme? In den furchtbaren Umständen des Holocaust – war es denn überhaupt möglich, die seelische Kraft aufzubringen, wie es Rabbi Schmerl gelang? Ich wiederhole: War es *überhaupt* möglich, sein Menschenantlitz zu bewahren?

Ich glaube, der italienische Chemiker und Schriftsteller Primo Levi, der den Holocaust überlebte, war sich dieses Problems bewusst. In zwei Büchern

schildert er Situationen, in welchen sich der Mensch befinden kann: Im Buch „Der Spiegelmacher“ (The Mirror Maker) schildert er den Menschen, der in einem Zustand von Sättigung und Wohlergehen lebt. Erlauben Sie mir, Levis Worte aus dem Englischen zu zitieren:

„On an unforgettable page of ‚The Conquest of Happiness‘, Bertrand Russell reminds us that the animal man, like the other animals, has in his biological makeup a certain instinct to compete, that is, to engage in the struggle for life; that therefore anyone rich or powerful enough to satisfy all of his desires without effort is deprived of a fundamental ingredient of happiness; that therefore you cannot be happy if you are not deprived of at least some of the things that you desire!“ (S. 98)¹

Eine bedeutende Einsicht in das Bewahren des Menschenantlitzes führt Levi an, sich auf den Philosophen Russell stützend: *to be happy*, glücklich sein. Dieses Gefühl vervollkommenet den Menschen nur dann, wenn er in seinem Lebenskampf nach etwas strebt, was noch nicht in seinem Besitz ist. Dies ist der Zustand, der normale Zustand. *Aber wie, wenn ein Mensch in einen Zustand der totalen Besitzlosigkeit gerät?* In seinem ergreifenden Buch „Survival in Auschwitz“ schildert Levi diese Situation:

„Then for the first time we became aware that our language lacks words to express this offence, the demolition of a man. In a moment, with almost prophetic intuition, the reality was revealed to us: we had reached the bottom. It is not possible to sink lower than this; no human condition is more miserable than this, nor could it conceivably be so. Nothing belongs to us any more; they have taken away our clothes, our shoes, even our hair; if we speak they will not listen to us, and if they listen they will not understand. They will even take away our name: and if we want to keep it, we will have to find ourselves the strength to do so.“²

Dies ist der Zustand der Anomalität. Wir sagten, um menschlich vollkommen zu sein, muss das Gefühl des Glücks den Menschen beseelen. Angesichts Russells und Levis Aussagen – war das in Auschwitz überhaupt möglich?

Dort kämpfte man um sein nacktes Leben, *nicht* um seinen Lebensstandard zu verbessern! So schrieb ein 14-jähriger Knabe:

„Vorgestern flüchteten zwei Jungens. Deswegen wurden wir in eine Reihe gestellt und jeder Fünfte wurde erschossen (...). Ich war nicht der Fünfte, aber ich weiß, ich komme hier nicht lebend heraus. Ich nehme Abschied von euch, liebe Mutti, lieber Vati, liebe Brüder, und ich weine (...).“

Eine unglückliche Mutter fleht auf einem Zettelchen, neben sich ihren Sohn, den sie hinterließ, als sie in den Tod ging:

„Barmherzige Menschen, rettet das Kind, Gott wird euch vergelten, überlasst das Kind nicht den Mördern! Schont das unglückliche Kind! Dies ist die Bitte einer Mutter, die nicht anders handeln konnte! Die leidende Mutter (...).“

Ich, Walter Zwi Bacharach, Überlebender dieses Holocaust, kam beim Lesen dieser Zeilen der Unglücklichen zum Schluss, dass diese Menschen kein Gefühl des Glücks verinnerlichen konnten. Und hier ist nun das Problem: *Kann man das Menschenantlitz bewahren, ohne das Glücksgefühl, ohne das Streben nach dem Vollkommenen?* Und siehe da: Entgegen jeglicher Logik wird meine Schlussfolgerung von den Opfern selbst widerlegt. So schrieb der Sohn Bernard:

„Zum Schluss, ich bin stark und stelle mich tapfer der letzten Prüfung und bitte auch Euch, meine lieben Eltern, tapfer zu sein. Alle Bilder von Euch stehen vor meinen Augen, und glücklich erblicke ich Euere Gesichter, meine Lieben, Gesichter, die ich niemals wiedersehen werde (...).“

Vielleicht erlebten die Opfer doch ein besonderes, ein bestimmtes Glücksgefühl, welches ihr Bewahren des Menschenantlitzes vollkommen machte. Vielleicht muss man in diesem Sinne die Schlussworte des Romanes „Ohne Schicksal“ des Nobelpreisträgers Imre Kertész verstehen:

„Denn sogar dort, neben den Schornsteinen, in den Augenblicken zwischen den Qualen, gab es so etwas wie Glück. Man stellt immer

die Frage nach den Leiden, nach den ‚Greuelthaten‘ (...). Ja, über dies, über das Glück in den Konzentrationslagern, muss ich euch beim nächsten Male erzählen, wenn man frägt (...).“

Und hier die Worte des Mädchens Hulda:

„Ich kann euch die furchtbare Angst vor dem Tode nicht schildern. Und trotz alledem, wir leben noch, noch sind wir bei Sinnen, wir weinen nicht, schreien nicht, wir leben, als ob alles, was um uns herum geschieht, uns nicht berührt. Bis zum letzten Augenblick unseres Lebens lachen und singen wir. Nur manchmal, wenn die Realität uns klar vor Augen steht, dann vergessen wir das Lachen (...).“³

Lebenshoffnung, Sehnsucht nach den Nächsten, ihre Bilder, innere Stärke – diese waren Gefühle des Glücks, die für einen Moment das Grausame verdrängten. Marcel Reich-Ranicki beschrieb in seinem Buch „Mein Leben“ das Leben im Ghetto Warschau. Die Leute überfüllten dort die Symphoniekonzerte, die von Häftlingen initiiert wurden. In Ranickis Worten:

„Die unentweg um ihr Leben Bangenden, die auf Abruf Vegetierenden, waren auf der Suche nach Schutz und Zuflucht für eine Stunde oder zwei, auf der Suche nach dem, was man Geborgenheit nennt, vielleicht sogar nach Glück. Sicher ist: Sie waren auf eine Gegenwelt angewiesen.“⁴

Das Fazit dieser Überlegungen: Realität und ihre Gegenwelt, Elend und Glücksgefühl sind die Erfahrungen eines vollkommenen Menschen. Im Judentum wird diese Polarisierung betont: Der Bräutigam auf der Höhe seines Glücks zerbricht bei der Trauung ein Glas. In diesem Moment soll er der Zerstörung des Tempels gedenken! Wenn Opfer im Holocaust es fertig gebracht haben, ihr Menschenantlitz zu bewahren, dann geschah dies vielleicht in der Verschmelzung der Gegensätze.

Das war ihre Waffe gegen den nazistischen Dehumanismus.

ANMERKUNGEN

- 1 Übersetzt lautet dieser englische Text:
„In einer unvergesslichen Seite seines Buches ‚The Conquest of Happiness‘ (Die Erringung des Glücks) erinnert uns Bertrand Russell daran, dass der Mensch, genau wie die Tiere, in seiner biologischen Struktur einen Instinkt hat, zu konkurrieren, das heißt sich am Überlebenskampf zu beteiligen; dass daher jedem, auch dem, der reich oder mächtig genug ist, alle seine Wünsche und Bedürfnisse mühelos erfüllen zu können, trotzdem ein wesentlicher Bestandteil des Glücks fehlt: dass du deshalb nicht glücklich sein kannst, wenn dir nicht wenigstens einige der Dinge, die du begehrst, fehlen!
- 2 Übersetzt lautet dieser englische Text:
„Dann wurde einem zum ersten Male klar, dass unserer Sprache die Worte fehlen, diese Kränkung zu schildern: die Vernichtung des Menschen. In einem Augenblick von fast prophetischer Ein-

gebung enthüllte sich uns die Wirklichkeit: Wir haben den Abgrund erreicht. Es ist unmöglich, tiefer zu sinken; kein menschlicher Zustand ist furchtbarer als dieser, noch könnte man sich einen solchen vorstellen. Nichts gehört uns mehr; sie haben uns unsere Kleidung, unsere Schuhe, selbst unser Haar genommen; wenn wir reden, hören sie uns nicht zu, und wenn sie zuhören, werden sie es nicht verstehen. Sie werden sogar unseren Namen wegnehmen: und wenn wir diesen behalten wollen, müssen wir selbst die Kraft aufbringen, dies zu tun (...).“

- 3 Die angeführten Briefe und Aussagen in dieser Abhandlung sind alle aus dem Buch: Walter Zwi Bacharach (Hrsg. und Einleitung): „Dies sind meine letzten Worte ...“ Letzte Briefe aus dem Holocaust (hebräisch). Yad Vashem, Jerusalem 2002 (Deutsche Übersetzung in Vorbereitung).
- 4 Marcel Reich-Ranicki. Mein Leben. München 2000, S. 228.

HINWEISE

- Bernard, der Sohn: aus der Briefsammlung (siehe Anm. 3) entnommen
- Dohm, Christian Wilhelm von (1751–1820): Schriftsteller und Befürworter der jüdischen Emanzipation
- Hulda, das Mädchen: aus der Briefsammlung (siehe Anm. 3) entnommen
- Kertész, Imre: Ungarischer Schriftsteller, KZ-Überlebender, Nobelpreisträger
- Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781): Poet und Dramaturg. Vorkämpfer der Toleranz
- Levi, Primo: Italienischer Chemiker und berühmter Schriftsteller, KZ-Überlebender
- Mendelssohn, Moses (1729–1786): Berühmter jüdischer Philosoph
- Reich-Ranicki, Marcel, geb. 1920: Professor und Literaturkritiker, war im Warschauer Ghetto inhaftiert
- Russell, Bertrand: Englischer Philosoph
- Sadan, Dov: Hebräischer und jiddischer Schriftsteller, Literaturprofessor an der Hebräischen Universität, Jerusalem
- Schmerl, Rabbi: Verwandter von Dov Sadan

Die Juden schenken den Deutschen ein Museum: Über die Funktion jüdischer Museen im heutigen Deutschland. Eine Neo-Carlebach'sche Interpretation¹

ANSTELLE EINER EINLEITUNG:

GESCHICHTEN DES ALLTAGS MIT VIELEN FRAGEN

Auf der letzten Carlebach-Konferenz wies mich kurz vor der Fahrt nach Lübeck Frau Professor Gillis-Carlebach auf einen Gegenstand im Völkerkundemuseum hin. Ob ich denn auch Interesse an jüdischen Gebrauchsgegenständen hätte? Wenn ja, so sollte ich mich bei den Judaica vor allem nach „ungewöhnlich Gewöhnlichem“ umsehen, wie zum Beispiel Kinderspielzeug. Mit einem Fragezeichen im Hinterkopf nahm ich an der Exkursion teil, und in Lübeck entdeckte ich eine kleine Fahne, die zu Simchat Thora, dem Fest der Torafreude, von kleinen Kindern in die Synagoge mitgenommen wird. Auf der Fahne die Worte „Degel Machane Joseph Zwi“, zu Deutsch die „Fahne des Lagers Joseph Zwi“, bunt eingestickt. Kein Zweifel eine Fahne des ehemaligen Oberrabbiners Joseph Zwi Carlebach aus Lübeck. Auf mein „Wie, warum und weshalb diese Fahne weder einen Vermerk der Leihgabe der Familie Carlebach noch sonstige Kennzeichnung des eigentlichen Besitzers“ hatte, erhielt ich von Seiten des Museums nur ein mildes Schweigen.²

Im Deutschland des 21. Jahrhunderts vergeht keine Woche, in der nicht ein Museums-, Gedenk- oder Synagogenverein eröffnet, gegründet oder initiiert wird. Fast möchte man da dem Diktum Henryk M. Broders und Maxim Billers Glauben schenken, dass in Deutschland Juden am meisten geliebt werden, wenn sie tot sind. Hat denn nicht auch Leo Baeck verkündet: „Die tausendjährige Geschichte der Juden in Deutschland ist zu Ende gekommen“?

Nein, dem ist nicht so. „Juden in Deutschland“ sind wieder in aller Munde. In der Politik, Kultur, ja sogar in der Architektur. Bestes Beispiel hierfür ist das Jüdische Museum Berlin. Über die Architektur, den Bau und sogar die Geschichte dieses Baues sind Artikel, Essays und Bücher verfasst worden. Die Eröffnung war bundesrepublikanisch ein kulturelles und gesellschaftliches Ereignis ersten Ranges. Ein Satz wurde damals immer wieder zitiert. Michael Blumenthal, Leiter des Museums, konstatierte vorab: „Dies ist kein Museum für Juden.“³

Angesichts der Vervierfachung der Zahl der in Deutschland lebenden jüdischen Menschen auf nahezu 120.000 innerhalb der letzten zehn Jahre und dem Sich-Nähern an die 25-Prozent-Marke der Mitgliedschaft in jüdischen Gemeinden, gemessen an der Mitgliedschaft in jüdischen Gemeinden vor dem „Dritten Reich“, ist eine Rückbesinnung auf die jüdische Kultur für die jüdische Seite, in Form von Museen, nachvollziehbar. Doch irgendwie sind diese Museen gemäß dem Diktum Blumenthals und anderer „keine Museen für Juden“.

Räume und Bestände in Berlin und anderswo, oft gefüllt mit Büchern, Gegenständen und Ritualien, die gerade von den wieder erstarkenden oder neu gegründeten Gemeinden dringend benötigt werden, stehen nun den Cousins und Cousinen der „verschwundenen“, ausgewanderten oder ermordeten Juden nicht zur Verfügung, geschweige denn den Nachfahren der ehemaligen Besitzer. Siehe die Torafahne in Lübeck.

Die Fragen, welche sich an das Bestehen eines jüdischen Museums im wiedervereinten Deutschland, nahezu 60 Jahre nach der Shoah, knüpfen, sind mannigfaltig. Fragen rechtlicher Natur, „ob jüdische Museen die ihnen von den Nachfolgeorganisationen der Gemeinden übergebenen Objekte an mögliche Erben zurückerstatten müssen“⁴, sind natürlich gerade in letzter Zeit



*Jüdisches Museum
Berlin,
Garten des Exils*

hochbrisant und im akademischen, aber auch breiteren öffentlichen Rahmen wie Presse, Rundfunk, Fernsehen und Internet diskutiert worden.⁵

Ein Teil dieser Gegenstände landete in den jüdischen Museen. Unweigerlich ist festzustellen, dass jüdische Museen in Deutschland zu einem Thema in den Medien und kulturpolitischen Diskussionen geworden sind. Jens Hoppe stellt dies brillant in seinem Buch „Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland“ dar⁶, Thomas Lackmann spricht von einem „Jewrassic Park“ oder „wie man kein jüdisches Museum macht“⁷, Sabine Offe von Einstellungen, Ausstellungen und gar Entstellungen, und Katharina Rauschenberger präsentiert „Jüdische Tradition im Kaiserreich und in der Weimarer Republik – Zur Geschichte jüdischen Museumswesens in Deutschland“⁸.

Das Thema ist also aktuell. Wer sammelte warum Judaica, wie wurden diese ausgestellt, in welchen Zeiträumen? Und was lässt sich aus dieser Museumsarbeit für die gesellschaftliche Konstruktion der Vergangenheit und damit der Selbstdefinition der deutschen Gesellschaft ablesen? Sind jüdische Museen – jüdische Museen?

Man wird sich fragen, welcher Nexus zu einer Joseph Carlebach-Konferenz hier gefunden werden kann? Joseph Carlebach sah sich in erster Linie als Erzieher, Wegweiser und Vermittler von Wissen.⁹ Dieses Ideal des steten Lehrerseins, der Verknüpfung eines Erziehungsideals mit allem „Heiligen und Weltlichen“, ist ein globales.¹⁰ Dass dies gerade aus seinem jüdischen Verständnis heraus geschieht, liegt auf der Hand. Doch Carlebach verstehen heißt nicht nur, ihn zu erforschen und seiner zu gedenken, sondern auch zu versuchen, seine Ansätze in die heutige Zeit zu transponieren und sie zu verwirklichen. Diese Leitgedanken sollen gerade bei einer Thematik wie jüdische Museen nicht Halt machen.

Die Verbindung von jüdischen Museen und Hamburg hin zu Joseph Carlebach sind verschlüsselt, jedoch vorhanden. Der Hamburger Rabbiner Dr. Max Meir Grunwald war einer der Mitinitiatoren der ersten Gesellschaften für jüdische Volkskunde und der ersten jüdischen Museen in Hamburg und Wien.¹¹ Julius Carlebach, ein Neffe Rabbiner Carlebachs, war der Carlebach'sche Bezugspunkt zur Museumswelt in Hamburg und Lübeck.¹²

Wir versuchen, uns in die Gedankenwelt Raw Carlebachs hineinzusetzen, ganz so, wie er es fordert. Raw Carlebach liefert uns hierzu eines seiner plastischen Beispiele anhand der Gemara, des Studiums des Talmuds. Talmudstudium heißt laut Carlebach: „Wir begleiten die Meister auf ihrem Weg ins Lehrhaus, wir verfolgen ihr Tun und Lassen im trauten Familienkreise, wir folgen dem Weber an den Webstuhl (...).“ So wird „ein jeder Lehrer des Talmuds (...) wie ein lieber Bekannter begrüßt (...).“ Das ist die Forderung an jeden Juden, ob Mann oder Frau, sich in die Sehens- und Denkweise der Lehrer(innen) oder des einzelnen Lehrers hineinzusetzen und ein eigenes Urteil in der Reflexion eigener und der Gedanken des Lehrers zu gewinnen. Denn „Israel soll mit seiner Gesamtkultur der Verwirklichung eines menscheitsbeglückenden G'ttesreiches dienen.“¹³

Hier sollen nun verschiedene Ansätze jüdischer Museen in Deutschland an den Maßstäben Rabbiner Carlebachs gemessen und geprüft werden. Jüdische Museen und „Bibliotheken sind Gedächtnisorte des Wissens“.¹⁴ Und Wissen soll bekanntlich, nach der Aussage der Mischnah, in konkretes Handeln führen.¹⁵ Bei der Hinterfragung über den Sinn jüdischer Museen in Deutschland handelt es sich also nicht nur um rechtliche und damit verbun-

dene moralische Probleme, sondern um weit greifende Konzepte, die hier erweitert und vertieft ausgeführt werden sollen.

JÜDISCHE KUNST ODER KUNST VON JUDEN – JÜDISCHE MUSEEN ODER MUSEEN VON UND FÜR JUDEN?

Mit der musealen Kultur verhält es sich ähnlich wie mit der Kunst. Ist Kunst von jüdischen Künstlern jüdische Kunst oder einfach nur Kunst von Juden?¹⁶ Und ist jüdische Kunst nur religiöse Kunst?¹⁷ Kann jüdische Kunst weder für Juden noch von Juden sein? Eine Frage, die jüdische Museen und deren Objekte direkt berührt. Sind jüdische Museen über oder von Juden? Und für wen sind diese im heutigen Deutschland bestimmt?

Die Frage nach der Definition der „jüdischen Kunst“ wird sowohl von jüdischer wie auch nichtjüdischer Seite gestellt.¹⁸ Sicher ist, dass „jüdische Kunst“ eines der dissimilatorischen Werkzeuge sein sollte, welches die rasende Assimilation der Juden und somit den Verlust und Untergang des Judentums aufhalten sollte. Jüdische Kunst sollte die Verbindung zur Geschichte und zu historischem Bewusstsein als Juden herstellen.¹⁹

Die Erlangung von Identität durch die Anerkennung der Existenz einer alten jüdischen Kultur und Kunst sowie „die Entwicklung einer neuen, selbständigen jüdischen Kultur und Kunst (...) (steht) auch im Zusammenhang (...) (mit der) fast endlosen Diskussion über die Existenz einer jüdischen Kunst“.²⁰

Was ist jüdisch? Wie wird Jüdischsein geprägt? Auch hier hatte Raw Carlebach eine eigene, dem deutschen Judentum in seiner Gesamtheit eigene Auffassung. Bücher wie die Ibsens, Schillers, Manns und Zweigs seien dazu geeignet, sich die Werte des Judentums zu erschaffen, sollten integraler Bestandteil eines „jeden wahrhaft jüdischen Hauses“ sein. Darüber hinausgehend sei jüdische Kunst Ausdruck sowohl der Schaffenskraft einer Nation als auch eines Judentums als Teil der Weltgemeinschaft. So ist nichtjüdische Kultur und somit auch Kunst, als Mittler des Judentums, bei Carlebach integraler Bestandteil seines Wesens als Jude.²¹

JUDEN UND BILDER VON JUDEN IN DEUTSCHLAND

Man kommt an dieser Stelle nicht an der Betrachtung der aktuellen Judentum in Deutschland umhin. Wer sind die Juden in Deutschland, und wie verstehen sie sich? Für das deutsch-jüdische Nachkriegsverhältnis skizziert Cilly Kugelmann grob fünf Stufen.²² Mit dem Historikerstreit und ähnlichen Kontroversen tritt eine Relativierung und Nivellierung der Geschichte ein.²³ So sind laut Kugelmann Museen, Gemeindezentren und Neubauten „spätes architektonisches Zugeständnis der Unwiderruflichkeit einer Zukunft von Juden in Deutschland“.²⁴

Am Beispiel Frankfurts ging die Aneignung jüdischer Geschichte über die Restauration des Westends, Bau des Gemeindezentrums sowie den Protest um den Frankfurter Börseplatz einen langen und dennoch in den achtziger Jahren raschen Weg, in die Köpfe und Herzen der zweiten Generation, der Kinder der Sche'erith hapleitat, der Shoah-Überlebenden. Trotz weiterer negativer Katalysatoren wie der Fassbinder-Kontroverse²⁵ haben Juden ihre gepackten Koffer in den Keller getragen. Manche sprechen hier von einer negativen Symbiose in der Nachkriegszeit. „Die jüdische Gemeinschaft insgesamt wurde in die deutsche Gesellschaft eingebettet und akzeptierte diese Integration auf negative Weise, aber pragmatisch: Deutschland war zwar der letzte Ort auf der Welt, wo Juden sein wollten, aber sie wollten das Beste daraus machen. Das Beste daraus zu machen war aber zum größten Teil auf die Wirtschaft beschränkt.“

Die „Leben-auf gepackten-Koffern“-Mentalität ließ keine systematische Errichtung eines Rahmens zum vertieften Erwerb jüdischen Wissens und jüdischer Werte zu. Andererseits waren die besten Lehrer entweder vertrieben oder ermordet. In Deutschland jedenfalls waren sie nicht.

Bis weit in die neunziger Jahre galt die Feststellung Cilly Kugelmanns, dass die ambivalente Einstellung der Juden in Deutschland zu Deutschland in ihrem Verhältnis zu jüdischen Museen widerspiegelt wird. Das zwispältige, ja manchmal gar schizophrene Verhältnis basiert auf der Displaced-Persons-Vergangenheit und Unverbundenheit mit deutsch-jüdischen Traditionen. „Da die deutsche Kulturpolitik städtisch oder staatlich organisiert und subventioniert wird, sind auch die jüdischen Museen (...) in den Augen der Juden ‚deutsche‘ Einrichtungen. Trotz einer nennenswerten

Anzahl wohlhabender Juden in Deutschland kann keine von Behörden verwaltete Institution mit jüdischer Unterstützung rechnen.“ Dass dies auch für jüdische Schulen und Kindergärten gilt, mag nicht verwundern, da die Deutschen, die jüdische Kultur zerstört hatten, auch für die Erhaltung derselben verantwortlich seien. Des Weiteren versuchen die deutschen Juden, dem Expertenstatus für jüdische Sachfragen zu entkommen. Das Bild der Juden und des Judentums in nichtjüdischer Umwelt ist folgend ein weiterer Parameter zum Verständnis der Funktion jüdischer Museen in Deutschland. Judentum spielt in Deutschland nicht seine Eigenart in gemeinsamer Wechselwirkung mit seiner nichtjüdischen Umwelt heraus, sondern wird oft durch das unter Nichtjuden verbreitete Bild von Juden und dem Judentum nahezu alleinig geprägt.²⁶

Die Atmosphäre im Nachkriegsdeutschland, mit der sich die jüdische Gemeinschaft konfrontiert sah, war zuallererst vor allem durch das „kollektive Beschweigen“ des Holocaust geprägt. Trotzdem haben sich gewisse Vorstellungen und Darstellungen des Jüdischen entwickelt, die Fundamente für die späteren Beziehungen zu den Juden werden sollten. Dazu zählt zum einen die Herausbildung eines negativen Gedächtnisses, das die deutschen Verbrechen weit in den Hintergrund rückte und das deutsche mit dem jüdischen Schicksal gleichsetzte, des Weiteren die Exterritorialisierung der Juden und schließlich die Leugnung der jüdischen Identität.²⁷

Im Rahmen der diversen Versuche von „Vergangenheitsbewältigung“ oder „Trauerarbeit“ ist Judentum und Ausdrucksform jüdischer Kultur für viele Deutsche zu einer Kulturform ihrer selbst geworden. Oft gar gibt es Ausdrucksformen jüdischen Lebens ohne Juden. In Ruth Grubers bahnbrechender Studie „Virtually Jewish – Reinventing Jewish Culture in Europe“²⁸ beschreibt sie dieses zeitgenössische Phänomen, das zwar nicht nur in Deutschland, jedoch vor allem da anzutreffen ist. Ruth Gruber gibt mehrere Gründe für dieses Phänomen an: die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit des Ortes oder der involvierten Personen oder ihrer Familien, als Schlüsselfunktion für die Bildung und Manifestierung eines Demokratieverständnisses, von Toleranz, die Füllung von Leerräumen, die durch Kommunismus oder Nationalsozialismus entstanden sind. Dass diese Geschehnisse auch auf Juden Einfluss nehmen könnten und auch nehmen,

liegt auf der Hand und ist für jeden nachvollziehbar, dass diese aber selten oder kaum von Juden ausgehen, leider auch. In Europa ist Deutschland hierbei kein Einzelfall, doch wie immer, wenn in Deutschland etwas geschieht, etwas gemacht wird, wird es richtig gemacht.

Die Skurrilität dieses „Jewish Disneyland“, das bezeichnenderweise vor allem in Deutschland anzutreffen ist, lässt wirklich köstliche Stilblüten hervortreiben. Da gibt es ein „Moses Mendelssohn Restaurant“ in der Oranienburger Straße, in dem man ein Sahneshnitzel à la Mendelssohn essen kann²⁹, und nahezu keine Ausstellungseröffnung und kein Museumsprogramm kommt ohne die obligatorischen ostjüdischen jiddischen Klezmer-Jaultöne gut meinender Deutscher oder im Bestfalle auch jüdischer Künstler aus, die ihr brotloses Dasein gegen das eines Pseudo-Klezmer-jüdischen-Künstlertums eingetauscht haben.³⁰

Das Bild des Juden wird eben von Nichtjuden und einigen wenigen Juden, die dem Judentum weit entfremdet sind, neu definiert und dargestellt, nicht von dem, was Judentum in Deutschland vor dem Krieg war, mit seinen meist traditionellen und orthodoxen nahezu 100.000 Ostjuden und 500.000 „Westjuden“. Ein entfremdetes, verzerrtes, künstlich konstruiertes Judentum wird versucht, an den Mann zu bringen. Die jüdischen Museen in Deutschland heute sind integraler Teil dieses Zerrbildes! In diesen Museen hat heute Judentum Konjunktur. Klezmer, gefüllte Fisch, Synagogen, Gedenkstätten und vertriebene, verbrannte, verarmte, verfolgte Juden sind überall zu finden, und diese sind laut Wolfgang Benz „Formen der Aneignung jüdischer Geschichte“.³¹

Diese Formen sind auf vielen Ebenen zu finden, so zum Beispiel eine Aneignung, die oft gut meinent durch Intention des gemeinsamen Gesprächs geschieht, wie unter anderem beim berühmten christlich-jüdischen Dialog. Doch in der Gesprächsforderung ist es für Rafael Seligmann „entlarvend, dass das Mit-Einander betont werden muss“. Er bringt es auf den Punkt, dass „das Nazi-Trauma nicht die jüdischen Opferkinder, sondern die deutschen Täternachkommen zu tragen haben“. Das Nazi-Trauma der jüdischen Geschichte in diesem Fall. „Es entstehe so etwas wie ein Paralleluniversum: Die Nicht-jüdische Bevölkerung nutzt die Identifikation mit der jüdischen Kultur als Surrogat für den fehlenden Kontakt mit der jüdischen Bevölkerung.“³²

„Virtuelle Juden“ nennt Gruber diese Menschen, die jüdische Kultur adaptieren. Dahinter stecke vermutlich die Verarbeitung eines Schuldgefühls.

Die Entwicklung in Europa ist erstaunlich: In Wien und Prag sind jüdische Puppen und Figuren zum Standardsouvenir geworden, Zehntausende besuchen die jüdischen Kulturtage im Krakauer Viertel Kazimierz, wo eigentlich nur noch sehr wenige „echte“ Juden lebend anzutreffen sind.

Die neunziger Jahre galten als die Jüdische Dekade, die Zeit der Wiederentdeckung verlorener jüdischer Traditionen in Europa. Doch wohin das führen kann, ahnt man, wenn eine Mitautorin der in Berlin erscheinenden jüdischen Zeitschrift „Golem“ berichtet, dass das Heft auf den nichtjüdischen Klezmer-Konzerten nicht verkauft werden darf, da Artikel bezüglich des Themenkomplexes „Jewish Disneyland“ diffamierend seien.

Innerhalb dieses europäischen Phänomens wird in Deutschland mit seiner wiedervereinten Hauptstadt Berlin der Mythos des Jüdischen am stärksten „exzessiv inszeniert“.³³ Wo sonst findet man Begriffe und Kurse, die auf eine „Heilung durch Judentum“ hinweisen³⁴, in der die Aneignung jüdischer Geschichte zur Bewältigung einer nahezu mystisch sakralen Stufe des Seins führt?

„Die Mechanismen des Jewish Disneyland sind Romantisierung, Exotisierung, Folklorisierung und Historisierung.“ Das stößt einerseits Juden ab, andererseits lässt es sie selbst glauben, Judentum sei existent.³⁵ Als weiterer Befund zum Bild vom Judentum und jüdischer Geschichte in Deutschland kann die – in Deutschland gerne wie eine beschwörende Heilsformel aufgestellte – Behauptung einer 2.000-jährigen deutsch-jüdischen Geschichte und Symbiose gelten. Diese Präsentationsweise, für die jüdische Museen in erster Linie anfällig sind, stimmt so ganz nicht. Kein Geringerer als Dan Diner plädiert dafür, dass deutschjüdische Geschichte eigentlich erst bei Mendelssohn anfängt, doch in den omnipräsenten Reden über diese 2.000-jährige Geschichte wurden stets dieselben als Zeugen aufgerufen oder herbeibeschworen. Jüngst war diese Tendenz erst wieder bei Bundesaußenminister Joschka Fischer anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille der Christlich-jüdischen Gesellschaft zu hören. Als Repräsentanten dieser 2000-jährigen Geschichte werden genannt Rahel Varnhagen, Einstein, Rathe-
nau und Leo Baeck, doch nie Josl von Rosheim, die Chassidei Ashkenas

des Mittelalters, der Maharscha aus Mölln sowie unzählige andere Juden, die Juden in ihrer historischen Selbstreflexion als stets präsente Rabbanim Wechachamim, Rabbiner und Weise über den täglichen Studiertisch laufen. Als Exoten, welche lediglich die Ausnahme der Regel bestätigen, sind aber Kalonymus von Mainz und Glikl von Hameln stets präsent.

Raw Carlebach gibt uns hier eine andere Sichtweise. Sein umfassendes Verständnis lässt die jüdischen Gelehrten auf dem Gebiet Deutschlands durch die Zeit eins werden – eins mit denen Europas, des Orients und Okzidents, zum Bewusstsein jüdischen Daseins im Lichte der Tora. Doch Gedanken dieser Art sind in dem Bild vom Judentum und den Juden in Deutschland innerhalb der nichtjüdischen Gesellschaft kaum zu finden.

DAS MUSEUM ALS JÜDISCHER ORT?

Wie steht es nun um das jüdische Museum selbst? Welche Funktionen hat es innerhalb der jüdischen sowie der nichtjüdischen Gesellschaft? Lassen sich bei Raw Carlebach Hinweise auf die Aufgaben von jüdischen Museen finden?

Das Museum ist eindeutig Teil des modernen Diskurses um die Bildung jüdischer Identität.³⁶ Innerhalb der historischen Entwicklung in Deutschland sind museale Ansätze mannigfaltig mit jüdischer Thematik verbunden. Heutzutage aber werden jüdische Museen auch als Bestandteil deutscher Geschichte und Identität angesehen. So ist nun wertfrei zu verstehen, dass die jüdische Geschichte von deutscher, also nichtjüdischer Seite angeeignet wird. Diese Aneignung der Geschichte³⁷ geschieht auf unterschiedlichste Weise.

„Die Widersichtbarmachung von Gedächtnisorten (...) verändert die Wahrnehmung des vergangenen und gegenwärtigen Raums“³⁸ sowie der Geschichte. Geschieht dies durch Denkmäler, Gebäude oder gar Museen, werden Orte und Gegenstände durch Gebäude und Vitrinen verhüllt, bildet die Verhüllung ein „aufgesetztes, aufgestülptes“ Gedächtnis.³⁹ Die Verhüllung eines Ortes deckt gleichzeitig auf, der neutrale Ort in der Stadtlandschaft, der ehemals eine Synagoge war, wird zum Beispiel durch eine Verhüllung zu einem jüdischen Ort und als solcher erkennbar. Das Museum, das jüdische Gegenstände „verhüllt“, wird so zum jüdischen Ort. Doch was sind jüdische Orte? Welcher eigenen Wesensart oder Natur nach werden sie gestaltet?

Dass die Frage nach der Natur jüdischer Museen in keinster Weise neu ist, mag nicht überraschen. Im Diskurs über jüdische Kunst oder Kunst von Juden im Ausklang des 19. Jahrhunderts und der beginnenden Moderne, der vor allem von und gegen zionistische Kreise geführt wurde, tauchten die ersten Ansätze nach der Daseinsberechtigung jüdischer Museen auf.⁴⁰

Von jüdischer Seite war (und ist somit auch) die Frage nach dem Judentum jüdischer Museen ein Muss. Museen als nunmehr säkularisierte Orte jüdischen Bewusstseins sind Phänomene, denen die jüdischen Gemeinden in Deutschland sich bis heute nicht gestellt haben. Selbst das „Centrum Judaicum“ in Berlin spielt – gleich jüdischen Volkshochschulen in anderen Gemeinden – im jüdischen Gemeindeleben nur eine untergeordnete, marginale oder überhaupt nicht bedeutende Rolle⁴¹ – trotz des sich in dem Namen „Centrum Judaicum“ manifestierenden Anspruchs, ein Zentrum für das Judentum darstellen zu wollen.

Im Gegensatz zum „Centrum Judaicum“ können jüdische Museen aber zu Orten „sozialer, politischer und kultureller Interaktion“ werden. „In den USA und Europa haben jüdische Museen ihren festen Platz im generellen jüdischen Bewusstsein“⁴², sind sogar Zentren jüdischer Erziehung und können darüber hinaus im Rahmen der jüdischen Selbstdefinition auch neue Formen jüdischen Selbstgefühls schaffen.⁴³

Für die jüdische Gemeinschaft und deren Selbstbewusstsein ist es wichtig, die Schwächung der Rolle und Bedeutung jüdischer Kultusgegenstände außerhalb des Museums aufzufangen. „Die Analyse der sozialen Konstruktion in den jüdischen Gemeinden des Westens“ muss nicht „gleichbedeutend mit einer Dekonstruktion der Symbole sein“.⁴⁴ Die Gegenstände können und sollten auch weiterhin benutzt werden.

Ein jüdisches Museum hat für Juden in erster Linie eine ähnliche Funktion wie jüdische Bildungsreisen nach Osteuropa oder Israel. „Eine Reise in die osteuropäischen Städte mit reicher jüdischer Vergangenheit ist auch eine kulturelle Expedition in einen Bereich wahrhaft jüdischen Selbstgefühls.“⁴⁵ Und findet diese museal statt, so ist diese kulturelle Expedition eben ein Teil des Weges der Aneignung der eigenen jüdischen Geschichte.

Jüdische Museen hatten vor 1933 „identische Probleme und Entwicklungstendenzen“.⁴⁶ Sie sollten den materiellen und ideellen Erbschatz des

Judentums an jüdisches und nichtjüdisches Publikum vermitteln. Die Initiatoren waren meist jüdische Gelehrte, die, beginnend mit dem Ausklang des 19. Jahrhunderts, zur „Blütezeit der Museumsprojekte“, bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts jüdische Museen gründeten. Dass jüdische Museen stets eine duale Funktion hatten, wird auch in Publikationen jüdischer Museologen der Vorkriegszeit herausgestellt. Die von einem Mitbegründer eines jüdischen Museums herausgegebene „Gesamtveröffentlichung über jüdische Geschichts- und Kunstdenkmäler in Deutschland“ sollte „hervorragende Bedeutung“ für die Aufklärungs- und Abwehrarbeit haben.⁴⁷

Jüdische Museen wurden von Juden in der postemanzipatorischen Zeit gegründet, als sie in Deutschland Wege suchten, einen Dissimilationsprozess zumindest teilweise einzuleiten.⁴⁸ Im Diskurs über die Stoßrichtung jüdischer Museen, darüber, ob sie primär auf eine Wirkung in der nichtjüdischen oder jüdischen Öffentlichkeit ausgerichtet sein sollten, hat nach 1933 die nichtjüdische Öffentlichkeit in Deutschland und Österreich ihr Urteil zumindest für zwölf repektive sieben Jahre gefällt. Von jüdischer Seite sah man die Aufgabe von jüdischen Museen unter einem dualistischen Prinzip:

„Dem Juden mögen sie sagen, wo die tiefsten Quellen seiner geistigen und körperlichen Lebenskraft liegen, welche Gefahren seine uralte Gemeinschaft bedrohen und wie er dazu beitragen kann, sie zu bannen. Die Welt aber, die vom Judentum so wenig weiß (...) möge erkennen, daß es ein lebendiger Organismus ist, der auf eine große Zukunft hoffen darf, die seiner nicht unwürdig ist.“⁴⁹

Dass jüdische Museen der Vorkriegszeit im Kontext der Welle der Heimat- und Volkskundemuseen entstanden, sollte auch den Juden eine Form der mentalen Heimatfindung ermöglichen, aber auch ihren Weg der physischen Heimatfindung im jeweiligen Gastland erleichtern.⁵⁰

Waren jüdische Museen in der Vorkriegszeit durch die Privatinitiative einzelner (jüdischer) Personen oder Vereine gegründet worden, sind die jüdischen Museen der Nachkriegszeit meist von nichtjüdischer – oft von staatlicher oder städtischer – Seite initiiert worden. Obgleich die Gründung solcher Museen durch Nichtjuden im Zuge der Etablierung ähnlicher Institutionen – entgegen andersweitiger Wertungen⁵¹ – verständlich erscheint, sind diese

wohl auch Zeichen einer geglückten beginnenden jüdischen Renaissance. Weder der Einfluss von „außen“ noch die jüdische Eigendynamik dürfen dabei unterschätzt werden. In ihrer Dualität sollten jüdische Museen immer auch auf die nichtjüdische Umwelt wirken.

In den Reihen der Förderer jüdischer Museen vor der Shoah befanden sich vor allem „Bildungsbürger wie Lehrer und Rabbiner“⁵², Personen, die verstanden, wie wichtig das jüdische Museum im edukativen Prozess des einzelnen Juden für sein Judentum sein kann. Laut Aussagen damaliger Gründer oder Aktivisten für jüdische Museen und Sammlungen gehören zu den Aufgaben eines jüdischen Museums die „Belehrung über Judentum und Judenheit auf dem Gebiete (...) (der) Kunst (...) Wissenschaft (...) und (...) Kultur“.⁵³ Die Vermittlung von Wissen über das Judentum an Juden durch das jüdische Museum wurde von unterschiedlichen Museumsmachern immer wieder gefordert, ob von Rudolf Hallo⁵⁴ in Kassel, Moritz Stern in Berlin oder von Erich Töplitz in Frankfurt.

Die an jüdische Museen gestellten Ansprüche sind eindeutig: Sie sollen

1. *der Allgemeinheit einen Begriff der kulturellen Entwicklung der jüdischen Gemeinschaft geben (Volksbildung);*
2. *der Erforschung der jüdischen Kultur dienen (Wissenschaft des Judentums);*
3. *der Bewahrung und Erhaltung gefährdeter jüdischer Kulturdenkmäler dienen (Denkmalspflege);*
4. *als Repräsentation der jüdischen Kultur sowie als Kulturfaktor dienen (Positive Abwehr).“⁵⁵*

Punkt 1 wendet sich dabei nicht an Nichtjuden, sondern, wie Töplitz deutlich macht, „an breite und von den jüdischen Bildungsbestrebungen verhältnismäßig vernachlässigte Massen“, also an „die nach geistiger Anregung suchenden, einfachen Juden“. Lediglich Punkt 4 auf Nichtjuden. Die Gewichtung der vier Punkte macht Töplitz im letzten Absatz seines Beitrags in „Der Jude“ deutlich:

*„Die vielseitige Bedeutung jüdischer Museen soll nicht zur Verken-
nung ihrer vornehmsten Aufgabe führen, der Volksbildung zu dienen.
Alles, was nach außen erreicht werden könnte, ist weniger wertvoll*

als die inneren Aufgaben, zu denen auch Forschung und Denkmalpflege gehören.“⁵⁶

Freilich wurden jüdische Museen auch zur Rechtfertigung der Verwurzelung der jüdischen Gemeinschaft mit dem jeweiligen Wohnort benutzt.⁵⁷

Jüdische Museen waren „für jeden (,) der heute um neue Formen seines Judentums ringt“, eine „Kraftquelle“ zur „Wiedergeburt“. ⁵⁸ Katharina Rauschenberger stellt fest, dass jüdische Museen der Vorkriegszeit „einen Impuls des kollektiven Selbstverständnisses jenseits der Religion“⁵⁹ von Juden für Juden entwickeln wollten. Für die Intention jüdischer Museen gab es mannigfaltige Gründe. Nach außen, zur nichtjüdischen Umwelt hin, sollten jüdische Museen den Nationalcharakter der Juden sowie die Erlesenheit des Judentums dokumentieren, sozusagen als Schritt der Selbstbehauptung bezüglich derer, die jüdische Geschichte nicht anerkennen wollten. Andererseits bestand auch das Motiv, sich als „weiterer Stamm“ in die jeweilige Volksgemeinschaft einzureihen.

