

Nutzungsbedingungen der retrodigitalisierten Veröffentlichungen des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden

Die retrodigitalisierten Veröffentlichungen des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden (IGdJ) werden zur nichtkommerziellen Nutzung gebührenfrei angeboten. Die digitalen Medien sind im Internet frei zugänglich und können für persönliche und wissenschaftliche Zwecke heruntergeladen und verwendet werden.

Jede Form der kommerziellen Verwendung (einschließlich elektronischer Formen) bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des IGdJ, vorbehaltlich des Rechtes, die Nutzung im Einzelfall zu untersagen. Dies gilt insbesondere für die Aufnahme in kommerzielle Datenbanken.

Die Verwendung zusammenhängender Teilbestände der retrodigitalisierten Veröffentlichungen auf nichtkommerziellen Webseiten bedarf gesonderter Zustimmung des IGdJ. Wir behalten uns das Recht vor, im Einzelfall die Nutzung auf Webseiten und in Publikationen zu untersagen.

Es ist nicht gestattet, Texte, Bilder, Metadaten und andere Informationen aus den retrodigitalisierten Veröffentlichungen zu ändern, an Dritte zu lizenzieren oder zu verkaufen

Mit dem Herunterladen von Texten und Daten erkennen Sie diese Nutzungsbedingungen an. Dies schließt die Benutzerhaftung für die Einhaltung dieser Bedingungen beziehungsweise bei missbräuchlicher Verwendung jedweder Art ein.

Bei dieser Publikation handelt es sich um die digitale Version der Printfassung. Sie erscheint unter der Lizenznummer Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung CC BY-NC-ND auf dem Server des IGdJ. Alle Rechte der digitalen Fassung, auch auszugsweise, liegen beim IGdJ.

Kontakt:

Institut für die Geschichte der deutschen Juden

Beim Schlump 83

20144 Hamburg

040/42 838 2617

geschaeftszimmer@igd-jh.de



**Aus den Quellen.
Beiträge zur
deutsch-jüdischen
Geschichte**



Ina S. Lorenz. Gezeichnet von Otto Quirin

**Aus den Quellen.
Beiträge zur deutsch-
jüdischen Geschichte**

**Festschrift für Ina Lorenz
zum 65. Geburtstag**

*Studien zur jüdischen Geschichte
Band 10*

*Hrsg. von Andreas Brämer,
Stefanie Schüler-Springorum,
Michael Studemund-Halévy*

Dölling und Galitz Verlag

Studien zur jüdischen Geschichte

**Für die Stiftung Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg,
hrsg. von Stefanie Schüler-Springorum und Ina Lorenz**

**Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der ZEIT-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius
und der HSH Nordbank**

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

© Copyright 2005 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
Titelfoto: Gerhard Faller-Walzer
Umschlaggestaltung: Wilfried Gandras, Hamburg
Innengestaltung: Sabine Niemann, Hamburg
Herstellung: Ursula Richenberger, Sabine Niemann, Hamburg
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
1. Auflage 2005
ISBN 3-937904-09-3

Inhalt

9 Vorwort der Herausgeber

1 Jüdische Gemeinden und ihre Institutionen

- 13 **Michael Brocke** Märtyrer in Worms und Mainz. Eine epigraphische Studie zu *qadosh*
- 25 **J. Friedrich Battenberg** „[...] durch solchen iren ungöttlichen Wucher [...] zue bösen Thaden Ursach geben [...].“ Die Fuldaer Judenschaft im Konfessionellen Zeitalter
- 37 **Arno Herzig** Das jüdische Armenwesen in Hamburg in der Übergangsphase von der Dreigemeinde zur Deutsch-Israelitischen Gemeinde 1788 – 1818
- 46 **Rainer Liedtke** Wohltätigkeit im Umbruch. Das jüdische Armenwesen in Hamburg in den 1860er Jahren
- 54 **Stefan Rohrbacher** Ein Friedhof, keine Gemeinde. Das Protokollbuch der „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ zu Chambersburg 1840 – 1890
- 61 **Bettina Goldberg** Samstags nie!? Zur Sabbatruhe im ostjüdischen Kleinhandel
- 68 **Alice Jankowski** „Vorgänge in der Judenheit auf dem weiten Erdenrund“. Jacques Faitlowitsch und die Beta Israel – Exotik, Solidarität und Hilfe
- 79 **Helga Krohn** „Das Israelitische Familienblatt im Dienste der jüdisch-sakralen Kunst“. Die Sammlung Leo I. Lessmann
- 89 **Miriam Gillis-Carlebach** Armenküche oder Pfundsammlung – Eine Diskussion über jüdische Wohltätigkeit in der Weimarer Republik
- 97 **Björn Biester** Die Hamburger Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung 1930 – 1938

2 Sefardisches Judentum

- 107** *Harm den Boer* Bibliography and History. Two rare works by Isaac de Castro printed at Hamburg or Amsterdam?
- 121** *Julia R. Lieberman* Mystical Metaphors in Sermons by Samuel Yahya (Hamburg, 1629)
- 130** *Kenneth Brown* „Libri Amicorum“ from The Royal Dutch Library Containing Documentation about Seventeenth-Century Sephardic Intellectuals in German-Speaking Cities and University Circles
- 137** *Michael Studemund-Halévy* Saras Tod und Miriams Brunnen. Eine Hamburger Grabinschrift und ihre Interpretation
- 149** *Monika Richarz* Eine unerhörte Hochzeit zu Halle oder Die Gründung einer jüdischen Ärztedynastie im 18. Jahrhundert
- 158** *Rochelle Weinstein* Womens' Work. Their Role in the Preservation of the Altona Königstrasse Cemetery. The Notebooks and Photographic Registration of Ollita Schwartz and Anna Vinzelberg

3 Biografische Notizen

- 169** *Uri R. Kaufmann* Ein jüdischer Wortführer des Vormärz. Gabriel Riesser aus Hamburg und sein Essay „Über die Stellung der Bekenner des Mosaischen Glaubens in Deutschland. An die Deutschen aller Konfessionen“
- 176** *Jörg Berkemann* Dänischer Schutzjude oder emanzipierter hanseatischer Staatsbürger? Die Gutachtertätigkeit Gabriel Rießers als „Staatsrechtler“ 1835
- 187** *Abraham Seligmann (z"l)* „Wie eine zeitige Frucht“. Wie aus Lazarus Samson Coh(e)n ein Hamburger Bürger wurde
- 194** *Ortwin Pelc* Semmy Steinberg, ein Hamburger Militärschriftsteller 1845 – 1933
- 205** *Joist Grolle* Der Turm zu Babel. Martin Hallers „Lobpreis der Ingenieurkunst“ 1907
- 211** *Hermann Simon* Das Schicksal der Hamburger Sendbotin und Volkspflegerin Martha Baer
- 221** *Ursula Büttner* „Gegen den Bürgerkrieg – für die Verfassung“. Ein Plan Max Warburgs zur Sammlung der verfassungstreuen Mitte um eine Tageszeitung
- 235** *Erika Hirsch* Die Geschichte der Christa Z. Ein Fall von Erinnerung und Familienforschung

4 Antijudaismus / Antisemitismus

- 251** *Franklin Kopitzsch* Die Toleranz in Hamburg und Altona. Eine von Hamburgs „Annehmlichkeiten“
- 256** *Irmgard Stein* Ein Garten. Zur Enteignung jüdischen Besitzes im 19. Jahrhundert
- 267** *Jutta Braden* „So lange der Staat den Charakter eines christlichen noch beibehält ...“ Das erfolglose Gesuch der Mathilde Grell um Aufnahme in das Judentum in Hamburg 1850
- 276** *Stefanie Schüler-Springorum* Unser Standpunkt. Jüdische Reaktionen auf den Berliner Antisemitismusstreit
- 284** *Ulrich Bauche* „Wo ist der Judenjunge, den will ich mir herausholen!“ Antisemitismus und Hamburger Polizei im späten 19. Jahrhundert.
- 291** *Rainer Hering* Juden im Alldeutschen Verband?
- 301** *Barbara Vogel* „Die ungehörige Aufforderung, Vorlesungen jüdischer Professoren zu meiden“. Ein Boykottaufruf an der Hamburgischen Universität im Sommersemester 1919
- 313** *Axel Schildt* „Schlafende Höllenhunde“. Reaktionen auf die antisemitische Schmierwelle 1959/60

5 Der Nationalsozialismus und seine Folgen

- 325** *Frank Bajohr* Zwischen Wunschdenken und Realität. Die Berichte des britischen Generalkonsuls über die Judenverfolgung in Hamburg 1938/39
- 334** *Andreas Brämer* „Was wird noch alles kommen, bis ich hier released bin?“ Briefe eines Berliner Juden aus der englischen Internierung 1940/41
- 341** *Jürgen Sielemann* Ein Wochenendhaus in Poppenbüttel. Die Beraubung und Plünderung jüdischer Flüchtlinge in Hamburg im „Dritten Reich“
- 347** *Eliezer Domke* Treu bis zum Ende. Eine nationalsozialistische Predigt in Palästina, gehalten am 22. April 1945
- 357** *Angelika Eder* Kowno 1942 – Landsberg 1945. Eine fotografische Gegenüberstellung
- 366** *Beate Meyer* Gestörte Beziehungen. Die Kommunikation zwischen Repräsentanten und (Zwangs-)Mitgliedern der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland nach der Befreiung

- 378** *Kirsten Heinsohn* Welche Aufgabe hat die Zeitgeschichte?
Antworten von Eva G. Reichmann und Hans Rothfels
- 388** *Peter Reichel* Von Nürnberg nach Jerusalem. Über einen Brief von
Karl Jaspers an Hannah Arendt aus Anlass des Eichmann-Prozesses

6 Anhang

- 395** Schriftenverzeichnis von Ina S. Lorenz
zusammengestellt von *Alice Jankowski*
- 401** Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Vorwort der Herausgeber

Ina S. Lorenz, die wir anlässlich ihres 65. Geburtstages in und mit dieser Festschrift ehren möchten, hat in den letzten Jahrzehnten mit Monografien, Quelleneditionen, Aufsätzen, Buchherausgaben, Rezensionen und Vorträgen zur deutsch-jüdischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, besonders des norddeutschen Raumes, der historischen Forschung in Deutschland wichtige Impulse gegeben. Die Bibliografie ihrer publizierten Schriften am Ende des Bandes legt beredtes Zeugnis ab von dieser beeindruckenden wissenschaftlichen Schaffenskraft.

Geboren am 5. März 1940 in Hamburg als jüngstes Kind einer bekannten Hamburger Kaufmannsfamilie, absolvierte Ina S. Lorenz ihre Gymnasialzeit an der bekannten Heilwig-Schule. Nach dem Studium der Geschichte, Philosophie und Kunstgeschichte in München, Wien, Berlin und Karlsruhe wurde sie mit einer Arbeit über „Eugen Richter. Der entschiedene Liberalismus in wilhelminischer Zeit 1871 bis 1906“ promoviert. Peter Freimark holte die junge Wissenschaftlerin an das 1966 gegründete Hamburger Institut für die Geschichte der deutschen Juden. Er war es auch, der sie mit der Aufgabe betraute, eine auf mehrere Bände angelegte Dokumentation zur Geschichte der Juden in Hamburg vom Kaiserreich bis zum Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in Angriff zu nehmen. 1987 habilitierte sie sich bei Walter Bussmann (Karlsruhe) mit dem ersten Teil dieses ehrgeizigen Projektes („Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation“). Als Professorin am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Universität Hamburg und als stellvertretende Direktorin am Institut für die Geschichte der deutschen Juden leistete sie weitere bedeutende Beiträge zur Erforschung der jüdischen Geschichte ihrer Geburtsstadt. Als engagierte Hochschullehrerin gelang es ihr überdies, viele Studierende zu regionalgeschichtlichen Arbeiten anzuregen.

Ebenso wichtig wie der Kontakt zu ihren Studenten ist Ina S. Lorenz stets die Verbindung zu den ehemaligen jüdischen Hamburgern in Israel gewesen. Diese Verbindung führte nicht nur zu lebenslangen Freundschaften, sondern auch zu einer fruchtbaren wissenschaftlichen Kooperation. So basiert der erste Teil der kritischen Quellenedition zur Geschichte der Hamburger Juden in der Weimarer Republik nicht zuletzt auf wichtigen Vorarbeiten von Baruch Ophir sel.A. (Jerusalem), und Rav Zev W. Gotthold (Jerusalem) wurde während der Arbeiten an der umfangreichen Dokumentation zum Jüdischen Friedhof Ottensen zu einem geschätzten Ratgeber und Mitautor.

Als Historikerin war und ist Ina S. Lorenz häufiger Gast in deutschen und israelischen Archiven, denn ihre Forschungen zeichnen sich durch den intensiven

Rückgriff vor allem auf ungedruckte Überlieferungen aus. Ihre zweibändige Dokumentation zur Geschichte der Hamburger Juden zur Zeit der Weimarer Republik sowie die minutiöse Rekonstruktion des Streits um den Jüdischen Friedhof Ottensen zeigen deutlich, was für die Geschichtswissenschaft durch intensives Studium der archivalischen Zeugnisse gewonnen werden kann. Diesen Tatsachen sucht auch der vorliegende Sammelband durch den empirischen Zugriff der Aufsätze Rechnung zu tragen.

Die Fachwelt wird sicherlich auch zukünftig noch viele Schriften aus der Feder von Ina S. Lorenz erwarten dürfen. Mit der Festschrift „Aus den Quellen“ danken wir ihr für das, was sie in den vergangenen 25 Jahren für das Institut, die Universität Hamburg und für die Aufarbeitung der deutsch-jüdischen Geschichte geleistet hat. Die hohe Wertschätzung, die Ina S. Lorenz im Kreise ihrer Kollegen, Schüler und Freunde aus Deutschland, Israel, Holland, Kanada, England und den USA erfährt, zeigen nicht zuletzt auch die hier präsentierten Beiträge in deutscher und englischer Sprache, von denen nicht wenige ihre Beweisführung auf Veröffentlichungen der Jubilarin stützen. Mögen sie ihr nicht nur als Forscherin und Kollegin, sondern auch als Leserin verdiente Freude bereiten.

Hamburg, im Januar 2005

*Andreas Brämer, Stefanie Schüler-Springorum
und Michael Studemund-Halévy*

1 Jüdische Gemeinden und ihre Institutionen

Märtyrer in Worms und Mainz. Eine epigraphische Studie zu *qadosh*

Der Begriff *qiddush hashem*, Heiligung des Namens (Gottes), zählt, wie zum festen historischen, so zum aktuellen Wortschatz des Judentums. Derjenige, der wegen des Bekenntnisses von Einheit und Einzigkeit Gottes das Leben hingibt, wird gemeinhin als *qadosh* (heilig, Heiliger) bezeichnet, damit etwa dem griechisch-christlichen Märtyrer entsprechend. Demgemäß wird *qiddush hashem* als dem Begriff Martyrium korrespondierend wahrgenommen. Allgemein gilt zudem, dass diese Terminologie allmählich auch auf alle jene ausgedehnt worden sei, die keines natürlichen Todes starben oder ihres Judentums wegen Schweres im Leben erdulden mussten.¹

Wenngleich keineswegs falsch, ist die hergebrachte Auskunft doch zu pauschal, um auch nur das mindeste Interesse an einer Begriffsgeschichte von *qiddush hashem*, Heiligung Gottes, zu befriedigen, wenn diese als Martyrium verstanden wird. Ein Blick auf die spätantik-rabbinischen Quellen reicht aus, um zu erkennen, wie vielfältig und zugleich diffus die Begrifflichkeit für den Tod und den um des Glaubens willen Getöteten war. So war gerade *qiddush hashem* ursprünglich keineswegs mit Tod assoziiert, im Gegenteil; als Verherrlichung des Namens Gottes vermittelt des gewaltsam-freiwilligen Todes wurde es nur in wenigen palästinischen und „fast ausschließlich in späten Quellen“ zum Ausdruck gebracht.² Damit aber wird es interessant, der Vermutung nachzugehen, *qadosh* als der Terminus par excellence für den jüdischen Märtyrer könne auch für spätere Jahrhunderte noch eine längere Karenzzeit durchlaufen und nur ein Begriff unter mehreren gewesen sein, bis *qadosh* schließlich die älteren Bezeichnungen für den eines gewaltsamen Todes Gestorbenen verdrängt und Ausschließlichkeit für das Spektrum des nicht-natürlichen Todes beansprucht haben muss; eine Ausschließlichkeit, wie sie *qadosh* für die jüngere und die jüngste Geschichte zukommt.³

Hier soll nun am frühestmöglichen aschkenasischen Beispiel, Worms, dazu mit einem vergleichenden Blick auf Mainz, untersucht werden, ob sich die Terminologie des jüdischen Martyriums epigraphisch, in den Nachrufen erhaltener Grabinschriften, über einen längeren Zeitraum verfolgen lässt, inwieweit Entwicklung und Veränderung darin festzustellen sind und ob sich die herrschende Auffassung von *qadosh* hieran bestätigt oder zu relativieren ist.

Die Wormser Gemeinde wurde von den Verfolgungen des ersten Kreuzzugs 1096 zutiefst getroffen, in weitaus geringerem Maß vom zweiten, sah sich schließlich durch das Pogrom vom März 1349 fast vernichtet, konnte sich jedoch von diesen und späteren Schlägen so weit erholen, dass ihre Überlieferungen, ihr *minhag* und damit das Bewusstsein ihres ehrwürdigen Alters bis ins 20. Jahrhundert Bestand hatten, wenn auch gemindert und beschädigt.⁴ Lebendigster Ausdruck tausendjähriger Kontinuität bleibt ihr berühmter Friedhof, der „Heilige Sand“, unmittelbar außerhalb der mittelalterlichen Stadtmauer gelegen. Nicht allein seine Inschriften selbst, ihre immer noch beeindruckende Zahl, inhaltliche Dichte und Tiefe, zeugen von Blütezeit und Niedergang; auch die Form ihrer Buchstaben, das Material und die handwerkliche Sorgfalt der Ausführung der Steine spiegeln die gemeindliche Lage in Friedens- und Leidenszeiten. In den Grabinschriften selbst jedoch bilden sich jene verhängnisvollen Ereignisse nicht ab. Der Friedhof ist nicht der Ort, auf dem über Nöte der Zeit Auskunft gegeben oder sie beklagt würden. Je und je aus Vergangenheit entstehend, richtet er sich auf die Zukunft aus, eine jenseitige für die Toten wie eine innerweltliche für die Lebenden, die miteinander korrespondieren. Wie korporativ die Begräbnisstätte als ein organisches Ganzes auch geprägt ist, wie sehr sie ein Bild ihrer Gemeinde und deren Beziehungsnetz zu vermitteln geeignet ist, so hat doch auf ihr vor allem das hingegangene Individuum das unverbrüchliche Recht, mit Namen, Vaters- und Herkunfts- oder Familiennamen eingeschrieben, gewürdigt und mit Segensworten ins Paradies, „unter den Baum des Lebens“,⁵ gewünscht zu werden.

Das in Stein gehauene Echo auf Ereignisse, welche die ganze Gemeinde betroffen haben, ist kaum vernehmlich,⁶ und das nicht allein durch die Zufälle der Überlieferung, die auf dem Friedhof eher ins Auge fallen als in einem Archiv und die nicht zu ignorieren sind, sofern Schlüsse aus dem immer weiter abnehmenden Bestand gezogen werden sollen. Noch das ungleich lauter wahrnehmbare Echo auf die Gewalttaten, wie die hebräischen Kreuzzugs-Chroniken es bilden, stellt sich als ein indirektes und relativ spätes Echo heraus; sie sind keine mehr oder minder unmittelbar die Ereignisse abschildernenden Tatsachenberichte. Totenlisten und Memorbücher ihrerseits halten funktionsgemäß die Namen der Ermordeten und von eigener Hand Getöteten fest, geben aber über Zahlen und Namen von Überlebenden keine auch nur indirekte Auskunft, und man hätte nur die allerwenigsten jener Toten auf einer Begräbnisstätte inschriftlich wieder finden können. Dies gilt für den ersten Kreuzzug wie für die Verfolgung vom März 1349, der, folgt man der Liste der Wormser Märtyrer von 1349, ebenfalls weit über 400 Personen zum Opfer gefallen sind. Grabsteine für diese Ermordeten lassen sich nicht aufweisen; aber auch kaum solche für ihre überlebenden, in Worms bestatteten Nachkommen.⁷

Diese Skizze, gewidmet der Historikerin nurmehr erinnerter Hamburger Grabstätten, lauscht auf das Echo der Gewalt des 11./12. und nachfolgender

Jahrhunderte, um seinen individuellen inschriftlichen Ausdruck als einen sich über einen längeren Zeitraum historisch konstituierenden zu interpretieren. Diese je einzelnen Zeugnisse sind einem Rahmen eingefügt, wie er fester umrissen nicht zu denken ist, gemeindlich strukturiert, örtlich und zeitlich fixiert.

Eine so eindrucksvolle wie knappe Inschrift in Worms bietet im Jahr 4900/1140 einen ersten, über vier Jahrzehnte von 1096 entfernten Widerhall. Hier erzeugt die Verfolgung insofern ein Echo, als der Gelehrte namens Joel bar Meir haKohen, aber auch sein Vater Meir gemeinsam mittels zweier höchst seltener Prädikate gepriesen werden und diese Verknüpfung von zwei Personen eine ihrerseits höchst seltene Weise des Gedenkens ist. Joel und Meir werden als *chasside kehuna* und *matta' shel qedoshim*, „Fromme der Priesterschaft“ und „Pflanzstatt von Heiligen“, geehrt. Beide Wendungen sind, wiewohl die bekannte Hochschätzung vornehmer Abkunft ansprechend, außergewöhnlich in der Sprache der Nachrufe.⁸ Man darf annehmen, dass es sich bei dieser Familie um Überlebende oder deren Nachfahren der Pogrome des ersten Kreuzzugs handelt. Weitergehend ließe sich fragen, ob hier nicht des Vaters, Meir haKohen, als eines Märtyrers mitgedacht werden soll? Wobei dem Plural *qedoshim* doppelte Bedeutung zukäme: der Vater selbst und Familienmitglieder, und dazu gesellt der (eines natürlichen Todes jung verstorbene) Sohn. Dessen folgende eigene Eulogie preist sein anerkanntes Wirken in gemeindlichen Funktionen als *gabbai* und *ne'eman* aufs Höchste. Ja, sie geht so weit, seine Seele, *re'ajat `irenu*, mit dem Daniel 4,10 entnommenen aramäischen *`ir* (*veqaddish min-shmajja*), d.h. Engel (und Heiliger vom Himmel), zu bewünschen: „Die Ruhe der Seele unseres Engels sei darin, was kein Auge je geschaut.“⁹ Die von dieser Inschrift aufgeworfene Frage soll uns noch beschäftigen.

Den ersten gewaltsam Getöteten (*neherag*, meist mit erschlagen, Erschlagener übersetzt) findet man unter einem nicht sicher zu lesenden Jahresdatum: Es scheint eine Ligatur von *pe* und *chet* zu zeigen, in ihrer Abfolge von Zehner (80) und Einer (8) umgestellt, so dass sich das Wort *chaf* (d.i. schuldlos, bar jeden Frevels) für das Jahr 4888/1128 ergäbe, zu welchem das seinerseits zweifelsfreie Tages- und Monatsdatum (21. Tammus, Tag 5; Donnerstag, 21. Juni 1128) passt.¹⁰ Der Stein gilt *habachur* Samuel *haneherag* bar Abraham; ohne weitere Qualifikation der Person als durch *habachur*. Das heißt nicht, dass es sich nicht um einen als Märtyrer angesehenen Getöteten handelt. Im Gegenteil: Wenngleich die rabbinische Zeit keine spezifische Terminologie für den gewaltsamen Tod wegen des Bekenntnisses zum einen Gott entwickelt hat – und *qiddush hashem* anfangs keineswegs mit Tod und Märtyrerschaft verknüpft war –, so ist doch gerade *neherag* häufig anzutreffen und bezeichnet unzweideutig das, wofür erst sehr viel später mit letzter Eindeutigkeit *qadosh* stehen wird.¹¹ Die ursprüngliche Vielfalt nicht völlig determinierter Begriffe scheint sich auch hier fortzusetzen. Zugleich aber lässt sich an den Wormser wie auch an den Mainzer Daten zeigen, dass man von einer reflek-

tierten sprachlichen Grundhaltung und ihrer allmählichen Veränderung sprechen darf.

Der Stein für Frau Piruza (oder Peruza), gestorben im Herbst 1144, macht uns ihren Vater bekannt, Herrn Samuel *haneherag al jichud hashem*, „der um (des Bekenntnisses) der Einheit des Namens willen Erschlagene“. Derselbe Name und eben dieselbe Apposition finden sich auf dem heute fast unlesbaren Stein für Frau Sagira, dessen korrekte Datierung lange umstritten war, weil er einst als aus dem Jahr 900 oder 905 stammend galt, jedoch auf 1172 zu datieren ist.¹² Wenn Vatersname und Apposition Piruza und Sagira als Schwestern identifizieren, fällt doch zugleich auf, dass ihre Steine selbst sich stilistisch markant voneinander unterscheiden, wodurch Sagiras um Jahrzehnte späteres Todesdatum nur unterstrichen wird. Piruza ist 1144, nach der ihren Namen dezent umspielenden Inschrift (*serisa; pirqah na'e*) zu urteilen, sehr jung gestorben. Festgehalten sei hier nur: Ihr Vater Samuel wird als *neherag al jichud hashem*, nicht aber als *qadosh* bezeichnet.

Weiter ausgefüllt wird das Bild durch einen Stein von 1170, der das Prädikat *haneherag* sowohl für den Begrabenen als auch seinen Vater trägt: „R. Isaak *haneherag* Sohn des R. Samuel *haneherag*“, wie auf der schmalen, verwitterten Oberseite (!) noch zu erkennen ist. Dass es sich um als Märtyrer verstandene Todesopfer handelt, erweist die formal und inhaltlich anspruchsvolle Beschriftung der Vorderseite des Steins. Allerdings darf das Todesjahr nicht mit Lewysohn als 1176 gelesen werden; es ist vielmehr das Jahr 1170, 8. September, kurz vor Neujahr.¹³

Damit lässt sich die schon früher aufgeworfene Frage neu stellen: Handelt es sich bei diesem ermordeten Isaak, Sohn Samuels, um einen Bruder der Piruza und der 1172 verstorbenen Sagira? Lässt sich sein Vater Samuel identifizieren als jener Samuel ben Isaak, über den R. Ephraim bar Jakob aus Bonn in seinem „Buch des Gedenkens“ berichtet? Er schreibt: „Auch ein Jude aus Worms, R. Schemuel ben R. Izchak, ein starker und stattlicher Mann, ward auf dem Wege zwischen Mainz und Worms angefallen und erschlagen. Aber auch er hatte drei von ihnen verwundet. Die Gemeinde sandte hin, brachte ihn heim und begrub ihn.“¹⁴ Abfolge und Kontext von Ephraim b. Jakobs Memorial weisen auf Sommer oder Herbst des Jahres 1146. Lassen aber die einzelnen, aneinander gereihten Fälle und Nachrichten, erst gegen Ende des Jahrhunderts in Buchform gefasst, diese zeitliche Einordnung zwingend sein? Eine gewisse Unsicherheit bleibt, wenn uns auch die Wormser Steine für die Töchter des Erschlagenen, Samuel, und der Stein für Isaak, Sohn des Erschlagenen Samuel, für die Jahre 1144 (! – der Stein für Piruza also erst später gesetzt?), 1170 und 1172 die Verwandtschaft nahe legen.¹⁵

Dieser Unsicherheit ungeachtet ist festzuhalten, dass die kunstvolle Inschrift selbst weder das für beide, Isaak wie Samuel, gebrauchte Attribut *haneherag* wiederholt, noch auch ein weiteres bringt. Zwar wird die Mordtat an Isaak unzweideutig ausgesprochen („durch die Hand von Frevlern grausam gequält“), aber der Akzent

liegt auf dem Lob seiner Persönlichkeit. Es ist ein Lob ähnlich dem für Joel b. Meir Hakohen von 1140: *zni'ut*, Demut, und *imun*, Verlässlichkeit; dazu tritt *joshet*, Geradheit. Die beide Namen und Attribute verbindende Aufschrift oben steht so in engem kompositorischen Zusammenhang mit der frontalen Inschrift des Steins; sie ist nicht erst später angebracht worden. Diese Inschrift hat übrigens die Formulierungen des nächsten zu besprechenden Steins beeinflusst, eines schlichteren Nachrufs auf den im Oktober 1184 getöteten Mar David Sohn des Levi.¹⁶ Seine Inschrift verzichtet, angelehnt an diejenige für Isaak b. Samuel, auf das dort separat stehende, kennzeichnende *neherag*; auch Herrn David ist, als „Opfer der Hände von Frevlern“, grausam mitgespielt worden. Eine Aussage, die weitere Kennzeichnung unnötig macht.

Nun allerdings reißt diese dichte Verkettung, die es ermöglicht, in den Jahrzehnten zwischen 1128 und 1184 eine komplexe Kontinuität zu erkennen. 50 Jahre später, 1233, berichtet ein Stein, dass Samuel bar Jakob erschlagen und in einen Brunnen geworfen wurde – auch hier steht wieder *neherag*, nicht *qadosh*.

1244 stirbt der Tora-kundige (*chawer*) Alexander, Sohn des *chawer* Josef, „des um der Heiligung des Namens willen Erschlagenen“ (R. Josef *haneherag al qiddush hashem*) – man bleibt bei *neherag* und spezifiziert auf dem Stein des Sohnes die mit dem gewaltsamen Tod des Vaters geschehene Heiligung des Namens, erstmals nicht das Bekenntnis der Einheit und Einzigkeit, *al jichud hashem*. Dies scheint auch die einzige Altwormser Inschrift zu bleiben, die *qiddush hashem* für den Märtyrertod gebraucht. Nach Grunwald gab es noch einen weiteren Stein, 1249, für Schimschon, Sohn eines *qadosh* namens Josef, dieser wahrscheinlich identisch mit dem Vorgenannten.¹⁷ Auch könnte dieser Josef eben jener „erschlagene“ R. Josef sein, der 1272/73 auf einem konzis formulierenden Stein als Vater einer Frau N.N. genannt und, der Kürze ihrer Inschrift gemäß, als *heharug* bezeichnet wird. Die sich anbietende, später so geläufige Abkürzung *haQ'* für *haqadosh* scheint also epigraphisch noch nicht gebräuchlich zu sein.

Ohne den Wandel zeitlich noch genauer einkreisen zu können, ist doch erst mit einem Stein von 1301 zu sehen, dass ein Verstorbener selbst als *haqadosh*, einem Titel gleich vor den Namen gesetzt, geehrt wird. Er selbst ebenso, und das ist wiederum bemerkenswert, wie sein Vater: *haqadosh* Isaak (?) Sohn des *qadosh* Josef; ohne dass aber gesagt würde, wie oder worin der Tod ein unnatürlicher, ein Märtyrertod war.¹⁸ Auch ein sehr ähnliches, nicht exakt datierbares Fragment, Ende des 13. bis Mitte des 14. Jahrhunderts anzusetzen, titulierte: „... *haqadosh* R. Elieser Sohn des R. Isaak, erschlagen (*neherag*) am Tage NN.“ Da *qadosh* dem Namen vorangestellt ist, bleibt das den Tod selbst bezeichnende Verb ohne Bezugnahme auf das Bekenntnis der Einheit oder der Heiligung Gottes.

Die Spuren des die Gemeinde Worms fast auslöschenden Pogroms vom 1. März 1349 sind an der Abwesenheit von Grabsteinen dieses und der folgenden Jahre



האבן הזאת לראש
החלל אשר ביד
זדים נתעולל גבר
נעים ומהולל
מר דוד בר לוי הנפט
לעולמו כא לירח
מרחשוון ביום ב
תתקמ"ה לפרט
מנוחתו בגן עדן

Grabstein des Mar David Sohn des Levi auf dem jüdischen Friedhof in Worms (ermordet 1184).

Foto: Michael Brocke

sowie der Spärlichkeit der in den Jahrzehnten danach erhaltenen Steine abzulesen; an ihnen abzulesen überdies in ihrer Form und den kargen Texten, kaum jedoch am Inhalt der Inschriften selbst oder an den Namen der Bestatteten. Eine Person zumindest lässt sich zweifach fassen: Im Jahr 1381 stirbt ein Sohn des Märtyrers Simcha, R. Natan ben *haqadosh* R. Simcha, wohl der Sohn eines der 1349 Ermordeten. Dieser Natan zählte zu den Unterzeichnern einer hebräischen Urkunde vom Freitag, 21. Ijjar 5137 / 1. Mai 1377 über ein Zwangsdarlehen, die er, wie auch einige andere der 36 Unterzeichnenden, mit der Abkürzung für „Sohn des Märtyrers, Herrn“, also „Natan ben haQ'[adosh] R' Simcha“, signierte.¹⁹

So hat sich im 14. Jahrhundert diese Ausdrucksweise des Gedenkens, N. *ben/bat haqa-dosh* N., als nunmehr geläufige auf dem Friedhof durchgesetzt. Die folgenden Daten bestätigen dies:

- 1412 Juda Sohn von *haqadosh* Isaak haLevi;
- 1417 die alte Witwe Frau Mina, Tochter des *qadosh* R. Mosche (haLevi?);
- o.D., wohl 15. Jahrhundert, *haqadosh* R. Elieser Sohn des *chawer* Isaak;
- o.D., spätes 16. / frühes 17. Jahrhundert, *haqadosh* Gumprecht (Ephraim) Oppenheim; so in der Kopfzeile betitelt, dazu hält die Inschrift fest: *hanirzach*, der im Gefängnis ermordet wurde bzw. dort an Verwundungen oder Folter starb.

Man kann also, und seien dem nur die erhaltenen Wormser Steine zugrunde gelegt, einen ab dem 14. Jahrhundert breiteren Gebrauch der epigraphischen Attribuierung von *qadosh* als „Titel“ postulieren. Das heißt andererseits nicht, dass man nunmehr und fortan jeden Ermordeten auf seinem Grabstein als *qadosh* bezeichnet hätte. So enthält der auf das Jahr 1593 datierte Stein des Abraham Sohn des Jakob, der „im Hof der Komturei“ „ohne Schuld und Frevel“ seinerseits ermordet (*nirzach*) wurde, eingangs zwar das Lob: *bemizvot ha(shem) haja mesuman*, „bereitwillig die Gebote Gottes erfüllend“, aber der Ermordete wird nicht als *qadosh* bezeichnet.

Unmissverständlich kommt so in den Relikten einer wohl nicht nur Wormser Tradition zum Ausdruck, dass jener hoch greifende Begriff *qadosh* spät erst, nach den mörderischen Verfolgungen der ganzen Gemeinde wie vieler Einzelner häufiger werden musste und gegen Ende des 13., Anfang des 14. Jahrhunderts, nun allein die Bedeutung tragen konnte, die zunächst mit *neherag* und *neherag al jichud hashem* bzw. dem selteneren *neherag al qiddush hashem* verbunden war, die ihm aber seither allgemein beigegeben wird. Längst hat *qadosh* die unterschiedlichen, in Antike und Spätantike gebräuchlicheren Ausdrücke einschließlich des sich in Worms lang haltenden *haneherag* beiseite geschoben.

Den vergleichenden Blick auf die Nachbargemeinde Mainz ermöglicht die chronologische, allerdings meist deutschsprachig gehaltene Auflistung von Eugen Ludwig Rapp.²⁰ Sein Gesamtkatalog verzeichnet 157 datierbare, nicht in situ er-

haltene Steine aus den Jahren 1049–1421. Es folgen in Rapps Wortlaut diejenigen Namen und Daten, bei denen von gewaltsamem Tod die Rede ist.

- 1149 Die *Märtyrerin* X, Tochter des Isaak ... *und ertränkt* (wegen des Bekenntnisses zur Einheit des Gottesnamens) *al jichud hashem*. (Hierzu ist gegen Rapp allerdings zu bemerken, dass der beschädigte Stein keine Bezeichnung wie *qedosha*, „Märtyrerin“, trägt und auch nicht trug. Siehe das von ihm dort beigegebene Foto S.72/73. Auch das Datum 1149 ist in Zweifel zu ziehen, denn wahrscheinlich muss 1147 gelesen werden.)
- 1227 (Mena)chem, Sohn des Joseph, der *erschlagen* wurde ...
- 1252 Schemarja Sohn des Chakkim hakkohen, „der *erschlagen* wurde unter seinem Dach, in seinem Haus ... ohne Feindschaft“.
- 1263 Isaak Sohn des Ruben, der *erschlagen* wurde ...
- 1281 Me'ir, der Sohn des Abraham Hakkohen, der Greis, ... der *erschlagen, neherag*, wurde wegen (des Bekenntnisses zur) – *jichud* – Einheit des (Gottes)namens ... „an dem Tage, an dem die Synagoge verbrannt wurde und zerrissen wurden die Bücher der Tora.“
- 1284 Hanna, die Tochter des *Märtyrers* Asriel Hallevi.
- 1291 Meschullam, Sohn des Joseph, der *erschlagen* wurde.
- 1301 Frau Gutlin, Tochter des *Märtyrers* Urschrago.
- 1338 Chijja, Sohn des *Märtyrers* Samuel.
- 1384 Der *Märtyrer* Simson, Sohn des *Erschlagenen* Menachem (sic; dies ist eine Fehldeutung, denn der Text selbst lautet vielmehr so:) ... des *Märtyrers* Herrn Simson des Sohnes des Herrn Menachem des Leviten, der *erschlagen* wurde am Vorabend des Laubhüttenfestes ...“ (d.h.: Simson war der Ermordete, nicht auch sein Vater.)

An den Steinen in Mainz ist also eine Worms vollauf vergleichbare Entwicklung abzulesen. Auch hier dominiert *neherag*; ein- oder zweimal steht *neherag al jichud hashem*: (1149) *venitbe`ah*, „und wurde ertränkt“; (stand davor vielleicht ursprünglich auch *neherga*?) und noch 1281; nicht hingegen begegnet *qiddush hashem*. Die ehrende Titulierung als *qadosh* bei den Namen der Väter tritt erst auf in den Jahren 1284, 1301 und 1338. Mit dem Märtyrer, *qadosh* Simson b. Menachem, 1384 erschlagen, lässt schließlich *haqadosh* als ehrendes Epitheton das einst völlig hinreichende *neherag* zur reinen Beschreibung der Art und Weise des Todes werden, das für sich allein aber nicht mehr ausreicht, die Märtyrerschaft zu charakterisieren. Damit ähnelte diese Inschrift der des nicht genau zu datierenden Wormser Steins für Elieser b. Isaak.

Es kann verblüffen, wie korroborierend die Inschriften von Worms und Mainz in der Veränderung ihrer martyrologischen Termini über einen großen Zeitraum hinweg zusammengehen. Fast zwei Jahrhunderte lang nach dem ersten Kreuzzug

war der Singular *haqadosh* nicht zu lesen, vielmehr allein *neherag* und *neherag al jichud hashem*.

Bei seinem späten Auftreten blieb *qadosh* zunächst der Ehrung des Vaters der oder des Bestatteten vorbehalten. Erst allmählich wurde es auch zeitnah und unmittelbar für den Bestatteten selbst gebraucht.

(*ha*)*qadosh* und die Todesart – *neherag* (wie auch einmal später *nirzach*, ermordet) – können zusammengehen.²¹ Hingegen wird dem Text für einen als *qadosh* Bezeichneten keineswegs noch ein *neherag al jichud hashem* oder *al qiddush hashem* hinzugefügt. Schon die für Grabschriften so wichtige Vermeidung von Redundanz macht dies unwahrscheinlich. *Qadosh* hat erst im späten 13., frühen 14. Jahrhundert endlich anderen Ausdrucksweisen den Rang abgelaufen, da es an Knappheit und erreichter breiter Aussagekraft sowie als nobler „Titel“ nicht zu übertreffen war.

In diesem Zusammenhang ist schließlich noch zu fragen, ob es in diesen Jahrhunderten überhaupt Steine für einzelne Frauen gab, die als *qedosha* geehrt worden wären. Ist das Fehlen von Frauen unter den erhaltenen oder als Abschrift überlieferten Steinen rein zufällig? Die Kreuzzugschronik des Schlomo b. Schimchon nennt einmal eine Gruppe von Frauen *qedoshot*, sichtlich in Parallelität zur von ihnen bezeugten und beklagten Schändung der *tora haqedosha*, die ihrem Tod vorausgeht.²² Handelt es sich hingegen um eine einzelne, den Tod auf sich nehmende Frau, wie Frau Rachel in Mainz, so ist sie *zadeqet* und *chassida*.²³

Die Verwendung des Plurals hingegen, *qedoshim/qedoshot*, wirft wieder andere Fragen auf. So ist die Bedeutung des *matta` shel qedoshim*, „Pflanzstätte von Heiligen“, auf dem ersten betrachteten Wormser Stein nicht leicht zu dechiffrieren. 1261 (?) gilt dort eine fragmentarisch überlieferte, sehr persönlich gehaltene, an Ort und Stelle noch nicht nachprüfbare Inschrift dem ermordeten Samuel b. David.²⁴ Der war „in die Hände Esaus gefallen ... für die Aare (?) vergossen sie sein Blut“; worauf theodizeekritisch Ijob 15,15a zitiert folgt: „Siehe, nicht vertraut Er seinen Heiligen, *qedoshav*“ (und die Himmel sind nicht lauter in Seinen Augen) / „Er bewahre seine Seele mit denen Seiner Heiligen alle, *she'ar qedoshav*.“ Wiederum wird hier kunstvoll das Märtyrertum auf indirekte Weise angezeigt. Denn die Pluralisierung „Seine Heiligen“ fügt einen Einzelnen diskret dem Hintergrund der Gesamtheit (wie *qahal haqadosh*, *qehilla qedosha* sie bezeichnen) ein, um ihn nicht selbst ausdrücklich als *qadosh* herauszuheben.

Diese Zurückhaltung zeichnet auch andere zeitgenössische Quellen aus. Sehr sparsam gehen die hebräischen Kreuzzugschroniken mit dem ehrenden Epitheton um, aber auch sein Plural ist nicht häufig. Aufschlussreich ist der dem R. Elieser ben Natan zugeschriebene späte Bericht²⁵, denn gegen Ende stehen dort Notizen, die erkennen lassen, dass der Plural *qedoshim* dann gebraucht wird, wenn die ganze Gemeinde als Opfer einer mörderischen Verfolgung anzusehen war, eine

Gesamtheit, die als solche zu Märtyrern wird: „Am 8. Ijar wurden die Heiligen (*qedoshim*) in Speyer erschlagen; am 24. desselben wurden einige der Gemeinde Worms erschlagen und am Neumondstage des Sivan ließen sie von ihr kein Überbleibsel mehr. Am 3. im Sivan wurde die heilige Gemeinde (*qehal haqodesh*) von Mainz erschlagen.“²⁶ Auffällig ist auch die Abstinenz des „Buches des Gedenkens“ von R. Ephraim bar Jakob, Ende des 12. Jahrhunderts, gegenüber *qadosh/qedoshim* – nur ein Mal bezeichnet es einen verehrten Rabbiner, Isaak b. *rabbenu* Eljakim zu Würzburg, mit *guf qadosh*, wiederzugeben als „heiliger Mann“.²⁷ Diese Beobachtungen bekräftigen den epigraphischen Befund.

Wenn auch die Zahl der heranzuziehenden Grabschriften relativ gering bleiben muss, so wollen doch die mit ihrem Studium erzielten Ergebnisse mit datierten wie undatierten anderen Quellen und Befunden (wohl auch solchen der christlichen Umwelt) in Beziehung gebracht werden, um diese zu befragen und ihrer genaueren zeitlichen Verortung zu dienen. Ihrerseits aber lassen sich unsere Märtyrer-Inschriften auch von jenen Quellen auf die Tragweite ihrer überindividuellen Aussagekraft prüfen. Es ist nicht ihr einziger Vorzug, genau datiert zu sein, wie dies für Quellen jener Jahrhunderte nur selten gilt; es bleiben ihr hohes Alter, ihre individualisierenden formalen und inhaltlichen Qualitäten, welche der Würde ihrer Aussage entsprechen.²⁸

- 1 Siehe die großen Wörterbücher s.v. *qadosh*: E. Ben Jehuda, Thesaurus totius Hebraicitatis; J. Gur, *millon iwri*; J. Knaani, *hamillon ha'iwri hamalle'*; A. Even-Shoshan, *hamillon hechadash*, usw. Siehe Bernhard Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, I. Teil 1540 (?) – 1670, Wien 1912, S.1: „... in der späteren Zeit jedoch auch für gewaltsam um das Leben Gekommene schlechthin. Die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft wird hierbei als die bestimmende Ursache angesehen. Im Laufe der Zeit stumpft sich die Bedeutung des *haqadosh* ganz ab [folgt ein Beispiel] ... Den alten Begriff vertritt also nur das eine Merkmal: das nicht eines natürlichen Todes Sterben.“ Unbeachtet bleibt im Folgenden, dass man auch lebende und natürlichen Todes gestorbene Große mit dem Beinamen (*haqadosh*, ohne Bezug zu Martyrium, ehren konnte. Siehe dazu L. Zunz, „Das Gedächtnis der Gerechten“, in: ders., Zur Geschichte und Literatur, Berlin 1845, S.325ff.
- 2 Siehe so jüngst Gottfried Reeg, „Qiddush haShem – Rabbinische Bezeichnung für das Martyrium?“, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 30 (2003) S.47-56, hier S.54. Siehe auch Itamar Grunwald, „qiddush hashem. beruro shel mussag“, in: Molad, Heft 1 [214] (1967/68), S.476-484.
- 3 *qiddush hashem* hingegen wird neuzeitlich auch zur Bezeichnung eines für Juden und Judentum besondere Ehre einlegenden Verhaltens gebraucht und hat damit sein Bedeutungsspektrum wieder erweitert.
- 4 Siehe das Themenheft von Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden: „Medinat Worms“, hrsg. von Annette Weber, 12:1/2 (2002).
- 5 Wie es nicht wenige der älteren Steine in ihrem Schlusssegen ausdrücken.
- 6 Man denke aber an die Gedenktafel „Zwölf Parnassim“ in der Friedhofsmauer als Erinnerung an das Morden von 1349 oder die große Gedenkschrift zum Pogrom von 1298 in Rothenburg o. d. Tauber: siehe H. Merz/ T. Kwasman, in: Trumah 1 (1987), S.1-5 und S.26-29.
- 7 Siehe zum Massenbegräbnis *sefer chassidim* (rez. Parma), ed. Jehuda Wistinetzki/Jacob Freimann, Frankfurt a.M. 1924, § 1530; S.Salfeld (Hrsg.), Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, Berlin 1898, äußerte immerhin Vermutungen zu familiären Zusammenhängen: S.260, Anm. 5 und S.264, Anm. 1 u. 4.
- 8 *Matta' qedoshim* (ohne Partikel *shel*) findet sich in zwei einander nah verwandten *pijjutim* zu Jom Kippur als Bezeichnung der die *Qedusha* (Heiligung) im Wechsel mit den Engeln bekennenden ganzen Gemeinde Israel (also nicht: Märtyrer): siehe erstens *ejlej shachaq* (Israel Davidson, Thesaurus of Medieval Hebrew Poetry, Jerusalem 1970, Bd. 1, Nr. 2946), Teil 22 einer umfangreichen *Qerowa*-Komposition (*ejmekha nas'ati*, Davidson, ebd., Nr. 2976) im Morgengebet, vielleicht auch dieses Stück verfasst von deren Autor Meschullam ben Kalonymos (11. Jh.). Zweitens: *amize shechagim*, Teil 12 der *Qerowa shoshan' emeq ujjema* (Davidson, ebd., Bd. 3, Nr. 765) im Mussafgebet. Siehe die Texte bei Daniel Goldschmidt (Hrsg.), *Machsor Iajamim hanora'im*, Bd. 2, Jerusalem 1970, S.149, insbesondere Zln. 9-12, sowie S.387, Zln. 33-36. Der fragliche Ausdruck scheint selten zu sein. Yonah David, *Lexicon of Epithets in Hebrew Liturgical Poetry* (hebr.), Jerusalem 2001, verzeichnet ihn nicht.
- 9 Sowohl die Wormser als die Mainzer Totenlisten führen „R. Meir haKohen“ auf, siehe Salfeld, *Martyrologium* (wie Anm. 7), S.7 und 105; S.12 und 118; siehe dort auch Anm. 1. Beachtenswert sind auch die Namen der Stifter der Frauensynagoge von 1212/13: Meir bar Joel haKohen (!) und Frau Judith. Ihrer beider Gedenkschriften siehe bei O. Böcher, „Die Alte Synagoge zu Worms, mit 79 Abbildungen“, in: Ernst Roth u.a. (Hrsg.), *Die Alte Synagoge zu Worms*, Frankfurt a. M. 1961, S.105-108. Böcher erschließt aus Zl. 12 der Inschrift für Judith, S.108, dass dieses Ehepaar kinderlos war. Angesichts der auf sie zu beziehenden Inschriften des Friedhofs ist eher zu vermuten, dass ihre Kinder vor ihnen bzw. vor dem Ableben von Frau Judith gestorben sein könnten.
- 10 4988/1128 ist zudem das einzige Jahr in den Achtzigern der letzten beiden Jahrhunderte des 5. Jahrtausends / den Zwanzigern des 12. und 13. Jahrhunderts, in dem die Daten harmonieren. *Chaf* ist ein *hapax legomenon*, siehe Ijob 33,9; das *chaf mipesha'* dort, frei von Frevel, unschuldig, ist zur feststehenden Wendung geworden.
- 11 Die Begründung dessen findet sich in der Ausdrucksweise von Psalm 44,23: „*ki' alekha horagnu...*“, „denn um Deinetwillen wurden wir erschlagen ...“ – und beachte die zahlreichen rabbinischen Stellenverweise, die Reeg, *Qiddush haShem* (wie Anm. 2), S.52f., gibt.
- 12 So L. Lewysohn, *nafshot zaddiqim*. Sechzig Epitaphien von Grabsteinen des israelitischen Friedhofes zu Worms, regressiv bis zum Jahre 905 übl. Zeitrechnung, Frankfurt 1855, S.11f.; dagegen u.a. A. Epstein, in: *MGWJ* 50 (1906), S.190-195, für das Jahr 1172; Max Grunwald, *Le cimetière de Worms*, in: *Revue des Etudes Juives* 108 (1938) optiert für das Jahr 1140 (S.97); schließlich neuerlich auf 1172 datiert von A. Kober, „*Jewish Monuments in the Middle Ages of Germany*“, in: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 15 (1945), S.69 und die beweiskräftige Abb. W.1 vor S.91.
- 13 Siehe Lewysohn, ebd., unter der Nr. 56, S.90. Die Inschrift insistiert durchgängig auf dem Reim -l-; auch das Jahr ist t't'q'l' (930/1170)! Das von Lewysohn als der Buchstabe *vav* gelesene Zeichen nach dem *lamed* der Jahreszahl ist ein den Reim visuell unterstreichender, aus drei kleinen Rauten bestehender Marker. Auch hat der Verfasser auf das den Reim störende *lifrat* verzichtet.

- 14 Text u.a. bei A. M. Habermann (Hrsg.), *The Book of Memoirs, Penitential Prayers and Lamentations of Rabbi Ephraim bar Jacob of Bonn* (hebr.), Jerusalem 1970, S.21. Die Übersetzung entnommen aus: Edom. Berichte jüdischer Zeugen und Zeitgenossen über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, Berlin 1919, S.53.
- 15 Für den Artikel ‚Worms‘ (J. Jacobsohn) der *Germania Judaica* (I), hrsg. von I. Elbogen/A. Freimann/H. Tykocinski (Hrsg.), Von den ältesten Zeiten bis 1238, Breslau 1934, S.451, steht die Identität fest.
- 16 Ebenfalls bei Lewysohn, *nafshot zaddiqim* (wie Anm. 12), Nr. 55, S.89f., doch mit falschem Datum (1168); korrekt wiedergegeben von Adalbert Merx, *Documents de paléographie hébraïque et arabe*, Leiden 1894, S.45; die Veröffentlichung hingegen in F. Reuter/C. Wiesner, „Alter Judenfriedhof zu Worms“, in: Landesamt für Denkmalpflege Rheinland-Pfalz (Hrsg.), *Ein edler Stein sei sein Baldachin. Jüdische Friedhöfe in Rheinland-Pfalz*, Mainz 1996, S.163-171, bringt es auf fünf Verlesungen in Text, Name und Datum.
- 17 Grunwald, *Le cimetière de Worms* (wie Anm. 12), S.106 (unter 1248!). Der Text weckt allerdings Zweifel an der Richtigkeit seiner Wiedergabe.
- 18 R. Josef? Wohl ein anderer Träger dieses in Worms häufigen Namens, da der oben für das Jahr 1244 genannte Josef bereits vor jenem Jahr zu Tode gekommen war.
- 19 H. Boos, *Quellen zur Geschichte der Stadt Worms*, Berlin 1886 – 1893, UB II, 463, Nr. 723; auch abgebildet bei F. Reuter, *Warmaisa. 1000 Jahre Juden in Worms*, Frankfurt a. M. 1987, S.62. Wiedergabe der Urkunde auch bei A. M. Habermann, *chadashim gam jeshanim*, Jerusalem 1975, S.228-232 (nach einer Abschrift von L. Zunz im Zunz-Archiv der JNUL Jerusalem), mit kleinen Ungenauigkeiten.
- 20 *Chronik der Mainzer Juden. Die Mainzer Grabdenkmalstätte*, Mainz 1977, S.49-76. Hinzuzuziehen ist die Edition von Zvi Avneri, „*Medieval Jewish Epitaphs from Magenza* (hebr.)“, in: A. Gilboa/B. Mevorach et al. (Eds.), *The History of the Jewish People and the Land of Israel in Memory of Zvi Avneri*, Haifa 1970, S.141-161; siehe dort auch die undatierte Nr. 104, S.161.
- 21 Siehe in Worms, oben, den Gumprecht Ephraim Oppenheim, o.D.; und vgl. z.B. Stein Nr. 1 von 1540 (?) bei Wachstein, Wien (wie Anm. 1), S.1f.
- 22 Siehe A. M. Habermann (Hrsg.), *sefer geserot ashkenas vezarfat*, Jerusalem 1945, S.35 und 103. Die Übersetzung von Robert Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley u. a. 1987, Appendix, ebnet mit „saintly“ für beide Bezeichnungen den Unterschied ein.
- 23 „Gerecht“, „fromm“; Habermann, ebd., S.34; A. Neubauer/M. Stern, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892, S.9 und deutsch S.101.
- 24 Im Anhang von Grunwald, *Le cimetière de Worms* (wie Anm. 12), *Specimens des inscriptions funéraires*, S.106. Aber weder die Namensliste noch die Rubriken „martyrs“ und „assassinés“ führen ihn auf.
- 25 Zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts; siehe Neubauer/Stern, *Hebräische Berichte* (wie Anm. 23), S.36-46 und S.153; Habermann, *sefer geserot* (wie Anm. 22), S.72-82; auch R. Chazan, *God, Humanity, and History*, Berkeley u.a. 2000, Kapitel 6, sieht in ihm den spätesten der drei Texte.
- 26 Neubauer/Stern, *Hebräische Berichte* (wie Anm. 25), hebr. S.45, deutsch (von S.Baer) S.166. Vgl. auch Israel J. Yuval, „Heilige Städte, heilige Gemeinden – Mainz als das Jerusalem Deutschlands“, in: Robert Jütte/Abraham P. Kustermann (Hrsg.), *Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart*, Weimar/Wien 1996, S.91-101, besonders S.93f.
- 27 Habermann, *sefer geserot* (wie Anm. 22), S.119 und ders., *The Book of Memoirs* (hebr.), Jerusalem 1970, S.21, „erschlagen über dem Buch ... und mit ihm 21 Personen“.
- 28 Herzlich danken möchte ich Moshe Assis, Yacov Guggenheim und Christiane E. Müller für ihre wertvollen Anregungen und Hinweise.

„[...] durch solchen iren ungöttlichen Wucher [...] zue bösen Thaden Ursach geben [...].“ Die Fuldaer Judenschaft im Konfessionellen Zeitalter

Im September 1592 wandte sich die „Gemeine Judenschaft, derzeit wonendt zu Fulda“ mit einer Klage gegen die Stadt Fulda an den Kaiser Rudolf II. und führte darin unter anderem das Folgende aus¹:

„Allergnedigster Keyser und Herr. Ewer Romische Keyserliche Mayestet werden sich hiemit allergenedigst zu entsinnen haben, wasmaßen wir derselben jüngst allerunterthenigst zu erkennen geben, wie wier arme Juden zu Fulda unter Euer Majestet allergenedigst uns ertheilten Schutz zum Theil von dem Teutschen Navarrischen Kriegsvolck, so jüngst seinen Durchzugk daselbsten gehabt, durch Anstiftung der Burger zu beruhrtem Fulda, dann auch von gedachten Burgern selbsten andertheils (demnach sie deswegen Euer Mayestet loblichen Regirung daselbsten keinen Gehorsam leisten wollen), entlich gar geplündert, auch spoliirt und ausgejagt worden [...].“

Die Judenschaft machte weiter geltend, dass ihr durch die Plünderungen Schäden und Unkosten in Höhe von 9.000 fl. entstanden seien. Sie bat daher den Kaiser als „unser nach Gott eußerste Zuflucht [...] tanquam apparicionem sancte iusticie“, auch „umb Gottes Gerechtigkeit willen“, ihren Schaden zu bedenken, den Bericht der hier eingesetzten Kommissarien anzuhören und schließlich ihr Ansuchen auf Ersatz des Schadens „vor billich und recht [zu] erkennen“. Weitere Anweisungen solle der Kaiser ihrem Sollicitator (im Sinne von ‚Fürsprecher‘) am kaiserlichen Hof, dem Juden Bonum Lindenheim, übermitteln. Der Kaiser reagierte aufgrund der von den „Juden uns itzo von neuwem wiederumb übergebenen Supplication [...] des verlaufenen Fuldischen Tumults halben“ mit einem Reskript, in dem er seinen Kommissarien Vollmacht erteilte, die Fuldaer Bürgerschaft, die Juden und auch die Räte der stiftischen Regierung vorzufordern, zu verhören, den Schaden zu taxieren und schließlich „ex aequo et bono vor ewer Person darinnen zu erkennen und zu sprechen“.²

Dieser von der Lokalforschung zwar registrierte³, von der Geschichtswissenschaft aber ignorierte „Fuldaer Tumult“ bildete den Auftakt zu einer Welle ähnlicher Ausschreitungen gegenüber den im vormodernen Reich bestehen gebliebenen städtischen Judengemeinden, von denen die 1612 in Frankfurt sowie 1615 in

152

Supplik der jüdischen Gemeinde Fulda vom September 1592.

Supplik der jüdischen Gemeinde Fulda vom September 1592.

Hessisches Staatsarchiv Darmstadt

Worms ausgebrochenen Unruhen die schwerwiegendsten waren.⁴ Alle diese Unruhen konnten durch Intervention des Kaisers als oberstem Schutzherrn der Juden mit deren Wiedereinsetzung in ihre früheren Rechte und eine Bestrafung der Verantwortlichen beendet werden. In der Stadt Fulda, die anders als Frankfurt und Worms nicht Reichsstadt war, wurde dies nur dadurch ermöglicht, dass hier ein kaiserlicher Administrator regierte, nämlich der in Mergentheim residierende Deutschordensmeister Erzherzog Maximilian v. Österreich, zugleich – 1588 schließlich unterlegener – Prätendent auf den polnischen Königsthron. Gelöst wurde der über Jahre schwelende Konflikt der Bürgerschaft mit den Juden mit einer neuen Judenordnung des Fürstabts Johann Friedrich v. Schwalbach von 1615⁵ – nicht zufällig in einer Zeit erlassen, als auch die Gemeinden in Frankfurt und Worms sich wieder stabilisieren konnten.

Die Fuldaer Judengemeinde kann für diese Zeit als eine der bedeutendsten überhaupt im Reich angesehen werden. Sie war, wie viele andere jüdische Gemeinden, einer ständigen Bedrohung durch die christliche Bürgerschaft ausgesetzt. Die 1582 von den stiftischen Städten Fulda, Hammelburg, Geisa und Brückenau beim damaligen kaiserlichen Kommissar Heinrich v. Bobenhausen geforderte Ausweisung, „nämlich sie, die Juden, als ein [...] Gift und Pesten unsers Gemeinen Nutzen und Bürgerschaften allergenedigst von hinnen ab[zu]schaffen“⁶, markierte einen ersten Höhepunkt der Auseinandersetzungen. Unmittelbar vor den Unruhen hatten „etlich 100 ihrer [der kaiserlichen Majestät] Juden alhie gewohnet“, wie die Gemeinde selbst in einer einige Tage nach den Tumulten bei dem Fuldaer Statthalter Eustachius v. Schlitz eingereichten Supplik angab.⁷ Noch 1588 hatte der Stadtrat von Fulda unter Verweis auf alte Privilegien und Statuten zwar behauptet, „dass wir alhie in dieser Stadt nicht mehr als miet zweyen Juden, die in einem Haus wonen, [...] beschwert werden sollen“⁸, er konnte aber den von der Regierung gesteuerten weiteren Zuzug der Juden nicht verhindern. 1633 zählte die Gemeinde, die sich inzwischen vom Schock des „Fuldaer Tumults“ erholt und mit der zitierten Ordnung von 1615 einen verlässlichen rechtlichen Rahmen erhalten hatte, bereits wieder 75 Familien, vielleicht 450 Köpfe. Sie bildete damit fast ein Viertel der – in dieser Zeit höchstens 2.000 Einwohner zählenden – Stadtbevölkerung.⁹

Einen Höhepunkt in ihrer Geschichte erreichte die jüdische Gemeinde in Fulda um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert. Dies wird im Zusammenhang mit der 1603 nach Frankfurt einberufenen Rabbinerversammlung deutlich.¹⁰ Die Stadt Fulda war auf dieser durch den Gemeindevorsteher Naftali Hirtz, einen Sohn des David von Bacharach, vertreten.¹¹ Hier wurde zur Verbesserung der rabbinischen Rechtspflege im Reich festgelegt, dass es in Zukunft „fünf Ordrt“ geben solle, „da man zu Recht stehen soll [...], dergestalt, wo es ahn Enden und Orthen solche Leut [...] hat, welchen ihre Rabinen zue keinem Rechten halten können, und derselbige Rabi vermeinet, es könne ihm ahn deren fünf Orther einem geholfen wer-

den, alsdan seindt dieselben Orther, wan er anruft, schuldig, zue helfen, als viel ihnen müglich ist“.¹² Einer der fünf Rabbinatssitze, die nach dieser Regelung als mögliches Appellationsgericht dienen sollten, war Fulda. Damit war die dortige Judengemeinde, die lange Zeit vorher schon einmal eine weit tragende Entwicklung für die Judenschaft im Reich verursacht hatte¹³, erneut in den Blickpunkt der Verfassungsgeschichte geraten. Auch wenn die Ordnung von 1603 nicht umgesetzt werden konnte¹⁴, so ist sie doch ein Indiz dafür, dass Fulda als Rabbinat inzwischen ein Ansehen genoss, das dem der Gemeinden Frankfurt¹⁵, Friedberg¹⁶, Günzburg¹⁷ und Worms¹⁸ gleichgesetzt wurde. Erst das Vertreibungsedikte des Fürstbistums Bernhard Gustav Markgraf v. Baden-Durlach von 1671¹⁹, das ganz unter dem Eindruck der Wiener Gezira (Katastrophe) von 1670²⁰ zustande kam²¹, beendete vorläufig die Geschichte der Gemeinde, auch wenn wenige jüdische Familien weiter in der Stadt wohnen durften.²²

Nicht zuletzt unter dem Druck Landgraf Philipps des Großmütigen war das Stift Fulda in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts weitgehend in die Abhängigkeit der Landgrafschaft Hessen geraten.²³ Die landesherrliche Gewalt der Äbte war von zwei Seiten aus bedroht: zum einen durch eine selbstbewusste landsässige Ritterschaft, die sich der Reformation zugewandt hatte²⁴, und zum anderen durch die Bestrebungen des – die Diözesangewalt ausübenden – Bischofs von Würzburg, das Territorium des Fuldaer Stifts in die eigene weltliche Herrschaft einzuverleiben. Unter diesem Druck konnte sich der Protestantismus im Stift anfangs fast ungehindert ausbreiten, so dass Fulda im späten 16. Jahrhundert eine ganz überwiegend lutherische Stadt war. Erst mit dem 1570 eingesetzten Abt Balthasar v. Dernbach und der Errichtung eines Jesuitenkollegs in der Stadt 1573 wurde die Rekatholisierung des Stifts eingeleitet, die auf Dauer auch erfolgreich war.²⁵ Zunächst aber kam es zu Widerständen, die 1576 in der Absetzung des Abtes durch das Stiftskapitel und die Städte gipfelte.²⁶ Der als Administrator gewählte Würzburger Fürstbischof Julius Echter v. Mespelbrunn, der aktiv die Inkorporierung des Stifts in sein Bistum betrieb, konnte sich freilich nur kurzzeitig halten. Nach Intervention Balthasars beim Kaiser wurde das Stift in kaiserliche Administration genommen und den Mergentheimer Deutschordensmeistern zur Verwaltung übergeben. Es war dies nach Heinrich v. Bobenhausen (1577–1586) der Kaiserbruder Erzherzog Maximilian v. Innsbruck (1586–1602), der sich wegen Unabkömlichkeit durch seinen Mergentheimer Statthalter Johann Eustachius v. Westernach vertreten ließ.²⁷ Erst nach einer 25-jährigen Administrationszeit (1577–1602) konnte Balthasar v. Dernbach das Stift wieder in Besitz nehmen, nachdem er vom Reichshofrat restituiert worden war.²⁸ Die bisher landsässige Ritterschaft versuchte ihre Rechte durch Anschluss an die Reichsritterschaft des Kantons Rhön-Werra zu wahren.²⁹

Maßgebender Vertreter des jüngeren Kaiserbruders Maximilian vor Ort in Fulda war der stiftische Lehnsmann und Ritter Eustachius I. v. Schlitz gen. v. Görtz,

der von seinem Vater Friedrich II. die Funktion eines Rats des Hochstifts Fulda übernommen hatte und von Bischof Julius Echter v. Mespelbrunn zum Hofmeister seines Landes eingesetzt worden war. Zugleich war er, wie schon seine Vorfahren, Erbmarschall des Stifts Fulda und damit einer der vornehmsten Beamten des jeweiligen Abtes überhaupt.³⁰ Dass er sich im Februar 1592 von Maximilian zur Ab- rundung seiner Herrschaft Michelsrombach (ö. Schlitz) verpfänden ließ³¹, hat mit den Verdiensten zu tun, die er sich für das Haus Habsburg erwerben konnte. Als Statthalter der kaiserlichen Administration in Fulda, der in ein enges Beziehungs- netz zur regionalen Ritterschaft, zum Hochstift Würzburg und auch zur alten Beamtenschaft des Stifts Fulda eingebunden war, dürfte er der eigentliche ‚Draht- zieher‘ der habsburgischen Politik vor Ort gewesen sein. Ihm vor allem ist die recht- liche Stabilisierung der in Fulda in dieser Zeit vom Kaiser bzw. der habsburgischen Sekundogenitur ausgeübten Landeshoheit zu verdanken. Sichtbare Zeichen dafür waren die neue Judenordnung von 1586³² sowie eine Bettel- und Almosenordnung von 1587³³ für Stadt und Umland Fulda – beide mit dem Ziel erlassen, Instrumente zur Disziplinierung der Untertanenschaft an die Hand zu bekommen und die obrigkeitliche Ordnung im Bereich des Stifts Fulda wiederherzustellen.

Die Judenordnung von 1586, mit der eine ältere, in einigen Passagen inhalts- gleiche Ordnung Abt Wolfgang Schutzbar gen. Milchlings von 1560 abgelöst wurde³⁴, sollte die seit einem Privileg König Albrechts I. von 1301 bestehenden Judenschutzrechte³⁵ der Stiftsobrigkeit als einem Ausfluss der Landeshoheit gegen- über etwaigen konkurrierenden Schutzinhabern absichern. Sie entsprach in Inhalt und Tendenz weitgehend anderen Judenordnungen dieser Zeit, die alle in den Zusammenhang der Verrechtlichung jüdischer Existenz im Zuge des Ausbaus und der juristischen Begründung der Landeshoheiten gestellt werden müssen.³⁶ Geregelt wurden Fragen des Handelsverkehrs zwischen Juden und Christen, des Schutzes des christlichen Glaubens vor angeblichen jüdischen Übergriffen und Gotteslästerungen, der Gerichtsbarkeit und der Beschränkung jüdisch-christlicher Kontakte. Bemerkenswert erscheint, dass durch Anweisungen an die Schultheißen der Städte Fulda und Hammelburg³⁷, den Verkauf von Fleisch an die Juden sicher- zustellen, diesen aber auch die Schächtung zu erlauben³⁸, die Beachtung der Kaschrut-Vorschriften ermöglicht wurde. Frucht allerdings sollten die Juden des Stifts nur zu ihrem Eigenbedarf ankaufen dürfen; die Annahme auf Vorrat und der Weiterverkauf waren ihnen nur mit Genehmigung der Stiftsregierung erlaubt. Bemerkenswert ist weiter, dass die noch 1560 eingeschränkte Vorschrift, nur „in gewonlicher Judenkleidung“ und unter Verwendung des „Judenzeichens“ zu gehen, 1586 nicht mehr erneuert wurde. Es wurde nur noch verlangt, dass sich die Juden bei öffentlichen Versammlungen nicht unter die Christen mengen sollten.

Diese nicht allzu weit gehenden Verbesserungen jüdischer Rechte in Stadt und Stift Fulda waren Anlass genug für die Bürgerschaft, der Judenschaft mit Misstrauen

zu begegnen. Da nicht der Stadtrat, sondern die von dem Fuldaer Statthalter repräsentierte landesherrliche Obrigkeit über die Judenregalien verfügte, war eine direkte Auseinandersetzung mit den Juden nicht möglich, wollte man nicht die Aufkündigung des Untertanengehorsams gegenüber der Obrigkeit riskieren. Für gewöhnlich blieb nur das Mittel der Supplik, mit dem Beschwerden über die Juden an den Landesherrn getragen werden konnten. Eine solche wurde etwa im November 1588 von der Bürgerschaft eingereicht³⁹, als sie sich gegen den weiteren Zuzug von Juden in die Stadt zur Wehr setzen wollte, „damit der arm Hauß- und Handtwercksman durch solch Geschmeis Juedenvolck nicht ghar ins Verderben gesetzt und zum Bettelstaab gemessiget werden möge“. Die Juden hätten, so behaupten die Supplikanten, „durch solchen iren ungöttlichen Wucher vermöge des Heiligen Reichs Policeyordnung zue bösen Thaden Ursach geben“. Verhindern konnten die Bürger das starke Anwachsen der jüdischen Gemeinde in dieser Zeit aber nicht.

Ein Anlass zum Eingreifen bot sich indes im Sommer 1591, als der von König Heinrich IV. von Frankreich als Heerführer in Dienst genommene Graf Christian I. v. Anhalt-Bernburg mit seinen im Rhein-Main-Raum rekrutierten Truppen in Fulda Quartier nahm.⁴⁰ Einem Bericht Landgraf Wilhelms IV. v. Hessen an seinen in Marburg residierenden Bruder Ludwig IV. vom 28. Juli 1592 zufolge⁴¹ – der einzigen Darstellung der Ereignisse von nicht betroffener Seite – war das umherstreifende Kriegsvolk, bestehend aus 50 Reitern unter Anführung eines gewissen Lazarus Steinmetz, am 20. Juli des Jahres in elf Judenhäuser der Stadt Fulda eingedrungen, hatte die dort wohnenden Juden vertrieben, das aufgefundene Gut in zwei schweren Wagen fortgeschafft und die dabei entwendeten Schuldbriefe zerrissen oder den jeweiligen Gläubigern zurückgegeben. Schon eine Woche später wandte sich die Fuldaer Judenschaft mit einer Klage an die Regierung in Mergentheim, um die Vorfälle aus ihrer Sicht zu schildern.⁴² Sie beschwerte sich vor allem darüber, dass trotz Regierungsanweisung an die Bürgerschaft, „uns von allem Überfall zu schützen und zu schirmen“, diese sich aufgrund ihrer geleisteten Eide nicht zum „Judenschutz“ verpflichtet gefühlt habe. Durch diese Einstellung seien sie, die Juden, „von ettlichen Mittbürgern nicht [mehr] sicher“.

Als die Bürgerschaft, die von den auf die Juden konzentrierten Plünderungen profitierte und wohl deshalb zum Schutz der Juden in der Stadt nicht eingriff, von Statthalter Eustachius v. Schlitz zur Rechenschaft gezogen wurde, da sie im Auftrag des Landesherrn für den Schutz der Judenhäuser hätten sorgen müssen⁴³, kam es zum offenen Streit. Die Mergentheimer Regierung sorgte dafür, dass der „Fuldaer Tumult“ vor die kaiserlichen Kommissarien gebracht wurde, die im Streit mit Balthasar v. Dernbach vermittelten.⁴⁴ Mit Reskript vom 13. September 1591⁴⁵ machte die Regierung den Bürgermeistern und dem Rat der Stadt deutlich, dass „die Judenschaft zu Fulda von euch nicht allein nicht geschützt, sonder[n] auch

durch ewer einsteils Nachsehen und Anreitzen und bevorab uf ettlicher leichtfertiger, ufrürischer Bürger Anweisen, Geheiß und wider Einlocken feindlichen überfallen“ worden sei. Damit habe sie „auch gegen der Obrigkeit selbst, da sie den Juden von der römischen kayserlichen Majestet ertheilten Schutz anderwerts zu halten gemeint, sich verlauten lassen“. Dies aber sei als „Ungehorsamb verweigeren Schutzes und eigenthätlichen Zugriffs“ zu werten. Die Bürgerschaft ihrerseits wehrte sich gegen diese Vorwürfe und führte anlässlich der Zeugenvernehmungen vor dem kaiserlichen Kommissar Gegenargumente ins Feld.⁴⁶ Natürlich beriefen sich einzelne Zeugen darauf, dass der Angriff gegen die Juden von fremdem Kriegsvolk, nicht aber von der Bürgerschaft ausgegangen sei; lediglich die vorstädtischen Leinenweber hätten sich den Söldnern angeschlossen. Es wurde sogar behauptet, die Juden hätten „einsteils den Anfang selbst gemacht“ (20. Januar 1592). Außerdem habe der Abt sie „unmesslich und heufig in- und außerhalb der Statt Fuldt eingenommen“, während die Juden andernorts doch vertrieben würden (25. Oktober 1592). Überdies seien – wie die Stadt bei späterer Gelegenheit vorbrachte⁴⁷ – bei Erlass der Judenordnung nur 29 Juden ansässig gewesen, die sich inzwischen auf 44 Familien vermehrt hätten; alle diese hätten viele Kinder, die außerdem „verdrislichs, unnutzens Gesindt“ bei sich hätten. Aber auch sonst sei von den Juden gegen die Judenordnung verstoßen worden. Sie hätten unzulässigerweise Pfänder genommen, und deshalb seien die in den Judenhäusern bei der Plünderung vorgefundenen Pfandstücke Eigentum der Christen, nicht der Juden. Sie hätten unerlaubte Gewerbe betrieben, das Handwerk und die Zünfte vielfältig geschädigt. Die Juden Salomon, Isaak und Judmann hätten überdies während des Winters und in der Fastenzeit Schächtungen durchgeführt, obwohl diese in der Judenordnung nicht erlaubt seien. Und schließlich hätten auch die Bürger der Stadt durch die Plünderungen großen Schaden erlitten (26. April 1596).