Es gibt hierfür – wenn auch wenige – Beispiele innerhalb der jüdischen Geschichte – unter anderem das heutige amerikanische Judentum. Juden können als vollwertige Juden auch Teil der allgemeinen Geschichte und Gesellschaft werden, so Hirschs Ideal der „Tora im Derech Eretz“, dem sich auch Raw Carlebach verpflichtet sah, genauso wie auch die jüdische Gemeinschaft zur Zeit der italienischen Renaissance.⁶⁰

Auf diese Weise können jüdische Räume und Orte geschaffen werden. Parallel dazu muss es aber genügend innere „Sicherheitsbarrieren und Burggräben geben, die es dem Juden unmöglich machen (sollen), sich der eigenen Kultur zu entfremden“, und die es ermöglichen, Brücken zur Außenwelt zu bauen.⁶¹ Doch diese jüdischen Räume sind oft doppelter Natur und von Nichtjuden belegt, wie es Diana Pinto darlegt. Wie sollen Juden an die in Europa entstehenden ‚jüdischen Räume‘ herangehen und intervenieren, Räume, die in steigendem Maße von Nichtjuden initiiert, bevölkert und sogar verwaltet werden?

In der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland existiert eine Identitätskonfusion, die bis vor zehn Jahren stark von der „Survivor“-Mentalität und der israeli-shoah-zentristischen Sichtweise geprägt war. Erst in den letzten zehn bis 15 Jahren änderte sich diese Einstellung auch bei der breiten Masse.

Heute fragen einige Juden nach ihrer Rolle in Deutschland, und somit auch nach der Rolle der jüdischen Museen für sie. Die Frage des „Erinnerns für wen?“ ist aktueller denn je.

DIE PROBLEMATIK JÜDISCHER MUSEEN IN DEUTSCHLAND

Die jüdischen Museen sind trotz aller Bemühungen um die jüdische Geschichte von der Shoah und der Erinnerung daran geprägt. Dass die Shoah aufgrund ihrer Singularität im Gedächtnis der Menschheit einen speziellen Raum der Erinnerung beanspruchen und „die partikularisierte Opfererfahrung der Juden (...) universalisiert werden“⁶² kann, mag ihre Sonderstellung herausstreichen. Die Negativerfahrung des Judentums steht als drohendes Fanal im Raume der Geschichte der Menschheit.

Das Museum als Theater des Gewissens und Bewusstseins⁶³ soll uns eigentlich in Erinnerung rufen, wer wir sind.⁶⁴ So gesehen erfüllen die jüdischen Museen zumindest eine ihrer dualen Rollen, die gegenüber dem nichtjüdischen Teil der Deutschen. Die Problematik der jüdischen Museen in Deutschland ist die Problematik der Deutschen mit ihrer Vergangenheit sowie die Problematik der in Deutschland lebenden Juden mit ihrer Gegenwart und Zukunft.

Somit sind jüdische Museen in Deutschland mit Belastungen behaftet, einerseits mit der Last der Geschichte: „Die Präsentationsweise von Ausstellungen in einem metaphysischen Kontext führt (...) zu der Frage nach dem heutigen Selbstverständnis der jüdischen Museen in Deutschland, die sich oft als Nachfolgeeinrichtungen zu den früheren Museumseinrichtungen sehen.“⁶⁵ Andererseits werden jüdische Museen in der Regel in der Rolle von Bewahrern einer Vergangenheit gesehen, die droht, in Verlust zu geraten. In Betracht auf die ungewisse Zukunft nimmt das Museum lediglich eine reagierende Rolle, jedoch keine aktive und innovative ein.⁶⁶

Museen eignen sich Objekte an, dokumentieren diese und stellen sie dann im besten Falle aus. Es gibt also eine Vorauswahl, die selektiv bereits bestimmt, wer was und warum sieht. Diese Vorauswahl beraubt das Objekt seines ursprünglichen Sinnes und belegt es auch mit einer neuen Sinnstiftung. Die Wahrnehmung von Museumsexponaten liegt also auf vielschichtigen

Ebenen. Richard Chaim Schneider konstatiert jedoch anlässlich des zwischen dem nichtjüdischen Museumsleiter und der jüdischen Gemeinde ausgetragenen so genannten Fürther Museumsstreites, dass im Grunde genommen in Deutschland Uneinigkeit darüber bestehe, „was ein jüdisches Museum leisten kann und soll“.⁶⁷

Ein kurzer historischer Rückblick mag da mehr Einsicht geben. Die jüdischen Museen und Präsentationen jüdischer Ausstellungen auf Weltausstellungen dienten Juden dazu, sich nach der Errungenschaft der rechtlichen Gleichstellung in den weltgeschichtlichen Kontext der Menschheit einzureihen und die sozialen und kulturellen Positionen, die sie sich gerade erobert hatten, zu sichern und auszubauen. Juden, ja, Juden fragten sich, „wie die Juden zu definieren und darzustellen seien (...) in Hinsicht auf ein größeres soziales, politisches Projekt, nämlich religiöse Toleranz, soziale Gerechtigkeit, Chancengleichheit, Meinungsfreiheit, Überleben als Gruppe und Staatlichkeit“.⁶⁸ Die Literatur weist darauf hin, dass jüdische Museen ursprünglich „innerhalb eines Umfelds im Wettstreit befindlicher Nationalitäten“⁶⁹ entstanden seien. Dies darf nicht vergessen werden. Doch die Aktivitäten des Sammelns und Zur-Schau-Stellens schufen gleichzeitig auch Formen jüdischer Identität.⁷⁰

Die neue Sinngebung, beispielsweise von ritueller hin zu ästhetischer Funktion oder von einer ehemals für den Alltag funktionellen Aufgabe zum Beispiel eines Mazzerollers, der für die nötigen Löcher im Mazzah-Teig zu sorgen hatte, hin zu einem Lehrobjekt, stattet in jüdischen Museen präsentierte jüdische Objekte mit neuen Aufgaben aus.

In jüdischen Museen in Deutschland und Österreich geschieht dies zumeist jedoch nur in Hinblick auf ein nichtjüdisches Publikum. So stellt Sabine Offe fest, dass jüdische Museen in Deutschland (aber auch in Österreich, und man darf auch für andere Orte sprechen) in einem „inhärenten Widerspruch“ stehen. So sind diese „Orte der Rettung und Bewahrung von Objekten immer zugleich auch Orte der Erinnerung an die Geschichte der deutschen Verbrechen“.⁷¹ Wenn festgestellt wird, dass jüdische Museen in Deutschland und Österreich „Gedächtnisorte (sind), die das Eigentum derer, die oft am selben Ort ausgegrenzt, verfolgt, vertrieben oder ermordet wurden, als kulturelles Erbe für diejenigen ausstellen, deren Eltern oder Groß-

väter zu der Generation der Täter gehörten“⁷², runzelt man als denkender Jude zumindest die Stirn.

Manche mögen nun einwenden, dass bezüglich jüdischer Museen deren Öffentlichkeit eben den Unterschied zu privaten Sammlungen ausmacht und somit die Öffentlichkeit, die in erster Linie eben nichtjüdisch ist, berücksichtigt werden sollte.⁷³ Wir können hierzu sogar von jüdischer Seite einen unterstützenden Hinweis finden. Im jüdischen Lexikon wird erhofft, dass jüdische Museen in Bezug auf das Judentum bei den Juden „die gerechte Würdigung (der) Eigenart und das Bewusstsein (...) ihres Wertes weckt und stärkt, dass sie ihm zur Neubelebung seiner Feste und Volkssitten Anstoß und Anleitung gibt. Gleichzeitig lernt aber auch der Nichtjude, zwischen dem reinen, gesunden Kern des Judentums und der Schale, wo sie Flecken aufweist, zu unterscheiden und sich an das Leidensschicksal des am schwersten heimgesuchten aller Völker zu erinnern. Auch werden durch die Bekanntschaft mit dem wahren Wesen des Judentums Vorurteile zerstreut und Verleumdungen entkräftet.“⁷⁴

So können Museen als „Erinnerungsräume“ und „Erziehungsräume anderer“ gesehen werden und übernehmen so eine wichtige Funktion als Mittler zwischen Vergangenheit und Zukunft.⁷⁵ Jüdisches Erinnern beinhaltet immer auch Teleologie und somit engen Bezug zum Selbstverständnis des Juden als Juden.

Demnach müsste ein jüdisches Museum ein jüdischer Ort sein, der diese Fragestellungen aufwirft und Hilfestellung bei der Beantwortung gibt.

Jüdische Museen werden von institutioneller Seite oft, wie zum Beispiel bei der Gründung des jüdischen Museums in Wien, als „sichtbares Zeichen (...) als Ort der Erinnerung, der Menschen ins Gedächtnis rufen soll, wohin menschenverachtende Politik, Rassismus und Antisemitismus führen können“⁷⁶, gesehen. Die Gründungsabsicht des jüdischen Museums – im Eingangsbereich auf einer Gedenktafel festgehalten – offenbart dies noch mehr: Es ist ein Denkmal „für Millionen österreichischer Juden, die über Jahrhunderte in dieser, ihrer Heimat gelebt und gewirkt haben. Es soll Aspekte jüdischer Religion und jüdischen Lebens in Gegenwart und Vergangenheit zeigen.“⁷⁷

Der Verdacht kommt jedoch auf, dass vor allem jüdische Museen zum Wahrer und Bewahrer jüdischer „Originalkultur“ wurden.⁷⁸ Es könnte der

Eindruck erweckt werden, dass der Trend des „Jüdischen Europäischen Museums im späten 20. Jahrhundert vor allem die Erfahrung der Shoah ist, die nicht das Leben in den Mittelpunkt des Interesses schiebt. Die Erinnerung an das Überleben lässt Repräsentatives, also jüdisches Leben wie es heute geschieht, zweitrangig erscheinen.“⁷⁹

Die Frage ist und bleibt, warum ein jüdisches Museum bis zum heutigen Tag kein jüdischer Ort werden kann. Ein Ort, an dem sich Juden in ihrem jüdischen Selbstverständnis finden können, um sich zu erfahren, zu begreifen und auszutauschen; um neue Wege zu finden und im Vergleich mit Vergangenen ihre Zukunft zu bestimmen. Das Diktum der Mischnah „da me'ajin bata“⁸⁰, wisse, woher du kommst, mag da den Weg weisen.

Es muss doch mehr als „Aufgabe und Absicht jüdischer Museen (sein), den Nichtjuden zu zeigen, wer und wie Juden sind, was jüdische Identität ist, mehr als in Ausstellungen Bilder von Juden zu präsentieren, die in den Köpfen der Besucher als Repräsentanten vergangener Geschichte ersetzen, was real zerstört wurde, und mehr als (...) (der) Versuch, den von den Besuchern mitgebrachten falschen, von philo- und antisemitischen Ressentiments verstellten Bildern jüdischer Identität entgegenzuarbeiten“.⁸¹

Zum Einfluss der nichtjüdischen Umwelt auf Verhaltensweisen von Juden in ihrem Jüdissein⁸² ist bereits einiges geforscht worden.⁸³ Für Juden sollten ähnliche Mittel und Ideen wie in der nichtjüdischen Umwelt eingesetzt werden. Neben der Etablierung einer Gemeinschaft ist es die Wissensakkumulation, die im Judentum einen Überblick über Werte und Tradition vermittelt.

Der Umgang mit Geschichte, also der Umgang mit der eigenen Vergangenheit seitens Nichtjuden, färbt natürlich auch auf Juden ab. Oder, um in Carlebach'scher Denkweise zu sprechen: Sprache und Kultur eines Gastlandes der Juden soll auch die Formen des „Jüdisseins“⁸⁴ beeinflussen. In diesem Prozess sollte ein jüdisches Museum durchaus ein „begehbare Buch“⁸⁵ zur jüdischen Geschichte mit dem Ziel der eigenen Identitätsfindung und -festigung sein.

Die erwähnten Denkansätze sollen nun an einem der Paradeprojekte der deutsch-jüdischen Museumslandschaft überprüft werden, dem Jüdischen Museum in Berlin. Dass an dieser Stelle an einer der heiligen Kühe, oder,

um im jüdischen Kontext zu bleiben, an einem „Mukzeh“⁸⁶-Gegenstand, des deutsch-jüdischen Selbstverständnisses gerüttelt werden soll, mag befremden. Dennoch macht es Sinn.

Dass das Jüdische Museum in Berlin, der leere Libeskindbau bereits als „Stellvertretung für ein jüdisches Museum“ gesehen wurde⁸⁷, mag bezeichnend sein für den Inhalt des Judentums heute in Deutschland selbst. Seit dem 9.11.2001 ist das Museum gar bei manchen mehr als bloß ein stadtgeschichtliches Heimatmuseum, sondern ein „nationales jüdisches Museum“.⁸⁸

Der Streit um die Konzeption des Museums machte deutlich, dass dargestellte jüdische Geschichte eigentlich auch immer Selbstreflexion sei und jüdisches Selbstverständnis widerspiegele. Dies stand im diametralen Gegensatz zu der vom jetzigen Direktor des Jüdischen Museums, Michael W. Blumenthal, aufgestellten Behauptung, dies sei kein jüdisches Museum für Juden. Die Forderung des ersten Museumsleiters Amnon Barzel nach jüdischer Identität wird nun von Blumenthal kontrapunktiert. Während Blumenthal in dem Museum von dem Auftrag des „Nichtvergessens deutscher Staatsbürger“ sprach und damit an Juden in Deutschland vor der Shoah dachte, schien er vergessen zu haben, dass die Juden diesen Status nicht mehr als knapp 50 Jahre innehatten. Diese Juden wurden in ihrer Mehrheit bis weit in die Romantik hinein bei weitem nicht als „deutsche Staatsbürger“ von der deutschen nichtjüdischen Umwelt betrachtet.

Blumenthal sprach aus der Sicht eines Amerikaners, der in jüdischer Migrationsgeschichte paradigmatische Verhaltensweisen für die Staats- und Nationsdefinition eines Staates sieht. Jüdische Museen in Amerika sehen diese Aufgabe genauso⁸⁹, doch im Unterschied zu Blumenthal vergessen diese nicht Aufgabe und Sinn der eigenen jüdischen Identitätsstiftung. Das Jüdische Museum in Berlin wird hingegen eher als ein Mittel zur Stiftung eines deutschen Bewusstseins in der Berliner Republik benutzt: zur Umrahmung des Nationalgefühls eines Deutschlands, das die Schrecken der Vergangenheit überwunden hat, mit jüdischer Geschichte als eine Art positiver Substitution für verlorenen Nationalstolz. Doch was ist mit der „jüdischen Geschichte der Juden“, wie können diese sich ihres eigenen Erbes bewusst werden?

Erschreckenderweise haben zu dem von der „Süddeutschen Zeitung“ als Weltkulturereignis bezeichneten Vorgang der Errichtung des „Jüdischen“

Museums zu Berlin die jüdischen Gemeinschaften und Gemeinden in Deutschland nur wenig beigetragen. Warum ist ein derartiges Weltkulturereignis nicht auch die Planung eines Museums der Juden Italiens (die weitaus mehr als 2.000 Jahre in Italien lebten)? „Es ist kein Museum für Juden“ – sondern für wen, für Deutsche? Was hat der Begriff „deutsch“ mit Judentum zu tun, mag man da provokativ fragen. Suchen wir in Antwerpen, London, Tel Aviv, Paris und New York nach Antworten, wird man entweder ein lapidares „nicht viel“ oder bei den Umsichtigeren, dass „genauso viel wie ‚Spanisch‘- oder ‚Marrokanisch‘-Sein mit Judentum zu tun hat“, als Antwort erhalten.

Sind Juden demnach keine Deutschen? Hat das Jüdische Museum für sie als Deutsche oder auch für nichtdeutsche jüdische Besucher die gleichen Aufgaben wie für nichtjüdische Deutsche und für andere nichtjüdische Besucher? Die paradigmatische Stellung deutsch-jüdischer Geschichte innerhalb der jüdischen Geschichte ist zwar seit Jahrzehnten bekannt und gewürdigt, doch warum ein jüdisches Museum für Deutsche? Blumenthal nennt das Museum einen wichtigen „Bestandteil nationaler Erinnerung“, er gesteht dies jedoch den Juden, insbesondere den Juden in Deutschland, nur zu, wenn er sie als jüdische Deutsche einnimmt; sonst nicht, denn es ist ja kein Museum für Juden. Neben der musealen hat es laut seiner Aussage eine pädagogische Aufgabe im Kontext des Studiums deutsch-jüdischer Geschichte, des Minoritäten- und Migrationsdiskurses, also bei der Selbstfindung der neuen Berliner Republik.⁹⁰

Ken Gorbey, Gestalter neuseeländischer, als „Disney-style“ verschriener Museen und Generalkonzeptmeister des Museums, legt die Grundlagen der Gestaltung der Ausstellung klar vor, Juden als Teil deutscher Geschichte im Verlauf von 2.000 Jahren⁹¹ zu sehen. Aber sahen sich die Juden derartig, oder sahen sie eher jüdische Geschichte, die 2.000 Jahre eben in Deutschland spielte? An anderer Stelle spricht Gorbey von „2.000 Jahren jüdischer Geschichte in Deutschland“.

Der Architekt des Museums, Daniel Libeskind, nennt einen der wichtigsten Teile des Museumsbaus, die Leerräume, „Voids“ und ist sich nicht bewusst, dass er hiermit eine partielle Zustandsbeschreibung zur Lage des Judentums, wohlgermerkt des Judentums und nicht der Juden, in Deutschland gibt. Im Mittelpunkt des Gebäudes stehen diese ‚Leerräume‘, die sich

in voller Höhe durch das Innere ziehen und eine Metapher für den Verlust sein sollen, die der Mord an den Juden in Deutschland und Europa hinterließ. Besucher, so sagte Libeskind einmal, sollten lernen, die Leere zu ertragen.

Annäherung, Toleranz, Dialog, Zukunft – Schlagworte, die alle in Verbindung mit dem Museum in verschiedenen Publikationen immer wieder zu finden sind. „Ein Haus des Lebens“, zitiert Klaus Harpprecht in der „Zeit“, soll gemäß Blumenthal das Jüdische Museum sein.⁹² Wenn, wie Klaus Harpprecht schreibt, die 100.000 Juden, meist aus Russland und der Ukraine, welche in Deutschland leben, durch das Museum lernen könnten, was es heißt, „deutsche Juden zu sein“, so mag das vielleicht stimmen, doch als Voraussetzung oder zumindest parallel müssten sie dazu lernen, was es heißt, Jude zu sein. Laut Aussagen von Mitarbeitern der museumspädagogischen Abteilung des Museums gibt es „leider für das Desiderat der jüdischen Erziehung keinerlei Programme“.⁹³

Mit dem jüdischen Milieu hat dieses Museum noch weniger zu tun. „Lieu de memoire“, Platz des Gedenkens und des Gedächtnisses könnte vielleicht sein, aber es steht nicht im Kontext lebendig gelebten jüdischen Lebens, wie es in der Vorkriegszeit der Fall war, ist kein Ausdruck jüdischen Lebens und jüdischer Kultur.⁹⁴ Unter jüdischer Kultur versteht Michael Brenner eben alle literarischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Ausdrücke, welche durch Körperschaften wie Schulen und Theater, Verlage, kulturelle Vereine und Vereinigungen geschaffen werden, die bewusst eine gemeinsame, sich von ihrer nichtjüdischen Umwelt unterscheidende Identität bei Juden anstreben.

Bei der Betrachtung der selbst auferlegten Aufgaben des Museums, wie sie in programmatischen Broschüren des Museums zur Zeit dessen Gestaltung zu finden waren, ist vielleicht eine Antwort zu finden. Dabei fällt die durchgehend darin befolgte Konzeption auf, dass die deutsch-jüdische Geschichte mit dem Jahr 1933 als gescheitert anzusehen sei. Diese Denkweise macht für Juden im heutigen Deutschland eine Anknüpfung an jüdische Traditionen nahezu unmöglich. Wer möchte schon an etwas Gescheitertes anknüpfen? Von einem edukativen Ansatz, der auf jüdische Identitätsbildung oder Wissensvermittlung angelegt ist, fehlt jede Spur.

Jüdische Gemeinschaft in Deutschland ist etwas gänzlich Neues. Nicht zuletzt deshalb sollte museal präsentierte jüdische Geschichte auch ein begeh- und bereisbares Buch⁹⁵ zur Identitätsfindung und -festigung der Juden sein. Doch innerhalb der Konzeption ist nichts dergleichen erwähnt. Wurde die jüdische Komponente einfach vergessen? Kann es sein, dass sich innerhalb der deutschen nichtjüdischen Gesellschaft eine Art innerer Bildersturm vollzogen hat, die Ausmerzungen alter traditionsverhafteter Vorstellungen von bildhaften Bezugspunkten zur Vergangenheit und deren Austausch mit neuen – „politically correct“ gestalteten – Impressionen jüdisch-deutscher Kultur?⁹⁶

Es scheint, dass jüdische Museen in Deutschland lediglich Medien kultureller Selbstbeschreibung und Selbstdeutung deutscher Nichtjuden⁹⁷ sind. In all den Publikationen zum Jüdischen Museum in Berlin wurde nur ein Mal vom Leiter des Ausstellungsteams, Thomas Friedrich, erwähnt, dass das Diktum der 2.000-jährigen deutsch-jüdischen Geschichte so nicht zutreffe. Ungeachtet der seit nahezu 2.000 Jahren in Deutschland lebenden Juden begann laut Dan Diner „die deutsch-jüdische Geschichte im engeren Sinne erst mit Moses Mendelssohn“, weil die Juden zuvor eben „nicht direkter Teil der Umgebungskultur“ waren.⁹⁸

Wir haben es hier also mit einer in der Post-Shoah-Zeit konstruierten Erinnerung an die jüdische Geschichte in Deutschland zu tun. Erinnerung und immer wieder Erinnerung, nie wirkliches Leben, sind Themen, die Michael Blumenthal anspricht. Das Museum soll an einst lebende Menschen, an Juden erinnern, die vor der Shoah in Berlin ansässig waren.⁹⁹ Doch was ist mit dem heutigen Judentum?

Am Ende des Museumsrundganges ist zwar eine Ausstellung über die Entstehung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland nach dem Krieg sowie über heute in Deutschland lebende Juden zu sehen, doch diese wendet sich in erster Linie an das nichtjüdische Publikum. All dies mag nicht verwundern, wenn man Blumenthals persönliche Biographie betrachtet, die ihn vielleicht als wunderbaren Menschen auszeichnet, jedoch nicht als in jüdischen Belangen Bewanderten. Sein Bezug zum Judentum und jüdischen Leben ist anhand von Traditionssträngen irgendwelcher Natur nicht zu erkennen. Sein Unwille, sich mit jüdischen Traditionssymbolen wie Rosch Haschana zu identifizieren, seine Unfähigkeit, sich zu ihnen in einen positiven Bezug zu

setzen¹⁰⁰, lassen die Besetzung des Postens des Museumsdirektors mit seiner Person als eine weitere Fehlkonzeption erkennen.

Libeskind, der von der Prämisse des Erfahrens von Architektur für den ganzen Körper spricht, hat es nicht geschafft, diese Erfahrung für die Juden als Juden in der Begegnung mit dem Jüdischen Museum in Berlin umzusetzen.¹⁰¹ Neben Blumenthal war und ist es der Architekt des Museums Daniel Libeskind, der neben dem visuellen auch das intellektuelle Bewusstsein bezüglich des Museums prägte. Libeskinds Aussage, „das Museum sollte möglichst viele Ebenen bedienen“¹⁰², ist sicherlich richtig und gut, doch müssen diese Ebenen auch angesprochen werden.

Wie das Museum von außen gesehen wird, vermitteln hunderte von Artikeln. Ein gängiges Momentum ist immer wieder zu finden, nämlich die Feststellung, dass die Rolle der Juden sich nicht auf die Opferrolle beschränken solle. Wie sehr jedoch dieser Aussage zuwidergelaufen wird, sei nun an einem Beispiel dargestellt. In einem Artikel über das Museum wird genau dieses Moment herausgestrichen, auffallend hierbei ist, dass im selben Artikel die Rede ist von diesem Museum als einem „Ort, der neben den vielen Berliner Gedenkstätten ein(en) Ort der Erinnerung an das jüdische Leben schafft“.¹⁰³ Thematisiert wird also erneut etwas Vergangenes, Geschehenes und nichts, was mit dem aktuellen jüdischen Leben in Deutschland zu tun hat – trotz der Betonung der Kontinuität jüdischen Lebens nach 1945. Es ist eben kein Museum für Juden, zumindest nicht für lebende.

Blumenthal bestätigt dies in einem Interview, das in einer Meldung der Associated Press zitiert wird: „This is a place of memory, not only for those killed but also for life over many centuries.“¹⁰⁴ Doch wo ist das heute? Wo findet man die Anregungen für jüdisches Leben im heutigen Berlin? Wenn Ausstellungen zum Thema „koscher essen“ geplant sind, jedoch das Museum selbst keine koschere Küche besitzt und in Restaurant und Kantine auch kein koscheres Essen bieten kann, muss die Rolle des Museums für jüdisches Leben im heutigen Deutschland gleich der Nadel im Heuhaufen gesucht werden.

Obgleich Blumenthal die Unkenntnis der deutsch-nichtjüdischen Besucher moniert, die nur die Juden als Opfer der Shoah, aber nicht als 2.000 Jahre in Deutschland lebende Minderheit kennen, scheint auch er nicht all-

zu viel über jüdische Geschichte zu wissen.¹⁰⁵ Wie sonst kann für ihn „das Museum ein Erfolg“ sein?¹⁰⁶ Blumenthal zieht eine positive Museumsbilanz. Die Schau des Museums solle vor allem Jugendliche anziehen. Verständlich, dass Blumenthal auch jüdische Jugendliche darunter versteht, wie auch Libeskind, der erwähnt, dass Museen zu den Orten gehören, in denen sich heute die Öffentlichkeit widerspiegeln.¹⁰⁷ Doch werden diese Orte auch gezielt gesucht und gezielt „bedient“? Welche Öffentlichkeit spiegelt sich im Jüdischen Museum in Berlin? Und zählt dieses Museum zu den Artefakten, wie Libeskind meint, „mit denen man sich über (...) (die) Bedeutung seines Daseins“¹⁰⁸ als Jude bewusst werden kann?

CARLEBACHS ERZIEHUNGSPÄDAGOGIK UND DER NEO-CARLEBACH'SCHE DISKURS

Carlebach begreift sich in erster Linie als Lehrer in all seinen Wirkungskreisen.¹⁰⁹ Ja, sogar das Judentum an sich wird als erzieherische, formende Lehre für alle Lebensbereiche begriffen¹¹⁰, ganz gemäß dem Fundament des Judentums und der Gesamtbibel, die, auf Deutsch lediglich die „fünf Bücher Mose“ genannt, auf Hebräisch jedoch Tora, die Lehre, heißt. Erinnerung, das jüdische „Sachor“, ist Teil dieser Lehre. Erinnerung und die mit ihr verbundenen pädagogischen Lektionen werden im Bezug auf die Shoah und jüdische Geschichte schlechthin oft als schädlich empfunden.¹¹¹ Dennoch hat für Carlebach in seiner metahistorischen Begrifflichkeit ein jüdisches Museum genau diese Aufgaben wahrzunehmen: Geschichtliches zu erinnern und die Lehren daraus zu ziehen.

Aus diesem Bewusstsein heraus haben Juden als Juden eine „metahistorische Aufgabe“. Insbesondere Kinder und Jugendliche, die allesamt „den Zepter des Messias in ihrem Ranzen tragen“, sollen auf ihre Rolle, die erwähnte „metaphysische Aufgabe“, und vor allem auf ihr partikulares Bewusstsein als Juden durch Mittel der Erziehung – wie es zum Beispiel Museen sind – vorbereitet werden.

Nach Carlebach ist ein „jüdisches“ Museum „strengster Partikularismus (und) wird höchster Universalismus“.¹¹² Humanismus und Realismus, Bewahrung des Alten und ständige Erneuerung sind Voraussetzungen, die

jüdisches Leben erst möglich machen. „Führe uns zurück zu Dir, G'tt, und erneuere unsere Tage wie früher.“¹¹³ Erneuerung, Moderne bei gleichzeitiger Fortführung der ewigen Tradition, das soll Judentum sein, mit seinem, laut Raw Carlebach, „Wesen als erzieherische Lehre“.

Dass neben Carlebach auch große jüdische Denker dieses Jahrhunderts zugleich als Maßstäbe setzende Philosophen der Menschheit angesehen werden, mag nicht verwundern. Kein Geringerer als Emmanuel Levinas legte fest, dass eine der wichtigsten Aufgaben des Judentums und der Transponierung jüdischen Wissens die Entstehung des Bewusstseins sei, das Ziel noch nicht erreicht zu haben. Deshalb müssen sich Juden ihres Judentums – aber auch Nichtjuden ihrer jeweiligen Rolle in der Welt – bewusst werden.¹¹⁴

Raw Carlebach, der Erzieher, der in einer in seiner Zeit als revolutionär geltenden neuen Art bei Klassenausflügen „(...) keinen Ort, kein Schloss, keinen Wald und keinen Berg von Besichtigung und Begeisterung ausgelassen (...)“ hat und Wert legte auf Besuche von „Museen oder historischen Sehenswürdigkeiten“, gibt hier ein Vorbild. Den Kölner Dom nahm er zum Anlass, um einen Tag lang „jedes kleinste Detail an Statuen, Fenstern, Ornamenten, Ritualgeräten und Bildern, und alle Einzelheiten des katholischen Ritus und der Kirchengeschichte (...)“ zu erklären. All dies unternahm Raw Carlebach bei jenen Ausflügen, unterbrochen von Gesang und den dreimal täglichen obligatorischen Gebeten, um „auf diese Weise G'tt für die Schönheit (...) seiner großen Welt (zu) danken“.¹¹⁵

Denn nichtjüdische Kultur als Mittler des Judentums ist bei Carlebach integraler Bestandteil seines Wesens als Jude. Darüber hinausgehend war er der Auffassung, dass ein Jude, „um ein guter Deutscher zu sein, (...) zualtererst ein guter Jude sein“ müsste, „und um ein guter Jude zu sein, (...) vor allem ein belesener gelernter Jude sein“ müsste.¹¹⁶

So versteht Carlebach das Betrachten von Geschichte und deren Artefakten. „Die Geschichte der Völker, wie die der Wissenschaften, wiederholt sich, aber sie schreibt sich nicht ab. Jeder Fortschritt der Erkenntnis läßt alte, längst als erledigt betrachtete Probleme, von neuem in Fluß kommen und bringt scheinbar überholte Anschauungen zu frischen Ehren, und dennoch ist die Sache nicht dieselbe (...)“.¹¹⁷

Wie soll man mit diesem geschichtlichen Wissen und den Artefakten als Juden umgehen? Auch hierfür gibt uns der Mechanek, der Erzieher Carlebach, einen Anstoß: „Treffen wir (Juden) die großen Stätten der Geschichte, so hat jeder Ort uns ein Stück jüdischer Vergangenheit darzustellen, und die Straßen und Häuser erfüllen sich mit den Gestalten unserer Ahnen (...). Die Menschen haben sich viel zu sehr gewöhnt, jedes Problem ganz für sich getrennt zu betrachten, nicht im Zusammenhang mit ihrer gesamten Weltanschauung.“¹¹⁸ Ereignisse sollen also nicht monokausal, sondern in jüdisch-talmudisches Verständnis verknüpft betrachtet werden. Dieses Verständnis soll laut Carlebach durch Erziehung erreicht werden.

Carlebach sieht die Erziehung, die jüdische Erziehung per se, als Recht und Pflicht an, als „Eid (...) auf das Judentum“. Die Bewusstseinswerdung und -schaffung des Judentums ist, laut Raw Carlebach, immer währende Aufgabe, ob wir von Worms, dem Jakobstab, der Kunstgeschichte oder Geographie, Geschichte oder Philologie sprechen.¹¹⁹ Mag es da verwundern, wenn man sich in der Frage jüdischer Museen heute in Deutschland auf Carlebach besinnen muss? Das Recht auf jüdische Erziehung leitet Raw Carlebach „aus dem jüdischen Individuum, aus der jüdischen und aus der menschlichen Gesamtheit“¹²⁰ ab. Werden heutige jüdische Museen diesem Recht und dieser Pflicht gerecht?

Wenn hier der jüdische Aspekt jüdischer Museen behandelt wurde, so deshalb, weil es für einen Juden und Wissenschaftler ein Herzbegehren und aus seiner Sicht wohl kaum misszuverstehen ist. Dass museale Geschichtsdarstellung immer nur Darstellung von selektiv historischem Bewusstsein ist, liegt auf der Hand. Der Vergleich mit den Erziehungsidealen Raw Carlebachs lässt jedoch verstehen, dass bezüglich eines jüdischen Museums klar auf dessen duale Aufgabe verwiesen werden muss, welche bei den Juden selbst beginnt.

Jüdische Museen hatten und haben diese Aufgabe und werden dadurch zu jüdischen Orten. Diese sollten für die jüdische Gemeinschaft selbst und gegenüber anderen Gemeinschaften Orte mit „sozialer, politischer und kultureller Interaktion“ sein – wie in den USA und im übrigen Europa, wo „jüdische Museen ihren festen Platz im generellen jüdischen Bewusstsein“¹²¹ haben und sogar zu Zentren jüdischer Erziehung werden. Zwar weisen einige

Forscher darauf hin, dass jüdische Museen im Rahmen der jüdischen Selbstdefinition auch neue Formen jüdischen Selbstgefühls schaffen können¹²², doch die Authentizität der Objekte verlangt auch nach ihrer Einordnung in einen aktiven Kontext, der über den musealen Bezug hinausgeht. Aktiver Kontext heißt – wie auch immer verstandenes – gelebtes Judentum.

Für die jüdische Gemeinschaft und deren Selbstbewusstsein ist es wichtig, die Schwächung beispielsweise der Rolle und Bedeutung von in Museen präsentierten jüdischen Kultusgegenständen außerhalb dieser Institutionen wieder aufzufangen. Dies geschieht, indem sie einem edukativen Zweck zugeführt werden. „Die Analyse der sozialen Konstruktion in den jüdischen Gemeinden des Westens“ muss so nicht „gleichbedeutend mit einer Dekonstruktion der Symbole sein“.¹²³ Carlebach spricht von dem erzieherischen Wesen des Judentums, das muss sich doch in einem jüdischen Museum gerade auch für Juden widerspiegeln?!

Bernhard Purin, Gründungsdirektor des Jüdischen Museums Münchens, denkt, dass ein Museum eine Schaubühne, ein Labor sei.¹²⁴ Fragen sollen ausgelöst werden sowie Mittel zu deren Beantwortung bereit gestellt werden. Unter anderem soll es auch Hilfe bei genealogischen Fragestellungen bieten. Sollen und sollten da nicht auch vor allem Juden angesprochen werden? Dass ein jüdisches Museum integraler Bestandteil bei der Suche nach Antworten hinsichtlich der Form und Art des Judentums im Allgemeinen, aber auch im Deutschland der Post-Shoah-Zeit sein könnte, steht außer Zweifel. Die Aufgabe muss es sein, Steine und Gegenstände „zum Reden zu bringen“. Es gilt, für Juden ein Wiederentdecken oder gar ein Neuentdecken von jüdischen Orten und jüdischer Geschichte zu initiieren.¹²⁵

Die Forderung an Juden und die jüdischen Gemeinden lautet im Sinne Carlebachs, in die Gestaltung und Aufgabenwelt der jüdischen Museen einzugreifen. Für Nichtjuden, die in die Museumsschaffung und -gestaltung involviert sind, heißt dies, sich auch an Juden und deren (erzieherische) Institutionen zu wenden. In jüdische Museen nicht einzugreifen hieße dem Zitat des Historikers Ignac Schiper zuzustimmen, der sagte: „Alles was wir von ermordeten Völkern wissen, ist das, was ihre Mörder über sie sagen wollten. Alles hängt ab von denen, die ihr Testament den künftigen Generationen übermitteln, von denen, welche die Geschichte dieser Epoche schreiben

werden.“¹²⁶ Er starb 1943 in Majdanek. Majdanek und Schiper verweisen auf die Shoah. Die Geschichte der Juden in jüdischen Museen muss auch für Juden geschrieben werden. Dass diese andere Bedürfnisse haben als Nichtjuden, wurde in den vorherigen Kapiteln dargelegt.

Es ist eben keine gleichwertige normale Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden. Gemäß den Worten des wiederholt zitierten Salomon Korn: „Nach dem, was geschehen ist, (...) (ist) es durchaus normal, dass wir heute noch nicht normal miteinander umgehen.“¹²⁷

Zurück zu den „Voids“, den Leerräumen im Jüdischen Museum in Berlin. Diese gibt es nicht nur in diesem Museumsbau, sondern auch und vor allem im geschichtlichen Verständnis der jüdischen Gemeinschaft. Die Leerräume des Museums sind es auch, die das Museum und dessen Bezug zur Gestaltung der aktuellen jüdischen Kultur beschreiben: Leere. Deutschland scheint ein Hort für Produkte und Produktionen zu sein, die zwar jüdisch etikettiert sind, in denen aber weder Juden noch Judentum vorhanden sind.

Das dekonstruktionistische architektonische Konzept des Jüdischen Museums in Berlin wirkt sich auch auf dessen inhaltliche Gestaltung und Wirkung aus. Anstatt aktiv und konstruktiv, also aufbauend für jüdische Geschichte und Kultur in Deutschland zu wirken, hat das Museum diesbezüglich eine ablehnende Haltung eingenommen. In Deutschland ist Judentum meist nur noch romantische Projektionsfläche.

Dass Künstler und jüdische Museen bei der Suche nach Antworten auf Fragen nach einer jüdischen Positionsbestimmung eine wichtige Rolle spielen, ist in dem letzten Jahrzehnt immer stärker zum Ausdruck gekommen und in den Kreisen jüdischer Museologen längst bekannt.¹²⁸ Doch wird es heute auch umgesetzt?¹²⁹

Waren im 19. Jahrhundert der Rationalismus im Judentum – erinnert sei zum Beispiel an die Bibelübersetzung von Leopold Zunz – und bis zur Shoah die Remystifizierung und Romantisierung – dafür steht beispielsweise die Bibelübersetzung Buber-Rosenzweig – Ausdrücke der Suche nach jüdischer Identität und Wesensfindung, ist für heute ein neues Desiderat festzustellen, zu dessen Saturierung jüdische Museen beitragen können.¹³⁰ Jüdische Museen könnten beitragen zur Entstehung eines rationalen, aufgeklärten, gegenüber den Errungenschaften der Wissenschaft offenen, aber auch mystisch gepräg-

ten Judentums, eines Judentums, das sowohl Seriosität als auch emotionale Begeisterung zu vereinen versteht. Den Stand der Dinge der Weimarer Republik zu erreichen, ist eines der Ziele, das auch im heutigen Deutschland für die Juden nicht unerreichbar ist.

In Entsprechung zu ihrer dualen Aufgabe sind jüdische Museen in Deutschland leider Symptome für zweierlei: einerseits für das schlechte Gewissen der deutschen Öffentlichkeit und das ehrliche Bemühen, Geschichte zu verstehen, und andererseits für die Unfähigkeit der jüdischen Gemeinden und Gemeinschaften, den Anforderungen der Zeit die Stirn bieten zu können. Mit den Worten Sabine Offes gesagt, ist die Aussagekraft jüdischer Museen im heutigen Deutschland begrenzt, sie sagen „weniger aus über die Vergangenheit der Juden als über die Gegenwart der Nichtjuden (...)“¹³¹

Was könnte ein jüdisches Museum in Deutschland im Sinne der Lehren Carlebachs sein?

„Dem Juden mögen sie sagen, wo die tiefsten Quellen seiner geistigen und körperlichen Lebenskraft liegen, welche Gefahren seine uralte Gemeinschaft bedrohen und wie er dazu beitragen kann, sie zu bannen. Die Welt aber, die vom Judentum so wenig weiß (...) möge erkennen, daß es ein lebendiger Organismus ist, der auf eine große Zukunft hoffen darf, die seiner nicht unwürdig ist.“¹³²

Daran hätte Raw Carlebach seine Freude.

ANMERKUNGEN

- 1 „Olam Banui venichraw ubanui“ – eine Welt aufgebaut und zerstört und aufgebaut. So beschreibt der Midrasch Echah Rabba eine homiletische Auslegung der Schöpfungsgeschichte im 1. Buch Mose. Wenn man bezüglich Hamburg 60 Jahre nach der Shoah, anlässlich der 6. Joseph Carlebach-Konferenz, nun in diesem Aufsatz über jüdische Museen und einen Neo-Carlebach'schen Ansatz schreibt, wird dieser Midrasch vor unser aller Augen lebendig. Nur wenige Meter vom Tagungsort entfernt, im historischen Grindelviertel, wurde in der Talmud Tora Schule eine Welt aufgebaut, zerstört und nun wieder aufgebaut. Was für eine Symbolik! Ich erlaube mir, diesen Vortrag zwei Menschen und Lehrern zu widmen, die durch einen Teil oder durch die gesamte Aussage dieses Midrasch mich dorthin geführt haben, die eine Beschäftigung mit dem Thema erst möglich machten. Beide Menschen sind durch Judentum und Shoah geprägt worden, und beide kannte ich nie wirklich: HaRaw HaGadol Ro'eh uMoreh HaDor Jospheh Zwi Carlebach s⁴l, und mein Vater Israel Elijah Blumenfeld s⁴l, beide durch deutsche Hand zu früh der Welt, dem Judentum und ihren Kindern entrissen.
- Für diesen Aufsatz erlaube ich mir des Weiteren, ein paar Zeilen von Michael Brenner auszuleihen, mit dem ich nicht nur die Kindheit in Bayern und intellektuelle Wirkung in München, wenn auch zu anderen Zeitpunkten, teile, sondern auch die Berufsbezeichnung Historiker: „Obwohl ich seit Jahren räumlich aus dem deutsch-jüdischen

Milieu entfernt bin, beschäftigt dieses Thema mich auch weiterhin mehr als nur aus der gesicherten Distanz eines Wissenschaftlers. Dieser Vortrag – das mag auch der Historiker ohne Vorbehalt eingestehen – ist somit auch ein Produkt der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte.“ Michael Brenner: Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950. München 1995, S. 12.