Die Klagen führten bei der kaiserlichen Administration nicht zum Erfolg. Die Verantwortlichen – es waren dies die vier Bürgermeister und sieben Ratleute der Stadt Fulda – wurden von der Mergentheimer Regierung vorgefordert und zeitweise in Haft genommen. Die nach Abschluss der Zeugenverhöre 1592 von der kaiserlichen Kommission wegen offenen Ungehorsams der Bürgerschaft festgesetzte Strafe von 8.000 fl. zuzüglich des den Juden zu leistenden Schadenersatzes war dertart exorbitant, dass die Stadt zur Darlehensaufnahme in beträchtlicher Höhe gezwungen war.⁴⁸ Überdies mussten die Stadttorschlüssel ausgeliefert werden, was als schmerzliche Ehrenstrafe empfunden wurde. Immerhin konnte sie im folgenden Jahr eine Ermäßigung der Strafe auf 2.000 fl. erwirken.

Einen ersten verfassungsrechtlichen Abschluss fand die Angelegenheit im März 1595, als die Stadt auf ihre beharrlichen Interventionen und unter Vermittlung des hessischen Erbmarschalls Johann Riedesel v. Eisenbach hin begnadigt wurde.⁴⁹ Johann Eustachius v. Westernach ließ in Gegenwart des Statthalters

Eustachius v. Schlitz Bürgermeister und Stadtrat nach Mergentheim vorfordern, um ihnen die Begnadigung durch den Kaiser zu verkünden. Danach sollten die Bürger wieder rehabilitiert werden und ihre „Freiheiten und Gerechtigkeit, inmassen sie dieselben hiebevord gehabt, als Torschlüssel und Wehre“ zurückerhalten. Die Rädelsführer und Aufwiegler, ob sie im Rat gesessen hatten oder nicht, sollten davon ausgenommen und besonders bestraft werden.

Es bleibt noch die Frage nach der historischen Einordnung und Bewertung der Ereignisse. Waren diese ein einmaliger Ausbruch kriegerischer Gewalt, denen die Juden als „Kollateralschäden“ zum Opfer gefallen sind? Nach Kartels äußerten sich die Folgen „für die ganze Zukunft in dem Anwachsen des Machteinflusses der fürstlichen Regierung“⁵⁰ – eine Bewertung, die in den von ihm vorgestellten Quellen nicht unbedingt begründet ist. Vielmehr konnte zwar die obrigkeitliche Gewalt im Stiftsgebiet gefestigt werden, dies aber nicht im Interesse der Landesherrschaft, sondern im Sinne der kaiserlichen Administration, die in Fulda durchaus gegen den Abt eigene Interessen einbrachte. Man kann also allenfalls sagen, dass sich eine obrigkeitliche Gewalt im Stift Fulda nachhaltiger als bisher etablierte, es aber noch unentschieden war, ob diese eher der abteilichen Landesherrschaft oder dem Kaisertum zugute kam. Ohne eine Analyse der verfassungsrechtlichen Verhältnisse vor und nach den hier thematisierten Ereignissen kann dieses Problem nicht gelöst werden.

Schon eingangs wurde darauf hingewiesen, dass der „Fuldaer Tumult“ von 1591 in einem größeren Zusammenhang ähnlicher Ereignisse stand, die im beginnenden 17. Jahrhundert andere Judengemeinden des Mittelrheins erschütterten. Sie sind durchaus in den Zusammenhang einer Krisensituation der Reichsverfassung zu stellen, die sich besonders auf die Städte auswirkte.⁵¹ Die Städte des römisch-deutschen Reiches wurden durch die Bevölkerungsexplosionen am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges⁵² und die Konstituierung regionaler Machtzentren in den sich stabilisierenden Landesherrschaften mehrfachem Druck ausgesetzt: Sie gerieten als Untertanen in den Einflussbereich von externen Obrigkeiten, denen gegenüber sie sich auf ältere Privilegien nicht mehr berufen konnten.⁵³ Sie mussten darüber hinaus Nichtbürger in ihre Stadt integrieren, an deren Ansiedlung der Landesherr ein Interesse hatte. Der Radius städtischer Handlungsfelder wurde zunehmend enger. Die Bevölkerungsverdichtung führte zu einem Absinken des Pro-Kopf-Einkommens⁵⁴ und so zu einer Mentalität der Abschließung und Abwehr gegen modernisierende Eingriffe, durch die die „Hausnotdurft“ hätte gefährdet werden können.⁵⁵ So lässt sich erklären, dass sich der über Jahre aufgebaute Unmut der ihrer alten Freiheiten beraubten und vielfach in wirtschaftliche Schwierigkeiten gedrängten Städte bei passender Gelegenheit entlud. Man empfand die Verteilung der ökonomischen Ressourcen, an deren Bedarf man ein legitimes Interesse hatte, als ungerecht.⁵⁶ Die Juden als der ver-

meintliche Feind aller Christen stellten dabei ein geeignetes Objekt dar, um politisch-rechtliche Optionen wiedergewinnen zu können.

Dass der Ausbruch gegen die Juden der Stadt Fulda auf Dauer keine Vorteile verschaffte, sondern schließlich sogar zur Stabilisierung der jüdischen Gemeinde im Rahmen der neuen Judenordnung von 1615 führte, hatte damit zu tun, dass der Kaiser die einmalige Gelegenheit einer kaiserlichen Administration des Stifts durch die habsburgische Sekundogenitur nutzte, um die Schutzherrschaft über die Juden trotz bestehender Landesherrschaft in Fulda nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Die Disziplinierungsinstrumente der Bestrafung wegen Ungehorsams und der Begnadigung nach Unterwerfung funktionierten, weil die Landesherrschaft selbst im Streit um die Durchsetzung der Reformation und die Wahrung ständischer Freiheiten der Ritterschaft zeitweise paralysiert war.

So kann der „Fuldaer Tumult“ in gleicher Weise als Symbol für die Krisenjahre des späten 16. Jahrhunderts wie auch als Anzeichen dafür gewertet werden, dass es für bedrohte jüdische Gemeinden dieser Zeit bei Ausnutzung gegebener politischer Konstellationen gute Überlebenschancen gab. Als nach der Wiedereinsetzung Balthasar v. Dernbachs die Landesherrschaft sich schließlich gegen die kaiserliche Oberherrschaft durchsetzen konnte, geriet auch die Judenschaft erneut unter Druck: Die Vertreibung von 1671 markiert den Umschwung dieser Geschichte, durch den die vormals bedeutende Gemeinde beträchtlich an Bedeutung verlor.

1 Undatierte Supplik, in: Hessisches Staatsarchiv Darmstadt (im Folgenden: StAD), F 23 A Nr. 443/3 Bl. 154-156; siehe die Textabbildung.

2 Reskript vom 22. September 1592, in: StAD, F 23 A Nr. 443/3, Bl. 152f.

3 Joseph Kartels, „Bestrafung der Stadt Fulda wegen nichtverhinderter Plünderung der Juden daselbst im Jahre 1591. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden im Hochstift Fulda“, in: Fuldaer Geschichtsblätter 11 (1903), S.161-176; danach: Paul Arnsberg, Art. „Fulda“, in: ders., Die jüdischen Gemeinden in Hessen. Anfang. Untergang. Neubeginn, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1971, S.221-235, hier: S.223; Paul Horn/Naftalai Herbert Sonn, Zur Geschichte der Juden in Fulda. Ein Gedenkbuch, Tel Aviv 1969, S.33; Otto Schaffrath, „Der Judenpogrom 1591 in Fulda“, in: Fuldaer Geschichtsblätter 50 (1974), S.131-134; Berthold Jäger, Das geistliche Fürstentum Fulda in der Frühen Neuzeit:

Landesherrschaft, Landstände und fürstliche Verwaltung. Ein Beitrag zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte kleiner Territorien des Alten Reiches, Marburg 1986 (Schriften des Hessischen Landesamtes für geschichtliche Landeskunde 39), S.246f.

4 J. Friedrich Battenberg, Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 2001 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 60), S.20f.; Christopher R. Friedrichs, „Anti-Jewish Politics in Early Modern Germany: The Uprising in Worms, 1613 – 1617“, in: Central European History 23 (1990), S.91-152.

5 Abdruck der Ordnung vom 22. Dezember 1615 bei Kartels, Bestrafung (wie Anm. 3), S.170-175, Beilage B.

6 Supplik vom 11. Januar 1582, Abdruck bei Kartels, Bestrafung (wie Anm. 3), S.166-169, Beilage A.

7 Supplik vom 26. Juli 1591, in: StAD, F 23 A Nr. 443/3 Bl. 38f.

8 Supplik vom 4. November 1588, in: ebd., F 23 A

- 9 Battenberg, Die Juden (wie Anm. 4), S.12f.; weitere Zahlen zur jüdischen und christlichen Bevölkerung der Stadt bei E. Herzog/I. Becker/H. Hahn, Art. „Fulda“, in: Erich Keyser (Hrsg.), Hessisches Städtebuch (= Deutsches Städtebuch IV,1), Stuttgart 1957, S.174-177, hier: S.175, 6a, und S.176, 15d.
- 10 Volker Press, „Kaiser Rudolf II. und der Zusammenschluß der deutschen Judenheit. Die sogenannte Frankfurter Rabbinerverschwörung von 1603 und ihre Folgen“, in: Alfred Haverkamp (Hrsg.), Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Stuttgart 1981, S.243-293; Arno Herzog, Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1997, S.95ff.; Mordechai Breuer, „Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne“, in: ders./Michael Graetz, Tradition und Aufklärung 1600 – 1780, München 1996 (Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit 1, hrsg. von Michael A. Meyer), S.85-247, hier: S.91-94; Battenberg, Die Juden (wie Anm. 4), S.25f., 75.
- 11 Eric Zimmer, Jewish Synods in Germany during the Late Middle Ages (1286 – 1603), New York 1878, S.147-191 (Abdruck der Beschlüsse von 1603), hier: S.188. Hirtz vertrat zugleich die Region Minden; vgl. auch Arnsberg, Fulda (wie Anm. 3), S.223.
- 12 Zimmer, Jewish Synods (wie Anm. 11), S.154, nach Textversion A; ähnlich in den Versionen B und C, ebd., S.155.
- 13 Zur Kammernechtschaft des Kaisers als unmittelbare Folge der Pogrome von 1236 vgl. J. Friedrich Battenberg, Herrschaft und Verfahren. Politische Prozesse im mittelalterlichen römisch-deutschen Reich, Darmstadt 1995, S.30-38; Bernhard Diestelkamp, „Der Vorwurf des Ritualmordes gegen Juden vor dem Hofgericht Kaiser Friedrichs II. im Jahre 1236“, in: Dieter Simon (Hrsg.), Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter, Frankfurt a.M. 1990, S.19-39; Moritz Stern, „Die Blutbeschuldigung zu Fulda und ihre Folgen“, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 2 (1888), S.194-199.
- 14 Press, Kaiser Rudolf II. (wie Anm. 10), S.291ff. Vgl. zu den Vorgängen, Hintergründen und Folgen der Versammlung von 1603: Birgit E. Klein, Wohltat und Hochverrat. Kurfürst Ernst von Köln, Juda bar Chajjim und die Juden im Alten Reich, Hildesheim u.a. 2003.
- 15 Richard van Dülmen, „Das Frankfurter Ghetto“, in: ders., Gesellschaft der Frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und Sozialer Prozeß, Wien u.a. 1993, S.279-305.
- 16 Hierzu neuerdings Cilli Kasper-Holtkotte, Jüdisches Leben in Friedberg, 16. – 18. Jahrhundert (= Kehilat Friedberg I, hrsg. von Andreas Gotzmann), Friedberg 2003; Stefan Litt, Protokollbuch und Statuten der Jüdischen Gemeinde Friedberg, 16. – 18. Jahrhundert (= Kehilat Friedberg II), Friedberg 2003.
- 17 Stefan Rohrbacher, „Ungleiche Partnerschaft. Simon Günzburg und die erste Ansiedlung von Juden vor den Toren Augsburgs in der Frühen Neuzeit“, in: Rolf Kießling/Sabine Ullmann (Hrsg.), Landjudentum im deutschen Südwesten während der Frühen Neuzeit, Berlin 1999 (Colloquia Augustana 10), S.192-219.
- 18 Shlomo Eidelberg, R. Juspa, Shammash of Warmaisa (Worms). Jewish Life in 17th Century Worms, Jerusalem 1991.
- 19 Edikt vom 24. März 1671, abgedruckt bei Kartels, Bestrafung (wie Anm. 3), S.175f., Beilage C. Vertrieben wurden die Juden des gesamten Stifts, darunter diejenigen der Städte Fulda, Hammelburg und Geisa. Zu den Hintergründen der Ausweisung vgl. Jäger, Fürstentum Fulda (wie Anm. 3), S.246f., Anm. 531; Horn/Sonn, Zur Geschichte (wie Anm. 3), S.40ff.
- 20 David Kaufmann, Die letzte Vertreibung von Juden aus Wien und Niederösterreich, ihre Vorgeschichte (1625 – 1670) und ihre Opfer, Wien 1889; zuletzt: J. F. Battenberg, „Tolerierte Juden in Berlin. Zur Ansiedlung Wiener Juden in der Mark Brandenburg unter dem Großen Kurfürsten“, in: Jörg Deventer u.a. (Hrsg.), Zeitenwenden. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzog zum 65. Geburtstag, Münster 2002, S.71-91.
- 21 Breuer, Frühe Neuzeit (wie Anm. 11), S.103, der allerdings unrichtigerweise die Fuldaer Vertreibung ins Jahr der Wiener Vertreibung von 1670 vorverlegt.
- 22 Die Angabe von Hans-Jürgen Löwenstein, Art. „Fulda“, in: Arye Maimon (Hrsg.), Germania Judaica III, 1, Tübingen 1987, S.419ff., hier: S.420, wonach die Gemeinde bis 1942 bestanden habe, ist zu korrigieren. Allerdings hatten nach 1671 noch fünf Familien Wohnrecht in Fulda. Richtig Arnsberg, Fulda (wie Anm. 3), S.223.
- 23 Hierzu vgl. Jäger, Fürstentum Fulda (wie Anm. 3), bes. S.178-181, 215f., 223ff.; zur Verfassungsentwicklung auch ders., „Grundzüge der fuldischen Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Bistumserhebung 1752“, in: Walter Heinemeyer/Berthold Jäger (Hrsg.), Fulda in seiner Geschichte. Landschaft, Reichsabtei, Stadt, Fulda 1995, S.207-211; Richard Andrew Cahill, Philipp of Hesse and the Reformation, Mainz 2001 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abt. Abendländische Religionsgeschichte 180), S.94-102.
- 24 Zur Situation der buchischen Ritterschaft in Fulda, die sich nur zögernd der Reichsritterschaft annäherte, vgl. Rüdiger Teuner, Die fuldische Ritterschaft 1510 – 1656,

- Frankfurt a. M./Bern 1982, S.57-73.
- 25 Hierzu Heinrich Zinn, „Die Gegenreformation des Fürstbistums Balthasar von Derbach“, in: ders., *Die Reformation und Gegenreformation in Herbstein und den ehemals landgräflichen und ritterschaftlichen Orten des östlichen und südöstlichen Vogelsbergs*, Gießen 1912, S.63-75; Josef Leinweber, *Die Fuldaer Äbte und Bischöfe*, Frankfurt a.M. 1989, S.115-121; Karl Arnd, *Geschichte des Hochstifts Fulda von seiner Gründung bis zur Gegenwart*, Fulda 1860, S.115-121; ausführlich: Gerrit Walther, *Abt Balthasars Mission. Politische Mentalitäten, Gegenreformation und eine Adelsverschwörung im Hochstift Fulda*, Göttingen 2002 (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 67); Otto Schaffrath, *Fürstbistum Balthasar von Derbach und seine Zeit. Studien zur Geschichte der Gegenreformation in Fulda*, Fulda 1967.
- 26 Zu allem besonders Walther, *Abt Balthasars Mission* (wie Anm. 25), S.471f. u.a.; Manfred Rudersdorf, Ludwig IV., Landgraf von Hessen-Marburg 1537–1604. Landesteilung und Luthertum in Hessen, Mainz 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Universalgeschichte 144), S.215.
- 27 Heinz Noflatscher, *Glaube, Reich und Dynastie. Maximilian der Deutschmeister (1558–1618)*, Marburg 1987, S.304-316; Alois Seiler, „Deutscher Ritterorden“, in: Meinrad Schaab/Hansmartin Schwarzmaier (Hrsg.), *Handbuch der baden-württembergischen Geschichte 2: Die Territorien im Alten Reich*, Stuttgart 1995, S.610-636, hier: S.634.
- 28 Jäger, *Fürstentum Fulda* (wie Anm. 3), S.72f.; Georg Ignaz Komp, *Der Fuldaer Fürstbistum Balthasar von Derbach und die Stiftsrebellion von 1576. Nebst einigen bisher ungedruckten Aktenstücken* (hrsg. von Gregor Richter), Fulda 1915, S.55f.
- 29 J. F. Battenberg, „Zwischen Reich und Territorialstaat. Zur rechtlichen Situation der Reichsritterschaft im 17. Jahrhundert“, in: *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 7 (1985), S.129-159, insb. S.136f. (besonders zur ritterschaftlichen Herrschaft Schlitz im Fuldaer Einflussgebiet).
- 30 Zu Eustachius v. Schlitz vgl. F. Battenberg (Bearb.), *Schlitzer Urkunden. Regesten zum Urkundenarchiv der Grafen von Schlitz gen. v. Görtz (Abt. B 8)*, 1285–1939, Bd. 1-2, Darmstadt 1979, hier: S.605 und Tf. I.
- 31 Pfandbrief vom 22. Februar 1592, mit Urkunde vom 20. Mai 1596, von Kaiser Rudolf II. bestätigt, in: StAD, B 8/48 (Battenberg, Schlitzer Urkunden [wie Anm. 30], Nr. 655 und 684).
- 32 Judenordnung Maximilians vom 31. Oktober 1586, in: Staatsarchiv Marburg, K 443 Nr. 385; ausführliches Regest bei Uta Löwenstein (Bearb.), *Quellen zur Geschichte der Juden im Hessischen Staatsarchiv Marburg 1267–1600*, Bd. 1-3, Wiesbaden 1989 (Quellen zur Geschichte der Juden in hessischen Archiven 1), hier: Bd. 2, Nr. 3155.
- 33 StAD, F 23 A Nr. 559/6; hierzu: J. F. Battenberg, „Obbrigkeithliche Sozialpolitik und Gesetzgebung. Einige Gedanken zu mittelrheinischen Bettel- und Almosenordnungen des 16. Jahrhunderts“, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 18 (1991), S.33-70, hier: S.57-64.
- 34 Ordnung vom 5. November 1560, in: Löwenstein, *Quellen* (wie Anm. 32), Bd. 1, Nr. 1492.
- 35 Felix Lazarus, Art. „Fulda“, in: Zvi Avneri (Hrsg.), *Germania Judaica II,1*, Tübingen 1968, S.267f.
- 36 J. Friedrich Battenberg, „Judenordnungen der frühen Neuzeit in Hessen“, in: Christiane Heinemann (Red.), *Neunhundert Jahre Geschichte der Juden in Hessen. Beiträge zum politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben*, Wiesbaden 1983, S.83-122, hier: insb. S.85ff.
- 37 In der Ordnung von 1560 war nur der Schultheiß von Hammelburg angesprochen (Art. 12), während die Erweiterung auf denjenigen von Fulda 1586 (Art. 9) als ein Eingriff in die Rechte der dortigen Zünfte verstanden werden konnte.
- 38 Offenbar gab es Widerstände in der Metzgerzunft, die eine lästige Konkurrenz fürchtete; vgl. Josef Hohmann, *Das Zunftwesen der Stadt Fulda von seinen Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Fulda 1909, bes. S.96f.
- 39 Schreiben vom 4. November 1588, in: StAD, F 23 A Nr. 443/2 Bl. 92f.
- 40 Darstellung bei Schaffrath, *Judenpogrom* (wie Anm. 3), S.131f.
- 41 Löwenstein, *Quellen* (wie Anm. 32), Bd. 3, Nr. 3347.
- 42 Supplik vom 26. Juli 1591, in: StAD, F 23 A Nr. 443/3 Bl. 38f.
- 43 So nach einem Bericht des hessischen Amtmanns zu Landeck an Landgraf Wilhelm IV. v. Hessen vom 6. September 1591, in: Löwenstein, *Quellen* (wie Anm. 32), Bd. 3, Nr. 3350.
- 44 Schreiben vom 23. August, 3. September, 13. September 1591 und 20. Januar 1592, in: StAD, F 23 A Nr. 443/3 Bl. 40-44, 50f., 48f. und 88.
- 45 Nachweise wie Anm. 44.
- 46 Vernehmungen vom 20. Januar 1592 bis 5. April 1599, in: Löwenstein, *Quellen* (wie Anm. 32), Bd. 3, Nr. 3368.
- 47 Nachweise wie Anm. 46. Die Zeugenvernehmungen fanden teilweise statt, als die Strafe bereits verhängt worden war, weil die Stadt damit gegen ihre Bestrafung vorgehen wollte.
- 48 Kartels, Bestrafung (wie Anm. 3), S.164.
- 49 Ebd., S.164f.
- 50 Ebd., S.165.
- 51 Heinz Schilling, „The European Crisis of the 1590s: the Situation in German Towns“, in: Peter Clark (Ed.), *The*

- European Crisis of the 1590s. Essays in Comparative History, London 1985, S.135-156, hier: S.150f.
- 52 Christian Pfister, Bevölkerungsgeschichte und historische Demographie 1500 – 1800, München 1995 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 28), S.10-18.
- 53 Zur Einschränkung älterer Stadtprivilegien unter dem Druck der erstarkenden Landesherrschaften vgl. J. Friedrich Battenberg, „Stadtfreiheiten in der Landesherrschaft. Zur Entwicklung von Gesellschaft und Verfassung in der Stadt Nidda im 16. und 17. Jahrhundert“, in: Archiv für hessische Geschichte NF 54 (1996), S.73-110, hier: S.73ff., 90.
- 54 Pfister, Bevölkerungsgeschichte (wie Anm. 52), S.13f.
- 55 Peter Blickle, Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300 – 1800, München 1988 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 1), S.106-109; Renate Blickle, „Hausnotdurft. Ein Fundamentalrecht in der altständischen Ordnung Bayerns“, in: Günter Birtsch (Hrsg.), Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft, Göttingen 1987, S.42-64; dies., „Nahrung und Eigentum als Kategorien in der ständischen Gesellschaft“, in: Winfried Schulze (Hrsg.), Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, München 1988 (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien 12), S.73-93, bes. S.77-87.
- 56 Blickle, Nahrung und Eigentum (wie Anm. 55), S.85.

Das jüdische Armenwesen in Hamburg in der Übergangsphase von der Dreigemeinde zur Deutsch-Israelitischen Gemeinde 1788 – 1818

Am 7. März 1789 ließen die deputierten Armen-Vorsteher der Dreigemeinde Folgendes in den Synagogen bekannt machen:

„Da die Armen gewöhnlich zum Purim-Feste in den Häusern um milde Gaben ansprechen, welche Gaben ihnen in der Regel so reichlich zu Teil wurden, daß sie davon sowohl momentan als auch das Pessach-Fest über einigermaßen sich nebst Familie ernähren konnten, indem ein Jeder, welcher diese Gaben beanspruchte, am Purim-Feste reichlich bedacht wurde; aber dergleichen Sammlungen nicht mehr stattfinden dürfen, so sind dadurch die beteiligten Armen in eine mißliche Lage versetzt, und besonders wo das Pessach-Fest bei einem jeden religiösen Israeliten große Ausgaben verursacht. Es richten demnach die Armen-Vorsteher ihre Bitte hiermit an die geehrten Gemeinde-Mitglieder, eine in dieser Woche in den Synagogen vorzunehmende Sammlung mit reichlichen Gaben zu bedenken, damit insgesamt die Classen-Einteilung der Armen vorgenommen werden kann.“¹

Der Text weist auf einen Strukturwandel der Hamburger Armenfürsorge hin, der nicht ohne Folgen auch für die jüdischen Gemeinden bleiben konnte und hier einen Bruch mit alten Traditionen erforderte.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gewann die neue aufgeklärte Bildungsbürgerelite einen starken Einfluss auf die öffentliche Meinung, vor allem, was die soziale Frage betraf. Trotz der Neuordnung im Reformationszeitalter durch die Einrichtung der Gotteskästen basierte die Versorgung der Armen weitgehend auf Straßen- und Hausbettelei. Schon die Humanisten des 16. Jahrhunderts hatten zwischen zwei Gruppen von Armen unterschieden: den echten Armen und denen, die durchaus durch Arbeit für ihren Lebensunterhalt sorgen konnten. Die Magistrate vor allem der protestantischen Städte hatten daraus im 17. Jahrhundert politische Konsequenzen gezogen, indem sie Spinn- und Zuchthäuser einrichteten, während die christlichen Kirchen mit ihrer *Caritas* in dieser Beziehung weder exakte Unterscheidungen trafen, noch entschieden gegen die öffentliche Bettelei einschritten.² Das traf auch für die traditionelle *Zedaka* der jüdischen Gemeinden zu, in denen vor allem zu den wichtigsten Feiertagen und bei familiären Anlässen wie Hochzeiten oder Beerdigungen die Armen unterstützt wurden. Die oben zitier-

te Bekanntgabe der deputierten Armen-Vorsteher erinnert an die bis dahin gültige Hamburger *Zedaka*-Tradition: Am *Purim*-Fest bettelten die Armen „gewöhnlich“, das meint gewohnheitsmäßig, in den Häusern der Bessergestellten, und es wurde ihnen „reichlich“ gegeben, so dass sie bis *Pessach*, also ca. vier Wochen, mit ihren Familien davon „einigermaßen“ leben konnten. Dasselbe wiederholte sich an *Rosh Hashana*.³

Trotz dieser individuellen Bettelei gab es in der Dreigemeinde ein strikt organisiertes Armenwesen mit den „deputierten Armen-Vorstehern“ an der Spitze, die auch die individuelle Bettelei beaufsichtigten. In der allgemeinen Aufklärungsdiskussion war nun das jüdische Bettelwesen, wie es sich vor allem in den Territorialstaaten abspielte, in die Kritik geraten. Dieser allgemeinen Kritik hatten sich auch vereinzelt *Maskilim* angeschlossen, die überdies Verbesserungen in Vorschlag brachten. In Hamburg war das jüdische Armenwesen im Zuge der Einrichtung der Allgemeinen Armenanstalt von 1788 in Zugzwang geraten. Diese Einrichtung basierte zwar auf privater Initiative, verfügte aber durch seine angesehenen Initiatoren über einen großen Einfluss auf die städtische Politik. Da die Armenanstalt die Versorgung der Armen übernahm, war durch Ratsrezess das Betteln verboten worden. Das jüdische Armenwesen unterstand zwar nicht der Allgemeinen Armenanstalt, war aber durch das Bettelei-Verbot betroffen, so dass „die beteiligten Armen [nun] in eine missliche Lage versetzt“ wurden.⁴ Die Armen-Vorsteher hatten es deshalb bald nach Erlass des allgemeinen Bettelverbots als ihre „Pflicht“ angesehen, „auch für unsere Armen Sorge zu tragen, dass dieselben nicht ganz verlassen und hoffnungslos dastehen“.⁵ Bei der Neuordnung des jüdischen Armenwesens orientierten sie sich an der Organisation der Allgemeinen Armenanstalt. So richteten auch sie im November 1788 Verzeichnisse ein, in denen sich einmal die Geber mit ihren monatlichen Gaben, zum anderen die Armen mit ihren Familienmitgliedern eintragen konnten. Letzteres bezog sich auf alle Armen, „sowohl die zur Gemeinde gehörenden als auch [auf] die hier schon längere Zeit sich aufhaltenden fremden jüdischen Armen, welche bis zur Zeit ihr Brot in den Häusern oder auf öffentlicher Straße erbetteln“.⁶ Der Kreis der berechtigten Armen wurde also sehr weit gefasst, so dass auch die „auswärtigen jüdischen Armen“ einbezogen wurden, die sich allerdings schon längere Zeit in der Stadt aufhalten mussten. Im Prinzip trug die Gemeinde aber Sorge, dass sich keine auswärtigen jüdischen Bettler einschlichen.⁷ Die Gemeindemitglieder wurden davor gewarnt, einem fremden Juden eine Schlafstelle zur Verfügung zu stellen, „bevor derselbe nicht einen Passier- oder sonstigen Legitimationsschein von der Fremden-Kommission vorzeigen kann“.⁸ Die Armen-Deputierten richteten in der „Gemeindestube“ Sprechstunden ein, während derer sich die Armen anmelden konnten. Wer dies nicht tat, „blieb in der Folge von allen Versorgungungen ausgeschlossen“.⁹ Der allgemeine Disziplinierungscharakter, der auch das öffentliche Armenwesen infolge aufgeklär-

ter Reform nun bestimmte, wird in diesem Erlass der jüdischen Armenanstalt deutlich. Die berechtigten Armen erhielten einen „Schein“, der sie zum Empfang der Unterstützung von Seiten der Gemeinde berechtigte. Die Neuorganisation macht deutlich, dass vor allem in Altona die Armenversorgung Schwierigkeiten bereitete. Bei einer Extrasammlung, die im Januar 1789 „in Veranlassung der nachhaltenden strengen Kälte“ stattfand, war diese zwar in den Hamburger Gemeinden „von gutem Erfolg gekrönt“, den Armen in Altona aber war „von diesen Unterstützungen nichts zu teil geworden“, obgleich auch dort die Sammlung unter den „reicheren und mittleren Classen“ stattgefunden hatte. Da aber „der größere Teil [der Armen unserer Gemeinde] in Altona wohnhaft“ war, befanden sich die Armen dort nach wie vor in einer „traurige[n] Lage“. Mit dem Appell an die Hamburger, dass „wir doch eine Gemeinde bilden“, wurden diese zu einer Extrasteuer aufgefordert. Aus dem Erlös sollten die Armen unter anderem mit Brennmaterial versorgt werden.¹⁰ Die Armen in Altona befanden sich insofern in einer vergleichsweise prekären Situation, als sie auch zu dem Tribut herangezogen wurden, der an den Landesherrn, den dänischen König, gezahlt werden musste. Die dafür von dem einzelnen Armen zu entrichtende Summe wurde von seiner „wöchentlichen Unterstützung einbehalten“.¹¹ Die Spendenaufrufe der Armen-Vorsteher, so nüchtern, aber drängend sie sich ausnehmen, verzichteten nicht auf eine religiöse Komponente: „Gott werde dem Geber ein glückliches Jahr angedeihen lassen.“ Oder: „Der Allmächtige wird unsere Gemeinde vor jedem Ungemach und Leiden beschirmen und Reichthum und Wohlstand ihr angedeihen lassen.“¹²

Ihr angestrebtes Ziel, die Gassenbettelei gemäß staatlicher Anordnung gänzlich zu verhindern, verfehlte die jüdische Armenanstalt allerdings, – nicht anders erging es auch der öffentlichen Armenanstalt. Immer wieder führten Gemeindeglieder Klage darüber, dass sie trotz ihrer Beiträge angebettelt würden. Neben den Beiträgen für die Armen spendeten die Bessergestellten auch während des Gottesdienstes in den öffentlichen Synagogen, unter anderem, wenn sie zur Toralesung aufgerufen wurden oder aber bei Jahresfesten, wobei sie traditionsgemäß einen Taler zahlten. Die Einrichtung zahlreicher Klausssynagogen, an deren Gottesdiensten auch die Bessergestellten teilnahmen, schmälerte diese Einnahmen, so dass der Vorstand ein Besuchsverbot für diese Synagogen erließ.¹³

Die Gemeinde wiederholte deshalb ihre Aufrufe in den 1790er Jahren, wobei sie auch auf die staatlichen Strafen hinwies. Verständlicherweise enthielten sich die Appelle einer Kritik dieses Verbots, ja, sie unterstützten es, indem sie den mit den Behörden in Konflikt geratenen Bettlern jede Hilfe verweigerten.¹⁴ Eine wichtige Rolle bei der Versorgung der jüdischen Armen in der Gemeinde spielte die Sorge um Brennmaterial, für das bereits im Juli gesammelt wurde. Nicht der einzelne Arme, sondern „die Verwalter des Vereins zur Verteilung von Torf an Arme“ „gingen [in der Gemeinde] umher, um die üblichen Spenden einzunehmen“.

Neben den offiziellen Armen-Deputierten der Gemeinde agierte also auch ein „Verein“ zur Unterstützung der Armen, der sich noch zur Zeit der Dreigemeinde gebildet hatte. Wir können aus den Quellen nichts Genaueres über die Zusammensetzung dieses Vereins entnehmen, doch ist davon auszugehen, dass es sich um einen der sozialen Fürsorgevereine handelt, die sich im Zuge einer sozial engagierten Aufklärungsphilosophie analog zur Gesamtgesellschaft auch in den jüdischen Gemeinden gebildet hatten.¹⁵ Sie sind ein Zeichen für die Akkulturation der jüdischen Minderheit an die Strukturen der Gesamtgesellschaft, die unter anderem von den jüdischen Aufklärern, den Maskilim, betrieben wurde. In der Dreigemeinde existierten keine jüdischen Aufklärungszirkel, wie sie für Berlin oder Breslau überliefert sind, auch fehlte der Kontakt zur nichtjüdischen Aufklärungsgesellschaft, doch gab es akkultorative Tendenzen, wie 1802 ein anonymer Autor in der aufgeklärten Zeitschrift „Hamburg und Altona“ bestätigt:

„Jeder vernünftige Reisende bewundert in Berlin zum Beispiel die treffliche jüdische Kultur, wodurch sich ganze jüdische Familien bis zur edelsten Menschenwürde erheben. Hamburg giebt in diesen Stücken andern Städten Deutschlands nichts nach. Auch hier zeigen sich viele israelitische Abkömmlinge von der achtungswürdigsten Seite durch wissenschaftliche Kenntnisse und feine Sitten. Dem ohngeachtet findet man sie abgesondert von Christen [...]“¹⁶

Dass sich die Leitung der Dreigemeinde um eine Akkulturation im Sinne der Dohm'schen Forderungen bemühte, davon zeugt das „Memoire an die Herren Staatsräte Grafen Chaban und Chevalier Faure [...]“ von 1811, das „vom großen Ausschuss der drei Gemeinden“ genehmigt worden war.¹⁷ In ihm betonen die Verfasser die Sorge der Gemeinde um die Armen, vor allem um die Erziehung von deren Kindern, für die man „nützliche Einrichtungen“ geschaffen habe. Für sie gelte es, andere Verdienstmöglichkeiten als den Trödelhandel zu schaffen. Das „Memoire“ klagt zudem über die „sich mehrende Anzahl der Armen“, für die die „Gemeindekassen, welche durch Vorsteher aus unserer Mitte unentgeltlich verwaltet werden“, kaum noch aufkommen könnten. Nachdem Hamburg während der 1790er Jahre, bedingt durch die Schließung der holländischen Häfen während der Revolutionskriege, zunächst einen Handelsaufschwung erlebt hatte, waren die Stadt und ihre Nachbargemeinden infolge der Elbblockade ab 1802 und schließlich durch die französische Besetzung der Elbmetropole 1806 in eine schwere Wirtschaftskrise geraten. Das hatte auch negative Auswirkungen auf die Spendenbereitschaft der begüterten Gemeindeglieder.

Das „Memoire“ von 1811, das eingangs eine interessante Darstellung der Gemeindegeschichte, beginnend mit der Niederlassung der jüdischen Familien „gegen Ende des 16. Jahrhunderts“, enthält, bildet gleichsam den Abgesang auf die jahrhundertealte Dreigemeinde. Der Anschluss Hamburgs an das Französische

Kaiserreich (1810) sowie das Verbleiben der holsteinischen Gemeinden bei Dänemark erzwangen eine Neuorganisation der jüdischen Gemeinde Hamburg, die 1812 erfolgte.¹⁸ Die „vereinigte“ jüdische Gemeinde Hamburg gab sich am 5. April 1812 eine neue Verfassung, obwohl sich die Dreigemeinde noch nicht förmlich aufgelöst hatte. Erst am 26. April 1812 unterzeichneten Hamburger und Altonaer Gemeindevertreter eine „Separations-Acte“ und besiegelten damit offiziell das Ende der alten Dreigemeinde. Den neuen Namen „Deutsch-Israelitische Gemeinde in Hamburg“ führte die Gemeinde allerdings erst (auf Veranlassung des Senats) seit 1821. Die Bezeichnung „vereinigte“ jüdische Gemeinde meinte den Zusammenschluss der Gemeindemitglieder der Altonaer, Wandsbeker und Hamburger Gemeinden, soweit sie im Hamburger Stadtgebiet lebten. Der „enge Ausschuss“, in dem die Vertreter dieser Gemeindemitglieder auf „gewordene Weisung des Herrn Praefecten“ am 15. März 1812 tagten, sah in der Neugründung „eine dem Geist der [französischen] Reichsgesetze sowohl als dem Geist der Zeit angemessene Vereinfachung der Verwaltung“. Damit folgte nun auch die neue Gemeinde der Verwaltungsrationalität französischer Provenienz und beschritt den Weg in die Moderne.¹⁹

Der „Organisationsplan“, den der Ausschuss beriet, befasste sich auch mit der Organisation des Armenwesens. Vorgesehen waren „3 Armenvorsteher“ sowie „3 Kranken-Vorsteher“. Der „große Ausschuss“ bestätigte auf seiner schon erwähnten Sitzung am 5. April 1812 diese Struktur. Gewählt wurden 7 Gemeindemitglieder: J. A. Oppenheim (mit 14 Stimmen), M. J. Hertz (mit 13 Stimmen), W. E. von Halle (mit 9 Stimmen), R. M. Ruben (mit 9 Stimmen), P. M. Schlesinger (mit 8 Stimmen), L. J. Riesser (mit 8 Stimmen) und A. Emden (mit 8 Stimmen).²⁰ Im Sinne der neuen Verwaltungsrationalisierung waren die neu gewählten Armen- und Kranken-Vorsteher bestrebt, das jüdische Armenwesen in Hamburg zu zentralisieren. Daher versuchten sie, die konkurrierenden Sozialvereine wie die Torfverteilungsgesellschaft aufzuheben bzw. ihnen die Geld-Sammlungen in der Gemeinde zu verbieten. Zur Sitzung der Armen-Vorsteher am 9. Juni 1812 wurden „als Deputierte der Torfverteilungsgesellschaft“ die Herren M. I. Bresselau und M. L. Hertz vorgeladen. Es wurde ihnen erklärt, „dass bei den nunmehr 3 vereinigten Gemeinden das besondere Sammeln nicht zuzulassen wäre“. Vielmehr sei vorgesehen, jedem Armen aus der Gemeinde-Armenkasse eine gesonderte Summe dafür auszuzahlen.²¹ Dadurch sollte „die ganze Armenpflege mehr Einheit bekommen“. Diesem Zweck diene auch eine geplante Erfassung aller Armen durch das „Armen-Kollegium“, das deren Bedürfnisse genau feststellen würde.²² Als „Vorsteher des Armen-Kollegiums“ fungierte in der Sitzung am 21. Oktober 1812 A. Emden.²³ Ihm oblag es wohl, die größte Krise zu meistern, in die die Hamburger „Armenanstalt“ aufgrund der Vorgaben der französischen Stadtverwaltung nur kurz nach ihrer Gründung 1813/14 geriet. Diese verlangte im Sommer 1813, dass

sich angesichts der bevorstehenden Belagerung der Stadt durch die alliierten Truppen alle Hamburger Bürger hinreichend proviantierten. Wer dazu nicht in der Lage sei, solle umgehend die Stadt verlassen.²⁴ Diese Anordnung betraf auch zahlreiche jüdische Familien. Dadurch wurde die Neuorganisation des jüdischen Armenwesens, die erst 1812 in Angriff genommen worden war, wieder hinfällig. Das Armen-Kollegium hatte 1812 vom Gemeindevorstand ein Darlehen von 7.000 Franc erhalten, um damit ein „Victualien-Magazin“ anzulegen.²⁵ Trotz dieser Maßnahme und obwohl seit Oktober 1813 monatlich 1.000 Franc in die Kasse der Armenanstalt flossen, erfüllten zahlreiche jüdische Arme nicht die Vorschrift der Selbstproviantierung. Verschlimmert wurde der Zustand zudem dadurch, dass viele „begüterte Mitglieder der Israelitischen Gemeinde“ die Stadt verließen, was zu „der gänzlichen Erschöpfung aller Kassen“ führte.²⁶ Angesichts der bevorstehenden Ausweisung zum 24. Dezember 1813 blieb der jüdischen Armenanstalt nichts anderes übrig, als allen „freiwillig Auswandernden“ eine „Geldunterstützung zur Abhelfung ihrer ersten Bedürfnisse auf einem fremden Ort zu reichen“. Die Beihilfe belief sich auf ca. 1.000 Mark, wozu auch Einzelspender wie Hartwig Hesse, in seinem Fall mit einer Summe von 150 Mark, beisteuerten.²⁷ In diesem Zusammenhang taucht als Spender von ebenfalls 150 Mark „die unter dem Namen des Freundschaftszirkels bekannte Gesellschaft jüdischer Individuen“ auf.²⁸ Dieser „Freundschaftszirkel“ meint wohl eine der jüdischen Aufklärungsgesellschaften – wie analog in Berlin und Breslau die Gesellschaft der Brüder –, von denen wir aus den Quellen sonst kaum etwas erfahren. Ihr soziales Engagement war 1812 von den Zentralisierungsmaßnahmen des jüdischen Armen-Kollegiums nicht beeinträchtigt worden, da sie keine Haussammlungen abhielten, sondern ihre Unterstützungen aus Privatbeiträgen bestritten. Auch das jüdische Hospital in Hamburg wurde durch Individualunterstützungen über den kritischen Winter 1813/14 gerettet. So hatten in Altona zwei „dorthin geflüchtete begüterte Israeliten aus [einer in] ihrer Mitte veranstalteten Sammlung“ eine Summe von 1.500 Mark zusammengebracht, die sie der Armen-Administration in Hamburg für das dortige Hospital zur Verfügung stellten.²⁹ Hier wird deutlich, dass auch die aus Hamburg weggezogenen begüterten jüdischen Bürger sich ihrer sozialen Verantwortung für das Hamburger jüdische Armenwesen bewusst blieben. Die begüterten jüdischen Gemeindeglieder, die während der Franzosenzeit von Hamburg nach Altona gezogen waren, hatten dort eine „Gesellschaft wohlthätiger Israeliten“ gebildet, die sich um die „Verpflegung“ der nach Altona vertriebenen armen Juden kümmerte.³⁰ Unterstützt wurde sie von Hamburg aus, wo die Armen-Administration „unterm Vorsitz des Herrn David Gottschalk Goldschmidt eine Commission etabliert“ hatte, die per Schiff Betten für die bei strenger Kälte Ausgewiesenen lieferte.³¹

Nicht eindeutig feststellen lässt sich die Zahl der ausgewiesenen Armen, die in der Literatur mit 3.000 angegeben wird.³² Die Administration der jüdischen

Gemeinde beziffert in einem Aufruf im September 1813 die Zahl der zu Unterstützenden mit „zwölfhundert, teils alte, teils kranke und im höchsten Grade hilfsbedürftige Menschen, die auf diese Weise [gemeint ist die Proviantierung] für ihren Unterhalt zu sorgen nicht im Stande sind“. Höher als 1.200 ist wohl auch die Zahl der vertriebenen Hamburger Armen nicht zu veranschlagen, das waren ca. 17% der 1811 mit „ohngefähr 7.000 Seelen, 130 Portugiesen zugerechnet“, angegebenen jüdischen Einwohner Hamburgs.³³

Die französische Militärverwaltung verhielt sich 1812 sehr schroff gegenüber der jüdischen Gemeinde. Am 27. Dezember 1813, also während die Vertreibung schon lief, verlangte sie von den zurückgebliebenen Juden die Zahlung von 500.000 Franc.³⁴ Damit setzte sie sich über alle Gleichstellungsgrundsätze der französischen Verfassung hinweg. Zu Recht erwiderte daraufhin am 6. Januar 1814 die Leitung der Gemeinde, „dass es übrigens auffallend sei, wenn man den jüdischen Religionsverwandten und deren Repräsentanten andere Pflichten auflegen wollte, als den Repräsentanten anderer Culten“.³⁵ Bis zum 30. Mai 1814 dauerte die französische Herrschaft in Hamburg.

Das Armenwesen musste nach der Franzosenzeit dringend neu geordnet werden, weshalb 1817 eine „Revidierte Verordnung des Israelitischen Armen-Collegiums“ erlassen wurde. Durch sie sollte „den bisher geherrschten Mängeln [abgeholfen], als auch die Wohltätigkeit dieser Anstalt“ vervollkommen werden. An die Spitze stellte man nun einen Vorsteher, einen Assessor und acht Distriktpfleger. Gleichzeitig entstand auch wieder ein jüdisches Armen-Vereinswesen. Genannt wird der „Verein der Armen-Freunde“, der wohl identisch ist mit dem „Verein der jungen israelitischen Armenfreunde zur Vertheilung von Brod und Suppe“.³⁶ Das israelitische Armen-Kolleg der Hamburger Gemeinde war nach der Franzosenzeit bestrebt, die Gemeindeabgaben der Mitglieder zu reduzieren, und senkte 1816 die Quote um 20% ab. Doch setzte 1817 eine allgemeine Teuerung ein, die „die Zahl der Hilfsbedürftigen ebenso vermehrt[e], als sie deren Unterhalt kostspieliger machte“.³⁷ Die reduzierten Beiträge reichten bei weitem nicht mehr für die Unterstützung aus, so dass sie im März 1818 um 12% heraufgesetzt wurden. Für 1817 liegt eine „Bilanz des Armen-Collegiums“ vor, die uns interessante Einsichten sowohl in das Aufkommen wie in die Verteilungsquoten vermittelt.³⁸ Insgesamt belief sich der Etat auf 53.560 Mark. Die Gemeindekasse zahlte 6.340 Mark, durch „Milde Gaben und Sammlungen des Vereins“ (der jungen israelitischen Armenfreunde) gingen weitere 6.340 Mark ein. Ferner mussten die „Collekture und Gastwirte“ eine Abgabe von 1.243 Mark leisten. Die Differenzsumme ergibt sich aus dem 1.646 Mark betragenden Saldo von 1816 sowie diversen Sonderabgaben und Nachlass-Stiftungen. Was die Ausgabenseite betrifft, so zahlte das Armen-Kolleg an Arme (auch an die sogenannten „verschämten“ Armen) in barem Geld, darunter als „Vorschüsse“ 16.351 Mark, für Brot und Suppe 9.606 Mark, dazu an

hohen Festen 1.795 Mark, so dass die Gesamtsumme von 27.752 Mark auf die Woche umgelegt eine Summe von 533 Mark ergibt. Offen bleibt auch hier, wie viele Arme von diesem Betrag unterstützt werden mussten.³⁹ Unter die Gruppe der „Armen“ fallen nicht die Kranken und Pflegebedürftigen, für deren Versorgung im Jahr 20.755 Mark, pro Woche also ca. 400 Mark, aufgebracht wurde. Wesentliche Posten bildeten ferner: das Reisegeld für Fremde (1.498 Mark), das Geld für die Pflege und Bekleidung der Waisen (2.105 Mark) und die Summe „Gehalt mehrerer Polizeiboten“, wobei offen bleibt, wofür dieses Gehalt gezahlt wurde.

Die eigentliche Sozialarbeit wurde vermutlich in Zusammenarbeit der acht Distriktpfleger mit den Mitgliedern des „Vereins der jungen israelitischen Armenfreunde zur Vertheilung von Brod und Suppe“ geleistet, der 1817 bereits existierte, sich aber erst 1818 Statuten gab. 1819 wurde ein weiteres Sozialinstitut etabliert, das aber ebenfalls schon 1816 bestand: Bei dem so genannten Vorschuss-Institut handelte es sich freilich um eine offizielle Einrichtung des Armen-Kollegiums.⁴⁰ Die Neuordnung des jüdischen Armenwesens zog sich also von 1817 bis 1819 hin. Dieses arbeitete aber dann viel effektiver als die offizielle Hamburger Armenanstalt, die nach 1800 in eine Krise geraten war. Das Programm dieser Anstalt, das mit seinem Vorschuss-Institut vor allem die strukturelle Armut bekämpfen wollte, wurde nun im Wirkungsfeld der jüdischen Armenanstalt umgesetzt.

Insgesamt bietet das jüdische Armenwesen in Hamburg in seiner Entwicklung von 1788 bis 1818 ein positives Bild. Es meisterte schwere Krisen wie die Vertreibung der Armen 1813/14 und die Hungerkrise 1817. Die Mitglieder der Gemeinde bewiesen in dieser Zeit ein starkes soziales Engagement, das auch für die weitere Entwicklung des jüdischen Sozialwesens im 19. Jahrhundert typisch bleiben sollte. An die Stelle der Straßenbettelei der jüdischen Armen, die bis 1788 bestimmend war, trat in diesen 30 Jahren ein modernes jüdisches Sozialwesen.

- 1 Staatsarchiv Hamburg, Bestand Jüdische Gemeinden (im Folgenden: StA HH, JG) 281, S.10f.
- 2 Christoph Sachße/Florian Tennstedt, Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg, Stuttgart u. a. 1980, S.63-67; Franklin Kopitzsch, Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona, Teil 2, Hamburg 1982, S.685-688; Bernhad Mehnke, Armut und Elend in Hamburg. Eine Untersuchung über das öffentliche Armenwesen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1982, S.29ff.; Ingrid Bauer u.a., Armut, Arbeit und bürgerliche Wohltätigkeit. Johann Daniel Lawaetz und seine Zeit, Hamburg 1987, S.24-27; Frank Hatje, „Armenwesen in Hamburg“, in: Anne Conrad/Arno Herzig/Franklin Kopitzsch (Hrsg.), Das Volk im Visier der Aufklärung. Studien zur Popularisierung der Aufklärung im späten 18. Jahrhundert, Hamburg 1998, S.163-197, S.179-183; Dirk Brietzke, Arbeitsdisziplin und Armut in der Frühen Neuzeit. Die Zucht- und Arbeitshäuser in den Hansestädten Bremen, Hamburg und Lübeck und die Durchsetzung bürgerlicher Arbeitsmoral im 17. und 18. Jahrhundert, Hamburg 2000, S.77-108.
- 3 J. Friedrich Battenberg, Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 2001, S.112-116; Arno Herzig, „Jüdische Armenfürsorge und obrigkeitliche Armenpolitik“, in: Conrad, Das Volk (wie Anm. 2), S.199-214, S.201-205.
- 4 StA HH, JG 281, S.4.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd.
- 7 Peter Kromminga, „Duldung und Ausgrenzung. Schutzjuden und Betteljuden in Hamburg im 17. und 18. Jahrhundert“, in: Arno Herzig (Hrsg.), Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“, Hamburg 1991, S.187-193.
- 8 StA HH, JG 281, S.20.
- 9 Ebd., S.13.
- 10 Ebd., S.7f.
- 11 Ebd., S.19f.
- 12 Ebd., S.8, 21f.
- 13 Ebd., S.30f.
- 14 Ebd., S.83f.
- 15 Ebd., S.100; zur vereinsmäßig organisierten jüdischen Wohltätigkeit vgl. auch Andreas Reinke, „Wohltätige Hilfe im Verein. Das soziale Vereinswesen der deutsch-jüdischen Gemeinden im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert“, in: Stefi Jersch-Wenzel (Hrsg.), Juden und Armut in Mittel- und Westeuropa, Köln/Weimar/Wien 2000, S.209-239.
- 16 Arno Herzig, „Die Juden in Hamburg 1780 – 1860“, in: ders., Die Juden (wie Anm. 7), S.61-75, Zitat S.63.
- 17 StA HH, JG 111, S.23 (hier die folgenden Zitate); Burghart Schmidt, Hamburg im Zeitalter der Französischen Revolution und Napoleons (1789 – 1813), Teil 1, Hamburg 1998, S.426ff.
- 18 StA HH, JG 111, S.29-32; Ina Lorenz/Jörg Berkemann, Streitfall jüdischer Friedhof Ottensen. Wie lange dauert Ewigkeit. Chronik, Hamburg 1995, S.70f.
- 19 StA HH, JG 111, S.29.
- 20 Ebd., S.38.
- 21 StA HH, JG 273a, Bd. 1, S.31.
- 22 Ebd.
- 23 Ebd., S.5.
- 24 Gerhard Ahrens, „Von der Franzosenzeit bis zur Verabschiedung der neuen Verfassung 1806 – 1860“, in: Hans-Dieter Loose (Hrsg.), Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Reichsgründung, Hamburg 1982, S.415-490, S.428.
- 25 StA HH, JG 273a, Bd. 1, S.55ff.
- 26 Ebd., S.73.
- 27 Ebd., S.78ff.
- 28 Ebd.
- 29 Ebd.
- 30 Ebd., S.185.
- 31 Ebd., S.87.
- 32 Helga Krohn, Die Juden in Hamburg 1800 – 1850. Ihre soziale, kulturelle und politische Entwicklung während der Emanzipationszeit, Frankfurt a.M. 1967, S.17.
- 33 StA HH, JG 273a, Bd. 1, S.185; StA HH, JG 111, S.24.
- 34 StA HH, JG 273a, Bd. 1, S.85.
- 35 Ebd., S.88.
- 36 StA HH, JG 453, S.7; zur weiteren Entwicklung des jüdischen Armenwesens in Hamburg siehe: Rainer Liedtke, Jewish Welfare in Hamburg and Manchester c. 1850 – 1914, Oxford 1998, S.68-75; Anke Richter, „Das jüdische Armenwesen in Hamburg in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in: Peter Freimark/Arno Herzig (Hrsg.), Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase (1780 – 1870), Hamburg 1989, S.234-254.
- 37 StA HH, JG 457, Bd. 8.
- 38 StA HH, JG 455.
- 39 Vergleichswerte liegen leider erst für 1848 vor: Antje Kraus, Die Unterschichten Hamburgs in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Entstehung, Struktur und Lebensverhältnisse – Eine historisch-statistische Untersuchung, Stuttgart 1965, S.60. Für 1848 galt, „daß ein Arbeiter geringerer Classe“ etwa 5 bis 7 Mark pro Woche benötigte; wenn er verheiratet war, dann 10 Mark.
- 40 Ebd.

Wohltätigkeit im Umbruch. Das jüdische Armenwesen in Hamburg in den 1860er Jahren *

Das 19. Jahrhundert in Deutschland war das „Zeitalter der Assoziationen“. Das deutsche Bürgertum, aber auch unterbürgerliche Schichten organisierten sich in einer unüberschaubar dichten Landschaft von Vereinen auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene. Jede Großstadt war mit einem Netz von Assoziationen überzogen, welche die verschiedensten Zwecke verfolgten.¹ Jüdische Deutsche nahmen in Hamburg wie an anderen Orten an religiös übergreifenden Vereinen regen Anteil, waren dort teilweise in herausragenden Positionen tätig. Darüber hinaus existierte in allen jüdischen Gemeinden Deutschlands, abhängig von deren Größe, ein mehr oder minder separates, in sich geschlossenes jüdisches Vereinssystem. Innerhalb dessen wiederum nahmen wohltätige Organisationen sowohl quantitativ als auch qualitativ eine besonders wichtige Stellung ein. Die nachfolgenden Ausführungen erörtern anhand einer ausgewählten Quelle die Bedeutung des jüdischen Wohlfahrtswesens für die Transformation jüdischer Existenz in der Emanzipationszeit.

Die Israelitische Armenanstalt von 1818 war die zentrale jüdische Wohlfahrtsorganisation in Hamburg und in ihrer Struktur und Wirkungsweise der Allgemeinen Armenanstalt der Hansestadt von 1788 außerordentlich ähnlich. Sie benutzte auch deren Terminologie. Während die Allgemeine Armenanstalt allerdings durch öffentliche Mittel finanziert wurde, war die jüdische Organisation nichts anderes als ein privater Verein, dessen Tätigkeit überwiegend durch einen Zuschuss der Deutsch-Israelitischen Gemeinde subventioniert wurde, nicht zuletzt da sie vergleichsweise wenig Spenden von Privatleuten erhielt. Die Israelitische Armenanstalt engagierte sich vielfältig: Sie gewährte registrierten jüdischen Armen regelmäßige finanzielle Unterstützung und alimentierte nicht „eingeschriebene“ Not leidende Juden durch temporäre Geld- und Sachzuwendungen. Außerdem verteilte sie in Armenküchen Brot und Suppe, organisierte medizinische Behandlungen für mittellose Juden und war für die Speisung von jüdischen Waisen und Findelkindern zuständig. Analog zur Organisationsstruktur der Allgemeinen Armenanstalt beziehungsweise der Armenpflege in Deutschland im 19. Jahrhundert allgemein teilte sie die Stadt in sieben Distrikte auf, in denen jeweils ein ehrenamtlicher Armenpfleger tätig war. Wandten sich Antragsteller an ihn, besuchte er deren Unterkünfte, um mittels eines Fragebogens ihre Bedürfnisse genau zu bestimmen.

Erfasst wurden neben der finanziellen Situation auch der Schulbesuch von Kindern und Hilfszahlungen anderer Organisationen. Die Befugnisse des Armenpflegers waren weit reichend. Er entschied eigenständig über die Höhe der regelmäßigen Unterstützung, die allerdings nie mehr als vier Mark wöchentlich betrug, und konnte auch bestimmen, ob kranken Bedürftigen ärztliche Unterstützung zuteil werden oder ihnen im Fall der Arbeitsunfähigkeit Krankengeld beziehungsweise gar ein Aufenthalt im Krankenhaus gezahlt werden sollte. Waisenkinder wurden, sofern möglich, jüdischen Pflegeeltern zugeteilt und zum Besuch der Armenschulen der Gemeinde angehalten.²

In den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens trug die Israelitische Armenanstalt bedeutend dazu bei, dass die jüdische Bevölkerung Hamburgs nicht pauperisierte. Ihre erfolgreiche Arbeit wurde von jüdischer wie nichtjüdischer Seite anerkannt. Ein wichtiger Wendepunkt, nicht nur in der Organisation jüdischer Wohlfahrt, sondern im Leben der jüdischen Einwohner Hamburgs generell, waren die 1860er Jahre. Die geänderte Verfassung des Stadtstaates von 1860 garantierte allen Einwohnern ungeachtet der Religionszugehörigkeit die volle rechtliche Gleichstellung.³ Mit der Abschaffung aller noch verbliebenen politischen und wirtschaftlichen Beschränkungen bestimmte die Regierung ebenfalls, dass die Mitgliedschaft in der jüdischen Gemeinde auf Freiwilligkeit beruhen sollte und dass die institutionell separate Versorgung jüdischer Armen aufzuhören habe. Von nun an sollten sich jüdische Bedürftige ebenfalls ausschließlich an die Allgemeine Armenanstalt wenden. Die in der Wohlfahrtsarbeit aktiven Juden widersprachen diesem Ansinnen heftig in einem offenen Brief an das Vorsteherkollegium der Gemeinde vom April 1863. Dieser ist hier als Dokument beigelegt.

Das Hauptargument für die Beibehaltung der separaten jüdischen Armenpflege war, dass sich diese von der öffentlichen Armenversorgung deutlich unterscheide. Die jüdische Institution kümmere sich in erster Linie um die Prävention von Armut, pflege ein persönliches Verhältnis zu den Bedürftigen und sei vor allem in der vorübergehenden Unterstützung mittels Krediten engagiert. Dagegen sei die Allgemeine Armenanstalt vor allem an der Abschreckung der Armen interessiert, indem sie ihren Besitz registriere und kennzeichne und ihnen ein Armenbegräbnis aufzwingt. Leistungsmissbrauch sei im jüdischen System allein schon durch den engen Kontakt zwischen den jüdischen Armenpflegern und ihren Schutzbefohlenen nahezu unmöglich. Insofern erschien den Petenten die Forderung gerechtfertigt, dass der Staat seiner Verpflichtung, auch für die jüdischen Armen zu sorgen, durch Subventionierung der bestehenden jüdischen Einrichtungen nachkommen solle. In den nachfolgenden Verhandlungen der Gemeindevorsteher mit der Regierung vertrat die jüdische Seite diese Position. Das Ergebnis war ambivalent, denn einige Monate später bestimmte eine Gesetzesnovelle, dass jeder bedürftige Hamburger, gleich welcher Religion, Zugang zu den Diensten der Allgemeinen

(Als Manuscript gedruckt.)

An
Ein verehrliches Vorsteher-Collegium
der
Deutsch-israelitischen Gemeinde
hieselbst.

Hochgeehrte Herren!

Angesichts der gegenwärtig obshwebenden Frage der ferneren Gestaltung unserer Gemeinde drängt sich dem unterzeichneten Collegium die Frage auf, ob es schweizlam den Gang dieser Angelegenheit abwarten, oder in Vertretung der seiner Fürsorge anvertrauten Armen schon jetzt das Wort ergreifen soll.

Reifliche Erwägungen haben das Collegium sich für das Letztere entscheiden lassen, und zwar um die unabweisliche Nothwendigkeit des Fortbestandes unserer Armen-Anstalt zu constatiren.

Es geht dabei von dem Standpunkte aus, daß die Frage der Umgestaltung der Gemeinde, wenn auch in näherem, doch nicht in unlösbarem Zusammenhange mit der Frage der Erhaltung des jüdischen Armenwesens steht, und daß daher die folgenden Erörterungen unabhängig sein dürfen von den politischen Erwägungen, welche von dem Armen-Collegium nur so weit in das Bereich seiner Verathung zu ziehen sind, als es des Nachweises bedarf, daß das von dem Collegium Gewünschte keiner poli-

Armenanstalt habe. Dem Staat komme die Aufgabe zu, sich um alle Einwohner, ungeachtet des religiösen Bekenntnisses, zu kümmern, und daher wurde ein separates jüdisches Wohlfahrtssystem, an das sich bedürftige Juden zwangsweise wenden mussten, explizit abgeschafft. Gleichzeitig allerdings erklärte der hamburgische Senat, er begrüße das Fortbestehen eines freiwilligen jüdischen Unterstützungssystems, das jedoch keinesfalls durch staatliche Subventionen finanziert werden könne.⁴ Insofern fand sich in den revidierten Statuten der Deutsch-Israelitischen Gemeinde von 1867 der Zusatz, dass die Wohlfahrtsarbeit wie bisher weitergeführt werde, dass aber alle jüdischen Bürger im Falle von Krankheit oder Verarmung, gleich den Nichtjuden, wenn nötig Hilfe von den öffentlichen Wohlfahrtseinrichtungen in Anspruch nehmen sollten. Allerdings wurde betont, dass die Gemeinde alles tun würde, um eine ordentliche Versorgung der Armen und Kranken in ihrer Mitte zu gewährleisten.⁵ Mit anderen Worten, das jüdische Wohlfahrtssystem blieb in seiner Struktur und Finanzierung vollkommen intakt, und es bestand nunmehr lediglich die theoretische Möglichkeit für Menschen jüdischen Bekenntnisses, sich an die Allgemeine Armenanstalt zu wenden.

Es stellt sich die Frage, warum derart viel Wert auf ein separates, privates jüdisches Unterstützungssystem gelegt wurde, zumal dieses außerordentlich kostspielig war. Einerseits darf nicht verkannt werden, dass vielen besser gestellten jüdischen Hamburgern sicherlich daran gelegen war, ihre weniger bemittelten Glaubensgenossen so gut es ging versorgt zu sehen. Ein eigenes jüdisches Wohlfahrtssystem erschien dazu am besten geeignet. Allerdings reicht eine ethisch-moralische Verpflichtung nicht aus, um dessen kontinuierliche Existenz zu erklären. Eine Reihe anderer Gründe muss angeführt werden. Zunächst einmal hatte der hamburgische Staat zwar darauf gedrängt, die die Juden betreffenden Sonderregelungen abzuschaffen, gleichzeitig aber betont, dass separate jüdische Unterstützungsnetzwerke äußerst nützlich seien. Deren Existenz wurde weder von der Regierung noch von der jüdischen Gemeinde als problematisch oder gar als Hindernis für eine Integration der Minorität in die nichtjüdische Gesellschaft betrachtet. Dies lag mit Sicherheit nicht daran, dass jüdische Wohlfahrtseinrichtungen notwendig waren, um die Einhaltung jüdischer Speisegesetze beziehungsweise Feiertage zu gewährleisten, denn die überwiegende Mehrheit der jüdischen Organisationen und Institutionen war in Bereichen tätig, in denen dies keine Rolle spielte. Auch die Tatsache, dass organisierte Wohltätigkeit in Deutschland im 19. Jahrhundert insgesamt stark konfessionell bestimmt war, kann nicht verdecken, dass es sich beim jüdischen Wohlfahrtssystem um etwas Besonderes handelte. Die katholische Minderheit der Hansestadt, die im Laufe des 19. Jahrhunderts die Juden zahlenmäßig überholte⁶, verfügte lediglich über einige wenige, zudem fast immer von der Kirche geleitete karitative Organisationen und Institutionen, die sich keinesfalls mit dem dichten jüdischen Vereinswesen vergleichen lassen.

Aber es gab noch wesentlich bedeutendere Gründe für die Aufrechterhaltung des separaten jüdischen Systems, und diese sind in der Rolle und Funktion des Vereinswesens im 19. Jahrhundert generell zu suchen. Vereine waren von zentraler Bedeutung für die Formation und Abgrenzung des Bürgertums. In ihnen wurde Klassenzugehörigkeit zementiert, wurden Verhaltensnormen geprägt, Gemeinschaftsidentitäten zugewiesen und Macht und Einfluss verteilt. Dem Bürgertum angehörige Juden nutzten Vereinsmitgliedschaften und Wohlfahrtsorganisationen zur Definition ihrer Klassenzugehörigkeit und Statusbestimmung, taten dies jedoch ganz überwiegend in einer separaten jüdischen Sphäre, was nicht heißt, dass Juden nicht auch in nichtjüdischen Organisationen tätig sein konnten, sofern diese solches gestatteten. Für alle Angehörigen des Bürgertums war ein wohlätiges Engagement Teil der bürgerlichen Gemeinschaftsidentität; in der jüdischen Sphäre jedoch stiftete es darüber hinaus eine jüdische Gemeinschaftsidentität.

Die Untersuchung des vielgestaltigen Systems der Unterstützung der hamburgischen Juden verdeutlicht dies. Die Israelitische Armenanstalt, die zahlreichen kleineren jüdischen Wohlfahrtsorganisationen sowie das jüdische Vereinswesen insgesamt waren wichtige Instrumente für die Regulierung der sozialen Bindungen und die Zuweisung von Sozialstatus innerhalb der jüdischen Gemeinde. Innerhalb des sozialen Kontextes, der von Assoziationen geprägt war, konnten ebenfalls Klassengegensätze bestimmt und sichtbar gemacht werden. Wäre die separate jüdische Wohlfahrt in den 1860er Jahren tatsächlich abrupt abgeschafft worden, hätten vielleicht nur noch einige wenige streng orthodoxe, kleinere jüdische Vereine weiter existiert, wäre mit einem Mal der Rahmen entfallen, innerhalb dessen Hierarchien unter den jüdischen Bürgern der Stadt definiert wurden. Zeitgenössische Kommentare wie jener, dass hilfsbedürftige Juden es vorzögen, sich an Organisationen zu wenden, die „von ihren eigenen Leuten“ geleitet werden, müssen in diesem Kontext verstanden werden.

Wohlfahrtsarbeit war darüber hinaus sehr bedeutsam in der Bewahrung und Neudefinition der postemanzipatorischen Identität des jüdischen Bürgertums. Die Organisation von wohlätigen Aktivitäten bot die Möglichkeit, sich auf einem traditionellen jüdischen Feld zu bewegen, auch wenn die Anwendung jüdischer ethischer Prinzipien, die in den Statuten der Organisationen meist an exponierter Stelle aufgelistet wurden, oftmals nur ein Lippenbekenntnis in der modernen Wohlfahrtspraxis war. Sich in Gemeinschaft mit anderen Juden um hilfsbedürftige Juden zu kümmern, stärkte die jüdische Gruppenidentität, schuf ein Gefühl der Zusammengehörigkeit in einer Zeit, in der sich auch die jüdische Welt zunehmend säkularisierte, und eröffnete die Möglichkeit, in einer gesellschaftlich respektablen Art und Weise „jüdisch“ zu sein. Dies sollte allerdings nicht mit einer Stärkung jüdischer Solidarität zwischen vermögenden und armen Juden gleichgesetzt werden, wie es beispielsweise Nancy Green für die jüdische Wohlfahrt im späten

19. Jahrhundert in Paris behauptet hat.⁷ Die praktische Alltagsorganisation der jüdischen Wohlfahrt, vor allem die allorts existenten umfangreichen Bemühungen, ostjüdische Immigranten zu repatriieren beziehungsweise unvermögende Durchwanderer möglichst bald wieder loszuwerden, dokumentieren allenfalls eine klassengebundene Solidarität innerhalb des jüdischen Bürgertums.

Organisierte Wohlfahrt war eine wichtige alternative Strategie der Identitätsbewahrung für Juden, die Teil des vielgestaltigen deutschen Bürgertums waren beziehungsweise werden wollten.⁸ Vor allem vor der Entstehung des politischen Zionismus um die Jahrhundertwende betrachtete sich die überwiegende Mehrheit des deutsch-jüdischen Bürgertums lediglich als einer Konfessionsgemeinschaft zugehörig, deren einziges Unterscheidungsmerkmal die Religion war. Allerdings ging bei den Juden das Interesse an religiösen Handlungsformen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rapide zurück. Marion Kaplan hat darauf hingewiesen, dass innerhalb der jüdischen Familien, vor allem durch die Frauen, ein gewisses Maß an Religiosität aufrechterhalten und tradiert wurde.⁹ Im öffentlichen Rahmen waren es jedoch in erster Linie nichtreligiöse Vereine, die das Jüdischsein der meisten bürgerlichen Juden bestimmten. Die Konsolidierung der jüdischen Wohlfahrt vollzog sich einige Jahrzehnte vor der viel zitierten „organisatorischen Renaissance“ der Juden in Deutschland im 20. Jahrhundert und lange vor der Entstehung des politischen Zionismus.¹⁰ Insofern war die organisierte jüdische Wohlfahrt wohl die früheste und eine sehr zentrale alternative Strategie der Identitätsbewahrung des deutsch-jüdischen Bürgertums. In der Emanzipations- und Nachemanzipationszeit wirkten Faktoren des Zusammenhalts und der Auflösung auf das deutsch-jüdische Bürgertum ein. Die separat organisierte Wohlfahrt war ein wichtiger Faktor des Zusammenhalts, nicht nur für jene Juden, die sich aktiv darin engagierten, sondern auch für die Gemeinde insgesamt, da sie Gebende und Nehmende miteinander verband. Die stillschweigende Tolerierung beziehungsweise offene Anerkennung des gut funktionierenden jüdischen Versorgungssystems von nichtjüdischer Seite verstärkte diesen Zusammenhalt entscheidend.

Bereits zu Beginn der Emanzipationszeit wurde deutlich, dass eine separate jüdische Wohlfahrt als sehr wünschenswert angesehen wurde. Christian Wilhelm Dohm, der exponierteste Befürworter des frühen Emanzipationszeitalters, hatte bereits in seiner viel zitierten Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ argumentiert, dass die armen Juden nirgends dem Staat zur Last fallen würden, da sich ihre vermögenden Glaubensgenossen um sie kümmern würden.¹¹ Dies sei eine der vielen positiven Eigenschaften der Juden, mit denen Dohm für ihre rechtliche Gleichstellung argumentierte. Die separat organisierte jüdische Wohlfahrt war insofern ein wichtiges *quid pro quo* der jüdischen Emanzipation. Das jüdische Wohlfahrtssystem, bis zur rechtlichen Gleichstellung der Juden eine Zwangseinrichtung, wurde unter anderem deshalb freiwillig fortgeführt, weil Juden und

Nichtjuden es als integralen Bestandteil der Emanzipationsideologie internalisiert hatten.¹² Indem sie ihre „eigenen Armen“ nach Möglichkeit nicht den öffentlichen Kassen zur Last fielen ließen, zeigten sich Juden der Emanzipation würdig, und es war ihnen klar, dass sie besser nicht die gleichen Privilegien wie ihre nicht-jüdischen Mitbürger in Anspruch nehmen sollten, obwohl sie formal rechtlich gleichgestellt waren.