- 2 Siehe: Vierhundert Jahre Juden in Hamburg. Eine Ausstellung des Museums für Hamburgische Geschichte vom 8. November 1991 bis 29. März 1992. Katalog, Hamburg 1991, Ausstellungsobjekt Nr. 45, S. 116; zur Problematik geraubten jüdischen Besitzes in Museen siehe auch Sabine Offe: Ausstellungen, Einstellungen, Entstellungen. Jüdische Museen in Deutschland und Österreich. Berlin/Wien 2000, S. 95ff., sowie den Tagungsband zur Konferenz „Arisierung und Rückerstattung“ des Zentrums für vergleichende Geschichte Europas in Berlin: Constantin Goschler und Jürgen Lillteicher (Hrsg.): „Arisierung“ und Restitution: die Rückerstattung jüdischen Eigentums in Deutschland und Österreich nach 1945 und 1989. Göttingen 2002.
- 3 Andreas Willnik: Schrei aus Stein und Sound der Technik. In: Westdeutsche Zeitung, 15.9.2001.
- 4 Dr. Uri R. Kaufmann, Konzeptentwickler, Jüdisches Museum Berlin, Mail aus der Yahoo Group „jüdische Museen“.
- 5 Bereits 1946/47 hat in Deutschland die Baron-Arendt-Scholem-Kommission im Auftrag der Alliierten und als Vertreter der vertriebenen deutschen Juden die Objekte in alle Welt verteilt. Die jüdischen Gemeinden in Deutschland

galten dabei nur als eine von vielen Nachfolgeorganisationen und erhielten ein Minimum an Ritualgegenständen für den Eigengebrauch und meist auch zwei Grundstücke, eines für ein Gemeindehaus und eines für eine Synagoge. Dass dabei wenig Wert auf den Neubeginn jüdischen Lebens in Deutschland gelegt wurde, versteht sich von selbst. – Beispiele, dass nach über 79 Jahren die Gegenstände wieder eine Rolle in jüdischen Gemeinden finden, sind die Rückgabe von 300 Torarollen im Wert von mehreren Millionen Dollar an bedürftige jüdische Gemeinden in der Diaspora und Israel sowie die Rückgabe eines Tass, eines silbernen Toraschildes, aus dem 18. Jahrhundert durch das jüdische Museum Fürth an eine Familie in den USA. Ein Prozess, der wünschenswert ist, den wir hier aber nur indirekt nachvollziehen wollen. Ähnliches beschloss, wenn auch spät, der Nürnberger Stadtrat bezüglich der zusammengekauften Bibliothek Julius Streichers.

6 Jens Hopp: Jüdische Geschichte und Kultur in Museen. Zur nichtjüdischen Museologie des Jüdischen in Deutschland. Münster u.a. 2002.

7 Thomas Lackmann: Jewrassic Park. Wie baut man (k)ein Jüdisches Museum. Berlin 2000.

8 Katharina Rauschenberger: Jüdische Tradition im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Zur Geschichte des jüdischen Museumswesens in Deutschland (Forschungen zur Geschichte der Juden; Abt. A: Abhandlungen, Bd. 16). Hannover 2002.

9 Miriam Gillis-Carlebach: Das Erziehungsideal Joseph Carlebachs. In: Miriam Gillis-Carlebach/Wolfgang Grün-

berg (Hrsg.), „Den Himmel zu pflanzen, die Erde zu gründen“. Jüdisches Leben, Erziehung und Wissenschaft. Die Joseph Carlebach Konferenzen 1992 und 1993. Hamburg 1995.

- 10 Ebd.
- 11 Mehr zu Rabbiner Grunwald: Christoph Daxelmüller: Dr. Max (Meir) Grunwald. Rabbiner, Volkskundler, Vergessener. Splitter aus der Geschichte des jüdischen Wiens und seines Museums. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien (Hrsg.): Wiener Jahrbuch, Bd. I. Wien 1994/95, S. 89-106.
- 12 Siehe hierzu Rauschenberger, Jüdische Tradition (s. Anm. 8), S. 259ff.
- 13 Joseph Carlebach: Das traditionelle Judentum. In: Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.), Joseph Carlebach. Ausgewählte Schriften. Band I. Hildesheim/New York 1982, S. 671.
- 14 Dan Diner: Vorwort. In: Markus Kirchhoff, Häuser des Buches. Bilder jüdischer Bibliotheken. Hrsg. vom Simon Dubnow Institut für jüdische Geschichte und Kultur. Leipzig 2002, S. 7.
- 15 Mischnah, Awoth (Sprüche der Väter), 4, 22.
- 16 Siehe hierzu: Alfred Bodenheimer: Rettung durch Erinnerung? Aufgaben, Ansprüche und Möglichkeiten der Geisteswissenschaften im Umgang mit der Shoa. In: Miriam Gillis Carlebach/Wolfgang Grünberg (Hrsg.): „... der den Erniedrigten aufrichtet aus dem Staub und aus dem Elend erhöht den Armen“ (Psalm 113,7). Die fünfte Joseph Carlebach-Konferenz. Unvollendetes Leben zwischen Tragik und Erfüllung (Publications of the Carlebach Institute). Hamburg 2002, S. 50-63; ders.: Einleitung. In: Miriam Gillis-Carlebach

- (Hrsg.), Joseph Carlebach. Ausgewählte Schriften. Band III. Hildesheim 2002, S. 23.
- 17 Siehe hierzu: Lackmann, Jewrassic Park (s. Anm. 7), S. 117-121.
- 18 Siehe Joachim Schlör: Bilder für eine Ausstellung. Berlin/Tel Aviv. In: Wiener Jahrbuch, Bd. I (s. Anm. 11), S. 157. Siehe auch: Gavriel Rosenfeld: Defining „Jewish Art“ in Ost und West 1901–1908. A Study in the Naturalisation of Jewish Culture. In: Leo Baeck Institute Yearbook XXXIX (1994), S. 83-86.
- 19 Ebd., S. 90.
- 20 Margrethe Brock-Nannestad: Jüdische Museologie. Entwicklung der jüdischen Museumsarbeit im deutsch-jüdischen Kulturraum. In: Wiener Jahrbuch, Bd. I (s. Anm. 11), S. 58.
- 21 Siehe hierzu: Haim H. Cohn: Joseph Carlebach. In: LBIYB (s. Anm. 18) V (1960), S. 59.
- 22 1) Ablehnung und beidseitige Angst, das Gefühl, auf gepackten Koffern zu leben; 2) vorsichtige Annäherung seitens der jüdischen Funktionäre; 3) erste Annäherung der ersten Nachkriegsgeneration in Studentenkreisen. Während dieser Zeit schlägt das Israel-Interesse vieler Deutscher, aber auch einiger Juden, in Israel-Kritik um; 4) Ende der siebziger Jahre: Lokalstudien und Autobiographien von Überlebenden lösen den Boom in Holocaust-Studien aus; 5) Neubewertung des Verhältnisses Juden – Deutsche. Mit dem Ende der deutschen Teilung ist das endgültige Ende des Zweiten Weltkriegs eingetreten. Cilly Kugelmann, Das Jüdische Museum als Exponat der Zeitgeschichte. Das Beispiel Frankfurt. Ein Lagebericht und Versuch der Einordnung. In: Jüdisches Museum der Stadt Wien: Wiener Jahrbuch, Bd. II. Wien 1995/96, S. 43-56, hier S. 52ff.
- 23 Ebd.
- 24 Ebd., S. 43.
- 25 Ebd., S. 42.
- 26 Siehe hierzu: Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 130-136.
- 27 Siehe hierzu: Y. Michal Bodemann: In den Wogen der Erinnerung. Jüdische Existenz in Deutschland. München 2002.
- 28 Ruth Gruber: Virtually Jewish – Re-inventing Jewish Culture in Europe. Berkeley u.a., 2002.
- 29 Iris Weiss: Jewish Disneyland – die Aneignung und Enteignung des Jüdischen. In: Golem, Europäisch-Jüdisches Magazin, Nr. 2 (2002), S. 44.
- 30 Als Beispiel hierfür das Jüdische Museum Berlin: Der Museumsleiter, Michael Blumenthal, wird im Radio Bayern 2 über sein Leben befragt und wie er seine Aufgabe im Museum sehe. Da schluchzt die Klarinette im Hintergrund, da jault die Geige auf – was die Frage aufwirft: Was hat denn Blumenthals Lebensgeschichte und seine Aufgabe in Berlin mit Klezmer zu tun? Er, der Sohn deutscher Juden, dessen Eltern und Vorfahren von Klezmer derartig entfernt waren wie Michael Blumenthal vom Judentum selbst?
- 31 Wolfgang Benz: Bilder vom Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus. München 2001, S. 111; zur Aneignung jüdischer Geschichte seitens nichtjüdischer Deutscher siehe ebd., S. 55.
- 32 Rafael Seligmann: Der deutsche Schädel und sein jüdisches Auge. In: Frankfurter Rundschau, 6.9.2001.
- 33 Weiss, Jewish Disneyland (s. Anm. 29), S. 46.
- 34 Ebd.

- 35 Ebd., S. 47.
- 36 Siehe hierzu: Jeffrey David Feldman: Die Welt der Vitrine und die Welt außerhalb: die soziale Konstruktion jüdischer Museumsexponate. In: Wiener Jahrbuch. Bd. I (s. Anm. 11), S. 39-54, hier S. 52.
- 37 Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 49.
- 38 Ebd., S. 91.
- 39 Ebd.
- 40 Rosenfeld, Defining (s. Anm. 18); Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 95-98.
- 41 So wird die jüdische Besucherzahl der jüdischen Volkshochschule in München und der Veranstaltungen des Kulturzentrums der dortigen Israelitischen Gemeinde von einem ehemaligen Vorstandsmitglied mit zwischen 5% und 30% veranschlagt.
- 42 Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 49.
- 43 Ebd. S. 51.
- 44 Ebd.
- 45 Feldman, Die Welt (s. Anm. 36), S. 50.
- 46 Brock-Nannestad, Jüdische Museologie (s. Anm. 20), S. 55.
- 47 Karl Ladenburg, zit. n. ebd., S. 66.
- 48 Siehe hierzu Shulamit Volkov: Zauberkreis (hebräisch). Tel Aviv 2002, S. 232 und S. 245.
- 49 Zur Einführung. Hygiene der Juden. Abteilung der Ausstellung für Gesundheitspflege, Sozialfürsorge und Leibesübungen. Düsseldorf 1926. In: Menorah 4 (1926), S. 321; Zitat siehe Brock-Nannestad, Jüdische Museologie (s. Anm. 20), S. 69.
- 50 Rauschenberger, Jüdische Tradition (s. Anm. 8), S. 13.
- 51 Ebd., S. 21.
- 52 Ebd., S. 127.
- 53 Moritz Stern: Aus dem Berliner jüdischen Museum, zit. n. ebd., S. 130.
- 54 Ebd., S. 182.
- 55 Erich Töplitz: Jüdische Museen. In: Der Jude 8 (1924), S. 339-346. Großer Dank sei an dieser Stelle an Jens Hoppe ausgesprochen.
- 56 Ebd.
- 57 Neben den großen Ausstellungen in England und Frankreich sind hierbei vor allem die lokalgeschichtlichen Komponenten wichtig. Siehe hierzu: Rauschenberger, Jüdische Tradition (s. Anm. 8), S. 184.
- 58 Willy Cohn: Das neue jüdische Museum in Breslau, zit. n. ebd., S. 203.
- 59 Ebd., S. 267.
- 60 Diana Pinto: Die italienische Renaissance als Spiegel der Zeit. In: Golem 3 (2002), S. 9.
- 61 Ebd., S. 9f.
- 62 Brumlik, Globalisiertes Erinnern, a.a.O.
- 63 Michael Kimmelman: Museums in a Quandary: Where are the ideals. In: New York Times, 27.8.2001.
- 64 Ebd.
- 65 Rauschenberger, Jüdische Tradition (s. Anm. 8), S. 9.
- 66 Ebd., S. 11.
- 67 Stephan Sohr: Raus aus der Sprachlosigkeit. In: Nürnberger Zeitung, 6.9.2001.
- 68 Barbara Kirshenblatt-Gimblett: Vom Kultus zur Kultur. Jüdisches auf Weltausstellungen. In: Wiener Jahrbuch, Bd. I (s. Anm. 11), S. 11.
- 69 Feldman, Die Welt (s. Anm. 36), S. 46.
- 70 Ebd., S. 48
- 71 Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 14f.
- 72 Ebd., S. 16.
- 73 Ebd., S. 3; Brenner, Nach dem Holocaust (s. Anm. 1), S. 30f.
- 74 Jüdisches Lexikon. Bd. IV. Berlin 1927, S. 1238.

- 75 Rauschenberger, Jüdische Tradition (s. Anm. 8), S. 10.
- 76 Michael Häupl: Judenplatz – Ort der Erinnerung. Wien o. J, S. 6. Gemeint war hierbei das in den neunziger Jahren gegründete Stammhaus des Jüdischen Museums in Wien und nicht das Museum am Judenplatz.
- 77 Karl Albrecht Weiniger: Apropos Jüdisches Museum. In: Werner Hanak (Hrsg.), Papier ist doch weiß – eine Spurensuche im Archiv des Jüdischen Museums Wien. Wien 1998, S. 7.
- 78 Siehe hierzu Werner Hanak: Anstelle einer Einleitung ein Brief an den Gestalter. In: ders. (Hrsg.), Papier ist doch weiß (s. Anm. 77), S. 9-12.
- 79 Die Zeit des Ankommens. Gesammeltes aus den Gründungsjahren der beiden Wiener Jüdischen Museen. In: Papier ist doch weiß (s. Anm. 77), S. 69.
- 80 Mischnah, Awoth (Sprüche der Väter), 3, 1.
- 81 Siehe hierzu: Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 39.
- 82 Siehe hierzu: Michael Brenner: Wie jüdisch waren Deutschlands Juden? Die Renaissance jüdischer Kultur während der Weimarer Republik. Sonderdruck des Vortrags im Gesprächskreis Geschichte der Friedrich-Ebert-Stiftung aus Anlass des 85. Geburtstages von Frau Professor Dr. Susanne Müller in Bonn am 18. Mai 2000, hrsg. von Dieter Dowe. Bonn 2000, S. 6.
- 83 Siehe Michael Hilton: Wie es sich christelt, so jüdeln es sich. 2.000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben. Berlin 2000; wobei diese Untersuchung wohl etwas zu lobwollend bezüglich des christlichen Einflusses auf das Judentum ist.
- 84 Bodenheimer, Einleitung (s. Anm. 16), S. 22.
- 85 Katja Blomberg: Begehbare Buch. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.9.2001.
- 86 Mukzeh, d. i. „das Abgesonderte“ und bezeichnet am Schabbat nicht zu berührende Gegenstände. Der Ausdruck symbolisiert im Deutsch-Jüdischen den absoluten Tabubegriff, die eigentliche Unantastbarkeit des kontroversen Begriffs.
- 87 Gabrielle Werner. In: Jungle World, Nr. 39, September 2001.
- 88 Rolf Schneider: Du sollst Dir kein Bildnis machen. In: www.welt.de/daten/2001/01/27/0127ku218301.htx.
- 89 Siehe hierzu das jüdische Museum in Atlanta.
- 90 Michael W. Blumenthal: Rede gehalten bei den Berliner Lektionen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 25.9.1999.
- 91 Ken Gorbey: Interview. In: Aufbau, 16.8.2001.
- 92 Klaus Harpprecht: Ein Haus des Lebens. In: Die Zeit, 15.9.2001.
- 93 Gespräch des Autors auf der Arbeitstagung „Jüdische Sammlungen“, Duisburg 2004.
- 94 Siehe hierzu: Brenner, Wie jüdisch (s. Anm. 82), S. 5.
- 95 Blomberg, Begehbare Buch (s. Anm. 85).
- 96 Siehe hierzu: H-MUSEUM; H-Net Network for Museum Professionals. E-Mail: h-museum@h-net.msu.edu, „Macht und Ohnmacht der Bilder“, Rezensiert für H-Museum 14.2.2003; siehe Peter Blickle / André Holenstein / Heinrich Richard Schmidt / Franz-Josef Sladeczek (Hrsg.): Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte. München 2002, S. 540.

- 97 Siehe hierzu: Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 50.
- 98 Siehe hierzu: Phillip Gessler / Rolf Lautenschläger: Wir haben einen Tanz vollzogen. In: taz, 29.8.2001.
- 99 Siehe hierzu: Ralph Bollmann: Geburtshelfer mit Sinn für Größe. In: taz, 28.8.2001.
- 100 Siehe Lachman, Jewrassic Park (s. Anm. 7), S. 178ff.
- 101 Jüdisches Museum Berlin (Hrsg.): Architekt Daniel Libeskind. Mit einem Fotoessay von Hélène Binet. Amsterdam/Dresden 1999, S. 40f.
- 102 Ebd., S. 16f.
- 103 Siehe hierzu: Claudia Becker: Keine Angst vorm Fliegen. In: Morgenpost, 29.8.2001.
- 104 Colleen Barz: Berlin's Jewish Museum set to open next month. In: AP online v. 27.8.2001.
- 105 Die Welt, 30.5.2002.
- 106 Berlin Online, 30.5.2002.
- 107 Architekt Daniel Libeskind (s. Anm. 101), S. 14f.
- 108 Ebd.
- 109 Gillis-Carlebach, Das Erziehungsideal (s. Anm. 9), S. 69.
- 110 Ebd.
- 111 Siehe hierzu: Bodenheimer, Rettung (s. Anm. 16), S. 53.
- 112 Carlebach, Das traditionelle Judentum (s. Anm. 13), S. 679.
- 113 Echah (Klagelieder) 5, 21.
- 114 Emmanuel Levinas : Difficile liberté. Essais sur le judaïsme. Paris 1988, S. 296-302.
- 115 Siehe hierzu: Cohn, Joseph Carlebach (s. Anm. 21), S. 59.
- 116 Ebd.
- 117 Joseph Carlebach: Das Relativitätsprinzip. In: Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.), Joseph Carlebach. Ausgewählte Schriften. Bd. II. Hildesheim/New York 1982, S. 977.
- 118 Joseph Carlebach. Höhle Heimkehle. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Ausgewählte Schriften, Bd. II (s. Anm. 117), S. 991.
- 119 Siehe hierzu: Joseph Carlebach: Die jüdische Schule. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Ausgewählte Schriften, Bd. II (s. Anm. 117), S. 1025-1028.
- 120 Ebd., S. 1029.
- 121 Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 49.
- 122 Ebd., S. 51.
- 123 Ebd.
- 124 Bernhard Purin. In: Münchner Merkur, online v. 3.3.2003.
- 125 Siehe hierzu: Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 82ff.
- 126 Franziska Augstein: Schau Dir diese Köpfe an. In: Süddeutsche Zeitung, 16.1.2002.
- 127 Salomon Korn: Geteilte Erinnerung. In: Tagesspiegel, 1.11.1999.
- 128 Felicitas Heimann-Jelinek. In: dies. (Hrsg.): Judenfragen. Jüdische Positionen von Assimilation bis Zionismus. Wien 1996, S. 13-17.
- 129 Die jüdischen Museen in Deutschland durchlaufen das gleiche Schicksal wie ihre großen älteren und nun nicht mehr so modernen Brüder, gemeint sind die jüdischen Bibliotheken, respektive Gemeindebibliotheken. Mit einem Unterschied, dass diese, im Gegensatz zu den Museen, auch noch primär wenn schon nicht von Juden, so doch zumindest von jüdischen Institutionen unterhalten werden. Kaum ein Gemeindeglied, das sie benutzt. Kaum ein Jude, der von Lehrer(inne)n, Rabbinern oder sonstigen jüdischen Intellektuellen bei der virtuellen Hand genommen wird und

dem jüdischen Lesen (was immer dies auch sei) zugeführt wird. Siehe hierzu: Brenner, Nach dem Holocaust (s. Anm. 1), S. 217. In diesem Klima muss es auch nicht verwundern, dass bis vor kurzem, mit Ausnahme einiger kleinerer Spezialverlage, Bücher authentisch-jüdischen Inhalts für eine jüdische Leserschaft in Deutschland nicht vorhanden waren resp. nicht an den (jüdischen) Mann gebracht wurden. Der Jüdische Verlag ist dafür der anschaulichste Beweis. Dieser 1902 von Martin Buber gegründete Verlag sollte zentraler Angelpunkt „für die Förderung jüdischer Literatur, Kunst und Wissenschaft“ sein. Er sollte dem Judentum eine neue Form der Kultur entwickeln helfen. Siehe dazu Brenner, Wie jüdisch (s. Anm. 82), S. 28. Doch

in wie vielen jüdischen Häusern in Deutschland steht heute ein Buch des heutigen Jüdischen Verlags von Suhrkamp, das gelesen, gelernt und gelebt wird? Wenn auch in kleinen Ansätzen jüdische Verlage von jüdischen Verlegern in Deutschland wieder bestehen, hat sich doch erst seit einigen Jahren ein innerjüdischer Impuls geregt, die Jüdische Verlagsanstalt Berlin mag hierfür exemplarisch stehen. Doch inwieweit diese sich durchsetzen werden, ist noch offen.

130 Brenner, Renaissance (s. Anm. 82), S. 106f.

131 Offe, Ausstellungen (s. Anm. 2), S. 44

132 Zit. n. Brock-Nannestad, Jüdische Museologie (s. Anm. 20), S. 69.

Gerade noch – schon nicht mehr. Schwellenorte.
Jiddische Poesie aus der Zeit der Shoah¹

Die Zäsur der Shoah geht über alles hinaus, was die Literatur der Moderne an möglichen Gewalttaten und sinnentleerten totalitaristischen Exzessen jemals antizipiert hatte. Das Vernichtungsereignis scheint das Vermögen poetischer Ausdrucksmöglichkeiten in dem Maß zu sprengen, wie es wiederum zu seinem Sujet wird. Auch und gerade diejenigen, die den Mord am eigenen Leib erlebt und überlebt haben, versuchen, das Erlebte durch die Vielschichtigkeit literarischer Formen hindurch zum Sprechen zu bringen, um dessen zu gedenken, was bisher undenkbar schien.

Auf der Schwelle zwischen Gedenken und undenkbar, zwischen Sprechen-*Müssen* und *Nicht-Sprechen-Können* bewegt sich auch die Poesie der Dichterin Kadye Molodovsky und der Dichter Yitzhak Katzenelson und Mordechai Gebirtig. Sie oszilliert gleichsam zwischen der Bewegung der Überlieferung und der Möglichkeit ihres totalen Abbruchs, denn sie ist entstanden aus der individuell und kollektiv erfahrenen Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden während der Jahre 1939–1945.

Die verschlungenen Lebenswege dieser Dichter hätten zunächst nicht unterschiedlicher verlaufen können. Aber ob sie wie Molodovsky und

Katzenelson aus orthodoxem Milieu heraus eine religiöse und säkulare intellektuelle Ausbildung erhalten, die sie jeweils direkt auf die Bühnen der zeitgenössischen politischen und literarischen Avantgarde in Warschau und Wilna führt², oder ob sie wie Gebirtig, der singende Tischler aus dem traditionellen jüdischen Viertel Kraków-Kazimierz, fast gänzlich hinter der Verbreitung ihrer Lieder von Mund zu Mund zurücktreten – so haben sie doch auch viel gemeinsam:

Alle drei werden während der letzten beiden Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts in die traditionelle Welt einer extraterritorialen jüdischen Kultur hineingeboren und damit zugleich in den für diese Zeit beobachteten Prozess markanter Umwandlungen und Verschiebungen im religiösen und politischen, im kulturellen und sozialen jüdischen Leben in Osteuropa.³ Und alle drei schreiben in Jiddisch, der Sprache der osteuropäischen Juden und des Kontinuums ihrer Herkunft und Tradition.

Gemeinsam ist ihnen vor allem aber das unmittelbare Erleben der Shoah. Ob gleichsam aus der geographischen Distanz – Molodovsky gelingt wenige Jahre vor Beginn der Okkupation Polens durch die Nationalsozialisten die Flucht von Warschau nach New York –, ob im Ghetto von Kraków wie Gebirtig oder wie Katzenelson im Warschauer Ghetto und im Konzentrations- und Vernichtungslager: Überwältigt von der Totalität des nationalsozialistischen Vernichtungsplans und konfrontiert mit der akuten Gefährdung der ostjüdischen Gedächtnisgenealogie, verbindet sie der Versuch, das Erfahrene durch unterschiedliche poetische Formen in ihrer Lyrik sichtbar zu machen. Und so unterschiedlich diese poetischen Formen auch wiederum sind: Alle sprach-verkörpern die *eine* Frage: Wie ist es möglich, von einem Ereignis zu sprechen, angesichts dessen jedes Sprechen vergeht?

*Vi ken ikh zingen?*⁵, fragt auch Yitzhak Katzenelson in seinem berühmten Poem „dos lid funem oysgehartn yidishn folk“⁶ und holt dabei die berühmte Frage „Wie konnten wir singen fern auf fremder Erde?“⁷ aus dem Psalmenlied der Verbannten an den biblischen Wassern Babels hinein in die Wirklichkeit des Gedichts aus dem Jahr 1944 – da befindet er sich schon seit einigen Wochen im Konzentrationslager Vittel und wartet auf die Ausreise nach Südamerika.⁸ Wenig später wird er mit seinem ältesten Sohn über Drancy nach Auschwitz deportiert und dort umgebracht. Kurz zuvor hat er

die Anfänge des Aufstandes der jüdischen Untergrundbewegung im Ghetto von Warschau und dessen restloses Niederbrennen durch die Nazis erlebt, die Deportation seiner Frau und seiner beiden jüngeren Söhne nach Treblinka.

*„vi ken ikh zingen? vi ken ikh efenen mayn moyl,
az ikh bin geblibn eyner nor aleyn –
mayn vayb un mayne eyfelekh⁹ di tsvay – o groyl!
mir groylt a groyl me veynt! ikh her vayt a geveyn –
zing zing! heyb oyf tseveytigt un gebrokhn hoykh dayn shtim,
zukh! zukh im oyf dort oybn oyb er iz nokh do¹⁰ –
un zing im ... zing dos letste lid fun letstn yidn im,
gelebt geshtorbn, nisht bagrobn un nishto¹¹ (...).“¹²*

Diese Jeremiade ist angefüllt mit Anspielungen auf die Textgeschichte der hebräischen Bibel: die Visionen Ezechiels, Jeremias Klagelieder und das Buch Hiob. Sie rufen Erinnerung an individuelles und kollektives Leid hervor – an die Zerstörung des Landes und des Heiligtums, die Deportation und das Exil. Aber während die Bilder der biblischen Darstellung an der bekannten Linearlogik geschichtlicher Ereignisse entlang strukturiert sind, kombiniert Katzenelson ein neoklassisches Muster aus äußerer Versarchitektur mit einem fremden inneren Arrangement, das seine Entfaltung durch die Auflösung von Vorstellungen linear vergehender Zeit erfährt: Die chronologische Ordnung der Ereignisse splittert auf, und die Gesänge werden zusammengehalten von der verirrten Logik eines Alptraums. Zwar münden die erzählten Sequenzen in der Klage, ganz ähnlich wie im erinnerten Bibeltext, die Wörter aber stürzen in eine verstörende Verwirrung haltloser Trauer.

Das, was das Gedicht von dem Altbekanntem trennt, ist die Zurückweisung der Identifizierung von Bibelwirklichkeit und Vernichtungswirklichkeit im Gedicht. Stattdessen werden Reflexion und Aktualisierung der bekannten Texte der jüdischen Tradition lesbar durch die *Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem* – das heißt durch die aufgesprungene Differenz und durch den Abstand der Zeit. Jeremia und Ezechiel sahen die Zerstörung ihres Landes, Katzenelson die Vernichtung seines Volkes; Hiob wurden seine Kinder genommen, und er war mit Krankheiten geschlagen, am Ende lebte *der* aber noch *hundertvierzig Jahre und sah seine Kinder und Kindeskinde*r.

Katzenelson verlor alles, und es schien so, als würde er sein Leben auch noch verlieren. Die Stimme, die ihn inspirierte zu schreiben, ist nicht die des omnipotenten und allwissenden Gottes der Propheten, die an seine Weisheit und Gerechtigkeit noch glaubten. Hier ist es zweifelhaft, ob „Gott“ das an ihn gerichtete Lied überhaupt erhören kann: *zukh im oyf dort oybn oyb er iz nokh do*.

Die Vergeblichkeit der einsamen Suche ist *eine* Antwort auf die Frage *wie sprechen?*: hier als Lied „vom letzten Juden“, „gelebt, gestorben, nicht begraben“ und – *nishto* – einfach nicht mehr da.

Es ist ein abbrechender Gesang auf der Schwelle, ein Gesang, der balanciert zwischen *gerade noch* und *schon nicht mehr*. Denn Ziel der Nationalsozialisten war es, die Menschen mitsamt ihren erzählenden Zeugnissen zu zerstören und aller Erinnerung an ihre Gegenwart. Diese Texte sind dennoch aus der Zerstörung hervorgegangen und haben damit ihren Ort zwischen *gerade noch* – *schon nicht mehr*.

Wie kann dem drohenden Abbruch der materiellen und spirituellen Kontinuität jüdischen Lebens begegnet werden? Wie der totalen Vernichtung ein Zeugnis entgegenstellen? Und Zeugnis heißt ja auch Erzeugen von Zeit – über die Vernichtung hinaus. Es meint aber auch Zeugnis von der Zeit ablegen, von der Zeit der Vernichtung, auch der versuchten Vernichtung auch jener Zeit.

Gerade noch – *schon nicht mehr* will jenen Grenzbereich zwischen Sprechen-Müssen und Nicht-Sprechen-Können einkreisen. Und es markiert auch die verschlungenen Wege, auf denen diese Texte dennoch in unsere Gegenwart gelangen konnten.

YITZHAK KATZENELSON – VI KEN IKH ZINGEN

1945 gräbt eine junge Frau auf dem ehemaligen Lagergelände von Vittel nach drei kleinen Flaschen, deren Bäuche ein Manuskript von Yitzhak Katzenelsons *dos lid funem oysgehargetn yidishn folk* bergen. Ein Jahr zuvor, im Frühling 1944, hatte sie den Dichter im Lager kennen gelernt und zusammen mit ihm die zerbrechlichen Behälter mit einer Aschenschaufel unter einem Fichtenbaum vergraben. Sie findet sie unbeschädigt und überbringt

ihren Inhalt einem Freund Katzenelsons, der sich mit einem Sprung aus dem fahrenden Güterwaggon retten konnte. Der überträgt die feine Schrift auf den eng beschriebenen Seiten mit der Schreibmaschine und bringt das Werk zu einer jiddischen Druckerei. Zur selben Zeit war bereits eine andere junge Frau, die Katzenelson ebenfalls im Lager kannte, in Erez Israel angekommen. Im Griff ihres Koffers war eine weitere Kopie des jiddischen Poems eingenäht.¹³ Mit der geglückten Reise war nun diese Abschrift zu den Freunden und Verwandten an *den* Ort gelangt, den der Dichter sich immer erträumt hatte. Bis zu seinem Tod nämlich träumt der Dichter den hebräischen Traum von *dem* Land, in dem der Einzelne als Jude und die jüdische Gemeinschaft leben kann.

Doch die Auswanderung nach Erez Israel bleibt sein Traum, das anti-semitische Polen sein Leben. Zwischen Träumen und Wachsein bewegt sich auch seine Poesie so lange, bis ihre Fluchtlinien auf die Situation der Vernichtung prallen. Dem Aufprall entspringen die Antworten auf die nunmehr – in Differenz zum Psalmenlied – einsam gestellte Frage, *vi ken ikh zingen?*

Katzenelson lebt schon einige Monate im Ghetto von Warschau, als er für das Untergrund-Theater ein Stück auf Jiddisch schreibt. Er gibt ihm einen hebräischen Namen: *al naharot bavel* – „Bei den Wassern Babels“. Wie der Titel andeutet, lässt es historisch Vorgängiges wieder erwachen: Während die Juden im Warschauer Ghetto um physisches und psychisches Überleben kämpfen, werden in Erinnerung des Ersten Churbans früher erlittene Katastrophen beschworen. Das Drama gedenkt aber nicht allein derjenigen, die an den Strömen der *biblischen* Psalmenlandschaft saßen, weinten und sangen *wie konnten wir singen?*, weil seine Entstehung zusammenfällt mit der gewaltsamen Vertreibung der Jüdinnen und Juden aus den umliegenden Dörfern und Städten hinter die Mauern des Ghettos von Warschau im Jahr 1941. Chaim Kaplan, ein Freund Katzenelsons, erinnert sich in seinem Tagebuch an die elenden Menschen, die tagtäglich durch das Ghettotor kamen:

*„der vos hot nisht gezen haynt, nekhtn¹⁴ un eyernehtn¹⁵ di goylo-
mim fun prushkov, vlokhi, kartshev un fun ale andere shtetlekh arum
varshe vi zey kumen arayn tseveytogte, oysgematerte, hungerike un
dorshtike, farglivert¹⁶ fun kelt un gepaynikt fun veg in varshever geto
– der hot in zayn lebn keyn g o l e s nisht gezen.“¹⁷*

Diese „Hungrigen“, „Erschöpften“ und „Erfrorenen“ wurden nicht einfach „Flüchtlinge“ genannt, sondern *goylomim* – eine Wortneuschöpfung aus *golem*, dem halb toten, halb lebendigen Lehmgeschöpf aus der ostjüdischen Legende, und dem jiddischen *goles* – von hebräisch ‚Galut‘.

Und so führt denn auch nach der hebräischen Überschrift ein jiddisches Lied hinein in *goles* und *Galut*, wo die eingefrorenen Tränen der im Jahr 1941 ins Ghetto Verschleppten und wieder das Lied der Verbannten unter Tränen in mythischen Zeiten sich zum jiddischen Gesang, Zion zum Gedenken, auf der Suche nach einem Ausweg verdichten: *bay di taykhn fun bovl*:

*„geyo-(gte), geplogte,
di hertser gebrokhn
mir zenen tsu bovl
(taykh)n derkrokhn*

*farsbemte (,) tseklemte,
mit troyer-ge(za)ngen
mir zenen tsu bovl
taykhn dergangen.*

*gelozn a mamen,
an elnte, viste,
o mamenyu tsion,
vu bistu? vu bistu?*

*tsi zestu dem veytog,
dem tsar¹⁸, dem sbtumen?
mir zenen tsu bovl
taykhn gekumen ...*

*o, taykhn fun bovl!
mekhtike taykhn!
tsi hot undzer umglik,
tsi hot er zayn glaykhn?*

*nemt vasern mit undz!
mir shvimen tsuzamen -
fartrogt undzer veytog
mit aykh in di yam(en)¹⁹!“²⁰*

Während der Gesang Katzenelsons durch Bibel, Ghetto- und Vernichtungswirklichkeiten die Frage auf immer neuen Bahnen umkreist (immer davon entfernt, je endgültig auf sie Bescheid zu geben), erlebt Kadye Molodovsky den Mord an den osteuropäischen Juden gleichsam unmittelbar und aus der geographischen Distanz.

Die Emigration von Warschau nach Amerika ist 1935 ihr einziger Ausweg, nachdem sie aufgrund ihrer Aktivitäten in sozialistischen Gruppen auf der schwarzen Liste des polnischen Staatsregimes steht.²¹ Verarbeiten ihre Gedichte der zwanziger und dreißiger Jahre vor allem noch die Eindrücke der im Polen und Litauen jener Jahre überall erfahrbaren jüdischen Armut, des Hungers und des antisemitischen Terrors, steht in Amerika ihre Poesie bereits in Zeichen der Angst vor dem Verlust des seiner geographischen Herkunft entrissenen jiddischsprachig kulturellen Gedächtnisses – und das schon *bevor* ein Bewusstsein der drohenden Vernichtung des gesamten Sprecherkollektivs am Ort jener Herkunft das Gedenken in ihrer Poesie formen konnte. Denn die jiddische Einwandererkultur beginnt dort langsam zu verschwinden. Nur amerikanisches Englisch, nicht aber Jiddisch drückt amerikanische Kultur göltig aus.

Ähnlich wie Katzenelson, und zugleich ganz anders, stellt Molodovsky dem drohenden Doppelverlust das poetische Spiel mit Bild- und Sinnsicherheiten der jüdischen Tradition entgegen – sie trägt deren vertraute Bedeutungen der aktuellen Situation an und überprüft sie auf ihr Versagen und auf ihr Standhalten.

Ihre Lieblingsfigur ist der Prophet Elija, um den sich seit jeher die Zukunftserwartungen des jüdischen Volkes ranken. So rätselhaft und spektakulär in der biblischen Erzählung seine Entrückung auf dem Feuerwagen ist²², so Aufsehen erregend stellt sich die haggadische Legende seine Wiederkunft vor: Er tritt in das Haus der jüdischen Gemeinschaft im Augenblick ihrer größten Not und verkündet Erlösung durch die Ankunft des Messias. Elija kommt zwar nie, aber jedes Jahr wird die Erwartung seines Kommens erneuert, wenn beim gemeinsamen Sedermahl am Abend vor Pessach der Weg aus der Knechtschaft in die Neubegründung der jüdischen Gemeinschaft ent-

lang der Haggadah erzählend gewärtigt²³ wird, denn jene zitiert ein Gebot der Thora, wenn es heißt: „In jeder Generation soll jeder Mensch sich so betrachten, als sei er selbst aus Ägypten ausgezogen (...).“ (Ex 13,8)²⁴

Als die Nachrichten von der systematischen Tötung der Jüdinnen und Juden Europas ihr Apartment an der New Yorker East Side erreichen, gibt Molodovsky ihre lyrische Post auf: *a briv tsu eliyohu hanovi*²⁵ – „Ein Brief an den Propheten Elija“²⁶. Angesichts des Entschwindens aller Adressen auf dem anderen Kontinent stellt sie eine postalische Verbindung zwischen den Orten und Zeiten mit dem alten *psure-treger*, dem alten „Postboten“ *eliyohu* her. Der Stempel trägt das Datum 1942, und die Absenderin lädt Elija zur *leeren* Sedertafel. Sie wirft ihm vor, dass er niemals gekommen sei, als die Tafel noch voll war und als sein Volk ihn so bitter erwartet hatte – und sie führt ihm den Abgrund vor, der sich zwischen ihr und der Legende von der wunderbaren Rettung aufgerissen hat. Ihre Ansprache bleibt unerwidert, und dennoch nimmt der Brief im Gedicht ein letztes Mal die Bilderwelt jener Legende auf und führt in die erinnerte, aber nur noch in kindlicher Sehnsuchtsvorstellung aktualisierbare Welt der Haggadah:

*„oft vilt zikh mir, az du zolst vider kumen,
bekfitses-haderekh²⁷, oyf zilbernem levone²⁸ – groz,
voltst vi amol mikh vider mitgenumen
in likhtikn marsbrut farzukhn yeder kos²⁹.“*

Doch die in die vertraute Erzählung entgleitende Mondfahrt wird jäh unterbrochen:

*„tsi bistu dort geven?
dort ... dort ... untern beyzn moyer?
in land fun payn, in heym fun brokb?
tsi iz oyf zeyer yontefdikn³⁰ troyer
di late greser vi in mitn vokb?

tsi hostu dort gehert a kinds gelekhter?
a kind mit blonde herlekhn, geshorn.
tsi hostu zeyer kos farzukht?
tsi zaynen dayne lipn nit farbrent gevorn?“*

Die Fahrt auf dem Silberschweif endet in der gemeinschaftlich erfahrenen Wirklichkeit am Ort, an dem kleine Kinder geschorene Haare haben und wo die Festtage immer Trauertage sind. Hinter diesem *Dort* verblasst die Präsenz Elijas im Gedicht. Denn *dort* markiert im Gedicht einen Ort, der auf die einschneidendste Erfahrung in der kollektiven Geschichte verweist. Und wie in nahezu allen jiddisch-lyrischen Antworten auf die Frage: *wie sprechen* im Angesicht dieser Zäsur, wird auch *hier* dieser Ort niemals benannt und doch stetig umkreist.

Jahre später noch stellt die überlebende Dichterin die Frage:

*„vos far a mos kon men un meg men onvendn tsu di lider? vos veysn
mir fun ritm fun a geshrey oyfn shvel fun toyt?“³¹*

„Was wissen wir vom Rhythmus eines Schreis auf der Schwelle zum Tod?“ Die unmittelbare Erfahrung eines auf dieser Schwelle Stehenden ist zu keiner Zeit und von niemanden rekonstruierbar. Jener „Rhythmus“ aber bindet Spuren dieses Erfahrenen und holt es hinein in die Gegenwart des Gedichts und des Gedenkens. Den „Rhythmus auf der Schwelle“ konstituiert in Molodovskys Gedichten die Erschütterung der alten Sinnsicherheiten und das Zersplittern der vertrauten Bilder der Tradition.