Welche Rolle spielte der Antisemitismus in dieser Frage? Zwar sahen sich das deutsch-jüdische Bürgertum beziehungsweise die deutschen Juden insgesamt mit antisemitischen Vorurteilen und Angriffen auf allen gesellschaftlichen Ebenen konfrontiert, doch sollte die Abgrenzung des organisierten jüdischen Lebens nicht in erster Linie als Abwehrreaktion auf antijüdische Anfeindungen, sondern als positive Manifestation des Jüdischseins des deutsch-jüdischen Bürgertums betrachtet werden. Das jüdische Unterstützungssystem in Hamburg war bedeutend leistungsfähiger als die Provisionen des Staates oder anderer religiöser Gruppen und ging weit über den tatsächlichen Bedarf der Gemeinde hinaus. Insofern kann behauptet werden, dass es stärkere Motivationen gab als jene, armen Glaubensgenossen Hilfe zu gewähren oder den eigenen Gruppenstatus in der Gesellschaft zu verbessern. Jüdische Wohlfahrt stand im Zentrum der jüdischen Selbsterhaltung, definiert nicht – oder jedenfalls nicht primär – als Selbstverteidigung gegen Angriffe von außen¹³, sondern als Versuch, während der rapiden und umfassenden Transformation jüdischer Existenz im 19. Jahrhundert eine säkulare jüdische Identität aufzubauen und zu erhalten. Zwar hatten Juden – vor allem über die Arbeitswelt, aber teilweise auch über gesellschaftliche Beziehungen – vielfältig Kontakt zu Nichtjuden, jedoch verhinderte die kontinuierliche Existenz eines äußerst potenten parallelen Wohlfahrtssystem soziale Kontakte zwischen Juden und Nichtjuden auf einer bedeutsamen Ebene und trug entscheidend zum Aufbau einer distinktiven jüdischen Sozialsphäre bei. Diese war nötig, um das empfindliche soziale Gleichgewicht innerhalb der jüdischen Gemeinschaft auszubalancieren. Weder Juden noch Nichtjuden war es bewusst, dass dies die Integration der Minorität behinderte, denn Unterstützung der „eigenen Armen“ oder auch die Existenz von Selbsthilfeeinrichtungen innerhalb der Minorität galt als angemessen für eine gesellschaftliche Gruppe, die generell separat lebte.

- * Dieser Beitrag basiert auf meiner Studie *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, c. 1850–1914*, Oxford 1998. Eine ausführlichere deutsche Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse für Hamburg findet sich in Rainer Liedtke, „Jüdische Identität im bürgerlichen Raum: Die organisierte Wohlfahrt der Hamburger Juden im 19. Jahrhundert“, in: Andreas Gotzmann/Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hrsg.), *Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Grenzen in Deutschland, 1780–1933*, Tübingen 2001, S.299-314.
- 1 Die auch heute noch relevante Pionierstudie auf diesem Gebiet war: Thomas Nipperdey, „Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert“, in: Hartmut Boockmann u. a. (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte historischer Forschung in Deutschland*, Göttingen 1972, S.1-44. Eine Bestandsaufnahme des hamburgischen Vereinswesens in: Herbert Freudenthal, *Vereine in Hamburg*, Hamburg 1968.
 - 2 *Armen-Ordnung der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, 1846*, Appendix Berlin, in: Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), *Jüdische Gemeinden (JG) 454; Bericht über die finanziellen Verhältnisse der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg*, abgestattet von dem Vorsteher-Collegium der Gemeinde, 17. Juli 1849, S.50f.
 - 3 Der Emanzipationsprozess wird im Detail beschrieben in: Mosche Zimmermann, *Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Emanzipation der Juden in Hamburg, 1830–1865*, Hamburg 1979 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 6).
 - 4 *Extractus Protocolli Senatus Hamburgensis*, 9. Dezember 1863; Mittheilung des Senats an die Bürgerschaft, 18. Dezember 1863; Mittheilung der Bürgerschaft an den Senat, 13. April 1864, in: StA HH Senat C1. VII, Lit. Lb, No. 1, vol. 7a, Fasc. 18, fol. 19-25.
 - 5 Statuten der Hamburger Deutsch-Israelitischen Gemeinde [1866], in: StA HH JG 279, fol. 452.
 - 6 Im Jahr 1880 lebten rund 10.000 Katholiken in der Stadt, was einem Bevölkerungsanteil von 2,7% entsprach. 1910 machte ihr Anteil rund 5% aus. Zur gleichen Zeit waren weniger als 2% der Hamburger jüdischen Glaubens. Gerhard A. Ritter/Merith Niehuss, *Wahlgeschichtliches Arbeitsbuch*, München 1980, S.95.
 - 7 Nancy Green, „To Give and to Receive. Philanthropy and Collective Responsibility among Jews in Paris, 1880–1914“, in: Peter Mandler (Hrsg.), *The Uses of Charity. The Poor on Relief in the Nineteenth-Century Metropolis*, Philadelphia 1990, S.218.
 - 8 Vgl. Todd M. Endelman, „The Legitimization of the Diaspora Experience in Recent Jewish Historiography“, in: *Modern Judaism* 11 (1991), S.201f.
 - 9 Marion A. Kaplan, *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*, Hamburg 1996 (Studien zur jüdischen Geschichte 3), S.286.
 - 10 Michael Brenner, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München 2000; Peter Pulzer, *Jews and the German State. The Political History of a Minority, 1848–1933*, Oxford 1992, S.13.
 - 11 Christian Wilhelm Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin/Stettin 1781, S.95.
 - 12 Zur Ideologie der Emanzipation vgl. David Sorkin, *The Transformation of German Jewry, 1780–1840*, New York 1987, S.5.
 - 13 Der Aspekt der Selbstverteidigung wird in einer der wenigen Studien zur jüdischen Wohlfahrt in Deutschland hervorgehoben. Siehe: Rolf Landwehr, „Zur Geschichte der jüdischen Wohlfahrtspflege in Deutschland“, in: Wolfgang Dressen (Hrsg.), *Jüdisches Leben*, Berlin 1985, S.44-47. Der Artikel konzentriert sich auf Berlin und die jüdische Selbsthilfe im „Dritten Reich“, bezieht den Aspekt der Selbstverteidigung jedoch ebenfalls auf das 19. Jahrhundert.

Ein Friedhof, keine Gemeinde. Das Protokollbuch der „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ zu Chambersburg 1840 – 1890

Chambersburg, eine beschauliche Provinzstadt im südlichen Pennsylvania, hat dem historisch interessierten Besucher manche Sehenswürdigkeiten zu bieten – nicht zuletzt solche, die an die Schrecknisse des amerikanischen Bürgerkriegs erinnern. Die Stadt wurde, als einzige in den Nordstaaten, im Juli 1864 durch konföderierte Truppen in Asche gelegt; zwei der schrecklichsten Schlachtfelder, das kaum 30 Meilen westlich gelegene Gettysburg und Antietam im nahen Maryland, sind zweifellos die bedeutendsten Touristenattraktionen im Umkreis. An historischen Schlachtfeldern mangelt es freilich auch in diesem Teil der Welt nicht. Ganz im Verborgenen bewahrt Chambersburg jedoch eine Besonderheit ganz eigener Art. Etwas abseits des historischen Stadtzentrums liegt, zwischen Holzhäuser eingezwängt und gegen die Straßenfront durch einen schmiedeeisernen Zaun begrenzt, ein jüdischer Friedhof – ein in seiner Weise wohl einmaliges Zeugnis der deutsch-jüdischen Amerika-Wanderung des 19. Jahrhunderts.

Die besondere Qualität dieses historischen Monuments erschließt sich allerdings nicht auf den ersten Blick. Jahrzehntelange Vernachlässigung, Vandalismus und wiederholte Aktionen zur Säuberung, Wiederherstellung und würdigen Neugestaltung haben auf dem Grundstück, das etwa 40 Fuß in der Breite und 260 Fuß in der Tiefe misst, ihre Spuren hinterlassen. Jene Grabsteine, die all dies überdauert haben – etwa 60 an der Zahl –, sind heute im rückwärtigen Grundstücksteil in ordentlichen Reihen aufgestellt. An einem der Steine weht neuerdings eine amerikanische Flagge mit einem auffälligen Ehrenzeichen am Mast, das den hier Bestatteten als einen Gefallenen der Südstaatenarmee unter General Lee ausweist; und so berichten auch die hebräische und die englische Grabinschrift von dem Soldaten Isaac Burgauer, der seinen in der Schlacht von Gettysburg erhaltenen Wunden erlag. Die meisten Steine nehmen sich in Größe und Gestaltung eher bescheiden aus. Vielfach stark verwittert, zeugen ihre hebräischen und englischen Inschriften von Bestattungen aus den Jahren 1856 bis 1902 und von vereinzelt späteren Beisetzungen bis 1953:

Hier ruht Herr Abraham Einstein, gestorben 1858 im Alter von 61 Jahren, und das Kind Fannie Dettlebach, gestorben 1862; hier ruhen Hetty Einstein, Ansel

Arnold und Michael Greenawald, Emma Marx und Harmony Rosenstock, Esther Stine und Lydia Kahnweiler.

Manche dieser Namen lassen an süddeutsche Ursprünge denken; und tatsächlich vermerkt der Stein, der für den 1873 verstorbenen Abraham Arnold gesetzt wurde, seine Herkunft aus „Jebenhausen, Kingdom of Wurtemberg“.

Vor dem inneren Auge des Besuchers lässt der Gang über den Friedhof das Bild einer jüdischen Gemeinde entstehen, die recht ansehnlich gewesen sein müsste; immerhin weisen die noch erhaltenen Steine allein für das Jahr 1862 nicht weniger als sechs Bestattungen aus. Es hat den Anschein, als habe in Chambersburg über Jahrzehnte hinweg eine Gemeinschaft jüdischer Einwanderer, vornehmlich aus Süddeutschland, geblüht – um sich dann, zum Ende des 19. Jahrhunderts, fast vollständig aufzulösen, ohne weitere Spuren als eben diesen Friedhof zu hinterlassen. Doch auch aus ihrer Blütezeit zwischen 1850 und 1880 haben sich, außer den Steinen und ihren Inschriften, so gut wie keine Spuren einer solchen jüdischen Gemeinschaft erhalten. Kaum einer der Namen, die in den Grabinschriften vielfältig genannt werden, lässt sich in den amtlichen Dokumenten oder in sonstigen Zeugnissen dieser Jahre wieder finden: Weder die Arnolds noch die Einsteins, die Dettlebachs oder die Rosenstocks sind hier zwischen 1850 und 1900 belegt. In einer Stadt aber, die in der fraglichen Zeit wenige tausend Einwohner zählte (und deren Einwohner, wie überall in den Vereinigten Staaten, in zehnjährigen Intervallen sämtlich namentlich registriert wurden), ist eine derart spurenlos verwehende Existenz einer augenscheinlich doch beachtlichen, deutlich konturierten Bevölkerungsgruppe kaum denkbar. Und tatsächlich hat die jüdische Gemeinde, deren Bild durch unseren Gang über den Friedhof evoziert wurde, im Chambersburg des 19. Jahrhunderts niemals bestanden.

Den ersten Fingerzeig zur Lösung des Rätsels um den Friedhof einer Gemeinde, die niemals existierte, gibt jene Grabinschrift des Abraham Arnold „of Jebenhausen“. Hier, auf der anderen Seite des Ozeans, betreten wir verlässlichen Boden: Das kleine Dorf im württembergischen Oberamt Göppingen beherbergte während des 19. Jahrhunderts eine ansehnliche jüdische Gemeinde, deren Geschichte ebenso gut dokumentiert ist wie die Geschichte der Auswanderung Jebenhäuser Juden nach Amerika.¹ Diese Auswanderung setzte bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert ein. Zunächst folgten Jahr für Jahr einzelne junge Leute, sämtlich aus ärmeren Familien, den Empfehlungen derer, die bereits vor ihnen in die Neue Welt gelangt waren. Als jedoch am 11. Juli 1838 die aus Le Havre kommende „Sully“ im Hafen von New York festmachte, fanden sich an Bord nicht weniger als 13 jüdische Emigranten aus Jebenhausen, darunter erstmals eine Familie mit Kindern.² Die bis dahin eher einem steten Tröpfeln gleichende Jebenhäuser Auswanderungsbewegung war damit in eine neue Phase getreten; sie sollte nun innerhalb weniger Jahrzehnte mehr als 300 Juden allein aus diesem einen Dorf nach Amerika bringen.

Unter den Passagieren der „Sully“ waren auch Isaak Aron Arnold, seine Frau und ihre fünf Kinder. Von Arnolds zahlreichen Brüdern waren fünf bereits vor ihm nach Amerika ausgewandert, angefangen mit dem ältesten, Mayer Arnold, der schon 1798 im Alter von gerade 13 Jahren in die Neue Welt aufgebrochen war. Alle hatten sie sich in Pennsylvania niedergelassen, in Philadelphia sowie in kleineren Städten wie Lancaster, Carlisle oder Hanover. Gemeinsam mit einem dieser schon Amerika-erfahrenen Brüder, Philip, finden wir Isaak Aron Arnold und die Seinen wenig später in Chambersburg – damals eine nahe liegende Standortentscheidung, denn soeben war die Strecke der Cumberland Valley Railroad von Philadelphia bis Chambersburg eröffnet worden, wodurch die Stadt zu einem wichtigen Umschlagplatz der Transportwege zwischen Philadelphia und Pittsburgh sowie in den Süden wurde.

Im Sommer des folgenden Jahres ließ die Auswanderung Jebenhäuser Juden erstmals jene Ausmaße erkennen, die schließlich zum Niedergang dieser einst blühenden Gemeinde führen sollten. Am 16. Juni 1839 notierte der Schullehrer Liebmann Levi:

„Der heutige Tag war ein Tag der innigsten Wehmuth, des herbsten Schmerzes für die hiesige Israeliten=Gemeinde. Sechs Familienväter, mit Frauen und Kindern – im Ganzen 44 Individuen mosaischer Confession – verließen den heimischen Herd, um in dem fernen Amerika ein neues Vaterland zu finden. Kein Auge blieb thränenleer, kein Gemüth unbewegt, als die bittere Abschiedsstunde schlug.“³

Am 19. August 1839 landeten einige dieser Auswanderer an Bord der „Emerald“ in New York, andere folgten drei Tage später an Bord der „Silvie de Grasse“.⁴ Unter den Passagieren der „Emerald“ fanden sich Isaak Löb Arnold – gleichzeitig Cousin und Schwager der erwähnten Brüder – mit Frau und drei kleinen Kindern sowie Lazarus Blumenthal aus Altenstadt in Bayern, ebenfalls mit den Jebenhäuser Arnolds verschwägert, mit Frau und sieben Kindern.⁵ Während sich Isaak Löb Arnold in Mechanicsburg niederließ, wo er bereits weitere Verwandtschaft vorfand, wählte Blumenthal Chambersburg als Wohnort. Wenig später fand sich dort neben seinen Brüdern Philip und Isaak Aron und seinem Schwager Lazarus Blumenthal auch Marx Arnold mit Frau und sechs Kindern ein.⁶

Es könnte scheinen, als habe der Friedhof somit bereits seine Erklärung gefunden – wenn all diese Familien zu jener Zeit, aus welcher der älteste erhaltene Grabstein datiert, die Stadt und ihren Umkreis nicht bereits längst wieder verlassen hätten. Die letzten haben Chambersburg 1847 den Rücken gekehrt, um nach Pittsburgh oder Baltimore zu ziehen. Allerdings blieb die Stadt zu keinem Zeitpunkt ohne jüdische Einwohner. Just in dem Moment, da die letzten Jebenhäuser fortzogen, ließen sich die Familien Stine und Greenawald hier nieder – vermutlich mehr als nur ein Zufall, wie noch auszuführen sein wird, und ebenfalls mit dem Rätsel um den Friedhof verbunden.

Es ppingen. (Auswanderung.)
Nachfolgende Israeliten von Jebenhausen, hiesigen Oberamt, sind nach Amerika ausgewandert, und haben auf Jahresfrist die gefällige Bürgerschaft geleistet:

- 1) Samuel Rosenheim, Handelsjude, mit Frau und 4 Kindern.
- 2) Sander Arnold, Handelsjude, mit Frau und 6 Kindern.
- 3) Isak Edw Arnold, Handelsjude, mit Frau und 5 Kindern.
- 4) Marx Arnold, Handelsjude, mit Frau und 6 Kindern.
- 5) Abraham David Einstein, Handelsjude, mit Frau und 3 Kindern.
- 6) Edw Strauß, Handelsjude, mit Frau und 1 Kind.
- 7) Eisek Massenbacher, ledig.
- 8) Gustel Dörzbacher, ledig.

Den 25. Mai 1839:

K. Oberamt.
Rominger, AmtsVerw.

Die Lösung dieses Rätsels verdankt sich einer Quelle, die dem Schweigen aller anderen örtlichen Zeugnisse entgegentritt. Im Besitz der heutigen jüdischen Gemeinde von Chambersburg, der Congregation Sons of Israel, befindet sich ein 21 handschriftlich beschriebene Seiten zählendes, in Leder gebundenes Buch, das die Statuten und Protokolle einer am 27. September 1840 in Chambersburg gegründeten jüdischen „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ enthält.⁷ Schon die Widmung auf dem Vorsatzblatt weist allerdings über Chambersburg und das südliche Pennsylvania hinaus; denn als Präsent überreicht wurde das noch leere Buch der Gesellschaft anlässlich ihrer Gründung durch Gerson Levi aus Hagerstown in Maryland. Die fast durchwegs in deutscher Sprache gehaltenen Eintragungen erstrecken sich – mit mehreren mehrjährigen Unterbrechungen – über vier Jahrzehnte; die letzte stammt vom 21. April 1890. Die ersten drei Seiten werden durch die – im Sinne eines zeitgenössischen deutschen Vereinswesens – wohl formulierten „Stattuten“ beansprucht, die freilich prozedurale Einzelheiten, etwa zur Einberufung und Abhaltung künftiger Versammlungen, sehr viel deutlicher werden lassen als den Sinn und Zweck der Gesellschaft. Im dritten Paragraphen heißt es immerhin, dass „das jetzt angekaufte Grund-Eigenthum, oder in Zukunft zu erwerbende Eigenthum der Wohlthätigkeits-Gesellschaft“, deren gemeinsames Eigentum und nur durch einstimmiges Votum der gesamten Mitgliedschaft zu teilen oder zu veräußern sei. Deutlicher ist erstmals ein Vermerk über eine Sitzung des mittlerweile statutengemäß gewählten Vorstands, bestehend aus den Herren Gerson Levi, Lawrence Blumenthal und Philip Arnold, am 30. Dezember 1840, auf welcher Sitzung Herr Blumenthal die Anstellung eines Totengräbers anregt. Den weitaus meisten Platz nehmen durchwegs Eintragungen über die Entrichtung der Mitgliederbeiträge, über Einnahmen und Ausgaben ein; immer wieder finden sich Vermerke über Einrichtungen auf dem Friedhofsgelände und über einzelne Bestattungen, die besondere Vorkehrungen erfordern. Wir haben das Protokollbuch einer Bruderschaft vor uns, die sich unter Bedingungen, welche die Gründung einer Gemeinde nicht zuließen, einer unumgänglichen, drängenden Aufgabe annahm: der Einrichtung und Pflege einer jüdischen Begräbnisstätte.

Wohl nicht zufällig wurde der „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ von ihren Gründern der hebräische Name „Dowor Tow“ beigegeben; denn eine Bruderschaft gleichen Namens, wenn auch anderer Zielrichtung, hatte in Jebenhausen 1838 nach langem, segensreichem Wirken ihre Tätigkeit einstellen müssen. Das Jebenhäuser Gepräge der „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ von Chambersburg war gewiss durch die einheitliche Herkunft der damaligen jüdischen Einwohner der Stadt bestimmt; es entsprach jedoch auch den Gegebenheiten im weiteren Umkreis. Gerson Levi in Hagerstown war ein Sohn des Rabbiners von Jebenhausen; und in zahlreichen anderen Orten im nördlichen Maryland und im südlichen Pennsylvania fanden sich weitere Verwandte und Landsleute. Die Listen der zahlenden

und säumigen Mitglieder legen Zeugnis davon ab, dass sich die Einwanderer keineswegs regellos in der Weite des Landes zerstreuten, sondern dass ein feines und erstaunlich weit reichendes Netz Verbindungen unterschiedlicher Art ungeachtet getrennter Wege und weiter Entfernungen über Jahre und Jahrzehnte hinweg bestehen ließ. Von den 44 Personen, die laut einer Auflistung im Protokollbuch zum einen oder anderen Zeitpunkt der „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ angehört haben, stammten nicht weniger als 21 selbst aus Jebenhäusern, während viele andere mit Jebenhäusern verschwägert oder anderweitig familiär verbunden waren. Dem vereinsmäßig korrekten Umgang tat solche Nähe, soweit die Protokolle hier redlich Zeugnis geben, keinen Abbruch. Säumige oder sonst pflichtvergessene Mitglieder wurden förmlich abgemahnt und dann unwiderruflich und auf alle Zeiten ausgeschlossen; so widerfuhr es etwa im Januar 1843 den Herren Cyrus Sondheimer und Mayer Lindauer. Beide waren im Sommer 1838 gemeinsam mit Isaak Aron Arnold und anderen Jebenhäusern an Bord der „Sully“ in der Neuen Welt gelandet.

Die „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ stand nicht nur Jebenhäusern offen; aber sie waren zweifellos das dominierende Element und stellten bis 1868 sämtliche Vorstandsmitglieder. Versammlungen wurden recht unregelmäßig abgehalten; in den ersten Jahren trafen sich die aktiven Mitglieder offenbar jeweils zur Zeit der Hohen Feiertage in Chambersburg. Nach einer solchen Zusammenkunft im Oktober 1846 traten sie jedoch erst wieder im April 1863 dort zusammen. In der Zwischenzeit waren die letzten Jebenhäuser aus der Stadt verzogen; doch obgleich dies offensichtlich nicht ohne Wirkung auf die „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ blieb, war der Friedhof zu keiner Zeit sich selbst überlassen. Im Jahre 1847, zu dem Zeitpunkt, da die letzte Jebenhäuser Familie Chambersburg verließ, wurden die Familien Stine und Greenawald hier ansässig. Beide Familien hatten zuvor, in gemeinsamem Haushalt, in Hanover gelebt – einer Stadt von wenigen hundert Einwohnern, wo jedoch zwei weitere Söhne des Jebenhäuser Rabbiners unter ihren Nachbarn gewesen waren. So war der Wohnsitzwechsel just in diesem Augenblick wohl kein Zufall. Wie die Einträge des Protokollbuchs belegen, war die Familie Stine in Chambersburg fortan mit der Instandhaltung des Friedhofs betraut und erbrachte für den Vorstand der „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ allerlei sonstige Dienstleistungen. Tatsächlich sollte sich das Bewusstsein der Zuständigkeit für den Friedhof in dieser Familie über Generationen hinweg bis in die jüngere Vergangenheit erhalten.

Bemerkenswert ist jedoch vor allem, dass die „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ noch jahrzehntelang tätig war und der Friedhof nicht nur unterhalten, sondern auch weiterhin belegt wurde – durch Familien, die sich längst aus dem weiteren Umkreis entfernt hatten oder in Philadelphia oder Baltimore lebten und kaum auf die Nutzung einer Begräbnisstätte in einer eher abgelegenen Provinzstadt angewie-

sen waren. Doch auch die Mitgliedschaft in der „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ wurde über Generationen hinweg tradiert. Eine Aufstellung über entrichtete Beiträge vom April 1872 nennt zahlreiche Mitglieder in Pennsylvania und Maryland, so in Chambersburg, in Hagerstown und Taneytown, in Carlisle und Harrisburg sowie in Philadelphia, aber auch in Oskaloosa (Iowa) und in Helena (Arkansas). Die letzte Eintragung, aus dem Jahre 1890, kennt dann allerdings nur noch beitragende Mitglieder aus Philadelphia, Carlisle, Chambersburg und Hagerstown. Das 20. Jahrhundert scheint die „Wohlthätigkeitsgesellschaft“ nicht mehr erlebt zu haben. Sie hinterlässt uns einen Friedhof, der an eine nahezu vergessene Epoche und an ein wenig beachtetes Milieu der deutsch-jüdischen Einwanderung in Amerika des 19. Jahrhunderts erinnert. Seine Geschichte veranschaulicht die besondere Bedeutung familiärer und landsmannschaftlicher Bindungen in einer Situation der Wanderung und Streuung; und sie verdeutlicht die Tatsache, dass nicht die Synagoge oder gar die Gemeinde, sondern die Begräbnisstätte die erste und unverzichtbare Einrichtung gemeinschaftlichen jüdischen Lebens ist.

- 1 Vgl. Aron Tänzer, *Die Geschichte der Juden in Jebenhausen und Göppingen*, Berlin 1927; Stefan Rohrbacher, „From Württemberg to America. A Nineteenth-Century German-Jewish Village on Its Way to the New World“, in: *American Jewish Archives* 41 (1989), S.142-171.
- 2 National Archives, Washington, D.C., *Registers of Vessels Arriving at the Port of New York from Foreign Ports, 1789 – 1919*. Micropublication M237, Rolle 37/385.
- 3 *Allgemeine Zeitung des Judenthums* 3 (1839), S.347.
- 4 National Archives, Washington, D.C., *Registers of Vessels Arriving* (wie Anm. 2), Rolle 39/595, 39/605.
- 5 Das bewegte Vorleben des Lazarus Blumenthal habe ich

an anderer Stelle beschrieben; vgl. Stefan Rohrbacher, „Sturm und Drang in Altenstadt, oder: Wie Lorenz Blumenthal Hochzeit hielt“, in: *Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte* 3 (2000), Extrablatt, S.2ff.

- 6 Angaben über die Bewegungen der Einwanderer stützen sich auf die Auswertung einer Fülle von Census-Unterlagen sowie Personenstandsurkunden, die hier nicht im Einzelnen nachgewiesen werden können.
- 7 Ich danke James Wolfson, der Hebrew Benevolent Society und der Congregation Sons of Israel, Chambersburg, für die Gelegenheit der Einsichtnahme und die Überlassung wichtiger Materialien sowie ergänzende Informationen.

Samstags nie!? Zur Sabbatruhe im ostjüdischen Kleinhandel

In der Korrespondenz des Altonaer Oberrabbiners Dr. Mayer Lerner ist ein Schreiben des Kultusbeamten und Religionslehrers der Kieler jüdischen Gemeinde, Leopold Katz, überliefert, das vom 2. Februar 1914 datiert ist und Aufschluss über die Einhaltung der Sabbatruhe unter den jüdischen Kaufleuten und Händlern in Kiel gibt.¹ Diesem Schreiben zufolge waren dort kurz vor dem Ersten Weltkrieg samstags 13 Geschäfte geschlossen, von denen sich fünf auf Trödel und Altwaren sowie sieben auf Wäsche, Konfektion oder Kurzwaren spezialisiert hatten, während eines Spirituosen anbot. Alle diese Läden waren kleinste Familienunternehmen, die keine Angestellten beschäftigten und sich „in Händen von Ausländern“ befanden. Wie aus den Meldeakten zu ersehen, handelte es sich bei den Inhabern ausnahmslos um osteuropäische Juden, zumeist aus der habsburgischen Provinz Galizien stammend, die erst wenige Jahre zuvor in Kiel ansässig geworden waren und dort vor allem in den dicht bebauten Vierteln um die Altstadt Wohn- und Geschäftsräume gefunden hatten. Einige von ihnen wanderten schon nach kurzer Zeit weiter, weshalb kaum etwas über sie bekannt ist. Andere hingegen – wie die Familien Bombach, Grubner oder Zollmann – ließen sich auf Dauer nieder, zogen Verwandte und Bekannte aus der alten Heimat nach und lösten so eine Kettenwanderung aus, die dazu führte, dass die Zahl der osteuropäischen Juden in Kiel während des Ersten Weltkrieges und in den ersten Nachkriegsjahren deutlich zunahm und sich dort eine – vielfach versippte und verschwägte – ostjüdische Gemeinschaft entwickelte. Bei der Volkszählung 1925 wurden 605 Personen jüdischer Konfession in der Stadt gezählt; 236 von ihnen oder 39% hatten einen ausländischen, in der Regel osteuropäischen Hintergrund. Nach dem rheinländischen Hamborn und dem damals noch zu Schleswig-Holstein gehörigen Altona stellte Kiel damit die preußische Großstadt mit dem dritthöchsten Ausländeranteil unter der jüdischen Bevölkerung dar.²

Wie in der Vorkriegszeit ernährten sich die Ostjuden auch in den 1920er Jahren in erster Linie vom selbständigen Handel, und zwar vornehmlich mit Textilien. Der kaum Investitionen erfordernde Handel mit Trödel und Altstoffen ermöglichte zwar vielen der über keine oder nur geringe Mittel verfügenden Neueinwanderer den Einstieg in die Selbständigkeit, sobald sie es sich jedoch leisten konnten, gaben die meisten von ihnen diesen zugunsten gesellschaftlich an-

ad 21^b

Kiel, d. 2. Febr. 1914

Abschrift

28

An
der Abschrift

Alrosa

Die Geschäftsleute an p 25 gelistete sind, befinden sich sämtlich
fürwahr am Ostdeutschen, die neueren Wirtschaftswörterbücher auf
ihreigen Personal, beifolgende

- Ehrh. Brubner, Kronenweg 2. W. H. H. H. H.
- Salomon Hertz, Zentralfriedhof 2. W. H. H. H. H.
- Michael Wasserman, W. H. H. H. H.
- Samuel Lohmann, W. H. H. H. H.
- Joseph, W. H. H. H. H.
- H. H. H. H. H.
- Leak Kugelberg, W. H. H. H. H.
- Scholar, W. H. H. H. H.
- Marcus, W. H. H. H. H.
- Joh. W. H. H. H. H.
- H. H. H. H. H.
- S. Berger, W. H. H. H. H.
- Kendel, W. H. H. H. H.

Besten bei Geschäftskommunikation für Christian Andersen Kiel
in Besten 7-12. Auf alle Fälle ist bei Geschäftskommunikation, nach jedem
malig einmal, vollständig, folgt.

Es ist erforderlich, wenn die Geschäftsleute, die oben angeführt sind, bei
der Kommunikation, die jetzt, in dieser Zeit, nach, nach, nach, nach, nach,
1914, Kiel

Liste vom Februar 1914 über die Einhaltung der Sabbatruhe unter den jüdischen Kaufleuten in Kiel. Staatsarchiv Hamburg

gesehener Handelssparten wieder auf. Einige wenige Betriebe mit ostjüdischen Inhabern erreichten in der Weimarer Zeit eine Größenordnung, welche die Beschäftigung von Angestellten erlaubte; der dominante Typ blieb indes der auf der Mitarbeit von Familienangehörigen und Verwandten basierende Kleinhandel, der entweder im eigenen Laden, auf der Etage oder als kombinierter Etagen- und Versandhandel betrieben wurde.

Ungeachtet ihrer Unterscheidungsmerkmale boten alle ostjüdischen Geschäfte die Möglichkeit des Ratenkaufs – dies galt für ein bei Schaja Grubner erworbenes Unterhemd ebenso wie für einen Anzug von Zollmann oder einen Kleiderschrank aus dem Geschäft der Familie Bombach, die sich vom anfänglichen Trödelhandel in den 1920er Jahren zum Möbelhandel emporgearbeitet hatte. Die Praktizierung des damals noch wenig verbreiteten Abzahlungsgeschäfts kam den Bedürfnissen der einkommensschwachen Schichten entgegen, und dies erklärt die Beliebtheit, derer sich die ostjüdischen Geschäftsleute sowohl bei der Kieler Arbeiterschaft als auch bei der bäuerlichen Bevölkerung des Umlandes erfreuten.³

Während des arbeitsfreien Sonntags, an dem sich die Kunden zu Hause aufhielten, seien stets die wöchentlichen Raten kassiert worden, berichten übereinstimmend verschiedene Zeitzeugen – so auch die gebürtige Kielerin Lotti Gelbart, deren Eltern Damen- und Herrenoberbekleidung verkauften, und zwar zunächst in einem Laden in der Falckstraße, später in einem Etagegeschäft in ihrer Wohnung am Exerzierplatz. Das Kassieren oblag Lottis älteren Brüdern, die mit dem Motorrad die kleinen Ortschaften in der Umgebung oder die auf dem Ostufer der Förde gelegenen Arbeiterviertel der Stadt aufsuchten. In Familien, in denen keine älteren Söhne vorhanden waren, übernahm diese Tätigkeit zumeist der Geschäftsinhaber selbst, wie dies Simcha Becker und Henry Glanz von ihren ebenfalls im Textilhandel tätigen Vätern berichten. Bisweilen schickte man auch schon jüngere Kinder mit dem Fahrrad los, wie dies aus eigener Erfahrung der 1923 geborene David Goldberg zu erzählen weiß, der sich auf diese Weise sein Taschengeld verdiente. Der Sonntag war für die ostjüdischen Kleinhändler somit keineswegs eine verlorene Zeit, auch wenn die Läden wegen der staatlich verordneten Sonntagsruhe an diesem Tag geschlossen bleiben mussten.⁴

Anders sah es dagegen mit der durch die Religion vorgeschriebenen Sabbatruhe aus, die den Geschäftsbetrieb durchaus beeinträchtigen konnte. Deutsch-jüdische Geschäftsleute, die einerseits als orthodoxe Juden nach den Vorgaben der Tradition leben, andererseits dadurch keine großen geschäftlichen Einbußen erleiden wollten, assoziierten sich deshalb häufig mit einem nichtjüdischen Partner, der dann am Sabbat und an den anderen jüdischen Feiertagen als alleiniger Inhaber und Nutznießer der jeweiligen Firma auftrat.⁵ Wurde diese ‚Lösung‘ von den orthodoxen Rabbinern nur sehr ungern gesehen, so hätte sie den Ostjuden schon wegen der zumeist nur geringen Größe ihrer Betriebe ohnehin nicht offen gestanden. Wollten

die ostjüdischen Geschäftsleute ihren Glaubensgrundsätzen treu bleiben, so mussten sie ihre Läden am Sabbat geschlossen halten, und diese Vorgabe scheint in der Zeit des ausgehenden Kaiserreichs auch noch allgemein befolgt worden zu sein.

In der Zeit der Weimarer Republik trat jedoch eine Änderung ein. Soweit bekannt, hielten zwar die seit der Vorkriegszeit in Kiel ansässigen Ostjuden, die sich mittlerweile geschäftlich gut etabliert hatten, weiterhin an der Sabbatruhe fest, einige der Neuzuwanderer gaben sie jedoch auf, wie aus einer unveröffentlichten Gemeindechronik des Kieler Rabbiners Dr. Arthur Posner zu ersehen ist. Ebenfalls aus dieser Chronik geht hervor, dass mit der Entscheidung, das Familiengeschäft am Samstag offen zu halten, nicht notwendigerweise eine Abwendung auch von anderen Geboten und Verboten der jüdischen Religion einherging. „Er besuchte die Synagoge am Schabbath, das Geschäft war aber am Schabbath geöffnet“, ist dort etwa über Heinrich Tellermann zu lesen, einen 1897 in Galizien geborenen Stoffhändler. Und über Max Meyer Ehrmann, 1895 in Rawa-Ruska geboren und seit 1921 als Manufakturwarenhändler in Kiel tätig, heißt es: „Er hielt sein Geschäft schon zeitig am Schabbath mehr oder minder offen, besuchte aber die Synagoge meist am Schabbath, hatte einen koscheren Haushalt und hielt die Kinder zu religiöser Lebensführung an.“⁶ Gemeinsam war Ehrmann und Tellermann, dass sie einer jüngeren, schon stärker durch säkulares Gedankengut geprägten Generation angehörten. Gemeinsam war ihnen aber auch, dass sie sich in den von Krisen geschüttelten 1920er Jahren eine Existenz aufbauen mussten und damit weit schwierigere Bedingungen vorfanden als die noch vor dem Kriege Eingewanderten.

Gleiches galt für den 1896 in der Gegend von Bochnia geborenen Naftali Offen, laut Posner ein „ernster Jude, frei in seinem Denken und Handeln“⁷, der sich 1921 mit seiner Frau Taube in Kiel niederließ und dort in der Muhliusstraße eine Kellerwohnung mietete. Im vorderen Teil der Wohnung befand sich das Geschäft der Familie, ein Laden für Herren- und Berufsbekleidung, „ein kleines Geschäft, ein Geschäftchen“, wie Sohn Yehuda sich erinnert. Samstags besuchte Naftali Offen regelmäßig die Synagoge, öffnete aber auch seinen Laden. „Meine Eltern waren fromm, aber nicht so fromm. Wenn die Frommheit mit dem Geschäft in Widerspruch stand, dann musste sie eben zurückstehen“, so Yehuda Offen. „Die meisten Kunden kamen am Sabbat. Es waren die Arbeiter, nachdem sie ihren Lohn hatten, und Bauern aus der Umgebung. Wenn ein Jude am Sabbat sein Geschäft nicht aufmachte, dann verlor er nicht einen Tag, er verlor dann fast eine ganze Woche.“ Die Arbeit von Naftali und Taube Offen zahlte sich aus. 1928 zog die Familie in eine Etagenwohnung und das Geschäft in ein reguläres Ladenlokal um. 1932, als Yehuda zehn Jahre alt war, konnten es sich seine Eltern leisten, ihn auf das renommierte Staatliche Gymnasium, die heutige Kieler Gelehrtenschule, zu schicken.⁸

Samstags geöffnet war auch die „Mützenfabrik Gerstel“, ein kombinierter Handwerks- und Handelsbetrieb, den die 26-jährige verwitwete Dora Kufelnitzky,

eine gebürtige Lembergerin, 1924 unter ihrem Mädchennamen in der Muhliusstraße eröffnete und gemeinsam mit ihren jüngeren Geschwistern betrieb. Zunächst waren die Geschwister noch darauf angewiesen, ihre Mützen auf den Wochenmärkten feilzubieten, die regelmäßig auch am Samstag stattfanden. Später konnten sie sich zwar auf den Ladenverkauf beschränken, der Samstag als Hauptmarkttag hatte für sie aber weiterhin eine zentrale Bedeutung, da die Familien gerade an diesem Tag ihre Einkäufe tätigten und sich zudem viele Bauern mit Marktständen unter ihren Kunden befanden. Aus diesem Grunde wurde 1931 auch eine Filiale der Mützenfabrik eröffnet, die sich am Schülperbaum befand, in unmittelbarer Nähe des großen Wochenmarkts auf dem Exerzierplatz.⁹

Die Firma, die auch Aufträge von Kaufhäusern, Vereinen und städtischen Einrichtungen erhielt, beschäftigte in Stoßzeiten zehn bis 13 Näherinnen. In normalen Zeiten hatte sie jedoch in der Regel nur drei Angestellte, war somit in erster Linie ein Familienbetrieb, der allen Beteiligten viel abverlangte. Dies galt auch für Leo und Karl-Heinz, die 1922 bzw. 1923 geborenen Söhne von Dora Kufelnitzky, die hauptsächlich von Kindermädchen erzogen wurden. Zusammen kamen alle Familienmitglieder nur an den Sonntagen, die mit festlichem Essen und Hausmusik als Feiertage gebührend begangen wurden. Der Sabbat war für die Erwachsenen ein normaler Werktag, für die beiden Jungen stellte er aber insofern etwas Besonderes dar, als sie an diesem Tag die Synagoge besuchten, wo sie auch viele ihrer Altersgenossen trafen. Chaim Yechieli, wie Karl-Heinz Kufelnitzky heute heißt, erinnert sich, dass es einmal Streit gab mit einem anderen ostjüdischen Jungen: „Er hat mir gesagt, ihr Gojim, ihr habt am Schabbes auf! Da hab ich ihn geschlagen, dann kam sein Vater und hat mich geschlagen.“ Für ihn sei das keine Tragödie gewesen, so Chaim Yechieli rückblickend, seine Mutter aber habe sich darüber so aufgeregt, dass sie den Vorfall zum Gegenstand eines *Din Tora*, eines Schiedsverfahrens durch den Rabbiner, machte.¹⁰

Für die samstägliche Öffnung des mütterlichen Betriebes musste sich Chaim Yechieli auch im Kreise der Familie Goldberg rechtfertigen, die einen Etagenhandel mit Textilien führte und ihn, den Klassenkameraden und Schulfreund ihres Sohnes David, nach dem Gottesdienst häufiger zum Kiddusch einlud. „Warum hat deine Mutter das Geschäft offen? Sie ist doch die Tochter von einem Schojchet [Schächter] und einem Chasn [Vorbeter], und ihr Großvater war Rabbiner“, habe Benjamin Goldberg, der Hausherr, ihn mehrfach nicht sehr taktvoll gefragt. Umso erstaunter war Chaim Yechieli, als er einmal beobachtete, wie ein Kunde die Wohnung betrat, um einen Anzug zu kaufen:

„Da hat er ihm den verkauft, und dann hat er gerufen das Dienstmädchen. Das Dienstmädchen hat die Anzahlung genommen und die Anzahlung reingetan in die Schublade, hat die Schublade zugeschlossen. Sag ich, was willst du von mir, du hast

doch auch am Sabbat verkauft! Und da hat er mich rausgeschmissen aus der Wohnung und dem David gesagt, er soll mich nicht mehr mitbringen zum Kiddusch.“¹¹

Die kleine Episode zeigt, dass die Grenzen zwischen ‚geöffnet‘ und ‚geschlossen‘ durchaus fließend verlaufen konnten, und dies galt insbesondere für den unter Ostjuden sehr beliebten, weil kostengünstigen Etagenhandel, in dem Wohnung und Geschäft eine Einheit bilden.¹² Wie häufig es vorkam, dass mit Hilfe eines ‚Schabbes-Goj‘ die Sabbatruhe gleichzeitig eingehalten und umgangen wurde, lässt sich nicht feststellen. In den ‚harten‘ Quellen kommen diese Grautöne der Geschichte ohnehin kaum vor, und auch die ‚weichen‘ Quellen, die Autobiografien, Memoiren und lebensgeschichtlichen Interviews, schweigen sich in solch ‚heiklen‘ Punkten zumeist aus. Dass es sich hier allerdings um einen Ausnahmefall handelte, dürfte eher unwahrscheinlich sein. „Wenn ich am Sabbat [...] eine ostjüdische Familie besuchte, habe ich mich immer gewundert, wie viele der christlichen Nachbarn anwesend waren“, heißt es in den Erinnerungen des Hannoverschen Rabbiners Dr. Emil Schorsch, „es war besonders die einfache christliche Bevölkerung, die sich mit ihren jüdischen Nachbarn verstand.“¹³ Diese „einfache christliche Bevölkerung“ bildete indes auch die Klientel der ostjüdischen kleinen Händler, und so liegt es nahe, dass bei solch gutnachbarschaftlichen Zusammenkünften bisweilen Geschäfte getätigt wurden – allerdings niemals in Gegenwart des Rabbiners, versteht sich.

- 1 Das hier als Faksimile abgedruckte Schreiben befindet sich im Original in den Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, und als Mikrofilm in: StA Hamburg, 522-1, Jüdische Gemeinden, 128: Sammelakten des Oberrabbinats Altona (2. Serie), die Provinzialgemeinden in Schleswig-Holstein betreffend, Bd. 20 (1914), Bl. 28; es steht im Kontext der allerdings erfolglosen Bemühungen des Oberrabbiners, der für jüdische Angestellte in Betrieben, welche die Sabbatruhe einhielten, mit Hilfe der Handelskammer bei der Ortspolizeibehörde eine generelle Lockerung des Sonntagsarbeitsverbots zu erwirken suchte; ebd., Bl. 25ff.
- 2 Heinrich Silbergleit, Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich. I. Freistaat Preußen, Berlin 1930, S.24*; Jack Wertheimer, Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany, New York/Oxford 1987, S.191. Die Meldeakten wurden Anfang der 1980er Jahre von Dietrich Hauschildt-Staff (Steinbrück) ausgewertet, der seine Sammlung zu Kiel freundlicherweise dem Archiv der Forschungsstelle „Juden in Schleswig-Holstein“ an der Universität Flensburg zur Verfügung gestellt hat. Seine Ergebnisse sind in den von Erich Koch (Schleswig) und der Verf. betreuten Datenpool zu Juden in Schleswig-Holstein eingegangen, auf dem – soweit nicht anders angegeben – auch die folgenden Ausführungen basieren. Ausführlich zur jüdischen Minderheit in Kiel: Bettina Goldberg, „... und vieles bleibt ungesagt.“ Die Israelitische Gemeinde zu Kiel vor und nach 1933 – Versuch einer Annäherung“, in: Gerhard Paul/Miriam Gillis-Carlebach (Hrsg.), Menora und Hakenkreuz. Zur Geschichte der Juden in und aus Schleswig-Holstein, Lübeck und Altona (1918 – 1998), Neumünster 1998 (Quellen und Studien zur jüdischen Geschichte Schleswig-Holsteins 1), S.49-66; dies., „Kleiner Kuhberg 25 – Feuertag 2. Die Verfolgung und Deportation der schleswig-holsteinischen Juden im Spiegel der Geschichte zweier Häuser“, in: Informationen zur Schleswig-Holsteinischen Zeitgeschichte 40 (2002), S.3-21.
- 3 Interviews der Verf. mit Jacob Gower, ehem. Grubner (Frankfurt a.M.), v. 31.1.2000, Elyakim Ha'etzni, ehem. Georg Bombach (Ramat Gan), u. Judith Jakobowitz, geb. Bombach (Ramat Gan), v. 20.3.1997; Landesarchiv Schleswig-Holstein, Schleswig (im Folgenden: LAS), Abt. 761: Sozialministerium, Nr. 8182, 8183 u. 8185.
- 4 Interviews der Verf. mit Lotti Gelbart, geb. Bauer (Haifa), v. 9.3.1997, Simcha Becker (Givataim) v. 18.3.1997, Henry Glanz (London) v. 8.10.1997 u. David Goldberg (Edinburgh) v. 12./13.10.1997.
- 5 Mordechai Breuer, Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871 – 1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit, Frankfurt a.M. 1986, S.240.
- 6 Arthur B. Posner, Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde und der jüdischen Familien in Kiel (Schleswig-Holstein), unveröff. TS, Jerusalem 1951 – 1954, S.372 u. 394, in: Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, P 40: Bestand Posner, Nr. 7a.
- 7 Ebd., S.389.
- 8 Interview der Verf. mit Yehuda Offen (Tel Aviv) v. 23.3.1997; LAS, Abt. 761, Nr. 24643. Ausführlich zu Yehuda Offen (1922 Altona – 1997 Tel Aviv) und seiner in Auschwitz ermordeten Familie: Bettina Goldberg, „...Am Schlimmsten war es für uns Kinder.“ Jüdische Kinder und Jugendliche in Schleswig-Holstein unter dem NS-Regime“, in: Annette Göhres/Stephan Linck/Joachim Liss-Walther (Hrsg.), Als Jesus „arisch“ wurde. Kirche, Christen, Juden in Nordelbien 1933 – 1945, Bremen 2003, S.187-202, hier S.197-201.
- 9 Interviews der Verf. mit Mordechai Gerstel (Pardes Hanna) v. 11.3.1997 u. Chaim Yecheili, ehem. Karl-Heinz Kufelnitzky (Haifa), v. 10.3.1997; LAS, Abt. 761, Nr. 8348, 19085 u. 19134; siehe auch Bettina Goldberg: „Am preiswertesten und am besten bei Gerstel.“ Die Geschichte einer Mützenfabrik und der Vertreibung ihrer Besitzer“, in: Paul/Gillis-Carlebach, Menora und Hakenkreuz (wie Anm. 2), S.245-263.
- 10 Interview mit Chaim Yecheili (wie Anm. 9).
- 11 Ebd. Dass die Haushälterin gleichzeitig im Geschäft als Kassiererin fungierte, bestätigte auch David Goldberg im Interview (wie Anm. 4). Ausführlich zur Familie Goldberg: Bettina Goldberg, „Mit einem Kindertransport nach Großbritannien. Drei ehemalige Kieler erinnern sich“, in: Informationen zur Schleswig-Holsteinischen Zeitgeschichte 33/34 (1998), S.121-139, hier S.125-128, 132f. u. 135f.
- 12 Ähnlich fließend konnten die Grenzen auch bei den deutschen Juden im kleinstädtischen und dörflichen Milieu sein, wo sich Wohnung und Laden zumeist im gleichen Haus befanden; siehe Jacob Borut, „Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik“, in: Monika Richarz/Reinhard Rürup (Hrsg.), Jüdisches Leben auf dem Lande. Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte, Tübingen 1997, S.231-248, hier S.236.
- 13 Emil Schorsch, „Die zwölf Jahre vor der Zerstörung der Synagoge in Hannover“, MS, Vineland, NJ 1975, auszugsweise abgedruckt in: Monika Richarz (Hrsg.), Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918 – 1945, Stuttgart 1982, S.183-188, hier S.187f.

„Vorgänge in der Judenheit auf dem weiten Erdenrund“. Jacques Faitlowitsch und die Beta Israel – Exotik, Solidarität und Hilfe*

Im Dezember 1915 bot der Buchhändler S. Goldschmidt der Hamburger „Jüdischen Bibliothek und Lesehalle“ 20 „ältere und neuere Werke“¹ zum Kauf an. Dieses Angebot ist eine der Unterlagen des bibliothekarischen Alltags der Lesehalle und gibt Auskunft über Literatur, die zur damaligen Zeit *en vogue* war. Das Angebot wird hier allerdings nicht unter dem Gesichtspunkt der Anschaffungspolitik und des Geschäftsgangs der Bibliothek betrachtet, sondern soll Ausgangspunkt sein für die Beschäftigung mit einem ganz bestimmten Werk, das zum Kauf stand – Jacques Faitlowitschs „Quer durch Abessinien“.² Die sich aus diesem Buch ergebenden Folgen „in Hamburg, Deutschland und der Welt“ vor und nach dem Ersten Weltkrieg werden ‚aufgeblättert‘. Sie führen zu einem „überseeischen“ wie jüdischen Thema, das die *Falaschen*³ und das *Pro-Falasha-Comité* behandeln will. Gerade das Pro-Falasha-Comité ist – was die deutsche Beteiligung anbelangt – im weit gefächerten Spektrum jüdischer Solidarität und Hilfe größtenteils in Vergessenheit geraten.

Mit Faitlowitsch, seinem Buch, seiner Mission und ‚seinem‘ Komitee setzte eine Entwicklung ein, die – unterbrochen von zwei Weltkriegen und der Schoa – in der Aufnahme der Beta Israel in Israel gipfelte und die auch heute noch aktuell⁴ und brisant ist. In „Quer durch Abessinien“ beschrieb Faitlowitsch die Lebensumstände der als „schwarze Juden Äthiopiens“ bezeichneten Falascha und forderte das europäische Judentum, hier vor allem die deutschen Juden, zu Aktionen auf. Die Anschaffung dieses Buches entsprach dabei dem Wollen und Sollen der Jüdischen Bibliothek und Lesehalle, dem „jüdischen Teil des Publikums“ die Möglichkeit zu bieten, sich „Kenntnis zu verschaffen über die eigenartigen Geschicke seines Stammes“⁵ und über die „Vorgänge auf dem weiten Erdenrund“, die für Juden bedeutend sein könnten. Zu den Erwerbungen zählten natürlich auch Reisebeschreibungen, gerade wenn sie jüdische Belange skizzierten. Darüber hinaus war die „Falaschafrage“⁶ seit Anfang des 19. Jahrhunderts in Europa immer wieder in den jüdischen Zeitungen und Zeitschriften aufgegriffen worden. Dabei wurde vor allem die Frage erörtert, ob es sich bei den Falaschen um Juden handle oder nicht – und wenn ja, wie diese nach Äthiopien gekommen sein mochten.

Wer waren die Falascha, wie hat sich ein Vorhandensein von Juden in Nordostafrika erklären lassen, und warum interessierte Faitlowitsch sich für sie? Jacques

Herrn Herrn Sat. Klammer
 A. Goldschmidt
 Buchhandlung
 Antiquariat

Hamburg, den 8/12 1915

Fernsprecher-Gruppe 8 2171

Lieber Herr Sat. Klammer!

Meine Auswahl der Bücher ist für Sie bestimmt. Die Bücher sind in der Regel neu und in sehr gutem Zustand. Die Preise sind sehr billig und ich hoffe, Sie werden sie gerne kaufen. Ich habe auch einige Bücher für Sie ausgewählt, die ich für Sie besonders geeignet finde. Ich hoffe, Sie werden sie gerne kaufen.

- | | | |
|-----|--|------|
| neu | Stellermann, Minna'scher Lyrik für Kantons zu Kanton | 3 |
| neu | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 1 |
| o | Bamberger, J. Jiddische Liedersammlung | 2 |
| o | Berschlag, J. Jiddische Liedersammlung | 7.50 |
| do | do J. Jiddische Liedersammlung | 7.50 |
| neu | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 1 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 1.50 |
| neu | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 6 |
| neu | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 3.50 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 2 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 1.50 |
| neu | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 3 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 3.50 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 8 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 4.80 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 1.50 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 5 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 5 |
| o | Levin, Max, Jiddische Liedersammlung | 4.50 |

Angebotschreiben der Buchhandlung A. Goldschmidt an die Hamburger „Jüdische Bibliothek und Lesehalle“ vom Dezember 1915. Staatsarchiv Hamburg

Faitlowitsch wurde 1881 in Lodz geboren, besuchte ein Gymnasium in Berlin⁷ und studierte an der Sorbonne orientalische Sprachen. Zu seinen dortigen Lehrern gehörte der Semitist Joseph Halévy, der 1868 Falascha in Äthiopien aufgesucht hatte und Faitlowitsch zu einer Expedition in deren Heimat anregte.⁸ Als Frucht der ersten Reise 1904/05 entstand die Sammlung äthiopischer Sprichwörter, mit der Faitlowitsch 1907 an der Universität Lausanne promoviert wurde.⁹ Vor dem Ersten Weltkrieg unternahm er noch zwei weitere Fahrten nach Äthiopien. Von 1916 bis 1919 unterrichtete er orientalische Sprachen an der Universität in Genf. In den 1930er Jahren ließ er sich in Palästina nieder und starb 1955 in Tel Aviv.¹⁰

Als Faitlowitsch Abessinien Anfang des 20. Jahrhunderts bereiste, war über die Beta Israel bereits einiges bekannt – Legendäres und Tatsächliches. Ein weitgehender Konsens bestand über folgende Annahmen¹¹: Die Bezeichnung Falascha wurde aus dem äthiopischen Verb „*fäläsa*“ abgeleitet, das wandern, überschreiten, verbannt sein, verstreuen, entwurzeln bedeutet.¹² In Äthiopien hatte diese Bezeichnung durchaus etwas Abwertendes. Als Eigenbezeichnung bevorzugten die so Genannten daher Beta Israel, Stamm bzw. Haus Israels. Die Falascha waren eine einheimische Gruppierung, die sich als Juden verstanden. Sie arbeiteten als Bauern und Handwerker, Schmiede, Lederbearbeiter, Weber, Maurer, Tischler und Töpferinnen. Ihre kanonischen Bücher – die fünf Bücher Moses (*Orit*), verschiedene Apokryphen und Pseudoepigraphen, wie das Buch der Jubiläen, das Makkabäerbuch, das Buch Henoch – waren auf *Ge'ez*, der altäthiopischen Sprache, verfasst, auf Pergament geschrieben und in Kodexform gebunden. Das Hebräische war ihnen unbekannt. Sie besaßen „keine Erinnerung an Mischna und Talmud“¹³, feierten weder Purim noch Chanukka und kannten nicht das Anlegen von Gebetsriemen. Sie hielten den Sabbat heilig und beobachteten viele Reinheitsgebote, fasteten und brachten Schlachtopfer dar. Zu ihren religiösen Führern zählten heilige Männer, meist Mönche und Priester. Auch Nonnen gab es unter ihnen. Gottesdienstliche Abläufe, die Beschneidung von Jungen (seltener von Mädchen) und das Einhalten der biblischen Speisegebote teilten sie mit den christlichen Äthiopiern.¹⁴ Furcht und Verfolgung resultierten noch Anfang des 20. Jahrhunderts aus der – der dominanten amharischen christlichen Gesellschaft eigenen – Meidung von Eisen Schmiedern, Lederarbeitern und Töpfern. Den Beta Israel konnten – trotz Geringschätzung – dennoch übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden.¹⁵ Auch die Tatsache, dass sie keine ungefährdeten Rechte auf Grund und Boden besaßen, trug zu ihrer Ausgrenzung bei.

Über die Herkunft der Falascha gab und gibt es die verschiedensten Hypothesen, aber keine gesicherten Erkenntnisse.¹⁶ Äthiopische Legenden¹⁷ sprachen von einer Einwanderung von Israeliten zusammen mit Menilek (dem Sohn Salomos und der Königin von Saba) nach Aksum, einem Stadtreich in Nord-äthiopien. Mittelalterliche europäische Erzählungen¹⁸ schilderten die Verbreitung

von Angehörigen der verlorenen zehn israelitischen Stämme, die in verschiedenen Ländern und möglicherweise auch in Schwarzafrika zu finden seien. Neuzeitliche europäische Entdecker, als Erste die Portugiesen¹⁹, brachten ab dem 16. Jahrhundert die Kunde über das Land Habesch, das Land der „Verbrannten“, nach Europa. Sie berichteten auch über die *Ayhud* und *Israeliten*²⁰, über deren eigene Machtgebiete („Königreiche“), Krieger und Kriege gegen bedrängende Herrscher.

In „Quer durch Abessinien“ nun, diesem überwiegend als Reisetagebuch verfassten, mit vielen Fotografien illustrierten Werk, schilderte Faitlowitsch die tagtäglichen Vorkommnisse. Dazwischen streute er Angaben über die Beta Israel, ihre Umgebung, Lebensbedingungen, die Diskriminierung, die ungefähre Anzahl, ihre Religion mit Sitten und Gebräuchen ein.²¹ Die Angaben deckten sich zum Teil mit den schon bekannten, zum Teil arbeitete er einige Elemente besonders heraus. Vor allem hob er hervor, wie sehr sich die Beta Israel nach Kontakt mit der Außenwelt sehnten. Seine Schilderungen betonten, wie freudig, ja begeistert er empfangen worden sei²², wie gerade er sich ihr Vertrauen erworben und verdient habe: „[...] wenn du willst, folgen wir dir jetzt alle sogar bis nach Jerusalem“²³. Er führte seinen Lesern anschaulich die Notwendigkeit der Abwehr der christlichen Mission vor Augen. Die Missionsgesellschaften, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Äthiopien auch konvertierte Mitarbeiter²⁴ einsetzten – besonders die *London Society for promoting Christianity amongst the Jews*²⁵ –, hätten jedoch seit seinem Aufenthalt nicht mehr viele Erfolge verzeichnen können.²⁶

„Sie [die Falascha] baten mich inständig, die Arbeit für ihre Sache fortzusetzen, es dahin zu bringen, dass so bald wie möglich ein Lehrhaus für ihre Kinder errichtet werde, wo sie die heiligen Bücher studieren und sich in dem Glauben ihrer Ahnen stärken könnten, damit sie gegenüber den Missionären, ihren Feinden, die sie selbst und den Namen Israel in ihrem Lande vernichten wollen, in ihrem Glauben mit ganzem Herzen beharren könnten.“²⁷

Damit präsentierte Faitlowitsch eine andere Art jüdischer Gemeinde als die in Europa: Diese „Angehörigen dunkler Hautfarbe“ konnten oft nicht lesen und schreiben, hatten über „Jahrtausende isoliert von der übrigen Welt in den äthiopischen Berggebieten ihr Judentum allen Anfechtungen zum Trotz“ bewahrt, hatten im Laufe der Jahrhunderte kriegerische Auseinandersetzungen geführt und sahen sich jetzt Diskriminierungen ausgesetzt. Da sie sich dazu noch völlig unzulänglich der Vereinnahmung durch die christliche Mission erwehren sollten, erlebten sie den Beistand des fortschrittlichen europäischen Judentums. Faitlowitsch, der auf seiner ersten Reise 23 Jahre alt war, bei der zweiten Fahrt 27 Jahre zählte, wollte von nun an „das Interesse der europäischen Juden auf die Falaschen lenken“²⁸ und machte die Lobbyarbeit für die Beta Israel und die Verbesserung ihres Schicksals zu seiner Lebensaufgabe. Er verband so handfeste Interessen (Schaffung eines eigenen

Aufgabenbereichs) mit romantischen Vorstellungen (verlorener Stamm, unberührtes Judentum, über Jahrtausende unverändert erhalten) und dem Wunsch zu helfen (Rettung aus Gefahr, Hebung der Lebensbedingungen, Schulbildung).

Zu den Zielen, denen er sich unermüdlich widmete, gehörte die Abwehr der christlichen Mission sowie die Förderung der Selbstbehauptung und Identitätsbildung, um die isolierten, von der übrigen jüdischen Welt abgeschlossenen Beta Israel wieder in die größere jüdische Gemeinschaft einzugliedern. Dazu bedurfte es seiner Meinung nach der Regenerierung, der Hinführung zum rabbinischen Judentum. Das bedeutete die Einrichtung von Schulen und eines Lehrerseminars; das erforderte ferner die Übersetzung von religiösen Texten. Analog der Praxis der christlichen Missionare²⁹ begann er mit der Auswahl einheimischer Kinder und Jugendlicher, die er in Europa schulen ließ. Diese künftige Elitegruppe sollte nach ihrer jeweiligen Rückkehr als Multiplikator dienen, das Judentum der Beta Israel auffrischen sowie zur Selbsthilfe anleiten. Vor dem Ersten Weltkrieg favorisierte Faitlowitsch die Ausbildung in Jerusalem und Italien³⁰, da er mit den Schulen der Alliance Israélite Universelle in Frankreich weniger zufrieden war.³¹ Nach dem Ersten Weltkrieg gab es jedoch auch Beta Israel, die direkt in Deutschland zur Schule geschickt wurden. Von zwei Jungen ist bekannt, dass sie mehrere Jahre in Frankfurt am Main untergebracht waren.³² Zwei weitere Jugendliche wurden 1927/28 in der Höchberger Israelitischen Präparandenschule unterrichtet: „[...] Menasche ben Josef, ein [...] Webersohn aus Addis Abeba und Jonathan ben Ezekias, Sohn eines Maurers aus Dembea. In Höchberg sorgten sie für Aufregung: „Das sind Menschenfresser‘ sagte ein zehnjähriger Bub“³³. Insgesamt waren es wohl 25 Kinder, denen eine außeräthiopische Ausbildung zugute kommen sollte. Einige hatten Erfolg. Andere aber, die allein, ohne vertrautes Umfeld, in fremder Umgebung und fremden Klima leben mussten, waren überfordert, erkrankten physisch oder psychisch (an Heimweh, Verlassenheit, Einsamkeit) und starben früh.³⁴

Die Lebensaufgabe des ‚Vaters der Falaschas‘ erforderte eine finanzielle Basis. Diese einzuwerben sollte Aufgabe einer Organisation werden. Faitlowitsch hatte schon nach seiner ersten Reise in Florenz 1906 die Gründung eines italienischen Pro-Falascha-Komitees in Gang gebracht. Sicher wurde Italien deshalb gewählt, weil die italienische Kolonie Eritrea an Abessinien grenzte. Italien hatte seinen Anspruch auf diese Region mit der weiteren Kolonie Somaliland (sowie Libyen) und durch wiederholte Angriffe auf Äthiopien seit 1885 geltend gemacht. Sich mit Kolonialadministrationen gut zu stellen, war politisch geboten. Zudem bestand auch die Möglichkeit, in Eritrea Schulen einzurichten. Weder die Alliance noch der Hilfsverein der deutschen Juden³⁵, weder die Anglo-Jewish Association noch die Jewish Colonization Association kamen Faitlowitschs Vorstellungen gänzlich nach. Allerdings wurden diese Organisationen von ihm pragmatisch benutzt, um seine jeweiligen Vorhaben durchzusetzen.³⁶ Innerhalb der Organisationen gab es

zudem unterschiedliche Auffassungen, welche Schulen errichtet, welche pädagogischen Konzepte verfolgt werden sollten. Bei seiner Rückkehr nach Europa fand sich Faitlowitsch inmitten einer Debatte – angestoßen durch die Abessinien-Expedition, die 1908 im Auftrag der Alliance durchgeführt worden war³⁷ –, ob die Erziehung der Falascha hauptsächlich der beruflichen Ausbildung dienen oder eine Allgemeinbildung einschließlich der hebräischen Sprache umfassen sollte. Die Alliance bevorzugte die Berufsausbildung, während Faitlowitsch sich gegen diese Einschränkungen verwahrte.³⁸ Die weiter gefasste Ausrichtung mit der Verwendung von Hebräisch als Unterrichtssprache kam wiederum den deutschen Vorstellungen entgegen, und die Betonung der jüdischen Religionsbelange lag der Programmatik des deutschen Hilfsvereins weitaus näher. Im Gegensatz dazu stand die französisch-kulturelle, „weltlich-westliche“ Ausrichtung der Alliance-Schulen: deutsche Orthodoxie versus französische Zivilisation.³⁹ Trotz seiner Offenheit für Zusammenarbeit gab jedoch auch der Hilfsverein kein Geld, ohne Aufsicht führen, ohne gezielt Einfluss nehmen zu können. Da die „Aufbringung der erforderlichen Geldmittel aber [...] der kleinen Anzahl Juden Italiens [...] nicht möglich“ war, entschloss sich Faitlowitsch, „die Absichten des Comités auch in anderen westeuropäischen jüdischen Gemeinden zu propagieren“⁴⁰, und unternahm gezielt weitere Schritte zur ‚Internationalisierung‘:

„Ich besuchte zu diesem Zwecke Österreich, Deutschland, England, Holland, Schweden usw. und fand im allgemeinen lebhaftes Sympathie. In Deutschland war das Interesse für die Falascha-Angelegenheit ein außerordentlich reges; überall begegnete ich entgegenkommendem Verständnis für die Bedeutung meiner Aktion. Besonders ermutigend wirkte auf mich vor allem, dass auch der Geschäftsführer des Hilfsvereins der Deutschen Juden im Ehrenamte, Herr Dr. Paul Nathan, die Bereitwilligkeit dieser Organisation, das Unternehmen zu fördern, zum Ausdruck brachte.“⁴¹

Konturen gewinnt die sich daraus ergebende Entwicklung durch eine weitere Quelle, die sich im Aktenbestand der Hamburger Jüdischen Gemeinde befindet: ein Schreiben aus dem Jahr 1914 mit dem Titel „Internationales Pro-Falascha-Comité“, das vermutlich an alle jüdischen Gemeinden Deutschlands versandt wurde.⁴² Dieses Schriftstück umriss nicht nur den Zweck eines solchen internationalen Komitees mit Sitz in Deutschland, sondern legte die Notwendigkeit ausreichender Mittelausstattung dar und bemühte sich darum, neue Mitglieder zu werben.

Dieses Internationale Pro-Falascha-Comité verlegte am 8. März 1914 seinen Sitz von Florenz nach Frankfurt am Main. Aus diesem Anlass versammelten sich hier „die angesehensten Führer der internationalen Profalaschabewegung, um die Reorganisation [...] und die zur Zeit zu ergreifenden Schritte zu beraten“.⁴³ Wie dem dazu erstellten Mitgliederverzeichnis zu entnehmen war, fanden sich unter

den 78 Mitgliedern viele bekannte Namen, hauptsächlich orthodoxe und einige liberale Rabbiner, Juristen und Orientalisten, Geschäftsleute und Bankiers, Zionisten und CV-Mitglieder. Von den größeren Organisationen waren der Hilfsverein der deutschen Juden, das zionistische Aktionskomitee und die Agudas Jisroel anwesend.⁴⁴ Eine Reihe von Mitgliedern aus Deutschland, Italien, Österreich und der Schweiz waren persönlich gekommen. Überhaupt stellte Deutschland mit 47 Vertretern in diesem internationalen Komitee die Mehrheit.⁴⁵ Aber keiner der Teilnehmer kam – auf den ersten Blick – aus der Großgemeinde Hamburg.⁴⁶ Dagegen wurde der Internationalität durchaus Rechnung getragen: Teilnehmer aus Frankreich, Großbritannien, Russland (mit Polen), Holland, Belgien, Dänemark, Ägypten, Südafrika und den USA waren verzeichnet. Bei dieser Tagung (und gleichzeitigen Gründungsversammlung) ging es dann hauptsächlich um die finanzielle Ausstattung der Organisation. Die Ziele, die das Komitee verfolgen und durchsetzen wollte, entsprachen klar erkennbar den Vorstellungen Faitlowitschs, die er in „Quer durch Abessinien“ bereits formuliert hatte. Er wiederholte diese auf der Konferenz nochmals: Es gelte, den Untergang der Falaschen durch die christliche Mission zu verhindern und moralisch-ideelle Hilfe auf dem Gebiet der Lehre und Unterweisung im Judentum anzubieten sowie als „nächste und wichtigste Aufgabe“, für eine „jüdische Erziehung der Falaschajugend zu sorgen“. Abgesehen von einer Schulgründung wurde geplant, ein Lehrerseminar in Eritrea einzurichten. Weiter sollte die Bibel in die Landessprache übersetzt und zusätzliche Literatur jüdisch-religiösen Inhalts verfasst werden. Für alle diese Vorhaben brauchte man Geld: Neben den laufenden Ausgaben der Unterhaltung des Seminars und der Schulen, der Herstellung der erwähnten Schriften (veranschlagt wurden etwa „30–35000 Mark“) sollte auch ein Baufonds (mit „50 000 Franks“) eingerichtet werden, für den einmalig Spenden eingeworben werden sollten.⁴⁷ Ebenfalls wurde an die Anstellung eines Generalsekretärs gedacht. Ohne ahnen zu können, wie schnell die meisten Vorhaben durch die weltgeschichtlichen Ereignisse für längere Zeit gegenstandslos werden würden, unternahm Faitlowitsch sofort alles in seiner Macht stehende, um diesem internationalen Komitee eine stabile Grundlage zu verschaffen. So wurde der „weitere Ausbau der Organisation durch Propagandareisen“ vorangetrieben⁴⁸ und bestehende Ortsgruppen in deutschen Städten⁴⁹ durch neue Ortskomitees ergänzt. Namentlich erwähnt wurden „Hamburg, Altona, Posen, München, Eschwege“⁵⁰ – „während die Konstituierung solcher Komitees in Hannover, Thorn, Kassel, Mainz, Darmstadt und Chemnitz nahe bevorsteht“.⁵¹ Das Interesse sei nach wie vor rege, jedoch könne „eine praktische Arbeit erst zum Herbst einsetzen“.⁵² „Überall stellten sich die Rabbiner ohne Unterschied ihrer religiösen Richtung zusammen mit den angesehensten Gemeindemitgliedern [...] in den Dienst der Sache“⁵³. In Hamburg jedoch, bei den Hamburger Rabbinern wie dem orthodoxen Oberrabbiner Dr. Samuel Spitzer, dem Altonaer Oberrabbiner

Meir Lerner, den Tempelrabbiniern Dr. David Leimdörfer und Dr. Jacob Sonderling, war das Engagement verhalten. Verstärkt wurde der Eindruck einer abwartenden Haltung durch einen (nur mit Initialen signierten) Artikel im „Hamburger Familienblatt“ vom 22. Juni 1914. Hier stieß der Leser unter dem unverfänglichen Titel „Die Pro-Falascha-Bewegung“ auf eine längere „warnende Kundgebung“, die auf vermeintliche Gefahren hinwies: Zwar seien „[i]n fast allen großen jüdischen Zentren Westeuropas [...] in letzter Zeit Organisationen entstanden, die einzig und allein die Rejudaisierung der Falaschas zum Zwecke haben“ und vom „rein religiösen und humanitären Gesichtspunkt“ zu begrüßen seien; jedoch sollten die „Pro-Falascha-Männer“ erkennen, dass sie unbewusst dazu beitragen, dass „der europäischen Judenheit eine jüdische Aufgabe“ neben der „religiösen und moralischen Zersetzung der noch naiven Falaschas aufgebürdet“ werde. Und weiter fragte der Verfasser: „Haben wir ein Recht, diese primitiven Menschen auf dem Wege der Rejudaisierung zu europäisieren, um sie so nach Europa zu locken?“ Und er schloss mit dem Vorschlag: „Wenn wir den Falaschas die Kenntnis des Judentums vermitteln wollen, dann brauchen wir nur zehn junge Falaschas nach Safed, nach Tripolis oder nach Fez zu schicken, wo sie ein orientalisches primitives Judentum, das von allem Europäertum frei ist, kennen lernen können“⁵⁴.

Dass in Hamburg Faitlowitschs Arbeit doch Rezeption erfuhr, und zwar auf nichtjüdischer Seite, war fraglos auf den Wirkungskreis des Kolonialinstituts zurückzuführen. Wirtschaftliche und wissenschaftliche Unternehmungen, die sich mit der „großen weiten Welt“ verbanden, trafen in Hamburg auf Sympathien und institutionelle Einrichtungen, die von deutschen Juden ebenso gefördert und beeinflusst wurden. Mit dem 1908 gegründeten Kolonialinstitut und der Schaffung einer Zentralstelle, die 1919 umgewandelt wurde in (Hamburgisches) „Welt-Wirtschafts-Archiv“ – beide von Max M. Warburg maßgeblich gelenkt und finanziell unterstützt –, entstand die Keimzelle der 1919 eröffneten Universität Hamburg. 1909 wurde an dem Kolonialinstitut der weltweit erste planmäßige Lehrstuhl dieser Art für afrikanische Sprachen („Kolonialsprachen“) eingerichtet. Früh wurden hier auch äthiopische Sprachen gepflegt. Mit dem Kolonialinstitut eng verbunden waren weitere Hamburger Institute und Seminare, darunter das Museum für Völkerkunde, in dessen Beirat Aby Warburg saß. An den Vorträgen der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft, die Carl Meinhof, der erste Professor für afrikanische Sprachen, 1919 ins Leben gerufen hatte, nahmen neben den Mitarbeitern des Kolonialinstituts viele Hamburger teil – darunter auch der mit den Warburgs befreundete Privatgelehrte Paul Ruben⁵⁵ und dessen Bekannter Carl A. Rathjens, Geograph am Kolonialinstitut. Mit Rathjens, der 1908 Äthiopien bereist hatte und sich 1921 mit „Die Juden in Abessinien“ habilitierte, wurde die Brücke zu Faitlowitsch geschlagen: „Carl Rathjens tritt neuerdings in seinem sehr lesenswerten Buche [...] mit einer Entschiedenheit für die Auffassung des bekannten

Falasca-Forschers Faitlovitch ein, dass die Falaschas in Abessinien ein Mischvolk von ortseingewachsenen Agau-Negern und eingewanderten Stammesjuden und Bekennern der jüdischen Religion seien“⁵⁶.

Und damit schließt sich der Kreis, der durch Angebot und Anschaffung des Werkes „Quer durch Abessinien“ durch die Lesehalle geöffnet wurde. Das Buch selbst teilte das weitere Schicksal der Jüdischen Bibliothek und Lesehalle, wurde mit ihr konfisziert und rückerstattet.⁵⁷ In dem Bibliothekskatalog der Jüdischen Gemeinde Hamburg findet sich heute noch, mit der Signatur „F1“ versehen, Faitlowitschs Reisebericht.