Aber nicht allein ihr überlieferter Sinn ist gefährdet – auch dem Überlieferungsprozess selbst droht der Abbruch. Im Gedicht in *a seyder-nakht*³² tritt Elija zwar endlich durch die Tür, aber auch hier ist sein Kommen kein Zeichen für die Erfüllung der haggadischen Utopie, denn deren Subjekt, die Sedergemeinschaft, fehlt – diejenigen, die die Überlieferung gemeinschaftlich vorantreiben, indem sie fortwährend das haggadische Gebot zur transgenerativen Erinnerung erfüllen, denn es heißt ja auch: „Und du sollst deinem Kind an jenem Tag folgendes erzählen: Dies geschieht wegen der Taten, die der Ewige mir getan hat, als ich aus Ägypten ausgezogen bin.“ (Ex 13,8)³³ Aber die für die Weitergabe der Erzählung sorgen, sind in der Erzählung im Gedicht „auf dem Weg in Verstecke“ „Wölfen“ zum Opfer gefallen. Die Sederordnung, durch die hindurch Jahr für Jahr neu in der Nacht zu Pessach die Erzählung von der Erneuerung der jüdischen Gemeinschaft aktualisiert wird, ist radikal verdreht und mehrfach gebrochen. Als Antwort auf die rituelle Frage des jüngsten Kettengliedes der Generationen – „warum wird

diese Nacht von allen anderen Nächten unterschieden?“³⁴ – weicht der Ritus einem ganz anderen. *Jede* Nacht kehren die Verschwundenen als Schatten-gäste wieder – im Haus der Sprecherin im Gedicht:

„*kh'bin tsugevoynt fun nakht oyf nakht*
*zen shotndike orkhim*³⁵ *in mayn hoyz.*
*zey kumen, ven di oygn ikh farmakh*³⁶,
dos harts vert oysgehoilt un angstik shtayf fun vey,
heyb oyf dayn hant ot itst in tseykhdiker nakht,
*un zog di nevue*³⁷ *undz fun zey.*“

Die Gemeinschaft der Abwesenden ist es nun, die auf der Schwelle des Entschwindens die Erzählung von Ägypten fortführt:

„*der tish vert lang un brayt,*
un ale zaynen do,
gekumen oyfmonen dem tsuzog,
*dem langonedikn*³⁸ *neyder*³⁹.“

„Alle sind gekommen, und fordern das vor langer Zeit gegebene Versprechen ein.“ Erinnerung und Erinnertes fließen ineinander, und sowie die Schatten zu Lebenden werden, gesellt sich die Lebende zu den Schatten.

„*ver iz den lebedik fun undz?*
mir tsufelik antrunene fun toyt ...
kum elyobu, rikht op mit undz
*a shutfesdikn*⁴⁰ *seyder.*“

„Komm, Elija, beghe mit uns zusammen den Seder.“ Praktiziert wird *gerade noch* ein dynamisches Gedenken auf der Schwelle über das Verschwinden hinaus, wenn im nächtlichen Gedächtnisraum alle Generationen und alle Ereignisse gleichzeitig und gegenwärtig sind – *un ale zaynen do*. Denn im Erzählen von der Freiheit gründet auch die Freiheit zu erzählen – auch wenn die Erzählung in dieser Nacht *schon nicht mehr* in die Befreiung führt.

MORDECHAJ GEBIRTIG – IN GETO

Während in *a seyder-nakht* die Doppelgänger ihr unaufhörliches Verschwinden *hinter geschlossenen Augen* präsent halten, macht auf der anderen Seite des Atlantiks ein Lied seine Runde: Im Sommer 1942 gehen vom Krakauer Ghetto die ersten Deportationszüge nach Belzec. Hella Shipper, Mitglied des jüdischen Widerstands in Kraków, schildert in ihren Memoiren die Stimmung unter den zurückgebliebenen jungen Frauen und Männern im Ghetto, die unmittelbar nach jenen Ereignissen die Organisation des bewaffneten Widerstands beginnen:

„Wenn die Enge in der Wohnung zu groß wurde, versammelten sich die Jugendlichen im Hof, wo sie zu Grüppchen zusammensaßen und jiddische Weisen von Gebirtig sangen. So sangen sie das Lied Es brennt, das Gusta ins Polnische übersetzte. In der Gemeinschaft ging es ihnen gut, was morgen kommen würde, würde kommen.“⁴¹

Shipper, die in jener Zeit als Kurierin zwischen Krakau und Warschau pendelt, erinnert sich auch an den 18. Januar 1943. Das Datum markiert den Beginn des Kampfes der jüdischen Widerstandsbewegung im Ghetto von Warschau:

„Ich brachte ihnen das Lied von Gebirtig bei: Es brennt. Dieses Lied war im Untergrund des Krakauer Ghettos bekannt und sollte jetzt auch in Warschau gesungen werden. Ich schilderte den Gefährten die Kämpfe in Krakau, und so verbrachten wir die ganze Nacht. Es war kurz vor Pessach, und alle bedrängten mich, erst nach dem Fest abzureisen, sie wollten alle Mitglieder (...) zu einem gemeinsamen Pessachmahl versammeln.“⁴²

Auch erinnert sie eine Begebenheit ein knappes Jahr später in Bergen-Belsen:

„Einmal hatte ich auf meiner Pritsche gelegen und die spielenden Kinder beobachtet. Auf der kleinsten Fläche (...) saßen Kinder zwischen den Liegen und spielten. Sie drehten sich im Kreis, sangen dabei, und auf einmal trat ein kleines Mädchen aus dem Kreis heraus und sagte ‚Gusta in Montelupich hat mir das Lied hier beigebracht‘, und

sie summte in Polnisch ein paar Verse des Gebirtig-Liedes Es brennt. ,Weiter weiß ich nicht', sagte sie dann und ging in den Kreis zurück. Ich war wie gestochen aufgesprungen, hockte mich vor die Kleine, küßte und umarmte sie und fragte sie nach Gusta⁴³ aus.⁴⁴

Das Tagebuch, die mündliche Nachricht, das Lied. Vom jüdischen Viertel Kazimierz in das Krakauer Ghetto, vom Ghetto in Warschau bis in das Vernichtungslager funktioniert das sprunghafte Erinnern von Gebirtigs Lied und seine Verbreitung in Sprüngen.

1938, ein Jahr vor Beginn der Okkupation Polens durch die Nazi-Deutschen, schreibt und komponiert Gebirtig seine berühmte Antwort auf die antisemitischen Exzesse in Polen bereits Mitte der dreißiger Jahre.⁴⁵

Ab da fächern die Kurierinnen und Sänger dies vertonte Bewusstsein einer Gemeinschaft unter dem Zeichen ihrer Verfolgung über die Karte der kollektiven Vernichtung auf: *undzer shtetl bren!*⁴⁶

*„s'brent briderlekh s'brent!
oy undzer orem shtetl nebekh bren
beyse vintn mit yirgozn⁴⁷
raysn brekhn un tseblozn
shtarker nokh di vilde flamen
alts arum shoybn bren!! –
un ir shteyt un kukt azoy zikh
mit farleygte hent
un ir shteyt un kukt azoy zikh
undzer shtetl bren.*

/ (...)/

*s'brent briderlekh s'brent!
oy, es ken kholile⁴⁸ kumen der moment:
undzer shtot mit undz tsuzamen
zol oyf ash avek in flamen,
blaybn zol vi nokh a shlakht
nor puste⁴⁹ shvartse vent, –
un ir shteyt un kukt azoy zikh
mit farleygte hent!*

*un ir shteyt un kukt azoy zikh
undzer shtetl brent.*

*s'brent briderlekh s'brent!
di hilf iz nor in aykh aleyn gevendt
un oyb dos shtetl iz aykh tayer
nemt di keylim⁵⁰ lesht dos fayer
lesht mit ayer eygn blut
bavayst az ir dos kent!!
shteyt nit brider ot azoy zikh
mit farleygte hent,
shteyt nit, brider, lesht dos fayer
undzer shtetl brent ...*

kroke 1938⁴

Die Lieder-Geschichten, die auf diesen Wegen erzählt werden, gleichen keiner chronologischen Geschichtsschreibung. Viel eher einem *anderen* Sprechen und einem *anderen* Gesang, viel eher den Legenden und Liedern eines Volkes, die unter und außerhalb der repräsentativen Historiographie passieren. Ihr Wissen fragt wenig nach Zeitpunkt und determiniertem Ort der Rede. Bis weit in die dreißiger Jahre hinein geben Gebirtigs Lieder – indes zum Volksmund geworden – weder Verweise auf historische Daten noch auf empirische Ortschaften zu lesen, dennoch verarbeiten sie poetisch intensiv ihre Herkunft; das ist das jüdische Viertel mit seinem jahrhundertealten ikonographischen Gesicht und seinen orthodoxen Bewohnern, das sind der traditionelle Ritus und ständiges Leben auf der Schwelle zwischen Verfolgung und ‚Schutz‘, zwischen wirtschaftlicher Konsolidierung und Armut. Und – das sind die jüdische Legende und das jiddische Lied, deren Licht- und Schattenspiele sich im mythischen Legendarium von Kazimierz brechen: in den mittelalterlichen Synagogen, den engen Gassen und dunklen Häusern und in den alten Friedhöfen, in Generationen von Wunderrabbis und weisen Gelehrten und der sagenhaft schönen Esterka, deren guten Verbindungen zum goyischen König die Juden angeblich Polen als Zufluchtsstätte verdanken.⁵¹

Im März 1941 wird im Krakauer Stadtteil Podgórze das Ghetto errichtet. Ein Jahr später werden auch die Gebirtigs in den von Stacheldraht und Mauern umgebenen Stadtteil getrieben.⁵²

Ein Lied, notiert kurz bevor Gebirtig auf einer Straße im Ghetto von einem Gestapo-Mann erschossen wird, nimmt uns mit hinter die Mauern, im Frühling 1942:

„in geto⁵³

glaykh vi di trit oyf a zamdikn veg
fun makhnes⁵⁴ farmaterte knekht
tsien in geto zikh undzere teg
undzere shlofloze nekht

tsien di shoen⁵⁵ zikh shverer vi blay
minutn fun eyne⁵⁶ un shrek
bet men der tog zol khotsh⁵⁷ zayn farbay
di nakht zol besholem avek ...

shloft men nisht gor, nor men horkht un men vakht
falt epes shreklehesh ayn
oyf vemen vet faln der goyrl⁵⁸ di nakht
zeyers a korbm⁵⁹ tsu zayn ...

ligt men azoy un di eyne iz groys
herndik skripn a tir,
tsitert dos harts, ven fun hunger a moys
grishet a shtikl papir.

shtarbt op an eyver⁶⁰ ven s'trogt zikh arum
in hoyf mit papirlekh der vint –
gezegnt⁶¹ men zikh on shum⁶² loshn⁶³, vi shtum
mit mames mit vayb un mit kind.

un azoy ligt men, in eyne un shrek
geyogt un dernidrikt vi knekht –
un azoy tsien zikh undzere teg.
undzere shlofloze nekht ...

kroke-geto, may 1942“

Die endlosen Reihen der Knechte auf „sandigem Weg“ lassen vor unseren Augen noch einmal das Exodus-Erlebnis entstehen – überblendet wird es hier vom nie vergehenden Auszug in nächtliche Tage als unterschiedslo-

se Fortsetzung der endlosen „schlaflosen Nächte“ der Knechte im Ghetto im Jahr 1942. Auch hier führt der erinnerte Sandweg nicht in die aktuelle Befreiung, sondern in ein Leben im hermetisch verriegelten zeitlichen und räumlichen Abseits und in das panische Bewusstsein seiner drohenden Totalauslöschung.

Jedoch indem das Ende des Liedes unaufhörlich zu seinem Anfang zurückkehrt, bildet es *gerade noch* eine Ringkomposition, die Corona einer Kontinuität – einer Kontinuität allerdings, in der der einzelne Sänger im Gedicht mit der Gemeinschaft der Knechte gefangen bleibt, *on lošn vi shtum* – „ohne Sprache, wie stumm“.

Als am 18. Januar 1945 ein Mädchen mit Namen Roma Ligočka aus ihrem Versteck auf die Straßen des befreiten Kraków tritt, erblickt sie die Trümmer der jüdischen Geschichten. Ruinen die Synagogen, verbrannt die heiligen Bücher, die Straßen von Kazimierz und Podgórze verlassen, ihre Bewohnerinnen und Bewohner ermordet. Bereits im selben Jahr entsteht inmitten dieser Zerstörung für kurze Zeit wieder eine jüdische Schule, die das Mädchen nur widerwillig besucht, denn dort, wo sich völlig traumatisierte Menschen begegnen, mit ihrer je eigenen Geschichte, an die sich ihre je eigene Panik, Verfolgungswahn und verzweifelte Angriffslust binden, konstituiert sich ein Ort seelischer Trümmer. Später schreibt sie in ihren Erinnerungen: „Jeder ist in seiner Geschichte und in seiner Angst gefangen, auch die Lehrer.“⁶⁴ Roma geht trotzdem hin, denn:

*„In der jüdischen Schule singen wir oft Lieder von Mordechaj Gebirtig. Er ist in Krakau geboren und war ein Tischler und Dichter. Im Ghetto haben ihn die Deutschen auf dem Weg ins Lager erschossen. Seine Lieder sind furchtbar traurig, aber ich liebe sie. Obwohl wir alle weinen müssen, wenn wir singen.
Ein Lied klingt mir noch in den Ohren:*

Unser Städtchen brennt

*Es brennt! Brüder, es brennt!
Oh unser armes Städtchen, Gott behüte, brennt!
Böse Winde mit Zorn
Reißen, brechen und schüren
Stärker noch als all die wilden Flammen.
Alles ringsum schon brennt!*

*Und ihr steht und schaut umher
Mit verschränkten Händen
Und ihr steht und schaut umher –
unser Städtchen brennt!*

*Das Lied berührt irgendetwas in mir, ganz tief. Eigentlich halte ich es
in der Schule nur noch aus, weil wir diese Lieder singen.“⁶⁵*

Die Nachricht vom Brand aus dem Jahr 1938 hat jetzt die Überlebende im Jahr 1945 als Botschaft vom Totalbrand erreicht: als Kunde einer Bewegung, die gerade noch der überwältigenden Zerfallsbewegung entgegenarbeiten kann. Solange ihre Kuriere noch singen, seien es auch Sängerinnen einer furchtbar verdrehten Welt, die nicht mehr heil werden kann, so lange funktioniert im Raum die Überlieferung. Indem die Sängerin nach dem unbestimmten „Etwas“ fragt, hakt sie sich als weiterer Ring in die Kette der Überlieferung ein, um dennoch und weiterhin aufs Neue den Sinn der Botschaft „Es brennt“ in Bezug auf die Gegenwart zu entfalten – auch wenn deren Orte irreversibel zerstört sind. Das Rauschen der Geschichten und das unablässige Brennen der Liederbotschaften sind Antworten, die das Lied aus dem Verborgenen, aus Ghetto und Lager zu lesen gibt, indem seine Zeichen den Mangel an Möglichkeiten markieren, die einen Sinn über ein Geschehen spannen könnten, das außerhalb jeder Sinngebungsordnung liegt. Und sie sind Mitteilungen auch an uns, auch insoweit wir nicht die Erfahrung um ihre Entstehensumstände teilen, welche in ihren textuellen Räumen verrätstelt und geborgen sind.

ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Beitrag entstand anlässlich des Erscheinens meines Buches „,trogt zikh a gezang ...“ Jiddische Liedlyrik aus den Jahren 1939–1945. Kadye Molodovsky, Yitzhak Katzenelson, Mordechai Gebirtig“. München / Hamburg 2003.
- 2 Auf der Schwelle zum 20. Jahrhundert konkurrierten in der jüdischen Bevölkerung (Ost-)Europas die vielfältigsten politischen und ideologischen Strömungen miteinander. Neben den Spielarten des Sozialismus – vor allem repräsentiert durch den „Bund“ – gab es anarchische bis konservativ-religiöse Bewegungen, die auf eine jüdische politische und kulturelle Autonomie in der Diaspora hinstrebten. Es gab den Territorialismus mit der Vorstellung eines jüdischen Staates außerhalb Erez Israels und unterschiedliche Richtungen des Zionismus. Mit den gesellschaftspolitischen Veränderungen entstand auch eine neue säkulare jiddische Literatur. Themen und Ausdrucksformen der jüdischen Tradition gingen seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts und vor allem in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen eine Bindung mit der durch die Haskala, durch Zionismus und Sozialismus europäisierten und säkularisierten modernen jiddischen Lyrik ein. Wilna und Warschau gehörten zu den Zentren, in denen zahlreiche poetische Schulen als Experimentierfelder für das Spiel mit den verschiedensten modernen poetischen Formen und Vorstellungen entstanden. Vgl. Pareigis, a.a.O. (s. Anm. 1.), S. 49ff. und Aaron 1990, S. 1–19.
- 3 Diesen für die Gemeinschaft der Ostjuden akuten Prozess markanter Umwand-

lungen ihrer traditionellen Lebensweise bezeichnet Benjamin Harshav als „Jüdische Revolution“. Die großen russischen Pogrome der Jahre 1881/82 markieren die Erschütterung des Selbstverständnisses der osteuropäischen Juden, die sich in Ausmaß und radikaler Konsequenz von früheren Wellen der Beklommenheit und des Nationalismus unter den jüdischen Schriftstellern und akkulturierten Studenten als Reaktion auf Pogrome und antisemitische Ausschreitungen unterscheidet. Die Haskala, die Akkultuierung der Jüdinnen und Juden Westeuropas, die neuen politischen Ideen und die sich etablierende literarische Landschaft in Jiddisch und Hebräisch waren Jahrzehnte zuvor die Vorreiterinnen einer säkularen Kultur und der damit einhergehenden Umwälzungen im ostjüdischen Leben. Sie schufen schließlich die Voraussetzungen für jene „revolutionären“ Veränderungen. Nicht nur setzte als Antwort auf die Pogrome eine große Migrationsbewegung aus dem Shtetl in die Richtungen Amerika und Erez Israel ein, auch unter den in Osteuropa gebliebenen Juden galt nun das Ziel der Entwicklung einer neuen literarischen, kulturellen, erzieherischen, ideologischen und politischen Führungsschicht, die das Erbe des alten religiösen Establishments aufbrechen sollte. Mit den Veränderungen ihrer Geographie und ihres Bewusstseins, ihrer Sprachen und Berufe, ihrer Verhaltensweisen und Konventionen entstand jene neue jiddische Literatur, die ihre vielfarbige Blüte während der ersten drei Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts erreichte. Vgl. Harshav 1995, S. 25 u. 159f. und auch Mayzil 1942, S. 28f.

- 4 Vgl. Kofman 1988, S. 27f. Angesichts des Sterbens ihres Vaters in Auschwitz zeigt Sarah Kofman, dass jede Möglichkeit einer Antwort auf die Frage „Wie kann man über etwas sprechen, angesichts dessen jede Möglichkeit zu sprechen vergeht?“, unweigerlich von einer Unwegsamkeit versperrt wird: „Sprechen – (...) ohne Macht: ohne daß die zu mächtige und souveräne Sprache die schlechthin aporetische Situation, die absolute Ohnmacht und die Hilflosigkeit selbst beherrschen und sie in die Helligkeit und das Glück des Tages sperren würde?“
- 5 Weil Jiddisch in hebräischen Buchstaben geschrieben wird, wurden die Originaltexte von mir in lateinische Buchstaben transkribiert. Die Umschrift folgt den Regeln des Transkriptionssystems, das vom YIVO Institut for Yiddish Research in New York in Zusammenarbeit mit der Central Yiddish School Organization in Polen 1936 entwickelt wurde. Vgl. Weinreich 1990, S. XXI.
- 6 Katzenelson 1964, S. 55-101.
- 7 Vgl. Psalm 137. Alle Bibelstellen sind zit. n. Neue Jerusalem Bibel 1985.
- 8 Die biographischen Angaben zu Yitzhak Katzenelson folgen Yechiel Shayntukh in Katzenelson 1984, S. 11-111, Biermann 1996, S. 7-29, 171-195 und 197-212, Shapira 1988, S. 382ff. und Katzenelson-Nachumov 1948.
- 9 *eyfelekh* (pl.) = Babys, Kleinkinder.
- 10 *do* = hier.
- 11 *nishto* (neg.) = vollständig abwesend, verschwunden.
- 12 Katzenelson, a.a.O. (s. Anm. 6), S. 57.
- 13 Vgl. Biermann, a.a.O., S. 8.
- 14 *nekhtn* = gestern.
- 15 *eyernekhntn* = vorgestern.
- 16 *fargliver* = erstarrt.
- 17 Zit. n. Katzenelson, a.a.O. (s. Anm. 8), S. 232.
- 18 *tsar* bzw. *tsore*, *tsores* (pl.) = Unglück, Elend.
- 19 *yomen* (pl.) = Meere.
- 20 Katzenelson, a.a.O. (s. Anm. 8), S. 234.
- 21 Molodovsky war zunächst in kommunistischen Gruppen aktiv und später im jüdisch-sozialistischen „Bund“, weswegen sie in einer Zeit, als sich antisemitische und antisozialistische Hetze unter Piłsudski verschärfte und sich außerdem ein verstärktes Hervortreten der radikalen Rechten einschließlich der Annäherung an das faschistische Deutschland abzeichnete, zur Gruppe der Verfolgten gehörte. Die lebensgeschichtlichen Angaben zu Kadye Molodovsky folgen Klepfisz 1994, S. 12-47, Hellerstein 1999, S. 17-51 und Niger 1973, S. 194-210.
- 22 Vgl. 2 Kön 2,11: „Während sie [Elija und Elischa, Ch. P.] miteinander gingen und redeten, erschien ein feuriger Wagen mit feurigen Pferden und trennte beide voneinander. Elija fuhr im Wirbelsturm zum Himmel empor.“
- 23 Der Begriff des „Gewärtigens“ wird hier im Sinne Botho Strauß’ gebraucht, der ihn im Kontext seiner Lektüre von Hofmannsthals „Chandos“-Brief auf der Schwelle zwischen Gegenwartigkeit und Gefasstheit auf das Unerwartete hält. Vgl. Strauß 1992, S. 128.
- 24 Zit. n. Die Pessach Haggada 1998, S. 36.
- 25 Molodovsky 1946, S. 5ff.
- 26 Zur Analyse des Gedichts vgl. auch Pareigis 2002, S. 277ff.
- 27 *bekfites-haderekh* = Schnell-/Express-(Post-)Weg.

- 28 levone = Mond.
- 29 kos = Becher. Hier als Anspielung auf die vier Becher Wein, die während des Seders in ritueller Abfolge getrunken werden. Ein fünfter Becher Wein steht bereit für den Propheten, der allerdings unberührt bleibt, weil die Ankunft Elijas stets in Erwartung bleibt. Dieser Becher erinnert an die fünfte Verheißung Gottes in Ex. 6,8: „Ich führe euch in das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob unter Eid versprochen habe.“ Im Gedicht unterliegt die Freiheits versprechende Konnotation einem Sinnverschleiß. Hier ist es der Schluck aus ihrem Becher, der Elija die Lippen verbrennt und sein Verstummen besiegelt: Die Freiheit des Erzählens erlischt im Augenblick der Ankunft Elijas am unbenannten Ort.
- 30 yontefdik = feiertäglich.
- 31 Molodovsky 1962, S. 12.
- 32 Vgl. Molodovsky, a.a.O. (s. Anm. 24), S. 8ff.
- 33 Vgl. Die Pessach Haggadah, a.a.O. (s. Anm. 23), S. 36.
- 34 Ebd., S. 14.
- 35 orkhim (pl.) = Gäste.
- 36 farmakhn = (ver)schließen.
- 37 nevue = Weissagung, Vision.
- 38 langonedik = vor langer Zeit – lang anhaltend (mit in die Gegenwart hinein reichender temporaler Implikation).
- 39 neyder = Schwur.
- 40 shutfesdik = gemeinschaftlich.
- 41 Rufeisen-Schüpper 1998, S. 83.
- 42 Ebd., S. 160.
- 43 Gusta Draenger gründete zusammen mit ihrem Mann Shimshon Draenger die Krakauer Untergrundbewegung „Hechaluz Halochem“. Als Gusta am 18. Januar 1943 von der Verhaftung ihres Mannes erfuhr, stellte sie sich

- freiwillig der Gestapo. Im Montelupich-Gefängnis schrieb sie auf Toilettenpapier ein Tagebuch als Zeugnis vom letzten Aufstand in Krakau. Nachdem die Draengers im April 1943 dem Gefängnis entkommen konnten, nahmen sie die Widerstandstätigkeit wieder auf. Nach der weiteren Verhaftung Shimshons am 9. November desselben Jahres lieferte sich auch Gusta wieder der Gestapo aus. Wahrscheinlich wurden beide hingerichtet. Die Aufzeichnungen wurden 1946 auf Polnisch von der Jüdischen Historischen Kommission des ZK der polnischen Juden in Krakau veröffentlicht. Die vollständige Ausgabe in deutscher Sprache erschien 1999 unter dem Titel: Das Tagebuch der Partisanin Justyna. Jüdischer Widerstand in Krakau. Aus dem Polnischen von Victor Mika. Hrsg. von Jochen Kast & Bernd Siegler & Peter Zinke. Berlin 1999.
- 44 Vgl. Rufeisen-Schüpper, a.a.O. (s. Anm. 40), S. 210f.
- 45 Während der Jahre 1935–1937 hatten Massaker an Hunderten von Jüdinnen und Juden stattgefunden, u.a. in drei größeren Städten Polens – Grodno, Przytyk und Misk-Mazowiecki –, während derer unzählige jüdische Einwohner ermordet und verletzt wurden. Vgl. Żyndul 1996.
- 46 Gebirtg 1967, S. 8-11.
- 47 yirgozn = Zorn.
- 48 kholile = ‚Gott behüte‘ / ‚bewahre‘.
- 49 pust = leer, bloß.
- 50 keylim (pl.) = Werk.
- 51 Bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein bildete die Esterka (Esther)-Legende ein Bindeglied zwischen der jiddischen und der polnischen Literatur. Vgl. Chone 1985.

- 52 Quellen für die biographischen Angaben zu Gebirtig sind Ashendorf 1949, S. 13ff. und Laykhter 1999, S. 18f.
- 53 Vgl. Gebirtig, a.a.O. (s. Anm. 45), S. 71.
- 54 makhnes (pl.) = Scharen, Reihen.
- 55 shoen (pl.) = Stunde.
- 56 eyne = Entsetzen, Horror.
- 57 khotsh = obwohl.
- 58 goyrl = Los i. S. v. von ‚Schicksal‘.
- 59 korbm = Opfer.
- 60 eyver = Glied, Körperteil.
- 61 gezegenen = verabschieden.
- 62 shum (neg.) = ohne.
- 63 loshn = Sprache.
- 64 Ligocka 2000, S. 193.
- 65 Ebd., S. 199f.

LITERATUR

- Aaron 1990: Aaron, Frieda W.: Bearing the Unbearable. Yiddish and Polish Poetry of the Ghettos and Concentration Camps. New York 1990
- Ashendorf 1949: Ashendorf, Israel: un s'iz geven a yid a posheter ... In: Gebirtig 1949, a.a.O., S.13ff.
- Biermann 1996: Biermann, Wolf: Katzenelson, ein Jude, Katzenelson der Jid und Katzenelson a mensch. In: Katzenelson 1996, S. 7-29, 171-195 und 197-212
- Chone 1985: Chone, Shmeruk: The Esterke Story in Yiddish and Polish Literature. Jerusalem 1985
- Die Pessach Haggada 1998: Die Pessach Haggada. Hrsg. von Michael Shire. Mit Illustrationen aus Handschriften des Britischen Museums. Mit Vorwort und Kommentar von Walter Homolker. Aus dem Hebräischen und Englischen von Annette Boeckler. München 1998
- Gebirtig 1949: Gebirtig, Mordechaj: mayne lider. paris 1949
- Gebirtig 1967: Gebirtig, Mordkhe: undzer shtetl brent! arsg. fun mordekhay amikhay. Mit abfotografierten Manuskripten und hebräischer Übersetzung. Jerusalem 1967
- Harshav 1995: Harshav, Benjamin: Hebräisch. Sprache in Zeiten der Revolution. Aus dem Amerikanischen von Christian Wiese. Frankfurt/M. 1995
- Hellerstein 1999: Hellerstein, Kathryn: Introduction. In: Molodovsky 1999, S. 17-51
- Katzenelson 1964: Katzenelson, Yitzhak: dos lid vegn radziner. dos lid funem oysgehargetn yidishn folk. hakibuts hameukhad (Israel) 1964
- Katzenelson 1984: Katzenelson, Yitzhak: yidishe geto-ksovim. („Jiddische Ghetto Schriften“) varshe 1940 – 1943. arsg. fun yekhiel shayntukh. beit lohamei haghetaot (Israel) 1984
- Katzenelson 1996: Katzenelson, Jizchak: Dos lied vunem oysgehargetn jidishn volk / Großer Gesang vom ausgeroteten jüdischen Volk. Hrsg. und nachgedichtet von Wolf Biermann. Transkribiert von Arno Lustiger. Köln 1996
- Katzenelson-Nachumov 1948: Katzenelson-Nachumov, Zippore: yitskhak katsenelson. zayn lebn un shafn. tel aviv 1948
- Klepfisz 1994: Klepfisz, Irena: di mames, dos loshn / The Mothers, the Language: Feminism, Yidishkayt and the Politics of Memory. In: Bridges vol. 4, no 1 (1994), S.12-47
- Kofman 1988: Kofman, Sarah: Erstickte Worte. Aus dem Französischen von Birgit Wagner. Wien 1988
- Laykhter 1999: Laykhter, Sinai: gebirtigs

- geto-lider. In: *lebns-fragn*. 570-569 (9/10 1999), S. 18f.
- Ligocka 2000: Ligocka, Roma: Das Mädchen im roten Mantel. Mit Iris von Finckenstein. München 2000
- Mayzil 1942: Mayzil, Nakhman: doroth un tekufoth in der yidisher literatur. ny 1942
- Meyer & Kaputanoglu 2002: Meyer, Nicole/Kaputanoglu, Anil (Hrsg.): „Nur das Auge weckt mich wieder“. Erinnerung – Text – Gedächtnis. Hamburg 2002
- Molodovsky 1946: Molodovsky, Kadye: der meylekh dovid aleyn iz geblibn. ny 1946
- Molodovsky 1962: Molodovsky, Kadye: eykhe betsiber [„Kollektive Klage“]. In: dies. (Hrsg): lider fun khurbm. Tel Aviv 1962, S. 9-13
- Molodovsky 1999: Molodowsky, Kadya: Paper Bridges. Selected Poems of Kadya Molodowsky. Transl., introd. & ed. by Kathryn Hellerstein. Detroit 1999
- Neue Jerusalemer Bibel 1985: Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Freiburg i. Br. 1985
- Niger 1973: Niger, Shmuel: yidishe shrayber fun tsvantsikstn yorhundert. bd. II. ny 1973
- Pareigis 2002: Pareigis, Christina: Die Trauer ließ mein Gedächtnis sinken wie einen Stein. Kadye Molodovsky: lider fun khurbm. In: Meyer & Kaputanoglu 2002, S. 269-287
- Pareigis 2003: Pareigis, Christina: „trogt zikh a gezang ...“ Jiddische Liedlyrik aus den Jahren 1939 – 1945. Kadye Molodovsky, Yitzhak Katzenelson, Mordechaj Gebirtig. München/Hamburg 2003
- Rufeisen-Schüpfer 1998: Rufeisen-Schüpfer, Hella: Abschied von der Mila 18: Als Ghettokurierin zwischen Krakau und Warschau. Aus dem Hebräischen von Gabi Madar. Köln 1998
- Shapira 1988: Shapira, Anita: Berl Katzenelson. Ein sozialistischer Zionist. Aus dem Hebräischen von Leo und Marianne Koppel. Frankfurt/M. 1988
- Strauß 1992: Strauß, Botho: Beginnlosigkeit. Reflexionen über Fleck und Linie. München 1992
- Weinreich 1990: Weinreich, Uriel: modern english-yidish yidish-english verterbukh. New York 1990
- Żyndul 1996: Żyndul, Jolanta: Zająścia antyżydowskie w Polsce w latach 1935–1937 [poln.: „Antijüdische Vorfälle in Polen in den Jahren 1935–1937“]. Warszawa 1996

„... jedem Zeitalter in richtiger Würdigung das Seinige zuzuweisen“¹: Rabbinische Sammlungen des Joseph Carlebach Instituts aus der Forschungsperspektive

Im Laufe der sechsten Joseph Carlebach-Konferenz wurde der Versuch gemacht, das Arbeitskonzept des Projekts zur systematischen Beschreibung der rabbinischen Sammlungen im Joseph Carlebach Institut (JCI) darzustellen. Im Mittelpunkt des Berichtes standen archivalische Aufgaben, wie die Aufbewahrung und Sachanalyse der Bestände. Die hier vorliegende Arbeit ist als eine erweiterte Diskussionsversion auf die möglichen Forschungsrichtungen gerichtet.

Das Archivmaterial der orthodoxen Rabbiner ist eine schwierige Erbschaft, die noch nicht genug bewertet wurde. Die Erforschung des rabbinischen Schrifttums erfordert zunächst die geschichtliche Autorisation der traditionellen Formkategorien. Ferner bieten die „entgegengesetzten Tendenzen“ der rabbinischen Schriften ein unerschöpftes Quellenmaterial, sofern das Untersuchungskonzept von zeitbedingten und ideologischen Ansichten frei ist.

Wir sind uns bewusst, dass die Geschichte des rabbinischen Schrifttums in Deutschland tiefe Wandlungen erlebt hat. Heutige Archivstellen sammeln Reste von diesem wertvollen geistigen Erbe. Das JCI ist bemüht,

zu dieser Sammelarbeit und der Entwicklung ein entsprechendes Archivkonzept beizutragen.

ZUM SAMMELKONZEPT UND ARCHIVAUFBAU

Im Mittelpunkt der Sammeltätigkeit des JCI steht der Quellenschatz zur geistlichen und amtlichen Existenz der neuorthodoxen Rabbiner Deutschlands. „Kernstück“ des Bestandes bilden Schriftzeugnisse von vier Generationen der bedeutenden, aus Lübeck stammenden Carlebach-Rabbinerfamilie. Dieses unersetzliche Material umfasst den Zeitraum vom Anfang des 19. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts.

Relativ gesehen ist der Umfang der originalen Bestände nicht groß: Die Rede ist von ungefähr 6.000 Einzelblättern und gebundenen Hand- und Druckschriften.

Doch der Reichtum des darin behandelten Themen- und Formenschatzes und ihr ursprünglicher Zusammenhalt verleihen diesen Archivalien einen besonderen Wert und bilden eine Grundlage für aktuelle Bereiche der zeitgeschichtlichen, religiös-weltanschaulichen und biographischen Forschung. Als Ausgangspunkte für eine systematische Zusammenfassung des vorhandenen Archivmaterials erweisen sich Zweck, Form sowie zeitgeschichtliche und traditionelle Motive der Schriften. Aus dieser Sicht lässt sich das gesamte Material folgendermaßen aufteilen:

- gottesdienstliche Predigten;
- amtliche und öffentliche Korrespondenz;
- religionsgesetzliche Studien;
- Reden und Aufsätze zum Brauchtum und Gemeindeleben;
- Familiendokumentation.

Die gottesdienstlichen Predigten erwiesen sich als einer der wichtigsten Bestandteile des rabbinischen Schrifttums. Eine wissenschaftliche Bewertung dieses Quellenschatzes wird erst durch seine systematische Untersuchung ermöglicht. Die folgende Meinungsäußerung des Rabbiners Dr. A. Altmann befasst sich mit den Grenzen der Quellenanalyse für die Geschichtsschreibung der rabbinischen Predigt. Er schreibt:

„Wie es bei diesem Gestaltwandel eigentlich zugegangen ist, aus welchen Quellen die neue Predigt geschöpft hat, ist eine Frage, die bisher noch nicht ernstlich untersucht worden ist. Ihre Beantwortung ist u.E. nur möglich durch ins einzelne gehende Analysen des vorhandenen Predigtmaterials. Dabei wird es sich empfehlen, die Untersuchung jeweils auf einen der repräsentativen Prediger zu konzentrieren. Erst aus einer Reihe solcher Monographien wird sich das Bild der Gesamtentwicklung herauschälen und eine wissenschaftlich fundierte Geschichte der jüdischen Predigt in Deutschland schreiben lassen.“²

Weitere Schwerpunkte der Sammeltätigkeit des Archivs bilden die Dokumentationen zu Aktivitäten der Rabbiner und der rabbinischen Vereinigungen, zur Geschichte der Gemeinden (Hamburg-Altona, Lübeck, Kiel usw.) und ihrer Einrichtungen sowie biographische und Familienquellen. Wichtige Bestandteile zu diesem Forschungsfeld sind Statuten, Protokolle und Tätigkeitsberichte, Feier- und Reiseprogramme, Verträge, Urkunden, Briefe, Fotos usw.

Eine der Aufgaben des Archivaufbaus im JCI ist die möglichst chronologische und inhaltliche Kontinuität der Bestände. Eine Vervollständigung der Bestände wird durch die Ergänzung der originalen Archivteile mit Kopien von Quellenmaterial aus anderen Archiven angestrebt. Den im Archiv des Joseph Carlebach Instituts ermittelten Hinweisen auf fehlende Quellen wird in entsprechenden privaten und öffentlichen Einrichtungen nachgegangen.

Die Aufgabe einer ausführlichen Beschreibung bedarf der Herstellung eines nutzbaren Suchsystems. Seit einem Jahr hat das Projekt der Aufbewahrung der originalen Bestände durch ihre Digitalisierung begonnen. Nach der Beendigung des Projekts werden die Archivbestände auch für entfernte Forscher zugänglich sein.

NEUE FUNDE AUS DEM NACHLASS DES OBERRABBINERS DR. JOSEPH CARLEBACH

Die fast zwölfjährige Sammelgeschichte des JCI ist durch wertvolle Erwerbungen gekennzeichnet. Mit der erst 1992 angelegten Sammlung aus dem Nachlass des Oberrabbiners Dr. Joseph Zwi Carlebach (1883 – 1942), dessen

Namen das Institut trägt, wurde eine Grundlage für das heutige Sammel- und Forschungskonzept geschaffen.

Zu einem der letzten unerwarteten Neufunde gehören originale Briefe von Joseph Carlebach an seine Eltern und Geschwister aus der Zeit seines Studiums an der Berliner Universität 1902 bis 1904. Lobeshymnen auf die Predigtkünste seines Vaters, der in Lübeck Rabbiner war, Bemerkungen zu Umständen der Amtstätigkeit des älteren Bruders Dr. Ephraim Carlebach als Rabbiner und Schulleiter in Leipzig, Berichte über das tägliche Leben, über Besuche von Freunden und Verwandten – all dies sind nur einige der in diesen Briefen behandelten Themen.

So erinnert sich Joseph Carlebach, fern vom Elternhaus, an das tiefe Erlebnis der Sabbatpredigt in der Lübecker „Schul“ (Synagoge):

„Nacherleben muß man diese Predigten, wenn man sie ganz erfassen und richtig bewerten will, denn es ist etwas ganz Besonderes an Deinen Predigten. Es ist nicht nur der gedankentiefe Inhalt, die herrliche Magidut [Predigertum], es ist nicht nur die wunderbar ergreifende Schönheit und Einfachheit des sprachlichen Ausdrucks, es ist nicht nur die klare durchsichtige Form und der kunstvolle Aufbau der einzelnen Teile, was ihnen eigentümlich ist, es ist vor allem die Tiefe der Überzeugung, die Innigkeit und Herzlichkeit, die ihnen den Stempel aufdrücken und Leser und Hörer gleichermaßen fortreißen.“ [14.3.1902]

In einem der originalen Briefe von Lotte Carlebach-Preuss vom September 1936 finden wir einen Bericht über den Tagesablauf ihres Mannes als Prediger an jüdischen Neujahrsfesttagen. Sie schreibt unter anderem an die Leipziger Verwandten:

„Jo spricht hier Rosch Haschana am ersten Abend in der großen Schul, am ersten Tag in der Marcus-Str., einer kleinen Synagoge der Innenstadt, am zweiten Tag in der großen Schul, Schabbat Schuwa Predigt³, nachmittags großer halachischer Vortrag, 2 Barmizwot (...).“

Zum Sinn und zur Eigenart der rabbinischen Predigt, Bibelauslegung und überlieferten Formen des jüdischen Gottesdienstes sprechen spätere zeitgeprägte Publikationen und Manuskripte.⁴

Eine interessante und kaum erforschte Quelle zum Brauchtum und zur Gemeindegeschichte bilden Urkunden zur Verleihung des Chawer-Titels (Ehrentitel) an angesehene und verdienstvolle Gemeindeglieder.

Den Lebensabschnitt Joseph Carlebachs als Oberrabbiner des Verbandes der jüdischen Gemeinden Schleswig-Holsteins dokumentiert unter anderem eine kopierte Sammlung aus dem Besitz des Centrum Judaicum zu Berlin.

Wichtiges Ergänzungsmaterial zur Geschichte der jüdischen Gemeinden Schleswig-Holsteins bieten Nachlässe der Gemeinderabbiner, unter anderem von Rabbiner Dr. Arthur (Akiba Baruch) Posner (1890–1962), bis 1934 Rabbiner in Kiel (Besitz des Zentralarchivs für die Geschichte der Juden). Diese Sammlung enthält auch eine Reihe von gegen den Antisemitismus gerichteten Aufsätzen und Zeitungsberichten aus den Jahren 1929 bis 1933. Ein ehemaliger Schüler des Rabbiners, Herman Winzelberg (A. Zwi Givon), hinterließ darüber hinaus eine bedeutsame Dokumentation zur Persönlichkeit seines Lehrers und zum jüdischen Leben in Kiel.

Eine andere Dokumentenreihe weist auf die Aktivitäten Joseph Carlebachs als Schriftführer der Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands (1934–1935) hin.⁵ Ihren inhaltlichen Mittelpunkt bilden Auseinandersetzungen der orthodoxen Rabbiner mit aktuellen Fragen, zum Beispiel der Mitgliedschaft der gesetzestreuen Rabbiner in dem Allgemeinen Rabbiner-Verband, der rituellen Schächtung und Speisegesetze, der Sabbataruhe, der jugendlichen Palästina-Auswanderung usw.

Ein Briefwechsel mit Dr. Leo Deutschländer bezüglich der ideologischen Grundlagen und Aufgaben des Keren-Hathora ist, trotz ihrer Unvollständigkeit, sehr eindrucksvoll. Inhaltlich knüpft dieser Briefwechsel an die vorhandene Dokumentation zu Aktivitäten der Agudat Israel Weltorganisation an. Zu dieser Dokumentation gehört unter anderem auch eine unveröffentlichte Rede von Joseph Carlebach mit dem Titel „Ist Agudas Jisroel eine Lebensnotwendigkeit?“ (16.12.1936) mit kritischen Bemerkungen zu den politischen Entscheidungen der Wiener „Knessia Gedola“ (Rabbinerversammlung).

Das Schriftwerk Joseph Carlebachs zur Geschichte und Gegenwart von Erez Israel und seiner religiösen Autoritäten sowie zur Neuentdeckung des hebräischen Quellenschatzes bildet eine der aktuellen Forschungsrichtungen.

Als Erster in seiner Familie besuchte Joseph Carlebach Jerusalem und wirkte dort als Seminarlehrer des Hilfsvereins der deutschen Juden in der Zeitperiode 1905 bis 1907. Die meisten seiner Briefe an das Lübecker Elternhaus sind in hebräischer Übersetzung veröffentlicht worden.⁶ Wie sich überhaupt in den im Archiv vorhandenen Dokumenten oft Hinweise auf mögliche weitere Quellenfunde finden, so führte uns auch eine der in Carlebachs Briefen aus Jerusalem erwähnten Einrichtungen, der Jerusalemer Frauenverein „Es-rath-Naschim“ (Frauenhilfe), zu einem Zeitungsbericht⁷ sowie zu späteren Briefen (1911–1912) aus seiner Feder, die auf die bedauerlichen finanziellen Bedingungen des Vereins hinweisen. Die schweren Lebensbedingungen der jüdischen Kolonien und die Armut der Wohltätigkeitsanstalten haben den jungen Lehrer tief bewegt. Doch in den späteren Aufsätzen schreibt er nachdenklich über den weitgehenden Aufbau und mächtigen geistigen Einfluss des „Heiligen Landes“ auf die Geschichte der jüdischen Diaspora.

RABBINISCHES SCHRIFTWERK IM LICHT DER „AMIRAN-SAMMLUNG“

Die umfassende Amiran-Sammlung wurde von den Nachkommen des Rabbiners Dr. Ephraim Carlebach (1879–1936) zum Zweck der Aufbewahrung und Erforschung im JCI angelegt. Diese Sammlung enthält Schriftzeugnisse der aus Lübeck stammenden Carlebach-Rabbinerfamilie. Die heutige Archivordnung lehnt sich weitgehend an jene Ordnung an, die der Rabbiner selbst zu Lebzeiten eingerichtet hatte.

Einer der Bestandteile der Amiran-Sammlung besteht aus vergilbten Handschriften von Rabbi Alexander Sussmann Adler (1816–1869). Es handelt sich hier um für historisch-biographische Recherchen und Familienforschung gleichermaßen wertvolles Quellenmaterial (Stammorte Würzburg und Moisling-Lübeck, Zeitperiode von 1829 bis 1868). Eine gebundene Liste der talmudischen Erläuterungen mit dem Titel „Textuum, thematum, dispositionum thesaurus“ (1842) weist auf die überlieferten Formen der traditionellen Quellenforschung jener Zeit hin. Ein vierteiliges, leider schwer leserliches Tagebuch mit dem Titel „Ereignisse in meiner Umgebung“ (1844–1847) gehört der Zeit der Tätigkeit Adlers als Privatlehrer

Dr. Salomon Carlebach (1845–1919), der 1870 die Rabbinertochter Esther Adler heiratete, übernahm nach der Berufung durch den Gemeindevorstand das Rabbineramt in Lübeck. Er engagierte sich lebhaft sowohl für Religionswissenschaft als auch für die Rabbinerbewegung und gehörte zu den angesehensten geistlichen Gestalten seiner Zeit. Das Joseph Carlebach Institut besitzt neben ca. 250 Manuskripten und Predigten auch Familienbriefe und Korrespondenz zu halachischen und ideologischen Fragen aus seiner Feder. Eine große Zahl der Festpredigten wurde später von seinem Sohn Ephraim gedruckt und zugleich mit Randbemerkungen erweitert.

Mit Fleiß und Liebe ist auch der eigene Nachlass der Sabbat- und Festpredigten von Rabbiner Dr. Ephraim Carlebach zusammengestellt worden. Zur Kunst der gottesdienstlichen Predigt und religiösen Autorität des Leipziger Rabbiners spricht ein Abschiedsbrief eines ehemaligen Gemeindeglieders, der schreibt:

„Ich hatte zwar nicht das Glück, Ihr Schüler zu sein, aber ich erinnere mich jetzt an viele Ihrer Predigten, die mich immer zutiefst erschütterten hatten. Es war keine Ekstase, in die ich dadurch versetzt wurde, denn noch heute liegen mir bedeutende Worte aus Ihren Predigten, Erklärungen zur Sidra und Ansprachen in den Ohren, als hätte ich sie erst jetzt vernommen. Oft fallen mir Erklärungen von Ihnen ein, wenn ich den wöchentlichen Thoraabschnitt durchlerne. – Aber darüber hinaus hatte ich Gelegenheit, Sie persönlich kennenzulernen, Ihren weisen Rat einzuholen und in Ihrem Hause ein echtjüdisches Leben zu sehen.“ (2.3.1936)

Von besonderem Wert ist eine Sammlung von Entlassungsreden sowie von daran anschließenden Dokumentationen zur Geschichte des Talmud-Tora Vereins und der Höheren Israelitischen Schule zu Leipzig (1911–1936). Eine Vielzahl von Reden und Aufsätzen des Leipziger Rabbiners befasst sich mit Fragen der jüdischen Identität, religionsgesetzlichen Vorschriften, Gemeindegemeinschaften, Rabbinerbewegung usw.

Eine der Reden aus dem Jahr 1928 spricht von der Erfüllung der Mizwa, des Schreibens einer Torarolle, wodurch von der Familie „ihren Vorfahren ein Denkmal gesetzt“ wird. Mehrere Reden und Ansprachen beinhalten die

bitteren Erfahrungen der Nazizeit und der wachsenden Unsicherheit für die jüdische Gemeinschaft:

„Die ganze Judenheit unseres Landes ist beinahe in Bewegung und auf der Suche nach einer neuen Grundlage des Lebens, viele, viele sind enturzelt und herausgerissen aus ihrer bisherigen Umgebung, aus ihren früheren Lebensgewohnheiten, müssen sich, wie man das nennt, umstellen und irgend eine neue Möglichkeit suchen, ihr Dasein zu fristen (...).“ (BMA, 9.6.1933)

Bedeutende Sammlungen haben sowohl die Rabbinerfrau Gertrud Carlebach (geborene Jacoby) als auch die Kinder der Leipziger Rabbinerfamilie hinterlassen. Bei dem Nachlass von Dr. Esriel Carlebach (1908–1956), des ältesten Sohnes des Leipziger Rabbiners, handelt es sich um Quellen, die ihren Ursprung in verschiedenen Welten hatten. Entsprechend der Familientradition erhielt Esriel Carlebach in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine rabbinische Ausbildung an der „Weltjeschiwa“ in Jerusalem und der ruhmreichen Tora-Anstalt in Telsz (Litauen). Früh wurde er sich jedoch der Tatsache bewusst, dass die alten Formen der jüdischen Sittlichkeit in einer feindlichen Umgebung nicht mehr erhalten werden könnten. Um das Jahr 1930 besuchte er Siedlungen von in größter Armut in Südrussland lebenden Juden, deren seelische Not ihn tief erschütterte. In seinen bis jetzt nicht veröffentlichten Reiseberichten und Aufsätzen schilderte der hoch begabte Journalist die drohende Gefahr des Verfalls jüdischen Geisteslebens. Dennoch sind seine Briefe nach Hause mit Sehnsucht und Liebe erfüllt. So schreibt er an seinen jüngeren Bruder David aus Jerusalem anlässlich seiner Bar-Mizwa-Feier:

„(...) damit Dati nicht meint, er hätte von mir gar nichts geschenkt bekommen, sei ihm mitgeteilt, dass ich für ihn und seine Eltern drei Misheberach's⁹ auf den Gräbern von R. Schimon Hazadik, Sacharja und David Hamelech habe machen lassen und dort am Schabbat der Barmizwa mitpallel¹⁰ gewesen habe für ihn und alle.“

Eine bedeutungsvolle Briefreihe gehört dem Nachlass von Cilly Carlebach (1911–1968) an. Im März 1936 wanderte sie mit ihrer Familie nach Palästina aus. Ihrer langjährigen freundschaftlichen Beziehung zu der Kranken-

schwester Anny Steinberg (Jablonski) folgte ein Briefwechsel, in dem die Zeitgeschichte der Auswanderungsbemühungen einer „staatenlosen“ jüdischen Familie in Deutschland sichtbar dokumentiert ist und der mit einem tragischen Bericht im April 1940 endet.

Neben der umfassenden Amiran-Sammlung haben die einmaligen kleineren Sammlungen und Einzelschriften der Familienangehörigen im Institutsarchiv ein echtes „Carlebach-Haus“ gefunden. In der Sammlung aus dem Nachlass des Kölner Gemeinderabbiners Dr. Emanuel Carlebach (1874–1927) werden ‚weltanschauliche‘ Diskussionsfragen für das orthodoxe Judentum berührt.

Dessen Sohn, Dr. David Carlebach, der nach dem Hinscheiden seines Vaters das Rabbinatsamt in der Kölner Synagogen-Gemeinde Adass-Jeschurun übernahm, setzte sich in einem Brief an den Darmstädter Rabbiner Dr. Merzbach vom 4.2.1931 mit den Ansichten seines Vaters bezüglich der Aufgaben der Lehrerausbildung, der ‚Austrittsfrage‘ und ‚Zeitgemäßheit‘ des geistigen Werkes des Rabbiners Samson Raphael Hirsch auseinander.

Selbstverständlich kann der enge Rahmen eines Arbeitsberichtes nicht für eine ausführliche Beschreibung der rabbinischen Nachlässe im JCI ausreichen. Dennoch ist ein solcher Einblick in die einzelnen Bestandteile notwendig.

Zum Schluss möchten wir allen israelischen und ausländischen Spendern danken, die das unschätzbare Material dem Carlebach Institut zur Aufbewahrung und Erforschung zugesichert haben. Auf diesem Weg der öffentlichen Anerkennung kann ein ehrenvolles Denkmal dem rabbinischen Schriftwerk und dem geistigen Erbe des deutschen Judentums errichtet werden.

ANMERKUNGEN

- 1 B. Beer: Die neuere jüdische Literatur und ihre Bedeutung (II). In: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, hrsg. von Z. Frankel. Leipzig, 1853, S. 92
- 2 Altmann, Alexander: Zur Frühgeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland. In: Leo Baeck Institute Yearbook VI (1961), S. 3-59.
- 3 Ein Sabbat der Reue und Umkehr vor dem Versöhnungstag.
- 4 Der größte Teil dieser Schriften erschien als Nachdruck in den dreibändigen, von Miriam Gillis-Carlebach herausgegebenen „Ausgewählten Schriften“ (Hildesheim 1982 und 2002, mit einer erweiterten Bibliographie).
- 5 Nachlass des Rabbiners Dr. Isaak Unna (Mannheim), im Besitz des Instituts für die Erforschung des Diaspora-Judentums, Bar Ilan Universität.
- 6 Carlebach, Joseph Zwi: Michtawim m'Jeruschalaim (1905–1906). Übersetzt ins Hebräische und ediert von Miriam Gillis-Carlebach. Jerusalem 1996.
- 7 Carlebach, Joseph: Ein fördernder Verein. In: Die Jüdische Presse, Berlin, 37. Jg., Nr. 42, 19.10.1906, S.495f.
- 8 Mehr über das Tagebuch siehe: Carlebach, Salomon. Geschichte der Juden in Lübeck und Moisling. Lübeck, 1898 [?].
- 9 Segnungen, aus besonderem Anlass am Sabbat in der Synagoge öffentlich gesagt.
- 10 Ein jiddischer Ausdruck, er bedeutet: Ich habe gebetet.

DER PÄDAGOGE JOSEPH CARLEBACH

Die Pädagogik Joseph Carlebachs

Joseph Carlebach vereinte in seiner Person tiefe Religiosität und Verankerung in der jüdischen Tradition mit großer Offenheit gegenüber den nichtjüdischen kulturellen Errungenschaften. Die Frage, wie Carlebach als gesetzestreuer Rabbiner versuchte, die religiöse Tradition innerhalb einer sich dramatisch wandelnden Gesellschaft aufrechtzuerhalten und gleichzeitig aktiv an der weltlichen Kultur teilzuhaben, steht im Mittelpunkt dieses Aufsatzes.

Joseph Carlebach war ein origineller und schöpferischer Denker, der, selbst wenn er Gedanken anderer aufgriff, diese nach seiner eigenen Betrachtungsweise neu gestaltete. Dies wird vor allem auf dem Gebiet der Erziehung deutlich, auf dem er sich auch mit den unterschiedlichen Positionen der Reformpädagogik auseinandersetzte. Ein weiterer Schwerpunkt liegt bewusst auf diesem zentralen Bereich der innerjüdischen Entwicklung, dem Feld der Erziehung. Es soll deshalb dargestellt werden, wie Carlebach getreu dem Ideal Samson Raphael Hirschs mit Hilfe der religiösen Erziehung eine jüdische Identität erhalten und gleichzeitig die Teilhabe an den wertvollsten Errungenschaften der weltlichen Kultur ermöglichen wollte, also – wie es der talmudische Ausspruch von *Tora im Derech Erez*

umschreibt – wie er die Verwirklichung der göttlichen Lehre im Leben zu erreichen suchte.

Die bürgerliche Emanzipation des 19. Jahrhunderts befreite die deutschen Juden aus der Enge des Ghettos und führte im weiteren Verlauf zu einer großen Erleichterung ihrer alltäglichen Lebenssituation in vielerlei Hinsicht. Gleichzeitig wuchs mit dieser Entwicklung für das traditionelle Judentum aber auch das Problem, das jüdische Lebensideal angesichts der neuen kulturellen Verlockungen aufrechtzuerhalten, ohne die Bindung an das Gesetz und die religiöse Verbundenheit mit der Gesamtheit des jüdischen Volkes aufzugeben.¹ Für Carlebach wurde der

„Mut zur heroischen Lebensführung, zum jüdischen Opfer (...) durch die enge Berührung mit einer Außenwelt, die allzu sehr von verfeinerter Selbstsucht, dem Streben nach veredeltem Sinnengenuss erfüllt ist, immer mehr herabgesetzt. Die ästhetisierende Kultur der Völker betont das Ich mit seinen Forderungen und Wünschen; diese Gesinnung des großen Anspruchs ans Leben drang mehr und mehr in die jüdischen Herzen ein.“²

Die fortschreitende Technisierung und naturwissenschaftliche Ergründung der Welt hatte bereits in der Zeit vor der Emanzipation in der allgemeinen Gesellschaft zu einer immer stärkeren Abkehr von Glauben und Religion geführt. Das Judentum, das in dieser Phase gesellschaftlicher und kultureller Umbrüche in diese Welt eintrat, „sog, wollend oder nicht, das Gift jener flachen selbstgewissen Diesseitigkeit ein, den frivolen Optimismus und Epikuräismus der Diesseitsseligkeit und Religionsfeindlichkeit“.³

Der von Samson Raphael Hirsch geprägte Leitspruch *Tora im Derech Erez* fand in der Umsetzung durch Joseph Carlebach eine im gleichen Maße traditionsgetreue wie schöpferische Interpretation. So vielfältig seine Interessen und Aktivitäten auch waren, immer standen sie im Zeichen dieses Mottos.⁴ Obwohl Carlebach ein begeisterter Anhänger Samson Raphael Hirschs war⁵, folgte er dessen Leitspruch keineswegs in blinder und kritikloser Verehrung, sondern entwickelte einen originellen gedanklichen Ansatz, der auch eine distanzierte Betrachtung seiner historischen Entwicklung mit einschloss.⁶

Der Tora als doppelter Aufgabe an das Volk Israel, die „das Lernen wie die Mizwo-Übung“⁷ umfasst, schenkte Carlebach seine besondere Aufmerksamkeit. In einem grundlegenden Artikel suchte er eine Antwort auf die Kernfrage, welches der beiden Elemente den vorrangigen Auftrag sowohl für die Gesamtheit des jüdischen Volkes als auch für jeden Einzelnen darstelle:

„Ist in erster Linie die Pflege der Gotteswissenschaft der Thora, ihre Ausbildung und Vertiefung, ihre Aneignung und Verbreitung Sinn unseres Daseins? Oder ist es vielmehr die Übung des Guten, die Ausstreuung von Liebe und Gerechtigkeit in uns und um uns, die Schaffung einer durch die Verwirklichung der göttlichen Gebote vorbildlichen nationalen Daseinsordnung, die Verklärung und Weihung alles Irdischen zu einem Abbild des Göttlichen?“⁸

Carlebach machte jedoch deutlich, dass sich für ihn diese Frage im Grunde nicht stellt, da beide Elemente untrennbar miteinander verbunden seien.

„Die Thora ist Wahrheit und will Bewährung. Sie kennt keine Trennung von Lehre und Leben. Alle Mizwoth der Thora sind Mittel der Weltgestaltung von eminenter praktischer Bedeutung, die sich bis in die letzten Verzweigungen alles menschlichen Tuns auswirken und alles in eine höhere Sphäre emporheben.“⁹

Als die praktische Verwirklichung der göttlichen Gebote war *Derech Erez* jedoch, anders als die ewig gültige Tora, kulturellen Veränderungen unterworfen, die deshalb das bestimmende und zeitlose Element bleibt, während die Gestaltung von *Derech Erez* von der jeweiligen gesellschaftlichen Umgebung abhängig war.¹⁰ Er erweiterte damit die ursprüngliche Deutung des Begriffes von *Tora im Derech Erez*, die Hirsch auf die weltliche Kultur des Idealismus beschränkt hatte. Carlebach hingegen wandte dieses Prinzip auf ganz unterschiedliche Bereiche des Lebens, von der Frage der jüdischen Erziehung bis zur Gestaltung von Politik und Wirtschaftsordnung, an.

Grundsätzlich ist das Konzept von *Tora im Derech Erez* flexibel und anpassungsfähig. Es bietet zwar keine endgültige Lösung, dafür aber verschiedene Möglichkeiten, die von Ort und Zeit abhängig sind.¹¹ Es kann allerdings nicht beliebig mit wechselnden Inhalten ausgefüllt werden, sondern

gründet stets auf der ewigen Tora in Verbindung mit *Derech Erez* als aktiver Teilhabe des jüdischen Volkes an der Kultur ihrer jeweiligen Umwelt und vielgestaltiger Einflussnahme, um diese dem Ziel einer sittlichen Lebensordnung näher zu bringen.

„[Das] ewige Gesetz und die dauernde Selbstverjüngung, sie beide erst in ihrer Spannung, in ihrer Paradoxie erschöpfen das wahre Wesen unseres Volkes, unseres Judentums. (...) Es ist nicht die Antwort auf eine Frage der Vergangenheit (...), es ist die Antwort auf die gegenwärtige Lebenssituation. Wie die Frage neu, so ist es auch der aus der Lehre uns werdende Bescheid. Nicht wie wenn wir vergilbte Pergamente studieren, befragen wir die Bibel und den Talmud, sondern als wären sie heute geschrieben, um uns jetzt auf das uns Umdrängende und Erfüllende die rechte Auskunft zu holen. (...) So bleibt unser Volk, das älteste der Geschichte, immer jung; so ermöglicht die ewige Verjüngung unserem Volke, das ewige Gesetz durch alle Zeiten durchzutragen.“¹²

Gerade die traditionelle jüdische Erziehung habe seit jeher großen Wert auf die Geschlossenheit und gleichzeitige Aufgeschlossenheit des religiös-kulturellen jüdischen Weltbildes gelegt, das sich einerseits durch eine selbstbewusste Wertetradition und andererseits durch eine tolerante Offenheit gegenüber der Kultur ihrer jeweiligen Umgebung ausgezeichnet habe: Wie sonst „konnte Rabbi Josua nach Rom gehen, wenn er des Lateinischen unkundig war? Wie konnte Rabbi Jechiel (...), eine zehntägige Disputation zu Paris führen, wenn er die Sprache der Mönche nicht meisterte?“¹³ Die „unnatürliche Trennung von profaner und religiöser Wissenschaft (...), wie sie der Talmud nicht kannte“¹⁴ und der die „Verkümmern der jüdischen Seele“¹⁵ folgte, war erst ein Ergebnis der Ghettomauern, hinter die die Juden verbannt wurden.

Im Gegensatz zu dieser willkürlichen Einengung seiner geistigen Sphäre beinhalte das Judentum aber eine eigene umfassende Kulturschöpfung. Die unzähligen Bücher des Talmud bildeten den Rahmen für eine jüdische Geistes-tradition, die Medizin, Astronomie und Mathematik ebenso umfasst wie Geographie und Volkskunde.¹⁶

Der jüdischen Schule kommt in Carlebachs Erziehungskonzeption eine herausragende Bedeutung zu, da sie mit der Kombination von religiöser Erziehung und moderner Bildung „eine Erziehungsanstalt für die ungeteilte Ganzheit des jüdischen Menschen“ sein solle, „in der die schwere Spannung zwischen den Ewigkeitswerten des Judentums und den Lebensaufgaben der Moderne zu einer fruchtbaren pädagogischen Lösung“¹⁷ geführt werde. Die Notwendigkeit einer eigenen jüdischen Schule begründete Carlebach zum einen mit dem zunehmenden Antisemitismus an allgemein bildenden Schulen, der auch die Lehrerschaft erfasste und dazu führte, dass die Lehrer jüdische Schüler häufig nicht mehr vor Anfeindungen ihrer christlichen Schulkameraden in Schutz nähmen.¹⁸ Darüber hinaus befürchtete er eine zu große Entfremdung der jüdischen Kinder von ihrem Glauben durch eine gänzlich fehlende oder unzulängliche religiöse Unterrichtung. Daher könne nur die jüdische Schule eine „eigene geistige Heimat“¹⁹ sein, die das jüdische Kind im Hinblick auf den späteren „geistigen Daseinskampf“²⁰ gegen die Assimilation vorbereiten könne. Carlebach betonte, dass die jüdische Schule sich dadurch nicht von ihrer Umwelt abkapseln werde. Vielmehr entspreche sie der zunehmenden „Sehnsucht nach der Unendlichkeit“²¹, die die Jugend erfülle. Es komme nun darauf an, „der Jugend die alten jüdischen Gesetze auf ihren sozialen Inhalt hin (...), die jüdischen alten, freiheitlichen Gedanken mit dem betonten Persönlichkeitsgefühl innerhalb der sozialen Gemeinschaft“ zu lehren und ihr zu vermitteln, dass die jüdische Religion „nicht identisch ist mit einem starren Formalismus, sondern dass sie an den ewigen, ethischen, menschlichen und sozialen Ideen durch den Wandel aller Zeiten hindurch festhält und dieselben zu verwirklichen bestrebt ist“.²²

Die jüdische Schule erschien Carlebach als das einzig geeignete Mittel, die Rahmenbedingungen für eine fürsorgliche Hinführung des Kindes sowohl zu jüdischer Religion und Kultur als auch zu weltlich-humanistischer Bildung andererseits zu gewährleisten.²³ Allgemeine und jüdische Bildung sollten nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern die Synthese gegenseitiger Beeinflussung ergeben: „Die Geometrie der Fächer ist aufzuheben; aus ihrer innerlichen Verflechtung zu einem Kulturganzen müssen die Schulstoffe in eine geschlossene Totalität der Kultur einführen.“²⁴ Denn ganz im Sinne Georg Kerschensteiners sollte die Schule nach Carlebach „keine

Zweckgemeinschaft, sondern (...) eine sittliche Lebensgemeinschaft, eine Wertegemeinschaft“²⁵ bilden.

Bereits in Joseph Carlebachs Konzept der jüdischen Schule wird deutlich, dass die Erziehung jedes Kindes nicht nur für das Individuum selbst, sondern vor allem für die jüdische Gemeinschaft von großer Bedeutung ist. Das Spannungsverhältnis zwischen Individualität und Gemeinschaft spielt bei Carlebach in religiös-ethischer wie in pädagogischer Hinsicht eine entscheidende Rolle:

„Allen Erziehern aber sei es zugerufen: ich glaube an religiöse Individualität! An 600.000 Juden ist die Tora offenbart worden (...), jedem nach seiner Kraft, nach seinem Lebensrhythmus. Ich glaube an keine ernstliche Antinomie zwischen Autorität und Freiheit, zwischen Individuum und Gesamtbindung auf jüdischem Boden, weil unsere Lehre wohl heteronom, aber nicht vom Menschen gegeben, sondern vom Schöpfer und Urquell aller differenzierter Individualität stammt (...).“²⁶

Nach 1933 betonte Carlebach zunehmend die Rolle der Gemeinschaft bei der Erziehung der Kinder.²⁷ Er reagierte damit auf die zunehmende Bedrängnis der deutschen Juden, die auch die Zukunft ihrer Kinder dramatisch beeinflusste:

„Unsere Kinder wissen früh, dass ihr Rahmen f(ür) d(ie) Zukunft nur ein enger ist. (...) In dem Alter, als wir noch spielten, überlegt sich das Kind heute, welcher Partei es angehören muss, etwas später: was es werden soll. Sie spielen nicht m(it) Puppen, sondern mit d(em) Schicksal.“²⁸

Aufgrund dieser Entwicklung forderte Carlebach die Intensivierung religiöser Erziehung in allen Bereichen des jüdischen Lebens, vom Elternhaus über die Schule und Feiern in der Synagoge bis hin zur Jugendbewegung, um die Kinder und Jugendlichen wieder an die religiöse Gemeinschaft zu binden.²⁹ Nicht mit Zwang, sondern durch die Schaffung von Gemeinschaftserlebnissen in Jugendgottesdiensten³⁰, Aufenthalt in Ferienlagern der Jugendbewegungen³¹ oder bei Schulwanderungen, wie er sie selber mit

seinen Schülern unternahm, wollte er die heranwachsende Generation an das von ihm erstrebte Ideal einer jüdischen Lebensform heranführen. Besonders die Jugendbewegung trug seiner Ansicht nach durch die „Überwindung des Individualismus in einer höheren Brüderlichkeit“³² zur Schaffung eines religiösen Gemeinschaftsbewusstseins bei.³³

Anlässlich seiner Amtseinführung als Hamburger Oberrabbiner im Jahre 1936 beschwor Carlebach bei seiner Festpredigt das Ideal der jüdischen Gemeinschaft:

*„Gemeinschaft macht stark, aber Gemeinschaft leistet noch mehr, sie allein ist der Boden, auf welchem die Tora, auf welchem wahre Religiosität erwachsen kann. Wenn unsere Zeit im Judentum eine schwere und ernste ist, eins haben wir aus dieser Not gelernt: den Wert der Gemeinschaft.“*³⁴

Erziehung des Einzelnen bedeutet deshalb im Judentum „Erziehung zur Gemeinschaft“.³⁵ Angesichts der immer schwierigeren Lage der Juden in Deutschland lag nach Ansicht Carlebachs in der Rückkehr zur Gemeinde als Ort der geistigen Stärkung und der menschlichen Verbundenheit die einzige Möglichkeit, das Leid zu ertragen. Voraussetzung hierfür sei jedoch die Wiederbesinnung jedes Einzelnen auf die Tora und das jüdische Geistesgut, die zu einer echten jüdischen Lebensform und einer bewussten jüdischen Identität zurückführen soll. Nachdrücklich forderte er deshalb eine Wiederbelebung des Gemeinschaftssinnes, nachdem die individualisierende Kultur der Aufklärung auch vor dem Judentum nicht Halt gemacht habe und „das Band der Herzen“³⁶, das alle Juden miteinander verband, zerrissen habe.

Carlebach knüpfte seine erzieherischen Bemühungen neben der religiösen Schule und den Institutionen des gemeindlichen Lebens wesentlich an die religiöse Erziehung in der Familie, denn für ihn war „Sinn und Inhalt menschlichen und jüdischen Seins“ die Familie. Die ganze jüdische Gemeinschaft, die für Carlebach „nur ein erweiterter Familienkreis“³⁷ war, hatte ihren Ursprung in der familiären Keimzelle. Die Familie bewahrte die jüdische Lehre, ihre Sitten und Gebräuche trotz der bedrückenden Situation der Galut über die Jahrhunderte hinweg. Nur wenn es gelinge, die Familiengemeinschaft zu erhalten, sei das Fortbestehen des Judentums gewährleistet. Als Ort, an dem

das Kind zum ersten Mal durch Symbole, religiöse Formen und das Feiern der Festtage religiöses Leben erfahre, bezeichnet Carlebach die familiäre Welt als einen wesentlichen Baustein in der Erziehung der Kinder.

Carlebach war sich jedoch des ewigen Konfliktes zwischen den Generationen, zwischen Vätern und Söhnen, bewusst, wie er in der Frage des Kindes am Sederabend des Pessachfestes: „Was soll euch diese Zeremonie?“, zum Ausdruck kommt.³⁸ Die Kritik des Jungen an der Lebensweise der Alten betrachtete Carlebach nicht als Unglück, sondern hielt sie im Gegenteil für „das größte Glück, das es in der Menschheit gibt“.³⁹ Die Auseinandersetzung zwischen den Generationen sei sogar eine absolute Notwendigkeit für die Weiterentwicklung der Menschheit. Denn „gäbe es diesen Gegensatz nicht, dann würde die Menschheit jeden einmal begangenen Fehler auf Kinder und Enkel vererben. (...) Darum ist es ein glückliches Naturgesetz, dass die Jugend nicht ohne weiteres die Fehler und Neigungen der Alten weiterträgt.“⁴⁰ Aber auch für die Generation der Väter ist dieser Umstand ein Segen, denn Carlebach sieht durchaus die Gefahr, dass die Ausübung der religiösen Gebräuche zu einem leeren Formalismus erstarren könnte. Durch die kritische und beinahe ketzerische Frage des Kindes werden die Alten gezwungen, sich des Gehaltes und der Bedeutung der religiösen Sitten wieder bewusst zu werden.⁴¹

Die Erziehung des Kindes ist in erster Linie an seine individuelle Persönlichkeit und an das gegenseitige Vertrauen zwischen Vater und Kind, Erzieher und Zögling gebunden. Seine Auffassung umschrieb Carlebach so:

„Zuerst soll der Vater fragen: Was regt sich im Kind? Welche Kräfte bestimmen sein Tun? Dann erst wird das Kind erkennen: Das ist mein Vater, der versteht mich ja. Dann erst werden die Väter die Kinder finden.“⁴²

Ein tiefes Verständnis und eine große Zuneigung zu seinen Schülern kennzeichnete seine eigene pädagogische Praxis, die er unter das biblische Motto stellte:

„Schulkinder sind Messiasse, Lehrer, Propheten des Messiasreiches, und dies nach einem Wort unserer Weisen, die das Prophetenwort kommentieren: Rührt meine Messiasse nicht an, und tut meinen Pro-

*pheten nichts zu Leide: die Messiasse, das sind die Schulkinder, die Propheten, das sind ihre Lehrer.*⁴³

Unter Hinweis auf das Konzept der „freien geistigen Arbeit“, wie es Hugo Gaudig propagierte⁴⁴, erinnert Carlebach daran, dass diese Form des Lernens, des selbständigen Erarbeitens des Stoffes durch den Schüler, bereits im Judentum der Vergangenheit gepflegt wurde, im Laufe der Zeit aber in Vergessenheit geraten ist.⁴⁵ Statt des Lehrers sollte nun der Schüler im Mittelpunkt des Unterrichts stehen. Vom Lehrer verlange dieser „kopernikanische Wandel“⁴⁶ ein hohes Maß an Selbstlosigkeit, da sich seine neue Rolle auf die eines „Kräfteweckers“⁴⁷ beschränkt, „der sich ganz in den Hintergrund zu stellen hat, der nicht mehr Stoffe darbietet und durch Fragen und Aufgaben durch Anregung der Intelligenz und des Gedächtnisses den Schüler zu ihrer Erfassung führt, sondern dem Schüler, der Schülerschaft den Stoff, wie einem Forscher oder einer forschenden Arbeitsgemeinschaft gegenüber treten lässt“⁴⁸ und damit seine alte Funktion als Wissensvermittler aufgeben muss. Stattdessen habe der Lehrer nun als Schöpfer eines jüdischen Milieus zu wirken.⁴⁹ Die autoritative Beziehung zwischen Lehrer und Schüler habe allmählich einer natürlichen Autorität des Lehrers aufgrund seiner sittlichen und geistigen Überlegenheit zu weichen. Diese Forderung Georg Kerschensteiners fand bei Carlebach ungeteilte Zustimmung.⁵⁰ Das Konzept bedeutete aber nicht den völligen Verzicht auf Autorität, da auch für Carlebach „ohne Autorität keine Erziehung, ohne Autoritätsgesinnung und -gefühl kein edles Menschentum denkbar ist“.⁵¹ Erst dann, wenn Lehrer und Schüler durch ein „Band der Liebe“⁵² miteinander verbunden sind, nimmt jeder Schüler „freiwillig aus dem Geist der Gemeinschaft heraus diese Bindungen auf sich, nicht mehr aus Zwang und Begrenzung der Persönlichkeit, sondern aus dem Gefühl, sein eigener Gesetzgeber zu sein, in der Gemeinschaft seine Selbstentfaltung zu finden“.⁵³ Carlebach gelang es dank seiner herzlichen Persönlichkeit, ein solches Band des Vertrauens zwischen sich und seinen Schülern zu knüpfen. Sein mitreißendes Temperament und sein großer Humor machten ihn bei seinen Schülern sehr beliebt. Er verwandelte die Talmud Tora Realschule von einer „wohlgeordneten Unterrichtsanstalt zu einer echt jüdischen Gemeinschaft“.⁵⁴

ANMERKUNGEN

- 1 Carlebach, Joseph: Das gesetzestreue Judentum. Berlin 1936, S. 15.
- 2 Ebd., S. 17. An dieser Stelle werden Anklänge an die Kritik Hirschs hinsichtlich der hellenistischen Selbstverherrlichung des Menschen deutlich.
- 3 Carlebach, Joseph: „Thora im Derech Erez“. Das Lösungswort der deutschen Orthodoxie. In: Deutsch Israelitische Zeitung 51, Nr. 27, 28.12.1934, S. 2.
- 4 Carlebach, Julius: Orthodox Jewry in Germany: The Final Stages. In: Paucker, Arnold u.a. (Hrsg.): Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland. The Jews in Nazi Germany 1933–1943. Tübingen 1986 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, 45), S. 90.
- 5 Vgl. Carlebach, Joseph: Den Namen S.R. Hirschs! In: Der Israelit. Zentralorgan für das orthodoxe Judentum 74, Gola und Gëula Nr. 8, 26.7.1934, S. 3f.
- 6 Carlebach, „Thora im Derech Erez“ (s. Anm. 3), S. 2.
- 7 Ebd., S. 1.
- 8 Ebd.
- 9 Ebd.
- 10 Ebd.
- 11 Gillis-Carlebach, Miriam: The Meaning of Derech Eretz. In: Niv Hamidrashia 1976/1977, S. 107.
- 12 Carlebach, Joseph: Erneuerung. In: Leven, Willy (Hrsg.): Predigten an das Judentum von heute. Berlin 1935, S. 21.
- 13 Ders.: Die jüdische Schule. Eine Entscheidungsfrage für die deutsche Judenheit (Manuskript 1922). In: Gillis-Carlebach, Miriam (Hrsg.): Joseph Carlebach. Ausgewählte Schriften. Band 2. Hildesheim 1982, S. 1033.
- 14 Ders.: Der Chederprozess im Stadttheater zu Witebsk. In: ebd., S. 1071.
- 15 Ders.: Die jüdische Schule (s. Anm. 13), S. 1033.
- 16 Ders.: Das Wesen des Talmud (Manuskript 1923). In: Gillis-Carlebach, Miriam (Hrsg.): Joseph Carlebach. Ausgewählte Schriften. Band 1. Hildesheim 1982, S. 431f.
- 17 Ders.: Jüdische Gymnasien des Ostens. In: Israelitisches Familienblatt Hamburg 36, Nr. 10, 8.3.1934, S. 17.
- 18 Ders.: Die eigene jüdische Schule (Manuskript 1922), S. 4f.
- 19 Ders.: Die jüdische Schule (s. Anm. 13), S. 1024.
- 20 Ders., Die eigene jüdische Schule (s. Anm. 18), S. 1.
- 21 Ders., Die jüdische Schule (s. Anm. 13), S. 1033.
- 22 Ders.: Wohin strebt unsere Jugend? In: Der Israelit. Das Zentralorgan für das orthodoxe Judentum 67, Nr. 49, 2.12.1926, S. 9.
- 23 Ebd., S. 5.
- 24 Ders.: Moderne pädagogische Bestrebungen. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.): Ausgewählte Schriften, Band 2 (s. Anm. 13), S. 1087.
- 25 Ebd., S. 1090. Vgl. Der Begriff der Arbeitsschule (1911). In: Kerschensteiner, Georg: Texte zum pädagogischen Begriff der Arbeit und zur Arbeitsschule. Ausgewählte pädagogische Schriften, Band II, Paderborn 1982, S. 39-45.
- 26 Carlebach: Moderne pädagogische Bestrebungen (s. Anm. 24), S. 1096.
- 27 Ders.: Generationen antworten auf die Zeit (Manuskript o. J.), S. 3.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd., S. 5.
- 30 Ders.: Zweierlei Schulformen – Zweier-

- lei Methoden. In: Jeschurun 13, Nr. 3/4 (1926), S. 133.
- 31 Ders.: Ein kleiner Schulchan Aruch II. In: Israelitischer Kalender für Schleswig-Holstein, Altona 1927/28, S. 32.
- 32 Ders.: Moderne pädagogische Bestrebungen (s. Anm. 24), S. 1094.
- 33 Ders.: Generationen antworten auf die Zeit (s. Anm. 27), S. 3f.
- 34 Feier zur Einführung Sr. Ehrwürden des Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach in der Gemeinde-Synagoge Bornplatz Hamburg am 22.4.1936. Hamburg 1936, S. 38.
- 35 Carlebach: Moderne pädagogische Bestrebungen (s. Anm. 24), S. 1091.
- 36 Ders.: Das Gemeinschaftserlebnis. In: Der Israelit. Zentralorgan für das orthodoxe Judentum 75, Gola und Gëula 1, Nr. 1, 25.1.1934, S. 2.
- 37 Ders.: Breuers Elijahu. In: Der Israelit. Zentralorgan für das orthodoxe Judentum 65, Nr. 47, 20.11.1924, Literarische Warte 9/10, S. 9.
- 38 Ders.: Festpredigt zur Feier des 70jährigen Bestehens des Synagogen-Verbandes Hamburg am 2. Tag Pessach 5698 (17. April 1938). In: Jüdisches Gemeindeblatt (JGB) 14, Nr. 5 (13.5.1938), S. 1-4.
- 39 Bericht über einen Vortrag Carlebachs in Hannover mit dem Titel: Väter und Söhne, das Problem der Generationen im Judentum. In: Der Israelit. Zentralorgan für das orthodoxe Judentum 6, 10.2.1938, S. 7.
- 40 Ebd.
- 41 Ders.: Festpredigt zur Feier des 70jährigen Bestehens (s. Anm. 38), S. 2.
- 42 Bericht (s. Anm. 39), S. 7.
- 43 Zitiert nach Levinson, Gedenkansprache, S. 19.
- 44 Gaudig, Hugo: Das Grundprinzip der freien geistigen Arbeit. In: Flitner, Wilhelm / Kudritzki, Gerhard (Hrsg.): Die deutsche Reformpädagogik, Bd. 1. Die Pioniere der pädagogischen Bewegung. Düsseldorf/München ²1967, S. 238-242.
- 45 Carlebach, Moderne pädagogische Bestrebungen (s. Anm. 24), S. 1088.
- 46 Gaudig, Das Grundprinzip der freien geistigen Arbeit (s. Anm. 44), S. 238.
- 47 Carlebach, Moderne pädagogische Bestrebungen (s. Anm. 24), S. 1088.
- 48 Ebd., S. 1087.
- 49 Ders.: Zur Frage der jüdischen Lehrerbildung. In: Der Israelit. Zentralorgan für das orthodoxe Judentum 32, Nr. 4, 23.1.1930, Blätter für Erziehung und Unterricht, S. 1783.
- 50 Ders.: Moderne pädagogische Bestrebungen (s. Anm. 24), S. 1089f.
- 51 Ebd., S. 1089.
- 52 Ebd., S. 1091.
- 53 Ebd.
- 54 Jacobson, Bernhard S.: Tora und Tradition: Gesammelte Aufsätze. [Zürich] 1985, S. 11.

Jüdischer Gesang in der Pädagogik Joseph Carlebachs

Die vorliegende Untersuchung möchte auf die besondere Rolle des Gesangs in den Lehren und im Wirken Joseph Carlebachs aufmerksam machen. In seinen Schriften, als Lehrer und Erzieher wie auch zu Hause als Familienvater hat er dem Gesang besondere Bedeutung beigemessen. In Carlebachs Lehre wird sowohl die pädagogische als auch die historische Seite des Gesangs betont, seine Entwicklung von der Zeit des Levitengesangs in Massenchören mit instrumentaler Begleitung bis in die Epoche der Diaspora, in welcher der Volksgesang und somit auch das chassidische Lied an Bedeutung gewannen. Auf diese folgte der jüdische Kunstgesang zur Zeit der Emanzipation mit seinen Auswirkungen bis in die gegenwärtige Zeit, in welcher der gemeinsame Gemeindegesang wieder mehr zum Ausdruck kommen soll.

Diese Arbeit möchte als ein Beitrag zur Erforschung der herausragenden und überaus vielfältigen Persönlichkeit Carlebachs verstanden werden.

MELODIE ALS MITTEL ZUR TEXTINTERPRETATION – DAS HOHELIED

Schir Haschirim, zu Deutsch das Hohelied, ist sozusagen ein Liebeslied, welches Salomon zugeschrieben wird. Im Lied besingt er seine Liebe zu Sulamith. Das Hohelied ist die erste der fünf biblischen Schriftrollen und wird zu Pessach im Morgengebet gelesen, wobei es jedoch in vielen Gemeinden jeder Einzelne leise vor sich hinliest. Carlebach bemerkt hierzu kritisch:

„Die Art, wie es im Gottesdienst gelesen wird, ist wenig der Würde des Buches gemäß; der Einzelne spricht es leise vor sich hin, statt daß es öffentlich vorgetragen und dadurch mit gebührendem Nachdruck zum Verständnis gebracht wird.“¹

Die laute, würdige Vorlesung gemäß der richtigen Singzeichen der Überlieferung (Massora), welche dem Text die richtige Betonung gebe, mache, so Carlebach, den Inhalt verständlich:

„Die Anspielungen und Verknüpfungen, die das Lied mit dem Feste verbinden, sind mannigfach (...). Es bringt genau wie das Fest der Ährenreife immer wieder den Gedanken zum Bewusstsein, daß derselbe Gott, der der Natur Erneuerung schenkt, auch den Menschen, auch unserem Volke einen Lenz der Auferstehung gewähren wird (...). Im Sohar heißt es: ‚Das Hohelied ist eine Zusammenfassung der ganzen Tora; es spricht über das Geheimnis der Väter, über die Verbannung Israels unter die Völker und ihre endliche Befreiung.‘ Ganz offenbar ist der öffentliche Vortrag nur deshalb außer Brauch gesetzt worden, weil man die Rollen nicht mehr vorschriftsmäßig auf Pergament geschrieben besaß.“²

Das laute Vortragen des Hoheliedes erlebte Carlebach während seines Palästina-Israel-Aufenthaltes 1905 bis 1907. In Jerusalem wurde es damals laut aus einer Pergamentrolle nach den Zeichen der Massora (Überlieferung) in weichem Moll vorgesungen. Dadurch sollte der Zuhörer nicht nur ein besseres Verständnis vom Hohelied erhalten, sondern er soll auch die Stimmung des Textes mit erleben.