Nach dem Ersten Weltkrieg verlegte das Falasca-Komitee seinen Schwerpunkt (und Sitz) zunächst in die USA und später nach Israel.⁵⁸ Faitlowitsch warb weiter für die Durchsetzung seiner Vorstellungen. Immer wieder wurde versucht, Schulen in Äthiopien oder auch Eritrea zu errichten.⁵⁹ Die Entwicklung, die Mitte der 80er und Anfang der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts einsetzte, die *Airlifts* von Äthiopien, die Zehntausende von Beta Israel nach Israel brachten, hätten sicher seine Zustimmung gefunden. Nun bildet sich dort ein Leben heraus, das sich ohne den äthiopischen Kulturzusammenhang formieren muss.⁶⁰

Zeitungskultur, Lesehallenbewegung, Kolonialgedanke und Missionsidee – die Hamburger, die deutschen und die europäischen Bürger jüdischen Glaubens waren Teil dieser Zeitströmungen. Die deutschen, die europäischen Juden nahmen darüber hinaus tätigen Einfluss, gestalteten mit, formten um. Selbstwehr und Selbstbehauptung gegenüber christlicher Vereinnahmung und staatlicher Macht, gegen Diskriminierung und Repression waren ein Grund für jüdische Solidarität und die Hilfsorganisationen – auch für das Pro-Falasca-Comité. Anders jedoch als im Nahen Osten, in Nordafrika oder gar Osteuropa, wo die Hilfseinrichtungen eine Modernisierung und Emanzipation anstrebten, aber nicht das autochthone Judentum in Frage stellten, war es bei den Beta Israel eine Transformation des Glaubens der exotisch anderen hin zum normativen europäischen Judentum, die Faitlowitsch mit besten Absichten intendierte. So wurde er mit seiner Programmschrift „Quer durch Abessinien“ zum Gegenmissionar und „Kulturbringer“⁶¹ mit ungeahnten Folgen.

- * Ina Lorenz, die sich freundlicher Weise meinen ersten Vortrag über die Beta Israel anhörte, kann nun einer ähnlichen Thematik nicht „entkommen“: Ich danke ihr herzlich für die überaus angenehme jahrzehntelange Zusammenarbeit!
- 1 Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), JG 887, BL, S.20.
 - 2 Quer durch Abessinien. Meine zweite Reise zu den Falaschas, 1910 in Berlin bewusst auf Deutsch veröffentlicht; unter den damals rund 1.500 Bänden der Hamburger jüdischen Lesehalle bereits vorhanden.
 - 3 Die deutsche Bezeichnung „Falaschen“, die Eigenbezeichnung „Beta Israel“, die häufig verwendete Form „Falaschas“, die korrekte, aus dem Äthiopischen abgeleitete Bildung „Falascha“ werden hier für die ab dem 16. Jahrhundert in äthiopischen Texten erwähnten Falascha synonym gebraucht; vgl. zu der Erwähnung in äthiopischen Quellen Steven Kaplan, „‘Falasha’ religion. Ancient Judaism or evolving Ethiopian tradition?“, in: *Jewish Quarterly Review* 79 (1988), S.49-65, hier S.57 und Anm. 32.
 - 4 2004 tagte in Israel die Konferenz „Jacques Faitlovitch and the Jews of Ethiopia“; vgl. Yad Ben-Zvi Institute: <http://ybz.org.il/?ArticleID=483> (15.06.2004).
 - 5 StA HH, JG 887, S.176.
 - 6 „Zur Falaschahfrage“, in: *Jeschurun* 11 (1865), S.116-124. Umfangreich ist Literatur nachgewiesen in: Steven Kaplan (Hrsg.), *Ethiopian Jewry. An annotated bibliography*, Jerusalem 1988 und ders. (Hrsg.), *Ethiopian Jewry. An annotated bibliography, 1988 – 1997*, Jerusalem 1998.
 - 7 Vgl. Simon D. Messing, *The Story of the Falaschas, „Black Jews“ of Ethiopia*, Hamden, Conn. 1982, S.55.
 - 8 Halévy war damals vorgeworfen worden, Abessinien nicht betreten zu haben – eine Kränkung, die er nie verwand. Er hoffte, sich durch Faitlowitsch rehabilitieren zu können; vgl. Quer durch Abessinien (wie Anm. 2), S.1ff. mit Anm.
 - 9 Jacques Faitlovitch, *Proverbes abyssins*, Paris 1907.
 - 10 Vgl. Itzhak Grinfeld, Jacques Faitlovitch – „Father“ of the Falaschas“, in: *The Jews of Ethiopia*, Tel Aviv 1986, S.30-35.
 - 11 Vgl. dazu die Zusammenfassung bei Kay Kaufman Shelemay, „The Beta Israel in Twentieth-century Ethiopia“, in: *The Jews* (wie Anm. 10), S.40-49.
 - 12 Vgl. Ignacio Guidi, *Vocabolario amaro-italiano*, Rom 1901, S.866; August Dillmann, *Lexicon linguae aethiopicae*, Leipzig 1865, S.1342. Für die heimatstolzen Amharen kennzeichnete „Falascha“ weniger die Einwanderer als vielmehr die „Auswanderer“ aus Äthiopien.
 - 13 *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 6, Berlin 1930. Als „Vertreter einer völlig selbständigen Deutung des j. Gesetzes“ bezeichnete sie Isaac Markon, „Abessinien“, in: *Jüdisches Lexikon*, Bd. 2, Berlin 1928.
 - 14 Vgl. Ernst Hammerschmidt, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien*, Wiesbaden 1963 (*Studia Delitzschiana* 7)
 - 15 Das betraf vor allem die „Buda-Beschuldigung“, den äthiopischen christlichen Aberglauben an die nächtliche Verwandlung von Falascha in Hyänen, die damit Krankheit und Tod bringen könnten; vgl. Quer durch Abessinien (wie Anm. 2), S.81 u. 135.
 - 16 Vgl. Steven Kaplan, „A brief history of the Beta Israel“, in: *The Jews* (wie Anm. 10), S.11-28.
 - 17 Carl Bezold (Hrsg.), *Kebrä Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, München 1909 (Abhandlungen der philologisch-philolog. Klasse der königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften 23). Für eine amharische Version vgl. Alice Jankowski (Hrsg.), *Die Königin von Saba und Salomo*, Hamburg 1987.
 - 18 Vgl. Abraham Epstein, *Eldad ha-Dani*, Pressburg 1891.
 - 19 Francisco Alvares, *The Prester John of the Indies ...* (rev. and ed. by C. F. Beckingham and G. W. B. Huntingford), Bd. 1-2, Cambridge 1961.
 - 20 Vgl. dazu Veronika Krempel, *Die soziale und wirtschaftliche Stellung der Falascha in der christlich-amharischen Gesellschaft Nordwest-Äthiopien*, Diss. Berlin 1972, hier S.255f.
 - 21 Vgl. Faitlovitsch, Quer durch Abessinien (wie Anm. 2), S.39, S.41, 44-47, 58f., 65, 67, 69f., 81, 135, 139.
 - 22 Ebd., S.90f.
 - 23 Ebd., S.56.
 - 24 Oft deutscher Herkunft, wie Henry A. Stern, Rosenthal, Eleasar Brandeis; vgl. Gerd Gräber, „Die befreiten Geiseln Kaiser Tewodros‘ II.“, in: *Aethiopia* 2 (1999), S.159-182, hier S.170.
 - 25 Vgl. dazu Veronika Krempel. Zu anderen Missionsgesellschaften vgl. z.B. Barbara Strebel, „Leben auf dem Missionsfeld. Chrischona-Pilgermissionare in Äthiopien (1856 – 1868)“, in: *Aethiopia* 4 (2001), S.121-157.
 - 26 Faitlovitsch, Quer durch Abessinien (wie Anm. 2), S.76f.
 - 27 Ebd., S.102.
 - 28 „[Von] diesem Gesichtspunkte aus sind seine Reiseberichte zu beurteilen“, so Carl Rathjens, *Die Juden in Abessinien*, Hamburg 1921, hier S.94.
 - 29 Vgl. Martin Flad, *Ein Leben für Abessinien*, 2. Aufl., Gießen/Basel 1936, S.168.
 - 30 Im Juni 1909 nahm Faitlovitsch Getie Jeremias und dessen Vetter Solomon Isaac mit, die in der Schule des Hilfsvereins in Jerusalem unterrichtet werden sollten. Sie wurden in dem Haus des Lehrers Goldschmidt untergebracht, vgl. Messing, *The Story* (wie Anm. 7), S.58. Zur Präferenz Italiens vgl. Emanuela Trevisan Semi, „Faitlovitch, Margulies and the Alliance Israélite – which educational policy for the Ethiopian Jews in 1907?“, in: Alan D. Crown (Hrsg.), *Noblesse oblige. Essays in honour of David Kessler*, London 1998, S.145-159.

- 31 Vgl. Faitlowitsch, *Quer durch Abessinien* (wie Anm. 2), S.6.
- 32 Vgl. Messing, *The Story* (wie Anm. 7), S.58f.; auch S.73f. u. Anm. 68.
- 33 Roland Flade, *Lehrer, Sportler, Zeitungsgründer*, Würzburg 1998, S.75ff. [Bild S.76].
- 34 Vgl. Shalva Weil, „The life and death of Solomon Isaac“, in: Tudor Parfitt u.a. (Hrsg.), *The Beta Israel in Ethiopia and Israel. Studies on Ethiopian Jews*, Richmond 1999, S.40-49; Emanuela Trevisan Semi, „From Wolleqa to Florence. The tragic Story of Faitlovitch’s Pupil Hizkiah Finkas“, in: ebd., S.15-39; Flad, *Ein Leben* (wie Anm. 29), S.168. Zu den erfolgreichen Jugendlichen vgl. Messing, *The Story* (wie Anm. 7), S.64-68, 73-79; *The Jews* (wie Anm. 10), S.37ff.
- 35 Zu diesen Organisationen vgl. Eli Bar-Chen, „Two Communities with a Sense of Mission: The Alliance Israélite Universelle and the Hilfsverein der deutschen Juden“, in: Michael Brenner u.a. (Ed.), *Jewish Emancipation Reconsidered: the French and German Models*, Tübingen 2003 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 66), S.111-128.
- 36 Vgl. Semi, *Faitlovitch* (wie Anm. 30), S.149.
- 37 Geleitet von Haim Nahum. Dieser nannte eine weit geringere Anzahl von Falascha und hielt eine Rejudaisierung und ein diesem Zweck angepasstes Schulwerk für nicht geboten; vgl. Bericht des Chacham Baschi Haim Nahum über seine im Auftrag der Alliance Israélite Universelle unternommene Expedition zu den Falaschas, in: Ost und West 5 (1909), S.311-334; Tudor Parfitt, „Rabbi Nahoum’s Anthropological Mission to Ethiopia“, in: ders., *The Beta Israel* (wie Anm. 34), S.1-14.
- 38 Vgl. Messing, *The Story* (wie Anm. 7), S.54.
- 39 Vgl. Semi, *Faitlovitch* (wie Anm. 36), S.147.
- 40 Faitlowitsch, *Quer durch Abessinien* (wie Anm. 2), S.8.
- 41 Ebd., S.8f.
- 42 StA HH, JG 840. In der Deutsch-Israelitischen Gemeinde Hamburg mit 18. Mai 1914 abgestempelt. Mit dem Zusatz „Nur Werbeschüre und Liste der Mitglieder“.
- 43 *Allgemeine Zeitung des Judentums* (AZJ) 78 (1914), Nr. 12 v. 12.3.1914, S.140f., hier S.140. Freundliche Übermittlung von Frau Dr. Helga Krohn, Frankfurt a.M.
- 44 Ebd., S.141.
- 45 Die meisten davon, nämlich 17 Mitglieder, kamen aus Frankfurt am Main, aus Berlin kamen sieben Teilnehmer, aus Breslau vier, aus Köln drei, aus Stuttgart, München, Beuthen je zwei. Aus zehn weiteren deutschen Städten von Emden bis Konstanz, von Straßburg bis Kattowitz hatte sich je ein Mitglied in die Liste eingetragen; vgl. StA HH, JG 840, S.4-7.
- 46 Zählte man früher und künftig in Hamburg lebende Mitglieder des Pro-Falasha-Comités dazu, so war Hamburg durchaus vertreten: Rabbiner Nehemias Anton Nobel, der in Hamburg wirkte, bevor er nach Frankfurt ging, der Orientalist Isak Markon, der 1928 zum ersten hauptamtlichen Direktor der Bibliothek der Deutsch-Israelitischen Gemeinde ernannt wurde, und der Ehrenpräsident des Pro-Falasha-Comités, der florentinische Oberrabbiner Samuel Hirsch Margulies, der von 1885 – 1887 als Rabbiner in Hamburg gearbeitet hatte.
- 47 AZJ (wie Anm. 43), S.141.
- 48 Reisen, die Faitlowitsch nach Belgien, Holland und England führten. In diesen Ländern wurden Landeskomitees eingerichtet, „welche eine energische Tätigkeit für die Sache der Falaschas entwickeln“; *Israelit 55* (1914), 30.7.1914, S.3.
- 49 Genannt wurden Frankfurt a.M., Breslau, Kattowitz, Beuthen, Köln, Stuttgart, Berlin; ebd.
- 50 Ebd.
- 51 AZJ 78 (1914), Nr. 32, *Gemeindebote*, S.3.
- 52 *Israelit 55* (1914), 30.7.1914, S.3.
- 53 AZJ 78 (1914), Nr. 32, *Gemeindebote*, S.3.
- 54 *Hamburger Familienblatt*, 22.06.1914, S.3; *Israelitisches Familienblatt*, 25.06.1914, S.10.
- 55 Björn Biester, *Der innere Beruf zur Wissenschaft. Paul Ruben (1866 – 1943). Studien zur deutsch-jüdischen Wissenschaftsgeschichte*, Berlin 2001 (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte 14), hier S.160ff.
- 56 Isidor Scheffelowitz, „Sind die Falaschas Juden?“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 67 N.F. 31 (1923), S.244-249, hier S.245.
- 57 Vgl. Alice Jankowski, „Raub und Rückgabe. Die Irrfahrt der Bibliothek des Jüdischen Religionsverbandes Hamburg“, in: 6. Carlebach-Konferenz, Hamburg, 2. – 4.11.2003 (im Druck).
- 58 1922 nach New York; vgl. *American Pro-Falasha Committee Records*, Manuscript coll. no. 61, 1924 – 1949, in: *American Jewish Archives*, Cincinnati; in Israel die *Faitlovitch Collection* in der Sourasky Central Library, Tel Aviv University.
- 59 Vgl. Grinfeld, Jacques *Faitlovitch* (wie Anm. 10), S.30-33.
- 60 „The evolution from an Ethiopian tribe to a somewhat problematic minority in a modern Middle Eastern state [...]“; Parfitt, „Introduction“, in: ders., *The Beta Israel* (wie Anm. 34), S.X.
- 61 „Counter-missionary becomes a culture-broker“; Messing, *The Story* (wie Anm. 7), S.54.

„Das Israelitische Familienblatt im Dienste der jüdisch-sakralen Kunst“. Die Sammlung Leo I. Lessmann

Im Jahr 1925 begann Leo I. Lessmann, Verleger und Herausgeber des „Israelitischen Familienblatts“, mit dem Zusammentragen von Judaica.¹ Etwa 500 Objekte – Menorot, Gewürzdosen, Kidduschbecher, Beschneidungsbestecke, Pessachgeräte, Rimmonim u.a.m. – umfasste die Sammlung 1930, gut 1.000 Stücke im Jahr 1935. In seiner 13-Zimmer-Wohnung in der Hamburger Badestraße hatte er ein Museumszimmer eingerichtet, in dem die Silberobjekte in großen Wandvitrinen ausgestellt waren sowie die Schriftstücke in Pultvitrinen betrachtet werden konnten.² In Deutschland existierten nur wenige private Judaica-Sammlungen. Bei den von Leo I. Lessmann zusammengetragenen Gegenständen handelte es sich wahrscheinlich um die umfassendste und vielfältigste Sammlung, nachdem andere Sammlungen versteigert und aufgelöst worden waren.³ Bekannt wurde sie als „Kultgerätesammlung des Israelitischen Familienblatts“. Der Name Lessmann hingegen fällt weder in Zusammenhang mit der Sammlung noch in Artikeln über die Objekte. Der Grund dafür, dass der Herausgeber dieser Zeitung die Sammlung nicht mit seiner Person und seinem Namen verband, mag mit Lessmanns über das Medium Zeitung vermitteltem Engagement für die jüdische Tradition zusammenhängen. Das „Israelitische Familienblatt“ war die am weitesten verbreitete und meistgelesene jüdische Zeitung in Deutschland. Sie war gemäßigt liberal, unparteiisch, apolitisch und populär dank eines umfangreichen Unterhaltungsteils.

Leo I. Lessmann, ein religiös-orthodox orientierter Jude, der dem Vorstand der Neuen Dammtor Synagoge angehörte⁴ und im „Israelitischen Familienblatt“ und insbesondere dessen Beilagen ausführlich über jüdische Feste und Gebräuche in aller Welt, über Zeremonialgeräte und hebräische Drucke sowie über jüdische Kunst und Literatur berichten ließ, beschrieb sein Interesse an Judaica als ein volkskundliches und volksbildnerisches. Demzufolge repräsentierte seine Sammlung mit Arbeiten aus Osteuropa, Italien, dem Orient und Deutschland die Gestaltungsvielfalt von Gegenständen, die jeweils dem gleichen religiösen Zweck dienten, deren Formen und Motive aber stark von der Umgebung beeinflusst waren. Diese Zielsetzung bestimmte die Systematik seiner Sammlung, für die er ebenso Zeremonialgegenstände von vortrefflicher künstlerischer Gestaltung wie Objekte der Volkskunst erwarb, sowohl alte Arbeiten als auch moderne. Dieses in der Gestaltung so unterschiedliche jüdische Kulturgut betrachtete er als lebendigen

Ausdruck der jahrtausendealten jüdischen Tradition. Dem Erhalt der Gegenstände war Lessmann gleichermaßen verpflichtet wie der Darstellung und Vermittlung der Reichhaltigkeit und Großartigkeit jüdischer Tradition.

Obwohl Judaica ursprünglich nicht für Sammlungen und Museen hergestellt wurden, sondern ausschließlich für den Gebrauch in Haus oder Synagoge, befand sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine wachsende Zahl von solchen Objekten auf dem Markt. Der Handel mit Judaica resultierte aus der Auflösung zahlreicher kleiner Landgemeinden in Deutschland, Polen und der UdSSR, er war aber ebenso Ausdruck der Säkularisierung jüdischer Familien. Dem Desinteresse am Judentum wollte Lessmann durch „Volksbildung“ vor allem in den Beilagen des „Familienblattes“ entgegenreten.

Die religiöse und kulturelle Bedeutung, die Lessmann der jüdischen sakralen Kunst für das jüdische Bewusstsein und die jüdische Identität beimaß, kommt in den jährlichen Preisausschreiben des „Israelitischen Familienblatts“ zum Ausdruck, die offenbar auf ein breites Interesse stießen. Das Preisausschreiben 1928 war „unter Mitwirkung einer ganzen Reihe bekannter jüdischer und nichtjüdischer Schriftsteller entstanden“.⁵ Gesucht wurden die zwölf Verfasser der einzelnen Kapitel des Romans „Wanderung und Heimkehr“, die in der Zeitung fortlaufend erschienen. 75 Preise wurden ausgesetzt, von der Reise nach Palästina bis hin zum jüdischen Kochbuch für die Dame bzw. einer Taschenuhr mit hebräischem Zifferblatt für den Herrn.

In der Beilage „Aus alter und neuer Zeit“ erschien der Artikel „Das ‚Israelitische Familienblatt‘ im Dienste der jüdisch-sakralen Kunst“, in dem die als Preise vorgesehenen Zeremonialgeräte besonders hervorgehoben und abgebildet wurden.⁶ Es handelte sich um 17 neue, aber wertvolle Silberobjekte für den häuslichen Vollzug der religiösen Ritualhandlungen. Gute Silberwerkstätten gab es damals an vielen Orten, und die Vermutung ist nicht ganz abwegig, dass die Gewinne zusätzlich der Unterstützung der Werkstätten dienten, deren Absatz seit der Inflationszeit stagnierte. Diese Gewinne, hieß es zu den Abbildungen, sind „durchaus dem seriösen Charakter des Romans und der Preisaufgabe – und dem jüdischen Charakter unseres Blattes angepaßt“. Religiöse und kulturelle Gründe werden für die Auswahl der Preise angeführt:

„Aus religiösen Motiven wünschten und wünschen wir eine Neu- oder Wiederbelebung der häuslichen jüdischen Zeremonie mit ihrer poetischen Schönheit, mit ihrem romantischen Zauber, mit ihrer – last not least – mystisch-bindenden Kraft, die so oft Mitgliedern jüdischer Familien in fremder Umgebung mahndend ihren Ursprung ins Gedächtnis ruft und sie vor den Verlockungen der Großstadt bewahrt. [...] Und aus kulturellen Gründen wünschen wir der heute immer mehr drohenden Verzettelung des jüdisch-sakralen Familienbesitzes vorzubeugen. So mancher, der

vielleicht einen Kidduschbecher oder eine B'somimbüchse von uns erhalten wird, dürfte hierdurch angeregt werden, nun in seiner näheren Umgebung nach jüdischen Kultgegenständen – und zwar nach alten –, die sich heute zum großen Teil verstreut in christlichem Besitz, bei Händlern, auf vergessenen Synagogenspeichern befinden, zu fahnden und sie entweder für eine eigene Sammlung zu erwerben, oder aber sie einem der jüdischen Museum zu sichern, um sie für alle Fälle der jüdischen Mit- und Nachwelt zu erhalten.“⁷

Es ist unwahrscheinlich, dass der Gewinner eines 3. bis 14. Preises zum Sammler wurde, doch machte es sich das „Familienblatt“ zur Aufgabe, die Leser auf die Wichtigkeit des Erhalts von Kultgeräten hinzuweisen und sie in die Bewahrung jüdischen Kulturguts einzubeziehen.

Die Preisausschreiben, die noch bis einschließlich 1932 stattfanden, waren anspruchsvoll und setzten Kenntnisse der jüdischen Religion und Tradition voraus, wozu auch die hebräische Sprache und die aschkenasische Schreibweise der Kultgeräte gehörte. So heißt es bei der Ausschreibung des 1931 veranstalteten Bilderrätsels, bei dem eine Abfolge von Abbildungen – korrekt entziffert – einen längeren Text ergab:

„Nur der wird diese Bildersprache mit ihren verborgenen Tücken und Überraschungen lesen können, der sich mit Scharfsinn und Geduld ans Werk macht, zugleich aber seine Kenntnisse unseres jüdischen religiösen Lebens anzuwenden weiß, und darin liegt denn auch der jüdische Sinn unser Preisaufgabe.“⁸

Die Preise blieben verlockend, ihre Anzahl wurde wegen des großen Erfolgs erheblich erhöht. Alle Gewinne hatten einen „jüdischen Bezug“ – Ritualgeräte, als Satz oder einzeln, befanden sich in großer Anzahl darunter. So bestand 1929 der zweite Preis in einer Garnitur „wertvollen jüdischen Kultgerätes bestehend aus Kidduschbecher, Esrogshale und B'somimbüchse, in künstlerischer Ausführung“; der 4. bis 6. Preis waren Kidduschbecher und Besamimbüchse, der 14. bis 154. Preis je eine Besamimbüchse.⁹

In den von „Verlag und Schriftleitung des Israelitischen Familienblatts“ aufwändig betriebenen und mit wertvollen Judaica ausgestatteten Preisausschreiben artikulierte sich vermutlich Lessmanns persönliches Motiv zur Anlegung einer Sammlung. So war es ihm darum zu tun, das in seinen Formen und seiner Bearbeitung so reichhaltige Kulturgut zu erhalten, zugleich aber Kenntnisse über dieses zu verbreiten. Welche Bedeutung er diesem Aspekt zumaß, belegen die regelmäßigen Artikel im „Israelitischen Familienblatt“, in denen komplexe private Sammlungen und Museumssammlungen reich bebildert vorgestellt wurden.¹⁰ Weitere Artikel beschrieben Kultgerät zu einzelnen Festen. Zur Illustration wurden jeweils auch Gegenstände aus der Sammlung des „Israelitischen Familienblatts“

herangezogen.¹¹ Mehrere Artikel stammten aus der Feder von Erich Toeplitz, dem Kustos des Museums jüdischer Altertümer in Frankfurt am Main. Toeplitz nutzte das Forum des weit verbreiteten „Israelitischen Familienblatts“, um Druck auf die Sammler auszuüben, ihre Sammlungen wissenschaftlich zu katalogisieren und zu publizieren und damit der Erhaltung und der Bewertung zu dienen. Er verwies darauf, dass jüdische Museen und Sammlungen der Gemeinden nicht in der Lage seien, Ankäufe zu tätigen und Ausstellungen durchzuführen. Publikationen erschienen deshalb als das wichtigste Medium, um das reichhaltige Erbe jüdischer Tradition bekannt zu machen und einer wissenschaftlichen Bearbeitung zuzuführen. Heute sind diese Publikationen bedeutende Quellen, nachdem die meisten Kultgeräte verloren gegangen sind oder der Zerstörung anheim fielen, während die genaue Provenienz erhaltener Gegenstände im Allgemeinen im Dunkeln liegt. Mehrere von Toeplitz verfasste Artikel enden mit dem Wunsch, die Sammlung möge „nicht, wie so viele vor ihr, eines Tages nach Amerika verkauft“ werden.¹²

Toeplitz beriet Lessmann beim Aufbau von dessen Sammlung, die er in einem Beitrag für das „Israelitische Familienblatt“ vorstellte.¹³ Ihm kam es darauf an, die Gestaltungs- und Motivvielfalt sowie die sorgfältige Ausarbeitung der Kultobjekte darzulegen, die eine Verbindung zwischen dem jüdisch-religiösen Leben aller Länder und den verschiedenen Perioden bildeten. Ein Artikel im Hauptblatt, das den „Sinn und Zweck“ der Sammlung beschreibt, ist namentlich nicht gezeichnet und könnte von Lessmann stammen. Darin heißt es: Wegen der Verfolgungen und Vertreibungen

„konnte das Mittelalter den Juden der Neuzeit keine bestehenden Arsenale jüdischer Kunstschätze überantworten, und die Juden der Emanzipationszeit fühlten den Drang, ihrerseits solche Sammlungen anzulegen, leider nicht in sich. [...] Und auch heute noch sind Seltenheiten, was an sich natürlich und nützlich, ja beinahe notwendig ist für die Verbindung mit jüdischer Vergangenheit: Sammlungen alter jüdischer Kultgegenstände.“¹⁴

Toeplitz' Aufsatz ist mit zahlreichen Abbildungen versehen. Für den Herbst 1930 wurde eine „Ausstellung altjüdischen Kultusgeräts [angekündigt], die von der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, Hamburg, gemeinsam mit der Gesellschaft für jüdische Volkskunde geplant ist“. Diese Ausstellung konnte nicht realisiert werden.¹⁵ In etlichen weiteren thematischen Artikeln wurden Objekte aus der Sammlung des „Israelitischen Familienblatts“ vorgestellt – die Vermutung liegt somit nahe, dass Lessmann diese Präsentation „in der öffentlichen Tribüne einer Zeitung“ sehr am Herzen lag.¹⁶

Ebenso wie heute waren auch damals Sammler und Museen aufeinander angewiesen. Diese Abhängigkeit bezieht sich sowohl auf die Ausstellungen als auch auf die wissenschaftliche Bearbeitung. Die wenigen in den ersten Jahrzehnten des

Sammler

sucht zu hohen Preisen

möglichst aus Privathand

zu kaufen:

antike

Beschneidungs-Messer, -Doppelbecher, -Gestühl

Braut- und Beschneidungs-Gürtel

Ehekontrakte (Ketuboths)

Gebetbücher in silbernen Einbänden

Gürtelschnallen für Jaum Kippur

Hawdolohteller

Mesusoths aus Holz oder Edelmetall

Misrach-Tafeln

Schofar-Hörner, verziert

Seder-Tischdecken, -Kissen und -Handtücher

Synagogale Stickereien aller Art

Verlobungs - Ringe

Gefl. ausführliche Preisangebote mit genauer Beschreibung und ungefährender Altersangabe, möglichst mit Abbildungen, erbeten unt. **D 10697** an das Isr. Familienblatt, Hamburg 36

20. Jahrhunderts existierenden jüdischen Museen oder staatlichen Museen mit jüdischen Abteilungen verfügten weder über Ankaufsmittel noch über wissenschaftlich geschultes Personal. Die Zusammenarbeit zwischen dem Altonaer Museum und Leo I. Lessmann bietet ein Beispiel für die gegenseitige Ergänzung. Das Altonaer Museum hatte 1914 einen Synagogenraum eingerichtet und zeigte sich interessiert am Ankauf weiterer Judaica, besonders nachdem Julius Carlebach 1930 eine Neukonzeption vorgelegt hatte.¹⁷

Carlebach schlug dem Museum mehrere Ankäufe vor, die oft wegen fehlender finanzieller Mittel nicht realisiert werden konnten. Als 1932 eine doppelte Beschneidungsbank aus Friedrichstadt (aus dem Jahr 1804) zum Verkauf angeboten wurde, bat man Leo I. Lessmann, dieses seltene Stück zu erwerben und dem Museum leihweise zur Verfügung zu stellen. Lessmann ging auf den Vorschlag ein, die Bank wurde auf seine Kosten restauriert und in dem Synagogenraum aufgestellt.¹⁸ In der Zeit des Nationalsozialismus versuchte Lessmann, das Verhältnis zwischen Museum und Sammler umzukehren. Nachdem das Altonaer Museum den Synagogenraum geschlossen hatte, schrieb Lessmann Ende 1934 an den Direktor Dr. Stierling:

„Bis zur nationalen Revolution stand in dem Synagogenraum Ihres Museums u.a. ein hoher, blanker Standleuchter aus Messing, eine sogenannte Menorah. Aus der Tatsache, dass weder dieser Synagogenraum, noch die Menorah seit längerem mehr aufgestellt sind, schliesse ich, dass jüdisches Kulturgerät heute nicht mehr zu Ihrem Sammelgebiet gehört. Da unter diesen Umständen möglicherweise vorerwähnte Menorah für Sie nur Ballast bedeutet, frage ich hierdurch erg. an, ob Sie bereit wären, mir das Stück für meine Sammlung altjüdischer Sakralkunst käuflich zu überlassen.“¹⁹

Die Museumsleitung war zum Verkauf bereit. Sie setzte als Kaufpreis den Einkaufspreis aus dem Jahr 1914 von 1.400 RM bzw. einen entsprechenden Sachwert an, fügte aber hinzu:

„Dagegen würde ich bereit sein, Ihnen das Stück längere Zeit zu leihen und Ihnen darüber hinaus auch noch andere Teile unserer Synagoge zur Verfügung zu stellen, falls Sie die Versicherung tragen wollen – alles dies unter der Voraussetzung, dass mein Dezernent zustimmt, woran ich nicht zweifle. Persönlich stehe ich auf dem Standpunkt, dass kulturgeschichtliche Denkmale bei einem Sammler besser aufgehoben sind als im Depot eines Museums.“²⁰

Zur Erläuterung, warum er den verlangten Kaufpreis nicht zahlen wolle, schrieb Lessmann:

Auf dem Judaicamarkt herrscht nämlich seit ca. 2 Jahren eine Baisse, die einerseits auf die zunehmende Verarmung weiter deutscher jüdischer Kreise und das darauf

zurückführende Zumvorscheinkommen von Objekten, die bisher in den Familien sorgsamst gehütet wurden, andererseits aber darauf zurückzuführen ist, dass nicht-jüdische Sammler nur noch in den allerseltensten Fällen Käufer für jüdisches Kultgerät sind, es jüdische Sammler aber nur verschwindend wenige gibt und diese zumeist nicht mehr in der Lage sind, nennenswerte Beträge für ihre Sammlung auszugeben.“²¹

Lessmann bat um ein neues Preisangebot und erklärte sich gleichzeitig bereit, den Leuchter vorübergehend als Leihgabe zu übernehmen. Für weitere Gegenstände aus dem damaligen Synagogenraum zeigte er hingegen kein Interesse. Eine Einigung wurde nicht erzielt. Der Leuchter und die anderen Judaica blieben im Depot des Altonaer Museums und wurden gerettet.

Lessmanns Sammlung indessen ging verloren. Erhalten ist ein „Interimskatalog Sammlung altjüdischer Sakralkunst, Leo I. Lessmann, Hamburg–Berlin, November 1935“, ein 21-seitiges, eng mit Schreibmaschine beschriebenes Manuskript. Lessmann hatte die Hamburger Kunsthistorikerin Dr. Annie David-Mainz mit der Katalogisierung seiner etwa 1.000 Gegenstände umfassenden Sammlung beauftragt. Das Inhaltsverzeichnis, an dessen Entstehung auch Julius Carlebach beteiligt war und das in Lessmanns Rückerstattungsakte liegt, verzeichnet die Kategorien: Gewürzbüchsen, Lampen und Leuchter, Trinkgefäße, Amulette, Ringe, Textilien, Beschneidungsgerät, Toraschmuck sowie Schrift und Druck.²² Während der Katalogisierung wurden auch Fotos angefertigt, auf denen die Gegenstände gruppenweise arrangiert waren. In den Akten finden sie mehrmals Erwähnung und sollen um 1953 an das Jewish Museum New York gegangen sein. Sie sind aber weder dort noch an anderer Stelle auffindbar.²³

Bei Abschluss dieses Interimskatalogs hatte Lessmann das Verlagsbüro und die Druckerei des „Israelitischen Familienblatts“ in Hamburg zu den von den Nationalsozialisten diktierten Bedingungen verkauft und mit den Vorbereitungen für seinen Umzug nach Berlin begonnen.²⁴ Seine Sammlung ließ er in 17 Kisten verpacken. Gemäß Lessmanns eigener Darstellung beantragte er beim Propagandaministerium die Genehmigung zur Ausfuhr nach Amsterdam. Er erhielt die Bewilligung, da es sich nicht um ‚deutsches‘ Kulturgut handelte.²⁵ Lessmann hatte seine Auswanderung noch nicht geregelt und ließ deshalb die Kisten in Amsterdam bei dem aus Berlin stammenden Buchhändler Louis Lamm unterstellen. Dort wurde die Sammlung Ende November 1943 von der Gestapo beschlagnahmt und – laut Aussage einer Nachbarin – in einen Möbelwagen der Firma Puls eingeladen. Puls war als „nationalsozialistischer Spediteur bekannt, welcher im Auftrag der Deutschen den jüdischen Besitz abtransportierte“.²⁶ Louis Lamm wurde gemeinsam mit seiner Familie deportiert; seine Bücher wurden ebenfalls beschlagnahmt.

Nach dem November 1943 fehlt es an Informationen zur Sammlung Lessmann. Julius Carlebach will in den Niederlanden Anfang der fünfziger Jahre erfahren haben, dass die Kisten auf Anordnung Görings nach Berlin gebracht wurden, um in einer Ausstellung „in a degenerative manner“ gezeigt zu werden.²⁷ Diese Ausstellung hat mit Sicherheit nicht stattgefunden.

Für Lessmanns weitere Lebensgeschichte müssen wir seinen Angaben in den Entschädigungsakten folgen. Im Herbst 1938 hielt er sich aus geschäftlichen Gründen in den USA auf. Auf der Rückreise erfuhr er aus dem Schiffsradio von den Ereignissen am 9. und 10. November und blieb in den Niederlanden, um die Ausreise vorzubereiten. Er erlangte Einreisevisa nach Palästina und konnte im Frühjahr 1939 die Reise für seine Frau, seine beiden Töchter und sich dorthin organisieren.²⁸ In Tel Aviv verdiente Lessmann den Lebensunterhalt für sich und seine Familie durch die Mitarbeit an einem deutschsprachigen Nachrichtenblatt, „Blumenthals Neueste Nachrichten“.²⁹ In dem Entschädigungsantrag gab er die Berufsbezeichnung „Adressbuch-Verleger“ an.

Leo Lessmann bemühte sich intensiv, aber vergeblich darum, etwas über den Verbleib seiner Sammlung zu erfahren. Die umfangreiche Korrespondenz mit Museen und der Jewish Restitution Successor Organization (IRSO) scheint nach seinem Tod verloren gegangen zu sein. Das Entschädigungsverfahren zog sich lange hin, unter anderem, weil über den Wert der Sammlung gestritten wurde.

Als ich mir dieses Thema für die vorliegende Festschrift auswählte, hatte ich große Hoffnung, wenigstens die Fotos der Sammlung Lessmann ausfindig machen zu können, von denen vermutlich mehr als ein Satz existiert hat. Bisher nun fand sich nirgends eine Spur. Die Fotos würden die Suche nach Gegenständen aus der Sammlung erleichtern. Es ist unwahrscheinlich, dass die Nationalsozialisten die Sammlung Ende 1943 eingeschmolzen haben, da ihr Wert höher war als der des durch Einschmelzung zu gewinnenden Silbers. Ein Verkauf ins Ausland war damals nicht mehr möglich. Die Sammlung wurde möglicherweise durch Kriegseinwirkungen vernichtet; nicht auszuschließen ist, dass die Sowjets sie als Raubgut abtransportierten. Sollten Objekte gerettet worden sein, firmieren sie wahrscheinlich nicht unter dem Namen Lessmann. „Raubgut aus jüdischem Besitz“ ist ein großes Forschungsthema der letzten Jahre. Museen und Sammlungen sind gehalten, ihre Eingangsbücher und Provenienzen zu prüfen, Erben sind aufgefordert, verlorene Kunstgegenstände zu melden. Die bisherigen Bemühungen, die schon wichtige Erfolge gebracht haben, beziehen sich besonders auf Gemälde. Diese sind leichter zu identifizieren als Judaica, von denen nicht einmal Fotos existieren.

„Vergessen Sie die Sache – es ist so lange her! Wer interessiert sich noch dafür?“, sagte mir die Tochter von L. Lessmann, die die Suche ihres Vaters nach dem Krieg miterlebt hat, am Telefon. Historiker haben die Verpflichtung, weiter zu forschen.

- 1 Leo I. Lessmann, dessen Vater Max Lessmann das „Israelitische Familienblatt“ [im Folgenden: IF] gegründet hatte, wurde am 13.10.1891 in Altona geboren.
- 2 Zwei Fotos, abgedruckt in der Beilage des „Israelitischen Familienblatts“, zeigen dieses Zimmer: „Aus alter und neuer Zeit“ [im Folgenden: AaunZ] Nr. 17, 17. Juli 1930, Beilage zu Nr. 29 des IF; eine genaue Aufstellung des Mobilars findet sich in: Landesverwaltungsamt Berlin Abt. III, Entschädigungsbehörde, Reg.Nr. 62 532. „Aus alter und neuer Zeit“ erschien 14-tägig als Beilage des IF.
- 3 Dazu Katharina Rauschenberger, Jüdische Tradition im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Zur Geschichte des jüdischen Museumswesens, Hannover 2002, S.122-127. Die umfangreiche Sammlung Kirschstein z.B. wurde im Juli 1932 versteigert; vgl. „Das Ende einer berühmten jüdischen Sammlung“, in: IF Nr. 23, 21. Juli 1932. Lessmann erwarb damals mehrere Objekte der Sammlung.
- 4 Ina Lorenz, Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik, Hamburg 1987, Bd. 1, S.729.
- 5 IF Nr. 36, 6. Sept. 1928. Die Preisausschreiben fanden immer während der Rosch-Haschana-Tage statt.
- 6 AaunZ Nr. 27, 20. Sept. 1928, Beilage zu Nr. 38.
- 7 Ebd.
- 8 IF Nr. 37, 10. Sept. 1931.
- 9 IF Nr. 38, 19. Sept. 1929.
- 10 Heinz Caspari, „Die Sammlung Salli Kirschstein“, in: AaunZ Nr. 48, 8. Aug. 1929, Beilage zu Nr. 32; Erich Toeplitz, „Eine interessante Sammlung jüdischer Kunstdenkmäler“ (Verlag J. Kaufmann), in: IF Nr. 21, 5. Juli 1928, Beilage zu Nr. 27; ders., „Die Sammlung Max Hahn in Göttingen“, in: IF Nr. 35, 17. Jan. 1929, Beilage zu Nr. 3; Georg Gidalewitsch, „Die Sammlung jüdischer Kult- und Kunstgegenstände im Bayrischen Nationalmuseum“, in: IF Nr. 42, 8. Mai 1929, Beilage zu Nr. 19.
- 11 E. Toeplitz, „Der Sedertisch und seine Geräte“, in: IF Nr. 14, 29. März. 1928, Beilage zu Nr. 13; ders., „Die Chanukkah-Leuchter“, in: IF Nr. 32, 6. Dez. 1928, Beilage zu Nr. 49; „Seltsame B'ssonim-Büchsen, aus der Kultgerätesammlung des Israelitischen Familienblattes“, in: IF Nr. 5, 8. Juni 1933.
- 12 E. Toeplitz, „Der Chanukka-Leuchter“, in: IF Nr. 32, 6.12.1928, Beilage zu Nr. 49.
- 13 Ders., „Die Kultgerätesammlung des Israelitischen Familienblattes“, in: IF Nr. 17, 17. Juli 1930, Beilage zu Nr. 29, und dazu IF Nr. 29, 17. Juli 1930; Toeplitz starb im Oktober 1933 in Frankfurt a.M.: IF Nr. 41, 11. Oktober 1933.
- 14 IF Nr. 29, 17. Juli 1930.
- 15 Über eine Verbindung zwischen der Gesellschaft jüdischer Volkskunde und Leo I. Lessmann konnten keine Informationen gefunden werden. Zur Gesellschaft für jüdische Volkskunde siehe Rauschenberger, Jüdische Tradition (wie Anm. 3), S.91-122.
- 16 „Die Kultgerätesammlung des Israelitischen Familienblattes“, in: IF Nr. 29, 17. Juli 1930; es erschienen u.a. folgende Artikel über Sammlungsgegenstände: Martin Cohen, „Amulette in der Sammlung des Israelitischen Familienblattes“, in: AaunZ Nr. 10, 10. Okt. 1929, Beilage zu Nr. 41; Artikel ohne Verfasser: „Megilloth aus der Sammlung des Israelitischen Familienblattes“, in: AaunZ Nr. 11, 13. März 1930, Beilage zu Nr. 11; „Das Pessachritual schuf altjüdische Kunst, zur Neuerwerbung der Kultgerätesammlung des Israelitischen Familienblattes“, in: AaunZ Nr. 29, 26. März 1931, Beilage zu Nr. 13; „B'ssomim-Büchsen aus der Kultgerätesammlung des Israelitischen Familienblattes“, in: AaunZ Nr. 5, 8. Juni 1933; „Beschneidungs-Gestühl? Was ist das?“, in: AaunZ Nr. 1, 1933; „Der Essrog, Geschichten von ihm, wie sie im Volksmund umgehen“, in: IF Nr. 41, 12. Okt. 1932.
- 17 Siehe hierzu Karin Walter, „Der jüdische Kultraum im Altonaer Museum [1914 – 1933]. Eine Spurensuche“, in: Schatten. Jüdische Kultur in Altona und Hamburg (hrsg. von Gerhard Kaufmann für das Altonaer Museum), Hamburg 1989, S.20-29. Julius Carlebach (Lübeck und Hamburg, seit 1932 Berlin, nach 1935 New York) war ein Neffe des bekannten, aus Lübeck stammenden Hamburger Rabbiners Joseph Carlebach. Er war um 1930 Student der Kunstgeschichte und Völkerkunde und betätigte sich als Einkäufer, Händler und Vermittler von Judaica. Er bot sich an, Judaica an volkskundliche Museen zu vermitteln und dort zu installieren; siehe z.B. „Die Jüdische Abteilung im Lübecker Museum“, in: IF Nr. 27, 7. Juli 1932, S.11.
- 18 „Briefwechsel zwischen dem Altonaer Museum und Leo Lessmann 1932“, in: Altonaer Museum AM 23.1.2. Diese Beschneidungsbank wurde Lessmann im April 1933, unmittelbar nach der Schließung des Synagogenraums, zurückgegeben. Die Bank ist beschrieben und abgebildet in: „Beschneidungsgestühl? Was ist das?“, in: AaunZ Nr. 1, 1933; diese Bank ist nicht in dem über die Sammlung Lessmann angefertigten „Interimskatalog“ enthalten und ebenfalls nicht in den Listen der nach Amsterdam geschickten Kisten (vgl. S.85).
- 19 „Leo I. Lessmann an die Leitung des Altonaer Museums, 18.12.1934“, in: Altonaer Museum AM 22.5; Abbildung des Leuchters in: Synagoga. Jüdische Altertümer, Handschriften und Kultgeräte, Frankfurt a.M. 1961, Nr. 389, Abb. 153; Vierhundert Jahre Juden in Hamburg, Katalog, Hamburg 1991, Nr. 27, S.96f.; Schatten [wie Anm. 21], Abbildung 16, S.36. K. Walter weist nach, dass Dr. Stierling vom nationalsozialistischen Magistrat unter Druck gesetzt wurde, sich aber persönlich für die Rettung jüdischer Objekte einsetzte.
- 20 „Museumsleitung an Lessmann, 15. Jan. 1935“, in: Altonaer Museum AM 22.5.
- 21 „Lessmann an die Museumsleitung, 17. Jan. 1935“, in: ebd.

- 22 Oberfinanzdirektion Berlin, Rückerstattungsakte 8 WGA 5912/57.
- 23 Für das Entschädigungsverfahren bezifferte Julius Carlebach am 3. Nov. 1955 den Wert der Sammlung auf 150.000 Reichsmark. In seinem Brief heißt es: „Until about two years ago I still had photographs of the objects in the collection, and at that time gave those to the Jewish Museum in New York City, and they are still available for inspection there on request“; ebd., Blatt 19.
- 24 Von April 1935 bis zum Verbot der jüdischen Presse im November 1938 erschien das „Israelitische Familienblatt“ in Berlin; vgl. Herbert Freeden, Die jüdische Presse im Dritten Reich, Frankfurt a.M. 1987, S.64ff.
- 25 Oberfinanzdirektion Berlin, Rückerstattungsakte 8 WGA 5912/57, Blatt 15; Auflistung der in den 17 Kisten verpackten Gegenstände in: Landesverwaltungsamt Berlin Abt. III, Entschädigungsbehörde, Reg.Nr. 62 532.
- 26 Eidesstattliche Versicherung von Johanna Maria Jonkers, 27. April 1961; Oberfinanzdirektion Berlin, Rückerstattungsakte 8 WGA 5912/57 Blatt 54; es ist nicht eindeutig, wer die Beschlagnahmung durchgeführt hat. In den verschiedenen eidesstattlichen Versicherungen ist von „die Deutschen“, „die Nazis“ und „SS-Leute“ die Rede.
- 27 Ebd., Blatt 19; Lessmanns Schwester, die damals in Amsterdam lebte, wurde später mitgeteilt, dass alle Unterlagen in den Niederlanden vernichtet seien.
- 28 Landesverwaltungsamt Berlin Abt. III, Entschädigungsbehörde, Reg.Nr. 62 532.
- 29 Das Blatt war 1935 als „S.Blumenthals Private Korrespondenz“ gegründet worden, von 1943 bis 1974 trug es den Titel „Jediot Chadaschot“ und hieß dann „Chadschot Israel“; vgl. Michael Volkmann, Neuorientierung in Palästina. Erwachsenenbildung deutschsprachiger jüdischer Einwanderer 1933 bis 1948, Köln/Weimar/Berlin 1994, S.94.

Armenküche oder Pfundsammlung – Eine Diskussion über jüdische Wohltätigkeit in der Weimarer Republik¹

„Erhabenste Auffassung alles Wohltuns ist die Überzeugung unserer Alten: Nicht der Reiche gibt dem Armen, sondern umgekehrt: Der Geber steht in der Schuld des Empfängers. Tausendfache Erfahrung bestätigt es, dass, wo uns nicht Not und Elend in ständiger Übung des Wohltuns erhalten, schnell ein krasser Egoismus unser besseres Selbst überwuchert, und die edlen Regungen im Umgang der Menschen überhaupt schwinden. Erst das Wohltun gibt uns vor uns selbst ein Gefühl unseres Daseinsrechtes.“ Joseph Carlebach²

Jüdische Gemeinden in Deutschland hatten im Allgemeinen schon früh eine Anzahl gut entwickelter und differenzierter Fürsorge-Institute, wenngleich in den Gemeinden Hamburg und Altona erst seit 1910 von einem organisierten Wohlfahrtssystem die Rede sein konnte. In einem Aufsatz der Sozialfürsorgerin Martha Samson³ wurde unter anderem berichtet:

„Bis zum Jahre 1910 kann in Hamburg von einer systematischen jüdischen Wohlfahrtspflege nicht die Rede sein. Viele Vereine trieben Wohltätigkeit und arbeiteten ohne Fühlungnahme miteinander und mit der Kommission für das Armenwesen (K.f.d.A.) der Gemeinde. Im Dezember 1910 berieten in einer von der Gemeinde einberufenen Versammlung sämtliche jüdische gemeinnützige Vereine, Anstalten und Stiftungen über eine systematische Gestaltung ihrer Arbeit. Die Kommission für das Wohlfahrtswesen (K.f.d.W.) wurde gegründet, und etwa hundert Vereine schlossen sich ihr an. Der Zusammenschluss sollte in der Hauptsache die Verwendung der den einzelnen Vereinen zur Verfügung stehenden Mittel vereinheitlichen und Doppelunterstützungen und Missbrauch von Unterstützungen ausschließen. Es wurde eine Auskunftsstelle der Gemeinde eingerichtet, die selbstverständlich Auskünfte nur an in der Wohlfahrtsarbeit stehende Vereine und Private erteilte.“⁴

Frauen waren zwar schon von Anbeginn aktive Mitarbeiterinnen in fast allen Fürsorge-Organisationen, aber trotzdem wurden ihre Meinungen meistens nicht als entscheidend angesehen. Im Folgenden soll jedoch von einer Diskussion berichtet werden, an der die diversen jüdischen Institutionen und ihre Vertreter beteiligt waren und bei der auch die Frauen eine entscheidende Rolle spielten.⁵ Auf diese Weise erhält man zum einen Einblick in die Art und Weise, in der jüdische

Wohltätigkeit geübt wurde, zum anderen werden zahlreiche jüdische Männer und besonders viele jüdische Frauen erwähnt, von denen viele nur wenige Jahre später grausam ermordet wurden. An sie zu erinnern ist Ziel dieses Aufsatzes. Ihre Hamburg-Altonaer Adressen sprechen von Wohnungen, in denen einst jüdisches Leben pulsierte und in denen jüdische Familien ihren Alltag lebten.⁶

Angesichts eines voraussichtlichen Notzustandes bei vielen Familien der Hamburger und Altonaer Gemeinden initiierten männliche Gemeindeglieder aus Altona eine Versammlung und ernannten Herrn Segelbaum zu ihrem Hauptsprecher.⁷ Diese Herren wollten die Hamburg-Altonaer Ortsgruppe der orthodoxen *Agudat Israel*⁸ dazu veranlassen, für den kommenden Winter eine Massenspeisung einzurichten. Die vorherrschende Meinung war, dass die schon bestehenden Einrichtungen wie die Mittelstandshilfe⁹, die Volksküche¹⁰ und das Altonaer Volksheim¹¹ dieser überwältigenden Aufgabe nicht gewachsen seien.

Zur Besprechung des Vorschlages hatten insgesamt 14 Gemeindevereine der diversen religiösen und politischen Ausrichtungen ihre Vertreter entsandt. So waren die verschiedenen Frauenvereine, also der Israelitische Humanitäre Frauenverein¹², die Misrachi-Frauengruppe¹³ und die Frauengruppe der Agudat Israel¹⁴, präsent, aber auch die unterschiedlich ausgerichteten Jugendvereine, wie die religiös ausgerichtete Agudat-Israel-Jugendgruppe¹⁵ und der Verein Mechor Chajim¹⁶ sowie die liberal gesinnte Deutsch-Jüdische Jugend¹⁷ und der übergeordnete Landesverband der jüdischen Jugendvereine.¹⁸ Vertreten waren außerdem die Henry-Jones-Loge¹⁹, der Reichsbund jüdischer Frontsoldaten (Landesverband)²⁰, der Verein selbständiger jüdischer Handwerker und Gewerbetreibender²¹ und der Hilfsverein der deutschen Juden²². Besonders hervorgehoben wurde die Anwesenheit zweier Gemeindeabgeordneter²³, nämlich N. H. Offenburg²⁴ für die Deutsch-Israelitische Gemeinde Hamburg und Julius Möller²⁵ für Altona; außerdem waren auch Berichterstatter der jüdischen Presse bei dieser Versammlung zugegen.

Der ursprüngliche Plan, der den diversen Vertretern hier vorgelegt wurde, war folgender: Man wollte versuchen, mittels einer Geldsammlung die nötigen Summen aufzubringen, um eine Zentralküche (evtl. im Anschluss an die bereits bestehenden Küchen) für „Massenspeisung“ zu errichten. Jede jüdische Familie sollte zu diesem Zweck pro Kopf 10 Pfennig spenden. Der Gegenvorschlag der Frauen betraf die Verstärkung der so genannten „Pfundsammlung“²⁶, die eine erhöhte Lebensmittel-Verteilung anstrebte, um den Hausfrauen zu ermöglichen, ihren Haushalt nach Gutdünken zu führen. Dieser Leitgedanke war wahrscheinlich von anderen ähnlichen Wohltätigkeitswerken übernommen worden, wie z.B. dem „Verein zur Verteilung von Lebensmitteln“, gegründet im Jahr 1871 zur „Verteilung von Kartoffeln und Reis an bedürftige israelitische Familien“²⁷; eine ähnliche Initiative wurde auch von der Schwestern-Vereinigung der Nehemia-Nobel-Loge angeregt.²⁸

Die Pfundsammlung als solche war also ein bereits bekanntes Unternehmen; das Besondere an dem gegenwärtigen Vorschlag war indes, dass so viele Organisationen zusammenkamen, die gemeinsam das Für und Wider der beiden Hilfsvorschläge erörterten, um sie dadurch aus dem bisher mehr fragmentarischen Zustand in ein anerkanntes System einzugliedern. Die Verfechterinnen für die bevorzugte Pfundsammlung vertraten zwar verschiedene weltanschauliche Richtungen, hatten jedoch ein gemeinsames bürgerlich-soziales Grundprinzip: Es sei besser, den Hausfrauen Lebensmittel zuzustellen, so dass sie häuslich herkömmliche Gerichte zubereiten könnten, anstatt die gesamte Familie in eine Armenküche zu bringen und sie zu fertig gekochten, einheitlichen Mahlzeiten öffentlich an den Tisch zu setzen oder sie mit ihren Schüsseln und Töpfen zu bestimmten Stunden durch die Straßen wandern zu lassen, um das fertige Essen abzuholen. Die Gegner, also die Befürworter der Erweiterung der Armenküche, betonten die rational-organisatorischen Aspekte: die hygienischen Kochbedingungen, die ausgeglichene Zusammenstellung der Mahlzeiten und die Möglichkeit besserer gesundheitlicher (und, wenn erwünscht, religiöser) Obergangsaufsicht.

Doch in der weiteren Diskussion zu Gunsten der Pfundsammlung wurden von den Frauen noch andere Argumente vorgebracht. So erklärten sie, dass die Hausfrauen durch das Kochen wenigstens eine Beschäftigung haben würden, und vor allem würde das „Nehmen“ weniger beschämend sein, weil es weniger den Anschein von Almosen hätte, weniger gönnerhaft und vor allem diskreter sei. Und für diejenigen, die nicht für sich selbst sorgen könnten und auf eine fertige warme Mahlzeit angewiesen seien, stünden ja die erwähnten öffentlichen Küchen weiter zur Verfügung. Auch eine andere, mehr praktische Frage wurde gerade von den Frauen aufgeworfen: Ob es überhaupt möglich sei, mittels einer „Groschensammlung“ derartig große Summen zusammenzubringen, wie sie für eine Massenspeisung erforderlich wären? In dieser Argumentation unterstützten sich die Frauen aller Richtungen gegenseitig, und auch Herr N. H. Offenburg vom Hamburger Gemeinde-Vorstand schloss sich ihnen an. Man war sich zudem einig in der Meinung, dass es schwer möglich sei, zu dieser Zeit eine konsequente Geldsammlung bei jeder Familie durchzuführen, zumal man wahrscheinlich ohnehin keine Genehmigung für eine Haussammlung zu „rein jüdischen Zwecken“ bekäme.²⁹

Im Mittelpunkt dieses Treffens standen also nicht die grundsätzlich verschiedenen politischen und religiösen Meinungen, sondern das Anliegen der Wohltätigkeit. Die Vertreter der diversen Richtungen verzichteten auf den ursprünglichen Plan der „Massenspeisung“ und einigten sich auf die Förderung der Pfundsammlung. Drei Aspekte, nämlich der finanzielle, der soziale und der ethische³⁰, waren ausschlaggebend in dieser Diskussion, in der die Frauen die Oberhand behielten.

Praktisch umgesetzt wurden die Beschlüsse in einer Arbeitsgemeinschaft, gebildet aus freiwilligen HelferInnen der „Pfundsammlung“ und der Kommission für das Wohlfahrtswesen. Man wandte sich gemeinsam an die Gemeindemitglieder, ganz besonders an die Hausfrauen, und bat sie um Pfundspenden. Das System war folgendermaßen organisiert: Jüdische Hausfrauen, die ihre Einkäufe besorgten, erstanden zusätzlich ein Pfund von einem oder mehreren Lebensmitteln wie etwa Reis, Mehl, Hülsenfrüchte, Kekse u.Ä. und brachten ihre Tüten an öffentlich bekannt gegebene freiwillige Sammelstellen in Privathäusern. Dort wurden die Pfunde sortiert, neu zusammengestellt, verpackt und bei einbrechender Dunkelheit nach Listen an die bedürftigen Familien verteilt. Diese Pfundsammlung oder Pfundspende gab es nicht nur in Hamburg³¹ und nicht nur vor 1933. Auch während der ersten Jahre der Verfolgung wurden die jüdischen Gemeindemitglieder, ab 1938 durch das zensierte „Jüdische Nachrichtenblatt“³², dazu aufgefordert, weiterhin diese Pfund-Wohltätigkeit auszuüben.³³

Auch ich erlebte schon als Zehnjährige den wohltuenden Zauber der guten Tat meiner Mutter, Lotte Carlebach-Preuss³⁴, die sich für die Pfundsammlung einsetzte³⁵: Sie stand in unserer großen Kellerküche und sortierte. Die braunen Papiertüten wurden an einem Zipfel geöffnet, um den Inhalt zu identifizieren, und der Anfangsbuchstabe des betreffenden Pfundes wurde auf der Verpackung notiert. Und nachdem die Tüten nach Sorten in Reih und Glied geordnet waren, wurden aus jeder Reihe für jedes Paket die passenden Pfunde herausgesucht und verpackt.³⁶ Gegen Abend kamen dann die freiwilligen Helfer auf ihren Fahrrädern, um die Pakete zu verteilen; die Stunde der einbrechenden Dämmerung wurde vorgezogen, um die gegenseitige beschämende Erkennung sozusagen zu überschatten. Und bis heute höre ich die leise Warnung meiner Mutter: „Nur das Paket abgeben und weggehen ...“

Mit dem Zeitungsbericht über die geschilderte Diskussion erschienen auf derselben Seite die Namen und Adressen der Frauen, die freiwillig für die Pfundsammlung arbeiteten und Pfundspenden zwecks Verteilung entgegennahmen (Reihenfolge und Aufstellung nach dem Original).³⁷

Frau Abeles ³⁸	Heimhuder Straße 74
Frau M. Bertitz ³⁹	Isestraße 119
Frau Behrens ⁴⁰	Andreasbrunnen 8
Frau Gembicki ⁴¹	Mundsburger Damm 101
Frau Lewinne ⁴²	Kreuzweg 26
Frau J. Lesser ⁴³	Andreasbrunnen 9
Frau M. Lissauer ⁴⁴	Binderstraße 13
Frau L. Robinson ⁴⁵	Hochallee 66
Frau J. Würzweiler ⁴⁶	Sierichstraße 48

Frau J. Scherbel ⁴⁷	Schäferkamp 38
Frau Victor ⁴⁸	Claudiusstraße 38 b, Wandsbek
Frau Cohn ⁴⁹	Eilbecktal 7
Frau R. Cohn ⁵⁰	Eppendorfer Landstraße 48
Frau W. Pollack ⁵¹	Willystraße 91
Frau H. Hirschel ⁵²	Klosterallee 5
Frau J. Feuchtwanger ⁵³	Werderstraße 6
Frau R. Halberstadt ⁵⁴	Werderstraße 65
Frau A. Heckscher ⁵⁵	Klosterallee 25
Frau A. Hirsch ⁵⁶	Kielortallee 16
Frau A. Meyer ⁵⁷	Eppendorfer Landstraße 12
Frau B. Oppenheimer ⁵⁸	Heidberg 10
Frau Hochfeldt ⁵⁹	Brahmsallee 26
Frau J. Reich ⁶⁰	Schäferkampsallee 22
Frau A. Sarfaty ⁶¹	Brahmsallee
Frau S. Ullmann ⁶²	Bornstraße 2
Frau M. Wolfermann ⁶³	Roonstraße 1
Frau L. Cassuto ⁶⁴	Klosterallee 20
Frau Oberrabbiner Dr. Carlebach ⁶⁵	Behnstraße 39, Altona

- 1 Der Anstoß zu diesem Beitrag ist ein zwiefältiger: zum einen, um der Freundin, Forscherin und Beraterin Frau Professor Ina Susanne Lorenz Dank, Anerkennung und die besten Begleitwünsche zu ihrem 65. Geburtstag auszudrücken; zum anderen war es eine kurze Notiz im „Israelitischen Familienblatt“ 21 vom Jahr 1932 in Bezug auf das Thema der Wohlfahrt, in der auch meine Mutter, Lotte Carlebach-Preuss, genannt wurde.
- 2 Joseph Carlebach, „Wohltätigkeit, § 8“, in: Israelitischer Kalender für Schleswig-Holstein für das Jahr der Welt 5689, vom 15. September 1928 bis zum 4. Oktober 1929, S.42.
- 3 Martha Samson, Fürsorgerin (Hamburg 1880 – 1942 Theresienstadt, 1944 deportiert nach Auschwitz), die sich besonders für Kinder aus armen Familien einsetzte. Soweit nicht anders angegeben, finden sich alle hier verzeichneten Lebens- und Sterbedaten in: Jürgen Sielemann (Bearb.), Hamburger jüdische Opfer des Nationalsozialismus. Gedenkbuch, Staatsarchiv Hamburg 1995.
- 4 Martha Samson, „Die Wohlfahrtspflege der Deutsch-Israelitischen Gemeinde“, in: Ina Lorenz (Hrsg.), Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation, Hamburg 1987, Bd. 1, S.478f.
- 5 Die Informationen über die diversen Vereine und Organisationen sind folgenden Quellen entnommen: Kalender 1929 (wie Anm. 2); Jahrbuch für Jüdische Gemeinden Schleswig-Holsteins und der Hansestädte. Herausgegeben von dem Verbands der Jüdischen Gemeinden Schleswig-Holsteins und der Hansestädte e.V., Nr. 1, 1929/30; Nr. 2, 1930/31; Nr. 3, 1931/32; Nr. 4, 1932/33; Nr. 7, 1935/36 (im Folgenden: Jahrbuch, mit entsprechender Jahresangabe). Auch die beiden Bände: Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4) enthalten wichtige Informationen über Personen und Institutionen, die hier erwähnt werden; im Rahmen dieses kleinen Artikels kann nur auf das Wesentlichste hingewiesen werden.
- 6 Nicht alle Namen der Holocaust-Opfer, die in diesem Artikel erwähnt sind, konnten ausfindig gemacht werden; für eventuelle Auskünfte oder Korrekturen werden wir sehr dankbar sein.
- 7 Herr Segelbaum aus der Altonaer Soninstraße war ein aktives Mitglied der Altonaer Gemeinde. Er starb etwa 1935. Aussage von Sally Braunfield-Wisansky (früher Altona, zurzeit in Israel).
- 8 Die *Agudat Israel* ist eine orthodoxe (Tora- oder gesetzesstreuere) jüdische, nichtzionistische Weltorganisation; sie wurde 1912 gegründet. Ihr formuliertes Ziel war es, „im Sinne der Agudat Israel-Welt-Organisation die Lösung der jeweiligen Aufgaben des jüdischen Tora-konstituierten Volkes, im Geiste der Tora zu erstreben“, vgl. den Beitrag „Agudas Jisroel“, in: Jüdisches Lexikon, Bd. I, Berlin 1927, S.124-131.
- 9 Die Jüdische Mittelstandshilfe vergab unter Vorsitz von S.Baruch günstige Kredite an in Schwierigkeiten geratene Selbständige. Ihre insgesamt 31 Mitglieder, unter denen sich neben den Rabbinern der Dammtor-Synagoge, Dr. Paul Holzer, und des Reformtempels, Dr. Bruno Italiener, auch zwölf Frauen befanden, kamen aus allen sozialen Schichten; zu Holzer und Italiener vgl. Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 2, S.1440, Anm. 18 bzw. Bd. 2, S.1437, Anm. 82.
- 10 Die Jüdische Volksküche in der Rentzelstraße 13 ermöglichte den Bedürftigen der Gemeinde eine günstige Mittagsmahlzeit. Sie stand unter der Leitung von Lotte Gurwitsch geb. Baruch (Segeberg 8.2.1881, 9.10.1944 von Theresienstadt nach Auschwitz deportiert), wohnhaft Hochallee 27.
- 11 Das Jüdische Volksheim bildet eine Ergänzung zur jüdischen Schule an der Palmaille 17, für Klein- und Schulkinder wie auch für Jugendliche, zum Spiel, für Hilfe bei Schulaufgaben, für Bildungs- und Unterhaltungsmöglichkeiten, vgl. Frank Kürschner-Pelkmann, Jüdisches Leben in Hamburg. Ein Stadtführer, Hamburg 1997, S.184. Das Volksheim wurde zunächst von Dora Nachum (Hamburg 1901 – o. D. Auschwitz) geleitet und später von Gertrud Rosenbaum (Hamburg 22.2.1898, 25.10.1941 nach Litzmannstadt/Lodz deportiert, von dort nach Chelmo). Im Vorstand, aus Hamburger und Altonaer Gemeindegliedern zusammengesetzt, amtierte die Vorsitzende Paula Neumann, Gattin des Direktors der Holsatia-Werke in Altona.
- 12 Der *Altonaer Humanitäre Frauenverein* mit Büro in der Grünestr. 5 war nur eine Zweigstelle und sehr klein im Vergleich zum Hamburger Verein, der unter dem Vorsitz von Sidonie Werner über 20 Vorstandsmitglieder zählte. In Altona war Recha Ellern (Hamburg? 1898 – 1970 Israel) als Fürsorgerin tätig, dem siebenköpfigen Vorstand stand Toni Oppenheimer vor. Zu S. Werner siehe auch: Friedrich Gleiss, Sidonie Werner – eine markante jüdische Frau in Segeberg, in: ders., Jüdisches Leben in Segeberg vom 18. bis 20. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze, Books on Demand GmbH 2002, S.110-115; zu Ellern: Bettina Goldberg/Ulla Hinnenberg/Erika Hirsch, Erinnerungen an Recha Ellern. Eine jüdische Gemeindegliederschwestern in der Nazizeit, Hamburg 1988, S.40-47.
- 13 Der *Misrachi*, 1902 gegründet, ist die Organisation der religiösen Zionisten. Die Hamburger Frauengruppe war eine Untergruppe der Hamburger Zionistischen Vereinigung und wurde geleitet von Ella Blau, der Frau des Oberlehrers Armin Blau aus der Hansastr. 57. Beide emigrierten nach England.
- 14 Die *Aguda*-Frauengruppe teilte ihr Lokal in der Bornstr. 2 mit den anderen *Aguda*-Gruppen. Ihr stand Studienrätin Dr. Lilli Freimann (* Berlin 8.9.1886, 11.7.1942 nach Auschwitz deportiert) aus der Grindelallee 44 vor,

- die viele Jahre lang an der Mädchenschule der Deutsch-Israelitischen Gemeinde unterrichtetete.
- 15 Die Jugendgruppe wurde von Erwachsenen geleitet: Im Vorstand waren außer dem Vorsitzenden Wolf S. Jacobson noch fünf Männer und eine Frau, Rosi Cohn, tätig.
 - 16 *Mekor Chajim* (hebr., wörtl. „Lebensquelle“) war einer der vielen frommen Lernvereine in Hamburg-Altona. Sein Ziel war es, jungen Leuten Gelegenheit zu geben, sich selbständig des Torastudiums zu befleißigen. Willi Bialoglowski war Vorsitzender des sechsköpfigen Männervorstandes, in dem Bernhard Jacobson (Hamburg 1901 – 1972 Israel) aus der Rappstraße 13 auch für die Korrespondenz verantwortlich war. Jacobson war Lehrer an der Hamburger Talmud-Tora-Schule und Verfasser religiöser und didaktischer Schriften.
 - 17 Die *Deutsch-Jüdische Jugend* wurde von sieben Führern geleitet, darunter von Max Plaut aus der Parkallee 26 und Senta Meyer aus der Rothenbaumchaussee 3. Max Plaut (Hamburg 1900 – 1974) sollte später, zwischen 1939 und 1943, erst als Leiter des *Jüdischen Religionsverbandes Hamburg* und dann der Bezirksstelle Nordwestdeutschland der Reichsvereinigung für die „jüdischen Angelegenheiten“ Norddeutschlands tätig werden (siehe auch den Beitrag von Beate Meyer in diesem Band). Senta Meyer (später Gerstein; Hamburg 1905 – 1990 Kalifornien) war eine akademisch und jüdisch hoch gebildete Journalistin in Hamburg. Während des Novemberpogroms wurde ein Großteil ihrer Aufsätze vernichtet. Seit 1939 in Amerika, wurde sie mehrmals für ihren Einsatz für Hilfsbedürftige ausgezeichnet.
 - 18 Diese Filiale des Reichsausschusses der jüdischen Jugendverbände hatte ihren Sitz im Jugendheim in der Johnsallee 54. Ihr Hamburger Vorsitzender war Bernhard Jacobson (siehe Anm. 15), allerdings ist in dem zehnköpfigen Vorstand keine Frau verzeichnet. Der Verein hatte etwa 2.000 Mitglieder aus 19 verschiedenen Jugendbünden unterschiedlichster Richtungen.
 - 19 Diese Loge hatte neben ihrem achtköpfigen Beamterrat mit Henry Chassel als Präsident und James Pels als Mentor auch eine Schwestern-Vereinigung mit sechs amtierenden Damen unter dem Vorsitz von Anni Bauer; vgl. auch Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 1, S.234, 729, Bd. 2, S.946, 965 (Chassel), Bd. 1, S.196, 632 (Pels), Bd. 2, S.1408, Anm. 98 (Bauer). Daneben gab es in Hamburg noch die *Nehemia-Nobel-Loge* und die *Steinthal-Loge*, beide ebenfalls mit angeschlossenen Schwestern-Vereinigungen; vgl. auch Jahrbuch (wie Anm. 5), 1935/36, S.111.
 - 20 Der Landesverband hatte seinen Sitz am Jungfernstieg 24; ihm stand Siegfried Urias vor, vgl. auch Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 2, S.1471, Anm. 6.
 - 21 Der Verein hatte seinen Sitz Hohe Bleichen 46. Ihm standen der Sekretär des Hamburger Tempelverbandes Hugo Rainowitz (Osche 1880 – 1941 Lodz) und S. (Siegfried?) Emanuel (Hamburg 1871 – 1943 Theresienstadt) vor. Außer diesem 1906 gegründeten Verein existierte noch ein weiterer Verein unter dem Namen *Israelitischer Verein selbständiger Handwerker und Gewerbetreibender zu Gross-Hamburg* von 1928, vgl. Jahrbuch (wie Anm. 5), 1929/30, S.61.
 - 22 Der *Hilfsverein der Juden in Deutschland* wurde 1901 gegründet zum Zweck der „Förderung der geistigen, sittlichen und wirtschaftlichen Entwicklung und zur Auswanderungshilfe“. Die Hamburger Filiale hatte ihren Sitz in der Ferdinandstraße 14. Als Mitglieder werden neben den beiden einzigen Frauen Else Hamlet und Irma Schindler u.a. der Gemeindevorsteher Jakob Heckscher, der Oberrabbiner Joseph Carlebach (Lübeck 30.1.1883 – 26.3.1942 KZ Jungfernhof bei Riga), Bruno Tannenwald und der Bankier und Philantrop Max M. Warburg (Hamburg 1867 – 1946 New York) genannt; vgl. auch Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 1, S.235, 468, Bd. 2, S.871 (Hamlet), Bd. 2, S.1315 (Schindler), Bd. 1, S.368, 423, 462, Bd. 2, S.795, 799 (Heckscher); zu Carlebach: Miriam Gillis-Carlebach, *Jüdischer Alltag als humaner Widerstand* Hamburg 1990, S.9-44.
 - 23 Auch Vertreter des Repräsentanten-Kollegiums der Deutsch-Jüdischen Gemeinde waren zugegen, aber es wurden keine Namen genannt.
 - 24 Nathan Hirsch Offenburg (Kopenhagen 1866 – 19. Juli 1942 nach Theresienstadt deportiert); vgl. auch: Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 2, S.1408, Anm. 86.
 - 25 Julius Möller war im Vorstand der Altonaer Gemeinde, vgl. auch ebd., Bd. 2, S.1256.
 - 26 Über die Pfundsammlung siehe: Gillis-Carlebach, *Widerstand* (wie Anm. 22), S.31, Anm. 94; dies., *Jedes Kind ist mein Einziges*, 2. Aufl., Hamburg 1993, S.137.
 - 27 Jahrbuch (wie Anm. 5) 1929 – 1930. Vorsitzende war die Witwe Frau Mathilde Halberstadt, Großmutter mütterlicherseits von Lotte Carlebach (wie Anm. 34).
 - 28 Über die Schwestern-Vereinigung der *Nehemia-Nobel-Loge* siehe Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 1, S.390, 496.
 - 29 Es wurde in diesem Zusammenhang auch über die Gleichgültigkeit der Jugend geklagt, die sich nur für „Politik und Sport“ interessiere, aber nichts für Nächstenhilfe übrig habe.
 - 30 Dies bezieht sich auf die Pflicht zur „diskreten Hilfe“ (hebr. *Matan Besseter*: stille oder geheime Gabe).
 - 31 Martha Appelt erzählte in ihren Erinnerungen von 1936, dass in Dortmund die Pfunde sogar mit Lastwagen eingesammelt wurden und dass Säcke voll Linsen und Erbsen gespendet wurden, vgl. Monika Richarz (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918 – 1945*, Stuttgart 1982, S.240.