Um dieses Rezitativ auch der deutschen Judenheit vertraut zu machen, ließ Carlebach die Noten der Melodie im Kapitel „Das Hohelied im Gottesdienst unserer Synagogen“⁴³ aufzeichnen, und zwar von seiner Schülerin Frau Rita Hirsch(-Neumann)⁴⁴, damals Musikstudentin in Freiburg.

Kap. 1, V. 16



jo - feh dau - di af no - im
mah - pach pasch - to so - kef ko - ton

af ar - sse - nu raa - no - noh
mercho tip - cho sof - po - ssuk.

V. 3



sche - men tu - rak sche - me - cho al ken a - lo -
es - nach - to

V. 7



maus a - he - wu - cho ha - gi - doh - li - -
mu - nach re - vi - -

V. 4



a he - wi - a - ni - ha - me - - lech
kad mo we - as - - lo

Kap. 2, V. 7



im - to - i - - - - - ru we - im le
dar - - - - - go te -

Kap. 5, V. 1



au - re - ru bo - ssi le ga - ni a -
- - - wir sar - ko sar - ko se -

Kap. 8, V. 6



chau - ssi ka - loh re - scho - fe - ho risch - pei
gaul so - kef go - dau

In einem mit ihr geführten interessanten Interview erzählte sie, wie das Notenschreiben vor sich gegangen sei: Carlebach habe gesungen, und sie habe geschrieben. Er habe eine klare, musikalische Stimme gehabt, so dass es für sie möglich gewesen sei, die Melodie in Noten umzusetzen.

Die Chassidim singen das Hohelied allwöchentlich vor Beginn des Schabbat. Die Braut – damit ist hier der Schabbat gemeint – soll mit den lieblichen Gesängen des Hoheliedes begrüßt werden, oder, wie Carlebach aus dem Buch Minhage Jeschurun, Absatz 29, zitiert: „Der Schabbat sei der Liebesstifter zwischen Gott und Israel,‘ daher mit den Klängen des Liedes unsere Verbundenheit mit Gott wachsen soll.“⁵ Carlebach betont also das Hohelied als Ausdruck unserer Verbundenheit bzw. unserer Beziehung zu Gott.

In einem öffentlichen Vortrag über das Hohelied ging er noch einmal auf den besonderen geistigen Stellenwert des Hoheliedes ein, speziell wegen der sich damals ausbreitenden Bibelkritik. Dabei sprach er sich deutlich gegen die Interpretation von Julius Wellhausen (1844–1917) aus, dem bekannten Theologen und Mitbegründer der wissenschaftlichen Bibelkritik. Wellhausens Bibelexegese beruhte in der Hauptsache auf der strengen wörtlichen Bibelerklärung, eine übergeordnete Interpretation der Bibel lehnte er ab. Demzufolge sah er das Hohelied als „einfaches“ Liebeslied an. Carlebach antwortete Wellhausen mit einer physikalisch-musikalischen Illustration, welche das Konzept des „Midrasch“⁶ erläutern sollte:

„Jeder musikalische Klang setzt sich aus seinem Grundton und seinen Obertönen zusammen. Die letzteren können nur durch fein abgestimmte Stimmgabeln dem Ohr hörbar gemacht werden. Die Obertöne stehen stets in einem musikalischen Verhältnis zum Grundton, bilden die Oktave, Terz, Quarte usw. Je nach der Zusammensetzung dieser Obertöne hat der Ton eine andersartige Klangfarbe. So schwingen mit jedem Satz der Bibel dem nicht bewaffneten Ohr unhörbar die Obertöne mit. Bestimmte Stimmungsgehalte, Nuancen von Anklängen und Anspielungen mannigfachiger Art, sie werden durch den Midrasch hörbar gemacht. Jeder greift einen der Obertöne heraus, der notwendig im inneren Zusammenhang, im rationalen Verhältnis zur Grundstelle stehen muß. Aber erst alle Obertöne zusammen ergeben die Klangfarbe des Bibelsatzes (...).“⁷

Carlebach verglich den Midrasch also mit den Obertönen. So wie ein Ton keine Klangfarbe besitze ohne Obertöne, so sei der Bibelsatz unvollständig ohne die Erklärung des Midrasch. „Midrasch ist der Ausdruck dafür, daß nicht nur der Inhalt der Bibel, daß auch ihre Form und jedes ihrer Worte göttlich ist.“⁸ Die Grundtöne seien die einfache Bedeutung des Textes. Aber die Weisen hätten die Fähigkeit besessen, jeden Oberton der Sprache wahrzunehmen und so die Bedeutungsfarben zu analysieren und hervorzuheben. Der Grundton mit seinen Obertönen zusammen kreierte ein harmonisches Ganzes. Carlebach gibt hierzu ein konkretes Beispiel aus dem Hohelied (5,1):

„Ich bin gekommen in meinen Garten, meine Schwester, o Braut, habe gepflückt meine Myrrhe mit meiner Würze, gegessen meine Wabe mit meinem Honig, getrunken meinen Wein mit meiner Milch. Esset, Genossen, trinket und berauschet Euch, meine Freunde.“⁹

Diesen Vers wörtlich zu interpretieren würde bedeuten, dass ein Gastgeber ungeladene Gäste bittet, mit ihm zu speisen. Aus dem bloßen Text ließe sich weiter verstehen, dass die Gäste die Reste essen sollten. Dies, so beschreibt Carlebach es, wäre eher unhöflich; vielmehr würde hier über geistige Nahrung gesprochen. Ein Gelehrter müsse zuerst sich selbst mit der feinsten Nahrung der Weisheit füllen, d.h., er müsse intellektuell vorbereitet sein, bevor er andere zu halachischer Diskussion einladen und mit ihnen die reiche geistige Mahlzeit genießen könne. Nach dem Talmud symbolisierten die oben erwähnten Genossen die Talmudgelehrten, welche sich echt an den Worten der Tora erfreuten. Das Essen und Trinken sei die göttliche Speise des Königs Salomon. Solches geistige Brot würde als einziger Begleiter mit in die kommende Welt genommen.

Damit wurde das Hohelied für Carlebach zur Allegorie des Verhältnisses zwischen Gott und der Gemeinde bzw. zwischen Gott und dem Einzelnen. Der würdige musikalische Vortrag in der Synagoge sollte dies noch zusätzlich unterstützen. An einer anderen Stelle betont Carlebach die Aufgabe des Sängers des Hoheliedes, welcher uns die Liebeserlebnisse als geschichtliches Allgemeingeschehen bewusst werden lasse:

„Wie dieser ein Mittel in des Poeten Hand ist, Gedanken, die den Helden, den Zuschauer, den Dichter selbst erfüllen, auf die Bühne

zu projizieren und lebendig zu machen, genau so vermag der Sänger des Hoheliedes durch diese Resonanz des Liebeserlebnisses die Geschichte der Braut (...) als ein Ereignis des ‚geschichtlichen‘ großen Allgemeingeschehens uns zum Bewußtsein zu bringen und alledem Mund und Sprache zu verleihen, was das teilnehmende Erleben an Gefühlen und Fragen und Gedanken erweckt (...).“¹⁰

Die Melodie konkretisiert Freude, Flehen, Schrecken und Leid – in der Geschichte des Volkes Israels, welche im Hohelied dargestellt wird.

„WAS INS HERZ GESUNGEN IST, WIRD NICHT VERGESSEN“¹¹ –
KUNSTGESANG UND VOLKSGESANG

Im nun folgenden Teil soll Carlebachs Sicht auf den jüdischen Volksgesang als Medium zur Schaffung eines Zusammengehörigkeitsgefühls in der Gemeinde und der aktiven Teilnahme der Gemeindeglieder am Gottesdienst betrachtet werden. Schon zur Zeit des ersten Tempels spielte der Gesang unter den Israeliten eine wichtige Rolle. Carlebach schreibt:

„Wenn ich z.B. in die Bibel hineinblicke, was diese über die Gesangsfreudigkeit Israels sagt, so das Lied am Meer, welches uns die näheren Umstände schildert, so fordert der Text geradezu den Gesang heraus. Man hört den Gesang im Text wieder. Unter den Leviten waren 24.000 Sänger, die den Chor im Tempel gebildet haben, und 4.000 waren Glieder des Instrumentalchores mit 24 Dirigenten. Es gab ferner große Sängerschulen, so die von Asaph, Heman und Jeduthun (...). Sie gerieten auf ihren Instrumenten in Ekstase wie die Propheten in ihren Reden. Sie sind die Führer, die Dichter, die Vorsänger, wie sie im Tempel heißen. Im Tempel war eine eigene Schule für Instrumentalkunst. Dort wurde das Volk zu Tausenden ausgebildet.“¹²

Der Tempelgesang habe auf einer hohen Stufe der Gesangkunst in Israel gestanden und die Lieder der Bibel mit ihren Weisheiten und ihren Sprachschönheiten in harmonische, vollendete Formen gebracht. Nach der Zerstörung beider Tempel und mit dem Beginn des Exils habe eine neue Epoche

begonnen. Der Volksgesang sei nun im kleinen Forum als neues Element aufgetreten. Der Gottesdienst habe nicht mehr von großen musikalischen Mitteln abhängig gemacht werden können:

„Nun mußte etwas anderes dafür eintreten: der Volksgesang. Es mußte etwas dem Volke gereicht werden, das ihm wohl die allerhöchsten Stimmungen gewährte ohne den großen Apparat, der nun einmal zum Kunstgesang erforderlich ist (...), und wo dennoch die Sangfreudigkeit und die musikalische Empfängnisfähigkeit so stark entwickelt war, daß unser Volk tatsächlich als ein Volk des Liedes erhalten wurde, so ist das geschichtlich gesehen eine ungeheure Leistung.“¹³

Die großen Chöre und Orchester hätten gefehlt, aber die Sangfreudigkeit und die musikalische Empfänglichkeit des Volkes seien keineswegs verschwunden gewesen. Carlebach schildert es so:

„Solange Haus und Gesellschaft des Juden von den Liedern Zions widerhallten, solange die jüdische Mutter mit einem religiösen Liede oder einem frommen Volksliede ihr Kind in den Schlaf sang, solange jeder (jüdische, d.V.) Handwerker bei der Arbeit nach der gesummen Melodie (Nigun), wie Hans Sachs den Hammer niederschlagen ließ, solange die Synagoge echte Heimat des Einzelnen war und selbst im Tonfall der Unterhaltung noch der Rhythmus jüdischen Singens bemerklich ward, brauchte Schule und Erziehung den Gesang nicht erst als Faktor in Rechnung zu stellen, denn das Leben selbst war von der jüdischen Melodie durchtönt und führte sie (die jüdische Melodie, d.V.) in die Herzen aller hinein (...).“¹⁴

Nach Heinrich Berl sei der Sieg der Melodie über die Massenbewältigung des Instrumentes und der Stimme „jüdisches Element“ und Zielstrebung der jüdischen Musik:

„Die jüdische Musik strebt (...), nach dem Melodischen. Das Harmonische ist ihr immer nur sekundäres Mittel geblieben (...). Es gibt noch eine Quelle der Erneuerung, wenigstens für das Judentum: das chassidische Lied (...). Das jüdische Kulturproblem kann am chassidischen Lied nicht mehr vorbeigehen. Das schlichte

Volkslied hat langsam unsere Herzen erobert (...). Diese Volkslieder haben magnetische Kraft; sie stiften Gemeinschaft, den Sinn der Zusammengehörigkeit, schaffen ein Gefühl der Verbundenheit, wie selten ein künstlerisches Mittel es vermocht hat. Dieses Lied steht an der Wende der Musik und wird ein Eckstein für die gesamte Musikentwicklung.

Der Begriff jüdische Musik erhält Leben und Sinn. Es kommt das Bewegte des Volksliedes in Geltung. Die Melodik, die nicht künstlerisch in feste Regeln gepreßt ist, wird zum Kennzeichen einer neuen Musikalität.“¹⁵

Aber die Selbstverständlichkeit des jüdischen Singens sei verloren gegangen, als man es zur Zeit der Emanzipation als unbefriedigend empfunden und sich der künstlerischen Außenwelt habe anpassen wollen. Carlebach stellt dies folgendermaßen dar:

„Sie (die Juden, d.V.) standen großen künstlerischen Leistungen gegenüber und konnten selbst nur diese Künste bewundernd hinnehmen. Es war das Niederschmetternde der damaligen Zeit, dass dem Juden seine Synagoge mit den bescheidenen Mitteln wie ein dörfliches Gotteshaus vorkam.“¹⁶

Deshalb habe man versucht, den Kunstgesang einzuführen, welcher von einem hoch begabten und musikalisch ausgebildeten Vorbeter und einem Chor ausgeführt worden sei. Diese Veränderung habe zur Folge gehabt, dass der Einzelne nur noch in die Synagoge gekommen sei, um zu genießen, und nicht, um mitzusingen. Die Teilnehmer seien damit auf eine passive Rolle verwiesen worden. Carlebach schreibt dazu:

„Es sangen nur Beamtete, nicht mehr ein großer Chor, in dem die Seele jedes Einzelnen dem Ganzen Kraft gab. Unsere Synagogen traten so in Konkurrenz mit den großen Darbietungen der Kunststätten (...). Dieses Erlebnis der Synagoge, das wir heute haben, daß sie nicht mehr ein Erlebnis der Massen ist, (...) es ist etwas Erschütterndes.“¹⁷

Diese Passivität des Einzelnen sei nicht nur in den Synagogen bemerkbar gewesen:

„Stumm und kalt steht die Mehrheit unserer Brüder in den Westländern der Welt jüdischer Töne und Klänge gegenüber (...). Mir erscheint es daher eine erzieherische Notwendigkeit, den jüdischen Unterricht, vielleicht mit einziger Ausnahme des geschichtlichen, auf die Melodie aufzubauen (...).“¹⁸

Entsprechendes sollte für alle häuslichen Gebete gelten: die Freitagabendgesänge, das Tischgebet, den Segensspruch über den Wein, die Pessach-Erzählung, alles sollte in der Lebendigkeit und dem Melodienreichtum, der ihnen wirklich eignete, dem Kinde entgegentreten. Vieles würde dadurch als Sangesgut unmittelbar zum seelischen Eigentum, jeder vertonte Psalm dem Gedächtnis zum Dauerbesitz einverleibt. Aber auch der Bibelunterricht sollte wieder zur Vorlesung nach den traditionellen Singzeichen („Leinen“) zurückkehren. Jedes Kind sollte lernen, in den Melodien die Mittel zur Einteilung und Gliederung und Verlebendigung des Verses zu empfinden. Gerade der gemeinsame Gesang würde sich den Kindern als ungeheure Wucht des Bibelwortes zutiefst in die Seele einschreiben, zugleich aber vieles leichter ins Gedächtnis eindringen und zu unverlierbarem Besitz werden.

„Das wird dem jüdischen Hause wieder die feierliche Steigerung des Lebens geben, wenn die jüdische Melodie Erzieherin unseres Gemütes geworden ist (...).“¹⁹

Carlebach betrachtete die Frage von Kunst- und Volksgesang als eine Lebensfrage, eine Entscheidungsfrage des Gemeinschaftsgottesdienstes und -lebens. Der Kunstgesang habe die Kraft, der Seele einen momentanen Höhenflug zu geben, den Menschen für einen Augenblick von der Realität zu erlösen. Aber das Zurückkehren in die Wirklichkeit sei hart, weil die Seele danach stets in die Tiefe stürze. Das Volkslied, der Gemeindegesang hingegen befreie, weil jeder an ihm mittätig sein könne, genau so, wie wir im Leben tätig seien. Der Kunstgesang in der Synagoge wurde von Carlebach nicht gänzlich verneint, er sollte eine einleitende, lösende und stimmungsanregende Wirkung haben, jedoch nicht das alleinige bestimmende Element sein²⁰:

„Die Stimmung muß verpflichten und den Menschen auffordern zum Mitwirken am Gottesdienst. Der Gottesdienst soll den Menschen

stark machen für den Alltag (...). Das Volkslied soll gepflegt werden. Wir werden wieder an uns erleben, daß das jüdische Lied ein Schatz ist, an dem wir ewig zu zehren haben.

Bis dahin gab es im Gottesdienst zwei Faktoren, den Vorbeter (Chasan) und die Gemeinde (Zibbur) (...). In diesem Wechsel von Vorbeter und Gemeinde, in der begeisterten Aufnahme des begeisterten Zurufs, wird die Gemeinde Vorbild und Urbild der kommenden messianischen Welt (...). Nun aber wurde der Chor der Herrscher des Gottesdienstes und schuf die Fiktion, als ob er die Gemeinde wäre; so wurde die Gemeinde zur Fiktion, zum Nichts ... Durch die falsche Tätigkeit des Chores ist langsam eine Verschiebung des Schwerpunktes des Gebets eingetreten, vom Wesentlichen zum mehr Nebensächlichen, vom Beten zum Chorgesang (...).“²¹

Jedoch so wenig Carlebach den Kunstgesang gänzlich ausschloss, so wenig forderte er die Abschaffung des Chores; er versuchte lediglich, seine echte Bestimmung und legitimen Aufgaben zu formulieren²²:

- Der Chor sollte die Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst kräftigen, die Tonlage, in der er einsetzt, eine Mittellage sein, in die jeder mit einsetzen könne.
- Er sollte nichts weiter als Regler und Ordner des Gemeindegesanges sein; die Melodien seien so volkstümlich, so leicht singbar wie möglich zu halten, und altes Sangesgut sei zu bewahren.
- Es verbiete sich daher im Allgemeinen jede Mehrstimmigkeit des Chorgesanges; er möge jedoch den Vorbeter zur rechten Gelegenheit unterstützen und ihm zur Seite stehen.
- Der Chor könne einleitende Stellen singen, um eine gehobene Stimmung zu schaffen und so als Brücke zu dienen, bis der Einzelne in der Lage sei, selbst mitzusingen.

Die Kraft des synagogalen Gesangs liege auf dem Fundament des Gesangs des Einzelnen, verbunden mit der Weihe der traditionellen Melodie:

„Der im Eigengesang der Gemeinde nachzitternde Reflex ihrer seelischen Erregung weicht die Töne und stellt sie jenseits der Kunstkritik (...). Wir haben das Gebet wieder in den Machtbereich zurück zu

führen, in dem es als bodenbeständig seine Kraft ungehemmt entfalten kann: in den Bereich der Selbsttätigkeit der religiösen Seele. So wird auch ein erzieherisches Ziel erreicht, und zwar der Einzelne wird im Sprechen und Lesen und Verstehen der Gebete in steter Übung gehalten.“²³

Der Vorbeter und die Chöre der Gemeinden hätten die Aufgabe, Wandel zu schaffen; „sie vermögen es durch den Zauberstab ihrer Kunst, durch das Wunder der Melodien“.²⁴

Der Gesang hat also nach Carlebachs Ansicht eine Doppelaufgabe: Einerseits dient er als Mittel zur Kulturwahrung, andererseits als nicht zu entbehrendes pädagogisches Hilfsmittel, den Text richtig zu verstehen und ins Gedächtnis einzuprägen. Der Gesang ist nicht nur ein Teil des Judentums, sondern gehört zum Wesen des Judentums, das dazu beitrug, das Volk Israel zu bewahren.

MELODIEN ALS ERLÄUTERUNG DER FEIERTAGSGEBETE

Carlebach war der Auffassung, dass die Melodien sich dem Inhalt der Gebete und der Stimmung der Feiertage anpassen, um die richtige Atmosphäre zu schaffen. Dies brachte er besonders deutlich im Artikel „Sukkot, das Fest der Freude“²⁵ zum Ausdruck, der darauf zielte, die Bedeutung der Feiertage anhand der entsprechenden Melodien der Gebete zu erläutern.

Sukkot, das Laubhütten- und landwirtschaftliche Erntefest, stellt den Höhepunkt des Festmonates Tischri dar; im übertragenen Sinne bringt es uns die Freude als die Ernte des Jahres. Der Anfang des Abendgebets begrüßt die Gemeinde mit einer fröhlichen Melodie:



„Aller Ernst der ‚furchtgebietenden‘ großen Tage, alle Erschütterung und Selbstkasteiung waren nur Vorbereitung für diese köstliche Gabe der Religion, für die Freude der Gotteskinder.“

Zwei Psalmen aus dem Lobgebet²⁶, welche die messianische Zeit ansprechen, werden in der gleichen Melodie feierlich gesungen:

„Man hält dabei den Feststrauß in der Hand und bewegt ihn nach allen Richtungen, um die Ausbreitung des Messiasreiches und die nach allen Seiten sich erstreckende Segensfülle dieser Zeit zum Ausdruck zu bringen. Die Melodie, das Leitmotiv des Sukkotfestes, folgt dem Rhythmus der Schwingungen des Feststraußes und ist Gebet und Zuversicht, Freude und Melancholie in Sehnsucht nach dem Tag des Guten zugleich.“

ho-du — la-do-noj — ki — tow —
 on — no — A-do — noj —
 ki — to-lom — chas-do —
 ho — schi-o — no —

(...). Der Ausklang des Festes ist die Freude der Tora (Simchat Tora), ist ungehemmte, elementare Freude, ein Auflachen und Aufjauchzen der jüdischen Seele (...). Es ist die Abschlussfeier (Siumfeier) unserer Lehre; das Fest der Welternte und Weltvollendung wird zum Fest der Vollendung der Tora.

Es wird im freudigen Rhythmus der völlig beglückten Seele gesungen und getanzt. Um die Tora schlingt sich der Reigen mit dem Gesang: „Wir wollen uns freuen und fröhlich sein mit dieser Tora.““

on- no A-do-noj ho-schi-ah no on-no A-do-
 noj haz-li-dah no on-no A-do-noj a-
 ne nu-b'-jom kor-e nu
 na-gil w'no-sis b'sass ha-to-roh
 ki hi lo' nu as w-o-roh

Aber es bleibt nicht bei diesem Abschluss; gleich anschließend beginnt die Toralesung wieder von vorn:

„Aber das Fest der Vollendung der Tora wird sogleich zum Fest ihres Wiederbeginns (...). Hat uns das Fest das Entzücken des Endes spüren lassen, so geschieht es nur, um uns zu neuem Anfang, zu frischem Neubeginn stark zu machen.“

CARLEBACH ALS LEHRER UND ERZIEHER

Als Direktor der Hamburger Talmud Tora Schule (1921–1925) brachte Carlebach einige erzieherische Reformen in die Schule, unter anderem sollte nach seiner Ansicht auch auf Fächer wie Zeichnen, Sport und Musik mehr Wert

gelegt werden.²⁷ Damit lag er ganz im allgemeinen Trend der Zeit. Andere jüdische und nichtjüdische Schulen in Hamburg räumten diesen Fächern ebenfalls mehr Platz im Stundenplan ein. In der Talmud Tora Schule wurde dem gemeinschaftlichen Gesang große Bedeutung beigemessen. Hauptsächlich wurden die Lieder gesungen, die 1935 in das Liederbuch „Hawa Naschira“²⁸ aufgenommen wurden.

Im Jahre 1938 kam der Gesangspädagoge Karl Adler nach Hamburg und organisierte unter vielen anderen Dingen auch einen Singabend in der Aula der Talmud Tora Schule. Carlebach beobachtete:

„Nur einmal hatte ich Gelegenheit, den großen Gesangspädagogen Adler zu hören, (...) wo er mit der Zauberhand des Dirigenten ein bunt zusammengewürfeltes, 700köpfiges Publikum in wenigen Augenblicken zu einem kraftvollen, künstlerisch abgetönten Gesamtchor zusammenzufassen verstand. Es hatte sich zwar in den Vortagen bereits eine Elitegruppe herausgebildet, die gleichsam als Kristallisationspunkt wirkte, der großen Masse der vielen als Stütze und Sicherheit diente. Aber dennoch wirkte es auf jeden beglückend, wie er selbst zur Mitwirkung herangezogen, zum Gelingen des Ganzen mit beitragen konnte, wie die Melodie und ihr Text zum Verständnis gebracht wurden und das künstlerische Motiv mitempfunden und aktiv verwirklicht werden konnte (...).

Ich saß dabei, und tausend Gedanken schossen mir durch den Kopf. Wie leicht ist es doch, so dachte ich mir, solch eine geschlossene Gesamtleistung in einer aus den verschiedenartigsten Elementen zusammengesetzten Menge zustande zu bringen, sodaß jeder auf das angespannteste teilnimmt und die Wohltat einer solchen seelisch erhebenden Stimmensymphonie voll und ganz ausschöpft. Wie herrlich, wenn jeder Einzelne sich als mitverantwortlich für das Gelingen des Ganzen fühlt, die Freude einer eigenen Leistung mit sich trägt und doch so ganz in der Gesamtheit verschwindet, nur dienendes Glied einer großen Gemeinschaft ist (...).

Das Wichtigste ist die Erkenntnis von der Möglichkeit der religiösen Massenwirkung. Daß das Singen und Sagen von 700 Menschen, durchaus nicht geschulten Sängern, von 700 Kehlen, die ganz und

gar nicht gesanglich begabt und ausgezeichnet sind, eine hinreißende und künstlerische vollendete Gesamtleistung erzielen kann (...). Das war die zweite Überraschung an allen Darbietungen Adlers, daß er die Herrlichkeit der schlichten Volksmelodie, der jüdischen wie der nichtjüdischen, zu Ehren brachte.“²⁹

Auch hier lassen sich wieder die aktive Teilnahme des Einzelnen und die Schlüsselrolle der Volksmelodie als zentrale Punkte in Carlebachs Auffassung über den jüdischen Volksgesang erkennen.

Carlebach amtierte nicht nur als Rektor, sondern war auch Lehrer in den höheren Klassen und, wenn nötig, auch begeisterter Aushilfslehrer.

Aus Zeugenaussagen wird ersichtlich, welche Wirkungen Carlebachs Freude am Gesang entfaltete:

*„Einmal fehlte der Gesanglehrer, und so kam er hinein und sagte: ‚Ich werde euch die Singstunde geben.‘ Auch singen konnte er, ich erinnere mich an Lieder, welche wir von ihm gelernt haben.“*³⁰(...)

Er liebte vor allem das von Tchernichowski verfasste Lied: ‚Lache, lache ob der Träume‘³¹ und sang es mit der berühmten Melodie, die in Litauen noch nicht bekannt war. So wie ich mich erinnern kann, war er es, der dieses ‚zionistische‘ Lied vom Lande (Palästina) brachte. Er lehrte uns auch das bekannte Studentenlied: ‚Gaudeamus‘ in hebräischem Text.“³²

Weiter wird berichtet, dass jede Religionsunterrichtsstunde, oder vielleicht richtiger gesagt, jede Begegnung mit Jugendlichen oder Kindern bei irgendwelcher Gelegenheit, bei Carlebach in einer „Andacht“ geendet habe, d.h. mit dem gemeinsamen Gesang eines Abschnitts aus einem der Gebete, eines Psalms oder einiger Verse aus der Bibel.³³ Wenn die Melodien bereits bekannt gewesen seien, habe er nur den Gesang angestimmt, und von ihm ermuntert seien alle Kinder eingefallen. Aber dort, wo man den Ritus der „Andacht“ noch nicht gekannt habe, sei er in der Mitte gestanden, umgeben auf der einen Seite von einer Gruppe Jugendlicher und auf der anderen Seite von einer Gruppe von Erwachsenen oder auch von Jungen auf der einen Seite und Mädchen auf der anderen Seite – und habe ihnen Vers um Vers vorgesungen, und die Kinder hätten Vers um Vers nachgesungen.

Dieser gemeinschaftliche Gesang bei der Andacht wurde in allen Zeugnisaussagen besonders erwähnt. Die ehemaligen Schüler erinnerten sich daran als etwas Ungewöhnliches, auch wenn es „Usus“ und ein integraler Teil jedes Treffens geworden war. Hier habe ein Erwachsener vor ihnen gestanden, größer als sie (an Jahren und Weisheit), schlicht und ungekünstelt vor ihnen gesungen und sie schlicht und einfach teilnehmen lassen, als etwas Selbstverständliches; seine warme Stimme, man darf vielleicht sagen: seine jüdische Stimme, habe sie erinnert und zurückgeführt zum Judentum, zum Dienste des Weltenschöpfers.

Angeführt seien hier noch Äußerungen der drei Zeitzeugen Joseph Achai, Se'ew Spanier und Melech Perek, die Carlebach als Gesangslehrer charakterisieren³⁴:

„Ich erinnere mich an das Gebet am Rosch Chodesch (Neumondstag). Alle Schüler versammelten sich im großen Saal – auf der einen Seite des Saales die Mädchen, auf der anderen Seite die Jungen – und Ihr Vater s.A. stand in der Mitte und sang das Hallel-Gebet, und wir alle sangen es ihm nach.“

„Ich erinnere mich, daß er biblische Verse mit uns zu singen pflegte, wie Nachamu Ami (Tröstet, tröstet mein Volk) oder aus den Klageliedern Jeremias (...).“

„Ich erinnere mich an Lieder, die wir von ihm lernten, z.B. Mismor leDavid (Psalm von David – Ps. 23).“

„Ich erinnere mich an ihn als einen Mann mit einem graumelierten schwarzen Bart (...). Wir waren jung, zwölfjährig (...) und er sang. Das war nichts Übliches (...) ich erinnere mich, er kam herein, er sang und sprach (...). Es war beeindruckend. Er erweckte Begeisterung für den Gesang.“

Die Betonung des Gesangs sei bei Carlebach auch in den schwierigsten Situationen zum Ausdruck gekommen, wie Fanny Englard berichtet:

„In der Jugendbachschara kam Rabbiner Carlebach uns oft besuchen. Scheinbar hat er uns in die Seele hineinschauen können (...), er als Vater und wir als elternlose Kinder. Er kam immer zu uns, hat mit

*uns wie ein Freund gesprochen. Wir hatten vor ihm nicht so einen Respekt als Rabbiner, mehr so wie ein väterlicher Freund. Er hat mit uns zusammengesessen, sich mit uns unterhalten, mit uns gesungen und Volkstänze getanzt. Wenn Rabbiner Carlebach da war, war immer alles gut. Noch vor dem Holocaust hat er immer dafür gesorgt, man soll guten Mutes sein, fröhlich, so wie es sich für Jugendliche gebührt (...).*³⁵

Auch Betty Wilner beschreibt Carlebachs erzieherische Fähigkeit, und zwar im Konzentrationslager Jungfernhof:

*„Als wichtigste Pflicht betrachtete Rabbiner Carlebach nach Einsichtnahme der Verhältnisse im Jungfernhof die Beschäftigung der Kinder. Sein tiefes psychologisches Verständnis sah sofort die Gefahren, die aus der aufgezwungenen Untätigkeit, der Kälte, dem nagenden, nie befriedigten Hunger, der entsetzlichen wohnlichen Unterbringung usw. vor allem den Kindern im schulpflichtigen Alter drohten. Und in kürzester Zeit hatte er die KZler, die berufsmäßig im Erziehungswesen ausgebildet waren, zusammengerufen (...). Mir fiel es zu, einen ‚Stundenplan‘ auszuarbeiten, der den verschiedenen Altersgruppen und Unterrichtsfächern Rechnung trug (...). Jüdische Disziplinen waren natürlich in erster Linie sein Unterrichtsfach. Angepasst an die Altersstufe, hat er die Kinder zu begeisterter Mitarbeit bewegt; ich selbst war oft bewundernder Zeuge, und noch heute klingt mir manche Melodie, die er mit den Kindern gesungen hat, im Ohr. Es waren Stellen aus den Psalmen (Tehillim) etc., die er in seiner melodisch wohlklingenden Stimme in den dumpfen Baracken lebendig werden ließ (...).*³⁶

Diese Lebenskraft, welche er versuchte, in den schlimmsten Verhältnissen in die Kinder einzupflanzen, ist unserer Meinung nach durch seine früheren Tätigkeiten genährt worden, wie es auch im folgenden Zitat zum Ausdruck kommt:

„Das höchste Anliegen für ihn war der Zusammenschluß der Gemeindemitglieder: das gemeinsame Fest in der Synagoge, wenn er

*die kleinen, scheuen Kinder auf dem Arm trug und mit Jung und Alt im Tanz zu Ehren der Tora sein Lied anstimmte; das gemeinsame Gebet, gemeinsame Sabbat-Mahl, begleitet von ostjüdischen Melodien, chassidischem Gesang und Erzählungen aus jüdischen Legenden (...).*⁴³⁷

ZU HAUSE

In dem Buch „Jedes Kind ist mein Einziges“ wird der Schabbat mit seinen Gesängen im Carlebach'schen Hause beschrieben:

„Manchmal sang mein Vater am Freitagabend ein kleines jiddisches Lied, welches er von Litauen mitgebracht hatte:

*,Oj wenn man kimmt von Schul aheim
Sitzt die Weibele und lacht
Und die Stub ist Molej Chen.
Und sie bringt a Stickele Fisch
Wos sie selber hot gemacht
Oif den Schabbes-Tisch
Oj Freitag oif der Nacht (2-mal)
Is jeder Jid a Melech
Jeder Winkel lacht
Und in Stub, in Stub is frehlich (...).‘*

Nachher sangen wir alle in mehrstimmigem Chor die traditionellen Schabbatlieder, angefangen mit dem vierstrophigen Empfangslied für die Schabbatengel, ‚Schalom Alechem Mal’ache Haschalom‘. Zu dem Lied gab es bei uns verschiedene Melodien, z.T. von Pappi komponiert: die Kindermelodie, die Berliner, die ‚Dreiwochenmelodie‘ und andere mehr.

Pappi nahm abwechselnd eines der drei Kleinen (Kinder, d.V.) auf den Arm und ging singend um den großen, ovalen Tisch herum und wir sorgfältig aufgereiht hinterher. Bei dem nächsten Lied über ‚die Engel, die uns auf Händen tragen‘, standen wir alle mit erhobenen Händen um den Tisch (...).

Die Melodie zu Ehren der Frau (Eschet Chajil) war von unserem Vater improvisiert komponiert worden, und wir Kinder erweiterten diese in ein temperamentvolles, musikalisches, sich vielmals wiederholendes Frage- und Antwortduett. Zu dieser unvergesslichen Szene ‚Mutti auf dem Sessel und wir neun Kinder‘, angefeuert durch unseren Vater, singend und fröhlich um sie herum, passt nur der etwas altmodische Ausdruck, ‚die Huldigung der Frau‘ (...).“³⁸

Dieses Zitat belegt, dass der Familiengesang viel zur schabbatlichen Atmosphäre beitrug und darüber hinaus ein Mittel war, Gefühle auszudrücken und den Inhalt der Texte konkret darzustellen. Der Kindergesang und -chor gehörten zu den eindrucksvollsten Erinnerungen der vielen Gäste im Carlebach'schen Haus:

„Während und auch nach dem Essen war der schabbatliche Singsang noch lange nicht zu Ende. Einige der Melodien waren wie Imitationen von klassischen Opern (...). Aber zum Tischgebet nach der Mahlzeit wurde wieder vielstimmig, begeistert und phantasievoll jubiliert.“³⁹

EPILOG

In dieser Arbeit wurde versucht, einen kleinen Aspekt von Rabbiner Joseph Carlebachs außergewöhnlicher Persönlichkeit zu beschreiben, und zwar sein besonderes Interesse für die jüdische Musik und den jüdischen Gesang. Sowohl in seinen zahlreichen Schriften als auch im Rahmen der Schule, als Erzieher und Freund und nicht zuletzt im Bereich seiner Familie, kam seine Auffassung vom jüdischen Gesang als etwas Grundlegendes zum Ausdruck: Aus seiner Sicht dient der Gesang als Einheitsstifter und ‚Stimmungsmacher‘, unterstreicht die feierliche Stimmung an den Festtagen, fördert die aktive Teilnahme am Gebet, dient als Mittel zur Besinnung auf die Beziehung zwischen der Gemeinde und Gott und/oder dem Einzelnen und Gott; er trägt in schweren Zeiten zur Aufmunterung Bedürftiger bei, gehört in den Schulunterricht und hilft, das Verständnis der Texte und deren Einprägung ins Gedächtnis zu verbessern.

Der jüdische Gesang, ein einzigartiges Mittel zum Aufschwung der Seele, ist in Carlebachs Augen ein integraler, unerlässlicher Teil des jüdischen Lebens, von der Zeit der Tempel in Jerusalem bis in die Moderne. In jedem Falle wird die aktive Teilnahme des Einzelnen vorausgesetzt und die Bereitschaft, das Judentum nicht als träge und passiv zu sehen, sondern als lebendige Religion, die – verinnerlicht – in der Synagoge und im alltäglichen Leben einen selbstverständlichen Platz hat.

ANMERKUNGEN

- 1 Carlebach, Joseph: Das Hohelied. In: Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.): Joseph Carlebach, Ausgewählte Schriften. Band 1. Hildesheim / New York 1982, S. 114ff.; hier S. 114.
- 2 Ebd.
- 3 Ebd.
- 4 Interview mit Frau Rita Hirsch, Tel-Aviv, 25.1.1994: Rita Hirsch nahm in Altona Ende der zwanziger Jahre an den Vorträgen Carlebachs, damals Oberrabbiner in Altona, teil. Sie war zu jener Zeit Studentin in Freiburg. Sie erinnert sich, wie Carlebach die jüdischen Studenten in Freiburg besucht habe und sie zusammen Ausflüge unternommen hätten. Sie erzählte, dass Carlebach eine außerordentliche Persönlichkeit gewesen sei, an allem interessiert und sehr gelehrt, auch in außerjüdischen Gebieten. Unter anderem habe er Vorträge über Franz Rosenzweig und über Kunst gehalten.

Es sei sozusagen ein Zauber von ihm ausgegangen, seine Beziehung zu seinen Schülern sei außergewöhnlich gewesen; er sei ihnen wie ein Freund gewesen und sei als Lehrer sehr verehrt worden. – In seinem Nachwort zum Buch „Das Hohelied“ (Carlebach, Das Hohelied [Originalausgabe], 1931, S. 135) bedankte er sich für ihre Mithilfe. (Hier ist es angebracht zu erwähnen, dass dieses Nachwort in dem Sammelband „Ausgewählte Schriften“ nicht aufgenommen wurde.)

- 5 Carlebach, Das Hohelied (s. Anm. 1), S. 116.
- 6 Wörtlich bedeutet der Begriff Forschung; Literatur, die einerseits Bibelerklärung u. andererseits die Weiterbildung der Bibel lehre beinhaltet u. zusammen mit dem Talmud das Schrifttum der Tannaiten u. Amoräer bildet.
- 7 Carlebach, Joseph: Wesen und Werden des Midrasch. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. 1, 1982 (s. Anm. 1), S. 462; Carlebach, Naphtali: Joseph Carlebach

- and his Generation. Biography of the late Chief Rabbi of Altona and Hamburg. New York 1959, S. 257-260.
- 8 Carlebach, Midrasch (s. Anm. 6), S. 452.
- 9 N. Carlebach, Generation (s. Anm. 6), S. 307f.
- 10 Carlebach, Hohelied (s. Anm. 1), S. 94.
- 11 „Was ins Herz gesungen ist, wird nicht vergessen, auch wenn man in die Fremde kommt“, so ein Spruch Carlebachs nach der schriftlichen ZeuGENaussage von Mirjam Broner, Australien, 7.5.1973.
- 12 Carlebach, Joseph: Kunstgesang und Volksgesang in Israel. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. II, 1982 (s. Anm. 1), S. 1252f.
- 13 Ebd., S. 1254.
- 14 Carlebach, Joseph: Jüdische Melodien als Erzieher. In: Israelitisches Familienblatt, Jg. 33, Nr. 42, 15.10.1931.
- 15 Carlebach, Kunstgesang (s. Anm. 11), S. 1254-1257.
- 16 Ebd., S. 1254.
- 17 Ebd., S. 1258.
- 18 Carlebach, Jüdische Melodien (s. Anm. 13).
- 19 Ebd.
- 20 Carlebach, Kunstgesang (s. Anm. 11), S. 1259.
- 21 Carlebach, Joseph: Der Gottesdienst in den Synagogen der Gegenwart. In: Gillis-Carlebach (Hrsg.), Bd. I, 1982 (s. Anm. 1), S. 538f., 543.
- 22 Ebd., S. 539-542.
- 23 Ebd., S. 541f.
- 24 Ebd., S. 544.
- 25 Carlebach, Joseph: Vom Sinn unserer Festgottesdienste. In: Israelitisches Familienblatt, Jg. 36, Nr. 38, 20.9.1934, S. 9; die Melodien wurden von Oberkantor Leon Kornitzer, Hamburg, in Noten umgesetzt.
- 26 Psalm 118,1; 25.
- 27 Goldman, Gillian: Jüdische Schulen in der Nazi-Zeit – die jüdische Identität. Seminar-Arbeit, Bar Ilan Universität, Ramat-Gan 1992.
- 28 Joseph Jacobson / Erwin Jospe (Hrsg.), Hawa Naschira. Zuerst Leipzig/Hamburg 1935. Neudruck Hamburg/München 2001.
- 29 Carlebach, Joseph: Carl Adler. Manuskript 1938.
- 30 ZeuGENaussage von Joseph Achai, zit. n. Gillis-Carlebach, Miriam: Erziehung und Glaube – Pädagogik in Theorie und Lehre von Rabbiner Joseph Zwi Carlebach. Tel-Aviv 1979, S. 147.
- 31 Jacobson / Jospe, Hawa Naschira (s. Anm. 27), Band 1, S. 75.
- 32 Gillis-Carlebach, Erziehung (s. Anm. 29), S. 149.
- 33 Ebd., S. 75f.
- 34 ZeuGENaussagen von Joseph Achai, Dr. Se'ew Spanier und Prof. Melech Perek, zit. n. ebd., S. 76.
- 35 England, Fanny: Gedenke, Vermächtnis des Überlebens (Manuskript). Moschav Bet Chanan 1991, S. 15.
- 36 Gillis-Carlebach, Miriam: Jüdischer Alltag als humaner Widerstand: Dokumente des Hamburger Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach aus den Jahren 1939–1941. Ausgewählt und kommentiert von Miriam Gillis-Carlebach. Hamburg 1990 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 37), S. 113.
- 37 Ebd., S. 29.
- 38 Gillis-Carlebach, Miriam: Jedes Kind ist mein Einziges – Lotte Carlebach-Preuss. Antlitz einer Mutter und Rabbinerfrau. Hamburg 2000, S. 81f.
- 39 Ebd., S. 83.