- 32 Dieses Nachrichtenblatt erschien von Ende November 1938 bis Mitte 1943, als einzig erlaubte, zensierte Zeitung für Juden in Deutschland. Neben kleinen Aufsätzen über Tagesthemen und vielen Inseraten wurden hier auch die Anordnungen der Behörden für (gegen) Juden veröffentlicht.
- 33 Vgl. z.B. den Artikel: „jüdische Winterhilfe der jüdischen Gemeinde zu Berlin: Jede Woche Pfundspende“, in: Nachrichtenblatt 5, 29.1.1939.
- 34 Charlotte (Lotte) Carlebach, geb. Preuss (Berlin 16.12.1900 – 26.3.1942 Jungfernhof bei Riga). Oberrabbiner Dr. Carlebach und seine Frau Lotte Carlebach sowie ihre drei jüngsten Töchter Ruth, Noemi und Sara wurden am 26.3.1942 im Hochwald bei Riga ermordet, vgl. Gillis-Carlebach, Widerstand (wie Anm. 22).
- 35 Vgl. dies., „Rede“, in: Oberrabbiner Dr. Joseph Carlebach 1883 – 1942, Hamburg 1983, S.30-36, hier S.34.
- 36 Aussage von Senta Meyer-Gerstein (wie Anm. 17).
- 37 Israelitisches Familienblatt 21 (1932), S.7.
- 38 Rosa Abeles, geb. Merzbach (*Offenbach 23.7.1870, 30.10.1942 Theresienstadt).
- 39 Frau M. Bertitz (o.w.A.)
- 40 Frau Sofie Behrens-Meyer (*Hamburg 1913, 1941 deportiert nach Lodz).
- 41 Frau Camilla Gembicki-Kemlinski (*Straßburg 1878, 1941 deportiert nach Riga).
- 42 Paula Lewinnek, geb. Kahn (Eschwege 28.2.1885, 28.5.1943 Sobibór).
- 43 Frau J. Lesser (o.w.A.).
- 44 Frau M. Lissauer ist wahrscheinlich die Frau von Moritz Lissauer aus der Werbekommission des *Deutsch-israelischen Synagogenverbandes*; vgl. Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 1, S.605.
- 45 Frau L. Robinson (Toni, geb. Guttman) ist die Gattin von Leo Robinson, Inhaber des bekannten Hamburger Textilhauses Gebrüder Robinson. Das Ehepaar wanderte 1939 nach Belgien aus.
- 46 Frau J. Würzweiler (Martha, geb. Weil), Gattin von Kaufmann Joseph Würzweiler. Die Familie emigrierte 1939 nach Argentinien.
- 47 Frau J. Scherbel, wahrscheinlich die Frau von Dr. Hans Scherbel vom Wahlausschuss der Liberalen; vgl. Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 1, S.235.
- 48 Frau Victor war wahrscheinlich die Frau von Rechtsanwalt Victor aus Wandsbek; vgl. ebd., Bd. 1, S.235.
- 49 Frau Cohn, o.w.A.
- 50 Unter diesem Namen sind zwei jüdische Hamburger Frauen verzeichnet: Rosa Cohn, geb. Baer (Lübeck 31.12.1885, 8.11.1941 nach Minsk deportiert) und Rosa Cohn, geb. Lippmann (11.1.1895, 25.10.1941 nach Litzmannstadt/Lodz deportiert).
- 51 Frau W. Pollack, o.w.A.
- 52 Frau H. Hirschel, o.w.A.
- 53 Frau J. Feuchtwanger, o.w.A.
- 54 Frau Rebekka Halberstadt, eine Tante von Lotte Carlebach (wie Anm. 34), war bekannt für ihre vielen Aktivitäten in Wohlfahrtsvereinen. Sie überlebte den Krieg in Belgien; die Familie emigrierte später nach Israel.
- 55 Frau A. Heckscher, wahrscheinlich die Frau von Abraham Heckscher, einem ehemaligen Mitglied des orthodoxen Synagogenverbandes, vgl. Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 1, S.570.
- 56 Frau Adele Hirsch, geb. Nussbaum (*Hamburg 30.8.1875, 15.7.1942 nach Theresienstadt deportiert).
- 57 Frau Anni Meyer gehörte dem Vorstand der *Misrachi*-Gruppe an; vgl. Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 2, S.913.
- 58 Frau Betty Oppenheimer, geb. Wolff (*Fischach 11.4.1878, 6.12.1941 nach Riga deportiert).
- 59 Frau Hochfeldt, o.w.A.
- 60 Frau J. Reich, o.w.A.
- 61 Frau A. Sarfaty war Mitglied der Portugiesisch-jüdischen Gemeinde; vgl. Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 2, S.1190.
- 62 Frau S.Ullmann, o.w.A.
- 63 Frau Wolfemann, wahrscheinlich die Frau des Leiters der Religionsschule, M. Wolferman; vgl. Lorenz, Dokumentation (wie Anm. 4), Bd. 1, S.623 u. Bd. 2, S.738.
- 64 Frau L(eon) Cassuto war Mitglied und Sprecherin der Portugiesisch-jüdischen Gemeinde, vgl. ebd., Bd. 2, S.1190.
- 65 Siehe Anm. 34.

Die Hamburger Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung 1930–1938

Der Philosoph und Pädagoge Franz Rosenzweig (1886–1929) gehörte trotz seiner schweren Erkrankung, die ihn seit 1922 an das Bett seiner Frankfurter Wohnung fesselte, zu den Hauptgestalten der religiösen und kulturellen „Renaissance des Judentums“ in der Weimarer Republik. Rosenzweigs programmatische Äußerungen zur Erneuerung der jüdischen Erziehung – das „Neue Lernen“, welches auf die Bedürfnisse der den jüdischen Traditionen entfernten Menschen einging – fanden große Beachtung; sie waren ein Impuls für die Einrichtungen der jüdischen Erwachsenenbildung, die nach 1918 in zahlreichen größeren deutschen Städten gegründet wurden.¹

Der Hamburger Jüdische Schulverein hatte nach dem Ersten Weltkrieg versucht, Franz Rosenzweig als Lehrer und stellvertretenden Schuldirektor für die Hansestadt zu berufen. Dieses Ansinnen blieb jedoch ohne Erfolg, da Rosenzweig 1920 ein von dem Rabbiner und Goethe-Forscher Nehemia Anton Nobel (1871–1922) vermitteltes Angebot aus Frankfurt am Main annahm und dort das „Freie Jüdische Lehrhaus“ aufbaute. Rosenzweig und seinen Bildungsvorstellungen fühlte man sich in Hamburg dennoch besonders verbunden. Im Juni 1930, wenige Monate nach Rosenzweigs Tod, wurde hier auf Initiative des Tuchgroßhändlers Hermann Philipp die „Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung“ als Verein ins Leben gerufen.² Zweck der Stiftung war nicht nur eine postume Ehrung Rosenzweigs, sondern die Anwendung und Weiterführung seiner Vorstellungen zur jüdischen Bildungsarbeit. Philipp wies am 9. Dezember 1931 in einer Ausschusssitzung, deren Protokoll sich im Staatsarchiv Hamburg (Nachlass Familie Plaut) erhalten hat, auf die Notwendigkeit hin, „einen Damm gegen den geistigen Verfall in der deutschen Judenheit aufzurichten“. Deshalb müsse, so Philipp weiter, die Stiftung „als eine Kampfgemeinschaft für die Verwirklichung der Ideale Franz Rosenzweigs wirken“.³ Der Anspruch der Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung geht auch aus Philipps Schreiben an den Vorstand der Hamburger Deutsch-Israelitischen Gemeinde vom 27. Januar 1932 hervor, in dem er um eine finanzielle Unterstützung der Stiftungsaktivitäten bat:

„Die zwingende Notwendigkeit unseres Unternehmens ist [...] dadurch erwiesen, dass sich mehr als 200 Männer und Frauen an unseren Arbeitsgemeinschaften beteiligen und zwar grösstenteils solche, die sich den bisherigen Arten der

Belehrung nicht zugänglich erwiesen haben. Unsere Stiftung hat in Anlehnung an die Gedanken Franz Rosenzweigs [...] zwei Grundsätze in den Vordergrund gestellt: strengste Wissenschaftlichkeit und vollkommene Überparteilichkeit. Es zeigt sich schon jetzt, dass diese beiden Grundsätze sich bewähren und dass sie auch auf Menschen, auf die das alte Thora- und Talmudstudium, auch die Predigt, nicht mehr wirken, die sich aber für wissenschaftliche Belehrung über die jüdischen Grundfragen interessieren, eine starke Anziehungskraft ausüben.“⁴

Die Stiftung organisierte Vorträge und akademische Arbeitsgemeinschaften zu biblischen, theologischen, philosophischen, künstlerischen oder historischen Themen, die sich überwiegend an ein breiteres Publikum richteten und bei denen die Stiftung mit dem Bildungsausschuss der Gemeinde kooperierte. Die Buber-Rosenzweig-Bibelübersetzung wurde in zahlreichen Exemplaren an Hochzeitspaare und verdiente Gemeindemitglieder verschenkt, ebenso Franz Rosenzweigs Übersetzung der Hymnen und Gedichte Jehuda Halevis. Rosenzweigs Luther-Schrift – von seinem christlichen Verleger Lambert Schneider (1900–1970) zu einem Vorzugspreis überlassen – erhielten die Stiftungsmitglieder 1931 als Jahresgabe (später konnten aus finanziellen Gründen keine Jahresgaben mehr verteilt werden).⁵

Die Zusammensetzung des „Ehrenpräsidiums“ der Rosenzweig-Stiftung berücksichtigte die Richtungen und religiösen Strömungen innerhalb der Gemeinde, folgte also der von Philipp proklamierten „Überparteilichkeit“. Ihm gehörten 1932 folgende Hamburger Persönlichkeiten an: der Philosoph und Universitätsprofessor Ernst Cassirer (1874–1945), der Kaufmann und Talmudgelehrte Hermann Gumpertz (1851–1938), der Kaufmann Alfred Levy (1854–1941), der Privatgelehrte und Bibelwissenschaftler Paul Ruben (1866–1943) sowie der Bankier Max M. Warburg (1867–1946). Während Gumpertz und Ruben und auch Max Warburg eher das gesetzestreue oder konservative Judentum vertraten, standen Cassirer und Levy für eine liberale religiöse Orientierung. Allerdings verband die Mitglieder des Ehrenpräsidiums nicht nur das Engagement für das Erbe Franz Rosenzweigs, es gab weitere gesellschaftliche Gemeinsamkeiten. So war Ernst Cassirer 1932 das einzige Ehrenpräsidiumsmitglied, das nicht der Hamburger Steinthal-Loge (Unabhängiger Orden Bne Briss) angehörte.⁶

Im Januar 1935 hatte die Rosenzweig-Gedächtnisstiftung 184 Mitglieder.⁷ Das war, für sich genommen, keine hohe Zahl, unter den Mitgliedern befanden sich aber zahlreiche Angehörige der geistigen und wirtschaftlichen Elite der Stadt. Hierzu zählten – um nur einige Namen herauszugreifen⁸ – der Vorsitzende des Deutsch-Israelitischen Synagogenverbandes, der Zahnarzt Hugo Zuntz (1889–1967), und Joseph Carlebach (1883–1942), der wie Nobel zu den orthodoxen Rabbinern gehörte, die das Gespräch mit nichtorthodoxen Juden

suchten. Der Dortmunder Rabbiner und Bibelwissenschaftler Benno Jacob (1862–1945), der seit 1929 in Hamburg im Ruhestand lebte, hielt im Auftrag der Rosenzweig-Stiftung Arbeitsgemeinschaften ab.⁹ Ebenso taten dies der Rabbiner Max Eschelbacher, der in seinen Kursen das talmudische Recht behandelte, Friedrich Adler (1878–1942), Dozent an der Kunsthochschule, der Zeichenunterricht gab, der Berliner Historiker und Liturgiewissenschaftler Ismar Elbogen (1874–1943), der Hamburger Gemeindebibliothekar Isaak Markon (1875–1949), Wolfgang Meyer-Udewald (1893–1964), der auch als Kassenwart der Stiftung fungierte, und die Hamburger Kunsthistorikerin Rosa Schapire (1874–1954). Nicht-Juden waren als Dozenten nicht ausgeschlossen. 1931 wurden als mögliche Kandidaten der katholische Theologe und Philosoph Theodor Steinbüchel (1888–1949), der protestantische Psychiater und Mediziner Viktor von Weizsäcker (1886–1957) und der katholische Pfarrer Hermann Schafft (1883–1959) ins Gespräch gebracht.¹⁰

Mehrfach fanden die Veranstaltungen der Rosenzweig-Gedächtnisstiftung in Kooperation mit dem Hamburger Jüdischen Kulturbund im Logen-Haus in der Hartungstraße 9/11 statt. So wurden im Oktober, November und Dezember 1936 drei Vorträge gemeinsam angezeigt, um einen größeren Interessentenkreis anzusprechen. Franz Landsberger, Leiter des Berliner Jüdischen Museums, sprach über „Moderne Jüdische Kunst (unter besonderer Berücksichtigung der Malerin Anita Rée)“, Werner Levie über „Künstlerisches Leben in Palästina“ und Arnold Bernay über „Der antike jüdische Staat und Jehuda Makkabi“.¹¹ Die von der Stiftung veranstalteten Bibelseminare fanden oftmals im Gemeindejugendheim Wilhelminenhöhe in Hamburg-Blankenese statt (mehrfach beteiligte sich Martin Buber an diesen Seminaren). Die Teilnehmer der Arbeitsgemeinschaften, die es seit dem Winter 1932/33 gab, trafen sich in den Räumen des Tempels in der Oberstraße, oft auch in den Privatwohnungen ihrer jeweiligen Leiter oder bei Hermann Philipp in der Parkallee.

Nach Adolf Hitlers „Machtergreifung“ im Januar 1933 veränderten sich die Arbeitsbedingungen der Rosenzweig-Stiftung – auffälligerweise wuchs die praktische Bedeutung ihrer Tätigkeit in der Hamburger Gemeinde bis etwa 1936/37. Viele ihrer Veranstaltungen, vor allem die Arbeitsgemeinschaften, erreichten in den Jahren nach 1933 hohe Teilnehmerzahlen. Im Arbeitsjahr 1934/35 nahmen schätzungsweise 750 Menschen die unterschiedlichen Angebote der Stiftung wahr.¹² Die Hinwendung zu jüngeren Gemeindemitgliedern, die sich in diesem Zeitraum beobachten lässt, ist auch auf die Zwangsexmatrikulation von jüdischen Studierenden an der Hamburger Universität zurückzuführen. Ein vergleichbares Phänomen der zunehmenden Attraktivität eines explizit ‚jüdischen‘ Bildungsangebots ist auch aus anderen deutschen Städten bekannt.¹³ Der Mediävist Hans Liebeschütz (1893–1978), bis zu seiner Entlassung Lehrer im Hamburger Schul-

dienst und Privatdozent an der Philosophischen Fakultät der Universität, erklärte den Vorgang im Blick auf die Rosenzweig-Stiftung aus der Rückschau so:

„An zwei Punkten passte das ursprüngliche Programm Rosenzweigs völlig in die veränderte Situation; hier gab die Erfahrung von 1933 den Ideen von 1917 und 1922 einen frischen Antrieb und gegenwärtigen Sinn: Das *freie Lehrgespräch* und sein Ziel, nach Möglichkeit aus jedem Teilnehmer seine individuelle Stellungnahme herauszuholen, stand im vollkommenen Gegensatz zu der *Verneinung persönlicher Freiheit* in der totalitär beherrschten Umwelt. Man hörte genug von der deutschen Umgebung, um zu wissen, dass dort der erzwungene Gehorsam im Denken kein freudiger war, und erfuhr so im Lehren und Lernen der Rosenzweig-Stiftung fast als Überraschung das Recht und den Wert des Aussenseitertums. – Die Notwendigkeit der Orientierung in einer gänzlich veränderten Lage schärfte, jedenfalls in den ersten Jahren, die intellektuelle Wissbegierde.“¹⁴

Den endgültigen Abbruch brachte das Jahr 1938. Nach Hermann Philipps Tod am 2. März 1938 übernahm Paul Ruben, der mehrfach Arbeitsgemeinschaften zur Textkritik der Hebräischen Bibel geleitet hatte, den Vorsitz der Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung. Albert Nauen, ein Neffe des Berliner Kunsthistorikers Adolph Goldschmidt (1863–1944), und Hans Liebeschütz unterstützten ihn bei den organisatorischen Angelegenheiten, wie aus einem Brief von Paul Ruben an Gertrud Bing (1892–1964) vom Warburg Institute in London hervorgeht.¹⁵ Paul Rubens Vorsitz währte jedoch nicht sehr lange. Im Juni 1938 verbot das NS-Regime jüdischen Lehrhäusern im Deutschen Reich das Abhalten von Veranstaltungen, kurz darauf musste die Rosenzweig-Stiftung aufgelöst werden. Das Stiftungsvermögen in Höhe von 900 Reichsmark wurde auf den Jüdischen Religionsverband Hamburg e.V. übertragen.¹⁶

Die Mehrzahl der noch in Hamburg verbliebenen aktiven Mitglieder der Rosenzweig-Stiftung emigrierte bis zum Sommer 1939 aus Deutschland. Zur Unterstützung von Auswanderungswilligen wurden ohne den Namen der Stiftung einige ihrer Tätigkeiten legal oder illegal in Hamburg fortgeführt, auch nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs. Max Salzberg (1882–1954) unterrichtete bis 1940 Palästina-Auswanderer in Neuhebräisch.¹⁷ Joseph Carlebach sah, wie er in einem auf den September 1941 datierten Sammelbrief an die „Freunde in der Ferne“ schrieb, in seinen Wochenvorlesungen über jüdische Geschichte „eine gewisse Fortführung der Franz Rosenzweig Stiftungs-Vorträge“, da sie der Aufrechterhaltung von Geistigkeit und Kultur dienten.¹⁸ Carlebach, der 1941 mit seiner Ehefrau und seiner Familie ins Baltikum deportiert und dort ermordet wurde (ebenso wie die 1875 geborene Gertrud Engel, die das Sekretariat der Stiftung in der Rothenbaumchaussee 77 geführt hatte), war der letzte Vertreter der Rosenzweig-Stiftung in Hamburg.

Franz Rosenzweig Gedächtnis Stiftung

Ehrenpräsidium: Univ.-Prof. Dr. Ernst Cassirer, Hermann Gumpertz, Alfred Levy, Dr. Paul Ruben, Max M. Warburg.

Anschrift: Hermann Philipp, Hamburg, Parkallee 5.
Postcheckkonto: Franz Rosenzweig Gedächtnis Stiftung
Hamburg Nr. 7936.

Hamburg, den 9. Februar 1932.

Sehr geehrter Herr Professor,

Am

Montag, dem 29. Februar 1932, 8 1/4 Uhr abds.,

veranstaltet die Franz Rosenzweig Gedächtnis-Stiftung eine
Vorlesung im grossen Saal des "Übersee-Club", Patriotisches
Gebäude, b/alten Rathaus.

Herr Prof. Dr. M a r t i n B u b e r, Frankfurt a/M.,
spricht über das Thema:

" Der Glaube und das Öffentliche Leben."

Der unterzeichnete Arbeitsausschuss erlaubt sich, Sie
zu dieser Veranstaltung ergebenst einzuladen und Ihnen 2
Eintrittskarten zu überreichen.

Sollten weitere Karten von Ihnen gewünscht werden,
werden Sie gebeten, sie von Heren Landrichter Dr. Feiner,
Isenstr. 53, schriftlich oder telephonisch (53 3490) anzu-
fordern.

Falls Sie verhindert sein sollten, die übersandten
Karten zu benutzen, bitten wir frdl. um Rücksendung.

Mit vorzüglicher Hochachtung
Der Arbeitsausschuss
der Franz Rosenzweig Gedächtnis-Stiftung

i. A.



2 Eintrittskarten.

Zum abgebildeten Dokument

Auf der Arbeitsausschusssitzung im Dezember 1931, aus deren Protokoll oben zitiert wurde, hatte Hermann Philipp von seinen brieflichen Kontakten mit Martin Buber (1878–1965) berichtet, den er für einen Vortrag über das Thema „Der Glaube und das öffentliche Leben“ gewinnen konnte. Dieser Vortrag Bubers fand drei Monate später, am 29. Februar 1932, im Gebäude der Patriotischen Gesellschaft statt. Aus einem Bericht des Hamburger „Gemeindeblatts“ geht hervor, dass diese Veranstaltung auf ein reges Publikumsinteresse stieß.¹⁹

Das hier abgebildete Briefdokument, das sich im Archiv des Warburg Institute in London befindet, begleitete eine Übersendung von Eintrittskarten zu Bubers Vortrag an Fritz Saxl (1890–1948), der nach Aby Warburgs Tod im Oktober 1929 die Leitung der „Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg“ übernommen hatte. Ob Saxl die Karten nutzte, vielleicht sogar bei Landrichter Hermann Feiner, der für die Organisation des Vortrags zuständig war, weitere Eintrittskarten bestellte, ist nicht bekannt. Wichtiger ist, welcher Art die Berührungspunkte zwischen der Rosenzweig-Gedächtnisstiftung und der Bibliothek Warburg waren. In der Sitzung im Dezember 1931 hatte der als Gast anwesende Rechtsanwalt Erich Buchholz vorgeschlagen, aus dem Kreis um die Bibliothek Warburg geeignete Personen als Dozenten für die Arbeit der Stiftung zu interessieren. Aby Warburgs Freund und Vertrauter Paul Ruben, seit 1931 Mitarbeiter der Bibliothek, hatte sich dazu skeptisch geäußert, ohne dass das Protokoll die Gründe hierfür angibt.²⁰ Es gab jedenfalls Kontakte zwischen der Rosenzweig-Stiftung und Angehörigen der Bibliothek Warburg. Hans Liebeschütz leitete seit dem Wintersemester 1934/35 mehrfach Arbeitsgemeinschaften.²¹ Walter Solmitz (1905–1962), Doktorand von Ernst Cassirer, bot von 1933 bis 1936 akademische Kurse über Spinoza und Kant an, an denen auch Elly Reis, seine spätere Ehefrau, teilnahm.²² Martin Buber hatte die Bibliothek Warburg im Januar 1927 während eines Hamburg-Aufenthalts besucht und gelegentlich, 1914 und 1926, mit Aby Warburg und Fritz Saxl über bibliografische Fragen korrespondiert und Bücher ausgeliehen.²³ Auch zu Rudolf Hallo (1896–1933), bis 1923 Mitarbeiter an Rosenzweigs Frankfurter Lehrhaus, gab es Kontakte, die das von 1926 bis Oktober 1929 geführte Tagebuch der Bibliothek dokumentiert.

Es lässt sich jedoch ebenso eine mehr oder minder klare Distanz zu jüdischen Aktivitäten beobachten. Zwischen der Einstellung ihres Gründers und der seiner Mitarbeiter – vor allem Fritz Saxl – ist hierbei zu differenzieren. Ob Aby Warburg „von sich aus jeden Verweis auf sein jüdisches Erbe“ ablehnte und es als ein „lästiges Schicksal“ empfand, als Jude geboren worden zu sein, lässt sich anhand der widersprüchlichen biografischen Zeugnisse nicht eindeutig beantworten.²⁴ Die Bibliothek verstand Warburg nicht als jüdische Einrichtung. Im Bibliothekstage-

buch bezog er sich zwar positiv auf die „Fackel deutsch-jüdischer Geistigkeit“, die es von der jüngeren Generation weiterzutragen gelte.²⁵ Auch besaß die Bibliothek eine Abteilung mit Literatur zum Judentum, die kontinuierlich erweitert wurde (z.B. um Bücher zur zionistischen Bewegung). Die Kooperation mit jüdischen Vereinigungen gehörte aber nicht zu Aby Warburgs Anliegen. Selbst eine einfache Bibliotheksführung für die Frauen der Steinthal-Schwesternloge lehnte er 1927 prinzipiell ab, obwohl seine Brüder Max und Fritz sowie sein Neffe Erich der Steinthal-Loge angehörten: „[...] wir sind nicht dazu da, daß irgend eine Faktion die Hand auf uns legt: auf der Wetterscheide verharren, wenn das Klima auch windig ist.“²⁶ Diese Absicht, neutral und unabhängig zu bleiben, galt ebenso in politischen Fragen. Hiervon wurde nach Aby Warburgs Tod nicht grundsätzlich abgewichen, obwohl Fritz Saxl jüdischen Themen offener gegenüberstand.

Kaum ein Jahr nach Martin Bubers erfolgreichem Vortrag in Hamburg hatte sich die Situation im Deutschen Reich grundlegend verändert. Die diskriminierenden juristischen und politischen Maßnahmen der nationalsozialistischen Machthaber trafen Einrichtungen wie die Bibliothek Warburg mit ganzer Härte. Die vitale Verbindung zur Hamburger Universität war im Frühjahr 1933 mit dem Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums und der Vertreibung von Ernst Cassirer, Erwin Panofsky, Richard Salomon und anderen der Bibliothek nahe stehenden Wissenschaftlern aus dem Hochschuldienst gewaltsam zerstört worden. In Deutschland gab es für Gelehrte jüdischer Herkunft keine berufliche Perspektive mehr. Dass der Transfer der Bibliothek Warburg nach Großbritannien seit dem Sommer 1933 vorbereitet und im Dezember desselben Jahres realisiert wurde, war daher folgerichtig. Die Geschicke der Rosenzweig-Gedächtnisstiftung verliefen zunächst in anderen Bahnen, bis 1938 auch ihre Arbeit in Hamburg unmöglich wurde. Wäre es unter günstigeren Umständen zu einer engeren Zusammenarbeit zwischen der Bibliothek Warburg und der Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung gekommen? Aus der historischen Rückschau bleibt die Feststellung, dass 1931/32 in Hamburg die geistigen und wissenschaftlichen Voraussetzungen für eine solche Kooperation günstig waren und sie von der Rosenzweig-Stiftung gewünscht wurde. Darauf weist der Einladungsbrief von Hermann Philipp an Fritz Saxl indirekt hin.

- 1 Michael Brenner, Jüdische Kultur in der Weimarer Republik, München 2000, S.81-113; vgl. S.85 (Rosenzweig und Hamburg).
- 2 Hans Liebeschütz, „Hermann Philipp und die Franz Rosenzweig-Gedächtnisstiftung in Hamburg“, in: MB. Wochenzeitung des Irgun Olej Merkas Europa 34 (1966) Nr. 36/37, S.14.
- 3 Ina Lorenz, Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation, Hamburg 1987 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 13), Bd. 2, S.834-839, hier S.834.
- 4 Lorenz, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 3), S.837ff., hier S.837f.
- 5 Lorenz, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 3), S.834.
- 6 Verzeichnis der Mitglieder der drei Hamburger Logen U. O. B.: *Henry Jones Loge, Steinthal Loge* und *Nehe-mia Nobel Loge*, Hamburg 1932, S.33-59. Die *Steinthal Loge*, der auch Hermann Philipp angehörte, wurde 1937 verboten.
- 7 Wilhelm Mosel, Wegweiser zu den ehemaligen jüdischen Stätten im Stadtteil Rotherbaum (II), Hamburg 1989, S.68.
- 8 Oskar Wolfsberg-Aviad, „Aus der Geschichte der Drei-Gemeinde ‚Altona–Hamburg–Wandsbek‘“, in: ders. u.a., Die Drei-Gemeinde. Aus der Geschichte der jüdischen Gemeinden Altona–Hamburg–Wandsbek, München 1960, S.15-105, hier S.49.
- 9 Christiane Pritzlaff, „Nur das Persönliche tut wohl ...‘ Familie Jacob/Loewenthal im Grindelviertel“, in: Walter Jacob/Almuth Jürgensen (Hrsg.), Die Exegese hat das erste Wort. Beiträge zu Leben und Werk Benno Jacobs, Stuttgart 2002, S.32-48, hier S.35.
- 10 Lorenz, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 3), S.835. Weizsäcker gab von 1926 bis 1929 mit Martin Buber und Joseph Wittig die Zeitschrift „Die Kreatur“ heraus.
- 11 Barbara Müller-Wesemann, Theater als geistiger Widerstand. Der Jüdische Kulturbund in Hamburg 1934–1941, Stuttgart 1996, S.542f.; vgl. S.161f.
- 12 Vgl. den von Hans Liebeschütz, Hermann Philipp und Wolfgang Meyer-Udewald unterzeichneten Bericht in: Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde zu Hamburg 11 (1935) Nr. 11, 23. Oktober 1935, S.6f.
- 13 Paul Mendes-Flohr, „Jüdisches Kulturleben unter dem Nationalsozialismus“, in: Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 4, München 1997, S.272-300, hier S.285.
- 14 Liebeschütz, Hermann Philipp (wie Anm. 2), S.14.
- 15 Paul Ruben an Gertrud Bing, 29. Juli 1938, abgedruckt in: Björn Biester, Der innere Beruf zur Wissenschaft: Paul Ruben (1866–1943). Studien zur deutsch-jüdischen Wissenschaftsgeschichte (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte 14), Berlin/Hamburg 2001, S.242f.; vgl. S.132-138.
- 16 Mosel, Wegweiser (wie Anm. 7), S.68; Leo Lippmann, „... dass ich wie ein guter Deutscher empfinde und handle.“ Zur Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg in der Zeit vom Herbst 1935 bis zum Ende 1942. Zwei Berichte, Hamburg 1994, S.113.
- 17 Ursula Randt, „Begegnungen mit Frieda Salzberg“, in: Gerhard Kaufmann (Hrsg.), Schatten. Jüdische Kultur in Altona und Hamburg, Hamburg 1998, S.97f.
- 18 Miriam Gillis-Carlebach, Jüdischer Alltag als humaner Widerstand. Dokumente des Hamburger Oberrabbiners Dr. Joseph Carlebach aus den Jahren 1939–1941, Hamburg 1996, S.107.
- 19 Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde zu Hamburg 8 (1932) Nr. 3, 5. April 1932, S.3f.
- 20 Lorenz, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 3), S.835.
- 21 Silke Kaiser, „Liebeschütz, Hans“, in: Hamburgische Biografie. Personenlexikon, Bd. 1 (hrsg. von Franklin Kopitzsch und Dirk Brietzke), Hamburg 2001, S.184f.
- 22 Joist Grolle, Bericht von einem schwierigen Leben. Walter Solmitz (1905 bis 1962). Schüler von Aby Warburg und Ernst Cassirer, Berlin/Hamburg 1994 (Hamburger Beiträge zur Wissenschaftsgeschichte 13), S.27f.; J. Grolle, „Solmitz, Walter“, in: Hamburgische Biografie (wie Anm. 21), S.298.
- 23 Aby Warburg. Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg, mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl (hrsg. von Karen Michels und Charlotte Schoell-Glass), Berlin 2001, S.43.
- 24 M. A. Meyer, „Ludwig Meidner (1884–1966) – Künstler und Jude“, in: Vorträge aus dem Warburg-Haus, Bd. 5, Berlin 2001, S.121-164, hier S.123.
- 25 Warburg. Tagebuch der KBW (wie Anm. 23), S.263.
- 26 Ebd., S.134.

2 Sefardisches Judentum

Bibliography and History. Two rare works by Isaac de Castro printed at Hamburg or Amsterdam?

In 1932, the great collector and bibliographer Alfonso Cassuto disclosed the existence of an extremely rare book written by a certain Isaac de Castro, titled „Sobre o princípio e restauração do mundo“ (On the beginning and restoration of the world)¹, published without address or printer in the year 1612. Cassuto had come across a copy of this work, which by itself had been somewhat overlooked by previous bibliographers², at the Staats- und Universitätsbibliothek of Hamburg, and discovered that it contained a hitherto unknown second work by the same author, called „Sobre a obrigação dos sábios“ (On the duty of the sages). Cassuto considered both works as belonging to one single edition and provided a short bibliographical edition together with an appraisal of the historical significance of both titles in the context of early Sefardic settlement in Northern Europe. The relevance of precisely this edition resides on its importance regarding the initial period of Jewish life in what is now called Germany, as the author and other persons mentioned in the works appear to have belonged to the Portuguese Jewish community of Hamburg. Moreover, „Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“ could be the first Jewish books to appear in that area. On the other hand, both works have been related to the Northern Netherlands as well. In fact, there has been some discussion on which community both works „belong to“, depending mainly on the city where they are supposed to have been printed: either Hamburg or Amsterdam. Cassuto surmised that all the typographical evidence of Isaac de Castro's work pointed to the Northern Netherlands, although he thought the author and sponsor of the edition were Portuguese Jews living at Hamburg. Unfortunately, the evidence provided by Cassuto is of a rather general nature, and his article was published without any reproduction of typographical details, thereby leaving the identification of the details and circumstances surrounding Isaac de Castro's work open to further speculation.³ The loss of the book together with other extremely rare and unique *Sefardica* from the Staats- und Universitätsbibliothek during World War II has made matters far worse, as the three remaining copies of Isaac de Castro's edition are all incomplete, all of them lacking the second work „Sobre a obrigação dos sábios“.⁴

Recently, I was thrilled to trace a volume containing both „Sobre o princípio do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“, in the magnificent collection of

Judaica at the Universitetsbibliothek of Uppsala. Upon examining this copy, it is finally possible to determine both the place where the volume was printed and to reveal the identity of the printer himself, as I shall argue hereonwards.

The two works by Isaac de Castro belong to a series of editions in Spanish and Portuguese language realized by Iberian immigrants of Northern Europe at the close of the sixteenth and beginning of the seventeenth century, sharing many of the particular features present in these publications, notably their lack of concrete information on where and by whom they were printed. The concealment of address and printer or even their outright falsifications are highly significant in the context of early Jewish settlement in Northern Europe, as has been demonstrated in studies by leading historians and bibliographers dealing with the topic.⁵

In his famous „Bibliographie en Historie“, Seeligmann, as passionate a book collector and bibliographer as Alfonso Cassuto, presented an overview of the first Jewish books printed in the territory of present day Holland, starting with a reprint in 1584 of a prayer book previously printed at Ferrara – the so-called „Mahzor Magunti“ – and ending with 1627, the year in which Menasseh ben Israel founded the Jewish press. Seeligmann’s exploration of some sixteen editions probably printed in the Netherlands has since been completed and partially corrected by Herman Prins Salomon in his study on Fernão Alvares Melo alias David Abenatar Melo⁶, while actualizations, on the basis of newly available bibliographical data have been offered by Offenberg and den Boer.⁷ Salomon provided a careful analysis of Jewish liturgy printed in Spanish language in Amsterdam, offering insight in the motives Melo had to found his own Jewish print shop where some new prayer books were printed between 1617 and 1622.⁸ On the other hand, Salomon contested Seeligmann’s theory that Melo’s „Salmos“, published with the false address of *Franqua Forte* (Frankfurt) in 1626, were printed at Amsterdam, arguing instead that the book must have been realized at Hamburg. Salomon’s arguments are highly relevant to our present analysis of the works by Isaac de Castro, as he compares the „Salmos“ typography with all presently known extant or reported editions related to Hamburg, mentioning such details as vignettes, paper or type, again used in combination with historical information.⁹ As a consequence of this type of analysis, Salomon proposed that „Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“ should be considered as Hamburg rather than Amsterdam editions¹⁰, thus contesting Cassuto’s earlier hypothesis.¹¹

The Impressum as a Strategy

Many of the Spanish and Portuguese books printed for the Sefardic Jews in the Netherlands and Germany up to the 1630’s either present the reader with no infor-

mation at all as to where and by whom they were printed, occasionally even concealing the date of impression; or, they present outright misleading information, with falsified places, printers and even the year of publication. In such a context, in order to determine the bibliographical details, typographical information needs to be complemented with the historical background that explains for the concealments. On the use of falsified address and printer, several arguments have been forwarded. Seeligmann thought that the *Marranos* intended to send copies of their books to Spain and Portugal, and could mislead the Inquisition by mentioning cities as Frankfurt, Antwerp or Mainz, which were still reputed as catholic, and therefore orthodox. Although the bibliographer implicitly also recognized the commercial value of the address of Frankfurt – or its international reputation as the city of the Book Fair¹² his argument was dismissed by Salomon¹³, who instead offered other external and internal motives for the falsification or suppression of printing details, such as the wish to avoid censure from the local Protestant churches, in the case of the „Orden de Roshasanah y Kipur“ by *Franco de Mendonça et Companhia*¹⁴; or also from within the Jewish community itself, this being the case of the substitution of Frankfurt for Amsterdam on the title page of part of the printing of his „Conciliator“ (1632). In the last case, the *parnasim* would have reacted out of fear of the Calvinist opposition to Menasseh’s book.¹⁵ The fictional name of Frankfurt adopted by Melo as the place of printing of his „Salmos“ was supposed to „disculpate the Hamburg Sefardic rabbinate of all responsibility“, again in a context of Christian, Protestant, opposition to overt Jewish practice.¹⁶

Convincing as this argumentation is, at least in the mentioned cases, it can, however, not be applied to all the early Spanish and Portuguese editions with a false or suppressed address, published in the Netherlands and Germany in the early seventeenth century. Some works by Joseph (Francisco) de Cáceres, „Los Siete días de la semana“ (1612) and „Diálogos satíricos“ (1616/17), or the Spanish translation of Maimonides’ treatise on contrition by Samuel da Silva (of Hamburg) (1613) were issued with different title pages alternating Amsterdam with the falsified addresses of Antwerp and Frankfurt. In Cáceres’ publications, we must take commercial motives into account, not dismissing Seeligmann’s argument of misleading the Inquisition either. The „international issues“ of Cáceres’ non Jewish works were surely intended for a non Jewish segment of the Spanish reading intended audience, whereas the issues printed overtly at Amsterdam were intended for the internal Portuguese Jewish market.¹⁷ The case of da Silva’s „Libro de la tesuba“ or „Tratado de la thesuvah“, in two issues with the addresses of respectively *Francaforte* and *Amsterdam*, are more intriguing. As the only extant copy of the latter issue only has a manuscript title page, albeit in full typographical fashion, it could be supposed that da Silva would have suppressed the identification of Amsterdam in part of the issue addressed to the Portuguese Jewish readers at Hamburg. The close relation

between the Jewish communities at Amsterdam and Hamburg apparent from such an overtly Jewish publication could compromise the situation of early Jewish settlement in the German city, then still watched with hostility by the Lutheran Church.

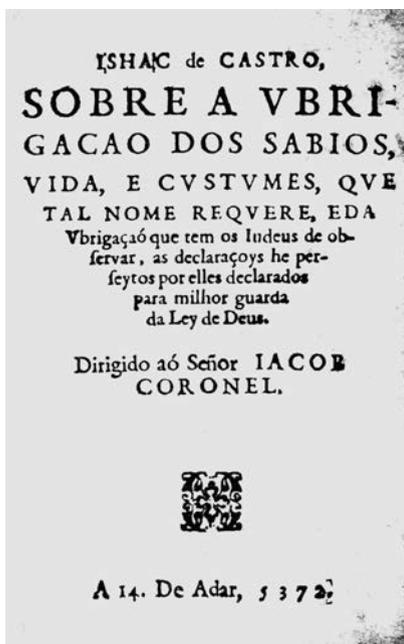
In this context the suppression of the printing place in Isaac de Castro's two works can only be considered as a deliberate strategy, motivated by a still insecure position of a Jewish community within a Christian environment. As for the discussion on Hamburg or Amsterdam as the real printing place, the fact that the work originated at Hamburg makes it a similar case to Samuel da Silva's „Libro de la tesuba“: if „Sobre o princípio dos sabios e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sabios“ were printed at Amsterdam, the concealment would serve the purpose of protecting the Hamburg Jews responsible for the edition.

Typographical Evidence

The Netherlands were reputed for the high quality of printing paper during this period. The paper is strong, clear and only occasionally affected by severe browning. To the contrary, German printing of the same period is known for its poor paper quality, with a typical brownish color, uneven wear and felt-like consistency. When applied to the early Sefardic editions, we could conclude that the appearance of poor paper in a particular copy induces to consider an edition as realized in Germany, but this argument cannot be reversed: when a copy is made on good paper, it could still have been printed in Germany as Portuguese Jews living at Hamburg, given their extensive contacts with the Portuguese Jews in the Netherlands, would have been able to purchase Dutch paper.

As the Dutch printing industry was far more developed than German printing, and, moreover, internationally oriented due to its large colonies of foreign immigrants, Dutch printing shops possessed the (Roman) *type* required to print in such languages as Spanish and Portuguese, whereas German printing houses frequently lacked the possibility of printing accents and tildes in the less used Roman type. Cassuto and Salomon have therefore repeatedly adduced the presence or absence of movable accents and, notably, the *tilde* – as in \tilde{n} and \tilde{c} – to determine whether an edition was printed at Amsterdam or Hamburg.

The use of *decorative* elements such as large or small *vignettes*, the latter frequently combined in order to form decorative strings or borders, and that of embellished initials have also been pointed out in the distinction between Sefardic books printed in the Netherlands or Germany. Although the argument holds true for the general situation, Dutch books showing off a notably superior esthetic quality than German books of the early seventeenth century, it should be noted that the study



Sobre o prinsípio, e restavracão do mvndo. By Ishac de Castro. [Amsterdam], f. Iacob Coronel, [pr. Albert Boumeester], 14 Adar 5372. Copies: Amsterdam Universiteitsbibliotheek, Rosenthaliana, Ros. 1899 F 8; Lisbon, Biblioteca Nacional, Res 125P (lacking (ç)1 = title page, +A7 blank, -C7); New York, Jewish Theological Seminary 260:29; Uppsala, Universitätsbibliothek, Obr. 53:526 (bound after Sobre a obrigação, lacking (ç)1-8 and A1-6 = fourteen preliminary leaves)

Sobre a vbrigacão dos Sabios, vida, e cvstmes, qve tal nome reqvere, e da vbrigacáo que tem os iudeus de observar, as declaraçõyes he perseytos por elles declarados para melhor guarda da Ley de Deus.

By Ishac de Castro. [Amsterdam, pr. Albert Boumeester], 14 Adar 5372. Copies: Uppsala, Universitätsbibliothek, Obr. 53:526

of vignettes requires a careful analysis in which mere resemblance is never enough to make sound conclusions; as vignettes and type traveled from one printer to another and occasionally also from one place to another, only the cases in which vignettes or initials show evident signs of wear repeated along different editions can be used as positive evidence to single out a particular printer or printing shop.

„Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“: a Description

The complete edition containing „Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“, printed in small octavo format, is composed of 112 leaves, 104 of them belonging to the first title, while the remaining eight constitute the second work. There are as many arguments to consider both works as a whole as there are to view them as separate editions. The fact that the gatherings are signed as a continuum (A–N⁸), and the author’s remark that he decided to end his work on Creation and Deliverance with a second small treatise, plead for the first classification, while the appearance of a second title page, and a discontinued foliation – „Sobre a obrigação dos sábios“ – lacking any numbering – open the possibility that the second work was printed some time after the first work, or that the author decided to include it during the process of printing. It can be concluded that in any case, both works were considered as different, because all five of the known copies have a different composition of both titles. The copies extant in the Biblioteca Nacional at Lisbon, the Jewish Theological Seminary at New York and the Bibliotheca Rosenthaliana of Amsterdam only include „Sobre o princípio e restauração do mundo“, while the copy at the Universitätsbibliothek of Uppsala begins with „Sobre a obrigação dos sábios“ followed by „Sobre o princípio e restauração do mundo“, the latter work lacking however both its title page and preliminaries.¹⁸

The main work, „Sobre o princípio e restauração do mundo“ has a spectacular title page dominated by an engraving that depicts a sitting crowned lion, one leg resting on a round object – possibly the moon or a globe – the right leg holding the sun. On top of the Lion the word „Ivda“ is read, whereas the engraving is contained in a double circle, with the inner surrounding text or lemma „Andarão as gentes a tua lus, e os Reis ao resplendor de teu Sol“ (And the Nations shall walk at thy light, and kings at the brightness of thy rising [Is. 60:3], see above).¹⁹ At the bottom of the page, only the date of impression appears, according to the Jewish calendar *A 14. de Adar, 5372*, corresponding to 17th March 1612.

The verso side of the title page contains the upper inscription „Por despeza do Señor Iacob Coronel“ (At the expense of Señor Iacob Coronel) and below, an

impressive coat of arms, complete with the knight's helmet on top. The helmet's crest is a lion, holding a sword. The blazon, is divided in four squares, representing from top/left to right/bottom a marching lion, a standing gryphon, again a standing gryphon, and a tower. The inscription below the coat of arms reads: „Diriovido [sic] a Señora doña Sarah a Bravanel“. Given the attributed nobility of the dedicatee, I suppose that the coat of arms belonged to the Abravanel family, indeed one of the families with a long tradition in Sefardic nobility; however, I have not been able to find a similar coat of arms among the known Abravanel or Sefardic heraldry of the seventeenth century and earlier.

The following five unnumbered pages (leaves signed ζ 2r-4r) are the proper dedication to the „Nobilissima Senhora, dona Sara Abravanel“, while no less than 20 unnumbered pages provide a detailed table of the issues commented in „Sobre o princípio e restauração do mundo“ in the order in which they are presented (leaves ζ 4v-A6r). The verso of leaf A6 is reserved for errata. The work itself starts off at leave B1 and ends with M8v, foliated from 1-95, but in fact counts only 86 pages, as the numbering is highly erratic. The text itself is divided into 16 chapters.

The scope, contents and context of this work on Creation and Deliverance shall not be dealt with here: our first impression is that „Sobre o princípio e restauração do mundo“ is, rather than a strictly scriptural interpretation, a collection of thematically connected homiletic discourses. This opens up the possibility that the work is some form of reflection of actually delivered sermons, or a collection of so-called *asuntos predicáveis* (preachable topics), a popular genre in the Iberian religious (catholic) literature of the period. The homiletic/moral discourse can be recognized by interruption of the hermeneutical discourse – the interpretation of the meaning of the Scriptures, in a moral sense – through occasional instances of first person enunciation (*preacher*) addressed directly to a second person (*Jewish worshipper*), prompting him to better his behavior.

The second work, „Sobre a obrigação dos sábios“, appended to the former, at least in the now lost copy at the Staats- und Universitätsbibliothek at Hamburg, starts off with a title page of its own. The full title reads „Sobre a obrigação dos sábios, vida, e costumes, que tal nome require, e da obrigação que tem os judeus de observar as declarações e preceitos por eles declarados para melhor guarda da ley de Deus“ (On the obligation by the sages. The life and habits required by that name and the obligation the Jews have to observe the interpretations and commandments declared by them, for a better observance of divine Law). In identical fashion to the first work, the title page is headed by the author's name *Ishac de Castro*. The title is directly followed by the statement that the work is dedicated to *o senhor Iacob Coronel*.

The title page lacks any kind of ornamentation, except from the typical disposition of its typography in the classical inverted triangle fashion. A small vignette,

at the bottom separates the title from the address. The latter only provides us with the supposed date of impression, „a 14. de Adar 5372“, the same day on which „Sobre o princípio e restauração do mundo“ was printed. Again, we find no information, neither on the title page or the remaining leaves, on where the work was printed, nor by whom.

„Sobre a obrigação dos sábios“ consist of one gathering of eight leaves only, signed *N*, an indication that the author or publisher intended it to be appended to „Sobre o princípio e restauração do mundo“; the numbering, however, is discontinued in the sense that the leaves of the second work bear no numbering at all. The verso side of the title page is blank, and the work starts off at the second leaf (*N2r*), finishing at the final leaf of the gathering (*N8v*).

Again, the contents will not be dealt with here. The title is rather accurate as the work is about the importance of rabbinical authority, dealing with the two sides of the question, both the required respect and obedience from the part of the congregants and the moral qualities required by the (religious) leaders themselves in order to deserve the authority they are entrusted with. The work seems to belong thus to the very actual question of the so frequently disputed rabbinical authority in early Sefardic settlements from New Christian origin. Actual as the topic might have been, one will not find references to concrete events or persons in the treatise. Again we deal with a kind of moral discourse of a general nature.

History: Isaac de Castro, Jacob Coronel and Sarah Abravanel

Isaac de Castro

The first puzzle to be resolved is posed by the persons involved in the edition of „Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“, starting with the identity of the author himself. Leaving aside the all too evident erroneous identifications with Isaac Orobio de Castro (1620–1687) and Isaac Cardoso (1603/4–1683), made by early bibliographers, Kayserling not excepted²⁰, the question that remains is that no person called Isaac de Castro is known to have existed among the early Portuguese Jews of both Amsterdam and Hamburg. Alfonso Cassuto has proposed as the most likely candidate the name of Isaac Namias de Castro (1580–1669), son of the famous physician Rodrigo de Castro (David Namias, c. 1550–1627); reasoning that he did not find any person by the name of Isaac de Castro among the first Portuguese Jews living in the Netherlands²¹, whereas to the contrary, a positive identification was a real possibility among members of the Namias de Castro family in Hamburg.²² We could add to the negative argument offered by Cassuto, the fact that the Namias de Castro family was known for its active role in Jewish life at Hamburg, and the fact that

both „Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“ are manifestations of a notably zealous attitude, preoccupied with the integration of former Iberian *conversos*. Contrarily, it could be argued that we know of no other work or action by Isaac Namias de Castro in this sense, and we lack the undoubtedly precious information that could have been provided by his appearance in any form of records regarding early Jewish life in Germany.²³

Jacob Coronel

According to Cassuto the Hamburg identity of the author is enforced through the dedication of both „Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“ to Jacob Coronel. Again, we can confirm the initial assessment by Cassuto that no Jacob Coronel can be found during the period in which both works were printed in the Northern Netherlands, whereas to the contrary there are numerous references to a Jacob Coronel living at Hamburg at the time. This rich Portuguese merchant also known as Gonçalo Lopes Coutinho (d. 1640) was an influential person most befitting to the condition of sponsor for the publication of Castro's books.²⁴ Coronel was co-founder of the society for dowry „Santa companhia de dotar orphans e donzelas“, established by the Portuguese Jews of Amsterdam in 1615, and he was its representant at Hamburg.²⁵

Sarah Abravanel

The most mysterious person mentioned in Isaac de Castro's works is, still, Sarah Abravanel. Despite the appearance of a prominent coat of arms, and the name of *dona* Sarah Abravanel on the verso of „Sobre o princípio e restauração's“ title page, together with a four pages long dedication, Isaac de Castro's does not provide enough detail on his patroness to enable us to situate her place in the edition, not to mention Sephardic history. From the dedication we only gather that he offered „this bouquet of flowers culled from the garden of the Holy Writ for You, as a descendant of that so illustrious blood and zealous heart, which in the Kingdom of Portugal served to protect and defend the afflicted Jews, risking its life to give it to them“. Would she be related to *dona* Bienvenida Abravanel of the famous family of Spanish financiers who settled in Italy after the Expulsion of 1492?

Typographical analysis

In order to establish where Isaac de Castro's works were printed, I shall deal with its main typographical features, trying to make good use of illustrations to sustain the conclusions drawn up from the direct examination of the extant copies of „Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“.

Paper

The paper is, in all copies extant, of a good to excellent quality. Cassuto (1927) listed the paper of the copy he examined at the Staats- und Universitätsbibliothek at Hamburg among the elements that could only belong to works printed in the Netherlands, although he did not provide any detail on its properties. Salomon, basing his conclusions upon the copy at the Biblioteca Nacional at Lisbon lists the paper among other elements to make the similarly general statement that „they are typically German”.²⁶ Comparing the paper to that used in Hamburg non Jewish editions of the same period, such as Jacob Reneccium’s, „Tria controversa problemata oder Drey Streit-Fragen“, published at Hamburg by Michael Herings in 1612, or Rodrigo de Castro’s, „Medicus politicus“, printed at Hamburg by Froben in 1614, or even the „CL Salmos“ by David Abenatar Melo, printed presumably at Hamburg in 1626, one finds a typically brownish paper in the three latter, with a felt-like consistency in Reneccium and Castro, whereas the paper of all extant copies of Isaac de Castro’s work is clear and of a far superior quality.

Type

Salomon (1982: 158) and Cassuto (on „Tratado de Herem“, which he supposed printed at Hamburg²⁷, single out the defective qualities of German typography regarding the printing of Spanish and Portuguese works. Upon examining Melo’s „Salmos“, Salomon argues that Hamburg printers „were not equipped to cope with Iberian tongues either, since they were unable to provide a ‚c‘ with a cedilla in Roman nor an ‚n‘ with a tilde“. Regarding Isaac de Castro’s „Sobre o princípio“ ... Salomon also observes the „printer’s lack of a movable til accent and the appearance of the type [?]“, a conclusion we cannot share. Cassuto observes that in the „Tratado de Herem“, printed in 1618, the printers were not able to make the *õ*, printing instead a Gothic *o*, and had a special character in order to compensate for the lack of *ç*.²⁸

Although at this stage I am not able to present a careful analysis of the different Roman types used in „Sobre o princípio ...“ and „Sobre o obrigação ...“ the general aspect is that of a careful typography, with a firm, regular setting. With respect to the use of movable tilde and accents, both *ñ* and *ç* appear with normality, whereas the typically Portuguese *o* with tilde *õ* does appear, albeit only occasionally, extensive use is being made instead of *accent aigu* and *accent grave*. As both the Portuguese spelling of the seventeenth century was far from regular and the use of accents would also depend on the copy provided by the author, I see no reason to range the type used in Castro’s works among the more *primitive* character of German typography.

A further observation should be made. In all the works printed at Hamburg, Jewish and non-Jewish, the Roman type, apart from a different general aspect I can

presently not give evidence for, makes use of ending consonants with a kind of ornamental lower tail piece, resembling calligraphic writing. This kind of types is completely absent among works printed in the Netherlands. Moreover, in Hamburg printing, initial „J“ if often used instead of „I“ („Jo“ instead of „yo“ or „io“), a feature also lacking in Dutch printing in Roman letter. The analysis of the types used in Castro's works unmistakably points to the Northern Netherlands.

Initial decorative capitals

I shall not compare the normal initial roman capitals normally used in both works at the start of a new chapter or section. Cassuto mentioned some similarity between the capitals used in the „Segunda parte del Sedur“ printed at Amsterdam in 1612, some three weeks after Castro's works were finished. In what I have seen, the type used does not seem very specific. A careful letter by letter analysis would be required to establish if we can really speak of an identical typeset having been used.

Quite to the contrary, the decorative initial letters in „Sobre o princípio e restauração do mundo“ offer a great deal of information on the printing. The elegantly carved initial capitals with flower motives and vases such as the A (?)2r, D (B1r), C, (E7r), do resemble Dutch printing of early seventeenth century more than German printing, as proposed by Salomon.²⁹ Although I have as yet not been able to confer both works, the initial A used in „Sobre o princípio ...“ (on the second leaf of the preliminaries, signed „(?)“ 2r) is very similar, if not identical with the initial A apparent from the first published regulations of „Dotar orphans e donzellas“, printed at Amsterdam in 1615.

It is, however, the discovery of „Sobre a obrigação dos sábios“ that offers the most convincing proof that both works must have been printed at Amsterdam. The initial P on leaf N2r (fig. 8) is, in fact, identical with the initial P in the edition of Samuel da Silva's „Libro de la tesuba“, supposedly printed at Amsterdam (fig. 9). The initials present in both works have a characteristic sign of wear at the right part of the standing foot of the P, a small missing piece that must be considered an exclusive feature. The very similar arrangement of the title page in the Frankfurt issue of „Libro de la tesuba“, with an almost identical vignette printed in the same place as on „Sobre a obrigação“ further strengthen the hypothesis that the two works were the work of one and the same printer. If this holds true, a further possibility should be discussed. We could assume that both „Sobre a obrigação ...“ and „Libro de la tesuba“, their authors belonging to the Portuguese Jewish community at Hamburg, were printed, in fact, at Hamburg. In order to exclude this possibility, a further proof is needed to establish that one or the other work was in fact printed at Amsterdam.

Vignettes and other decorative pieces

The most spectacular elements in Isaac de Castro's work are evidently the engraved title page with the allegorical lion of Juda and the coat of arms on the back of the title page, but as these wood-cut engravings appear to belong exclusively to „Sobre o princípio e restauração do mundo“, they are of limited value in our assessment of the typography. Most probably, the irregular feature of the engraving, and the fact that it's somewhat primitive nature dominates over the typography of the book itself, have contribute to the impression that the edition belongs to German instead of Dutch typography.

The small block vignettes used through „Sobre o princípio ...“ (leaves C3v, C6v, E8v, F7r and K3v) and the block vignette on the title page of „Sobre a obrigação ...“ are very close the fashion of vignettes as decorative element used in other Sefardic editions of the period, notably Bahya ibn Paquda's „Libro de las obligaciones de los corazones“ printed presumably at Amsterdam in 1610, the Spanish Bible printed at Amsterdam in 1611. Very similar vignettes and their use are also present in the already mentioned „Libro de la tesuba“ by Samuel da Silva, published in 1613. Although all these editions have a similar typographical aspect, we cannot conclude, however, that the vignettes single them out as belonging to the Northern Netherlands. Block vignettes of a very similar nature are also found in German printing of the seventeenth century, and only a detailed analysis of single vignettes concentrating on particular defects or signs of wear could really help to establish where and possibly by whom one of the early Sefardic books was printed.

We need to refer again to „Libro de la tesuba“ to establish a final argument in our analysis. Its last printed leaf, F4v (corresponding to p. 44, fig. 10) has a large very characteristic vignette tail piece, which is to be found in another early Sefardic work as well, namely, „Los siete días de la semana“ by Josepho alias Francisco de Cáceres, published in Amsterdam between 1612 and 1613, and in its Antwerp issue presumably in 1612. Both from the title pages of this Spanish translation of Du Bartas's popular poem on Creation and from archival sources at our disposal, we know that this work was printed by Albert Boumeester, a Dutch printer who lived in the Breestraat, very close to where the early Sefardim of Amsterdam lived. The combination of our previous conclusion that Isaac de Castro's „Sobre o princípio e restauração do mundo“ and „Sobre a obrigação dos sábios“ were printed at the same house as Samuel da Silva's „Libro de la tesuba“, together with the present conclusion that „Libro de la tesuba“ must have been printed by the printer of Cáceres' „Los siete días de la semana“, namely Albert Boumeester, permits, therefore the latter was in fact responsible for all four editions, all realized at Amsterdam in a limited period ranging from 18th March 1612 („Sobre o princípio“; „Sobre a obrigação“) to 30th May 1613 („Libro de la tesuba“).

Conclusion

The discovery and analysis of a copy of „Sobre a obrigação dos sábios“ by the Hamburg Sefardic author Isaac de Castro (= Isaac Namias de Castro 1580–1669?) have permitted us to finally establish Amsterdam and Albert Boumeester as the place and printer of the author’s major work „Sobre o princípio e restauração do mundo“. A short survey on early Spanish and Portuguese printing in Northern Europe shows that a rigorous typographical study on this subject is still lacking, despite the serious efforts entailed by eminent bibliographers and scholars. The availability of new bibliographical resources will, however, greatly help to answer many of the questions, both bibliographical and historical, on the fascinating project of rejuvenation among the Iberian New Christians in Northern Europe at the beginning of the seventeenth century, apparent from the religious and didactical books published in Spanish and Portuguese language.

- 1 A detailed bibliographical description with a precise typographical reproduction of the title and title page is offered below. From hereon I shall refer to both titles using modern Portuguese spelling.
- 2 Meyer Kayserling, *Biblioteca española-portuguesa-judaica*, Strassbourg 1890, S.VIII, does not mention any place, nor if the work was printed or extant in manuscript only; Sigmund Seeligmann, *Bibliographie en historie: bijdrage tot de geschiedenis der eerste Sephardim in Amsterdam*, Amsterdam 1927, did not include „Sobre o princípio e restauração do mundo“ in his survey of early Sefardic editions of the Northern Netherlands.
- 3 Herman Prins Salomon, *Portrait of a New Christian, Fernão Álvares Melo (1569 – 1632)*, Paris 1982; Harm den Boer, „Spanish and Portuguese Editions from the Northern Netherlands in Madrid and Lisbon Public Collections. I. Towards a Bibliography of Spanish and Portuguese Editions from the Northern Netherlands (±1580 – ±1820)“, in: *Studia Rosenthaliana* 22 (1988), pp. 97-143; 23 (1989), pp. 38-77 and pp. 138-177; Idem, *Spanish and Portuguese Printing from the Northern Netherlands 1584 – 1825. Descriptive Bibliography*, Leiden 2003, CD-Rom; Adri K. Offenbergh, „Spanish and Portuguese Sephardic Books Published in the Northern Netherlands before Menasseh ben Israel (1584 – 1627)“, in: *Dutch Jewish History*, vol III, Jerusalem 1993, pp. 77-96); Michael Studemund-Halévy, „Sephardischer Buchdruck in Hamburg: erster Teil“, *Lusorama* 32, pp. 85-101; „Sephardischer Buchdruck in Hamburg: zweiter Teil“, *Lusorama* 33, pp. 41-72; Idem, „Sephardische Bücher und Bibliotheken in Hamburg“, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1997, pp. 150-180.
- 4 Amsterdam, *Bibliotheca Rosenthaliana*, New York, Jewish Theological Seminary; Lisbon, *Biblioteca Nacional*, lacking titlepage (= -(¿)1); Uppsala, *Universitätsbibliothek*, bound after „Sobre a obrigação dos sábios“, lacking titlepage and preliminaries (= -(¿)6, -A6).
- 5 Seeligmann, *Bibliographie en historie* (as in note 2); Alfonso Cassuto, „Zur Bibliographie und Geschichte der portugiesischen Juden in Hamburg. 1. Ein seltener nordholländischer Druck“, in: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 76 (1932), p. 215-219; Jacob da Silva Rosa, *Die spanischen und portugiesischen gedruckten Judaica in der Bibliothek des Jüd.-portug. Seminars Ets Haim in Amsterdam*. Eine Ergänzung zu Kayserlings *Biblioteca española-portuguesa-judaica*, Amsterdam 1933; Salomon, *Portrait* (as in note 3); Offenbergh, *Spanish and Portuguese Sephardic Books* (as in note 3); Harm den Boer, „Ediciones falsificadas de Holanda en el siglo XVII: escritores sefarditas y censura judaica“, in: *Varia bibliographica*.

- Homenaje a José Simón Díaz, Kassel 1988, pp. 99-104; Idem, Spanish and Portuguese Printing (as in note 3).
- 6 Salomon, Portrait (as in note 3).
- 7 den Boer, Spanish and Portuguese Editions (as in note 3); Idem, Spanish and Portuguese Printing (as in note 3),
- 8 Salomon, Portrait (as in note 3), pp. 144-154.
- 9 Ibid., pp. 155-159.
- 10 Ibid., p. 159.
- 11 When referring to two works by Abraham Cohen Herrera (Alonso Núñez Herrera), „Epitome de la lógica“ and „Libro de las definiciones“, published without place nor date, Salomon also proposes them as having being printed at Hamburg rather than in the Netherlands, although awaiting further analysis (Salomon, Portrait (as in note 3), pp. 185-186). Offenberg did not mention both works in his surveys on Spanish and Portuguese Sefardi books published in the Northern Netherlands (Offenberg, Spanish and Portuguese Sephardic Books [as in note 3]), which implies that he did not regard them as works possibly printed at the Netherlands.
- 12 Seeligmann, Bibliographie en historie (as in note 2), p. 50, n. 1.
- 13 Salomon, Portrait (as in note 3), p. 183.
- 14 Ibid., p. 148.
- 15 Ibid., p. 183.
- 16 Ibid.
- 17 den Boer, Ediciones falsificadas (as in note 5).
- 18 Amsterdam, Bibliotheca Rosenthaliana, New York, Jewish Theological Seminary; Lisbon, Biblioteca Nacional, lacking titlepage (= -(z)1); Uppsala, Universitätsbibliothek, bound after „Sobre a obrigação“, lacking titlepage and preliminaries (= -(i)6, -A6).
- 19 Quotation from Is. 60:3: „And nations shall walk at thy light, and kings at the brightness of thy rising.“
- 20 Baltasar (Isaac) Orobio de Castro was of course not even born when „Sobre o princípio“ and „Sobre a obrigação“ were printed, and Fernando (Isaac) Cardoso, apart from the obvious difference in name, was born around 1604, and would not leave Spain before 1648.
- 21 See Cassuto, Zur Bibliographie und Geschichte (as in note 5), where he mentions that such a person was not reported in any contemporary historical source.
- 22 Idem (as in note 5); Michael Studemund-Halévy, Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden, Hamburg 2000.
- 23 Aron Leone Leoni and Herman Prins Salomon, „La Nation Portugaise de Hambourg en 1617 d’après un document retrouvé“, in: Henry Méchoulan and Gérard Nahon (eds.), Mémorial I.-S. Révah. Études sur le marranisme, l’hétérodoxie juive et Spinoza, Paris-Louvain 2001, pp. 263-293. Epitaph and picture of the tombstone of Isaac de Namias de Castro in: Michael Studemund-Halévy/Gaby Zürn, Zerstört die Erinnerung nicht. Der Jüdische Friedhof Königstrasse in Hamburg, Hamburg, 2. verb. und erw. Aufl. 2004, pp.148-149.
- 24 Cassuto, Zur Bibliographie und Geschichte (as in note 5), p. 215. The source mentioned by Cassuto is precisely of March 1612 and contains two persons with the name Jacob Coronel. See Studemund-Halévy, Biographisches (as in note 22), p. 369. Cassuto mentions a Jacob Coronel who appeared in 1615 as one of the co-founders of the Society for Dewry, *Dotar orphās e donzelas*, in Amsterdam and rightly concludes that said Coronel would still live in Hamburg in 1612; Michael Studemund-Halévy, „Die portugiesisch-spanischen Grabinschriften in Norddeutschland“, in: Aschkenas 7 (1997) 2, pp. 389-439, here: pp. 425, 434.
- 25 Studemund-Halévy, Biographisches Lexikon (as in note 22), p. 369.
- 26 Salomon, Portrait (as in note 3), pp. 156-157.
- 27 Michael Studemund-Halévy, „Zwischen Amsterdam und Hamburg. Sephardische Bücherschicksale im 17. Jahrhundert“, in: Norbert Rehrmann and Andreas Koechert (eds.), Spanien und die Sepharden. Geschichte, Kultur, Literatur, Tübingen 1999, p. 69-92, here: p. 82.
- 28 Ibid.
- 29 Salomon, Portrait (as in note 3), p. 159.

Julia R. Lieberman

Mystical Metaphors in Sermons by Samuel Yahya (Hamburg, 1629)

Introduction

Samuel Yahya, alias Álvaro Dinis, was a Portuguese merchant and one of the founders of the Hamburg Sephardic community at the beginning of the seventeenth century. He was born in Antwerp about 1576, of merchant parents, New Christians from Portugal. After Antwerp the family lived for some time in Cologne, Germany and then in Venice, where both of his parents were arrested by the Italian Inquisition accused of Judaizing.¹ By 1605 Yahya was already in Hamburg and soon after one of the three existing synagogues met in his own home. Yahya's name also appears in most of the surviving documents relating to the founding of the Hamburg community. He took part in the purchase of a communal cemetery in 1611 and in 1617 he was one of the seven deputies representing the community to the Hamburg authorities. He was a mint master, first in Altona, nearby Hamburg, then in Glueckstadt where he lived for some time, serving the king of Denmark and then returned to Hamburg. Yahya passed away about 1645 in Glueckstadt.²

The Collection of Sermons

In 1629, Yahya published a book of sermons, „Trinta discursos o darazes“ (Thirty Discourses or *Derashot*) of which we know at least four copies have survived.³ In these sermons Yahya calls himself a Yahid or paid member of the Hamburg community and it can be inferred that he was a preacher, not a rabbi.⁴ The sermons are also evidence that Yahya had a vast Jewish education, as he quotes numerous rabbinic Hebrew sources as well as medieval and contemporary commentators. Perhaps the most interesting aspect of his Jewish background is his mystical and kabbalistic interpretations of traditional Jewish concepts. Although it never becomes clear who his masters had been, it can be deduced that his background took place in a *Yeshivah* where talmudic ways of reading a text were taught.⁵

In this essay I will focus on one aspect of Yahya's sermons: the frequent use of mystical metaphors to explain to his listeners traditional Jewish concepts, such as: (1) God's creation of the world(s); (2) man's place in the universe; (3) the Jews

TRINTA DIS-

CURSOS OU DA-
RAZES APROPIADOS
PARADIAS SOLENES E

De Contraoim e jegums fundados Na santa lei
e em Autoridades e ditos de Hahamim Antigos e Mo-
dernos Compptos ordenados por SAMUEL YAHYA con a Comuni-
cação parecer e assistência de Alguns senhores Hahamim em parti-
cular do muy Eccellente Senhor Haham ABRAAM LUMBROSO
de boa memoria e dadosimprello para beneficio do pouo
del Dio de todos os bems zelozos de nossa Na-
ção para louvor del Dio de Ifraclaque
seja a Gloria.



Impresso no Anno de 5389.

Yahya
x
P
L
P

among the other nations (i.e., the chosen people and the concept of *Devekut*); (4) *Galut*, the exile of the Jewish people; (5) *Geulah* or redemption. These are recurrent topics that demonstrate how Judaism was preached to newly arrived *ex-conversos* from the Iberian Peninsula and represent the pioneer efforts of bringing back to Judaism individuals with little or no Jewish background by someone with a *converso* background himself.

Kabbalah at the Time of Yahya

By the time Yahya published his sermons, Cordoverian and Lurianic kabbalah from Safed in the sixteenth century had begun to be disseminated among Sephardic and Italian Jews. Abraham Cohen de Herrera, who had studied Lurianic kabbalah with Israel Sarug, had lived in Hamburg for some time, contemporary to Yahya's sermons.⁶ However, it is interesting to observe that the only post-expulsion kabbalist named by Yahya is Haham Moshe Alsheich, a student of Joseph Caro who lived in Safed. He quotes several times the Zohar or book of Splendor, but his mystical ideas are often interpretations of Biblical verses with rabbinic dictums or quotations as proof texts.

Kabbalah, as Presented by Yahya

Kabbalah is above all for Yahya, traditional wisdom in the literal meaning of the word. Accordingly, Jewish tradition is composed of two parts: the written Torah and the Oral Torah. As the written Torah is in constant need of interpretation, there are sages, philosophers as well as mystics or *mekubalim*, successors of Moses, the receiver of the tradition, who have the sole authority to interpret the written text. But this interpretation needs to be shared by sages and is not in the hands of any one sole interpreter.⁷

In sermon n°18, preached on a Sabbath before Purim, p.90, the law of Moses is metaphorically compared to red and white wines. The law has a white part which is secret or hidden, and a red part which is public and literal. The secret part in turn consists of *Maaseh Bereshit*, divine philosophy which deals with how God created the world, and *Maaseh Merkavah*, theology dealing with God and his angels. The entire study of these secrets ought to be shared and only very few selected sages („mui entendido e muito sabio[s],“ p.90a) are to study both parts at the same time.⁸

God's Creation of the World(s)

On sermon n° 25, preached on *Shavuot*, the „Feast of Weeks“ commemorating the giving of the Torah, Yahya explains to his listeners the Ten Commandments and

while so doing, interprets Gen. 1:1, „in the beginning God created“. This Biblical verse is dear to mysticism in general as it requires an interpretation of the essence of the creator as well as the nature of what it is that God created. Yahya expresses his believe that God creation was *yesh-me'ain* [out of non-existence] out of nothing, *ex nihilo* (p. 131), contrary to the philosophers who believed that God's creation was out of eternal substances:

What a Jew is obligated to believe regarding the specific matter of the *Hidush ha-Olam*, creation of the world, is contrary to the philosophers' opinion and of many following them who continue to believe that although God created the world, he did so with previous matter, not created by him. According to this heretical opinion it means that God made much from something and we are obligated to believe that from nothing [God] made everything, and that *Barà et holam o yes meain* [sic; created the world out of non existence] and not *yes mies* [sic; out of something].⁹

Of the four worlds created by God according to the kabbalists, Yahya only refers to three¹⁰: „We know that God created three worlds, the angelical, the world of the spheres and this [one] the terrestrial. The angelical [world], named *Holam Ha-Malahim* [sic], is divided into ten [...] administering angels.“¹¹ The world of the spheres is also divided into 10 and the 10th is named *Galgal yomi*, where all the spheres, planets and stars exist (p. 141), and „*Galgal ha-sehel a Echal lifne A.* [sic], signifying the divine throne“. ¹² Man, in the terrestrial world, is to imitate the angels and the spheres.

Man's place in the Universe

Yahya explains Adam's creation in at least two sermons¹³: He interprets Gen. 1, 26, „Let us make man in our image, after our form“, quoting the Zohar and Abravanel and considers man to be *Holam Katan*, a microcosmos: God's *Tzel* or shadow and God's *Tzelem* or image (p. 1). But more often Yahya is concerned with Israel as a collectivity and its place among the gentile nations. Referring to Christians sometimes as Esau and others as Edom, Christianity is always portrayed as a symbol of idolatry.¹⁴ Esau, twin brother of Jacob is referred to as initiating *Galut*, exile, when he rejected his birthright as first son of Jacob. And exile has been prolonged because Jacob/Israel's sons still follow their natural inclination and desire to be the sons of Esau.¹⁵

The Jews Among the Nations: the Chosen People and the Concept of Devekut

When Yahya talks about Israel, the Jewish people, and God's relationship with them, he relies on the mystical concept of *Devekut*, cleaving or adhering to God.¹⁶

For Yahya, God's existence and harmony make use of others to whom he cleaves in order to sustain and govern the universe. In each of the three worlds created by God, Yahya explains, God selects a member, its primary part, and uses it as a channel through which to flow his influence. Cleaving or adhering to God is an act that takes place in each of the three worlds: God cleaves to a part of the angelic world, the Angel Metatron, in order to influence that member who in turn serves as a channel to influence the rest of the [angelic] world. In the world of the spheres, God does so in the same manner, cleaves to its main part, the first mobil or Galgal Yomi, in order to exert his influence without any other means. As in the previous world, this main part is in charge of influencing the whole spherical world. Below, in the terrestrial world, God selects the people of Israel, from among the other nations and cleaves to them:

„The Holy One divided this world into three [parts]: angelic, spherical and terrestrial, but he wanted that in each of these three parts there would be a member with more nobility than the rest of that world. This selected member serves the Holy One as first cause and second cause. Second cause because this member receives God's direct influence to sustain and to govern the world. And first cause because it is the member with most nobility in that world.“¹⁷

How God cleaves to Israel, his treasured people, and how cleaving is essential to Jewish survival is often explained by Yahya with two quotations where the term to cleave appears (*hadbak* in Hebrew, or *apegamento*, in Portuguese): Deut. 4:4, „While you, who held fast to the Lord, your God, are all alive today“, which is interpreted as a proof that God will not abandon his people, and an unusual quotation: Jer. 13:11, where God expresses his closeness to Israel „as the loin cloth clings close to the loins of a man“. The metaphor of the loin cloth is partially used in more than one sermon and its meaning can be construed. The loin cloth in the Portuguese translation of the Bible is a belt [cinto]. A belt, Yahya explains, has various practical uses. First of all, it serves both, to divide and to connect, as it goes on the intersection between the lower and the upper body. The belt is also the place where the sword is appended. And in the old times, we are told, men were in the custom of hanging their money bag from the belt:

„Israel is called God's belt because, in the manner that a belt divides the lower from the upper part of the body and gives support and strength, God uses Israel. Israel is God's connecting belt, as he inhabits separated from the other three worlds.“¹⁸

Yahya's interpretation of *Devekut* as a metaphor for the chosenness of Israel may be rooted in medieval mystical sources. In the *Kuzari*, by Judah Ha-Levi, there is a similar understanding of the mystical union with the divine which Diana Lobel has traced back to mystical Sufi sources. Both in the *Kuzari* and in the sermons by

Yahya, it is God that reaches out to a group of selected individuals, Jews as a collectivity, and attaches himself to them for strength and support.¹⁹ Whatever its origins, Yahya's understanding of *Devekut* must have given the ex-conversos who listened to his sermons, a sense of self worth and pride in their return to Judaism.

Galut, Exile of the Jewish People

In stark contrast with the believe that the people of Israel has been favored by God, the theme of *Galut* or exile appears in a number of sermons and is always connected with a state of idolatry imposed on the Jewish people.²⁰ The archetype of *Galut* is, as expected, the exile from *Mitzraim*, Egypt and it is dealt with on sermon n°20, preached on the 15th of Nissan, the first day of Pesah. *Galut* is also the theme on two sermons preached on Hanukkah, where the festival is explained as a liberation from the Greeks who forced the Jewish people to commit idolatry, which Yahya connects with the Egyptian exile as well as the present exile under Edom or Christianity.

In sermon n° 10, preached on the first Sabbath of Hanukkah, Yahya explains the meaning of the holiday as a celebration of freedom from the Greeks and makes a parallel with the freedom from slavery from Egypt and with the present *Galut*, under Edom or Christianity. Comparing the miracle of the hidden oil to the miracle of Israel's existence, Yahya explains the fragility of the people of Israel, „coming out of one captivity and entering into another, [when] one sovereign leaves them alone, another one girds them, now in *Mitzraim*, then in Babylonia and then in Edom (p. 47)”. Exile is compared with a night and its three watches or vigils, based on a rabbinic quotation (*Berakhot* 3a) and when, according to the rabbis, God roars like a lion over his destroyed temple. This rabbinic quotation has been shown to be the starting point for the ritual known as *Tikkun Hatzot*, the midnight reparation, a ritual performed by the mystics of Safed. In the pioneer study of this ritual done by Gershom Scholem, he emphasized its relation to exile and messianism. More recent studies by Moshe Idel have understood the ritual more as a mystical activity done with the intention of restoring harmony to the divine world.²¹ In Yahya's sermon the ritual is never mentioned but he interprets the watches of the night as referring to the three Jewish exiles from Egypt, Babylonia and from Edom or Christianity and emphasizes the significance of the third captivity under Edom, which he interprets as referring to the present exile:

„The three divisions of the night refer to the three exiles of Israel from: *Mitzraim*, Babylonia and Edom, when Israel's existence is like a dark night, and Israel is guarded or imprisoned. God roaring like a lion refers to God's feelings for his sons living in exile. The sign dividing the three vigils or exiles refers to each exile specifically:

the ass stands for the Egyptians, the barking dogs stand for the various captivities included in the Babylonian exile and the infant sucking his mother breast stands for the exile of Edom or Christianity, when the infant [Jesus] sucks his mother's breast, and the [sign of the] woman with her husband, refers to the Catholics [os papistas', p. 47] who believe that God was born of a woman [the Virgin Mary], who married God [sic] and is acting as their [the Catholics] intercessor."²²

Geulah or Redemption

In sermon n° 13, preached also on Sabbath of Hanukkah, the theme is, once more, exile but the emphasis is more on the liberation from exile: *Geulah* or redemption. The story of Joseph, in Egypt (*parashah* of the day, *Mi-Qets*, Gen. 41:4) is presented as redemption and Yahya compares Joseph to the collectivity of Israel, the Jewish people, and its history of subjugation and redemption(s). Just as the youthful Joseph, the dreamer, was first hated by his brothers, then suffered in an Egyptian prison but was later on redeemed, the Jews at the time of Hanukkah were hated by the Greeks and redeemed by God. And so is Israel in the present *Galut* also hated by its neighbors (p. 61), but hopes for redemption in the future.²³

Concluding Remarks

Yahya's sermons reveal an understanding of Judaism highly charged with mysticism and personal emotions. Above all, a believe that every action in the world below, the terrestrial world, has a resounding reaction in the worlds above, the angelical and spherical ones. Jews and God ought to work in closed partnership as the need for and dependence on one another is mutual. God is in need of his people in order to sustain and govern the universe and the Jews need to have faith and trust in God in order to survive the hostilities surrounding them. This view of Judaism must have provided comfort, pride and self assurance to those Iberian New Christians who were really committed to re-entering Judaism. However, it could not stand a rational understanding of the religion. More than once the sermons allude to some not interested in communal life and others who questioned rabbinic interpretation of Judaism. For those challenging Yahya's (and more likely other Jewish leaders of the community) understanding of Torah he might not have had much tolerance and expected them to leave the community and be considered as dead. Overall though, these sermons give the reader today in the twentyfirst century a sense that the return of the conversos to Judaism in the seventeenth century was (in the language used by Yahya): a miracle within a miracle.²⁴

- 1 See Pier Cesare Ioly Zorattini, *Processi del S.Ufficio di Venezia Contro Ebrei e Giudaizzanti (1585–1589)*, Florence 1989, vol. VII, , pp. 73-171. From the trial of his father, Filipe de Nis, Brian Pullan has put together many details of Yahya's family and their lives as Marranos. See his book, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550–1670*, Oxford 1983, pp. 215-217, 223-224.
- 2 See Alfonso Cassuto, „Contribuição para a história dos judeus portugueses em Hamburgo“, in: *Biblos, Revista da Faculdade de Letras da Universidade Coimbra* 9 (1933), pp. 657-670; Herman Prins Salomon, *Portrait of a New Christian. Fernão Álvares Melo (1569–1632)*, Paris 1982, pp. 48-50; Michael Studemund-Halévy, *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden. Die Grabinschriften des Portugiesenfriedhofs an der Königstraße in Hamburg-Altona, Hamburg 2000 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, 22)*, pp. 501-502. See also Aron di Leone Leoni/Herman Prins Salomon, „La Nation Portugaise de Hambourg en 1617. D'après un document retrouvé“, in: Henry Méchoulan/Gérard Nahon (Eds.), *Mémorial I.-S. Révay. Etudes sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*, Paris-Louvain 2001, pp. 263-293.
- 3 The full title of the book is „Trinta discursos ou darazes apropriados para dias solenes e de contrição... compostos e ordenados por Samuel Jahia ([Hamburg] n.p.“, 5289 [1629]). I have used a microfilm of the original in the New York Public Library. See Julia R. Lieberman, „Sermons and the Construct of a Jewish Identity: The Hamburg Sephardic Community in the 1620's“, in: *Jewish Studies Quarterly* 10 (2003), pp. 49-72, where I have studied some aspects of these sermons. The sermons were reprinted and translated into Hebrew by Joseph Ben-Brith, *Hovat Zion* 2003.
- 4 See sermon n° 25, p. 132a, where he is explaining the responsibility of each individual to observe the commandments: „e nao será marauilha se eu Jahid deste kaäl kados me puz aqui diante de vs. ms. Tratando nelles pois he particular de cada homem obserualos, e quiz mostrar a obseruação delles com darsalos“.
- 5 See sermon n° 18, p. 92, „if I were [now] in a *Yeshivah*, I would raise two questions to this *Maamar* [rabbinic quotation]“.
- 6 He was in Hamburg in 1610. See Cassuto, *Contribuição* (see note 2), p. 661. Later on, about 1620, he moved to Amsterdam.
- 7 See sermon n° 18, p. 93^a, „Velho e nouo, Velho Thorá s[h]e bichtau lei escrita; nouo thora s[h]e b-alpe, lei de boca q[ue] sao os kidus[h]im, as cousas nouas que cada dia renouao os sabios de Israel conforme a parte que el Dio tem dado a cada Haham e Haham donde procede não ser vergohna nos letrados renouar hu huam declaração que ò outro nao renoue, e o outro outra que este nao saiba por que cada hum recebeo sua parte del Dio, e por isso nao foi vergonha de Mosse ...“ See also Lieberman, *Sermons* (see note 3), p. 63 and ff. when Yahya preached to individuals who questioned the authority of the rabbis to interpret the written text.
- 8 See sermon n° 18, pp. 90-90^a, „Vinho branco e vinho vermelho [...] a lei se diuide em branco e Vermelho, a parte oculta, os secretos, os misterios, o que os sabios nomeao Mahase breitit [sic], mahasè mercabà [...] filos[o]phia diuina, tratando como el Dio criasse o mundo filosofando diuinamente mahasè beres[h]it. Theologia mahasè mercaba, tratar del Dio e de seus anjos, o que signfico yehalkel Mercabà [...] que hão de ser estes tratados tão secretos q[ue] apenas a duas pessoas nao se deua tratar ... a hua.“
- 9 See sermon n° 25, pp. 131^a, „o que o judeu he obrigado de crer cerca este particular de Hidus aholam criação do mundo he contrario da oppinioa filosofica e muntos que a pos della siguirao crendo que el Dio criou o mundo si, mas achando e crendo que ouue materia prima que elle não criou segundo esta oppinioa heretica, vem a ser que de algo el Dio fez muito, e o que nós somos obrigados a crer he que de nada fez tudo. E que, Barà et holam o yes meain e não yes mies.“ For the study of these mystical concepts I have followed Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, vols. 1-3, Oxford 1989. For creation ex-nihilo in the Zohar, see vol. II, pp. 572-573.
- 10 Yahya never describes the highest world, *Atzilut* or World of Emanation. Once, p. 143, he talks about the ten *Sephirot* and explains that *Keter*, Crown, is the first *Sephirah*, according to the (señores) *Mekubalim*. For the creation of the four worlds in the Zohar, see Tishby, vol. II, p. 355.
- 11 See sermon n° 25, preached on Shavuot, p. 128a. Also, sermon n° 27, preached also on Shavuot, p. 141.
- 12 See p. 128^a. This is different from other kabbalists who place the throne in the previous world.
- 13 Sermon n° 1, preached on *Rosh Hashanah* and n° 10, preached on Hanukkah.
- 14 See, for example, sermon n° 10, pp. 47-47a, where he refers to the people of Edom and to the Catholics („os papistas“). On sermon n° 15, p. 72, in reference to the Trinity, he calls Christians „our adversaries“.
- 15 See sermon n° 10, p. 44^a, „Bem vej queixarse Israel q[ue] ao prezente não superiores, nem mesmo iguais senão inferiores sao a todos outros Vmot..., pois q[ue] sendo nos fi[h]os de laacob queremos ser fi[h]os de [E]sau. Esau era primoge[n]ito e por huà comida de lentilhas malenconicas e ventosas, deu a maioria, as riquezas deste mundo são lentilhas malenconicas... por ellas perdeo Esau a mayoria e porq[ue] tanto procurau Israel por ellas, não sei se diga mais q[ue] por suas almas estamos em galud baxos e perdemos a mayoria sejamos

- f[ih]os de laacob, q[ue] deu as le[n]tilhas por receber a bechora.”
- 16 On *Devekut*, cleaving to God, see among others, Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York 1971, pp. 203-227, „Devekut, or Communion with God”.
- 17 See sermon n° 27, p. 141, preached on *Shavuot*, „E. Dio Benditto diuidio este seu mundo em tres. Angelico, Espherico e Terreste. Mas enuoluntou que em qualquer destes tres, se ache e aja huma parte mais Nobre que o mesmo Mu[n]do em si e sirue esta parte mais nobre de causa primeira e segu[n]da causa segunda [sic] que Recebe del Dio particularmente à influencia, para sustento e governo do mundo. e causa primeira porque ela influe no mundo tanto a parte nobre do Angelico no angelico, do espherico no espherico e do terreste no terreste.”
- 18 See sermon n° 7, preached on *Simhat Torah*, p. 32, „se chamão Israel cinto del D[i]o e he que assi Como cinto diuide as partes baixas do homen das altas, q[ue] por esta razão nos mandao os sabios dizer thephila cingidos, assi Israel sao cinto del Dio porq[ue] separao e apartao del Dio B[endito] toda a corporalidade...” I read this as clear references to the primordial man, as described by the kabbalists, and the mystical importance of praying.
- 19 See Diana Lobel, *Between Mysticism and Philosophy. Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York 2000, Part 1, „The Language of Relationship: Religious Experience as Connection or Union (Ittisal) and Arrival (Wusul)”, pp. 21-53. I have not found any direct quote from the Kuzari in Yahya's sermons. But neither have I found that the concept of *Devekut* is taken by Yahya from the Zohar where *Devekut* seems to be always expressed as Israel cleaving to God. In Yahya's sermons, as in the Kuzari, it is God who cleaves to Israel. See for example p. 44, „e estes [gente Dio] apegou assi”.
- 20 See sermon n° 19, preached on *Shabbat Hagadol*, the Sabbath before Pesah.
- 21 See G. Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trans. Ralph Mannheim, New York 1965, p. 149. See also Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven 1988, chapter 5, „Mystical Techniques,” pp. 74-111; also by idem, *Tiqqun Hatzot: A Ritual between Myth, Messianism, and Mysticism*, in: idem, *Messianic Mystics*, New Haven 1998, pp. 308-327.
- 22 See sermon n° 10, pp. 47-47^a, „o diuidir a noite em 3 partes he dizer q[ue] este mundo o qual foi noite escura para Israel, si diuidio em 3 partes em 3 captiueiros, nos quais entrarão em noite escura a gente de Israel, e logo diz bem s[h]eloss[h]a mis[h]marot, porq[ue] a palavra mis[h]mar quer dizer prizão como na Parass[h]a p[rese]nte quando Jossef pos aos yrmaos em carcel diz Mis[h]mar, e quer dizer tambem[m] guarda porq[ue] o q[ue] esta em prizao esta guardado, de modo q[ue] dizendo s[h]elossa Mis[h]marot, quer dizer 3 Prizoins q[ue] sao os 3 capt[i]u[e]iros Misraim, Babel e Edom. Agora vem bem o q[ue] diz o Maamar, q[ue] em cada parte el D[i]o B[endito] Ruge como liao sobre sua morada, porq[ue] Bechol saratam lo sar porq[ue] como diz o verso em todas as Angustias de Israel a el Angustia e entendesse polos capt[i]u[e]irios pezalhe se assi se pode dizer, a el Dio com os trabalhos de seus fi[h]os q[ue] entrao nestas 3. prizoins da noite escura deste mundo ...”
- 23 The brevity of this essay does not allow me to expand on Yahya's understanding of redemption. He does not demonstrate any acute messianism. For him, it appears, *Devekut*, cleaving to God is what redeems Israel and *Devekut* can be reached by all Jews and in all places. His messianism, therefore is very personal and attainable.
- 24 See sermon n° 12, p. 56-56a, „Milagres dobrados ... Nes b-toch nes.”

„Libri Amicorum“ from The Royal Dutch Library Containing Documentation about Seventeenth- Century Sephardic Intellectuals in German-Speaking Cities and University Circles*

A small though significant Sephardic intellectual and literary presence in seventeenth-, eighteenth- and nineteenth-century German-speaking cities is a cultural phenomenon now ever more accepted and readily documented.¹ From rhymed tombstone inscriptions to a poetic chapbook that reads like a picaresque novelette, from prefatory poems in medical treatises to ingenious displays of metametrics, the Sephardic literary muse and its creative minds enriched the lives of the Ibero-Judaic communities in Hamburg, Altona, Glückstadt, Emden, Lübeck and elsewhere among the German cities of the Hanseatic League. At Frankfurt am Main, in addition to other German-speaking cities, such as Hamburg and Cologne, books authored by Sephardim were printed at modest prices, albeit without the editorial care and lexical exactness that would later characterize the Amsterdam, Brussels, Antwerp and Paris publications of similar Spanish, Portuguese and Neo-Latin Sephardic-authored texts.² Major printed and manuscript sources documenting the phenomenon are found in the Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, that city's Institut für die Geschichte der deutschen Juden, the Herzog August's wondrous collection in Wolfenbüttel, the Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, Amsterdam's Ets Haim Seminary Library, Madrid's Biblioteca Nacional, The British Library and New York's Hispanic Society of America. Yet recent intensive archival research undertaken in the Royal Dutch Library's Handschriften Afdeling during 2001–2002 has yielded some additional materials of interest; such are the subject of the present study.

In all, intensive archival archaeology undertaken at The Hague's Het Koninklijke Bibliotheek located three different manuscripts „Libri amicorum“ or „Stammbücher“ that contain new texts and documentation pertaining to seventeenth-century Sephardic intellectuals in German-speaking cities. These university-related memoir books are filled with a variety of written works by friends, colleagues and former students of a eulogized academician, often a man of science. The three texts in question are:

1.a. MS. 131 E 16 Johanne Conradus Pfeffelius „Liber amicorum“

This is Johanne Conradus Pfeffelius' late seventeenth-century „Liber amicorum“ or „Stammbuch“. Part of the card catalog entry reads as follows in German, emphasizing the Augsburg patrician connection: „mit den Autographen mehrerer Augsburger Patrizier, als. V. Stetten, Langenmantel, Welser, Koch, Salzer, Weiss, Amman, Herwart, Breuningh, Hainzelmann u. A. v. 1690–1700“.³ On its fol. 20r is Jacob Abbas's entry, a eulogy to the now forgotten German academician J. C. Pfeffelius. The Sephardic Abbas prefaces it, curiously enough, by citing what appears to be a quote from an unknown Latin-language manuscript on Jewish theology:

„Filiij Parentum egregiorum prae alijs omnibus ad honores & munera sunt promovendi.“ (The sons of illustrious parents must be promoted over everyone else to honors and positions of eminence.)

„Codex de adventu divi Iudeaorum“ (Manuscript about the arrival of the God of the Jews [?])⁴

„Quo testimonio et ulteriori quo deuenit comendatione, uti Parentem Rev. ac Dortmum D. Joann Conradum Pfeffelius. vi [?] Collaturae Parochia mundingensi a nobis condigne insignitu ita Filiu vestigia Patris egregie aemulante comitari volumus. / Schutbergo i3, Febre. 1695 Jacobus Abbas ibidem.“ (By means of this testimony and the recommendation that will come later, we desire the following: that a respectful son emulate his father by following in his footsteps, just as the reverend pastor at Dortmund Parish, the distinguished Johann Conrad Pfeffelius, is by our consideration worthy of occupying the academic position [in the Dortmund Parish]. / Schutberg [The Netherlands], 13th February 1695, Jacob Abbas once again.)

1.b. Johanne Conradus Pfeffelius „Liber amicorum“

In the same memoire book, on fol. 256r, Salomon Abbas, a close relative to Jacob (either his son or father?)⁵ affords the following words of praise:

„Ut salutaria quaedam citra gustum tactumque odore proficiunt; ita et virtus utilitatem etiam ex longinquo et latens fundit. Senec. Tranq. III.⁶

ANNO DCXC Idibus Octobris

Ut Praestantissimus atque Ornatissimus Dr. Philothecarius studia bene hic incepta, Deu benigne adjuvante, in Academiis ad felicem deducat coronidem, mente manumque benevola haec ipso apprecatus est

M. Salomon Abas Vta Class. Gymnas. Aug. EO. P.P.“

*Qui cupit bene, beatè vivere, bene persequatur
viam, qua perveniet ad id, quod velit. 24*

*Cogitatio. Divina, pura, Prae
sermo. modestus, bonus, verus
opera. vitiosa, pia, sancta
mores. grauis, benigni, alacri
Vicius. temperatus, annuus, frugalis
voluntas. firma, subiecta, mansua
vestitus. Modestus, mundus, decus
sumus. Modestus, placidus, sobrius
oratio. brevis, fidelis, sequens
joca. liberales, breves, rari
Memoria. Modestus, purus, gloriosus.*

*Memoriae, Grammaticae ergo, Dni
Rodrigio Anselmo scripsit Pro
dicius a Cythor med. Doctor
Hamburgi 12 Maij Anno 1602*

(As what is healthy benefits by the smell without tasting or touching, so also is virtue even from afar and hidden the basis of utility. Seneca, „De Tranquillitate Animi“ 4:7. 15th October 1690. Like the ever important and distinguished Dr. Philotecarius / Pfeffelius [= The lover of book shelves who is Pfeffelius] may he lead to the laurel wreath those studies begun here and as well at the Academy with the aid of righteous God, [Evident is a play on words involving Coronides, also the name for Æsculapius, the Greco-Roman god of medicine; thus the metaphor for the study of that discipline], with mind and benevolent hand is he greeted with this itself [The eulogy (?); An academic post (?)] / *Master Salomon Abbas Vta Classicum Gymnasium Augsburg EO. P.P. [?]*)

What is most striking about this last entry is the academic activity of a Sephardic Jew in the free and imperial city of Augsburg, one which from the late middle ages until the nineteenth century was not reputed for its tolerance and good treatment of Jews.⁷

2. 71 J 57 „Album amicorum van Aegidius Anselmus Antonisz“

The second manuscript is 71 J 57, the early seventeenth-century „Album amicorum van Aegidius Anselmus Antonisz“.⁸ Fol. 24r contains a character eulogy by the Sephardic Hamburg physician, gynecologist and occasional poet Rodericus a Castro (alias David de Jacob Nahmias or Nehmias, Lisbon 1550 – Hamburg 1627)⁹, and reads: „Inscriptie in het album amicorum van Aegidius Anselmus Hamburg 12 mei 1602“ (Inscription in the Aegidius Anselmus memoir book: Hamburg 12th May 1602):

„Qui cupit bene, beateque uiuere, hanc persequatur uiam, qua perueniet ad id, quod uelit. (He who desires to lead a good and happy life, shall he follow this road; and as he approaches it the more he will desire it.)

Cogitatio.	Diuina, pauida, Pia (Thought. Divine, fearful, pious)
sermo.	modicus, honestus, verus (Discourse. Moderate, honest, truthful)
opera.	utilia, pia, sancta (Works. Useful, pious, saintly)
mores.	grauis, benigni, alacres. (Customs. Grave, benign, cheerful)
Vitiis.	temperatus, conueniens, frugalis (In vice. Temperate, convenient, frugal)
voluntas.	Firma, subiecta manera (Will. Firm, in a submissive manner)
Vestitus.	Modestus, mundus, decens (Dress. Modest, neat, decent)
Somnus.	Moderatus, placidus, oportunus (Sleep. Moderate, placid, opportune)

oratio. Bienis [?], fidelis, fuguens (Speech. Good-natured [?], loyal, flighty)
 joci. liberales, breues, rari (Pleasures. Liberal, brief, few)
 Memoria. Martis, panis, gloriis (Memory. Of war, in times of plenty [?],
 with glory)

Memoriae, et amicitie ergo, domino Agidio Ancelmo scripsit Rodericus a Castor med. Doctor Hamburgi 12 May Anno 1602.“ (By virtue of memory, as well as by friendship, Rodrigo de Castro, Doctor of Medicine, wrote the preceding to Mr. Ægidio Anselmo in Hamburg 12th May 1602.)

3. MS. 133 M 63 „Album amicorum van Paludanus“

The third and final text is MS. 133 M 63, the „Album amicorum van Paludanus“ („the album prepared by friends of the Dutchman from Enkhuizen Bernardus or Bernhard Paludanus 1550–1633“). In addition to being a renowned physician, Paludanus was an early zoologist and/or botanist who owned an impressive natural history collection. This „Liber amicorum“ or „Stammbuch“ registers the signature of an unknown Mose de Colc Colc de Rohan on its folio 174v, accompanying another dated 2nd August 1620 by Maximilianus Aleman Brunsvicense or Brunsvicensis [?] (from Braunschweig, Germany). The inscriptions span the years 1573–1630.¹⁰

Conclusion

Four Sephardic academicians, all of whom apparently professing Jews – Rodrigo de Castro, Salomon Abbas, Jacob Abbas and Mose de Colc Colc Rohan – left their signatures and other words of praise in three seventeenth-century „libri amicorum“ owned by the Royal Dutch Library in The Hague. Rodrigo de Castro, Salomon Abbas and Mose de Colc Colc Rohan are documented as residing at a specific time in German-speaking cities – Hamburg, Augsburg, and place unknown; these three and Jacob Abbas were recording their direct contact with German and Dutch savants therein. Their memoirs attest to a sense of collegial equality and recognition within and across the German and Dutch academic spheres, one that cut through ethnic and religious lines. An obvious trait that binds these four Sephardim with their admired mentors was the classical tradition, with its liberal arts educational curriculum: the physical sciences, poetry, rhetoric, philosophy. This documented camaraderie spans the entire seventeenth century, exemplifying for us a phenomenon that would appear to foresee or presage Germany’s eighteenth-

century's neo-classicist enlightenment in both erudition and tolerance, especially in the academic palestra. Fortunately for us, the Royal Dutch Library's superb „libri amicorum“ collection has made these dispersed memoirs accessible to all.

- * Archival research conducted at The Dutch Royal Library was undertaken during Kenneth Brown's tenure as Research Fellow at the Netherlands Institute for Advanced Study, Wassenaar, for the period 2001 – 2002. Texts in this study have been reproduced with the permission of the Koninklijke Bibliotheek, Den Haag. Kenneth Brown wishes to express his sincere appreciation to Mevrouw H. F. Peeters for providing him catalog data concerning the manuscripts referred to in this paper. These abbreviations and all others in the Latin texts have been resolved in italics. Abbreviations in the Latin texts have been resolved in Italics.
- 1 Kenneth Brown, „The Spanish and Portuguese Golden-Age Parnassus in Hamburg: Jeosúah Habilho's Colección Nueva (1764)“, in: Michael Studemund-Halévy (Ed.), *Die Sefarden in Hamburg: Zur Geschichte einer Minderheit*, Hamburg 1997, vol. 2, pp. 876-974; Idem, „Spanish, Portuguese, and Neo-Latin Poetry Written and/or Published by 17th- and 18th-Century Sephardim from Hamburg and Frankfurt (1)“, in: *Sefarad* 59 (1999) 1, pp. 3-42; Idem, „Sefardisch erfgoed in de KB: een keur aan fraaie en belangrijke handschriften“, in: *Levend Joods Geloof*, May 2002, pp. 6-7; Idem, „The Sephardic Literary Legacy in The Royal Dutch Library's Manuscript Collection“, in: *Newsletter of the Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences*, Fall 2002, pp. 19-26.
 - 2 Kenneth Brown/Reyes Bertolin Cebrián, „Spanish, Portuguese, and Neo-Latin Poetry Written and/or Published by Seventeenth-, Eighteenth- and Nineteenth-Century Sephardim from Hamburg and Frankfurt (2) & (3)“, in: *Sefarad* 60 (2000) 2, pp. 227-253; 61 (2001) 1, pp. 3-56.
 - 3 The exact title is: *Album amicorum van Johannes Fridericus Pfeffelius*; its codicological description is as follows: Paper, 331 ff., measuring 93 x 154 mm, with a brown leather binding and a plain gold seal and gold embossment; the work includes one grey inked coat of arms; its years of entries are: 1690–1700; its contents include 109 inscriptions dating from the years 1690–1700 and originating in the following German, French and Swiss cities: Augsburg, Gießen, Strasbourg, Lindau, Effringen, Pforzheim, Emmendingen, Lörrach, Opfingen, Basel, Rotteln, Mülheim; its reference words are: Augsburg/Pfeffelius, Johannes Fr; its provenance is: G. J. Beeldsnijder van Voshol. In 1886 it was bequeathed to the Royal Library by the Dutch Ministry of Internal Affairs („overgedragen door het Ministerie van Binnenlandse Zaken“).
 - 4 Or, perhaps, the title could be: *Codex de Adversatione divo Iudeaorum* (MS. about the aversion to the God of the Jews). In this last case, it would then be an antisemitic diatribe. Compare or contrast this title with that by the famous mid-twelfth-century abbot Pierre of Cluny, *Codex adversus Iudaeorum inveteratam duritiam* (ca. 1140, codex at the Bibliothèque des Pères Latins, Lyon). María Rosa Menocal states that Pierre of Cluny most likely was influenced by Petrus Alfonsi's *Dialogi Contra Iudæos* (ca. 1120), María Rosa Menocal, *Ornament of the World*, Boston/New York/London 2002, p. 185.
 - 5 Michael Studemund-Halévy includes tombstone descriptions and some biographical information of three individuals named Jacob Abas and two named Selomo Abas, but they antedate our academicians; therefore, they must be earlier family members, see Michael Studemund-Halévy, *Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden*, Hamburg 2000 (*Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden* 22), pp. 159-165, and idem, „Codices Gentium: Samuel de Abas, coleccionista de libros hamburgués“, in: *Familia, religión y negocio: El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna* (ed. Jaime Contreras, Bernardo J. García García and Ignacio Pulido), Madrid 2003, pp. 287-319.
 - 6 Seneca's original text is: „Ut salutaria quaedam citra gustum tachmente odore proficiunt, ita virtus utilitatem etiam ex longinquo et latens fundit,“ (*De Tranquillitate Animi* 4, 7), apud L. D. Reynolds (Ed.), *Lucius Annaea Seneca, Dialogorum Libri Duodecim*, Oxon 1977.
 - 7 *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. 3, col. 849.

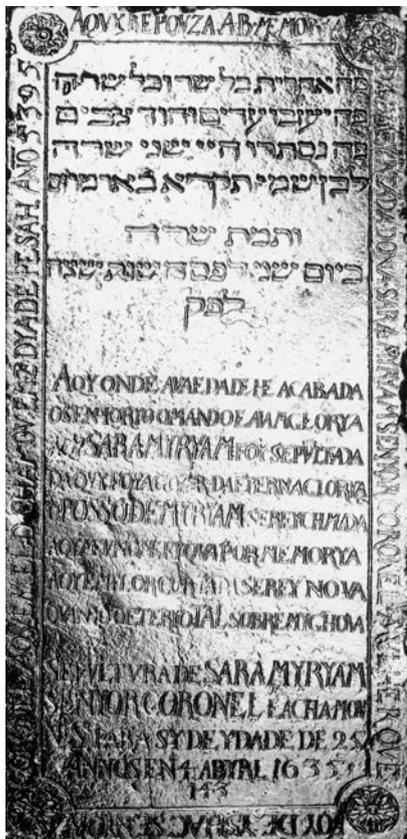
- 8 The years of its entries are 1594–1602; a codicological description is as follows: Paper, II + 105ff., 64 of which are blank leaves, measuring 185 x 121 mm; the book is richly bound in leather and composed of contemporary parchment with a gold embossed binding; gilt edges; illustrations include: 4 pen drawings, 1 aquarelle and 1 stamped impression, 1 coat of arms; its contents: 40 inscriptions from the period 1594–1602, from Norwich, The Hague, Middelburg, Antwerp, Gorkum, Hamburg; its library reference words are: Norwich Anselmus, Aegidius Antonisz; its provenance: In 1809 it was obtained, and was and now is part of the Royal Library's Visser Collection, nr. 105.
- 9 See Aron di Leone Leoni/Herman Prins Solomon, „La nation portugaise de Hambourg en 1617 d'après un document retrouvé”, in Henry Méchoulan/Gérard Nahon (Eds.), *Mémorial I.-S. Révah. Études sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*, Paris/Louvain 2001, pp. 263-293, here pp. 268-269, 282-283; Meyer Kayserling, „Rodrigo de Castro”, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 7 (1858), cap. 185, 393-396; 8 (1859), pp. 161-170; 9 (1860), pp. 92-98; 10 (1861), pp. 38-40; Studemund-Halévy, *Biographisches Lexikon* (see note 4), pp. 678-684; Brown/Bertolín Cebrián, Spanish (see note 2), p. 52n.
- 10 The codicological description is: Paper, VII + 590ff., measuring 155 x 115 mm. Contemporary dark brown leather binding with colorless and gold embossment and two fasteners; illustrations contained within are approximately 145 painted costume drawings and genre tableaux and 111 (portrait) etchings; 143 coats of arms; its contents include approximately 1,900 inscriptions from 1575–1630, among others, from Italy, Palestine, Germany, The Netherlands, England; its reference words are: Italië/Paludanus, Bernardus (1550–1633); the history of its provenance is: Eberhard Hidding (1651); Jacob Marcus (in the auction of S. and P. Schouten, Henricus Vieroot and others from Amsterdam, 7th September and following 1750, *alba amic.* in 80 nr. 25); Johann Noa de Ron (1786); D. C. Nieuwenhuizen; Auction T. de Bruyn of Utrecht (18th–19th May 1864, cat. nr. 333); Heberlé. Engel-Gros (Auction Galerie Georges Petit in Paris, 2nd June 1921, cat. nr. 78). In 1945 it was donated by F. C. Koch.

Saras Tod und Miriams Brunnen. Eine Hamburger Grabinschrift und ihre Interpretation

Der ausgezeichnet erhaltene Grabstein der um 1610 geborenen und 1635 in Hamburg verstorbenen und auf dem Jüdischen Friedhof an der Königstraße bestatteten Sara Miriam Senior Coronel besteht aus einer 172 cm langen, 74 cm breiten und 12 cm dicken Sandsteinplatte. Nach der Verbreiterung der Königstraße im Jahre 1902 exhumierte man die Gebeine und bestattete sie in der Mitte des Geländes neu. 1991 wurde die Grabplatte bei aufwändigen Restaurierungsmaßnahmen des Denkmalschutzamtes sorgfältig gereinigt und durch Einbringen und Unterfüttern von Kies geschützt.

Rosetten in jeder Ecke begrenzen die drei Textfelder des fast vollständig mit hebräischen und portugiesischen Textblöcken versehenen Grabsteins, die dem klassischen Aufteilungs- und Sprachschema sefardischer Grabsteine folgen: Den mächtigen Stein umläuft ein portugiesischer Text [A], der einen gereimten hebräischen Text [B], ein portugiesisches Grabgedicht [C] sowie einen weiteren portugiesischen Text [D] umschließt. Wie bei zweisprachigen Grabplatten üblich, steht der hebräische Text im oberen und der portugiesische Text, der einen größeren Platz einnimmt als der hebräische Text, im unteren Feld. Während der hebräische Text korrekt wiedergegeben ist, weist der portugiesische Text zahlreiche Schreibfehler auf, was auf eine mangelhafte Vorlage oder auf Fehler des Steinmetzen zurückzuführen sein mag.

Der Grabstein mit der Nummer 143 gehört zu den frühen Steinen des im Jahre 1611 angelegten und somit ältesten Portugiesenfriedhofes in Nordeuropa.¹ Die Verstorbene war Mitglied einer Gemeinde aus Neu-Juden, für die das Judentum eine neue Erfahrung und ihre Gemeinde ihre erste jüdische Gemeinde war. Jüdische Traditionen hatten sie in den wenigsten Fällen von ihren Eltern oder Großeltern erfahren, sie waren somit erlernt und nicht ererbt. Die frühen Epitaphien stellen dadurch eine einzigartige Quelle dar, die uns einen Einblick in ihr Verständnis vom Judentum, die Aneignung neuen Wissens geben, aber auch einen Einblick in die jüdische Gelehrsamkeit ihrer jüdischen Führung, die im Gegensatz zur Mehrheit der Gemeindemitglieder häufig keine Neu-Juden waren, sondern als Alt-Juden aus Nordafrika, Italien oder dem Osmanischen Reich nach Hamburg gekommen waren, um die Marranen ins normative Judentum zu führen.²



Grabstein der Sara Miriam Senior Coronel,
gest. 1635. Foto: Jürgen Faust

Die Inschrift wurde von Max Grunwald 1902 in seiner Arbeit „Portugiesengräber auf deutscher Erde“ unvollständig und fehlerhaft publiziert.³ Auch die Abschrift, die der damals erst 18-jährige Schüler und spätere Romanistikstudent Alfonso Cassuto (1910–1990) in einem Arbeitsheft (1929) festhielt, ist nicht ohne Fehler.⁴

[A]

AQVY REPOVZA A. B. MEMORYA /
DA EMCVRTADA DONA SARA MYRYAM
SENYOR CORONEL MVLHER QVE /
FOY DE YSHAC SENYOR /
CORONEL A QVEM
EL D [IO]. CHAMOV EM 2 DYA DE PESAH ANO 5395

(Hier ruht die selige und früh verstorbene Frau Sara Miriam Senior Coronel; Ehefrau des Isaac Senior Coronel, die Gott zu sich rief am zweiten Pessachtag des Jahres 5395)

[B]

פה אחרית כל שר וכל שרה
פה יעזבו עדים והוד צבים
פה נסתרו חיי שני שרה
לכן שמי תקרא באר מרים

ותמת שרה
ביום שני לפסח שנת ש"צ"ה
ל"פ"ק

(Hier ist das Ende jedes Fürsten und jeder Fürstin (Sara).
Hier lassen sie ihren Schmuck zurück und die Pracht ihrer Herrlichkeit
[vgl. Ezechiel 7,20].
Hier sind verborgen die Jahre der Lebenszeit Saras [1. Mose 23,1].⁵
Daher werde ich Miriams Brunnen genannt.
Und Sara starb [1. Mose 23,2]
am zweiten Pessachtag des Jahres 395
nach der kleinen Zählung)

[C]

AQY ONDE A VAEDADE HE ACABADA
O SENHOR YO [O SENHORYO] O MANDO [MANDOU?] E AIAM GLORYA
AQY **SARA MYRYAM** FOY SEPVLTA
DAQVY FOY A GOZAR DA ETERNA GLORYA
O **POSSO DE MYRYAM** SEREY CHMADA [!]
AQY MEV NOME FYQVA POR MEMORYA
AQY EM FLOR CORTADA SEREY NOVA⁶
QVANDO O ETERYO **TAL**⁷ SOBRE MY GHOVA [!]

SEPVLTVRA DE **SARA MYRYAM**
SENYOR CORONEL E A CHAMOV

N:S PARA SY DE YDADE DE 25
ANNOS EN 4 ABYRL [!] 1635

143

(Hier, wo die Eitelkeit ein Ende hat, hat (Gottes) Herrschaft es bestimmt, und sie (die Toten?) mögen Erquickung finden.⁸ Hier wurde Sara Miriam begraben, von hier aus wird sie sich des ewigen Ruhms erfreuen. Der Brunnen Miriams werde ich genannt. Hier wird man sich meines Namens erinnern. Hier, in der Blüte (meiner Jahre) geschnitten, werde ich neu (erblühen), wenn der himmlische Tau über mich regnet. Grab der Sara Miriam Senior Coronel. Und es rief sie unser Herr zu sich im Alter von 25 Jahren am 4. April 1635)

Gräber der Familien Senior und Coronel sind auf dem Hamburger Portugiesenfriedhof mehrfach vorhanden, den Doppelnamen Senior Coronel gibt es jedoch nur dreimal. Sara Miriam starb am 4. April 1635 im Alter von 25 Jahren in Hamburg, wie aus der Grabinschrift und aus der fehlerhaften Abschrift des (heute verschollenen) *Haschkava*-Buches hervorgeht. Ob Sara Miriam im Kindbett starb und Kinder hinterließ, geht aus der Inschrift nicht hervor. Der Grabstein ihres Mannes Isaac ist nicht (mehr?) vorhanden, auch wird im *Haschkava*-Buch sein Todestag nicht erwähnt. Die Hochzeit fand vermutlich zwischen 1628 und 1630 statt, da die Portugiesen in der Regel im Alter von 18 bis 20 Jahren heirateten.

Aus ihrem Sterbejahr haben sich mindestens weitere neun Grabsteine erhalten: Michael Aboab; Sara Jessurun; Abigail Abenatar; Moses Milano; Rahel Debora Chilão; Reina Sarruco; Selomo Israel; Simson Namias und Ester Aboab. Wie für die frühen Gräber üblich, weist keiner dieser Grabsteine besondere dekorative Elemente außer den traditionellen Rosetten auf. Motive des Grabsteins von Sara Miriam enthält allein der Grabstein von Michael Aboab („himmlischer Tau“). Von

diesen frühen Grabsteinen haben fünf eine hebräische und fünf eine hebräisch-portugiesische Inschrift.

Bei den portugiesischen Neu-Juden waren die Namen der Patriarchenfrauen und der Königin Esther besonders beliebt.⁹ Kombinationen mit dem ersten Vornamen Sara sind für Hamburg mehrfach belegt: Sara Hana (achtmal), Sara Ribca (viermal), Sara Lea (einmal), Sara Abigail (einmal) und Sara Rahel (einmal). Die Kombination von Sara und Miriam bezeugen nur zwei Hamburger Grabinschriften¹⁰, der alleinige Vorname Miriam ist neunmal belegt, jedoch fast ausschließlich auf Grabsteinen des 18. und 19. Jahrhunderts. Der auf sefardischen Friedhöfen relativ seltene Name Miriam lässt sich vielleicht mit einer zu großen Nähe zur christlichen Maria erklären.

Dass Sara den zweiten Vornamen Miriam anlässlich einer *rogativa* (Bittgebet) wegen einer Erkrankung erhielt, lässt sich nur vermuten.¹¹ Für diese Annahme aber spricht, dass die biblische Miriam an Lepra erkrankt war¹² und für sie in der Bibel das erste Gebet für eine Kranke gesprochen wurde, worauf sie gesundete¹³; Miriam starb am 1. Nissan (an diesem Tag gab der Brunnen kein Wasser mehr)¹⁴, nicht durch den Todesengel, sondern durch den Kuss der *Schekhina* (Einwohnung Gottes).¹⁵ Der 10. Nissan erinnert an Miriam¹⁶, und am 15. Nissan wird traditionell das „Taugebet“¹⁷ gesprochen, mit dem Isaak seinen Sohn Jacob segnete: „Und Gott gebe dir vom Tau des Himmels und das Fette der Erde und Fülle an Korn und Most“ (1. Mose 27,28).¹⁸ So ist also nicht ausgeschlossen, dass Sara Senior Coronel aufgrund einer Erkrankung im Monat Nisan eine *rogativa* und zu Ehren der biblischen Miriam deren heilenden Namen erhielt, der ihren frühen Tod jedoch nicht verhindern konnte. Vielleicht erklärt der Todesmonat Nissan auch das Fehlen einer Eulogie auf dem Grabstein, denn im Nissan sollte nicht unnötig getrauert und keine Eulogie bei Beerdigungen gesprochen werden.¹⁹

Von den vier erhaltenen Grabinschriften des Portugiesenfriedhofs, die den Bibelvers aus 1. Mose 23,2 („Und Sara starb“), zitieren, ist der Epitaph der Sara Miriam der älteste. Die Eingangsworte der *Parascha* **חיי שרה** (1. Mose 23,1), über die der berühmte Amsterdamer Oberrabbiner Saul Levi Mortera eine Predigt verfasste und die auch heute noch ein beliebter Gegenstand rabbinischer Predigten sind²⁰, finden sich in keiner Inschrift auf dem Hamburger Portugiesenfriedhof, hingegen auf dem Grabstein der 1731 auf Curaçao verstorbenen Sara Senior.²¹

Die Bibel nennt Miriam aufgrund ihrer Verdienste eine Prophetin²² (2. Mose 15,20), weil sie das Volk Israel auf der Wanderschaft in der Wüste 40 Jahre lang mit Wasser versorgte, erwähnt jedoch keine ihrer Prophezeiungen. Nur der Midrasch berichtet, dass Miriam ihren Vater überredet haben soll, einen Sohn zu zeugen, „der sich erheben und Israel aus den Händen der Ägypter retten wird“ (Midrasch, Mekhilta Shirata 10, 58-65). Nach der Geburt des Moses umarmte Amram seine Tochter und dankte ihr für die Prophezeiung (Meg. 14b; Sota 13a).

An die Prophetin Miriam, den Brunnen und an den Aramäer Naaman, der wie sie von Aussätzigkeit geschlagen war und geheilt wurde²³, erinnert der Epitaph für Miriam Lopez de Fonseca auf dem Portugiesenfriedhof in New York:

„In Erinnerung an Miriam, durch den Verdienst der Prophetin Miriam, Herauf, Brunnen! Singet ihm entgegen. Und in den Wassern von Marah fand sie Heilung wie Naaman durch die Hand des Elisha.“²⁴

Die Israeliten erhielten den am 2. Schöpfungstag erschaffenen „Brunnen“ wegen der Verdienste Miriams²⁵ (4. Mose 20,1), die „Wolken des Ruhms“ wegen der Verdienste Arons und das „Manna“ wegen der Verdienste Moses' (Ta'anit 9a).²⁶ Zwar erwähnt die Hamburger Inschrift den Tod der biblischen Miriam nicht, doch erfahren wir von diesem in der hebräischen Inschrift der 1806 in New York gestorbenen Miriam Bottinez: „Und Miriam starb dort“ (4. Mose 20,1).²⁷

Die Vornamen der portugiesischen Juden werden auf den Grabsteinen in Hamburg, Glückstadt, Ouderkerk, London, Surinam, Curaçao, Jamaica und Barbados häufig eindrucksvoll durch die Darstellung biblischer Szenen illustriert²⁸: Abigail (Abigail mit Geschenken für David); Abraham (Die Bindung des Isaak; Bündnis zwischen Abraham und Abimelech; Abraham bewirbt die drei Engel; Abraham vor dem Zelt, die Verheißung Gottes vernehmend; Abraham betrachtet die Sterne); Adam und Eva (Adam und Eva mit der Schlange im Paradies); Daniel (Daniel in der Löwengrube); Elias (Elias mit dem Himmelswagen); Esther (Esther und Ahasverus); Isaac (Die Bindung des Isaak; Isaak auf dem Felde betend); David (David mit der Harfe; David mit der Schleuder); Elias und Hana (Elias mit Hana im Tempel); Jacob (Jacob mit der Leiter; Jacob trifft Rahel; Jacob erkundigt sich nach der Gesundheit seines Onkels Laban; Jacob als Pilger); Joseph (Joseph im Brunnen; Joseph mit den Schafen); Mordechai (Mordechai im königlichen Ornat zu Pferde); Moses (Moses mit den Gesetzestafeln; Moses, Wasser aus dem Felsen schlagend); Rahel (Rahel mit den Schafen; Rahel beim Schöpfbrunnen; Rahel trifft Jacob; Tod der Rahel); Ribca (Rebekka reicht Abrahams Knecht einen Trank); Samuel (Gott erscheint Samuel im Tempel) und Selomo (Weltenrichter Salomo; König Salomo trifft die Königin von Saba). Eine Darstellung der biblischen Miriam ist auf sefardischen Grabsteinen nicht überliefert, jedoch zeigt der Portugiesenfriedhof in Ouderkerk die biblische Szene „Sara mit dem Knaben Isaak“.²⁹ Aus der jüdischen Kunst jedoch sind mindestens drei Miriam-Darstellungen bekannt: „Auffinden des Mosesknaben am Wasser“, „Miriams Reigen mit den Frauen“ (2. Mose 15, 20-21) und „Miriam mit dem Tambour“ (Miryam con aduffe).³⁰

Mit dem „himmlischen Tau“ lässt die Grabinschrift ein weiteres Motiv anklingen, das als „Wassersegen“ in der jüdischen Literatur bekannt ist, mit dem Gott einst den Frommen zu neuem Leben erwecken wird. Der „himmlische Tau“ – im biblischen Hebräisch bedeutet טל auch Regen – bezeichnet eine Wasserquelle für

pflanzliches Leben (Hosea 14,6-8) und symbolisiert das Leben und die Güte Gottes (Zacharias 8,12).³¹ Im sefardischen Ritus wird am Ende der Regenperiode und zu Beginn der Sommerperiode ein besonderes Gebet für den Tau gesprochen, das einem Teil des *Mussaf*-Gottesdienstes am ersten Tag des Pessachfestes bildet, weil man überzeugt ist, dass die „Tau-Lager“ an diesem Tag geöffnet würden.³² Und im *Mussaf*-Gebet am Laubhüttenfest heißt es: „Der himmlische Tau wird eines Tages alle jene auferwecken, die in ihren Gräbern schlafen.“³³ Und weil nach rabbinischer Auffassung die Toten vom „himmlischen Tau“ leben³⁴, den Gott seinem Volke wegen der Verdienste Abrahams auf ewig versprochen hat³⁵ (Psalm 110,4), wird in den *Pirke de-Rabbi Elieser* der „himmlische Tau“ zu einem Garanten der Auferstehung für die Nachkommen Jacobs und das Volk Israels:

„Rebekka sagte zu Jakob: Mein Sohn, [in] dieser Nacht werden die Schätze des Taus eröffnet.“³⁶

In der hebräischen und arabischen Dichtkunst Andalusiens gehört der „Wassersegen über dem Grab“ zu den beliebtesten literarischen Topoi.³⁷ So erfleht zum Beispiel Mutammim ibn Nuwayrah Regenwolken für das Grab seines Bruders³⁸, und Ibn Hamdis bittet in einem Gedicht für seinen Vater, dass der Regen das Grab tränken und eine wohlriechende Morgenwolke sein Regen sein möge.³⁹ In der hispano-jüdischen Dichtung Andalusiens ist es vor allem Moses ibn Ezra⁴⁰, der dieses Motiv mehrfach aufgreift, so zum Beispiel in seiner bekannten Elegie auf die Frau von Abu Yahya ibn al-Rabb: „Möge Er [der Felsen = Gott] den Felsen ihres Grabes mit den Wassern einer Wolke tränken, so daß sie niemals die Wüste fürchten möge.“⁴¹

Die Vorstellung des Grabes als eines „getränkten Gartens“ geht auf Jesaja 58,11 zurück: „Und wird Deine Gebeine stärken, und Du wirst wie ein getränkter Garten sein.“ Dieses poetische Bild zitiert nach der Ferrara-Bibel (1553) auch die Grabinschrift des 1648 in Hamburg gestorbenen Abraham Haim Jessurun:

„Und wird Deine Gebeine stärken, und Du wirst sein wie ein getränkter Garten und wie ein Wasserquell, dessen Wasser nicht täuschen.“⁴²

Das Bild eines „getränkten Gartens“ greift Mose ibn Ezra in einer seiner berühmten Elegien auf die Schwester des Abu-l Faraj Yosiah ibn Bazzaz auf: „Ihr Grab möge wie ein bewässerter Garten blühen und möge (es) gewässert werden zu aller Zeit mit dem Morgentau.“⁴³ In seiner bekannten Elegie auf die Mutter der zwei Ibn Mashkarans heißt es: „Möge eine Wolke ihr Grab tränken mit den Wassern des Wohlgefallens, und möge eine Schicht von Tau jeden Morgen liegen.“⁴⁴ Und das Grab seines Bruder Josef solle „eine Wolke des Ruhms bewässern und der Morgentau möge Dein Tau sein“.⁴⁵ Ein weiteres Gedicht auf seinen Bruder Josef endet mit dem Wassersegen: „Möge er sein Grab wässern mit seinen Entzücken und möge sein

Geist ausruhen im Innern des Tempel Gottes.“⁴⁶ Auch Samuel ha-Nagid ibn Nagrella und Jehuda ha-Levi verwenden die Formel in einigen Elegien auf den Tod ihrer Freunde: „Möge ER sein Grab mit Wolken tränken, möge ER morgendliche Schauer über seinen Staub ausschütten“⁴⁷, und „Möge ER auf seinem Grab den Morgentau ausschütten“.⁴⁸

In mindestens vier weiteren Hamburger portugiesisch-hebräischen Grabinschriften zitieren die unbekanntenen Verfasser das Bild vom „himmlischen Tau“:

Michael Aboab, gest. 1635

„Zeuge sei dieser Hügel und Zeugnis diese Stele bis der Tau auf diesen Gerechten niederkommt“

Immanuel de Gideon Abudiente, gest. 1655

„Und wenn der Tau fallen wird, wollen wir auferstehen und gemeinsam zum Herrn, unserem Gott, aufsteigen, und werden vor ihm leben.“

Jacob Coronel, gest. 1679

„Verschieden ins Haus seiner Ewigkeit am dritten Tag, dem zweiten Tag des Monats Adar des Jahres 439 (Chronogramm), denn ein Tau des Lichts ist Dein Tau‘ nach der kleinen Zählung.“

Abraham Jessurun, gest. 1683

„Bis daß der Tau der Auferstehung auf ihn niedergeht, denn der Tau des Lichtes ist Dein Tau.“

Mit dem Bild eines gefällten Baums beginnt der Geschichtsschreiber der Amsterdamer Portugiesengemeinde Miguel de Barrios seine berühmte Trauerrede auf den frühen Tod der Rahel.⁴⁹ Die Hand, die aus den Wolken kommt und mit einem Beil einen Baum fällt, symbolisiert den göttlichen Willen über das Leben des Menschen.⁵⁰ Dieses Motiv, das schon das Bodenmosaik der Synagoge von Bet-Alfa im Zusammenhang mit dem Isaak-Opfer auf einer Wandmalerei in der Synagoge von Dura Europos aus dem 6. Jahrhundert zitiert, ist seit dem 13. Jahrhundert ein beliebtes Motiv in der jüdischen Buchmalerei und in der jüdischen (Friedhofs-)Kunst, aber auch auf Amuletten und Toraschilden zu finden. Auf dem Grabstein der Sara Miriam zitiert die Zeile „AQY EM FLOR CORTADA“ („in der Blüte [meiner Jahre] geschnitten“) dieses Motiv, das sich auch in der hispano-jüdischen Lyrik großer Beliebtheit erfreute, so zum Beispiel bei Slomo Ibn Gabirol und Jehuda ha-Levi: „Der Mensch ist eine geschnittene Blume“⁵¹ und „Rose, die vor der Zeit gepflückt wurde, deren Bild wie ein Gebetsriemen zwischen meinen Augen ist“.⁵²

Testamente Hamburger Portugiesen, in denen Form und Dekoration des Grabsteins sowie die Sprache und der Text des Epitaphs festgelegt worden wären, sind nicht erhalten.⁵³ Wer aber waren die Steinmetzen, die schließlich die

Inschriften nach präzisen Vorlagen in den Stein schlugen? Während es keinen Zweifel daran gibt, dass eine jüdische Bruderschaft bestand, deren Aufgabe die Bestattung der Toten war, wissen wir nicht, ob im 17. Jahrhundert jüdische Steinmetzen in Hamburg tätig waren. Und wer waren die Verfasser dieser zum Teil kunstvoll-gelehrten Epitaphien? Nur in wenigen Fällen sind wir über den Verfasser einer bestimmten Grabinschrift unterrichtet. So geht die Grabinschrift für den Rabbiner David Cohen de Lara (gest. 1674) auf den berühmten Amsterdamer Rabbiner Selomoh de Oliveyra zurück. Auch der 1688 in Hamburg verstorbene Rabbiner Mose Abudiente verfasste mehrere Epitaphien, darunter wahrscheinlich die für seinen Vater Gideon Abudiente (gest. 1660) und für seinen Schwiegervater Reuel Jessurun alias Paulo de Pina (gest. 1634). Wer es sich leisten konnte, gab Inschriften bei Gelehrten und Dichtern in Hamburg und Altona oder außerhalb in Auftrag. In der sefardischen Welt bekannte Hamburger Rabbiner, wie Abraham Cohen de Herrera, Isaac Atias, Abraham da Fonseca, David Cohen de Lara oder Mose Abudiente, und Hamburger Gelehrte, wie Semuel Abas, Rodrigo und Baruch de Castro oder Jacob Rosales, haben mit Sicherheit dazu beigetragen, dass an geeigneten Verfassern von Hochzeits-, Widmungs- und Gelegenheitsgedichten – und Epitaphien – in Hamburg kein Mangel war. Und der Verfasser der Grabinschrift für Sara Miriam Senior Coronel war mit Sicherheit ein gelehrter und in der jüdischen Literatur wohl bewanderter Autor.

- 1 Michael Studemund-Halévy (Hrsg.), Die Sefarden in Hamburg, 2 Bde., Hamburg 1994/97; Ders., Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden. Die Grabinschriften des Portugiesenfriedhofs an der Königstraße in Hamburg-Altona (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 22), Hamburg 2000; ders./Gaby Zürrn, Zerstört die Erinnerung nicht. Der Jüdische Friedhof Königstraße in Hamburg, Hamburg 2002.
- 2 Siehe dazu M. Studemund-Halévy/Jorun Poettering, „Étrangers Universels. Les réseaux séfarades à Hambourg“, in: Francisco Bethencourt (Hrsg.), La Diaspora des nouveaux chrétiens d'origine portugaise, Paris 2004 (im Druck).
- 3 Max Grunwald, Portugiesengräber auf deutscher Erde, Hamburg 1902, S.85.
- 4 Alfonso Cassuto, Grabinschriften der portugiesisch-jüdischen Friedhöfe in Hamburg und Altona, Emden und Glückstadt [MS], Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), JG 551 996e. Das Epitaph wurde publiziert in Studemund-Halévy, Lexikon (wie Anm. 1), S.810f.; Marian und Ramon F. Sarraga, „Sephardic Epitaphs in Hamburg's Oldest Jewish Cemetery“, in: AJS Review 26 (2002) 1, S.53-92, hier: S.73f.
- 5 Siehe dazu Marc Saperstein, „The Manuscripts of Morteira's Sermons“, in: Joseph Dan/Klaus Herrmann (Hrsg.), Studies in Jewish Manuscripts, Tübingen 1999, S.171-198, hier S.192.
- 6 Nach einer Baraita konnten die Würmer den Leichnamen von sieben Personen nichts anhaben: Abraham, Isaak, Moses, Aron, Miriam und Benjamin (Baba Batra 17a). Louis Ginzberg, The Legends of the Jews, vol. 3, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1954. Siehe aber das Epitaph der Sara Miriam Arias, gest. 1741 in Surinam: **אִיכָה בְּקִבְרוֹ זֶה מַעֲיָן רַמָּה**, in: Aviva Ben-Ur/Rachel Frankel, Remnant Stones. The Jewish Cemeteries and Synagogue of Suriname, South America – Reading Life through Death (in Vorbereitung). Ebenso bewahrt der Midrasch die Überlieferung, dass auch die Leichname der Generation, die in der Wüste umherwanderte, von den Würmern unberührt blieben: **בְּמַתָּן לֹא נִנְעָה בְּהֵם רַמָּה** (Deut. Rabba VII,11).
- 7 Mit hebräischen Wörtern in lateinischer Schrift in portugiesischen bzw. spanischen Grabinschriften werden in der Regel Berufs- und Ehrenbezeichnungen bzw. die Namen der Monate wiedergegeben. Warum das hebräische Wort TAL (טל), „Tau“ in lateinischen Buchstaben wiedergegeben wird, ist unklar. Auf den sefardischen Friedhöfen in Surinam und St. Eustatius finden sich je ein Beispiel für ein hebräisches Gedicht in lateinischen Buchstaben, Ben-Ur/Frankel, Remnant Stones (wie Anm. 6).
- 8 Sarraga, Sephardic Epitaphs (wie Anm. 4) übersetzt diese Zeile mit „and may They have glory“ und bezieht „they“ damit auf den Himmel und die Engel.
- 9 Verteilung der weiblichen Vornamen auf dem sefardischen Friedhof von Curaçao: Sara (211), Rahel (189), Ester (184), Ribca (130) und Lea (111); Isaac S. Emmanuel, Precious Stones of the Jews of Curaçao, New York 1957, S.556. Nach R. D. Barnett/P. Wright (The Jews of Jamaica. Tombstone Inscriptions 1663–1880, Jerusalem 1997) ist der Vorname Miriam auf den sefardischen Friedhöfen von Jamaica vierzehnmal belegt, vor allem im 19. Jahrhundert sechsmal als Doppelname: Rebecca Miriam, Abigail Miriam, Miriam Esther, Leah Miriam und Miriam Louise (zweimal). Auf den sefardischen Friedhöfen von Surinam kommt der Name Miriam siebenmal vor: Miriam (viermal), Miriam Rachel, Rachel Miriam und Sara Miriam, Ben-Ur/Frankel, Remnant Stones (wie Anm. 6).
- 10 Auf dem sefardischen Friedhof in Surinam (Ben-Ur/Frankel, Remnant Stones [wie Anm. 6]) erinnert das Epitaph der Sara Miriam Arias an Sara und Miriam:
שְׂרָה וּמִרְיָם עַד כְּמוֹתָהּ
שְׂרָה וּמִרְיָם עַד הַחַיִּיתָהּ
 (Und sie kehrte in den Garten Eden zurück wie unsere Vormütter Sara und Miriam bis zu unserer Auferstehung)
- 11 Zur *rogativa* (מַצְלֵאִין לְחַוִּילִים) und Namensänderung siehe Solomon Gaon, Minhath Shelomo, New York 1990, S.215ff.; Book of Prayer of the Spanish and Portuguese Jews' Congregation, London/Oxford 1965, S.192-195; Orden de bendiciones (Amsterdam 5447/1687): Rogativas para el hombre enfermo (S.245-253); Rogativas para la muger enferma (S.254-258); El mudar del nombre (S.259-262). Die Erwähnung einer *rogativa* finden wir sowohl im Totenverzeichnis (*misvol*) und in den Geburtsregistern der Hamburger Portugiesen („16 de Dezembro lhe deraõ por Elle Hua Rogativa & Mudaram seu Nome Ishac Hisquiau Abena Mendez“ [gest. 24. Av 5574]; „Em 27 Hesvan Ao 5589, lhe deraõ Rogativa com o Nome Haim“ [Abraham Haim Benveniste, gest. 4. Kislev 5589]) sowie auch in der Hamburger Grabinschrift für Simon Hizkiaü Machorro, gest. 23. Cheschwan 5378 („In meinem Leben war mein Name Simhon und später Hizkiaü, um mich zu heilen. Aber er heilte mich nicht.“).
- 12 Ginsberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 3, S.214, 259, 262; Pirke de-Rabbi Elieser. Aufbereitet und übersetzt von Dagmar Börner-Klein, Berlin 2004, Kapitel 54, S.746.
- 13 „Und Mose schrie zum Ewigen und sprach: Gott, O heile sie doch!“ (4. Mose 12,13). Auch die Propheten Elia und Elischa sprachen Gebete für todkranke Kinder (1. Könige 17,21 und 2. Könige 4,33).
- 14 Luis-Fernando Girón Blanc (Hrsg.), Seder Olam Rabbah, Estella 1996, S.53, 9.1: „Hier starb Miriam und hier wurde sie begraben. Da fehlte es ihnen an Wasser

- und sie erhoben sich gegen Moses und Aron. Der Brunnen wurde ihnen entrissen im vierzigsten Jahr, am 1. Nisan (4. Mose 20,1-2), Ginzberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 3, S.307f. Für die Kabbalisten wanderte der Brunnen zum See Genezareth: Wer Miriams Brunnen sehen will, steige auf den Gipfel des Karmel, und dort wird er eine Art Sieb im Meer erblicken. Dies ist Miriams Brunnen (Schab. 35). Der Brunnen steigt nur zu bestimmten Zeiten wieder auf. Wer aus seinen Wassern trinkt, erlangt die Gabe, die geheimen Lehren Gottes zu verstehen und sie zu beherrschen (Kol Bo); Ginzberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 2, S.148; Bd. 3, S.326.
- 15 Baba Batra 17a; Ginzberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 2, S.148; Pauline Bebe, Isha. Dictionnaire des femmes et du Judaïsme, Paris 2001, S.233.
- 16 Jad Eljahu Kitov, Sefer haToda'a, Zürich 1968.
- 17 Teile dieses Gebetes werden Salomo Ibn Gabirol zugeschrieben (*Schifat revivim*, „Herr, schütte reichlich Schauer von deinen Himmeln“).
- 18 Pirke de-Rabbi Elieser (wie Anm. 12), Kapitel 32, S.380; siehe auch 5. Mose 33,28: „Und Israel wohnt sicher, abgedeckt die Quelle Jacobs, in einem Lande des Kornes und Mostes; auch seine Himmel träufeln Tau.“ Weiter berichtet der Midrasch, dass Jacob dank des „himmlischen Taus“ stark und mächtig wurde (Pirke de-Rabbi Elieser [wie Anm. 12], Kapitel 36). Wasser (מים) und Brunnen (באר) symbolisieren die Transmission familiärer Tugenden und Gastfreundschaft: So trifft Rebekka Eliezer am Brunnen (Genesis Rabba 60,5-6); Moses begegnet nach seiner Flucht seiner späteren Frau Zippora in der Nähe eines Brunnens (2. Mose 2,15-22); Jacob sieht Rahel am Brunnen (1. Mose 29,9-11; Pirke de-Rabbi Elieser [wie Anm. 12], Kapitel 36), und Isaak trifft Rebekka am Brunnen Lachai-Roi (1. Mose 24,62-67). Auf diese Szenen spielen auch zahlreiche Epitaphien und bildliche Darstellungen auf den Hamburger Portugiesensteinen an. Wasser und Brunnen sind weiter eine Metapher für das Gesetz, das sich dank des Wassers verbreitet: „Träufle wie Regen meine Lehre“ (5. Mose 32,2). Siehe dazu auch Giulio Busi, Simboli del pensiero ebraico, Turin 1999, S.206-213; Patricia Hidiroglou, L'eau divine et sa symbolique, Paris 1994, S.45, 51ff.; Ginzberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 5, S.258, Anm. 171.
- 19 Abraham Chill, The Minhagim. The Customs and Ceremonies of Judaism, Their Origins and Rationale, New York 1979, S.136.
- 20 Saperstein, Manuscripts (wie Anm. 5), S.171-198, hier S.191-198.
- 21 Emmanuel, Precious Stones (wie Anm. 10), S.313f.
- 22 In der vormonarchischen Zeit erhalten nur Debora (Richter 4,4) und Miriam diesen Titel, der Talmud kennt jedoch sieben Prophetinnen: Sara, Miriam, Debora, Hanna, Abigail, Hulda und Esther (Meg. 14b); vgl. Bebe, Isha (wie Anm. 15), S.230.
- 23 Mit einem Wortspiel erklären die Weisen die Lepra (hebr. *metzor'a*) mit dem hebr. Wort für Verleumdung (*motsi schem ra'*), hatten doch Miriam und Aron ihren Bruder Moses wegen dessen äthiopischer Frau Zippora verleumdet (4. Mose 12,1); vgl. Bebe, Isha (wie Anm. 15), S.232.
- 24 David de Sola Pool, Portraits Etched in Stone, New York 1952, S.205f.
- 25 Ginzberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 3, S.52; Bd. 6, S.116, Anm. 664; Bebe, Isha (wie Anm. 15), S.232. Im *Midrasch Tanhuma*, (wa-yedabber 1) heißt es, ihr Verdienst habe darin bestanden, dass sie ein Lied über das Meer gesprochen habe („sche-amra schira 'al ha-jam“).
- 26 Siehe auch Seder Olam Rabbah (wie Anm. 14), S.54, 10, 7.
- 27 Sola Pool, Portraits (wie Anm. 24), S.301f. Drei Grabinschriften auf dem aschkenasischen Friedhof von Paramaribo, Surinam, zitieren den Tod der biblischen Miriam (Ben-Ur/Frankel, Remnant Stones (wie Anm. 6).
- 28 Grunwald, Portugiesengräber (wie Anm. 3); Hannelore Künzl, „Zur künstlerischen Gestaltung des portugiesisch-jüdischen Friedhofs in Hamburg-Altona“, in: Studien zur jüdischen Geschichte und Soziologie. Festschrift Julius Carlebach, Heidelberg 1996, S.165-174; Rochelle Weinstein, „The Storied Stones of Altona“, in: Studemund-Halévy, Die Sefarden (wie Anm. 1), Bd. 2, S.551-660; Ders., „Pedra e Livro. Arte sepulcral Sefardita em Hamburgo – Contribuição para um estudo“, in: O Património Judaico Português, Lissabon 1999, S.251-273. Ders., „Wandering Stones: Sefardi Sepulchral Art from Hamburg, Amsterdam, Curaçao, Surinam und Jamaica“, in: The Dutch Intersection – The Jews and the Netherlands in Modern History. The Tenth International Symposium on the History of the Jews in the Netherlands (in Vorbereitung).
- 29 Grabstein des 1630 verstorbenen Moses Senior, in: David Henriques de Castro, Keur van grafsteenen, Leiden 1883, S.115f.
- 30 (1) „Auffinden des Mosesknaben am Wasser“: Tsene rene-Ausgabe, Sulzbach 1796; „Die Pharaonentochter übergibt den Mosesknaben dessen Mutter Jochebed, daneben seine Schwester Miriam“, Bilderbibel aus dem 16. Jahrhundert; vgl. Ursula Schubert, Jüdische Buchkunst, Graz 1992, Bd. 2, Abb. 2; Slone-Haggada (1740) und Manchester-Haggada (1740).
(2) „Miriam mit dem Tambour“ und „Miriams Reigen“ in der jüdischen Kunst: Titelblatt des Amsterdamer Gebetbuchs „Orden de las oraciones de los cinco ayunos“ (5477/1717); Titelblatt der Schocken-Bibel aus Südwestdeutschland (Jerusalem, Schocken-Bibliothek, MS 14840); Haggada aus Katalonien aus dem 13./14.

- Jahrhundert (British Museum, Cod. Or. 2737); Schocken-Haggada aus Norditalien, frühes 15. Jahrhundert (Jerusalem, Schocken Library, MS 24085).
- 31 Zum „himmlischen Tau“ siehe vor allem Busi, Simboli (wie Anm. 18), S.426-431; Hidirolou, L'eau divine (wie Anm. 18).
- 32 Targum Jeruschalmi Gen. 27, 6; Ginzberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 5, S.283, Anm. 83; Das „Regengebet“ (*tiqqun ha-tal; tiqqun ha-geschem*) wird nach sefardischem Ritus am 8. Tag Sukkot gesprochen, siehe Herbert C. Dobrinsky, A Treasury of Sephardic Laws and Customs, New York 1986, S.366; Macy Nulman, Encyclopedia of Jewish Prayer, Northvale-London 1996, S.321f.; ders., Prayers for the Festivals, New York 1963, S.302-306; Ginzberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 3, S.317.
- 33 Vgl. Jesaja 26,19; Ginzberg, Legends (wie Anm. 6), Bd. 1, S.10f., 334, 354; Bd. 3, S.95; Bd. 4, S.197, 333, 360; Bd. 5, S.11, 119, 303; Bd. 6, S.39, 319.
- 34 Jalqut Schim'oni, Melakhim 107, zitiert nach Busi (wie Anm. 18), S.429, Anm. 1215.
- 35 Bavli, Berakhot 9b; Genesis Rabba 39, 8. In der postbiblischen Literatur wird der „himmlische Tau“ zu einer Art mystischen Nahrung, die Gott für die Gläubigen und die Gerechten vorgesehen hat, Legum allegoriarum III. 169; vgl. Busi, Simboli (wie Anm. 18), S.428f.
- 36 Pirke de-Rabbi Elieser (wie Anm. 12), Kapitel 32, S.376.
- 37 Arie Schippers, Spanish Hebrew Poetry & the Arabic Literary Tradition. Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry, Leiden 1994, S.279-286.
- 38 Ebd., S.279.
- 39 Ebd., S.282.
- 40 Alejandro Díez Macho, Mose ibn Ezra como poeta y preceptista, Madrid/Barcelona 1953; Ángeles Navarro Peiró, El Tiempo y La Muerte. Las elegías de Mose ibn Ezra, Granada 1994.
- 41 Schippers, Poetry (wie Anm. 37), S.283.
- 42 Studemund-Halévy, Lexikon (wie Anm. 1).
- 43 Schippers, Poetry (wie Anm. 37), S.284.
- 44 Ebd., S.283f.
- 45 Ebd., S.284.
- 46 Ebd.
- 47 Ebd., S.283.
- 48 Ebd., S.284.
- 49 Flor de Apollo, Brüssel 1665, 7. Sonett. Die Darstellung einer durch Axthiebe gefällten Eiche findet sich in den Emblemas Morales des Sebastian de Covarrubias Orozco (Madrid 1610) und soll nach Fieke Konijn („As sepulturas do cemitério Bet Haim“, in: Renée Kistemaker [Hrsg.], Portugueses em Amsterdão, 1600 – 1680, Amsterdam 1988, S.90-109 [Abb. 157]) den holländischen Steinmetzen als Vorlage auch für die sefardischen Grabsteine gedient haben.
- 50 Künzl, Grabkunst (wie Anm. 28), S.95.
- 51 Maria José Cano (Hrsg.), Selomoh Ibn Gabirol. Poemas I. Seculares, Granada 1987, Nr. 189, Z 32-33, siehe auch Navarro Peiró, El Tiempo (wie Anm. 40), S.35. Zu Ibn Gabirols Auffassung von Tod, Schicksal und Krankheit siehe Aurora Salvatierra Ossorio, La Muerte, el Destino y la enfermedad en la obra poetica de Y. Ha-Levi y S.Ibn Gabirol, Granada 1994.
- 52 Ángel Sáenz-Badillos/Judit Targarona Borrás (Hrsg.), Samuel el ha-Nagid, Poemas, 2 Bde., Cordoba 1988, S.268f.
- 53 Für Venedig siehe Rafael Arnold, „Selhe ponhá húa boa pedra. Dispositionen zu venezianischen Grabsteinen und -inschriften in sephardischen Testamenten“, in: Michael Graetz (Hrsg.), Ein Leben für die jüdische Kunst. Gedenkband für Hannelore Künzl, Heidelberg 2003, S.69-86.

Eine unerhörte Hochzeit zu Halle oder Die Gründung einer jüdischen Ärztedynastie im 18. Jahrhundert

„24. Januar 1735

Allerdurchlauchtigster, großmächtigster König, allergnädigster Herr.

Ew. Königl. Majestät geruhen allergnädigst hierdurch zu vernehmen, daß ich endesunterschriebener Abraham de Lemos, portugiesischer Jude und Mäkler, in Hamburg wohnhaft, meinen Sohn Benjamin de Lemos, 16 Jahr alt, auf die weltberühmte hallische Universität vor 4 Jahren geschicket, die Medizin zu studieren; daß ich durch den vierjährigen Unterhalt mein Vermögen erschöpft in der Zuversicht, der kostbare Sohn sollte seinem Vater und Mutter in ihrem Alter zur Freude und Hilfe dienen;

daß ich noch im December des vorigen Jahres auf meines Sohns Verlangen die zum Doktorat erforderliche Gelder übermachtet;

daß mein Sohn zu Halle ankommend bei Samuel Simon Charleville, einem hochteutschen Juden und Medicinae Candidato ins Haus und in die Kost sich begeben; daß von Anbeginn des Charleville Schwester, etliche 30 Jahre alt, diesen jungen Menschen geliebket, bis er endlich ohne meinem Wissen und Willen entweder beim Ausgang des alten oder auch beim Eintritt in dieses neue Jahr sich mit derselben trauen lassen dergestalt, dass nunmehr aus allen Umständen erscheinet, es habe mein Sohn das schöne Geld nicht auf das Studium verwandt, sondern mit dem listigen Weibstücke herdurchgebracht.