STIFTUNG DES JOSEPH CARLEBACH-PREISES

Ansprache zur Einrichtung des Joseph Carlebach-Preises der Universität Hamburg

Sehr verehrte, liebe Frau Professorin Gillis-Carlebach, sehr geehrte Gäste aus Israel, aus der Schweiz und aus England, sehr geehrte Frau Professorin Vogel und Mitglieder des Carlebach-Arbeitskreises, sehr geehrter Herr Dr. Dölling, meine sehr geehrten Damen und Herren,

heute Abend, am Ende des zweiten Tages der sechsten Carlebach-Konferenz, möchte ich zusammen mit Frau Professorin Vogel, der Vorsitzenden des Carlebach-Arbeitskreises, und mit Herrn Dr. Dölling einen Augenblick innehalten und unsere Aufmerksamkeit auf das gemeinsame Anliegen lenken, nämlich das Andenken an Leben und Wirken von Dr. Joseph Carlebach lebendig zu halten, als *Erinnerung* und als *Mahnung* sowie als *Vorbild* und *Leitbild* für uns alle.

Es ist der Universität und mir persönlich eine große Freude, dieses Anliegen neben den seit 1992 regelmäßig veranstalteten Carlebach-Konferenzen und neben den vielfältigen wissenschaftlichen und persönlichen Kontakten, die hierdurch entstanden oder vertieft worden sind, auch künftig sichtbar und nachhaltig zum Ausdruck zu bringen, indem die Universität einen „Joseph Carlebach-Preis“ einrichtet – einen Preis zum Gedenken an das Leben

und Wirken Dr. Joseph Carlebachs, Oberrabbiner in Altona (1926–1936) und Hamburg (1936–1941), mit dem die Universität Hamburg künftig herausragende wissenschaftliche Beiträge aus dem Hamburger Raum, insbesondere Seminar-, Studien-, Examensarbeiten und Dissertationen zur jüdischen Geschichte, Religion und Kultur, mit einem Preisgeld von bis zu 3.000 Euro würdigen wird.

Mit der Einrichtung des Joseph Carlebach-Preises möchten wir eine Persönlichkeit würdigen, die sich durch außerordentlich vielseitige Begabungen auszeichnet, als Naturwissenschaftler, Mathematiker und Philosoph, vor allem aber als Pädagoge und Rabbiner, als Hüter des traditionellen Judentums und Seelsorger seiner Gemeinde und leidenschaftlicher Sucher nach dem Ideal des „sittlichen Menschen“.

Ein früherer Schüler Joseph Carlebachs, einer der späteren, schon des Öfteren zitierten, angesehensten und höchsten Richter Israels, Haim Cohn, hat das in verdichteter Form so ausgedrückt:

„Er [Joseph Carlebach] war eine äußerst rare Kombination von Prediger, Professor, Schauspieler und Dichter; seine große Kraft zu überzeugen und mitzureißen resultierte aus einer Symphonie von tiefem Gottesglauben, solider Gelehrsamkeit, warmer Menschenliebe, schöpferischem Denken und künstlerischer Darstellungsgabe.“

Die vielseitigen Begabungen und Interessen Joseph Carlebachs können unschwer seinen Schriften entnommen werden, die eine Fülle unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen umfassen: Neben Schriften zur Religion und Religionsphilosophie finden wir Abhandlungen zur Erziehung, zur Geschichte, zur Literatur, Kunst und Kunstgeschichte sowie Betrachtungen zu naturwissenschaftlichen und mathematischen Fragen.

Am Beginn seiner Ausbildungs- und Berufsinteressen stand der Wunsch, Medizin zu studieren, ein Vorhaben, das er ob des ablehnenden väterlichen Rates fallen ließ und sich – was lag näher – den Naturwissenschaften und der Mathematik zuwandte: Ab 1901 studierte er an der von Humboldt gegründeten Berliner Universität Naturwissenschaften und Mathematik, war als Assistent am Kaiser Wilhelm Institut, dem Vorläufer der Max-Planck-Gesellschaft, tätig und erlangte 1905 das Oberlehrerdiplom für Mathematik

und Naturwissenschaften, in jenem Jahr also, in dem Albert Einstein seine „Spezielle Relativitätstheorie“ veröffentlichte. Es verdient der Hervorhebung und zeigt Carlebachs große Aufgeschlossenheit gegenüber neuen Entwicklungen, dass er die Relativitätstheorie Einsteins bereits zu Beginn der zwanziger Jahre als Unterrichtsstoff an der Talmud Tora Schule einführte. Es zeigt aber auch noch etwas anderes, nämlich die Zuneigung zu seinem Lehrerberuf und zu seinen Schülern, die er an diesem Wissensprozess aktiv teilhaben lassen wollte, in denen er ein Licht entzünden wollte.

Die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften hat Joseph Carlebach allerdings nicht davon abhalten können, sich ebenso intensiv mit seinen Studien in jüdischen Wissenschaften sowie mit Philosophie und Kunstgeschichte zu befassen (er war begeisterter Schüler von Wilhelm Dilthey, von Wilamowitz-Moellendorff und Erich Schmidt).

Die Würdigung des Lebens und Wirkens Joseph Carlebachs wäre gänzlich unvollständig, ohne seine eindrucksvolle Tätigkeit als Oberrabbiner von Altona und von Hamburg in den Blick zu nehmen. „Als Rabbiner“, so schreibt Haim Cohn, „ist seine (Carlebachs) außergewöhnliche Persönlichkeit zur schönsten Entfaltung gelangt“, und, so fährt Cohn fort, „erst jetzt kommen die beiden vornehmlichen Aspekte des Rabbineramtes zu ihrem vollen Recht, die Seelsorge einerseits, und das Studium, die Verbreitung und die Kündung der göttlichen Lehre andererseits“.

Fragt man nach dem „Leitmotiv“ der Geistes- und Lebenshaltung Joseph Carlebachs, so findet sich dazu, wie sein Sohn, Julius Carlebach, in einleitenden Gedanken zu den Beiträgen der ersten und der zweiten Carlebach-Konferenz hervorhebt, in Joseph Carlebachs Abhandlung über den Propheten Jirmija ein deutliches Zeichen: nämlich der „Glaube“, und das ist doch auch Überzeugung und Gewissheit, der Glaube „an die unendliche Macht des sittlichen Menschen“, den Carlebach mit dem „Glauben an einen allmächtigen Gott“ gleichsetzt.

Diese Überzeugung zieht sich wie ein roter Faden auch durch seine berühmte gewordene Festrede, die Joseph Carlebach 1929 anlässlich des 200. Geburtstages von G. E. Lessing gehalten hat. Diesen Glauben an die unendliche Macht des sittlichen Menschen hat Joseph Carlebach gelebt, und für diese Überzeugung ist er gestorben, ermordet in einem Konzentrationslager

bei Riga. Der gelebte Glauben macht Joseph Carlebach zu einem „Wegweiser über Geschehnisse und Zeiten hinaus“.

Mit dem Joseph Carlebach-Preis soll auch seine Tochter, Frau Professorin Dr. Miriam Gillis-Carlebach, gewürdigt werden, die mit ihrer Initiative, eine Brücke nach Hamburg zu schlagen, um die Erinnerung an Leben und Wirken und an das geistige Erbe Joseph Carlebachs gemeinsam lebendig zu halten, einen mutigen und bewunderungswürdigen Anstoß gegeben und diesen nachhaltig verfolgt hat; Frau Professorin Vogel wird dazu gleich ausführlich sprechen. – Gestatten Sie mir in diesem Zusammenhang aber doch noch eine Bemerkung, die mir sehr am Herzen liegt: Wir wissen, dass Sie, sehr verehrte Miriam Gillis-Carlebach, in Ihrem nicht nachlassenden Bemühen um Verständigung und Zusammenarbeit auch viele Freunde und Förderer hatten und haben, in Israel wie in Hamburg. Einen von ihnen möchte ich aber besonders erwähnen, nämlich Herrn Professor Dr. Walter Zwi Bacharach, einen ehemaligen Schüler der Talmud Tora Schule, der Sie und unsere gemeinsamen „Gehversuche“ mit kritischer Distanz solidarisch begleitet und unterstützt hat; dafür möchte ich Ihnen, sehr geehrter Herr Professor Bacharach, im Namen der Universität Hamburg meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Wir wissen, dass es von der ersten Carlebach-Konferenz 1992 in Ramat Gan bis zur jetzigen, der sechsten Carlebach-Konferenz, ein weiter Weg war; er ist noch nicht zu Ende, und er war nicht immer leicht und nicht ohne Gefährdungen: Das galt für den schwierigen Prozess, einen Dialog herzustellen, Vertrauen zu schaffen, Annäherung spürbar werden zu lassen. Das galt aber auch für äußere Einflüsse, denen wir uns nicht entziehen können, wie dem Konflikt um den jüdischen Friedhof in Ottensen, der Ermordung des israelischen Ministerpräsidenten Rabin oder den unübersehbaren Auswirkungen des nicht endenden Konflikts im Nahen Osten.

Der Joseph Carlebach-Preis würdigt die wegweisende Persönlichkeit sowie Leben und Wirken von Dr. Joseph Carlebach. Er nimmt Miriam Gillis-Carlebachs Bemühungen um gemeinsames Erinnern gegen das Vergessen auf und soll den Namen Joseph Carlebach lebendig erhalten. In seinem Sinne soll er ein Anstoß sein, „gegen die Finsternis der Hirne und Herzen“ (Joseph Carlebach in seiner Lessing-Festrede) Licht in die Vergangenheit zu bringen.

Rede an Miriam Gillis-Carlebach anlässlich der Stiftung eines Joseph Carlebach-Preises durch die Universität Hamburg

Verehrte, liebe Frau Miriam,

diese Rede wendet sich an Sie – wenn auch die hier Versammelten zuhören dürfen, weil ich sie alle gern als Zeugen begrüße – als Zeugen meiner Verehrung für Sie, Frau Miriam, für Ihre Tatkraft, Ihren Mut, für Ihre Herzen aufschließende Menschlichkeit. Ich ahne, dass es Ihnen bei einer allzu unverhohlen ausgesprochenen Bewunderung Ihrer Person unbehaglich wird. Ihnen ist es lieber, Werke in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zu stellen, als Person aber hinter Ihrem Tun zurückzutreten. Fraglos gibt es viele Leistungen und Taten aufzuzählen, die mit Ihrem Namen verbunden sind, allein heute muss auch einmal die Persönlichkeit selbst, muss Miriam Gillis-Carlebach im Mittelpunkt unserer Verehrung stehen!

Der Joseph Carlebach-Preis und die darin liegende Würdigung Ihres Vaters finden gewiss Ihre Zustimmung, denn dem weisen Rabbiner Joseph Carlebach, dessen Leben durch die Verbrechen des nationalsozialistischen Deutschlands brutal abgeschnitten wurde, seinen Ort in der Geschichte, gerade auch in der deutschen Geschichte, zurückzugeben, ist ein Ansporn für Sie gewesen, die Stadt, die Ihnen, Ihrer Familie und dem ganzen jüdischen

Volk Demütigung, Entwürdigung, Verfolgung und Mord gebracht hat, trotz allem wieder zu betreten, hier wissenschaftlich zu forschen und viele Gespräche zu führen mit Menschen, deren Eltern und Großeltern die Verbrechen am jüdischen Volk zu verantworten haben. Zu Recht können Sie deshalb die Stiftung des Joseph Carlebach-Preises mit Genugtuung aufnehmen.

Die Stiftung des Preises gilt jedoch auch Ihnen persönlich, verehrte Frau Miriam. Denn seine Zielsetzung, die durch den nationalsozialistischen Völkermord an den Juden verschüttete und zerstörte Verständigung zwischen nichtjüdischen Deutschen und Juden in Israel ebenso wie in der Bundesrepublik, zu fördern, ist auch Ihre Zielsetzung. In zahlreichen Besuchen Ihrer Geburtsstadt seit 1983 haben Sie uns vermittelt, dass Sie, ohne eine Relativierung der Verbrechen zu dulden, auf die friedensstiftende Kraft des Gesprächs, des Aufeinanderzugehens vertrauen. Wir in der Bundesrepublik können gegenüber den Überlebenden der Shoah keinen „Anspruch“ auf Verständigung erheben, aber wir sind dankbar, wenn Sie uns die Hand reichen. Unser Mut, den Carlebach-Preis zu stiften, ist eine Folge Ihres Wirkens hier in Hamburg und insbesondere in der Universität Hamburg.

Die wissenschaftliche Kooperation zwischen der Bar Ilan Universität und der Universität Hamburg, die sich mit der jetzigen bei inzwischen sechs Konferenzen bewiesen hat, ist uns so wichtig, weil wir der Zusammenarbeit mit Ihnen so dringend bedürfen. Jedes Schuldeingeständnis droht wohlfeiles Lippenbekenntnis zu bleiben, wenn es nicht zu einem Dialog kommt. Es gibt in einem solchen Dialog weiterhin Grenzen, die wir respektieren werden, Grenzen, auf die der Kollege Walter Zwi Bacharach, mit dem Sie den engsten Kontakt bei der Bewältigung unserer Kooperation haben, wiederholt unmissverständlich hingewiesen hat. Dass er dennoch über die Grenzen hinweg die wissenschaftliche Kooperation mitgestaltet, ist ein Segen für unsere Konferenzen und war wohl auch manchmal ein Wegweiser für Sie, Frau Miriam.

„Mahnerin und Partnerin“ der Universität Hamburg. Mit diesen Worten habe ich Ihnen gedankt, als Sie in einem Festakt des Akademischen Senats am 29.3.1995 die Würde einer Ehrensatorin der Universität Hamburg akzeptierten. Zu jener Zeit konnten wir bereits auf zwei Carlebach-Konferenzen zurückblicken. Außerdem war eine Gruppe Hamburger Studenten

und Studentinnen nach Israel gereist, um im Joseph Carlebach Institut mit dortigen Studierenden ein gemeinsames Seminar durchzuführen. Die dritte Carlebach-Konferenz für das Frühjahr 1996 wurde geplant. Deren Thema lautete „Toleranz im Verhältnis von Juden und Christen im 20. Jahrhundert“. Wir hatten eine Themenwahl getroffen, dessen bedrängende Aktualität uns schon während der Vorbereitungen ins Herz traf, als der israelische Ministerpräsident Yitzhak Rabin am 4.11.1995 durch einen fanatisierten jüdischen Studenten ermordet wurde. Die Konferenz war von dieser Tat zerstörerischer Intoleranz überschattet.

Bis heute ist die Reihe der Carlebach-Konferenzen auf sechs angewachsen, und wir hoffen und streben an, dass die in gewisser Weise schon Tradition gewordene Kooperation zwischen dem Joseph Carlebach Institut und der Universität Hamburg sich auch in der Zukunft bewährt. Ein Zeichen dafür soll schon die jetzige Konferenz setzen, dadurch, dass wir eine neue, jüngere Wissenschaftlergeneration als Referenten und Referentinnen gewonnen haben. Die Mitglieder des „Ur-Carlebach-Arbeitskreises“ ziehen sich dadurch nicht etwa „aufs Altenteil“ zurück, sondern wollen die Kooperation weiterhin tragen und mitgestalten. Wir werden uns auch dafür einsetzen, dass Senat und Bürgerschaft der Stadt Hamburg die Förderung des Joseph Carlebach Instituts, durch Miriam Gillis-Carlebach ins Leben gerufen und geprägt, weiterhin als verpflichtende Aufgabe verstehen. Sie, Frau Miriam, haben das Joseph Carlebach Institut zu einem Hort jüdischer Lehre und Wissenschaft gemacht; es bestehen Kontakte zu – fast möchte ich sagen – allen Kontinenten; insbesondere in die USA hinein – dort leben zahlreiche Menschen, die in Hamburg zur Schule gegangen sind und Joseph Carlebach als ihren Lehrer oder ihren Rabbiner verehren. Kontakte nach England, die besonders auch durch Ihren verstorbenen, uns unvergesslichen Bruder Julius hergestellt worden waren. Und zu verschiedenen Universitäten in Deutschland (nicht nur Hamburg), denen Ihr Institut Hilfe und Wegweiser für die Erforschung der jüdischen Geschichte in Deutschland ist.

Meine erste Begegnung mit Ihnen, Frau Miriam, fand am 9.11.1990 statt. Ich kann das Datum so genau nennen, weil ich es in einer Widmung, die Sie mir in Ihr Buch „Jüdischer Alltag als humaner Widerstand. 1939–1941“ schrieben, schwarz auf weiß besitze. Wir haben bald darauf über die Mög-

lichkeit verhandelt, ob und wie wir von Hamburg aus Sie in Ihrem als Aufgabe verstandenen Wunsch, Ihrem Vater ein Denkmal – im buchstäblichen Sinne als Raum der Würdigung und Erinnerung – hier in Hamburg zu setzen, unterstützen könnten. Der am ehesten betretbare Weg, die Brücke über einen Abgrund von Tränen und Verbrechen, schien uns die Wissenschaft zu sein. Sie erlaubt – eine beglückende Erfahrung – den Austausch von Kenntnissen, Thesen und Forschungsergebnissen, ohne sogleich Harmonie und Gleichgestimmtheit zu beschwören, was verständlicherweise bei Ihnen und Ihren Kollegen auf Vorbehalte stieß. Frau Miriam, Sie wurden der Motor unserer Konferenzen. Die Kooperation des Joseph Carlebach Instituts mit der Universität Hamburg hat mehr zu erfüllen als einen wissenschaftlichen Auftrag. Worin dieses „Mehr“ bestehen sollte, ist meistens eine unausgesprochene Frage in unserer Zusammenarbeit, und Sie, Frau Miriam, sind die treibende, die fordernde Kraft in diesem Prozess der Auseinandersetzung und der Annäherung.

In Ihrem Buch „Jedes Kind ist mein Einziges“ zitieren Sie eine Verwandte in der Charakterisierung Ihrer Mutter:

„Wir (...) zerbrachen uns immer wieder den Kopf: Wie hat sie das geschafft. Neun Kinder, Tür und Telefon, Gespräche mit den Bittstellern – und Hachnassat Orchim, diese Gastgebigkeit, ohne mit den Nerven durchzugehen – nein, wie hat sie das nur fertig gebracht! Und immer alles mit der Ruhe.“

Dieser Ausruf charakterisiert haargenau die Tochter Miriam! Sie haben seit Ihrer Ankunft in Palästina vor 65 Jahren Ihr äußeres Leben anders geführt als Ihre Mutter: Der Aufbau des Staates Israel stand im Zentrum Ihres Alltags. Sie haben „nur“ vier Kinder (und viele Enkel und Urenkel). Außer Tür und Telefon nerven inzwischen Fax und E-Mail. Sie haben allerdings einen Ehemann, der seine Frau nicht nur liebevoll, sondern vor allem tatkräftig unterstützt. Sie haben zu einer Zeit, nachdem Ihre Kinder erwachsen wurden, studiert, promoviert, wissenschaftlich gearbeitet, bevor Sie sich dem großen inneren Auftrag, der Pflege und Würdigung des väterlichen Werks, zuwandten. Aber *wie* Sie Ihre Aufgaben bewältigten, zeigt Sie ganz als Tochter und gelehrige Schülerin Ihrer Mutter Charlotte: „Wie hat sie das geschafft.“

Was ich eben Ihren inneren Auftrag genannt habe, hat Sie befähigt, alle Scheu und Furcht vor einer besuchsweisen Rückkehr in Ihre Geburtsstadt Hamburg, mit der sich alles Grauen, alle Trauer über das Schicksal Ihrer Familie und des ganzen jüdischen Volkes verband, mit großer Selbstdisziplin zu beherrschen. Ich wünsche mir, nicht völlig in die Irre zu gehen, wenn ich meinen Eindruck wiedergebe, dass die Besuche und Begegnungen in Hamburg in Ihnen selbst durch neue Erfahrungen und Beobachtungen neue Saiten zum Klingen gebracht haben. Was geht in einem Menschen vor, der lernt, Verzeihung gegenüber unverzeihlichen Taten zu gewähren? Ich jedenfalls fühle mich durch Ihre Haltung, Ihre Fragen und Ihre Besorgnis oft beschämt, und ich ringe um die Möglichkeit, wie ich Ihnen glaubhaft mein Mitgefühl für Ihr unsägliches Leiden ausdrücken kann.

Miriam, Sie haben in einem, jetzt am Wochenende im „Hamburger Abendblatt“ erschienenen, Interview gesagt, niemand in Hamburg habe Sie jemals aufgefordert, hierher, in Ihre Geburtsstadt, zurückzukehren. Ich war sehr erschrocken, als ich diesen Satz las. Welche Zumutung, welche Anmaßung läge darin, Sie zur Rückkehr in die Stadt der Mörder Ihrer Familie einzuladen? Sie haben dennoch den Wunsch, einen solchen Satz zu hören, gehegt, ähnlich, wie es sich viele der von der hamburgischen Universität vertriebenen Wissenschaftler gewünscht haben mögen. Und wie kleinlich und egoistisch war das Verhalten der Universität, das diesen Vertriebenen keine Gerechtigkeit zuteil werden ließ. In meinem Bewusstsein war Ihr „Fall“ ein ganz anderer. Bestürzt habe ich aus diesem Ihrem Satz gelernt, wie viele Stolpersteine und Missverständnisse zwischen Ihnen und uns noch bestehen.

Miriam Gillis-Carlebach ist – Selbstschutz und Erkenntnisinteresse – als *Forscherin* nach Hamburg gekommen. Sie ist durch ihre Liebe zu ihrem Vater und durch Ehrfurcht vor seinem irdischen Wirken zur Historikerin geworden. Sie haben gesammelt, was vom Leben Ihres Vaters, Ihrer ganzen Familie überliefert geblieben ist: Sie haben es ediert und beschrieben und sind auf diese Weise zu einer Sachverständigen der Geschichte der Juden und jüdischer Tradition in Deutschland geworden. Dennoch sind wir in den Carlebach-Konferenzen nicht nur geschichtswissenschaftlichem Interesse gefolgt. Perspektiven und Methoden der Theologie, der Erziehungswissenschaft und der Politikwissenschaft haben uns beschäftigt; literaturhistorische

Fragestellungen boten weitere Interpretationsangebote. Es gab Themen, die öffentlich zu erörtern wir vermieden haben. Die Toleranz und der Respekt gegenüber Andersdenkenden und anderen Erfahrungshorizonten gebot es uns. Gleichwohl lernten wir aus dieser Grenzziehung, deren wesentlicher Impuls in unserer Ahnungslosigkeit gegenüber dem Judentum liegt. In der Universität Hamburg besteht der Wunsch, diese auf Unkenntnis beruhende Ahnungslosigkeit zu überwinden.

Da Joseph Carlebach und ebenso Sie, Frau Miriam, Kenner und Liebhaber der Lyrik Heinrich Heines sind, möchte ich zum Zeugnis der so verhängnisvoll wirkenden Ahnungslosigkeit gegenüber dem Judentum abschließend einige Gedichtstrophen aus Heines Sammlung der „Hebräischen Melodien“ zitieren, die Sie, die Carlebachs, besonders lieben. Heine referiert und persifliert darin, bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts im Zeitalter der Emanzipation, mit Scharfsinn und Bitterkeit die Vertreibung der Juden aus dem kulturellen Gedächtnis Europas. Es handelt sich um Heines „Jehuda ben Halevy“ (Heine III, S. 142f.). Jehuda ben Samuel Halewi, 1075–1141, war der bedeutendste hebräische Dichter des Mittelalters. Einige seiner Gedichte sind von Franz Rosenzweig übersetzt.

Heine besingt den Dichter und seine Ermordung in vielen Strophen mit glühenden Worten und schildert dann in typisch ironischer Brechung die Aufnahme seiner Verse bei einer französischen jungen Frau, seiner Frau:

*„Sonderbar!“ – setzt sie hinzu –
„Daß ich niemals nennen hörte
Diesen großen Dichternamen,
Den Jehuda ben Halevy.“*

*Liebstes Kind, gab ich zur Antwort,
Solche holde Ignoranz,
Sie bekundet die Lakunen
Der französischen Erziehung,*

*Der Pariser Pensionate,
Wo die Mädchen, diese künft'gen
Mütter eines freien Volkes,
Ihren Unterricht genießen –*

*Alte Mumien, ausgestopfte
Pharaonen von Ägypten,
Merowinger Schattenkön'ge,
Ungepuderte Perücken,

Auch die Zopfmonarchen Chinas,
Porzellanpagodenkaiser –
Alle lernen sie auswendig,
Kluge Mädchen, aber Himmel –

Fragt man sie nach großen Namen
Aus dem großen Goldzeitalter
Der arabisch-althispanisch
Jüdischen Poetenschule,

Fragt man nach dem Dreigestirn,
nach Jehuda ben Halevy,
nach dem Salomon Gabirol
und dem Moses Iben Esra –

Fragt man nach dergleichen Namen,
Dann mit großen Augen schau
Uns die Kleinen an – alsdann
Stehn am Berg die Ochsinnen.

Raten möchte ich dir, Geliebte,
Nachzuholen das Versäumte
und Hebräisch zu erlernen –
Laß Theater und Konzerte,

Widme ein'ge Jahre solchem
Studium, du kannst alsdann
Im Originale lesen
Iben Esra und Gabirol.

Und versteht sich den Halevy,
das Triumvirat der Dichtkunst,
das dem Saitenspiel Davidis
Einst entlockt die schönsten Laute (...).“*

Wir brauchten heute nicht unbedingt Hebräisch zu lernen, denn im 20. Jahrhundert wurden viele der Gedichte des „Dreigestirns der Dichtkunst“ ins Deutsche übersetzt. In die europäische Kultur sind sie gleichwohl bisher nicht eingegangen.

Mein Wunsch ist es, dass der Joseph Carlebach-Preis das Verständnis für die jüdische Kultur in Vergangenheit und Gegenwart hier an der Universität Hamburg anregt und fördert.

Ansprache an Miriam Gillis-Carlebach anlässlich der Stiftung des Joseph Carlebach-Preises

Herr Präsident, meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Miriam Gillis-Carlebach,

als ich erfuhr, dass ich hier heute ein paar Worte sagen dürfte, wusste ich zunächst nicht so richtig, wozu. „Würdigung der Zusammenarbeit“ steht da, etwas steif, im Programm, aber jetzt, wo alle wissen, was sich dahinter verborgen hat, können wir – wie man so schön auf Deutsch und nur auf Deutsch sagt – zum gemütlichen Teil des Abends übergehen. Da trifft es sich gut, dass ich heute – nicht mehr in Amt und Würden – als Privatmensch sprechen und würdigen darf.

Als ich vor mehr als zehn Jahren Sie, liebe Miriam, kennen lernte, hat es sofort gefunkt. Wir hatten vom ersten Augenblick an eine „elektronische Beziehung“. Nach Ihrem netten Vergleich in der gestrigen Eröffnungsrede, Sie sprachen von mir als Ihrem Hamburger Magneten, muss es sich also um einen Elektromagneten handeln. Den ersten Kontakt stellten Sie über Disketten her, eher ungewöhnlich für eine ältere Dame, und als ich jetzt am Wochenende die dicken Projektordner hervorkramte, wurde mir noch mal

bewusst, dass ohne modernste Kommunikationsmittel unsere – auf „Neu-deutsch“ – Fernbeziehung nicht möglich gewesen wäre. Leider sind die meisten Faxe inzwischen im wahrsten Sinne verblichen, sie müssten für eine historisch-kritische Fauxausgabe, eine Dokumentation unserer Zusammenarbeit rekonstruiert werden. Aber manche sind noch lesbar, und aus einigen möchte ich hier zitieren:

Das wohl allererste Fax erhielt ich am 23. November 1991, und es ist der Beweis dafür, dass auch eine elektronische Beziehung ihre Tücken hat:

„Sie werden sich wohl an unser Gespräch erinnern, dieses Manuskript betreffend, und hatten vielleicht Zeit und Möglichkeiten, unterdessen einiges nochmals durchzulesen. Ich habe Ihre Bemerkungen gut in Erinnerung und überarbeite jetzt das Ganze. Trotzdem hatte ich eine sehr unangenehme Überraschung; die Disketten, die Sie abkopiert hatten und mir zurückgaben, sind jetzt vollkommen leer, sogar das Format ist ausgelöscht. Nachdem ich es bei der ersten Diskette bemerkte, habe ich alle von einem Experten prüfen lassen, aber es war nichts zu machen.“

Unterschiedliche Systeme sind manchmal durchaus vergleichbar mit unterschiedlichen Religionen. Hier Macs, da IBM. Aber auch die Natur kann stören. Allerdings, wenn ich von Ihrer Aufrichtigkeit nicht so überzeugt gewesen wäre, hätte ich das folgende Fax auch für eine sprichwörtliche faule Ausrede halten können:

„24. Februar 1992

Ich möchte Ihnen heute nur kurz mitteilen, dass ich mich endgültig entschieden habe, oben genanntes Manuskript bei Ihnen als Buch herauszugeben und hoffe nun auf erfolgreiche und gute Zusammenarbeit. Ich schreibe Ihnen so kurz, weil der Brief per Fax weg soll und bei uns Schneestürme meinen Computer stören könnten.“

Manchmal kann das Fax auch Rettung aus allerhöchster Not bedeuten:

„25. September 1992

Bis jetzt 10:25 Material per Courier immer noch nicht angekommen. Man kann nur bis 11.45 Faxe schicken. Bitte den gesamten

2. Teil faxen (200 Buchseiten!!). Von Sonntag 11:00 Uhr bis Mittwoch 30.09. 8:00 Uhr alles geschlossen. Ich würde mich an den Ausgaben für das Fax gerne beteiligen.“

Da ist der direkte Kontakt doch manchmal eher erwünscht:

„6. November 1992
Lieber Peter Dölling,
es ist ein merkwürdiges Gefühl, am Computer zu sitzen und Ihnen zu schreiben statt einfach in die Ehrenbergstr. 62 'rüberzugehen. Ich bin noch nicht ganz aus dem „Buchtaumel“ heraus, aber habe schon das erneute Korrekturlesen begonnen.“

Hier noch ein besonders schönes Beispiel für Gefühle in digitalen Zeiten:

„10. März 1993
Lieber Dr. Dölling,
nun habe ich beiliegenden Brief für Sie noch mal in Schönschrift ab-computert, und falls Sie noch irgendetwas derartiges brauchen, faxen Sie mir Ihre Bitten nach Israel. Meine Verehrung zusammen mit Word-Perfekt bringen das gerne zustande.“

Manchmal wird dann auch noch die Maschine zum Menschen:

„15. Juni 1994
Sehr verehrter Dr. Peter Dölling,
hoffentlich kann ich dieses Fax zu Ende schreiben, mein Computer ist plötzlich vollkommen undiszipliniert und macht alle möglichen Seitensprünge.“

Hier das jüngste und letzte Beispiel aus dieser elektronischen Beziehung, in-zwischen natürlich mit fortgeschrittenen Technologien:

„24. Oktober 2003
Lieber Herr Dölling,
zum ersten Mal in meinem Leben habe ich einen ge-e-mailten Tauchsiedertransportreisedatenbrief erhalten. Merkwürdigerweise hat mir das sehr gut getan, wahrscheinlich weil ich aus vielleicht nichtigen Gründen selbst gesiedet habe.“

Was ist bei dieser über zehnjährigen Zusammenarbeit herausgekommen? Natürlich jede Menge Bücher. Wenn ich mich nicht verzählt habe, inzwischen acht, davon vier quietschbunte Konferenzbände. Ich hoffe, dem Grafiker Wilfried Gandras gehen in Zukunft nicht die Farben aus und uns nicht die Bibelzitate.

Dazu kommen unendlich viele komische, traurige, enthusiastische, verzweifelte, aber immer willkommene Faxe, E-Mails, Telefonate und Briefe. Und eine wahre Freundschaft.

Ich möchte hier nicht schließen, ohne mich bei Ihnen, liebe Frau Gillis-Carlebach, dafür zu bedanken und das höchste Lob auszusprechen, dessen ich fähig bin: Hätte ich nur solche Autoren und Autorinnen gehabt wie Sie, vielleicht wäre ich dann heute sogar noch Verleger.

Was ich an Ihnen am meisten schätze, sind Humor, Kompetenz, Disziplin, Wärme, Aufmerksamkeit, Ehrlichkeit und Direktheit. Und – nicht zu vergessen – die kleinen netten Mitbringsel: Strampelanzüge für die Enkel, Blumen für meine Frau und selbst verfasste Gedichte für mich.

*„Ich bin doch sehr verlegen
meines Verlegers wegen“*

Eine Person möchte ich, bevor ich schließe, aber noch hervorheben, ohne die diese vielen Reisen und Begegnungen und dieser ganze Berg von Arbeit nicht hätte bewältigt werden können. Eine Person, die zu Hause die vier Kinder, 14 Enkel und zwölf Urenkel zusammen hält und seiner Frau den Rücken frei: Herr Gillis, dem ich deshalb sehr gerne seine etwas kuriosen Wünsche nach Wasserflöhen und Urzeitkrebsen erfüllt habe. Ich erinnere mich noch gut an einen völlig baffen Zoohandlungsverkäufer und seinen Ausruf: „Was, in Israel gibt es keine Wasserflöhe?!“

Deshalb schließe ich jetzt mit einem typisch Carlebach'schen Ausspruch über die eigene Familie: „Dass ich 12 Urenkel habe, find ich normal. Aber dass meine Tochter schon sechs Enkel hat, finde ich unerhört.“

Vielen Dank und herzlichen Glückwunsch zu dieser späten, aber nicht zu späten Ehre.

ANHANG

Kurzbiographien und Zusammenfassungen / Summaries

BACHARACH, WALTER ZWI

Geb. 1928 in Hamburg. Professor Emeritus, Bar Ilan Universität. Direktor des Leo Baeck Institut, Jerusalem. Mitarbeiter am Yad Vashem Institut in Jerusalem. Forschungsbereiche: Geschichte des Nazismus, Antisemitismus und Holocaust. Hauptveröffentlichungen: Die Rassenideologie. Vom Monismus bis zum Nazismus. Jerusalem 1985 (hebräisch); Vom Kreuz zum Hakenkreuz. Tel-Aviv 1993 (hebräisch); Anti-Jewish Prejudices in German-Catholic Sermons. New York 1993; zahlreiche Artikel in Hebräisch, Englisch und Deutsch in internationalen Periodika.

ZUSAMMENFASSUNG „LEBEN IN EINER GEGENWELT“

Es war die Absicht, in dieser kurzen Abhandlung das Bewahren des Menschenantlitz der Opfer im Holocaust zu betonen. In Ranickis Worten: Die Betroffenen waren „auf eine Gegenwelt angewiesen“. In dieser Gegenwelt walteten Gefühle des Leidens und des Glücks zugleich und erhoben das „Menschsein“ über alle Barbarei.

BLUMENFELD, AWI

Born 17.2.1966 in Munich. 1985–1986 „Evening Jeshivah Vienna“. 1985–1986 University of Vienna Studies in history, philosophy, political science. 1992 M.A. phil in history and political science at ‚Ludwig Maximilians University‘ Munich (LMU). 1993–1995 Institute of higher Torah education Bar Ilan University, Ramat-Gan, Israel. 1999 – to present: Historical adviser & coordinator for The Conference on Jewish Material Claims against Germany. 1993 – to present: Research fellow Assistant Joseph Carlebach Institute Bar Ilan University. Publications: with Michael Drill: Jüdisches Volks- und Geschichtsbewusstsein. In: „Zeitgeschichte“. Österreichische Fachzeitschrift für Zeitgeschichtsforschung 1988; About the foreseeable of the unforeseeable. Antisemitism and national socialism in the eyes of orthodoxy in the Republic of Weimar, Munich 1992; Once I had a beautiful fatherland; in: Memorbook for the victims of the Shoah in Schleswig Holstein, Hamburg 1995; Against the decline of Judaism in Germany. About the situation of Jews in Germany, Berlin 1997; The union of Jewish students in Germany on its way to the next century, Berlin 1997; Spiritual leaders in hard times? The role of Rabbis at the evening of the holocaust in Germany. In: Gerhard Paul und Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.): Menora und Hakenkreuz. Zur Geschichte der Juden in und aus Schleswig-Holstein, Lübeck und Altona (1918–1998). Neumünster 1998.

SUMMARY „DIE JUDEN SCHENKEN DEN DEUTSCHEN EIN MUSEUM“

In 21st century Germany, not a week passes in which a Jewish museum, memorial association or a synagogue memorial does not open. This situation leads to the question: what exactly is today's definition of a Jewish museum in Germany. In this essay, different beginnings of Jewish museums in Germany will be examined according to the parameters established by Rabbi Joseph Carlebach. One may ask whether these parameters still have validity today for these museums. Furthermore, we will attempt to extrapolate the historical approach of Rabbi Carlebach to the modern Jewish museum. How do these parameters correspond to today's Jewish museum? Who collected the Judaica items displayed in these museums, how were these items produced and in which periods? What is the message for the visitor about

the Jewish past and its implications for the German society of today? And – are Jewish museums only *Jewish* museums? Rabbi Joseph Carlebach saw himself primarily as an educator, guide and a conduit through which the age-old traditions of Judaism as well as classical secular scholarship flowed to students of his generation. He was a living synthesis of the *Tora im derech eretz* (traditional Jewish learning with secular knowledge) ideal. What can the Jewish museum tell us about being Jewish, both in the past and the present? Finally, this essay investigates the challenge of searching for and constructing self-identity in reunited Germany in general and Jewish identity in this non-Jewish society in particular, according to the *weltanschauung* of Rabbi Carlebach.

BODENHEIMER, ALFRED

Geboren 1965 in Basel, Studium der Germanistik und Geschichte an der Universität Basel sowie Talmudstudien an der Yeshiva University, New York, und der Yeshivat Hamivtar, Israel. 1993 Promotion über Else Lasker-Schülers Emigration in Palästina, 1995–1997 Postdoktorat am Franz Rosenzweig-Zentrum der Hebräischen Universität Jerusalem und Gastdozentur an der Bar Ilan Universität, Ramat-Gan. 1997–2003 Lehr- und Forschungsbeauftragter für Judaistik an der Universität Luzern, 2003–2004 Assistenzprofessor für Religionsgeschichte des Judentums an der Universität Basel, seit 2004 Ordinarius für Religionsgeschichte und Literatur des Judentums an der Universität Basel und Inhaber des Lehrstuhls für Hebräische und Jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, seit Oktober auch deren Leiter. Letzte größere Publikation: *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*, Göttingen 2002.

SUMMARY „JOSEPH CARLEBACH ALS BIBELLESE“

The article tries to show, how Carlebach sensed the challenge of Bible criticism as a danger to the self understanding and self estimation of Modern Judaism. For this, two examples are chosen: One is his sarcastic reaction of 1915 to the sudden estimation of the Psalms of David by the notorious antisemite Friedrich Delitzsch, who happens to discover there lyrical support

for the German war spirit. Carlebach rightly analyzes that this estimation of Judaism will be very shortlived. The other example is his translation and commentary to the Song of Songs. A few years before the end of the Weimar Republic, Carlebach declares that every lecture of biblical sources against the scientific mainstream of his time is an implicit critique of power discourse – an act against the disqualification of Jewish practice of lecture and understanding. This disqualification that once has been a theological and is now a scientific one, has merely changed its mask.

BRÄMER, ANDREAS

Geb. 1964, Studium der Jüdischen Studien in Heidelberg und Jerusalem, Magister 1993, Promotion in Judaistik an der Freien Universität Berlin 1997, Habilitation in Neuerer Geschichte an der Universität Hamburg 2004; 1995–1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter an dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekt zur Geschichte des Rabbinats (Heidelberg / Duisburg); seit 1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter, seit 2005 stellvertretender Direktor am Institut für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg. Buchveröffentlichungen: Rabbiner und Vorstand. Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Deutschland und Österreich 1809–1871 (Beiheft 5 der Zeitschrift *Aschkenas*). Wien / Köln / Weimar 1999; Rabbiner Zacharias Frankel. Wissenschaft des Judentums und konservative Reform im 19. Jahrhundert (Netiva – Wege deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur. Studien des Salomon Ludwig Steinheim-Instituts, Bd. 3). Hildesheim / Zürich / New York 2000; Judentum und religiöse Reform. Der Hamburger Tempel 1817–1938. Mit einem Vorwort von Michael A. Meyer (Studien zur Jüdischen Geschichte Bd. 8). Hamburg 2000.

ZUSAMMENFASSUNG „DIE RABBINERAUSBILDUNG IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM“

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der Entwicklung von der traditionellen zur modernen Rabbinerausbildung bis in die Gegenwart. Die seit dem Mittelalter bestehenden Talmudhochschulen, die so genannten *Jeschivot*, bezeichneten noch keine ‚Berufsschulen‘ im eigentlichen Sinne, sondern die

dort lernenden ‚Bachurim‘ eiferten vornehmlich dem Ideal religiöser Gelehrsamkeit nach. Vermehrte Eingriffe des Staates in die Autonomie der jüdischen Gemeinden sowie die fortschreitende Akkulturation der deutschen Juden im 19. Jahrhundert setzten dann einen Wandel in Gang, der einen Neuentwurf des rabbinischen Berufsbildes notwendig machte. In Deutschland mündete der wachsende Professionalisierungsdruck in die Gründung von insgesamt drei Rabbinerseminaren (Jüdisch-Theologisches Seminar Breslau, gegr. 1854, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums Berlin, gegr. 1872, Orthodoxes Rabbinerseminar Berlin, gegr. 1873), an denen die Kandidaten für das geistliche Amt ihre berufliche Vorbereitung absolvieren konnten. Durch die erzwungene Schließung dieser Anstalten während der nationalsozialistischen Herrschaft wurde ein Jahrtausend rabbinischer Studien gewaltsam zu Ende gebracht. Erst in der jüngsten Vergangenheit haben in der Bundesrepublik die Anstrengungen zur Wiedereinrichtung rabbinischer Ausbildungsgänge Früchte getragen. Vor allem das unlängst in Potsdam eingerichtete Abraham Geiger Kolleg hat sich zum Ziel gesetzt, deutschsprachigen Juden, die ein rabbinisches Amt anstreben, die für ihre berufliche Praxis notwendigen Kenntnisse und Fähigkeiten zu vermitteln.