Wann aber, allergnädigster König und Herr,

- 1mo erweislich mein Sohn im Jahr 1715 nach unsern jüdischen Ostern geboren;
- 2do vermöge hamburgischer Rechte die Zurücklegung des 22sten Jahres zur Volljährigkeit gehört;
- 3tio mein Sohn unter meiner väterlichen Gewalt stehet, davon ihn auch das Doktorat, wenn er die zuletzt übermachten Gelder dazu gebraucht hätte, nicht befreiet;
- 4to er sich selber nicht, geschweige eine Familie ernähren kann; endlich und
- 5to kündlich die Heiraten der portugiesischen Juden mit den hochteutschen Juden so ungewöhnlich und unerträglich seind als die zwischen Christen und Juden; als gelanget an Ew. Königl. Majestät meine alleruntertänlichste, flehentliche Bitte,

prævia causae cognitione, diese Ehe als null und nichtig allergnädigst zu kassieren.
In zuversichtlicher Erhörung meiner wehmütigsten Bitte ich in tiefster Untertän-
gkeit mich nenne, allerdurchlauchtigster, großmächtigster König, allergnädigster
Herr, Ew. Königl. Majestät
alleruntertänigster Knecht
Abraham de Lemos“¹

Was ist hier geschehen? Geht es um einen typischen Generationenkonflikt, um ein Verführungsdrama, um eine jüdische Liebesehel im 18. Jahrhundert oder um ein Zeugnis sefardischer Arroganz? Jedenfalls lesen wir einen Text voller Emotionen, der eine Geschichte erzählt aus der Perspektive eines über seinen Sohn hoch erzürnten jüdischen Vaters, der sich in seiner Verzweiflung an niemand Geringeren als den preußischen König mit einer Petition wendet.

Der Petent Abraham de Lemos, portugiesischer Jude in Hamburg, hat – so berichtet er – seinen Sohn Benjamin mit 16 Jahren auf die Universität Halle zum Medizinstudium geschickt, dieses vier Jahre lang finanziert und ihm vor kurzem die für die Promotion notwendigen Gelder zur Verfügung gestellt. Jetzt aber hat er erfahren – wie, sagt er nicht –, dass sein Sohn sich kürzlich ohne sein Wissen mit der Schwester seines Vermieters Samuel Simon Charleville verheiratete, die nicht nur älter als er, sondern auch eine Aschkenasin sei. An dieser Stelle entflammt der Zorn des Vaters so, dass er Beschuldigungen erhebt und dem „listigen Weibsstück“ die Verführung des Sohnes vorwirft, dem Sohn selbst aber Bummelei und das Durchbringen des Geldes mit jener Person. Im zweiten Teil sucht Abraham de Lemos dann wieder rationaler zu argumentieren und dem König fünf Gründe zu nennen, weshalb er diese Ehe „kassieren“ solle. Er erklärt, dass der Sohn nach Hamburger Recht noch minderjährig sei, seiner väterlichen Gewalt unterstehe und keine Familie ernähren könne. Diese Argumente gegen die Heirat sind sozusagen ganz auf den Maßstab des Königs zugeschnitten, während in Wirklichkeit bei einer von den Eltern arrangierten jüdischen Ehe weder Minderjährigkeit noch der fehlende Broterwerb des Bräutigams einen Hinderungsgrund zu bilden pflegten, da bemittelte Eltern den Kindern „Kost“ gewährten bis zur eigenen Erwerbstätigkeit.²

Das vermeintlich schlagendste Argument setzt Abraham de Lemos an den Schluss: Ehen zwischen „portugiesischen“ und „hochdeutschen“ Juden seien so „ungewöhnlich und unerträglich“ wie die zwischen Christen und Juden. Auch dies Argument zielt auf den König, der zweifellos Ehen zwischen Juden und Christen ablehnte, welche wegen der rein religiösen Trauungen jedoch ohne Konversion sowieso nicht zustande kommen konnten. Ehen zwischen sefardischen und aschkenasischen Juden blieben dagegen aufgrund der sozialen Schranken zwischen beiden Gruppen noch immer sehr selten, doch sie waren nach jüdischem Recht möglich, und es hatte sie in Hamburg schon vereinzelt gegeben.³ Erstaunlicher noch als

diese nicht korrekte Analogie war die Tatsache, dass Abraham de Lemos vom König die Aufhebung einer jüdischen Ehe erwartete, die doch nur durch einen vom Rabbiner ausgestellten Scheidebrief geschieden werden konnte. Er wendete sich also in einer innerjüdischen religionsgesetzlichen Angelegenheit an den Landesherren, womit er bei Juden Anstoß erregen musste.

Was hatte sich hier abgespielt jenseits dessen, was wir aus dem Blickwinkel des Abraham de Lemos erfahren? Um zu versuchen, dies etwas weiter aufzuklären, ist es notwendig, die handelnden Personen, ihre Motive und ihr jeweiliges Umfeld in den Blick zu nehmen. Wer war Abraham de Lemos? Sein vollständiger Name lautete Abraham Benveniste de Lemos, und auf seinem Grabstein auf dem sefardischen Friedhof in der Hamburger Königstraße wird als Sterbejahr 1759 angegeben. Er war verheiratet mit Ribca, der Tochter des sefardischen Gemeindefarztes Dr. Josua da Fonseca.⁴ Dies ist nicht uninteressant, weil Abraham de Lemos, offensichtlich an diese Tradition der Familie seiner Frau anknüpfend, seinem Sohn Benjamin das Medizinstudium ermöglichte. Sefarden waren die berühmtesten jüdischen Ärzte des 17. Jahrhunderts und die ersten, die Medizin nicht allein als Lehrberuf in der Praxis erlernten, sondern an der Universität studierten. Dr. Josua da Fonseca, der Großvater des Benjamin de Lemos, hatte 1648⁵ an der holländischen Universität Leiden promoviert – eine der wenigen, die damals Juden immatrikulierte – und starb 1701 in Hamburg. Diesem Großvater also, dem Arzt der Hamburger sefardischen Gemeinde, sollte Benjamin de Lemos nachstreben. Sein Urgroßvater mütterlicherseits, der Talmudgelehrte Abraham da Fonseca, war aus Amsterdam nach Hamburg gekommen und hier 1651 gestorben.⁶ Benjamin de Lemos entstammte also einer alteingesessenen Hamburger Sefardenfamilie, deren Mitglieder Ehen nur mit portugiesischen Juden geschlossen hatten.

Die sefardische und die erst später entstandene aschkenasische Gemeinde Hamburgs blieben sozial und institutionell streng getrennt.⁷ Die portugiesischen Juden fühlten sich kulturell und wirtschaftlich den deutschen Juden weit überlegen und lehnten Heiratsbeziehungen mit ihnen ab. Sie hatten sogar eine internationale Vereinigung gegründet, die die exklusive Eheschließung zwischen „Portugiesen“ verschiedener Regionen förderte. Ehen zwischen Mitgliedern der beiden großen sefardischen Gemeinden in Amsterdam und Hamburg waren daher nichts Ungewöhnliches.

In seiner Petition bezeichnet sich Abraham de Lemos als Hamburger Makler, also als Handelsvermittler. Die Zahl der vereidigten Makler wurde vom Rat der Hansestadt festgesetzt und zwischen Juden und Christen aufgeteilt. 1692 waren 100 Christen und 20 „Portugiesen“ als Makler zugelassen, 1732 zählte man nur noch 13 jüdische Makler.⁸ Diese konnten gleichzeitig auch als selbständige Kaufleute tätig sein. Dementsprechend ist Abraham de Lemos zwischen 1702 und 1724 häufig auf der Leipziger Messe nachzuweisen, wo er als Tabakhändler mit

„Dienern“, also Angestellten, in Erscheinung trat.⁹ Er kann daher kein ganz unvermögender Kaufmann gewesen sein und gehörte vermutlich dem Mittelstand an.

Die Wahl der preußischen Universität Halle als Studienort für Benjamin de Lemos war kein Zufall. Obgleich erst 1694 eröffnet, hatte die Hochschule sich bereits einen hervorragenden Ruf als Hort der Aufklärung erworben, zog Studierende aus ganz Europa an und wurde mit fast 1000 Studenten pro Jahr in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur größten Universität Deutschlands. In der Medizinischen Fakultät lehrten berühmte Ärzte, und dort hatte man mit dem Collegium Clinicum Halense erstmals in Deutschland den klinisch-praktischen Unterricht in das Medizinstudium eingeführt. Es war also nicht zu verwundern, dass die Universität Halle im 18. Jahrhundert auch zur bevorzugten Universität der jüdischen Medizinstudenten wurde. Seit der ersten Zulassung eines Juden zur Promotion in Halle 1724 erwarben hier bis 1800 allein 69 Juden den medizinischen Doktorgrad.¹⁰ Damit stellten sie in diesem Zeitraum etwa 3% der Promovierenden in der Medizinischen Fakultät.¹¹

Neben der bedeutenden Universität war es aber auch die verhältnismäßig wohlhabende und junge, erst 1704 begründete jüdische Gemeinde, die Juden nach Halle kommen ließ. Sie erhielten rituelle Kost durch Aufnahme in jüdische Familien, versahen Hauslehrerstellen und konnten für eigene religiöse Studien die bedeutende Privatbibliothek des Bankiers Assur Marx benutzen. Er war zeitweise Vorsteher der Gemeinde, die bis zu 50 Familien umfasste und von der Universität und der Nähe der Leipziger Messe auch wirtschaftlich profitierte.¹²

Benjamin de Lemos, der nach Angabe seines Vaters 1715 geboren war und mit 16 Jahren an die Universität Halle kam, fand Aufnahme bei der Familie Charleville. Diese Familie, deren Name von einem Ort an der Maas her stammt, scheint nur aus mehreren erwachsenen Kindern des Kaufmanns Simon Abraham Charleville bestanden zu haben, der schon 1706 in Halle gestorben war.¹³ Charleville hatte sich nur in Halle niederlassen können, weil er „Handelskonsorte“ von Abraham Liebmann war, dem Sohn des Berliner Hofjuden Jost Liebmann, der seinen Schutzbrief auf ihn übertrug. Mindestens drei seiner Kinder waren in Halle ansässig, als der junge Benjamin de Lemos sich dort 1731 immatrikulierte. Zum einen Samuel Simon Charleville, der ebenfalls Medizin studierte und von dem die Aufnahme Benjamins in den Haushalt ausgegangen sein dürfte. Im Gegensatz zu Benjamin de Lemos war Samuel Charleville ein schon gereifter Medizinstudent, der erst 1740 in Halle promovierte, als er schon über 34 Jahre alt gewesen sein muss.¹⁴ Er kam also vermutlich vom Kaufmannsberuf zur Medizin, oder er betätigte sich zuvor als nicht akademisch gebildeter jüdischer Arzt. Auf jeden Fall war er mindestens zehn Jahre älter als Benjamin de Lemos und scheint auf diesen einen starken Einfluss gehabt zu haben. Seine Schwester Chana Charleville lebte mit ihm im gemeinsamen Haushalt und wurde die spätere Ehefrau des Benjamin de Lemos.

Sie muss bei Aufnahme des Studenten in den Haushalt wie ihr Bruder schon mindestens 25 Jahre alt gewesen sein, da ihr Vater bereits 1706 gestorben war. Als drittes Kind ist Abraham Simon Charleville zu nennen, der den König dann 1739 um die Erlaubnis zur Heirat und Niederlassung als Schutzjude in Halle ersuchte, was ihm gegen die üblichen 50 Reichsthaler gewährt wurde.¹⁵ Er war damit also der Erbe des väterlichen Schutzbriefes, der immer nur auf ein Kind übertragen werden konnte, während seine beiden genannten Geschwister später die Gemeinde Halle verließen.

Was die Verhältnisse im Hause Charleville betrifft, so können wir darüber nur spekulieren. Es lebten hier junge erwachsene Geschwister zusammen, die sich noch nicht verheiratet hatten und nach dem Judenrecht sich auch nicht alle drei im Lande niederlassen konnten. Die Fragen der Eheschließung und der Niederlassung verlangten also früher oder später eine Lösung. Da der Vater schon gestorben war, sahen sich die Söhne auch in der Verantwortung für die Verheiratung der Schwester, die das gewöhnliche Heiratsalter vermutlich schon überschritten hatte. In dieser Situation musste Benjamin de Lemos trotz seiner Jugend, aber mit einer viel versprechenden beruflichen Zukunft als Arzt ausgestattet, durchaus als möglicher Heiratskandidat erscheinen. Als ausschlaggebend kam hinzu, dass Samuel Charleville selbst sich dem Medizinstudium zugewandt hatte – womöglich damit erst dem Vorbild von Benjamin de Lemos folgend –, beide also als Mediziner ein starkes gemeinsames Interesse verband. Im Fall eines solchen engen beruflichen Kontakts zwischen jüdischen Männern war es durchaus nicht ungewöhnlich, dass der eine dem anderen seine Schwester zur Frau vorschlug, um so die gemeinsamen Beziehungen zum gegenseitigen Vorteil zu stärken. Mediziner hatten wie Rabbiner ein Elitebewusstsein, das sie gern zur Bildung verwandtschaftlicher Netzwerke mit Berufskollegen einsetzten, zumal so die Ebenbürtigkeit der Familien gewährleistet war.

Diese potentielle Vorgeschichte der Eheschließung erscheint plausibler als die von Benjamins Vater imaginierte listige Verführung seines „kostbaren“ Sohnes, die ihm vermutlich schon aufgrund des gemeinsamen Haushaltes gegeben zu sein schien. Doch selbst wenn Chana Zuneigung zu Benjamin gezeigt haben sollte, so konnte eine Eheschließung nach jüdischer Tradition nicht ohne einen Vermittler abgesprochen werden. Zudem galt Verliebtheit nicht als notwendige Voraussetzung für eine Ehe, die nicht als Bund zwischen Individuen, sondern zwischen Familien angesehen wurde. Es waren daher fast immer die beiden betroffenen Elternpaare, die die Ehe und die materielle Ausstattung ihrer Kinder vereinbarten, wobei großes Gewicht auf die Ebenbürtigkeit der Familien gelegt wurde. Die Ehekandidaten wurden nicht gegen ihren Willen verheiratet, aber sie waren es gewohnt, sich der Entscheidung der Eltern unterzuordnen.

Um diese bis ins 19. Jahrhundert vorherrschende Form der jüdischen Ehe-

schließung konnte es sich im vorliegenden Fall jedoch nicht handeln, da der Vater der Geschwister Charleville verstorben war, während die Eltern des Bräutigams über die Hochzeit nicht einmal informiert wurden. Dies Letztere stellte zweifellos den größten Affront dar, durch den sich die Hamburger Eltern ihres Sohnes buchstäblich beraubt fühlen mussten, und zusätzlich sahen sie sich durch seine „Mischehe“ als portugiesische Juden besonders entehrt. Benjamin de Lemos hatte jedoch nicht zufällig seine Eltern von den Eheverhandlungen ausgeschlossen, denn er wusste, dass sie diese Ehe niemals gebilligt hätten. Umso mehr erscheint die Heirat als Absprache zwischen den beiden Medizinstudenten. Der Vater de Lemos nimmt auf diese Möglichkeit in seiner Petition keinen Bezug, denn er bemüht sich intensiv, den Fall seines Sohnes ohne spezifisch jüdischen Kontext vorzutragen. Das geht so weit, dass er Pessach mit „jüdische Ostern“ bezeichnet, die Ehen zwischen Sefarden und Aschkenasen, wie gezeigt, mit Ehen zwischen Juden und Christen gleichsetzt und demgemäß auch die ihm fatale Eheschließung allein aus der Verführung seines Sohnes erklärt.

Was waren die Folgen dieser Petition an den König? Eine Antwort ist uns nicht überliefert, nur das Konzept eines Reskripts an die Universität Halle, in der diese beauftragt wird, den Fall zu untersuchen und mit einem Gutachten darüber zu berichten.¹⁶ Damit scheint diese Angelegenheit ins Dunkel der Geschichte zurückzufallen – wäre nicht der vermeintlich verführte und verbummelte Student Benjamin de Lemos in seinem späteren Leben zu einer durchaus der Nachwelt bekannten Persönlichkeit geworden.

Benjamin de Lemos hatte nicht nur mit Chana Charleville die Ehe geschlossen, sondern sich offensichtlich auch schon im Januar 1735 zur Promotion angemeldet. Am 4. Februar ersuchte der Dekan der Medizinischen Fakultät das Staatsministerium für Benjamin de Lemos um die Promotionserlaubnis, die für alle Doktoranden beantragt werden musste.¹⁷ Er hatte demnach nicht geheiratet ohne Aussicht darauf, bald als Arzt wirken zu können. Wie bei Juden in Halle damals noch vorgeschrieben, konnte er am 24. Mai 1735 nur privatim promovieren, das heißt ohne öffentliche Disputation in der Aula. Außerdem wurde in der Doktorurkunde für Juden vermerkt, dass sie die Medizin nicht im Lande praktizieren dürften, vielmehr in ihre Heimat zurückkehren sollten.¹⁸ Letzteres war für Benjamin de Lemos wegen seines Konflikts mit dem Vater aber nicht möglich. Er praktizierte daher zunächst in Dessau im Herzogtum Anhalt, wo sich eine jüdische Gemeinde mit mehr als 100 Familien befand, der auch Moses Mendelssohn entstammte. Im Jahr 1744 wurde Benjamin de Lemos Gemeindefeldarzt der Berliner Jüdischen Gemeinde, welche angesehene Stellung er bis zu seinem Tode 1789 innehatte.¹⁹ Ein Gemälde von 1755 zeigt den 40-Jährigen als Gemeindefeldarzt bartlos mit Perücke, elegant gekleidet und in aristokratischer Haltung mit einem edlen, schmalen Gesicht.²⁰ Seine Tochter Henriette berichtete, dass er zeitlebens ein auffallend

schöner Mann war, Wert auf gute Kleidung legte, bis abends spät die Patienten besuchte und als vollkommen gesetzestreuer Jude lebte.²¹

Mit Chana Charleville war Benjamin de Lemos 27 Jahre lang verheiratet, bis sie 1762 starb.²² Sie hatten Kinder, die aber beim Tod der Mutter schon nicht mehr lebten.²³ Ein Jahr nach dem Tod seiner ersten Ehefrau heiratete der inzwischen 48-jährige Arzt in Berlin erneut – und zwar wiederum in die Familie Charleville. Diesmal ehelichte er mit Esther Charleville eine bedeutend jüngere Frau von 21 Jahren.²⁴ Sie war niemand anders als die Tochter seines ehemaligen Mitstudenten und Schwagers Dr. Samuel Simon Charleville – also die Nichte seiner ersten Ehefrau. Wiederum waren die beiden Mediziner sich über die Eheschließung einig geworden, und Dr. Charleville, inzwischen Gemeindefeuerarzt in Glogau, avancierte vom Schwager zum Schwiegervater des Benjamin de Lemos. Es handelte sich hier offensichtlich nicht nur um eine erprobte Verwandtschaft und Freundschaft zwischen Kollegen, sondern auch um die Fortsetzung der bewussten Bildung einer Ärztedynastie. Dies geschah generell sowohl durch die Vererbung des Berufes auf Söhne als auch durch Einheirat eines Arztes als Schwiegersohn.

Diese Dynastiebildung zeigte sich in der nächsten Generation noch deutlicher. Benjamin de Lemos hatte aus seiner zweiten Ehe zahlreiche Kinder. Sein ältestes Kind, die Tochter Henriette, verlobte er bereits als Zwölfjährige mit einem Mediziner. Sie heiratete 1779 im Alter von 15 Jahren den Arzt Dr. Markus Herz, der durch sein Studium in Königsberg auch ein bekannter Schüler Kants und ein prominenter Vertreter der jüdischen Aufklärung geworden war.²⁵ Die Heirat fand nur drei Monate nach der Approbation von Markus Herz als Arzt der Jüdischen Gemeinde Berlin statt, womit er ein direkter Kollege von Dr. de Lemos geworden war. Markus und Henriette Herz sollten durch die Privatvorlesungen und den aufklärerischen Gelehrtenzirkel des Gatten sowie durch den berühmten literarischen Salon der Gattin zum bekanntesten jüdischen Ehepaar Berlins werden.

Eine weitere Tochter, Sarche de Lemos, heiratete nach dem Tode ihres Vaters 1805 ebenfalls einen Arzt.²⁶ Offensichtlich haben auch Söhne des Benjamin de Lemos Medizin studiert, denn 1786 immatrikulierten sich im Berliner Collegium medico-chirurgicum, einer der Charité angeschlossenen Fachschule von Ruf, Aron und Daniel de Lemos, von denen Daniel – wie Dr. Markus Herz – später auch an der Universität Königsberg studierte, die durch Kant eine außerordentliche Anziehungskraft auf jüdische Studenten entwickelt hatte.²⁷ Diese beschränkten ihr Studium nicht länger auf die Medizin, sondern nahmen auch die Gelegenheit wahr, sich mit der Philosophie vertraut zu machen. Dies war Ausdruck einer fortschreitenden Öffnung der jüdischen Aufklärung gegenüber der Umweltkultur, in der jüdische Studenten keine unwesentliche Rolle spielten. Nicht unerwähnt soll bleiben, dass auch Dr. Samuel Charleville seinen ärztlichen Beruf vererbte, denn an der Universität Frankfurt/Oder wurde 1795 David Charleville aus Glogau immatrikuliert.²⁸

Blickt man zurück auf die Hochzeit zu Halle im Jahr 1735, so kann man feststellen, dass Benjamin de Lemos sich seitdem kontinuierlich um die verwandtschaftliche Beziehung zu jüdischen Ärzten bemühte und dies auch die nächste Generation umfasste. Die von ihm betriebene Bildung einer jüdischen Ärztedynastie, oder besser, eines Netzwerkes jüdischer Ärzte mit verwandtschaftlicher Bindung war historisch durchaus nichts Ungewöhnliches. Für Juden war der Arztberuf besonders lange ein Lehrberuf, und dies änderte sich erst im 18. Jahrhundert in größerem Umfang, als Juden auch an deutschen Universitäten zur Promotion zugelassen wurden. Die Medizin als handwerklicher Beruf wurde bis dahin durch eine Lehrzeit bei einem Arzt erlernt, der zumeist Vater oder Schwiegervater des Lernenden war. Diese Tradition der persönlichen Tradierung des Wissens begünstigte die Entstehung von Ärztedynastien. Berühmt ist etwa die Familie Wallich, deren Söhne seit 1349 in Worms, Koblenz, Frankfurt am Main und Metz als Ärzte nachzuweisen sind und im 18. Jahrhundert dann zum akademischen Studium übergingen.²⁹ Zur Vererbung des Berufes trat jedoch auch sein hohes Ansehen als Ursache für die Entstehung der Ärztedynastien. Nicht zufällig waren unter den ersten Medizinstudenten in Deutschland zahlreiche Söhne von Hofjuden. Der Arzt genoss neben dem Rabbiner als Angehöriger eines gelehrten Berufes hohes Sozialprestige, das er durch medizinische Erfolge und berühmte, auch christliche Patienten noch steigern konnte. Dieses berufliche Ansehen führte zu einem ausgeprägten Standesbewusstsein, das auch die Heiratspolitik der Mediziner bestimmte. So gesehen, trat Benjamin de Lemos mit seiner Heirat in Halle von der exklusiven Gemeinde der portugiesischen Juden in Hamburg über in den nicht weniger exklusiven Stand der jüdischen Ärzte und frühen jüdischen Akademiker in Deutschland.

- 1 Die hier abgedruckte Petition befindet sich im Geheimen Staatsarchiv, Preußischer Kulturbesitz, in Berlin unter der Signatur: GStA PK, I. HA Geheimer Rat, Rep. 52 Herzogtum Magdeburg, Nr. 159 K1b 1726–1793, Bl. 3-5. Diese Akte wurde 1928 von Guido Kisch transkribiert und mit nur leicht modernisierter Rechtschreibung abgedruckt in: Guido Kisch, Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Halle 1686–1730, Berlin 1970 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 32), S.202f.; der Nachdruck hier folgt der Fassung von Kisch.
- 2 Zu jüdischen Eheschließungen in der Frühen Neuzeit siehe Marion Kaplan (Hrsg.), Geschichte des jüdischen Alltags in Deutschland, München 2003, S.39-47.
- 3 Als Beispiel einer seltenen „Mischehe“ sei genannt Jacob Semuel Jessurun (1673–1714), in: Michael Studemund-Halévy, Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden. Die Grabinschriften des Portugiesenfriedhofs an der Königstraße in Hamburg-Altona, Hamburg 2000 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 22), S.518.
- 4 Ebd., S.278.
- 5 Manfred Komorowski, Bio-bibliographisches Verzeichnis jüdischer Doktoren im 17. und 18. Jahrhundert, München 1991, S.33, Nr. 005.
- 6 Studemund-Halévy, Biographisches Lexikon (wie Anm. 3), S.422.
- 7 Ebd., S.41ff. u. 49; ausführlich zur Entstehung beider Gemeinden s. Jutta Braden, Hamburger Judenpolitik im Zeitalter Lutherischer Orthodoxie 1590–1710, Hamburg 2001 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 23).
- 8 Hermann Kellenbenz, Sephardim an der unteren Elbe. Ihre wirtschaftliche und politische Bedeutung vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, Wiesbaden 1958 (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 40), S.201.
- 9 Ebd., S.196.
- 10 Komorowski, Bio-bibliographisches Verzeichnis (wie Anm. 5), S.107.
- 11 Monika Richarz, Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Juden als Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848, Tübingen 1974 (Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 28), S.47.
- 12 Kisch, Juden in Halle (wie Anm. 1), S.56.
- 13 Ebd., S.37.
- 14 Ebd., S.80; siehe auch Komorowski, Bio-bibliographisches Verzeichnis (wie Anm. 5), S.46, Nr. 118.
- 15 Ebd., S.124; das Gesuch befindet sich im Geheimen Staatsarchiv unter der Signatur der Petition; vgl. Kisch, Juden in Halle (wie Anm. 1), S.224.
- 16 Das kurze Reskript vom 2. Februar 1735 liegt der Akte der Petition bei. Es ist gedruckt bei Kisch, Juden in Halle (wie Anm. 1), S.204.
- 17 GStA PK, I Rep. 52, Nr. 159 N3c, Fasz. 81.
- 18 Kisch, Juden in Halle (wie Anm. 1), S.75.
- 19 Vita in: Jacob Jacobson, Jüdische Trauungen in Berlin 1759–1813, Berlin 1968 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 28), S.111.
- 20 Das Gemälde ist abgedruckt bei Studemund-Halévy, Lexikon Hamburger Sefarden (wie Anm. 3), Tafel XVIII; ders., A Jerusalem do Norte/Sefardische Juden in Hamburg. Ausstellungskatalog der Staatlichen Pressestelle der Freien und Hansestadt Hamburg, Hamburg 1999, S.34.
- 21 Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen (hrsg. von Rainer Schmitz), Frankfurt a.M. 1984, S.14; die liebevolle Schilderung des Vaters ist in Bezug auf seine Vita ziemlich ungenau.
- 22 Jacobson, Jüdische Trauungen (wie Anm. 19), S.111.
- 23 „Seine Frau starb bald, nachdem sie zwei Töchter verloren hatte“, schrieb Henriette Herz über Chana: Henriette Herz in Erinnerungen (wie Anm. 19), S.14.
- 24 Jacobson, Jüdische Trauungen (wie Anm. 19), S.111. Der Autor hält die Ehe von Benjamin und Chana für vermutlich kinderlos, wogegen die Aussage von Henriette Herz spricht.
- 25 Jacobson, Jüdische Trauungen (wie Anm. 19), S.260. Henriette Herz in Erinnerungen (wie Anm. 19), S.21–25; Henriette Herz heiratete am 1. Dezember 1779, gibt aber das Datum, obgleich sie den Schnee beschreibt, mit dem 1. Oktober an.
- 26 Jacobson, Jüdische Trauungen (wie Anm. 19), S.480.
- 27 Richarz, Der Eintritt der Juden (wie Anm. 11), S.70, Anm. 19.
- 28 Im Regest in: Stefi Jersch-Wenzel/Reinhard Rürup (Hrsg.), Quellen zur Geschichte der Juden in den Archiven der Neuen Bundesländer, Bd. 2: Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Teil I (bearb. von Meta Kuhnke), München 1999, Nr. 6555. 1785 wird in Halle der ebenfalls aus Glogau stammende Raphael Charleville zum Dr. med. promoviert, Komorowski, Bio-bibliographisches Verzeichnis (wie Anm. 5), Nr. 292.
- 29 Richarz, Der Eintritt der Juden (wie Anm. 11), S.69.

Womens' Work. Their Role in the Preservation of the Altona Königstrasse Cemetery. The Notebooks and Photographic Registration of Ollita Schwartz and Anna Vinzelberg*

The cemetery at Altona-Königstrasse, inaugurated in 1611 by Portuguese Jews, and by 1616 also serving German Jews, was the oldest and largest Jewish burial site in continuous use in northern Europe when it officially closed in 1869, containing 1806 Sephardi monuments by the Portuguese who used it until 1877, and 6,668 German Ashkenazi stones. It is one of the few tangible remnants of centuries of existence in Germany of an important religious minority, most of whom were annihilated in World War II, along with many synagogues and cemeteries. In 1960 the burial site acquired the status of protected cultural monument under the auspices of the Denkmalschutzamt (DA) of Hamburg. Visited by relatives of the deceased as part of traditional Jewish ritual, the cemetery (in Hebrew *Bet Haim* or House of Life) has acquired a second, more public, secular, identity as a cultural destination.¹

The Institute for the History of the German Jews (IGdJ), begun in 1964, had as one of its chief goals the restoration and upkeep of Altona-Königstrasse, plus several smaller historic Jewish cemeteries still extant in the area, in cooperation with the DA and Hamburg's Jewish community. The energies and limited resources of the newly reconstructed post-war Hamburg Jewish community properly focused on care of the living, although until recently it maintained official possession of the cemetery keys for visitors who wished access.²

This essay examines the role of women in the photographing, inventORIZATION, mapping, epitaphic transcription, restoration, and historical and iconographical analysis of the tombstones at the cemetery of Altona. In chronological order it addresses their contributions at critical moments in this endeavor between 1917 and 1990. I will also offer suggestions connected with ongoing efforts in mapping of the cemetery and the reconstruction of the lost topographical register of the Ashkenazi portion of Altona cemetery.

The first woman to write about the Altona cemetery as an art historical monument was Rachel Wischnitzer in „Der Jude“ of 1917; she amplified her remarks in 1928 in „Jüdische Grabsteine“, and in 1931 again referred to Altona in „Grabsteinformen“.³ Shortly thereafter began events that enlisted the labors of two women

photographers who are the focus of this essay: Ollita Schwartz and Anna F. Vinzelberg, whose work during and after the Second World War has provided the most complete visual evidence we shall ever have, of the Altona cemetery as a framework for future reference.

Initiated in 1942, under the harshest conditions, their systematic row-by-row, stone-by-stone photographic inventory of the cemetery, is the major part of a corpus of approximately 25,000 black/white images, a literal snapshot in time and space, not only of Altona, but all Jewish cemeteries of the area, before the source of half that legacy was demolished.

They took up their duties soon after the institution of Nazi seizure of Jewish property, commencing with synagogues and cemeteries, in 1935. The 1938 anti-Semitic laws led to the 1942 forced sale of Hamburg's Jewish community buildings and territories, culminating in 1943, with inclusion of burial sites of the Jewish cemetery at Königstrasse, Altona. In winter 1942 the last Jewish community structures had been destroyed, with a total Jewish population of 1805, of whom exactly 718 had to wear the yellow star, 200 more were ill, and 170 more were in jail or under house arrest.⁴

The fate of the living was precarious but it was considered vital, for the sake of future generations, to rescue and document as much Jewish history as possible in the form of archives and the epitaphic data in tombstone monuments. This vision was shared by a trio who still retained some ability to influence the course of events: two members of Hamburg's Jewish community, Dr. Max Plaut and Dr. Leo Lippmann; and lawyer and former member of Hamburg's Staatsarchiv, Dr. Hans W. Hertz. Between 1938 and 1939, they were able to transfer Jewish community archives to Hamburg's Staatsarchiv, where they remained safe during the war.⁵

Documentation or rescue of Jewish cemeteries was more difficult. Grindel/Rentzelstrasse, founded 1711, and Hamburg's Ashkenazi main cemetery, 1835 – 1909, with approximately 9,000 monuments, was the first to be obliterated; photos were made of the stones, and some, with remains, transported to Ohlsdorf, between the 1936 destroy order and its May 1937 execution.⁶

Ottensen, in Pinneberg, founded 1666, used until 1934, was set for demolition in 1938, delayed until 1941 while selected stones and grave remains were transferred to Ohlsdorf. Not all Ottensen could be photoed. Vandalism and official demolition began even before the forced 1942 sale. Realizing that forced sale of the site meant inevitable ruin, as with Grindel (de jure this cemetery, however, never belonged to the Jewish Community), and expecting the same for remaining Jewish cemeteries in the region, Plaut, Lippmann and Hertz embarked on a comprehensive program of photographic inventorization of all stones, with Jewish and Christian financing.⁷

Ollita Schwartz had a photo atelier at Ahrensburg, Holstein, and had done documentation photography. In summer 1942, she and Anna Vinzelberg were

brought into the program, with the goal of photographing all stones at the remaining cemeteries of Wandsbek/Lange Reihe/Königsreihe, Harburg/Schwarzenbergstrasse, Neuer Steinweg, and, ultimately, the oldest cemetery: Altona-Königstrasse.⁸

Altona, the last to be photographed, although scheduled for 1943 demolition, survives because it was apparently persuasively represented as the chief source of information about the „artfremden“ racial nature of Jews of Northwest Germany, requiring very careful, time-consuming, documentation.⁹

Inventorization at Altona began in 1942, was interrupted by bombing in 1943, continued in 1944, and was completed between 1954 and 1960. For the Ashkenazi section, upwards of 6,000 images were made. For the so-called „Hamburger Teil“ 739 photos were made. For the Portuguese sector the women produced over 1,260 images, including multiple views of prism stones. Additionally the women made glass negatives, „Leica 13 x 18“ in their notes, showing epitaphic and sculptural details of special merit. The original films, stored at Hamburg's Staatsarchiv, have recently been duplicated as Lesefilm. Lesefilm is a set of reels duplicating, contiguously, roll after roll, and signature after signature, of the originals. It shows the sequence of stones as they were photographed, frame by frame, enabling future researchers to reconstruct the site, part by part. The glass negatives are also copied in Lesefilm. Prints made in the late 1960s from films of all the cemeteries are stored at the IGdJ.¹⁰

In the 1960s the women prepared in duplicate a set of six oblong quarto notebooks for the Portuguese sector, showing on facing pages, in wide chart-format a register-description of each stone, row by row, beginning at the original site, corner Blücher- and Königstrasse. There are seven entries per two-page-spread, tallied by a running entry number plus the row; totalling 1696 entry numbers, running continuously from „Buch I“ through „Buch VI“. One notebook set is stored at the Staatsarchiv, the other at the IGdJ. The two-page spread titlepage, with, at right, a rectangular, schematic map of the area, repeats for each notebook; only entry and row numbers change. „Buch I“ left hand page reads:

„Israelitischer Friedhof Hamburg-Altona, Königstrasse / Portugiesen-Teil / Register / über die photographischen Aufnahmen und Bilder / der Grabplatten und Thumen / Gleichlaufend mit dem Bestandsaufnahme-Register der Grabplatten und Thumen / im Sommer 1960 / Aufnahmen von Ollita Schwartz“

Right page center reads: „Buch I / von lfde. N^o 1-325 / von Reihe 1-6“. The inked map below has three street names (Königstrasse, Blücherstrasse, and Bergstrasse) inscribed in a frame surrounding named rectangular shapes: the Portuguese sector, upper left, and adjacent Ashkenazi sectors. A small strip inscribed „Weg“ separates the Portuguese from the „Hamburger-Teil“ sector at right. In the Portuguese sector are seven inscribed lines:

36						
Nr.	Jahr	Name	Preis			Buch. Register Nr.
			Tag	Monat	Wochen	
116	3	Roths Auktions	19.	Okto	1892	
117	3	Basel, Weiss, Auktions	10.	Okto	1892	
118	3	Auktions				
119	3	Auktions				
120	3	Auktions	13.	Okto	1892	
121	3	Joseph, Auktions	10.	Okto	1892	
122	3	Basel, Weiss, Auktions	10.	Okto	1892	

37						
Nr.	Jahr			Beschreibung der Gegenstände oder Bücher	Veränderungen	
	1892	1893	1894			
1		1		1	mit Schloß, 1/2 Liter, Brestler	
1		1		1	mit Schloß	
1	1			1	1/2 Liter, Brestler, mit Schloß, 1/2 Liter, ein Blumen schenken	Aktion, Brestler
1		1		1	1/2 Liter, Brestler	Aktion, Brestler
1		1	1	1	2 Liter, 1/2 Liter, Brestler, mit Schloß in Schloß	
1		1	1	1	mit Schloß, 1/2 Liter, Brestler	
1		1	1	1	in Aktion, 1/2 Liter, mit Schloß, 1/2 Liter Brestler, mit Schloß	

„Alter Eingang (bis 1943) / o.....1 Reihe / o.....2 Reihe / / 6 Reihe.....o / / Portugiesen-Teil / o Anfang der Reihe, oder erste Eintragung d Buches / x Ende der Reihe, oder letzte Eintragung d Buches.“

The womens' documentation, the fullest we have of the condition and sequence of stones in the 1940s and 50s, demonstrates how well preserved the site was when they began their work, without a map, and it helps clarify data in the first, 1874, registration, which also used running numbers and row by row tally.¹¹

It is instructive to see how closely the notebook entries follow the signatures of the photos to which they are assigned. The rubrics for a typical two-page notebook spread read: Left page, left-to-right:

„Lfde No, / Reihe / Name / Datum [which governs three subheads: Tag / Monat / Sterbejahr] / GrabRegister No.“

Right page, left-to-right:

„Sandstein / Marmorstein / Sprache [which governs three subheads: hebräisch / portug. / deutsch] / Schrift [which governs two subheads: erhoben / eingelassen] / Beschreibung der Grabplatte oder thumbe / Bemerkungen.“

In the seven entries in „Buch I“ pp. 36-37, for example, numbers 116-122, all in row three, are: 116 (Ribka Andrade), 117 (David Haim Subrinho), 118 (Hebrew: Sarah de David Bravo), 119 (Hebrew Ester de David Bravo), 120 (Moseh Lumbrozo), 121 (Joseph Pimentel), 122 (Ester Dina de Selomo Oeb). These numbers, names, and row, match up with four adjacent images in signature 11-9; and three adjacent images in signature 11-11. Five names are in Portuguese and two in Hebrew, but any bilingual reader can follow the photos frame by frame, row by row. They form, as it were, a photographic, topographical, virtual map, before such a detailed map existed.

For Altona the women also prepared two wire-bound notebooks detailing their work. One notebook, called „Vermessungen“, consists of schematic rectangular diagrams, with measurements, mapping all the various burial sectors in the whole cemetery; each diagram page preceded by a legend-like page. No map existed for the Ashkenazi sectors although there was a topographical registration, kept at the cemetery and used by the women, but it burnt in the 1943 bombing. The other notebook, called „Zeichnungen / Marmor-Platten und Thumben“ is an extract from all six quarto notebooks showing diagrammatic views of selected slab and prism monuments, with measurements and location in relation to other stones.¹²

At the urging of then IGdJ Director Freimark, typescript reports, dated 1975, were filed by Hertz and Schwartz-Vinzelberg, describing their experiences of the inventorization enterprise. The 15 page Schwartz-Vinzelberg memo „Israelitische Friedhöfe“ is a daily, monthly and yearly account of challenges of their photogra-

phic labors. Written in third person, it has eloquent passages, never published, which give an immediate sense of what they endured.¹³ Here are quotations:

From pages 11-12 August 1958 – July 1960: The passage shows how they accommodated to changing sunlight and shadow conditions; overhanging branches obscuring the view; determination to hold the ladder steady although weighted with photo paraphernalia; the challenge of carrying unwieldy equipment from the basement of the church community house across the street during heavy traffic to the new 1956 entry at the far end of Königstrasse; basement washup, ride home and start again next day; and, finally, managing to stay sound in body and mind despite losses.

From page 14 August – October 1960: The passage is a report on conditions while completing the notebooks.

August 1958 – July 1960 pp. 11-12:

„Die Schatten würden auf den Aufnahmen sehr gestört haben, darum mussten die Äste weggebunden werden, was oftmals nur mit vieler Mühe gelang. War es dann endlich geschafft, war die Sonne weitergegangen und andere Bäume warfen ihre Schatten auf die Grabplatte, noch ehe A. Vinzelberg u. O. Schwartz die umständliche Aufstellung der Kamera und der Hilfsgeräte möglich gewesen war. Dann hiess es für A. Vinzelberg u. O. Schwartz abbauen und auf eine andere Zeit vertagen, alle Mühe war vergebens. Da für die Aufnahmen auch eine Leiter nötig war, die auf dem holperigen Grund nur unsicher stand, war es für A. Vinzelberg u. O. Schwartz immer eine Angstpartie, hinaufzusteigen, für A. Vinzelberg nicht minder, die unten auf die Sicherheit der Leiter wie auch auf die Kamera acht geben musste. Auch eine Leiter gehörte ja zu den Hilfsgeräten, ein schweres Stativ mit Zubehör, Besen und Bürsten ausser den schweren Taschen mit der Photoausrüstung und etwas Proviant; das alles musste über die breite vielbefahrene Königstrasse (Zebrastrifen mit Ampeln) hinüber zum israelitischen Friedhof getragen werden, ausserhalb des Friedhofsgitter entlang zu dem neuen Eingang von 1956/57 und wieder zurück auf dem israelitischen Friedhof durch Gestrüpp und holperigen Boden zum Portugiesen Teil des israelitischen Friedhofs, der im West-Teil des Friedhofs-Geländes liegt. Nach der Arbeit ging der selbe Weg hin und wieder zurück, nur in umgekehrter Richtung: israelitischer Friedhof – Gemeinde-Haus der Hauptkirche in Hamburg-Altona. Nach der Arbeit ging es dann zurück zum Gemeindehaus, immer in Etappen, denn auf einem Wege konnte der Transport nicht geschafft werden. Im Gemeindehaus wurde die Ausrüstung in den Keller getragen. Nach einer Verschnaufpause wuschen A. Vinzelberg u. O. Schwartz und zogen sich für die Heimfahrt um, die nicht selten vom Altonaer Hauptbahnhof oder vom Nobistor in St. Pauli aus in überfüllten Bahnen, stehend erfolgte. Im Hause musste dann für das leibliche Wohl gesorgt werden, denn die Angehörigen von A. Vinzelberg u. O. Schwartz waren leider inzwischen verstorben. Dass A. Vinzelberg u. O. Schwartz

die schwere Arbeit trotz ihres Alters von immerhin damals 61 und 65 Jahren geschafft haben, ist A. Vinzelberg u. O. Schwartz 1975 noch rätselhaft.“

August – Oktober 1960 p. 14:

„Von August bis Oktober 1960 erfolgte von A. Vinzelberg u. O. Schwartz die handschriftliche Anfertigung des Topo- und Typografischen Registers, Buch I, für das fotografische Negativ- und Positiv (Bilder) Register, Buch II. Begonnen wurde dieses Register beim alten Eingang (bis 1943) bei den Rückseiten der Häuser der Blücherstrasse. Hierfür musste nun jede Grabplatte von Erde, Gras und Moos gereinigt werden. Das Gras und Moos, das sich teilweise zu einer dicken Decke verfilzt hatte, musste entfernt werden. Dazu waren wieder Spaten und Besen nötig. Hier kam es nur auf die beste Lesbarkeit der Schrift an. Waren die Buchstaben beschädigt oder verwittert, mussten die Grabplatten mit einem nassen Schwamm vorsichtig angefeuchtet werden. Geschrieben hat A. Vinzelberg auf einem kleinen Klappestühlchen sitzend, das Buch I, das im Hause von O. Schwartz mit Kolonnen eingerichtet war, auf dem Schoss haltend.“

In 1951, photos by Ollita Schwartz appeared as accompaniment to the single-page „Bildbericht“ essay of Mordechai Bernstein, „13000 kulturhistorische Denkmäler“, noting „dem Atelier der wissenschaftlichen Fotografin Frau Ollita Schwartz in Ahrensburg (Holstein)“ and praising her labor in making more than 12,000 photos of Jewish tombstones in the Hamburg area cemeteries. He is astonished at the „mühevoll Arbeit und die grosse Geduld, welche die Künstlerin in diese Aufnahmen gesteckt hat ...“ and the 385 drawings of stonemasons' marks.¹⁴

Women who have carried forward Schwartz and Vinzelberg's pioneering efforts include: Dipl.-Ing. Elke Buchholz who produced the first detailed map of Altona cemetery, containing all stones visible 1984-1986; Regina Schwarzburg, stone conservator, who used the map as guide in unearthing sunken stones and restoring and documenting others with before-and-after color photos, October 1990 – August 1991; and the coordinator of tasks protecting and documenting cultural treasures, Dr. Ilse Rüttgerodt-Riechmann, head of the DA's Referat Inventorisation.¹⁵

While much has been accomplished in the last three decades to restore Altona, it is still a work in progress both as a physical entity and as a resource for scholarly publications.

- * I first met Prof. Lorenz in summer 1981 when she was a new member at the IGDJ. As she watched me sort tombstone photos in long rows we began the first of many conversations about art, and history. Over the years she has been of help in countless ways. I also thank Dr. Alice Jankowski, of the IGDJ for reading a draft of this essay and offering welcome advice. Thanks also to Jürgen Sielemann of the Hamburg Staatsarchiv for his ongoing support.
- 1 The designation of cultural monument followed the publication, edited by Renata Klée Gobert, *Die Bau- und Kulturdenkmäler der Freien und Hansestadt Hamburg, Hamburg 1959*, vol. II: Altona, Elbvororte, 2nd ed. 1970; forward p. 8 on editorial contributions of Hans W. Hertz; his entries for Altona and Ottensen Jewish cemeteries pp. 105-112 and 112-113 respectively; Altona cemetery's designation as Denkmal p. 312.
 - 2 Peter Freimark, „Jüdische Friedhöfe im Hamburger Raum“, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 67 (1981), pp. 117-132, here: pp. 118-120. The Police Station at Mörkenstrasse 30 is now the official custodian of the keys.
 - 3 Rachel Wischnitzer, „Alte Friedhofskunst“, in: *Der Jude. Eine Monatschrift* 2 (1917/18), pp. 682-691, here: pp. 687-688; dies./Alfred Grotte, „Jüdische Grabsteine“, in: *Jüdisches Lexikon*, eds. Georg Herlitz/Bruno Kirschner, vol. III, Berlin 1928, pp. 1253-1261, including two photos of details on Portuguese tombstones; dies., „Grabsteinformen“, in: *Encyclopaedia Judaica*, eds. Jakob Klatzkin/Ismar Elbogen, vol. 7, Berlin 1931, pp. 631-634.
 - 4 On events leading to the forced sale of real estate and land see Gaby Zürn, „Die fotografische Dokumentation von Grabinschriften auf dem jüdischen Friedhof Königstrasse/Altona (1942–1944) und ihr historischer Kontext“, in: Peter Freimark/Alice Jankowski/Ina Lorenz (eds.), *Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. 25 Jahre Institut für die Geschichte der deutschen Juden Hamburg, Hamburg 1991 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 17)*, pp. 116-127, here: pp. 118, 122-123. On dissolution of Hamburg's Jewish community see Ina Lorenz/Jörg Berkemann, *Streitfall Jüdischer Friedhof Ottensen, Hamburg 1995 (Studien zur jüdischen Geschichte 1)*, vol. 1: *Wie lange dauert Ewigkeit* [p. 140ff.]; vol. II: *Texte und Dokumente*.
 - 5 Zürn, *Dokumentation* (as in note 4), p. 118: Plaut was named Director of the Northwest section of the *Reichsvereinigung der Juden in Deutschland* [RVJD]; Lippman [1881–1943] who lost his post in Hamburg's City Council in 1933, was, since 1935, a board member of the city's merged Jewish congregations, administering finances. On the wartime and postwar achievements of Hertz [1903–1993], dismissed from his position in the Hamburg Staatsarchiv on March 31, 1934, and later from his job as lawyer, see Lorenz/Berkemann, *Streitfall* (as in note 4), vol. 1, p. 149; and Peter Freimark, „Vom Hamburger Umgang mit der Geschichte einer Minderheit. Vorgeschichte und Gründung des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden“, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 74/75 (1989), pp. 97-108, Anhang 466-477 (pp. 98-99 cites aid of Staatsarchiv board member Prof. Dr. Hans Kellinghusen).
 - 6 Freimark, *Jüdische Friedhöfe* (as in note 2), p. 121: Grindel, outside Hamburg's fortress wall Dammtor, opened when Swedish-Danish war prohibited travel, including burial, over the border in Danish Altona. In 1835 Denmark forbade further burials at Altona cemetery by Hamburg dwellers who had used it since 1815. Hans W. Hertz, typescript 9 page „Memorandum betr. photographische Aufnahmen der Inschriften auf den alten jüdischen Friedhöfen und teilweise Aufhebung derselben“ [dated 12 Sept 1975] p. 1 notes Erich Kastan's photo documentation, and the transport of selected stones [dated 1712–1800, and 19th century ones of artistic merit] with grave remains, to the Jewish part of Ohlsdorf's greater Hamburg cemetery, inaugurated 1883. 9,030 photos for Grindel are at Staatsarchiv Bestand 741-4 Fotoarchiv, P2333, signature 25:I-IV.
 - 7 Lorenz/Berkemann, *Streitfall* (as in note 4), vol. 1, pp. 127-128, 132, 145: razing began at Ottensen 1939; by April 1941, the most important graves with remains were removed and brought to Altona's Bornkampsweg/Bahrenfeld cemetery, after the war to Ohlsdorf; by the time of the forced sale, 12/18/42, Ottensen's Bismarckstrasse portion, for Hamburg Jews, was already partly gone; the Grosse Rainstrasse portion, for Altona Jews, soon followed. Hertz, *Memorandum* (as in note 6), p. 3. Interestingly, Altona's Building Authority provided the services of staff photographer Hugo Lindenhoven, plus Hans Cordes and Otto Rheinländer, to shoot many rolls in a short time. Freimark, *Jüdische Friedhöfe* (as in note 2), p. 120 assigns Altona's area 343 graves and Hamburg's area 3,700 graves. The photos at the Staatsarchiv Bestand 741-4 Fotoarchiv, P2333, signatures 17 through 22, total 5,216 images.
 - 8 Klée Gobert, *Die Bau- und Kulturdenkmäler* (as in note 1), vol. II, pl. 63 and 6, reproduces her photos of Christian tombstones. Hertz, *Memorandum* (as in note 6), p. 4. Schwartz and assistant, Vinzelberg, replaced Cordes and Rheinländer, in army service, while Lindenhoven remained, participating at Wandsbek and Altona's West-Teil, until March 1943. At Staatsarchiv Bestand 741-4 Fotoarchiv, P2333, signature 23, the total of 556 images is for extant Harburg dating from the late 17th century, and 17 stones from Hamburg's Neuer Steinweg; Bestand signatures 24-25, for Wandsbek's extant

- Königsreihe/Lange Reihe and Jenfelder Strasse sites, total 1,167 images. The largest corpus is for the various sectors at Altona.
- 9 Hertz, Memorandum (as in note 6), p. 4: Early in 1943 he met with Dr. Erich Botzenhart, Director of the Reichsinstitut für die Geschichte des Neuen Deutschlands, who accepted it as the reason for a documentation of every stone on the site, which might require keeping it intact at least until war's end. Zürn, Dokumentation (as in note 4), p.125 on Hertz' other antagonist, Rechter.
 - 10 Altona's „Hamburger Teil“ had been the choice of well-off city Ashkenazim from 1815 until 1835 when Denmark forbade this use: see Michael Studemund-Halévy/Gaby Zürn, *Zerstört die Erinnerung nicht. Der jüdische Friedhof Königstrasse in Hamburg*, Hamburg 2002, pp. 32-35, and Freimark, *Jüdische Friedhöfe* (as in note 2), p. 121. In the Staatsarchiv, Bestand 741-4 Fotoarchiv, P2333, its signature is 16/1-23 [739 images]. The Ashkenazi portions are signatures 1/1-13 and 2/1-14 for Zentrum [886 images]; 3/1-19 for Nordteil [629 images]; 4/1-23 for Südteil [641 images]; 5/1-20 and 6/1-16 for Ostteil [1223 images]; 7/1-21, 8/1-20, 9/1-20, 10/1-3 for Westteil [total 2290 images]. The Portugiesen Teil portions are signatures 11/1-20; 12/1-20; 13/1-20; 14/1-14; and 15/1-4 [total 2015 images]. The signature numbers for the glass negatives, the majority comprising 12 images per signature, are 26 through 57 [total 340 images].
 - 11 The R/S 1874 register is Staatsarchiv Bestand Jüdische Gemeinden 996b. In 1874 community administrators Aron Rocamora and David S. Sealtiel had to provide this demographic information. Starting at the old entry, corner Blücher- and Königstrasse, they simply recorded each stone's inscribed epitaphic name and date, stone by stone, row by row.
 - 12 These are stored at the Staatsarchiv, with copies made for the IGdJ in June 1992 by Dr. Maria Dorothea Hertz, sister of Hans W. Hertz. They now bear the Staatsarchiv Bestand Nr. 622-1: Familie Hans W. Hertz. Also in the Hertz Bestand are two sets of drawings of stonemasons' marks, prepared by Schwartz, from Wandsbek and from Altona's Ashkenazi sectors: West, Süd, Zentrum and Nord.
 - 13 Freimark, *Jüdische Friedhöfe* (as in note 2), p. 120 n. 9 cites Hertz as Arch 061 a, and p. 127 n. 30 cites Schwartz-Vinzelberg as Arch 061b. Zürn, *Dokumentation* (as in note 4), p. 127 n. 29 cites Hertz' as IGdJ signature Archiv 30-003.
 - 14 „Allgemeine jüdische Illustrierte“, supplement to *Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland*, 1 (Januar 1951) 5, p. 3. Only in the Bernstein article is Schwartz identified as artist. Schwartz is not found in a search of the indices and bibliographies of the most recent literature on women photographers in Germany, and selected recent exhibitions and catalogs featuring women photographers.
 - 15 Buchholz' map and unpublished 1987 „Pflegekonzept alter jüdischer Friedhof Hamburg-Altona Königstrasse“, with concordance, are stored at the DA. Schwarzburg's 1992 „Restaurierungsbericht/Fotodokumentation“ is Bestand 39.201.301 at the DA. Funding for mapping and a program of upkeep and restoration of stones was realized by Hamburg's Senate in response to a 1983 presentation of statements by members of the DA (including Dr. Volker Konerding, head of Referat Bau- und Kunstdenkmalpflege), the IGdJ, this writer, and Hamburg's Jewish community, attesting to the cemetery's importance as a religious, cultural and historical artifact. Since the mid-1980s Dr. Rüttgerodt-Riechmann has supervised the DA's archives, library and publications.

3 Biografische Notizen

Ein jüdischer Wortführer des Vormärz: Gabriel Riesser aus Hamburg und sein Essay „Über die Stellung der Bekenner des Mosaischen Glaubens in Deutschland. An die Deutschen aller Konfessionen“

Gabriel Riesser wurde 1806 in Hamburg geboren und wuchs in einer traditionellen jüdischen Familie auf.¹ Riessers Vater war Sekretär seines Schwiegervaters, des Rabbiners Raphael Cohen, hatte sich nach dessen Amtrücktritt aber dem Lotteriede- und Wechselgeschäft zugewandt. Kürzlich habe ich auf die Verwurzelung von Gabriel Riesser in der jüdischen Kultur und auf dessen Einbindung in ein soziales jüdisches Netzwerk hingewiesen.²

Riesser besuchte die allgemeinen Eliteschulen in Lübeck (Katharineum) und Hamburg (Johanneum) und studierte anschließend an den Universitäten Kiel, Heidelberg und München.³ Er promovierte in den Rechtswissenschaften an der neu strukturierten Universität Heidelberg, wo Kapazitäten wie Karl Anton Mittermaier, Karl Salomo Zachariae und Justus Thibaut zu seinen Lehrern gehörten.⁴ Trotz der Tatsache, dass er im Dezember 1826 die Note *summa cum laude* erhielt, bestanden für ihn kaum Berufsaussichten.⁵

Bei der Zulassung von jüdischen Studenten außerhalb der medizinischen Fakultät handelte es sich um eine relativ neue Entwicklung, doch nahm kein deutscher Staat nach 1815 jüdische Absolventen in den Staatsdienst auf. Zur Zeit der Restaurationsepoche (1815–1831) dominierte in Deutschland das Prinzip des „christlichen Staates“. Das französische Modell einer Gleichberechtigung der Juden ohne Vorbedingungen wurde von den deutschen Regierungen abgelehnt, indem sie eine höhere Bildung der Juden einforderten, ohne ihnen gleichzeitig Beschäftigungsmöglichkeiten zu bieten. Vereinzelt konnten Juden im Universitätsbereich nach 1831 untergeordnete Stellen erhalten, doch erst 1859 wurde der Mathematiker Moritz Abraham Stern in Göttingen als erster ungetaufter Jude zum ordentlichen Professor einer deutschen Universität berufen. Sogar bei der Zulassung zum Anwaltsberuf gab es für Juden große Schwierigkeiten – auch das „liberale Musterland“ Baden, wo Riesser studierte, machte hier keinen Unterschied.

Gerade die Juden, die im französischen Herrschaftsbereich gelebt und ihre Gleichstellung erfahren hatten, empfanden die nach 1814 erfolgte Rücknahme der Emanzipation als herben Rückschlag. In Hamburg waren jüdische Repräsentanten zur französischen Zeit in das Bürgerparlament gewählt worden, nach 1815 wurden

sie wieder als bloße Schutzjuden behandelt. Einige erlagen dem Konversionsdruck der Restaurationsepoche. Löb Baruch etwa, Sohn eines Frankfurter Bankiers, ließ sich 1818 taufen und nannte sich fortan Karl Ludwig Börne, damit seine publizistischen Arbeiten beim christlichen Bildungsbürgertum überhaupt Absatz fanden.⁶ 1821 trat in Heidelberg Sigmund Wilhelm Zimmern zum Christentum über und avancierte innerhalb von nur vier Wochen zum Ordinarius der Rechte.⁷ 1824 fürchtete ein Rechtsanwalt namens Heinrich Marx im vormals französischen Trier um seine weitere Berufstätigkeit und nahm mit seinem jungen Sohn Karl die Taufe an.⁸ Eduard Gans (1798 – 1839) konvertierte, um 1825 die Nachfolge Hegels an der Universität Berlin antreten zu dürfen.⁹ Im selben Jahr vollzog auch Heinrich Heine den Glaubenswechsel, weil er eine höhere Karriere als Jurist oder Dozent an der jungen modernen Universität München anstrebte.¹⁰

Dies ist der geschichtliche Hintergrund für das fulminante publizistische Debüt, durch das der junge Juraabsolvent Gabriel Riesser 1831 auf sich aufmerksam machte. Riesser selbst hatte sich während seines Studiums Hoffnungen auf eine Zulassung als Rechtsanwalt in Holstein gemacht, später (1836/37) spekulierte er auf eine Zulassung in Hessen-Kassel, nachdem seine Bewerbungen als Dozent in Heidelberg¹¹ und Jena jeweils abgelehnt worden waren. Zu diesem Zweck nahm er sogar Wohnsitz in Bockenheim bei Frankfurt, um das kurhessische Staatsbürgerrecht (das „Indigenat“) zu erhalten, das eine Voraussetzung für die Zulassung zum Anwalt bildete.¹² Die einzige Notarstelle, die für einen Juden in seiner Vaterstadt Hamburg reserviert wurde, wollte er vorerst nicht annehmen. Somit hatte sich Riesser im Jahr 1830 vier Jahre vergeblich bemüht, eine Stelle zu erhalten, und war entsprechend aufgebracht und deprimiert. Er konnte sich mit dem tragischen Helden Torquato Tasso identifizieren, über den Goethe ein Drama verfasst hatte, das Riesser zu dieser Zeit eifrig las.¹³

In dieser Stimmung schrieb er im Dezember 1830 (Datierung des Vorworts) seine Broschüre¹⁴ „Über die Stellung der Bekenner des Mosaischen Glaubens in Deutschland. An die Deutschen aller Konfessionen“ (Druck in Altona 1831). Darin kehrte er die Argumentation rhetorisch um, indem er den auf den Juden in Deutschland lastenden Taufdruck als unmoralisch, als Zwang zur „Heuchelei“, als „System der Lüge“, als „Gewissenlosigkeit“ zurückwies.¹⁵ Dem Judentum warf man zu seiner Zeit in der geistigen Nachfolge von Johann Andreas Eisenmenger¹⁶ Doppelmoral vor, unterstellte ihm Hass gegenüber den Christen und deren Einstufung als „unreine“ Menschen. Riesser sah den Kampf um die Gleichberechtigung der Juden als Teilbereich des allgemeinen Ringens um mehr Freiheit und Demokratie in Deutschland. Zu dieser Religions- und Gewissensfreiheit sollte auch gehören, dass der Staat sich eines Urteils über die jüdische Lebenspraxis enthielt. Auch für die orthodoxen Juden sollte somit das Gleichheitsprinzip gelten und keine „Aristokratie der Aufgeklärten“ unter den Juden entstehen.¹⁷ Riesser selbst räumte

Ueber die Stellung
der
Bekenner des Mosaischen Glaubens
in
D e u t s c h l a n d.

An die Deutschen aller Confeffionen.

1831.

ein, dass er gewisse jüdische „Ceremonien“ als „mittelalterlich“ einschätzte. Doch empfand er „Liebe zur Religion der Väter“, die er als durchaus entwicklungsfähig ansah.¹⁸ Sehr verhalten übte er Kritik an christlichen Dogmen, so etwa, wenn er die Fleischwerdung Gottes in Zweifel zog.¹⁹ Er verwies darauf, dass die Juden in der Geschichte nur auf wenige gute Erfahrungen mit christlicher Ethik und Menschenliebe zurückblicken konnten.²⁰

Riesser betrachtete die diskriminierende Behandlung der Juden in Deutschland nicht als einzig möglichen Weg in der Geschichte. Im selben Jahr 1830 hatte er eine Zeit lang in Paris verbracht und dort das emanzipierte französische Judentum näher kennen gelernt. 1791 waren die französischen Juden Staatsbürger geworden, und die durch Napoleon 1808 verfügte partielle Rücknahme der Gleichstellung (Zwang zum Lösen von Moralpatenten für den Handel, keine Freizügigkeit für Juden im Elsass) war 1818 ausgelaufen und nicht verlängert worden. So verweist Riesser in seiner Schrift auf dieses große Vorbild sowie auf die benachbarten Niederlande, die diese Entwicklung 1796 vollzogen hatten.²¹ Weiter nennt Riesser die USA, die auf Bundesebene niemals Einschränkungen gegen Juden verfügt hatten.²² Schon die Briten waren als Kolonialherren in Nord- und Mittelamerika an der Ansiedlung von Europäern – unabhängig von konfessionellen Zugehörigkeiten – interessiert gewesen und hatten dort keinerlei Rechtsbeschränkungen erlassen. George Washington hatte die Gleichstellung 1790 in biblischen Worten den Juden auch ausdrücklich zugesichert.²³ Allerdings war die jüdische Gruppe dort mit etwa 3.000 Seelen relativ klein. Riesser verwies auf den englischen Gelehrten George Canning (1770 – 1827), der die Trennung bürgerlicher Rechte vom religiösen Bekenntnis gefordert hatte. 1828 waren die Katholiken in England „emanzipiert“ worden. Sie hatten wie die Anglikaner als minoritäre Gruppe vorher nicht über alle bürgerlichen Rechte verfügt. Juden wurden dort durch Geburt – im Gegensatz zur germanisch-rechtlichen Auffassung von der Vererbung über den Vater – automatisch englische Staatsbürger. In England drehte sich die Frage um die Zulassung zum Oberhaus. Die dazu erforderliche christliche Eidesformel sollte umgeändert werden²⁴ – ein vergleichsweise unwichtiges Problem in Anbetracht der störenden Restriktionen für Juden im deutschsprachigen Raum.

Riesser war sich bewusst, dass seine Forderung nach Gleichstellung der Juden bei dem großen konservativen Teil der Bevölkerung in Deutschland auf Ablehnung stieß. Die Ausschreitungen des Jahres 1819, die nach dem Schimpfpruf „Hep-Hep-Unruhen“ genannt wurden, wertete er als „tierartiges Geheul“, d.h. als Ressentiment ohne logische oder rechtliche Begründung, als „Dummheit und Niederträchtigkeit“.²⁵ Für Riesser war somit nicht alles legitim, was in der Öffentlichkeit geäußert wurde. Es gab seiner Auffassung nach höhere Kriterien des Rechts, auf die nicht verzichtet werden durfte. Orientierte sich die „öffentliche Meinung“ nicht am Prinzip der Rechtsgleichheit, dann verlor sie ihre Legitimität und durfte keinen

Anspruch darauf erheben, ernst genommen zu werden. Im Namen der Freiheit eine „schwache bedrückte Religions-Partei“ zu misshandeln, galt Riesser als böse „Verirrung“.²⁶

Weiter definierte er die „deutsche Nation“ als „Kulturnation“. Die Juden seien altansässig und deutscher Kultur, sprächen Deutsch, befolgten die Gesetze und setzten sich für den Staat ein, unter anderem auch durch den Armeedienst.²⁷ Zu diesem kulturellen Begriff gesellte sich somit eine Art „Verfassungspatriotismus“. „Deutschtum“ war Willenssache, eine „Willensnation“, vor der Prägung dieses Begriffes durch Ernest Renan im Jahr 1882 in Paris.

Implizit wehrt sich Riesser somit dagegen, dass Juden im deutschsprachigen Raum nur dann Rechtsgleichheit zuteil werden sollte, sofern sie gewisse Vorbedingungen erfüllten. Betrachtete er die Abstammung einer Bevölkerungsgruppe als irrelevante Kategorie, so besaß er zugleich ein feines Gespür für rassistische Vorwürfe, die er als „nationale Antipathie“ bezeichnete.²⁸ Riessers Schrift, die sich einer couragierten Sprache bediente, erregte Aufsehen bei Juden und Christen.

In Heidelberg wehrte sich der rationalistische evangelische Theologe und Orientalist Heinrich Eberhard G. Paulus (1761–1851) in einer langatmigen Broschüre mit dem Titel: „Die jüdische Nationalabsonderung nach Ursprung, Folgen und Besserungsmitteln (...)“ (Heidelberg 1831) gegen die Schrift Riessers, der die Darlegungen wiederum in einer Duplik („Verteidigung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden gegen die Einwürfe des Herrn H. E. G. Paulus“, Altona 1831) aufgriff.²⁹ Vermutlich hatte Riesser Paulus in seiner Heidelberger Studienzeit kennen gelernt. Paulus wuchs in einer pietistischen Familie im württembergischen Leonberg auf, lernte als Jugendlicher Hebräisch und kam nach verschiedenen Stationen 1811 an die Universität Heidelberg.³⁰ Er las die Schriften von Johann David Michaelis, einem frühen Gegner der Gleichstellung der Juden³¹, und machte persönliche Bekanntschaft mit Johann Gottlieb Fichte. Von Heidelberg aus polemisierte er über 20 Jahre lang heftig gegen die Idee einer Gleichstellung der Juden. Im jüdischen „Ceremonialgesetz“ sah er das größte Hindernis der Emanzipation. Er verquickte somit staatsbürgerliche Rechte und christlichen Antijudaismus, der auch Elemente ethnischer Ausgrenzung enthielt. 1817 etwa hatte er die Juden als „fremdes, nach Europa hingeworfenes Volk“ charakterisiert.³²

Die heftige und langjährige Polemik von Paulus gegen das Judentum hinderte die Bauherren 1886 nicht, ihn in der (heute alten) Aula als einen von nur zwölf Professoren der 500-jährigen Universitätsgeschichte durch eine in goldenen Buchstaben verfasste Ehrentafel hervorzuheben. Diese befindet sich noch heute an Ort und Stelle. 1986 versuchte der Heidelberger Kirchenhistoriker Christoph Burchard den Ruf von Paulus durch die Feststellung zu retten, dieser habe „keine Ritualmordunterstellungen“ verbreitet und tauche in „jüdischen Enzyklopaedien“ nicht auf!³³ Offensichtlich fällt es manchen kirchlich gebundenen Gelehrten bis

heute schwer, sich mit dem Antijudaismus der eigenen Tradition adäquat auseinander zu setzen. Über die Auswirkungen eines pietistischen familiären Hintergrunds auf die Haltung zur Emanzipation der Juden müsste weiter geforscht werden: Johann David Michaelis und der Jenaer Philosoph und Herrnhuter Jakob Friedrich Fries (1773–1843) müssen hier hinzugezählt werden.³⁴ Beide konstruierten wie Paulus ein „Deutschtum“, das dem Judentum entgegengesetzt war. Die Rede vom „christlichen“ Staat erhielt auf diese Weise eine kryptorassistische Note.

Seine 1831 publizierte Schrift, zu der noch eine Replik gegen Professor Paulus im selben Jahr hinzukam, machte Riesser schlagartig bekannt. Viele jüdische Notabeln ersuchten ihn um seine Hilfe. 1832/35 gab er eine eigene Zeitschrift, „Der Jude“, heraus und widmete sich die nächsten Jahre dem publizistischen Kampf um die Gleichstellung, bis er 1840 die jüdische Notarstelle in Hamburg annahm.³⁵ 1848 gehörte er zu den Liberalen der ersten Stunde und wurde als ungetaufter Jude in das Paulskirchen-Parlament gewählt. Seine Rede im August 1848, in der er voll Pathos für die Gleichstellung der Juden eintrat, überzeugte die Mehrheit der anwesenden Abgeordneten. Eine persönliche Genugtuung durfte er aber erst 1860 erfahren, als er als erster deutscher Jude in ein Richteramt berufen wurde. Sein öffentliches Wirken und seine Bekanntheit, die ihm schließlich den beruflichen Weg ebnete, gehen freilich auf jene schmale Broschüre des Jahres 1831 zurück.

- 1 M[eir] Isler (Hrsg.), Gabriel Riesser's Sämtliche Werke, Bd. 1, Frankfurt 1867, S.3.
- 2 Uri R. Kaufmann, „Ein jüdischer Deutscher: Der Kampf des jungen Gabriel Riesser für die Gleichberechtigung der Juden 1830–1848“, in: *Aschkenas* 13 (2003) 1, S.211-236.
- 3 Isler, Gabriel, 1 (wie Anm. 1), S.5, 7.
- 4 Ebd., S.13ff.
- 5 Ebd., S.17.
- 6 Emanuel bin Gorion, „Börne, Ludwig“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 4, Berlin 1929, Sp. 968, 970f.
- 7 Norbert Giovannini/Rainer Jansen, „Judenemanzipation und Antisemitismus an der Universität Heidelberg“, in: Norbert Giovannini u.a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Heidelberg*, Heidelberg 1992, S.160ff.; Mit Zimmerns Vater stand Riesser später in engem Kontakt; vgl. Isler, Gabriel, 1 (wie Anm. 1), S.15.
- 8 Werner Peiser, „Marx, Karl“, in: *Jüdisches Lexikon*, Bd. 3, Nachdruck: Königstein 1982, Sp. 1407.
- 9 Josef Heller, „Gans, Eduard“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 7, Berlin 1931, S.96.
- 10 Bertha Badt-Strauss, „Heine, Heinrich“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 7, Berlin 1931, Sp. 1128f.
- 11 Während der napoleonischen Epoche hatte die Universität zwei Habilitationen (1812 und 1814) zugelassen, jedoch keine Berufungen auf Stellen, vgl. Giovannini/Jansen, *Judenemanzipation* (wie Anm. 7), S.162.
- 12 Der zuständige Minister lehnte dies schließlich ab; vgl. Isler, Gabriel, 1 (wie Anm. 1), S.192-195.
- 13 Ebd., S.10.
- 14 Isler, Gabriel, 2 (wie Anm. 1), S.3-89.
- 15 Ebd.
- 16 Ebd., S.31.
- 17 Ebd., S.13.
- 18 Ebd., S.44. Riesser sollte später zum Vorstand des Hamburger Israelitischen Tempelvereins gehören, einer Gruppe, die weitgehende Reformen des jüdischen Gottesdienstes durchsetzte.
- 19 Ebd., S.27.
- 20 Ebd., S.44.
- 21 Ebd., S.62 (damals gehörte auch Belgien noch zu den Niederlanden).
- 22 Ebd.
- 23 Paul Mendes-Flohr/Jehuda Reinharz (Hrsg.), *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York/Oxford 1995, S.457f.
- 24 Isler, Gabriel, 2 (wie Anm. 1), S.63.
- 25 Ebd., S.73ff.
- 26 Ebd., S.76.
- 27 Ebd., S.85.
- 28 Ebd., S.84.
- 29 Isler, Gabriel, 1 (wie Anm. 1), S.80-83; vgl. Martin Krauss, „Zwischen Emanzipation und Antisemitismus (1802–1862)“, in: Peter Blum (Hrsg.), *Geschichte der Juden in Heidelberg*, Heidelberg 1996, S.171f.
- 30 Heinrich Eberhard G. Paulus, *Skizzen aus meiner Jugendzeit*, Heidelberg 1839, S.79, 89, 93. Der hallensische Judenmissionar Johann Heinrich Callenberg war sein Jugendidol.
- 31 Vgl. dessen Argumente gegen Dohm, abgedruckt in: Christian Wilhelm Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Bd. 2, Berlin/Stettin 1783, S.31-71.
- 32 H. E. G. Paulus, „Beurtheilende Übersicht über die Ansprüche der Frankfurter Judenschaft auf das dortige Bürgerrecht (...)“, in: *Heidelberger Jahrbücher der Literatur*, 1817, Nr. 33, S.538.
- 33 Christoph Burchard, „H. E. G. Paulus in Heidelberg 1811–1851“, in: *Semper apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Festschrift in sechs Bänden*, Bd. 2, Berlin/Heidelberg 1985, S.222-261. Die Bezeichnung „unrühmlich“ für die jahrzehntelange bitterböse Judenfeindschaft des Theologen H. E. G. Paulus durch Burchard ist verharmlosend. Paulus wurde sehr wohl in Standardwerken zur jüdischen Geschichte behandelt, vgl. Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, Bd. 11, 2. Aufl., Leipzig 1900, S.440-444; Simon Dubnow, *Weltgeschichte der Juden*, Bd. 9, Berlin 1929, S.21f., 45, 68f.; und Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung: Der Antisemitismus 1700–1933*, München 1989, S.155-158.
- 34 Jakob Friedrich Fries forderte 1816 die Wiedereinführung des Judenabzeichens, Heiratsbeschränkungen für Juden, die „Ausrottung des Judentums“ als mentale Haltung, die er als „wucherische[n] Krämergeist“ umschrieb, und das Verbot ihrer Ansiedlung auf dem Lande, vgl. ders., *Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden*, Heidelberg 1816. In Jena sorgte er nach 1817 dafür, dass Juden aus der Burschenschaft ausgeschlossen wurden.
- 35 Isler, Gabriel, 1 (wie Anm. 1), S.207-211.