DEMLEITNER, GÜNTHER

Berufsoffizier; Studium der Geschichte im Rahmen der Ausbildung an der Bundeswehruniversität Hamburg; Interessenschwerpunkt Geschichte des deutschen Judentums; Magisterprüfung 1998 („Die Welt mit der Tora durchdringen: Wesen und erzieherisches Wirken des Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach“, einsehbar im Institut für die Geschichte der deutschen Juden). Seit November 2002 als Kompaniechef im Auslandseinsatz bei KFOR.

GILLIS-CARLEBACH, MIRIAM

Born in Hamburg 1922, since 1938 in Israel. After teaching special Education for more than twenty years, late start of an Academic Career in Jewish and Special Education (Bar Ilan University, Ramat-Gan, Israel). Former Head of department for special Education and founder of the Haddad Center for

Learning Difficulties. Founder and director of the Joseph Carlebach Institute for Research in Contemporary Jewish Teachings and Education. Major publications – German: Jüdischer Alltag als humaner Widerstand (1990); Jedes Kind ist mein Einziges ...“ (1992, 1993, 2000); Joseph Carlebachs jüdische Erziehungslehre (2004); Herausgeberin von „Joseph Carlebach Ausgewählte Schriften“ (1982, 2000); Mitherausgeberin der Carlebach-Konferenzbände und von „Menora und Hakenkreuz“ (1998); Memorbuch zum Gedenken an die jüdischen, in der Schoa umgekommenen Schleswig-Holsteiner und Schleswig-Holsteinerinnen (1996; dreisprachig). Hebräisch: Vom Cheder zum Computer (1987); Herausgeberin von „Joseph Carlebach, Letters from Jerusalem 1905–1907 (1996)“. Numerous articles in German, Hebrew and English in subjects of Special and Jewish Education and the Holocaust. Director of Research Project „Alef-Bet Judentum“ (German) [www.biu.ac.il / JS/Carlebach](http://www.biu.ac.il/JS/Carlebach). Director of the new Research Project „Documentation and Education – A Multidisciplinary Approach to Children’s Testimonies“.

SUMMARY „EIN RABBINERLEHRER AUS DEUTSCHLAND IN OSTEUROPA“

This article concentrates on two less known periods in Joseph Carlebach’s life: the period in Kaunas (Litauen) during WW I and the last short period after his deportation to Jungfernhof (Latvia, 1941 / 42).

With the outbreak of the war he volunteered as wireless operator while later, ranging as a Kultur-Offizier he established a Jewish High School in Kaunas. Combining his outstanding pedagogical talent with his wide cultural knowledge he succeeded to establish an enthusiastic learning atmosphere for his pupils. Joseph Carlebach was deeply impressed by the profound Jewish knowledge of the Jewish Eastern Youth and let him be influenced by their positive Zionist attitude. Revealing his deep feelings for the Ostjuden and the brotherhood with them, he became aware of the controversy of the war situation affecting the relationship between Eastern and Western Jews that was leading him to develop an aversion against any war. His attitude was dynamic but not revolutionary. For his „Carlebach Gymnasium“, he created the term „i. E.“ meaning „in evolution“, firmly believing that even the devil times coming over the Jews in Germany and over those in Eastern Europe, we will see the development of an Contra-Germany. This is what he prayed for.

GLESSMER, UWE

Geb. 1951 in Hamburg. 1971–1977 Studium der Theologie (sowie zeitweise der Pädagogik und Mathematik) in Hamburg. 1982 Ordination zum Pastor der Nordelbischen Kirche. 1988 Promotion über ein Grenzgebiet zur Judaistik bei Klaus Koch (vgl. „Einleitung in die Targume zum Pentateuch“, Tübingen 1995), ab 1993 Mitarbeit im Herausgeberteam der Qumran-Texte, 1997 Habilitation zur Thematik von Priester- und Kalenderordnungen in Bereichen der hebräischen Bibel, der Qumran-Texte und synagogalen Inschriften. Nach Lehrstuhlvertretungen in Frankfurt/M. 1997–1999 und Hamburg 1999 / 2000 sowie einer Phase der Arbeitslosigkeit hauptberuflich tätig als Planer. Seit 2002 im Planungsstab des Universitätspräsidenten, ehrenamtlich als Privatdozent mit dem Schwerpunkt „Literatur des Zweiten Tempels“.

ZUSAMMENFASSUNG „JOSEPH CARLEBACH UND EINIGE THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN AUF SEINE SCHRIFTEN ZUR NATURWISSENSCHAFT“

Der Beitrag versucht sich der Eigenart zu nähern, die sich aus dem besonderen Werdegang und literarischen Schaffen Joseph Carlebachs ergibt. Naturwissenschaft und rabbinisch-jüdische Gelehrsamkeit sind darin eng verknüpft und spiegeln eine Lebenswirklichkeit wider, die aus eigenem Engagement in Bezug auf beide Bereiche geradezu zwangsläufig auf Vermittlung hinausläuft: Insbesondere diejenigen, die aufgrund ihrer Erziehung sonst nur unzureichend Naturwissenschaften kennen lernen könnten, liegen dem Lehrer Carlebach als Adressaten am Herzen. Wie bei dem von ihm selbst aus mittelalterlichen Quellen studierten Schriftgelehrten und Naturforscher Gersonides, ist kritische Aneignung der Tradition und ihre Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft auch Carlebachs Lehrziel. Diesen um Anschaulichkeit und um Konfrontation mit beobachtbaren Naturphänomenen bemühten Geist Carlebachs versucht der Vortrag unter anderem anhand eines Jakobstabes präsent zu machen. Unter Hinweis auf die Beschränkungen des je eigenen Horizonts verfolgt Carlebach zugleich das Erziehungsziel der Fähigkeit zu Selbstkritik und zum Geltenlassen anderer Sichtweisen – auch in theologischen Dingen.

GOLDMAN, GILLIAN

Born 1969 in Basel, Switzerland. Since 1987 in Israel. 1992 received B.A. in Special Education and Musicology at Bar Ilan University, Ramat-Gan. Since 1993 as Research Assistant at the Joseph Carlebach Institute. Languages: German, Hebrew, English and French.

SUMMARY „JÜDISCHER GESANG IN DER PÄDAGOGIK JOSEPH CARLEBACHS“

This article deals with Joseph Carlebach's attitude towards singing (vocal music) and its importance of daily use in the Jewish Community, in school and at home as a means to create unity and identity. To underline his views Carlebach uses a variety of sources from the Book „Song of the Songs“ and the rabbinic literature. The article also describes Carlebach's implementation of his view as Rabbi, teacher and father.

HERING, RAINER

Dr. phil., Archivar am Staatsarchiv Hamburg, Privatdozent für Neuere Geschichte am Historischen Seminar der Universität Hamburg. Arbeitsschwerpunkte: Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Kirchengeschichte, Antisemitismusforschung, Hamburgische Geschichte, Archivwissenschaft. Veröffentlichungen: Konstruierte Nation. Der Alldeutsche Verband 1890 bis 1939 (2003); Das Führerprinzip in der Hamburger Kirche (2003, 2004); Kirchliches Leben im Krieg (2003); Lebendige Sozialgeschichte (2003, Mitherausgeber); 2. Norddeutscher Archivtag 23. bis 24. Juni 2003 in Schwerin (2003, Mitherausgeber); Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen 1: Von der Christianisierung bis zur Vorreformation (2003, Mitherausgeber); Überseeische Auswanderung und Familienforschung (2002, Mitherausgeber); Walter Classen. Ein Hamburger Pädagoge zwischen Tradition und Moderne. Lebenserinnerungen (2001, Herausgeber); 1. Norddeutscher Archivtag 20. bis 21. Juni in Hamburg (2000, Herausgeber); Wilhelm Heydorn: „Nur Mensch sein!“ Lebenserinnerungen 1873–1958 (1999, Mitherausgeber); Die Theologinnen Sophie Kunert, Margarete Braun, Margarete Schuster (1997); Vom Seminar zur Universität: Die Religionslehrausbildung in Hamburg zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik (1997); Die Bischöfe Simon

Schöffel, Franz Tügel (1995), *Theologie im Spannungsfeld von Kirche und Staat* (1992), *Theologische Wissenschaft und „Drittes Reich“* (1990) sowie über 200 Aufsätze und Lexikonartikel. Mitherausgeber der *Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs*; *Auskunft. Zeitschrift für Bibliothek, Archiv und Information in Norddeutschland*.

ZUSAMMENFASSUNG „JOSEPH CARLEBACH UND DIE HAMBURGER UNIVERSITÄT“

Das Verhältnis Joseph Carlebachs zur Hamburger Universität ist nicht einfach darzustellen, da es in den Archivalien der Universität und im Nachlass Carlebachs nur sehr wenige Unterlagen dazu gibt. Der Beitrag schildert Carlebach als Wissenschaftler und zeichnet die vorhandenen Spuren seiner Kontakte zur Hamburger Universität und ihren Hochschullehrern nach. Im Mittelpunkt steht seine Kontroverse mit dem antisemitischen Geographen Siegfried Passarge, auf dessen Veröffentlichung „Das Buch vom Kahal“ er 1928 eine satirische Replik verfasst hat.

Festzuhalten ist: Joseph Carlebach war auch Wissenschaftler, verstand sich selbst aber in erster Linie als Pädagoge und Rabbiner. Wissenschaft und Universität bildeten einen Hintergrund für sein Wirken, waren aber nicht dessen Zentrum. Zudem: Viele Kontakte verliefen im persönlichen Gespräch, nicht schriftlich – daher fehlt es an entsprechenden Quellen. Das unter wissenschaftlichem Mantel erfolgte antisemitische Gebaren des Geographen Siegfried Passarge forderte Carlebach jedoch zu einer engagierten und treffenden Widerlegung in gedruckter Form heraus.

JANKOWSKI, ALICE

Nach einer Ausbildung zur Diplombibliothekarin Studium der Afrikanischen Sprachen und Kulturen, Ethnologie und Vor- und Frühgeschichte in Marburg und Hamburg. Promotion auf dem Gebiet der Äthiopistik (Edition einer amharischen Handschrift „Die Königin von Saba und Salomo“). Seit vielen Jahren Bibliothekarin am „Institut für die Geschichte der deutschen Juden“ in Hamburg. Die (ungedruckte) Masterarbeit im postgradualen Fernstudium der Bibliothekswissenschaft an der Humboldt-Universität 2003 hatte die „Jüdische Bibliothek und Lesehalle in Hamburg: eine Gebrauchsbibliothek

als Spiegelbild jüdischen Lebens, Kultur und Geschichte der Hansestadt“ von 1900 bis 2002 zum Thema. Als jüngster Aufsatz erschien „Vorgänge in der Judenheit auf dem weiten Erdenrund: Jacques Faitlowitsch und die Beta Israel – Exotik, Solidarität und Hilfe“. In: Andreas Brämer/Stefanie Schüler-Springorum/Michael Studemund-Halévy (Hrsg.): Aus den Quellen. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte. Festschrift für Ina Lorenz zum 65. Geburtstag. Hamburg 2005 (Studien zur jüdischen Geschichte 10), S. 68-78.

ZUSAMMENFASSUNG „DIE IRRFAHRT DER BIBLIOTHEK DES JÜDISCHEN RELIGIONSVERBANDES HAMBURG“

Die Hamburger jüdische Gemeindebibliothek – entstanden durch Zusammenschluss mehrerer Bibliotheken, u.a. der „Jüdischen Bibliothek und Lesehalle“, die Anfang des 20. Jahrhunderts durch Privatinitiative jüdischer Bürger gegründet werden konnte – erlebte Ende der Weimarer Republik, inspiriert durch die Ideen der jüdischen Renaissance, eine Blütezeit. Sie wurde nach dem Novemberpogrom 1938 von der SS beschlagnahmt – wie alle anderen jüdischen Gemeindebibliotheken im Deutschen Reich auch.

Im Frühjahr 1939 mussten ihre Bestände listenmäßig erfasst werden. Die Bände wurden in Kisten verpackt und im Sommer 1939 von der SS nach Berlin verbracht. Diese Hamburger Bücher wurden im Zweiten Weltkrieg der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek übereignet und mit deren Unterstützung aus Berlin nach Sachsen verlagert.

Nach langen Verhandlungen ab 1946 gelang es, einen Großteil der Bücher – unter zum Teil abenteuerlichen Umständen – aus der DDR an die jüdische Gemeinde in Hamburg zurückzuführen. Maßgeblich daran beteiligt war Helmut Eschwege. Damit ist die Hamburger Bibliothek eine der ganz wenigen deutschen jüdischen Gemeindebibliotheken, deren Vorkriegsbestand sich nicht nur zu einem Teil erhalten hatte, sondern auch an seinen Ursprungsort zurückkehren konnte.

Die Hamburger Gemeindebibliothek ist somit ein besonderes Beispiel: durch eine Übereignung aus SS-Besitz an die Hamburger Staatsbibliothek, durch die dadurch gegebene Kenntnis über Umfang und Auslagerung der Bücher, durch die Rückgabe in den fünfziger Jahren zu einem bemerkenswert frühen Zeitpunkt und durch einen relativ geschlossenen Erhalt der Be-

stände. Sie stellt für die heutige Jüdische Gemeinde in Hamburg ein Stück gebrochener wie auch geretteter Tradition dar.

LIPSKY, HELENA

1982 Bachelor of Linguistics, Pedagogic College, Moscow, Russia, Major: Russian Language and Literature. 1994–1998: Library and Information Science, Bar Ilan University, Ramat-Gan, Israel. September 1994 – present: Academic Librarian, The Joseph Carlebach Institute, Bar Ilan University. Position highlights: Coordination of activities within the library team; Development and maintenance of library and archive collections; Providing information and reference services. Projects: Bibliographic instruction program (2002 – present); Digitalization of archive collections (2002 – present).

SUMMARY „RABBINISCHE SAMMLUNGEN DES JOSEPH CARLEBACH INSTITUTS“

With the establishment of the Joseph Carlebach Institute, one of its goals was to ensure the preservation of valuable records of the Carlebach family archives and related materials about Jewish Communities, going back to the early 19th century. This paper presents a basic concept for the joint project of systematic description and analysis of archival holdings. The project's intention is to approach the family history and activities of Rabbis through their archival records. These holdings also include numerous records of Jewish communities in Hamburg, Cologne, Leipzig, Luebeck, Wuerzburg and other places. A brief description of the manuscript collections as well as a selection of full-text inventories (finding aids) is available on the library retrieval system.

NOLL, SILVIA

Geb. 1961. Studium der Jüdischen Geschichte an der Hochschule für Jüdische Studien, der Universität Heidelberg und der Hebräischen Universität Jerusalem. 1996 Magisterprüfung (Thema der Magisterarbeit: Zur Historiographie der Orts- und Regionalgeschichte der Juden in Deutschland unter dem Nationalsozialismus – Merkmale und Tendenzen 1945–1992).

Seit 1997 Arbeit an der Dissertation zum Thema „Die Jüdische Gemeinde Prag als Zentralorganisation der Juden im Protektorat Böhmen und Mähren 1939–1942“, betreut von Professor Dr. Dov Kulka, Hebräische Universität Jerusalem. Mitarbeit am „Pinkas Kehilot Austria“ (Gedenkbuch für die zerstörten Gemeinden Österreichs). Wissenschaftliche Assistentin am Joseph Carlebach Institut der Bar Ilan Universität. Publikationen: *The Encyclopedia of Jewish Life before and during the Holocaust*, 3 vol., Editor in Chief: Shmuel Spector, Editor for Austria, Czechoslovakia & Carpatho-Russia: Silvia Noll. New York 2001; *Die Juden in den geheimen NS-Stimmungsberichten*, hrsg. von Otto Dov Kulka und Eberhard Jaeckel unter Mitarbeit von Silvia Noll u.a. Jerusalem/Stuttgart 2003; *Bibliographie zur Orts- und Regionalgeschichte der Juden in Deutschland unter dem Nationalsozialismus*, hrsg. von Silvia Noll, Jerusalem/Stuttgart 2003.

SUMMARY see Gillian Goldman

PAREIGIS, CHRISTINA

Geb. 1970 in Hamburg. 1991–1998 Studium der Germanistik, evangelischen Theologie und Erziehungswissenschaften; 1998 Erstes Staatsexamen; 1999–2001 Promotionsstipendiatin der Studienstiftung des deutschen Volkes; 2002 Promotion; seit 2002 Lehrbeauftragte am Institut für Germanistik II der Universität Hamburg; seit 2003 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Literaturforschung, Berlin (Archivierung und Erforschung des Nachlasses der jüdischen Religionsphilosophin und Schriftstellerin Susan Taube); 2004 Joseph Carlebach-Preis der Universität Hamburg. Veröffentlichungen (Auswahl): „trogt zikh a gezang“. *Jiddische Liedlyrik aus den Jahren 1939–1945*; Kadye Molodovsky, Yitzhak Katzenelson, Mordechai Gebirtig. Hamburg / München 2003; *Gedächtnisräume in der Lyrik jiddischer Dichter im Angesicht der Shoah*. In: Wiesinger, Peter (Hrsg.): *Interkulturalität und Alterität*. Bern u.a. 2003 (*Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Akten des X. Internationalen Germanisten Kongresses Wien 2000 „Zeitenwende – die Germanistik auf dem Weg vom 20. ins 21. Jahrhundert“*, Bd. 9), S. 165–174; *Die Trauer ließ mein Gedächtnis sinken*

wie einen Stein. Kadye Molodovsky: lider fun khurbm. In: Nicole Meyer/ Anil Kaputanoğlu (Hrsg.): „Nur das Auge weckt mich wieder“: Erinnerung – Text – Gedächtnis. Hamburg 2002, S. 279-298; Ethik der Frage – Eine talmudische Kritik des „Politischen“ Marc-Alain Ouaknin: Das verbrannte Buch. Den Talmud lesen. In: Trajekte 8 (2004) (Zeitschrift des Zentrums für Literaturforschung), S. 45.

ZUSAMMENFASSUNG „JIDDISCHE POESIE AUS DER ZEIT DER SHOAH“

Poesie und Leben der Dichterin Kadye Molodovsky und der Dichter Yitzhak Katzenelson und Mordechai Gebirtig stehen im Mittelpunkt dieses Beitrags. Gemeinsam ist ihnen die unmittelbare Erfahrung des Mordes an den Juden in Osteuropa sowie der Versuch, das Erlebte als Poesie zum Sprechen zu bringen. Und alle drei schreiben in Jiddisch, der Sprache der osteuropäischen Juden und des Kontinuums ihrer Herkunft und Tradition. Ihre Texte haben ihren Ort auf der Schwelle zwischen Gedenken und undenkbar, zwischen Sprechen-*Müssen* und *Nicht-Sprechen-Können*. Sie oszillieren zwischen Bewegung der Überlieferung und der Möglichkeit ihres totalen Abbruchs, denn die Zerstörung drohte den Menschen mitsamt ihren erzählenden Zeugnissen und aller Erinnerung an ihre Gegenwart. Die Texte der drei Dichter sind *dennoch* auf verschlungenen Wegen aus der Vernichtung hervorgegangen und überführen damit jenen Schwellenort ohne Unterlass in textuelle Räume, die gleichzeitig die Spuren der Erinnerung an das individuell und kollektiv Erlittene in sich bergen. Sie sind gekennzeichnet durch eine ‚Poetik der Erinnerung‘, die ihren Entstehensumständen standzuhalten vermag – eingeschrieben ist jedoch allen Texten aus Ghetto, Fluchtort und Lager das panische Bewusstsein dieser drohenden doppelten Auslöschung. Welche Sprache sprechen jene Gedichte angesichts dieser extremsten Bedrohung? Auf diese Frage will der Beitrag Antworten geben, indem er die Gedicht-Lektüren verwebt mit einer geschichtlichen Vergegenwärtigung der jüdischen Überlieferungsquellen wie Bibel und Talmud und der ostjüdischen Lebenskultur, wie sie in Osteuropa durch Jahrhunderte lebendig war. Arbeit am historischen Material und die ästhetische Analyse am Text werfen dabei ihr Licht auf die Besonderheit jiddischer Kultur im Fortgang jüdischer Geschichte und jüdischen Gedenkens im Angesicht der drohenden Vernichtung.

STUEMUND-HALÉVY, MICHAEL

Geb. 1948, Studium der Linguistik, Romanistik und Balkanlinguistik unter anderem in Bukarest, Lissabon, Lausanne, Perugia und Hamburg. Lehrbeauftragter für Judenspanisch an den Universitäten Hamburg, Köln, Konstanz und Potsdam. Freier Mitarbeiter am Institut für die Geschichte der deutschen Juden (Hamburg). Zahlreiche Veröffentlichungen zum Judenspanischen, zur Jüdischen Interlinguistik und zur Geschichte der Sefarden in Hamburg.

ZUSAMMENFASSUNG „JOSEPH CARLEBACH UND DIE HAMBURGER PORTUGIESEN“

Als Direktor der Talmud Tora-Realschule und als Oberrabbiner von Altona und Hamburg lernte Dr. Joseph Carlebach die Welt des sefardischen Judentums kennen und schätzen. Aus zahlreichen bisher unbekanntenen Briefen, Erinnerungen und Zeitungstexten wird deutlich, wie sehr sich Dr. Joseph Carlebach auch um seine „Hamburger Portugiesen“ gekümmert hat.

WILKE, CARSTEN

Geb. 1962, promovierte als Judaist an der Universität zu Köln und erlangte in Paris das Diplom der religionswissenschaftlichen Abteilung der École Pratique des Hautes Études. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter war er tätig in Projekten der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der portugiesischen Wissenschaftsstiftung sowie am Dokumentations- und Forschungszentrum der Aschkenasischen Gemeinde in Mexiko-Stadt. Gegenwärtig vertritt er den Lehrstuhl für Jüdische Geschichte an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg. Zu seinen Veröffentlichungen über die Religionsgeschichte des frühmodernen europäischen Judentums zählen: Jüdisch-christliches Doppelleben im Barock: Zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enríquez Gómez. Frankfurt/M. 1994; Den Talmud und den Kant: Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne. Hildesheim 2003. Er ist Herausgeber der nachgelassenen Schriften des französischen Historikers I. S. Révah (Paris 2003ff.).

ZUSAMMENFASSUNG siehe Andreas Brämer

Abbildungsnachweis

- S. 39: Ulrich Bauche (Hrsg.): Die Geschichte der Juden in Hamburg 1590 – 1990, Vierhundert Jahre Juden in Hamburg, Bd. 1, Ausstellungskatalog, Hamburg 1991, S. 423
- S. 59-63: Uwe Gleßner, Hamburg
- S. 123: Hamburger Bibliothek für Universitätsgeschichte
- S. 143: Aus: Israelitisches Familienblatt, 1938 Ausgabe C, vom 5.5.1938, S. 16a-16b
- S. 177: Irmgard Stein: Jüdische Baudenkmäler in Hamburg, Hamburg 1984, Abb. 9 und 10
- S. 198: Jüdisches Museum Berlin, Foto: Jens Ziehe
- S. 259: Archiv des Joseph Carlebach Instituts, Ramat Gan, Israel
- S. 279: Das Hohelied, Hermon Verlag, Frankfurt/M. 1931; Noten aus: Joseph Carlebach: „Das Hohelied im Gottesdienst unserer Synagogen“, Schriften I, S. 114-115
- S. 287-289: Vom Sinn unserer Festgottesdienste, IFBL (Israelitisches Familienblatt) 36. Jg., Nr. 38, 20.9.1934, S.9; Noten aus: Joseph Carlebach: „Sukkot, das Fest d. Freude“, Schriften III, S. 229, 230, 235

מאמר פדגוגי נוסף מציג את גישתו של יוסף קרליבך לשירה היהודית בבית, בבית הספר, בתנועת הנוער ובבית הכנסת (מלווה בתווים להדגמה). שירה היא חווייה נפשית-דתית, אמצעי קישור בין הדורות, הנגיש לכל אחד ומהווה השלמה מתאימה והולמת להיבט הפדגוגי, כפי שהוצג על ידי ג'יליאן גולדמן וסילביה נול כמורשתו המוסיקאלית של יוסף קרליבך.

שיא הכנס ויחיד במינו, הייתה הכרזתו החגיגית והמפתיעה של נשיא אוניברסיטת המבורג על "הפרס על שם יוסף קרליבך". פרס זה מיועד לעבודות מחקר, לדיסרטציות ולעבודות סמינריוניות מצטיינות של מדענים צעירים מאוניברסיטת המבורג, בתחומים של היסטוריה יהודית, דת, תרבות וספרות יהודיות. מחווה זאת ראויה להיות מתועדת למען הרבים. ועל מנת לתת פרסום לאישיות הגדולה והדגולה של הרב קרליבך, מכונסים בכרך זה גם דברי הברכות וההערכות של נשיא האוניברסיטה, ד"ר יורגן לוטיה, של דוברת החוג על שם קרליבך, פרופ' ד"ר ברברה פוגל, וכך של המו"ל, ד"ר פטר דולינג.

יחד עם דברי הברכה והכרת התודה של נציגי הסנאט של עיר ההנזה החופשית והאוניברסיטה לרגל פתיחת הכנס, ניתן בעיר זו משוב מתמיד ומשכנע על "פועלו של יוסף קרליבך והערכתו בתקופתו".

העורכות מביעות את תודתן הכנה לכל המשתתפים בכרך הכנס הזה, לרבות לגב' ד"ר יוטה בראדן ולהוצאת דלינג וגליץ על פועלם ללא לאות.

לשירה האישית מ"הגטו הדובר אידיש בתקופת השואה". מה רבה הקירבה של נושאים אלה ליוסף קרליבך ולהבנת גורלו! כי הוא דיבר, קרא, שר והבין את השפה האידיש והכיר בה כשפת אם בבת-ספר יהודיים במזרח אירופה, כלומר ב"חדרים".

מוזיאונים כאתרי זיכרון או הפיכת הזיכרון למוזיאון - אבי בלומנפלד מודד את תפקידם ואת תיפקודם של המוזיאונים היהודיים בגרמניה של היום. תוך כדי הסתמכות על שפע המקורות מפרי עטו של יוסף קרליבך, הוא מנתח את יחסו של יוסף קרליבך, לרבות את תביעתו: לגישה יהודית ולערכי חינוך יהודיים, לכל אתרי המוזיאונים היהודיים, שהווייתם היהודית נידונה, מבוקרת ומוערכת על פי עוצמת השפעתם החינוכית.

הלני ליפסקי הקדישה את הרצאתה לפרספקטיבה המדעית של המחקר העתידי: מהן האפשרויות המחקריות הגלומות בחומר הארכיוני הרבני, שקובץ במכון יוסף קרליבך בבר-אילן במשך יותר מעשר שנים? בלי ספק, יש בו כוח משיכה מדעי דיו לאותם חוקרים צעירים המעוניינים והמסוגלים להתמודד עם הקשיים של כתבי יד ישנים הכתובים באותיות גרמניות גותיות, משובצים באותיות עבריות.

היבטים חינוכיים יוצרים את הסיום של סידרת המאמרים המגוונת; מתוכם בולטת התחזית המכוונת לעתיד הילדים, בפי יוסף קרליבך: "המשיחים של העתיד". כי יוסף קרליבך ראה את עצמו שוב ושוב כמורה למבוגרים ולילדים, ליחיד ולכלל, הן במסגרת חינוכית-רבנית מובהקת, הן במוסדות חינוך למיניהם.

גינטר דמלייטנר הציג את האידיאל החינוכי של "תורה עם דרך ארץ", היינו התורה עם ובתוך יצירת תרבות כללית, באופן ברור ומשכנע - תוך שרטוט קווים אופייניים לדמותו של יוסף קרליבך.

משמש דוגמה היסטורית יחידה, כיוון שהוא כיהן בו-זמנית כרב אשכנזי וגם כחכם ספרדי "בקהילה הפורטוגזית האצילה".

דיינז הרינג מגלה את עקבות הקשר האוניברסיטאי של יוסף קרליבך; הוא היה סטודנט בברלין, בלייפציג ובהיידלברג וגם שימש כאסיסטנט במכון מקס פלאנק בברלין, אך מעולם הוא לא פעל באוניברסיטת המבורג. רק בשנת 1939 הוא השלים סופית עם העובדה, שלא יוכל אי פעם לשוב ולהתמסר למדע המתמטי הטהור; אפילו משאלת לבו להשפיע על הנוער הסטודנטי, לסחוף ולהלהיב אותו, לא התמשה. אבל בניגוד לשתיקתם המביכה של חברי הסגל האוניברסיטאי, הוא נלחם בגלוי ובאומץ לב נגד הדעות האנטישמיות הראוותניות, הפסידו-מדעיות של איש סגל מאוניברסיטת המבורג, פרופסור לגיאוגרפיה ומדע העמים. קרליבך פרסם עליו חוברת סטירית "שיר תודה ותהילה לאיש השמש, זיגפריד פסארג'ה" (1928).

חיבת שונה על התקופה ההיסטורית הנידונה ומעבר לה הובא על ידי אליס *ינקובסקי*, בתיאור המפורט על שוד הספרייה היהודית של איגוד בתי הכנסת בהמבורג, בתקופה הנאצית - ואילו בתקופה שלאחר המלחמה - על החיפוש ההרפתקני אחרי הגניבה וגילויה, ובסופו של דבר על החזרתה טיפין טיפין לקהילה היהודית ובנייתה מחדש בצורה הדרגתית.

חייו של יוסף קרליבך ומותו מובילים כל פעם מחדש אל השאלה המציקה, כיצד לשמר את זכר השואה ואיזה מקום תופסים האירועים האכזריים בזיכרוננו? *ולטר צבי בכרך* מציג בצורה אוטנטית את השמירה על "צלם אנוש", מתועדת במסמכים מרגשים ביותר: "אלה דבריי האחרונים", במכתבים שנכתבו ונחתמו בחותם המות הוודאי. באופן שונה מציגה *כריסטינה פדייגט* את הקשר ההדוק של השפה האידיש,

הכנס התחלק לארבע חטיבות: קרליבך כרב וקרליבך כפדגוג, וכן שני תחומים נוספים הנוגעים לעצם חייו של קרליבך ולפעילותו. הכרך המונח לפנינו שמר על חלוקה זו במידה רבה. על תחומי המגע נמנים יחסיו של קרליבך להמבורג והרב קרליבך כמוקד לתרבות הזיכרון העכשווית. כחוט השני עברה בכנס השאלה של הכשרת הרבנים בגרמניה בשתי המאות האחרונות, שהוצגה על ידי *אנדריאס ברמר וקרסטן ווילקה*. לאור שאלה זו ניתן לבדוק שוב ושוב: האם יוסף קרליבך היה "רב טיפוסי" או "רב אורתודוקסי טיפוסי"?

לימודי הרבנות של יוסף קרליבך בסמינר הרבני האורתודוקסי על שם הרב ד"ר עזריאל הילדסהיימר בברלין משתלבים בתמונה הכללית, ההיסטורית-תיאולוגית, של הכשרת הרבנים במאה ה-19 וה-20. אלא שמן הראוי להסב את תשומת הלב לכך, שיוסף קרליבך סיים ופרסם קודם את הדיסרטציה המתמטית-פילוסופית שלו (1910), ורק ארבע שנים לאחר מכן קיבל את הסמיכה לרבנות (אוגוסט 1914). עובדה זו באה לידי ביטוי - לא בצורה מקרית - גם בסדר ההרצאות: יוסף קרליבך ופרספקטיבות תיאולוגיות אחדות על כתביו למדעי הטבע מאת *אובה גלסמר*, "ורק" אחר-כך הדיונים היותר מוכרים, ואולי גם יותר צפויים, על נושאים הקשורים לתנ"ך, פה על שיר השירים, בקיצור: יוסף קרליבך קורא את התנ"ך - *אברהם בודנהיימר*. אלא שמהבחינה ההיסטורית קיים כעין כוח משיכה מגנטי בין שני תחומים אלה. הם מאוחדים ע"י התנדבותו של יוסף קרליבך לשרות הצבאי במלחמת העולם הראשונה בליטא, בה הוא מילא תפקידים שונים מאד: צבאיים, חינוכיים-תרבותיים ורבניים. אלה גרמו לו להתמודדויות מתמשכות עם בעיות של מזרח ומערב, עם מיליטריזם ופציפיזם, כפי שבא לידי ביטוי כבר בהרצאת הפתיחה של *מרים גיליס-קרליבך*.

השאלה, האם יוסף קרליבך ייצג את הרב האורתודוקסי הטיפוסי בגרמניה, התבהרה במידת מה בהרצאתו של *מיכאל שטודמונד-הלזוי*. כי יוסף קרליבך

אלו עבר עולם היהדות שינויים דרסטיים – מתקופת הקיסרות האופטימית, שהיסטוריונים עכשוויים רואים בה היום את שורש השבר של מלחמת העולם הראשונה, ועד רפובליקת וויימר. התברר, שהציפיות הרבות שהיו לדור התקופה ההיא בתחומי חיים רבים לא היו אלא תקוות שווא; הגיעה עת ה"רייך השלישי" הפושע והרצחני של הנציונאלסוציאליזם, שמתחילתו שלל מהיהודים את זכות החיים, כדי לקחת מהם את החיים עצמם.

נקודת המוצא של רוב ההרצאות והדיונים לא זו בלבד שהייתה ממוקדת בחייו רב-ההיבטים של יוסף קרליבך, אלא שגם ההרצאות בנושאים השונים חזרו תדירות אליו ואל תחומי פעילותו. בכך הם הוכיחו ואישרו בצורה מדעית את "כל-הצדדיות" המצוטטת. המאמרים שפורסמו כעת בספר הכנס הנוכחי מעניקים את הבסיס המדעי לתיאור אישיותו של יוסף קרליבך ולהערכתו - למעלה משישים שנה אחרי מותו בשואה.

הכנס רב המשתתפים התקיים באולמות רוויי הזיכרונות של ספריית ורבורג המדעית-תרבותית; ואכן, רוח הבית נתנה מעוף לדיונים הערים, שהתפתחו בעקבות ההרצאות השונות. פה שלטה המילה המדוברת, שיצרה קשר אינטנסיבי בין משתתפי הכנס. הכרך הנוכחי לעומת זאת, יכול להעיד באמצעות המאמרים הכתובים על העמל המחקרי הרב שהושקע בהם, המהווה תיעוד בכתב של האמת המדעית. על המחברות והמחברים נימנים היסטוריונים, חוקרים במדעי הספרות ותיאולוגים מישראל, משויצריה ומגרמניה. דור החוקרים הצעיר, ששולב בכנס זה הפעם הראשונה, הביא עמו משב רוח חקרני ורענן והוסיף על גיוון הנושאים מפרספקטיבות חדשות. דבר זה מילא את רוחנו תקווה, כי סימן הוא, שעדיין יש מי שיעמול גם להבא, כדי להמשיך את השיח בין יהודים וגרמנים וכן לפתח פרספקטיבות עתידיות שיגשרו על התהומות המפרידים של ההיסטוריה.

”יוסף קרליבך לא היה רב-צדדי, הוא היה כל-צדדי!“ ביטוי זה של הערצה נוסח על ידי חנינא מזרחי, ירושלמי ממוצא אוריינטלי, תלמידו לשעבר של יוסף קרליבך מתקופת ההוראה בירושלים, שעוד זכיתי לראיין אותו בגילו המופלג – בשנת 1973. בעיקרה דומה עדות זו לתיאורי הערצה אחרים, אמנם מוגדרים בצורה שונה במקצת. תיאור קולע במיוחד, הוא פרי עטו של הרב פרופ' נתן לווינסון: ”כי באישיותו של יוסף קרליבך נמצא את הכל... כבוד האדם, אהבת האדם, צלם-אנוש... הוא התמצא בכתביהם של לסינג, שילר וגתה, ובאותה מידה באלה של אוריפידס, מרקס ואיינשטיין... והכוונה היא, גם למדעי הרוח וגם למדעי הטבע...“. ועוד מוזכרים ביטויים, כגון ”עושר רוחני לאין שיעור“, ”אופקים רחבים“, ”השכלה וכישרון אוניברסליים“, ”בעל שאר רוח משכמו ומעלה, מעיין בלתי נדלה של חכמה...“. ”ויחד עם כל זה לפי השקפתו של הרב קרליבך מושם הדגש העיקרי של היהדות על אורח חיים אתי...“ (על פי נתן לווינסון 1983, ע' 17).

לכבוד יום הולדתו ה-120 הוקדש הכנס הבין-לאומי השישי בסתיו 2003 לפועלו של יוסף קרליבך ”בתקופתו שלו“, ולרגל מאורע זה הזמין החוג ע"ש יוסף קרליבך מאוניברסיטת המבורג את חברי מכון יוסף קרליבך מאוניברסיטת בר-אילן ברמת-גן. בהרגשת סיפוק מביטים שני המוסדות על שיתוף הפעולה רב השנים; כעת הם נפגשו לכנס המתקיים זו הפעם השישית לחילופין במבורג ובישראל לשיח בין-תחומי. בכנס זה עמד יוסף קרליבך במרכז המחקר וההוקרה. רב-גוניות הנושאים, שבאמצעותם התקרבו משתתפי הכנס אל המלומד, הרב והמורה, תיעדה את ה”כל-צדדיות“, את עושר הגוונים של התעניינותו באדם ובמדע. ”תקופתו שלו“ שנקטעה באכזריות כה רבה על ידי השואה, הקיפה פחות משישים שנות חיים (1883-1942). בשישים שנים

תרבות-הזיכרון

שמירת צלם אנוש בשואה - ולטר צבי בכרך
כן – עדיין; כבר לא. על סף המעברים: שירה אידיית מתקופת
השואה - כריסטינה פרייגס
היהודים מעניקים לגרמנים מוזיאון במתנה. על תפקיד
המוזיאונים היהודיים בגרמניה של היום. פרשנות "ניאו-
קרליבכית" - אבי בלומנפלד
"...ליעד לכל תקופה את אפיונה מתוך הערכה ראויה":
אוספים רבניים של מכון קרליבך בפרספקטיבה מחקרית -
הלנה ליפסקי.

יוסף קרליבך המחנך

תורת החינוך של יוסף קרליבך - גינטר דמלייטנר
שירה יהודית במשנתו החינוכית של יוסף קרליבך - ג'יליאן גולדמן
וסילביה נול.

ייסוד פרס ע"ש יוסף קרליבך

דברים לרגל ייסוד הפרס על שם יוסף קרליבך של אוניברסיטת
המבורג - יורגן לוטיה
הרצאת דברים אל מרים גיליס-קרליבך לרגל ייסוד הפרס על
שם יוסף קרליבך של אוניברסיטת המבורג - ברברה פוגל
דברים לרגל הפרס ע"ש יוסף קרליבך - פטר דולינג

תוכן עניינים

דברי תודה
ברכות - ברברה פוגל
ברכות - גרט הינרק בהלמר
ברכות - יורגן לוטיה

פתיחה

הרהורי מבוא - מרים גיליס-קרליבך, ברברה פוגל
בין מזרח למערב. המורה הרב מגרמניה במזרח אירופה. "ליבי
במזרח ואנוכי במערב" (יהודה הלוי). מאזן היסטורי וסיכום
הגותי - מרים גיליס קרליבך

יוסף קרליבך - הרב והתיאולוג

יוסף קרליבך ופרספקטיבות תיאולוגיות אחדות לכתביו למדעי
הטבע - אובה גלסמר
יוסף קרליבך קורא את התנ"ך, אברהם בודנהיימר
הכשרת הרבנים בגרמניה. קווי יסוד של התפתחותה במאה ה-19
וה-20 - אנדריאס ברמר וקרסטן וילקה

יוסף קרליבך והמבורג

יוסף קרליבך ואוניברסיטת המבורג ריינר הרינג
הגזל והחזרתו: נדודי הספרייה של איגוד בתי הכנסת בהמבורג
- אליס ינקובסקי
"אצילותם של היהודים הפורטוגזיים" – יוסף קרליבך ויוצאי
פורטוגל בהמבורג מיכאל שטודמונד-הלוי

אנו רוצים להודות לכל אלה שבעזרתם נתאפשר קיום כנס קרליבך השישי
בהמבורג:

לאוניברסיטת המבורג ולנשיאה ד"ר ד"ר לש"כ יורגן לוטיה ולדוקטור יורג
דראגר, יו"ר המשרד למדע ובריאות. התמיכה של שניהם איפשרה את
השתתפותם של עוזרי מחקר, סטודנטים ודוקטורנטים של מכון קרליבך
באוניברסיטת בר-אילן;
למדעניות ולמדענים על הרצאותיהם ועל תרומת חיבוריהם הכתובים;
למארגני התוכניות המיוחדות ולמלוויהם;
לכל המשתתפים ולמאזינים בכנס;
לקרן אבי וורבורג על מסירת האולמות הספרייה לרשות באי הכנס.

אנו מודים לכל אלה שתרמו לספר הכנס ואיפשרו את הוצאת כרך זה:
למשרד המדע והבריאות;

לאוניברסיטת המבורג ולמכון יוסף קרליבך באוניברסיטת בר-אילן,
בישראל;

להוצאת דולינג & גליץ, שעשתה את הכל לפירסום כרך זה בצורה נאותה;
ובאופן מיוחד רוצים אנו להודות לגב' ד"ר יוטה ברדן עבור טיפולה המסור
בעבודת ההכנה להוצאה לאור ועל גישתה הבטוחה-נעימה אל המחברות
והמחברים

תודה מיוחדת למר פרנק לאוברט, על תמיכתו המתמדת בכל תהליכי הכנס
והפרסום.

העורכות של הספר

כנס יוסף קרליבך השישי
מפרסומי מכון יוסף קרליבך
"והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע..." (דניאל יב, ג)
יוסף קרליבך ותקופתו -
לפועלו ולהערכתו

עורכות מרים גיליס-קרליבך וברברה פוגל