Dänischer Schutzjude oder emanzipierter hanseatischer Staatsbürger? Die Gutachtertätigkeit Gabriel Riessers als „Staatsrechtler“ 1835

Die Französische Revolution hatte durch einen „einfachen“ Gesetzgebungsakt die Juden im Sinne rechtlicher Gleichstellung „emanzipiert“. Den Juden wurde damit *uno actu* eine staatsbürgerliche Stellung vermittelt. Das sollte für eine kurze Zeit auch den Hamburger Juden zugute kommen. Im November 1806 besetzte Frankreich Hamburg, Ende 1810 wurde die Stadt zum Bestandteil des Französischen Reiches erklärt. Damit galt auch in Hamburg französisches Recht, das auch das französische Emanzipationsgesetz vom 13. November 1791 einschloss. Wenn nicht bereits de facto mit der Besetzung, dann erlosch spätestens mit der Integration Hamburgs in den französischen Staatsverband die Dreigemeinde Altona–Hamburg–Wandsbek (AHU). Jedenfalls nahmen die jüdischen Gemeinden dies an und zogen daraus noch während der „Franzosenzeit“ *de iure* Konsequenzen. Im Frühsommer 1812 unterzeichneten die Hamburger und die Altonaer Seite eine als „Separations-Acte“ bezeichnete Vereinbarung. In ihr erklärten die drei Gemeinden den bisherigen Verbund für aufgelöst und die geistliche und jurisdiktionelle Zuständigkeit des Altonaer Oberrabbinates für die Hamburger und Wandsbeker Juden für beendet. Zudem hatte die Hamburger Gemeinde bereits 1811 auf Anraten des französischen Präfekten die weitere Zahlung des Schutzgeldes an den dänischen König eingestellt. Dieses Schutzgeld, das bislang intern an die Altonaer Gemeinde abgeführt worden war, hatte seinen Ursprung im dänischen Generalprivileg von 1641, das neben den Altonaer Juden auch die „so in Hamburg wohnenden“ Juden einbezog.¹ Zu diesem Zeitpunkt hatten die Juden Hamburgs noch in keinem definierbaren weltlichen Rechtsverhältnis zur Stadt gestanden und waren deshalb auf den durch Christian IV. gewährten Schutz angewiesen gewesen. Erst 1710 sollte das „Neue Reglement der Judenschaft in Hamburg, so Portugiesisch als Hochteutscher Nation“ erlassen werden. Ungeachtet der Rechtssicherheit, die mit diesem von einer Kaiserlichen Kommission erlassenen Reglement einherging, setzten die Hamburger Juden ihre Zahlungen an die Altonaer Gemeinde während der folgenden 100 Jahre fort.²

Mit dem Ende der „Franzosenzeit“ im Mai 1814 ging die Staatsmacht wieder auf das souveräne Hamburg über. Die Stadt stand damit vor der Frage, ob die Gleichstellung der Juden bestehen bleiben sollte. Das war eine gewichtige

Weichenstellung. In einer eingereichten Supplik suchte die Hamburger Gemeinde auf die Entscheidung Einfluss zu nehmen. Vergebens, denn die Stadt beließ es zwar bei der Auflösung der Dreigemeinde, indes kehrte man zur Maßgeblichkeit des Reglements von 1710 zurück, ein Anachronismus sondergleichen. Ein Versuch der Hamburger Juden, das Blatt doch noch zu ihren Gunsten auf dem Wiener Kongress zu wenden, scheiterte. Der in letzter Minute geänderte Art. XVI Abs. 2 der Wiener Schlussakte zerstörte alle ihre und anderer Juden Hoffnung.

Die Hamburger Gemeinde gab ihr Bemühen um Emanzipation nicht auf. Nahezu zwei Jahrzehnte später legte sie im Februar 1834 dem Senat eine Supplik vor, in der sie geltend machte, dass beim städtischen Zunftwesen eine „bürgerliche Gleichstellung der hiesigen Bekenner des mosaischen Glaubens mit den christlichen Confessionsverwandten“ geboten sei. Man verwies dazu auf das ökonomische Eigeninteresse der Stadt. Erfolg war dieser Supplik nicht beschieden.

Eine weitere Supplik vom Oktober 1834 betraf Grundsätzlicheres. Hamburger Juden der Oberschicht hatten 1833 ein Comité für die Verbesserung der bürgerlichen Verhältnisse der Hamburger Israeliten gegründet. Eine neue Strategie für die Emanzipation sollte entworfen werden. Neben Gabriel Riesser gehörten dem Comité u.a. Gottfried Cohn, Lazarus Gumpel, Salomon Heine und Marcus Robi-now an. Die Supplik beruhte im Wesentlichen auf Vorarbeiten von Riesser, der sich allerdings der Meinungsbildung des Comité's fügen musste. Auch die Gemeinde selbst schien Bedenken gegen den Inhalt zu haben. Riesser fasste daher den Plan, aus der Supplik unter eigenem Namen eine „Denkschrift über die bürgerlichen Verhältnisse der Hamburgischen Israeliten“ zu entwickeln. Diese erschien in der Tat noch Ende 1834.

Die Denkschrift stellte das Verhältnis der christlichen Mehrheit und der jüdischen Minderheit gegenüber. Sie verfocht die These, die vorhandene Gesetzgebung gebe nur unberechtigte Vorurteile der Mehrheit wieder.

„Wir verlangen [...] nichts mehr, als daß der Staat gegen uns, die Eingeborenen, die ihm durch Geburt und Geschick aufs engste Verbundenen, nach denselben Grundsätzen verfare, nach welchem er Fremde, die der herrschenden Kirche angehören, aufnimmt.“³

Formalen Erfolg hatten Supplik und Denkschrift nicht. Der Senat beschied die Eingabe Ende 1834 dahin, dass er die Forderung nach völliger Gleichberechtigung für verfrüht halte. Er werde allerdings eine „Commission zur Erörterung der Verhältnisse der hiesigen Israeliten“ einsetzen. Eine offene Reformdiskussion konnten die Hamburger Juden so nicht erreichen.

Eine von Dänemark Anfang 1835 herbeigeführte Konfliktlage eröffnete der Gemeinde die Chance, die Frage der Emanzipation aus einer unerwarteten Perspektive erneut und damit gewiss unverdächtig aufzuwerfen. Seit 1818 hatte die



N. 3091.

162

Magnifici,
Hofrathen, Hofräthe,
Geheim Hofrath,
Geheimen Hofrathen!

Ich habe die gefertigte Schrift
in dem unten bekau a. c.
abgegebenen Concluso gefertigt
den Beschlüssen des gefertigten israeli-
tischen Gemeinthe zum Vortheil der
verwandten sind die Altmutter und
Waisenbedürftigen - israelitischen Gemein-
de unterstütztes unterstützen, sind
und, die Vorzüge des gefertigten
Schiff

dänische Rentenkammer keine Zahlung auf die Schutzprivilegien erhalten. Noch 1821 erhielt die Altonaer Gemeinde eine Resolution Friedrichs VI. Darin wurde ihr

„allernädigst genehmigt, daß die seit dem Jahre 1811 in Rückstand gelassene Hälfte der von der sogenannten hochdeutschen Gemeinde mosaischer Glaubensbekenner in Altona zu entrichtende Abgabe [...] gegen Regreß an die in Hamburg wohnenden Mitglieder derselben eingefordert und beigetrieben werde“.

Wie sich die Rentenkammer die praktische Durchsetzung eines *salvo regressu* bei den im hamburgischen Staatsgebiet wohnenden Juden bei zudem zweifelhafter Jurisdiktion des Altonaer Oberrabbinates vorstellte, war unerklärlich. Weder die Altonaer noch die Hamburger Juden zahlten. Die Sache blieb offen, nichts geschah.

Im Dezember 1830 wurden die „in Altona wohnenden Mitglieder der Judengemeinde hochdeutscher Nation“ daran erinnert, dass sie innerhalb von zwei Monaten die seit 1818 aufgelaufenen Rückstände abzuführen hätten. Gezahlt wurde nicht. Wiederum verging einige Zeit. Am 9. Dezember 1834 richtete der Oberpräsident von Altona, Conrad Daniel von Blücher, ein Schreiben an „die Mitglieder der hiesigen Hochdeutschen Israeliten Gemeinde zu Hamburg“, das sie auf Anweisung der Königlichen Schleswig-Holstein-Lauenburgischen Kanzlei zur Zahlung rückständiger Schutzgeldbeträge und des zur Krönung üblichen *Don gratuit* aufforderte. Zwar hätten sich – so wurde eingeräumt – die in Hamburg wohnhaften Mitglieder der hiesigen Hochdeutschen Israelitengemeinde von dieser seit 1811 faktisch getrennt. Die dänische Regierung habe solche Trennung indes nicht genehmigt. Werde nicht innerhalb von vier Wochen gezahlt und keine Garantie für eine künftige jährliche Zahlung gestellt, würde den Mitgliedern der Zutritt zu den von ihnen bisher benutzten Begräbnisplätzen verweigert werden. Das Schreiben, dem Vorsteher der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg zugesandt, war angesichts der Höhe des Betrags und des kurzen Zahlungszeitraumes objektiv eine Provokation, an der auch die angedrohte Sanktion in ihrer moralischen Fragwürdigkeit keinen Zweifel ließ.

Der Vorstand der Hamburger Gemeinde konnte also gar nicht umhin, dem ganzen Vorgang eine grundsätzliche Zielsetzung dänischer Politik beizumessen. So leitete er sofort das Schreiben des Oberpräsidenten an den Senat weiter und bat um Weisung, wie zu verfahren sei. Nach Altona schrieb man, man habe das Schreiben dem Senat übergeben. Unter dem 7. Januar 1835 antwortete der Senat der Gemeinde durch ein *Conclusum* nur recht allgemein, man werde sich gegenüber der dänischen Regierung äußern. Mitte Januar 1835 war die gesetzte Frist verstrichen, ohne dass von Seiten Hamburgs etwas geschehen war. Der Oberpräsident schrieb daraufhin den „Mitgliedern der hiesigen Hochdeutschen Israelitengemeinde“, sie hätten die angedrohten Maßnahmen als bereits eingetreten zu betrachten. In einem *Pro Memoria* vom 19. Januar 1835 glaubte die Gemeinde, dem Senat im Hinblick auf die

Dringlichkeit der Angelegenheit erste Hinweise über die Rechtslage geben zu sollen. Das war wenig hilfreich, weil der Senat – wie sich später deutlicher zeigen sollte – sich über die staatsrechtliche Rechtslage nähere Gedanken zu machen nicht geneigt war. Er mochte wohl spüren, welche prinzipiellen Fragen über den Status der Juden im Hintergrund auftauchen konnten. Für Riesser sollte gerade diese Unsicherheit Anlass werden, sich dieser Frage im Sommer 1835 vertieft gutachterlich anzunehmen.

Unter den Hamburger Juden war der Grund für die von den Altonaer Behörden inzwischen angeordnete Schließung des Begräbnisplatzes Altona (Königstraße) längst bekannt. „Einige Hamburg Altonaer Israeliten suchen zur Umgehung der erwähnten Absperrverfügung bei der Beerdigung der Leichen ihrer verstorbenen Angehörigen sich des Ottensener Friedhofs zu bedienen“, teilte der Oberpräsident der Hamburger Gemeinde mit. Bestätigte sich dies, so werde auch dieser Friedhof gesperrt werden. Für die Gemeinde sollte es noch dramatischer werden. Unter dem 24. Februar 1835 kündigte der Oberpräsident, wie er mitteilte, auf Anweisung der Deutschen Kanzlei in Kopenhagen den „Mitgliedern der hiesigen Hochdeutschen Israelitengemeinde zu Hamburg“ an, dass bei Nichtbeachtung der Zahlungsaufforderung Teile des Begräbnisplatzes „mit den darauf befindlichen Gräbern und Grabsteinen, auf eine demnächst näher zu bestimmende Weise zu anderen öffentlichen oder Privat-Zwecken“ benutzt würden. Das war die Androhung einer „amtlichen“ Friedhofsschändung, deren moralische Verwerflichkeit nicht zweifelhaft sein konnte und die im Falle der Realisierung einen tiefgehenden halachischen Verstoß bedeutete.⁴

Anfang März 1835 wandte sich daraufhin der Vorstand der Gemeinde in einem weiteren *Pro Memoria* und wenige Tage später mit einer Supplik dringlich und „inständigst“ an den Senat. Man möge angeben, wie man sich gegenüber dem Altonaer Oberpräsidenten verhalten solle. Am 9. März 1835 trat der Senat zur Beratung zusammen. Die übermittelte Ansicht musste für die Gemeinde letztlich enttäuschend sein, wenn auch „diplomatische“ Erfolge zu verzeichnen waren. Der Senat hielt dafür, es sei nicht zu verkennen, „daß die betreffenden Mitglieder ihrer Gemeinde sich einem früher, wenn auch nicht vom Staate, doch wenigstens von ihren anerkannten und früher zu ihrem Nutzen cultivirten Verhältnisse zum Dänischen Gouvernement entzogen hätten, ohne daß dessen Genehmigung zu dieser Aufhebung hinlänglich nachgewiesen erscheine“. Der Senat empfahl der Gemeinde, sich dahin zu entscheiden, entweder zu zahlen oder auf die von dänischer Seite hinsichtlich der Begräbnisplätze auf holsteinischem Gebiete „gemachten Zugeständnisse“ zu verzichten. Ferner wurde der Gemeinde aufgetragen,

„daß sie sich sodann näher und bestimmter über die Beschaffenheit ihrer Eigenthumsrechte an den Beerdigungsplätzen auf Holsteinischem Gebiete zu erklä-

ren hätten; namentlich ob solche Plätze zu diesem Zwecke von den einzelnen, hiesigen oder gemischten Israelitischen Gemeinden von Privatpersonen gekauft oder von dänischen Regierungsbehörden angewiesen seyen und inwieferne das Dänische Gouvernement sonst dabei, auch in Bezug auf die hiesigen Israeliten, durch Gestattung der Benutzung der Beerdigung oder sonst conturirt [?] habe; – oder ob die Begräbnisplätze, als solche, nur den Dänisch-Israelitischen Gemeinden bewilligt worden, und die einzelnen Mitglieder oder Familien der Hamburgischen Israeliten darauf nur einzelne Gräber von der dänischen Gemeinde acquirirt haben; und müsste E. H. Rath Sie in ihrem eigenen Interesse auffordern, solche Erklärungen und resp. Anerbietungen in einer thunlichst genügenden Weise, zu machen und sie möglichst zu beschleunigen.“⁵

Einen Lichtblick bedeutet das *Conclusum* für die Gemeinde insoweit, dass man nach dem Ergebnis der erwarteten Erklärungen offenbar bereit war, Weiteres zu bedenken. Außerdem folgte man nicht der dänischerseits vertretenen These, es könne ohne weiteres zwischen den ehemals nur in Hamburg wohnenden Altonaer Juden und den „echten“ Hamburger Juden unterschieden werden. Schließlich billigte man, dass sich die Gemeinde zum Sprecher der erstgenannten Gruppe machte. Der vom Altonaer Oberpräsidenten geltend gemachte Rechtsgrund eines immer noch bestehenden Schutzverhältnisses blieb allerdings unerörtert. Gerade diese Ansicht stellte ja mittelbar die Souveränität Hamburgs in Frage und konnte eigentlich als ein völkerrechtlich unfreundlicher Akt gelten.⁶ In Mai 1835 erneuerte der Senat seine Forderung, die Gemeinde möge sich über „Verhältnisse der hiesigen ehemaligen Hamburgisch Altonaisch und Hamburgisch Wandsbeckischen Judengemeinde zur Königlichen Dänischen Regierung“ äußern. Zudem solle die Gemeinde „angemessene Vorschläge wegen einer Abfindung machen“.⁷

Der Gemeinde war längst bewusst, dass sie spezifischen juristischen Rat benötigte. Im März 1835 hatte sie eine Kommission „zur Berathung in den Dänischen Angelegenheiten“ gebildet und Gabriel Riesser zu deren Präses bestimmt. Das war nahe liegend gewesen. In den Jahren nach 1830 hatte sich Riesser zu einer die Gemeindepolitik stark beeinflussenden „Führungskraft“ entwickelt. Dr. iur. Gabriel Riesser, geb. 1806, Enkel des Altonaer Oberrabbiners Raphael Cohen, konnte als ein herausgehobener Jurist gelten.⁸ In Fragen der Emanzipation der deutschen Juden war er trotz seines noch jugendlichen Alters zu einer ausgewiesenen und gereiften Persönlichkeit geworden. Nach dem Urteil der Zeitgenossen rhetorisch brillant und kämpferisch, hatte er seit 1830 in zahlreichen Schriften mit gekonnter Feder die Notwendigkeit der Emanzipation der Juden scharfsinnig behandelt.⁹ Seine Schriften ließen sowohl praktische als auch strategische Zielsetzungen erkennen.

Die von Riesser bereits zu diesem Zeitpunkt deutlich projektierte Grundidee hatte zum Ziel, die bürgerliche Gesellschaft in eine freie und offene umzugestalten. Es galt mithin, die Rahmenbedingungen nicht zuvörderst bei den Juden selbst – bei diesen innerjüdisch gewiss auch –, sondern im nichtjüdischen Umfeld zu ändern. Führte man dieses Ziel nur konsequent genug durch, dann stellte sich nach Ansicht von Riesser die Frage einer Gleichstellung der Juden als einer zu begünstigenden Minderheit nicht. War die Gesellschaft im Sinne humanitärer Aufklärung insgesamt „zu entwickeln“, so konnte dies bei realistischer Einschätzung auf einen regionalen Bereich allerdings kaum begrenzt werden. Wie andere jüdische Intellektuelle dieser Zeit auch, eilte Riesser in seinen Projektionen einer künftigen Gesellschaft, die sich gerade erst abzeichnete, weit voraus. Die Juden waren noch 1830 eine „Randgesellschaft“, die gleichsam unter sich war und sich „außerständig“ verhielt. Der aufgeklärte Jude befand sich in einer Gemeinschaft, die aufhörte, die einzige Bezugsgruppe zu sein, und der das Staatswesen gegenüberstand, das eine Integration der Juden rechtlich und emotional ablehnte. Riesser gehörte einer Generation an, die im täglichen Sprachgebrauch die Rede von der „bürgerlichen Verbesserung“ (Dohm) durch die der offensiv gemeinten „Emanzipation“ zu ersetzen suchte. Der philosophische Diskurs diente nur noch dem intellektuellen Training und wurde durch den Kampf um die öffentliche Meinung ersetzt. Die weitere Entwicklung hat diesen Ansatz erst später weitgehend bestätigt. Riesser ist es zu verdanken, dass sich das Vorparlament für ein allgemeines und gleiches Wahlrecht und die Paulskirchen-Verfassung für eine allgemeine Religionsfreiheit entschied. Der Anschluss an die zeitgemäßen Sichtweisen des politischen Liberalismus und die Forderungen eines deutschen Nationalismus schienen Riesser das wirksame, wenngleich indirekte Mittel zu sein, um die Gleichstellung der Juden zu erreichen. Einen besseren Gutachter mit konzeptionellem Weitblick konnte die Hamburger Gemeinde mithin im Frühjahr 1835 schwerlich erhalten. Dazu nahm man wohl die unverkennbare Radikalität seiner Gedankenführung in Kauf.

Ende Mai 1835 hatte Riesser sein Rechtsgutachten verfasst. Nach Beratung wurde es dem Senat als Supplik der Gemeinde übermittelt.¹⁰ Riesser verzichtete auf quellenbezogene Nachweise, auch auf umfassende rechtliche Rekurse. Seine Beweisführung war eher „schlicht“. Ihr lag die Gesamtstrategie zugrunde, der dänischen Regierung die Argumentationslast für die beanspruchten Kompetenzen und für den Bestand des geltend gemachten Schutzverhältnisses für die „Hamburger Juden“ zuzuweisen.

Zunächst wandte sich Riesser der Frage zu, wie das Rechtsverhältnis des Ottenser Friedhofs zu beurteilen sei. Ottensen lag auf holsteinischem Gebiet. Hier eine Klärung zu erreichen, musste der Gemeinde aus halachischen Gründen besonders am Herzen liegen.

Riesser argumentierte ausschließlich zivilrechtlich, fast naiv. Er behauptete, die Gemeinde der Hamburger Juden habe den Friedhof „eigenthümlich acquirirt“. Die Altonaisch-Hamburgische Gemeinde habe damit „nichts zu schaffen“. Diese These war zwar historisch ungenau, für den Zeitpunkt der Auflösung der Gemeinde AHU aber zutreffend. Die Separationsakte von 1812 erwähnte den Friedhof Ottensen nicht. Beide Gemeinden wussten, dass das Friedhofsgelände im Eigentum nur der Hamburger Gemeinde stand. Insoweit gab es nichts zu separieren. Riesser hätte zudem darauf hinweisen können, dass die Separationsakte die Billigung der Deutschen Kanzlei gefunden hatte. Die Rechtslage war für Dänemark seit 1815 indes aus ganz anderen Gründen nachteilig. Nach Art. XVIII lit. a der Wiener Schlussakte war jeder „Untertan“ eines deutschen Bundesstaates berechtigt, Grundeigentum außerhalb des Staates, den er bewohnte, zu erwerben und zu besitzen. Holstein war trotz dänischer Personalunion deutscher Bundesstaat. Demgemäß galt in Ottensen die Schlussakte. Die Frage konnte eher sein, ob Juden im Hinblick auf den auf sie bezogenen Vorbehalt des Art. XVI Abs. 2 Halbs. 1 der Wiener Schlussakte überhaupt „Untertanen“ im Verhältnis zum anderen Bundesstaat waren und ob es dazu vorauszusetzen war, dass sie sich bereits innerstaatlich, also hier aus der Sicht Hamburgs, im „Genuß der bürgerlichen Rechte“ befanden. Riesser erwähnte diese Rechtslage nicht, obwohl sie ihm Gelegenheit gegeben hätte, auf die staatenbündische Fragwürdigkeit der dänischen Vorgehensweise hinzuweisen. Seine Zielsetzung sollte wohl anders angelegt sein. Wenn die dänische Administration das Eigentum des Ottenser Friedhofs okkupieren wollte, sollte dies als ein rechtswidriger Akt gegenüber einem Hamburger Untertanen gewertet werden, mochte dieser auch Jude sein. Durch diese Begründung schimmerte die These durch, dass ein Hamburger Jude als Untertan gegen seinen Staat einen Anspruch auf Schutz gegen ausländische Machtansprüche habe. Wenn es einen derartigen „konsularischen“ Schutzanspruch nach damaligem Rechtsverständnis überhaupt gab, so implizierte er die Gleichstellung der Juden. Auf diese These mochte es Riesser gerade ankommen. Nicht unterdrücken konnte er dazu den Seitenhieb, dass eine Beerdigung auf hamburgischem Gebiet zu wünschen sei. Mehr musste nicht gesagt werden, um das Problem als eine historische und politische Altlast der Stadt zu markieren. Aber eben hier lag auch eine Schwäche seiner Begründung. Juden konnten innerstädtisch grundsätzlich kein Grundeigentum erwerben. Aus welchen Gründen sollte ihnen dann eine derartige Möglichkeit trotz Art. XVIII lit. a der Wiener Schlussakte in einem fremden Bundesstaat eröffnet werden?

Das gutachterliche Kernproblem war nicht die Zugangsberechtigung zum Ottenser Friedhof. Zu klären war, ob es in Hamburg 1835 überhaupt dänische Schutzjuden gab. Das war eine primär staatsrechtliche Frage. An ihrer genauen Beantwortung mussten Senat und Gemeinde ein gemeinsames Interesse haben. Der Ansatz des Gutachters ist hier radikal und gegenüber dem Senat von gewisser

methodischer Raffinesse. Riesser bestritt kurzerhand, dass die „hamburgischen Israeliten“ je in ein direktes Verhältnis (*nexus*) zum dänischen Staat getreten seien. Das hierzu gegenbeweislich angeführte Argument war indirekt. Es zielte allein auf das Souveränitätsbewusstsein des Senates. Die Annahme eines dänischen Schutzverhältnisses bedinge dessen Anerkennung durch den hamburgischen Staat. Diese fehle. Die Tragfähigkeit dieser Begründung lebte von der Richtigkeit der implizierenden Prämisse, dass nur mit Zustimmung des hamburgischen Staates ein derartiger *nexus* zu einer fremden Regierung hätte begründet werden können. Dies bedingte seinerseits den Nachweis der Kompetenz Hamburgs für eine derartige Entscheidung. Seine Annahme setzte ferner voraus, dass sich die „so in Hamburg wohnenden“ Juden bereits in einem gleichsam staatsrechtlichen *nexus* zu der Stadt befanden, in der sie sich dauernd aufhielten. Ob gerade diese Annahme zutreffend war, war gerade die zu klärende Frage. Ihr stellte sich Riesser nicht, auch nicht indirekt. Seine Begründung befand sich damit in gefährlicher Nähe einer *petitio principii*. Die Frage war staatsrechtlich und historisch ohnedies delikat. Die Stadt hatte es im maßgebenden Zeitraum gerade abgelehnt, den „so in Hamburg wohnenden“ Juden ein irgendwie geartetes Heimatrecht zuzugestehen. Nützlicher wäre es gewesen, auf die staatenbündische Rechtslage zu verweisen. Art. XVIII lit. b der Wiener Schlussakte garantierte den Untertanen die Befugnis „des freien Wegziehens aus einem deutschen Bundesstaat in den anderen, der erweislich sie zu Untertanen annehmen will“. Diese Freiheit setzte den Begriff einer Staatsangehörigkeit voraus und implizierte die Möglichkeit ihres Wechsels. Erneut war zu klären, ob diese Freiheit den Juden trotz des Vorbehalts des Art. XVI Abs. 2 der Wiener Schlussakte bereits zugestanden war. Eine andere Frage war, ob man die dänische Auffassung als Rechtsansicht völkerrechtlich ernst nehmen sollte. Die Juristen des Holsteinischen Obergerichts hatten bereits 1809 darauf hingewiesen, dass die Hamburger Juden nicht mehr der Jurisdiktion des Altonaer Oberpräsidenten unterworfen seien. Gleichwohl hatte Friedrich VI. noch 1817 die bisherigen Privilegien „für die sämtlichen concessionirten Bekenner der mosaïschen Religion hochdeutscher Nation zu Hamburg und Altona“ bestätigt.

Riesser versuchte, seine Grundthese mit einer Hilfserwägung zu stützen. Er konnte nicht leugnen, dass die Hamburger Juden bis 1810 „Schutzgelder“ gezahlt hatten. Allerdings war die Zahlung an die Altonaer Gemeinde, also nicht unmittelbar an die dänische Administration, erfolgt. Das bot Riesser die Möglichkeit, die *causa* der Zahlung abweichend zu deuten. Die Hamburger Juden hätten nur gezahlt, um „zu dem Genuße der aus dem Schutzverhältnis für die Mitglieder der gedachten Gemeinde [d.h. Altona] entspringenden Vortheile“ zu gelangen. Die *causa* sei mithin nur intern gewesen, mit der Separation erledigt. Riesser bestritt damit nicht nur ein Regressrecht der Altonaer Gemeinde. Er behauptete vielmehr, die Hamburger Juden hätten durch eine unmittelbare Zahlung an die Altonaer

Gemeinde für sich ein dänisches Schutzverhältnis nicht begründen können. Diese These war inhaltlich zutreffend, sie war aber rabulistisch und verschob den Streitpunkt. Dass es in Hamburg über einen längeren Zeitraum Altonaer Juden und damit dänische Schutzjuden gegeben hatte, war nicht zu bezweifeln. Ihnen gegenüber bestand nach dänischer Rechtsansicht ein „dänischer“ Hoheitsanspruch. Staatsrechtlich zu klären war daher, ob und wann dieser Hoheitsanspruch sein Ende gefunden hatte. Riesser problematisierte dies nicht. Aus heutiger Sicht wird man dies als Schwäche seiner Argumentation ansehen. Bedenkt man dagegen, dass sich der Begriff der Staatsangehörigkeit noch in der Entwicklung befand und zudem ein „Nationalbewusstsein“ bedingte, wird das Urteil milder ausfallen.¹¹ Die Annahme eines fortdauernden dänischen Schutzbundes musste nicht nur antiquiert, sondern gegenüber Nation und Vaterland fremdbestimmend wirken. Nur dies wollte Riesser letztendlich aufweisen.

Der Senat der Stadt beließ es bei der Supplik. Die Sache verlief im Sande. Man zahlte nicht. Erst nach dem Regierungsantritt Christians VIII. wurden 1842 die Mitglieder der Altonaer Gemeinde von der Zahlung des auf die „so in Hamburg wohnenden“ Juden entfallenden Anteils freigestellt. Eine königliche Konfirmation beschränkte 1857 die „Privilegien“ auf die Altonaer Gemeinde. In einer Rechtsauskunft an seine Hamburger Gemeinde empfahl Isaac Wolffson zwei Jahre später, man solle bei den Gemeindemitgliedern nicht nach ihrer „rechtlichen Herkunft“ unterscheiden. Die Hamburger Verfassung von 1860, an deren Ausarbeitung auch Riesser beteiligt war, erkannte allen Juden eine Staatsbürgerschaft zu. Das Mittelalter war für die Hamburger Juden damit auch formell beendet.

- 1 Das Privileg ist abgedruckt bei Günter Marwedel, Die Privilegien der Juden in Altona, Hamburg 1976 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 5), S.134ff.
- 2 Erst 1710 war das „Neue Reglement der Judenschaft in Hamburg, so Portugiesisch als Hochteutscher Nation“ erlassen worden. Ungeachtet dessen sollten die Hamburger Juden ihre Zahlungen an die Altonaer Gemeinde während der folgenden 100 Jahre fortsetzen; vgl. das „Neue Reglement“ vom 7.9.1710 in Verbindung mit Art. 37 des Haupt-Recesses vom 15.10.1772, dem es als Anlage beigefügt war, in: Albert Wulff (Hrsg.), Hamburgische Gesetze und Verordnungen, Bd. 2, 1. Aufl., Hamburg 1891, S.255-260.
- 3 Gabriel Riesser, Denkschrift über die bürgerlichen Verhältnisse der hamburgischen Israeliten zur Unterstützung von denselben an einen Hochedlen und Hochweisen Rath übergebenen Supplik, Hamburg 1834, S.78.
- 4 Zur dänischen Schutzgelderpressung (1834/35) vgl. die Darstellung bei Ina Lorenz/Jörg Berkemann, Streitfall Jüdischer Friedhof Ottensen. Wie lange dauert Ewigkeit, Bd. 1, Hamburg 1995 (Studien zur jüdischen Geschichte 1), S.74-82.
- 5 Senatsconclusum vom 9. März 1835, in: Staatsarchiv Hamburg (im folgenden: StA HH) JG 610 Bl. 82ff.
- 6 In früheren Jahrhunderten hatte Dänemark erhebliche Anstrengungen unternommen, um die politische und rechtliche Herrschaft über Hamburg zu gewinnen. Hamburg, so die Behauptung, liege auf holsteinischem Territorium und sei demgemäß gegenüber dem Herzog von Holstein lehensabhängig und erbuntertänig.
- 7 Conclusum des Senates vom 8. Mai 1835, zitiert in der Supplik der Gemeinde vom August 1835, vgl. Anm. 10.
- 8 Zur Biographie Gabriel Rießers vgl. M. Isler (Hrsg.), Gabriel Riesser s Gesammelte Schriften, Frankfurt a.M. 1867 (Reprint Hildesheim 2001); Wilfried Fiedler, „Gabriel Riesser (1806 – 1863). Vom Kampf für die Emanzipation der Juden zur freiheitlichen deutschen Verfassung“, in: Helmut Heinrichs u.a. (Hrsg.), Deutsche Juristen jüdischer Herkunft, München 1993, S.85-99; Gad Arnsberg, „Gabriel Riesser als deutsch-jüdischer Intellektueller und liberaler Ideologe“, in: Menora 2 (1991), S.81-104, jeweils mit weiteren Nachweisen; siehe auch den Beitrag von Uri Kaufmann in diesem Band.
- 9 Vgl. etwa G. Riesser, Über die Stellung der Bekenner des Mosaischen Glaubens in Deutschland. An die Deutschen aller Confessionen, Altona 1830 (2. Aufl. 1831); ders., Vertheidigung der bürgerlichen Gleichstellung der Juden gegen die Einwürfe des Herrn Dr. H. E. G. Paulus. Den gesetzgebenden Versammlungen gewidmet, Altona 1831; ders., Kritische Beleuchtung der in den Jahren 1831 und 1832 in Deutschland vorgekommenen Ständischen Verhandlungen über die Emanzipation der Juden, Altona 1833; ders., Denkschrift an die hohe Badische Ständeversammlung, eingereicht von Badischen Bürgern israelitischer Religion zur Begründung ihrer Petition um völlige bürgerliche Gleichstellung, Heidelberg 1833; ders., Denkschrift (wie Anm. 3).
- 10 StA HH JG 611, Bl. 162ff. Auszüge sind abgedruckt bei Lorenz/Berkemann, Streitfall (wie Anm. 4), Bd. 2, S.57ff.; daher wird hier auf einen vollständigen Abdruck verzichtet.
- 11 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Nation – Identität in Differenz“, in: Krzysztof Michalski (Hrsg.), Identität im Wandel, Bd. VI, Stuttgart 1995, S.129-154; Michael Brenner, „Vom Untertanen zum Bürger“, in: Michael A. Meyer (Hrsg.), Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780 – 1871, München 1996, S.260-84; Erik Lindner, Patriotismus deutscher Juden von der napoleonischen Ära bis zum Kaiserreich, Frankfurt a.M. 1997.

„Wie eine zeitige Frucht“. Wie aus Lazarus Samson Coh(e)n ein Hamburger Bürger wurde

Nach jahrzehntelangen und sehr kontrovers geführten Auseinandersetzungen hatte sich der Senat der Stadt Hamburg am 16. April 1848 endlich dazu durchgerungen, jedem volljährigen männlichen Hamburger Bürger das aktive und passive Wahlrecht zur konstituierenden Nationalversammlung einzuräumen, was 1.500 (von 11.000)¹ Hamburger Juden zusammen mit 28.500 nichtjüdischen Hamburgern das allgemeine und gleiche Wahlrecht zur Hamburger Konstituante ermöglichte.² Kandidierten etwa 40 Juden – die meisten von ihnen waren in Wirtschaft und Politik aktiv und in den beiden gebildeten Wahlparteien Patriotischer Verein und Liberaler Wahlverein organisiert³ –, so befanden sich unter den 188 Mitgliedern der Konstituante⁴ 14 Juden (sechs Akademiker und fünf Kaufleute)⁵, darunter so bekannte Gemeindemitglieder wie Anton Réée⁶ und Isaac Wolffson.⁷ Als am 22. Dezember 1848 die Frankfurter Nationalversammlung im Vorgriff auf das Verfassungswerk eine Reihe von Grundrechten beschloss und mit den *Grundrechten des deutschen Volkes* ihre Einführung den deutschen Staaten zur Pflicht gemacht hatte⁸, begann für die Hamburger Juden das lang ersehnte (vermeintlich) goldene Zeitalter der Emanzipation. Durch den Artikel 16 nämlich wurde festgelegt, dass „durch das religiöse Bekenntnis der Genuss der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt“ werden dürfe. Damit war die rechtliche Gleichstellung der Juden für ganz Deutschland beschlossen. Den *Grundrechten* war 1842 schon die Aufhebung der Beschränkungen hinsichtlich des Grundeigentums und der Wohnungswahl von Juden vorausgegangen.⁹

Der Rat in Hamburg machte diese *Grundrechte* am 19. Januar 1849 durch ein *Publicandum* öffentlich.¹⁰ Unverzüglich und vielleicht auch, um die Ernsthaftigkeit des Artikels 16 zu prüfen, meldeten sich noch am selben Tag die ersten Juden, Dr. Isaac Wolffson und Dr. I. Lazarus, bei der Wedde, um sich als Bürger registrieren zu lassen, sie wurden jedoch hinhaltend an den Senat zur weiteren Prüfung verwiesen.¹¹ Am 22. Januar reichten beide eine Supplik beim Senat ein, in der sie ihren Antrag, als Bürger registriert und zum Bürgereid zugelassen zu werden, ausdrücklich mit dem Hinweis wiederholten, dass der Artikel 16 der *Grundrechte des deutschen Volkes* auch ohne weitere „vorgängige gesetzliche Verfügungen“ bereits Gesetzeskraft erlangt habe.¹² Der Rat jedoch verweigerte ihnen das Bürgerrecht mit der Begründung, dass der Senat

„bei der bisherigen durchaus eigenthümlichen Stellung der Israeliten in Hamburg, Behufs Ausführung des § 16 der Grundrechte in bezug auf dieselben einige legislative Verfügungen für unerlässlich halte. Mit deren Herbeiführung er augenblicklich bereits beschäftigt sey; daß daher das Gesuch der Herren Supplikanten vor Erlassung jener Verfügung keine Statt finden könne.“¹³

Dieser inhaltende, taktisch motivierte Bescheid führte zu lebhaften Protesten von Juden wie Liberalen, die in ihrem Kampf von dem Abgeordneten der Paulskirche, Dr. Gabriel Riesser, bestärkt wurden.¹⁴ Nach heftigen Auseinandersetzungen und nicht zuletzt durch den energischen Einsatz des Senators Martin Hieronymus Hudtwalcker, der sich seit vielen Jahren als „Judenexperte“ des Rats profiliert hatte und für die Gleichstellung der Juden eingetreten war¹⁵, wurde am 23. Februar 1849 durch Rats- und Bürgerbeschluss das Ausführungsgesetz *Provisorische Verordnung behufs Ausführung des § 16 der Grundrechte des deutschen Volkes in Bezug auf die Israeliten* rechtsgültig:

„§ 1 Juden, welche sich bei der Wedde als Mitglieder der hiesigen portugiesischen oder deutsch-israelitischen Gemeinde oder als Söhne eines Mitglieds einer dieser Gemeinden durch ein Attest der Vorsteher ausweisen, können das Bürger- und Landbürgerrecht, sowie, wenn sie sich sonst dazu eignen, das Schutzbürgerrecht erwerben [...].

§ 2 Diejenigen Juden, welche das Bürger-, Landbürger- oder Schutzbürgerrecht gewinnen wollen, müssen feste Vor- und Familiennamen annehmen oder die bisherigen beibehalten zu wollen erklären [...].

§ 3 Der Bürgereid wird den Juden bis zur Erlassung einer allgemeinen Verordnung nach Maßgabe des § 19 der Grundrechte, von dem Weddeherren, den Patronen der Vorstädte und den Landherren in der bisher bei Judeneiden gebräuchlichen Form abgenommen.“¹⁶

Alle Schranken, so schien es nicht wenigen Hamburger Juden, waren also gefallen. Die Gleichstellung der Juden war nun Bestandteil des Hamburger Rechts und konnte nicht wieder rückgängig gemacht werden.¹⁷ Der von allen Seiten gefeierte Erfolg veranlasste den Sekretär der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, Moses Martin Haarblicher, zur überschwänglichen Feststellung, dass den Juden das Bürgerrecht wie eine „zeitige Frucht“ zugefallen sei.¹⁸

Die *provisorische Verordnung* legte jedoch fest, dass die Mitglieder der israelitischen Gemeinden nur unter bestimmten Voraussetzungen das Bürger-, Landbürger- und Schutzbürgerrecht erlangen konnten. Voraussetzung für die Gewinnung des Bürgerrechts war, dass die Juden eindeutige Vor- und Familiennamen annahmen und den Bürgereid leisteten, erst dann gelangten sie in den Besitz der vollen bürgerlichen Rechte und gleichen politischen Rechte, wie sie auch den

19 April 1899

Nr. 504

den 19 April 1899

Staatsarchiv Hamburg

Staatsangehörigkeits-Aussicht
B I



Vorschrift für diejenigen die das Bürgerrecht nachsuchen.

Jeder, der das Hamburgische Bürgerrecht nachsucht, hat folgende Fragen schriftlich genau und gewissenhaft zu beantworten, auch, wenn er des Schreibens erfahren, eigenhändig zu unterschreiben, und dem vereordneten Bedde-Beamten, wenn er Bürger zu werden wünscht, mit den Beilagen und in Gegenwart seines Beilandes einzuliefern, auch dem Bedde-Beamten die etwa noch verlangten Nachschriften nachzuliefern, und die an ihn gemachten Fragen zu beantworten, und um so mehr alles der genauesten Wahrheit gemäß anzugeben, da er es mit in seinem Bürgerrecht zu nehmen hat, daß er die reine lautere Wahrheit gesagt habe, und da ihm, wenn es sich später finden sollte, daß er die Wahrheit verhehlet, oder unrichtige Umstände ausgesagt, nach Befinden der Umstände ohne weiteres das Bürgerrecht als ersüßlichen wird abgenommen, und er noch überdies anderweitig bestraft werden.

1) Name und Alter,

(wer nicht das 22ste Jahr vollendet, kann nicht zum Bürger zugelassen werden; finden sich besondere Umstände, wiewegen jemand früherer Bürger zu werden wünscht, so muß er sich deshalb mit seinem Gesuche an E. Hochpreidliches Obergericht wenden, und dessen Entschliessung erwarten.)
Frauenzimmer können nach zurückgelegtem 18ten Jahre zur Erlangung des Bürgerrechts zugelassen werden.

1) Lazarus Simonson Sohn
50 J

4. November 1897

2) Religion,

2)

3) Geburtsort,

- a) Wobei, wenn der das Bürgerrecht Nachsuchende eines Staats oder Land-Bürgerrechtlich, des Vaters Bürgerrecht beibringt werden muß.
b) Wenn derselbe ein Fremder, und er aus einem deutschen Bundesstaate gebürtig, darzulegen ist, daß er überall nicht oder doch nicht mehr militairpflichtig ist.

3) Hamburg, geb. 18. Juni 1799

M. H. v. L. v. d. W. v. d. W. v. d. W.
Hamburg

„Vorschrift für diejenigen die das Bürgerrecht nachsuchen“.

Staatsarchiv Hamburg

nichtlutherischen Christen zugestanden wurden. Jetzt erst konnten Juden „Erbgesessene Bürger“ werden und somit die Bürgerschaft besuchen. Sie konnten in den Senat gewählt werden, aber immer noch nicht in die bürgerlichen Kollegien.¹⁹ Auf der Grundlage dieser provisorischen Verordnung konnte Dr. Isaac Wolffson das Bürgerrecht und wenig später die Matrikel der zugelassenen Anwaltschaft erlangen.²⁰

Von den 413 Juden, die 1849 das Bürgerrecht beantragten²¹, haben nur sechs ihren Nachnamen geändert, viele von ihnen änderten jedoch ihre Vornamen. So ersetzten sie ihre jüdischen Vornamen durch christliche – aus Abraham wurde Adolph, aus Ruben Robert oder aus Moses Moritz.²² Mit der Erlangung des Bürgerrechts hatten zahlreiche diskriminierende Ausschließungsklauseln für die Juden keine Gültigkeit mehr: So wurde die zahlenmäßige Beschränkung jüdischer Notare aufgehoben, die jüdischen Kaufleute waren vom Stader Zoll befreit, und Juden konnten jetzt endlich dem „Ehrbaren Kaufmann“ beitreten, der in Hamburg ebenso mächtigen wie selbstbewussten Standesorganisation der Kaufleute.²³

In dem Zeitraum von der „Provisorischen Verordnung“ von 1849 bis zum Gesetz von 1864, das die Verhältnisse der Juden endgültig regelte, hatten die Hamburger Juden erstaunliche Fortschritte gemacht. Sie konnten Grundstücke erwerben, ein Bankkonto eröffnen, ein selbständiges Geschäft einrichten und heiraten, ohne zuvor das Bürgerrecht erworben zu haben. Die Gemeindevorsteher hatten das Recht, frei über die Aufnahme fremder Juden zu entscheiden, was der Gemeinde den angenehmen Vorteil einbrachte, über die Bürgerrechtsgewinnung allein entscheiden zu können.

Getrübt wurden diese Fortschritte, die die Juden in der Kaufmannschaft und unter den Juristen erringen konnten, durch die Weigerung zahlreicher Zünfte, Juden in ihre Ämter aufzunehmen. Aus Angst vor Konkurrenz weigerten sich besonders die Ämter der Schneider und der Schuhmacher noch einige Zeit, Juden Zutritt zu gewähren.²⁴ Erst mit der Einführung der Gewerbefreiheit im Jahre 1863 wurde auch diese Beschränkung hinfällig.²⁵ Am 6. Dezember 1859 trat in Hamburg die erste aus Wahlen hervorgegangene Bürgerschaft zusammen. Unter den 84 frei gewählten Abgeordneten – 48 vertraten die Grundeigentümer, 60 waren Notabeln – waren neun Juden, dazu noch mit Ferdinand Jacobson ein Jude Mitglied der Commerzdeputation. Mit Dr. Gabriel Riesser, August Sanders und Hartwig Samson Hertz wurden drei Juden in den 20-köpfigen Bürgerausschuss gewählt. Die von der Bürgerschaft erarbeitete neue Verfassung, die am 28. September 1860 in Kraft trat, garantierte im Artikel 110 die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Die Hamburger Juden machten von der Möglichkeit, das Bürgerrecht zu erwerben, unverzüglich und in großer Zahl begeisterten Gebrauch. Nicht wenige waren zu diesem Schritt jedoch geradezu genötigt, so zum Beispiel die Makler, Ärzte, Juristen und alle zünftigen Handwerker, was nicht bei allen Gemeindegliedern

auf Zustimmung stieß, denn dadurch gab es in Hamburg Juden erster und zweiter Klasse: solche mit und solche ohne Bürgerrecht.²⁶ Im Jahre 1849 setzte ein regelrechter Andrang nach dem Bürgerrecht ein: So erwarben in diesem Jahr 223 Juden das Großbürgerrecht und 166 das Kleinbürgerrecht.²⁷ Bis Anfang 1852 hatten über 600 Juden das Bürgerrecht erworben, was ungefähr einem Drittel der Steuer zahlenden Gemeindemitglieder entsprach. Zwischen 1849 und 1854 hatten insgesamt 8.994 Hamburger einen Antrag auf das städtische Bürgerrecht gestellt, davon waren 728 Mitglieder der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, elf gehörten der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde an. Insgesamt also wurden 8,61 Prozent aller Anträge von Juden gestellt, das war mehr, als ihrem Anteil an der städtischen Bevölkerung entsprach.²⁸

Bis Ende 1860 hatten 1.357 Juden das Bürgerrecht beantragt, darunter waren 608 Kaufleute, 170 Händler, 46 Agenten, 98 Kommiss, 44 Makler, 126 Handwerker (darunter 59 Schneider und 14 Schuster), 27 Fabrikanten, 24 Ärzte, 18 Advokaten und 12 Lehrer. Und 44 übten den Beruf eines Lotterie-Kollekteurs aus.²⁹

Einer dieser Lotterie-Kollekteure war Lazarus (Eleazar) Samson Coh(e)n, ein Onkel meiner Großmutter Tirza/Doris Cohen.³⁰ In meiner Familie erzählte man sich mit Stolz, dass dieser zu den ersten 40 Juden gehört haben soll, die im Jahre 1849 das Bürgerrecht erwerben konnten. Über diesen Vorfahr und seine Familie fand ich im Hamburger Staatsarchiv mehrere Dokumente, darunter drei, die den Erhalt des Bürgerrechts von Lazarus Samson Coh(e)n betreffen:³¹ Das erste Dokument bestätigt, dass Lazarus Samson Coh(e)n seit dem 25. Juni 1846 Mitglied der Jüdischen Gemeinde in Hamburg ist.³² Das zweite Dokument vom 19. April 1849, das vom Gemeinderegistrator Zeby Hirsch May unterschrieben worden war, gibt Aufschluss darüber, was jemand unternehmen musste, um das Bürgerrecht zu erlangen, und gibt uns Hinweis auf sein Bemühen, dieses zu erwerben. So sollte der Supplikant das 22. Lebensjahr vollendet haben und gegebenenfalls den Bürgerzettel des Vaters beibringen; ferner musste er den Nachweis erbringen, in einem anderen deutschen Bundesstaate nicht oder noch nicht militärpflichtig zu sein; es folgten dann die üblichen Fragen zum Ehestand und zur Anzahl der Kinder. Und das dritte Dokument ist schließlich der Eintrag im Hamburger Bürgerbuch, dass Lazarus Samson Coh(e)n, geb. am 15. Januar 1799, am 27. April 1849 das Bürgerrecht erworben hatte.

Aus den wenigen Familiendokumenten, die ich nach meiner Emigration nach Palästina habe an mich nehmen können, geht hervor, dass die Familie Coh(e)n mindestens schon seit 1660 in Hamburg ansässig war.³³ Fast zwei Jahrhunderte mussten noch verstreichen, bevor meine Familie das Hamburger Bürgerrecht erwerben konnte und somit – zumindest auf dem Papier – zu gleichberechtigten Bürgern wurde. Drei bis vier Generationen später wurde unsere Familie, die Cohens und die Seligmanns, in Hamburg entrechtet und aus ihrer Vaterstadt vertrieben.

Wer nicht emigrieren konnte, wurde, wie 8.000 andere Juden aus Altona, Hamburg und Wandsbek, ein Opfer der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik.³⁴ Die „zeitige Frucht“, von der Moses Martin Haarbleicher so beredt zu berichten wusste, war spätestens 1933 verdorben.

- 1 Demographie der Juden in Hamburg von 1811 bis 1871: 6.429 Juden stellten 1811 4,87% der Hamburger Bevölkerung, 1871 waren es mit 13.796 nur noch 4,07%, siehe dazu Ina Lorenz, „Die jüdische Gemeinde Hamburg 1860–1943, Kaiserreich – Weimarer Republik – NS-Staat“, in: Arno Herzig (Hrsg.), *Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“*, Hamburg 1991, S.77-100, hier: S.80; Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation, 1848–1918*, Hamburg 1974.
- 2 Moses Michael Haarbleicher, *Aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg*, Hamburg 1886, S.324f.; Krohn, *Juden in Hamburg* (wie Anm. 1), S.22.
- 3 Heinrich Reincke, „Die Kämpfe um die hamburgische Verfassung“, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 25 (1924), S.149-168.
- 4 Zu den Themen, die in der Konstituante behandelt wurden, gehörte auch die Emanzipation und die im Juli 1849 verabschiedete Verfassung, die in ihren Artikeln 29, 31 und 33 die Gleichberechtigung der Juden vorsah, vgl. dazu Mosche Zimmermann, *Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Emanzipation der Juden in Hamburg 1830–1865*, Hamburg 1979 (*Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden* 6), S.184f.
- 5 Haarbleicher, *Aus der Geschichte* (wie Anm. 2), S.324.
- 6 Dr. Anton Réé, der Direktor der Israelitischen Freischule, war der Führer der Linken.
- 7 Dr. Isaac Wolffson (1817–1895) war der Führer des linken Zentrums, zu dem sich die Mehrheit der Hamburger Juden bekannte. Zu Wolffson siehe auch Ina Lorenz, „„Da er Jude war und bleiben wollte ...‘ Isaac Wolffson – Jurist und Politiker in Hamburg“, in: Inge Stephan/Hans-Gerd Winter (Hrsg.), *„Heil über dir, Hammonia“*. Hamburg im 19. Jahrhundert. Kultur, Geschichte, Politik, Hamburg 1992, S.447-470; dies., „Isaac Wolffson“, in: Franklin Kopitzsch/Dirk Brietzke (Hrsg.), *Hamburgische Biografie. Personenlexikon*, Bd. 2, Hamburg 2003, S.449-451.
- 8 Die Grundrechte des deutschen Volkes und das zugehörige Einführungsgesetz wurden zusammen mit dem Publicandum des Rats vom 19. Januar 1849 in der Hamburger Presse veröffentlicht, siehe Zimmermann, *Hamburgischer Patriotismus* (wie Anm. 4), S.185.
- 9 Krohn, *Juden in Hamburg* (wie Anm. 1), S.64 und 100. Zur rechtlichen Lage der Juden in Hamburg allgemein siehe Bruno Tannenwald, *Die rechtlichen Verhältnisse der Juden in Hamburg*, Hamburg 1911.
- 10 *Hamburger Nachrichten* Nr. 17. und 18 vom 20. und 21. Januar 1849. Siehe dazu Johann Martin Lappenberg/Christian Daniel Anderson, *Sammlung der Verordnungen der freyen Hanse-Stadt Hamburg, seit deren Wiederbefreyung im Jahre 1814*, Bd. 21 (1849–1850), S.13f.; Krohn, *Die Juden in Hamburg* (wie Anm. 1), S.19-26; Lorenz, *Da er Jude war* (wie Anm. 7), S.456.
- 11 Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StAHH), CI VII Lit Lb No. 18 Vol. 7a Fasc 13 Quadr 10 und Anl. A.
- 12 *Freischütz* Nr. 7 vom 23. Januar 1849. Diese Zeitung vertrat die Position der Liberalen. Vgl. auch Krohn, *Die Juden in Hamburg* (wie Anm. 1), S.24; Lorenz, *„Da er*

- Jude war“ (wie Anm. 7), S.456; Zimmermann, Hamburgischer Patriotismus (wie Anm. 4), S.185. Zu den Hamburger Bürgerrechten siehe Cornelia Süß, Das Bürgerrecht und die Juden in Hamburg von der „Provisorischen Verordnung“ (1848) bis zum Emanzipationsgesetz von 1864/65, Magisterarbeit Universität Hamburg 1986; dies., „Der Prozess der bürgerlichen Gleichstellung der Hamburger Juden, 1815–1865“, in: Peter Freimark/Arno Herzig (Hrsg.), Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase, 1780–1870, Hamburg 1989 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 15), S.279-334.
- 13 Bemerkungen auf dem Gesuch von Wolffson und Lazarus an den Rat vom 22. Jan. 1849, in: StA HH, VL VII Lit. Lb. Nr. 18 Vol. 7a, Fasc. 13; siehe Krohn, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.25; Zimmermann, Hamburgischer Patriotismus (wie Anm. 4), S.185f. Der Entwurf stammte von Senator Hudtwalcker; vgl. StA HH, JG 273a, Bd. 9, S.438.
 - 14 Brief an J. A. von Halle vom 30. Januar 1849, in: StA HH, JG 260 b Fasc. 3; Krohn, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.27f.
 - 15 Zu Hudtwalcker siehe Krohn, Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.64.
 - 16 Abgedruckt in Freimark/Herzig, Die Hamburger Juden (wie Anm. 12), S.324ff.
 - 17 Das damit geschaffene hamburgische Recht überlebte die Revolution und die Zeit der Reaktion, als der wiederhergestellte Bundestag die Grundrechte durch Bundesbeschluss 1851 aufhob; vgl. hierzu E. R. Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. 3, 2. Aufl. 1987, S.136ff.; Lorenz, Da er Jude war (wie Anm. 7), S.456.
 - 18 Moses Martin Haarbleicher, Zwei Epochen aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, Hamburg 1867, S.318. Zum Bürgerrecht allgemein siehe Hans Walther Lehr, Das Bürgerrecht im Hamburgischen Staate, Diss. Hamburg 1929.
 - 19 Krohn, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.26.
 - 20 StA HH, Staatsangehörigkeitsaufsicht, B I a 1849, Nr. 212; vgl. auch Lorenz, Da er Jude war (wie Anm. 7), S.456.
 - 21 Nach Berechnungen von Cornelia Süß wurden 1849 nicht weniger als 397 Juden zu Hamburger Bürgern: dies., Der Prozess (wie Anm. 12), S.286.
 - 22 StA HH, Bestand Senat, CI VII lit. No. 18 Vol. 7a: Neuere Angelegenheiten der Israeliten, ihre kirchlichen und bürgerlichen Verhältnisse betreffend: Generalia. Gemeindeverfassung. Allgemeine bürgerliche Rechte (1814–1864), Fasc. 14. Von den 413 Juden, die 1849 das Bürgerrecht beantragt hatten, änderten nur 51 ihre Vornamen; siehe dazu Krohn, Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.31.
 - 23 Ebd., S.30ff.
 - 24 Jacob Toury, „Die jüdischen Schneider Hamburgs 1848–1854“, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte 1 (1972), S.116.
 - 25 Krohn, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.32ff.
 - 26 Allgemeine Zeitung des Judenthums, 1851, S.157, nach Süß, Der Prozess der bürgerlichen Gleichstellung (wie Anm. 12), S.286.
 - 27 Beiträge zur Statistik Hamburgs, S.38f.; Krohn, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.30; Arno Herzig, „Die Juden in Hamburg 1780–1860“, in: Arno Herzig (Hrsg.), Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990, Hamburg 1991, S.61-76, hier S.72.
 - 28 StA HH, Bestand Staatsangehörigkeitsaufsicht, Aif: Bürgerprotokolle, Jahrgänge 1849–1865; siehe auch Süß, Der Prozess der bürgerlichen Gleichstellung (wie Anm. 12), S.295.
 - 29 Namensverzeichnis der Kommission für feste Familiennamen, Staatsarchiv Hamburg (StAH), JGH 368, nach Krohn, Die Juden in Hamburg (wie Anm. 1), S.30.
 - 30 Tirza/Doris Cohen war die Frau von Abraham/Adolph Seligmann, geb. 16.3.1850. Ihr gemeinsamer Sohn Isaak Ivan Seligmann, geb. 1875, gest. 1942, war verheiratet mit Bertha Besla Arbrunn, geb. 1890 in München, deportiert und ermordet 1943. Zur Familiengeschichte Coh(e)n-Seligmann siehe Abraham Seligmann, Von Hamburg nach Jerusalem (hebr.), Jerusalem 2004.
 - 31 Seligmann, Von Hamburg nach Jerusalem (wie Anm. 30).
 - 32 Die Mitgliedschaft in einer der jüdischen Gemeinden Hamburgs war Voraussetzung für den Erwerb des Bürgerrechts. Siehe dazu den Fall des aus Konstantinopel stammenden Isaac Crespi(n), der erst nach Aufnahme in die Portugiesisch-jüdische Gemeinde 1854 das Bürgerrecht erlangen konnte; siehe Majaan 62, 2002, S.1966ff.
 - 33 Eleazar Coh(e)n, geb. 1660; Berman Coh(e)n, geb. 1690, gest. 1759 in Altona; Simson Coh(e)n, geb. 1745, gest. 1836 in Altona; Eleazar Coh(e)n, geb. 1799: Zur Familie Cohen siehe Seligmann, Von Hamburg nach Jerusalem (wie Anm. 30).
 - 34 Ada Seligmann, geb. Löwenstein, geb. 28.2.1894; Deborah Seligmann, geb. Katzenstein, geb. 19.7.1886; Dina Seligmann, geb. Feiber, geb. 22.6.1879; Ellen Ruth Seligmann, geb. 26.2.1923; Gustav Seligmann, geb. 2.5.1874; Jacob Seligmann, geb. 8.9.1881; Margarethe Seligmann, geb. 8.4.1911; Martha Seligmann, geb. 20.4.1911; Martin Meyer Seligmann, geb. 24.12.1872, zitiert nach Seligmann, Von Hamburg nach Jerusalem (wie Anm. 30).

Semmy Steinberg, ein Hamburger Militärschriftsteller 1845 – 1933

Am 4. Mai 1926 begrüßte Reichspräsident Paul von Hindenburg bei seinem Besuch in Hamburg vor dem Rathaus Veteranen aus den Kriegen seit 1864. Dieses Ereignis hielt man für so bedeutend, dass eine Postkarte gedruckt und sogar ein Film gedreht wurde.¹ Die Postkarte zeigt in der Mitte einen Veteranen aus dem Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71, einen alten Mann mit langem weißem Bart. Dieser Kriegsveteran war Semmy Steinberg, der auf ein erfolgreiches Schriftstellerleben zurückblicken konnte, vielfache Ehrungen erfahren hatte und noch in den 1920er Jahren in der Hamburger Ortsgruppe des Reichsbundes jüdischer Frontsoldaten aktiv war.

Semmy Steinberg wurde am 13. Juli 1845 in Mackensen bei Dassel am Solling als fünftes von acht Kindern des Seifensieders Salomon Steinberg (1807 – 1881) und der Johanna Steinberg, geb. Rosental (gest. 1864) geboren. In dem kleinen Ort auf halbem Weg zwischen Einbeck und Holzminden gehörten 1861 fast 5% der Einwohner dem jüdischen Glauben an.² Bis 1913 verließen die Juden Mackensen wohl aus wirtschaftlichen Gründen und zogen in das benachbarte Dassel oder in andere Städte Norddeutschlands, unter ihnen auch Mitglieder der weit verzweigten Familie Steinberg, die schon um 1700 in Mackensen nachweisbar ist.

Über die frühe Schulbildung Semmy Steinbergs ist nichts bekannt. In Hannover besuchte er die Handelsschule, doch soll ihm der Direktor eine literarische Laufbahn empfohlen haben.³ Steinberg selbst erwähnte, dass er nach dem mehrjährigen Schulbesuch in Hannover „ursprünglich für die musikalische Laufbahn bestimmt“ gewesen sei.⁴ Was er damals tatsächlich beruflich machte, ist nicht bekannt. Er betätigte sich aber erstmals schriftstellerisch, spätere Literaturkalender erwähnen die Novellen „Meinem König“ (1865) und „Heimatfluren“ (1866). Das Kriegsjahr 1870 bedeutete dann die entscheidende Wende im Leben Steinbergs, die ihn nicht nur zum Schriftsteller werden ließ, sondern auch einen wichtigen Einfluss auf seine gesellschaftliche und politische Tätigkeit haben sollte. Er meldete sich als Einjährig-Freiwilliger zum Dienst in der 6. Kompanie des 2. Hanseatischen Infanterie-Regiments Nr. 76, das von Hamburg aus am 16. Juli 1870 in Richtung Pfalz in Marsch gesetzt wurde. Bei einem Gefecht bei Villejouan wurde Semmy Steinberg am 10. Dezember 1870 verwundet und galt für kurze Zeit sogar als gefallen.⁵ Nach seiner Entlassung aus dem Militärdienst ließ er sich in Hamburg nieder,



Begrüßung von Kriegsveteranen – unter ihnen Semmy Steinberg – durch Reichspräsident Hindenburg am 4. Mai 1926 in Hamburg. Museum für Hamburgische Geschichte

wo er 1872 einen Gewerbeschein erwarb und 1873 am Rödingsmarkt 15 mit der Firma „Steinberg & Co“ genannt wird. Ein Jahr später firmierte die Firma unter der Bezeichnung „Semmy Steinberg“ als Fabrik und Kommissionsgeschäft für Manschettenknöpfe am Rödingsmarkt 88. Schon 1884 wird Steinberg in den Adressbüchern „Schriftsteller“ und seit 1901 dann durchweg „Militärschriftsteller“ genannt.

Nach den ersten schriftstellerischen Versuchen in den 1860er Jahren veröffentlichte Semmy Steinberg seit 1880 in rascher Folge Romane, Novellen, Theaterstücke und populär aufbereitete Tatsachenberichte, die sich fast alle um das Soldatenleben und die Kriegserlebnisse von 1870/71 drehten. Dabei verwundert etwas, dass er erst neun Jahre nach dem Ende des Krieges wieder mit dem Schreiben begann. Dazu werden wohl weniger wirtschaftliche Gründe beigetragen haben, denn eine Existenz als Schriftsteller bot durchaus keine gesicherte Zukunft, eher wird es die zunehmende nationale Begeisterung über das neu gegründete Deutsche Reich gewesen sein, die ihn zum Schriftsteller werden ließ. Einschränkend muss allerdings bemerkt werden, dass es bisher kein vollständiges Werkverzeichnis Steinbergs gibt und nur noch wenige seiner Schriften in Bibliotheken vorhanden sind. 1880 veröffentlichte er in einer kleinen Schrift die Erinnerungen eines Bergedorfer Kriegsveteranen, den er anlässlich einer Kriegervereinsitzung in Bergedorf kennen gelernt hatte: „Stundenlang herrschte eine naturgetreue Feldstimmung, deren Zauber sich alte Soldaten nicht entziehen können.“⁶ Der Soldat hätte seine alte Uniform geholt und die Narben einer Verwundung gezeigt. Steinberg sei von der Schilderung so beeindruckt gewesen, dass er den Soldaten schließlich überredete, ihm von seinen Kriegserlebnissen zu berichten.

Im folgenden Jahr veröffentlichte er dann das Buch „Aus der großen Zeit“, das ihn mit einem Schlag bekannt machte und das bis 1891 in drei Auflagen erschien. Es ist die Geschichte des Infanterie-Regiments Nr. 76 in Form eines „patriotischen Erlebnisberichts“, der mit der Reaktion der Hamburger auf die französische Kriegserklärung beginnt und mit dem festlichen Empfang bei der Rückkehr endet. Dazwischen liegen ausführliche Beschreibungen von Märschen, Einquartierungen und Gefechten. In einem sachlichen, aber von patriotischer Stimmung getragenen Erzählstil erscheinen die Verwundeten und Toten als zwar trauriges, aber notwendiges, wenn nicht sogar heldenhaftes Opfer. Die Illustrationen zu diesem wie auch den folgenden Büchern stammten von dem Hamburger Maler Karl Müller, der aufgrund seiner vielen Militärmotive „Soldatenmüller“ genannt wurde.⁷

Bereits ein Jahr später ergänzte Steinberg diese Erinnerungen in dem Buch „Ewig unvergesslich“, das vor allem von Einberufung, Fahnenleid und Manövern, Paraden, dem Leben in der Kaserne, der Vorliebe der Frauen für Uniformierte und in einem zweiten Teil den Kriegserlebnissen verschiedener Soldaten handelt. Steinberg beschwor darin die Wehrpflicht als „Zaubermittel preußischer Größe“

und den „Geist von 1870/71“. Kritisch merkte er jedoch an, dass die Kriegsteilnehmer im Zivilleben nun eine weniger wichtige Rolle spielten und nur die Kriegervereine noch eine Zusammengehörigkeit gewährleisten würden.

In seinen Büchern „Im Ruhmesglanz“ (1884), „Kaisers Geburtstag“ (1889), „Wer gewinnt die Schlachten“ (1890), „Gesichter auf dem Schlachtfelde“ (1891), „Aus dem Leben unsrer Kaiser“ (1891), „Heil Albert Dir, mein König“ (1893) und „Deutsche Soldatenherzen“ (1894) feiert Steinberg soldatische Tugenden und die Liebe zum Kaiserreich. Bei seiner patriotischen Begeisterung ist es nicht verwunderlich, dass der Begriff „Treue“ in mehreren seiner Buchtitel auftaucht: „Treue Kameradschaft“ (1892), „Wir halten fest und treu zusammen“ (1894), „In Treue fest“ (1894) und „Soldatentreue“ (1895). Steinbergs enges Verhältnis zu Hamburg-Themen bzw. zu Hafen und Schifffahrt wird in den Erzählungen „Hamburger Jungens“ (1886), „Im Heimathshafen“ (1888) sowie den von ihm aufgezeichneten Erinnerungen des Kapitäns Alfred Tetens „Vom Schiffsjungen zum Wasserschout“ (1889) deutlich. Seit 1886 versuchte sich Semmy Steinberg auch als Verfasser kurzer und populärer Theaterstücke, die als „humoristisch-patriotische Schwänke“, „Possen“, „Patriotische Schauspiele“ oder „Militär-humoristische Festspiele“, in denen Soldaten und Kriegervereine im Mittelpunkt stehen, einen großen Erfolg hatten.

Semmy Steinberg war aber nicht nur schriftstellerisch in der damaligen Gedenkkultur tätig. Bei der Vorbereitung des „Ersten Allgemeinen deutschen Krieger-Festes“, das vom 1. bis 3. Juli 1883 in Hamburg stattfand, wirkte er als Schriftführer im Central-Ausschuss mit. Erstmals versammelten sich Kriegervereine aus vielen deutschen Ländern in Hamburg, um mit festlichen Umzügen, Empfängen, Gedächtnisfeiern und Gottesdiensten der siegreichen Kriege zu gedenken. Im 1873 gegründeten „Deutschen Kriegerbund“ waren damals 1.546 Vereine mit zusammen rund 120.000 Mitgliedern organisiert.⁸ Steinberg blieb auch dem 76er Regiment eng verbunden; so leitete er 1891 dessen Regimentsfeier mit rund 3.500 Teilnehmern und führte deren Parade an. Unter seiner maßgeblichen Mitwirkung wurde dann am 15. November 1895 der „Kameradschaftsbund der 76er“ gegründet, eine Vereinigung ehemaliger Angehöriger dieses Regiments. Der Verein sollte die „Liebe zu Kaiser, Reich und Vaterstadt fördern“, vor allem den Soldaten nach Beendigung des aktiven Dienstes den Übergang ins Zivilleben erleichtern und besonders Ältere und Invalide, aber auch die Familien von Gefallenen unterstützen. Semmy Steinberg trug die Mitgliedsnummer 1 und hatte einen Sitz im Ehrenvorstand der Vereinigung, trat zukünftig – zumindest nach den Protokollen – aber nicht mehr aktiv handelnd im Kameradschaftsbund auf, dessen Mitgliederzahl auf 2.292 im Jahr 1900 anstieg.⁹

Für sein literarisches Werk und seinen Einsatz für die Kriegsveteranen wurde Semmy Steinberg mehrmals vom Kaiser empfangen. 1892 verlieh ihm der preußi-

sche König den Königlichen Kronen-Orden vierter Klasse, und 1898 erhielt er anlässlich des 100. Geburtstags von Kaiser Wilhelm I. (1897) die aus erbeuteter Kanonen-Bronze gegossene Ehrenmedaille.¹⁰ Sein Werk und sein Wirken waren im Deutschen Reich so bekannt, dass ihn das „Hamburger Fremdenblatt“ anlässlich seines 60. Geburtstages respektvoll einen „Barden des deutschen Wehrstandes“ nannte und seine Bücher überschwänglich als ein „Werk voll von Begeisterung und Patriotismus“ feierte. Auch für sein schriftstellerisches Lebenswerk wurde er mit zahlreichen Ehrungen und Preisen ausgezeichnet: Mecklenburgische Medaille für Kunst und Wissenschaft, Ehrenmitgliedschaft der Bayerischen Kriegervereinigungen sowie Plakette der württembergischen Veteranen. Bismarck soll ihm sein Porträt in einem Rahmen aus Holz des Sachsenwaldes geschenkt haben.¹¹ Auch das Hanseatenkreuz, das der Hamburger Senat zusammen mit Bremen und Lübeck am 10. September 1915 für die ehemaligen Angehörigen des Regiments Nr. 76 stiftete, soll auf Steinberg zurückgehen.¹² In einem Wettbewerb um die beste Episode aus dem Krieg 1870/71 erhielt er unter 672 Bewerbern den 1. Preis.¹³

Während des Ersten Weltkrieges schrieb Steinberg 1915 seinen letzten, recht kurzen Roman „Liebe auf dem Schlachtfelde“, der zur Erbauung der Soldaten an der Front gedacht war. Auf Anregung des Generals von Boehn, des ehemaligen Kommandeurs des Regiments Nr. 76, verfasste er zudem 1916 den kurzen Text „Der Dank der Veteranen an die Erretter des Vaterlandes“, der in schwülstigen Worthülsen „heldenmütige Pflichttreue“, „heiliges Erschauern“, „todverachtende Hingebung“, „unbesiegbaren Heldenmut“, „seelengroße Tapferkeit“, den „Willen der Vorsehung“, „unsterbliche Taten“ und „heilige Pflicht“ feiert.¹⁴ Das Flugblatt soll angeblich eine Auflage von mehreren hunderttausend Stück erreicht haben.

Am Ende des Ersten Weltkrieges 1918 war Semmy Steinberg bereits 73 Jahre alt, und seine literarische Produktion kam allmählich zum Erliegen. Er setzte sich aber weiterhin für Kriegsteilnehmer ein, jetzt verstärkt für die Interessen jüdischer Soldaten, und er engagierte sich erstmals öffentlich als Jude und für die jüdische Sache, und zwar als Schriftleiter der monatlichen „Zeitschrift des vaterländischen Bundes jüdischer Frontsoldaten, Ortsgruppe Hamburg“. Der 1919 gegründete „Reichsbund jüdischer Frontsoldaten“ und seine Hamburger Ortsgruppe „Vaterländischer Bund jüdischer Frontsoldaten“¹⁵ war als Reaktion auf massive antisemitische Angriffe entstanden, die bereits während des Krieges begonnen hatten und in der Weimarer Republik ständig fortgesetzt wurden. Die Hamburger Ortsgruppe ließ aufgrund gesicherter Quellen eine Statistik der jüdischen Hamburger Kriegsteilnehmer anfertigen, um den Vorwurf, sich dem Militärdienst entzogen zu haben, zu entkräften.¹⁶ Als ein „Mann, der seit 50 Jahren in der Überlieferung des deutschen Heeres verwurzelt“ war, verfasste Steinberg im März 1922 für die erste Ausgabe der Zeitschrift den flammenden Leitartikel „Was wir erstreben“, in dem er das Kriegsende, Volk, Vaterland und Glauben beschwört und erklärt, dass der Bund

den Antisemitismus bekämpfen wolle: „Von Pflicht und Liebe durchdrungen, wollen wir unseren Stein zum Neubau unseres teuren Vaterlandes herbeitragen in der beseeligenden Gewissheit, daß die Freiheit des Glaubens allen Menschheitsidealen eine sichere Stätte bietet.“¹⁷ Im September 1922 prangerte Steinberg in einem Leitartikel vor dem Hintergrund der Geschichte der Juden den Antisemitismus an. In diesem Heft rief er auch zur Gedächtnisfeier für gefallene jüdische Soldaten auf dem Ehrenfriedhof in Ohlsdorf am 29. Oktober 1922 auf. Als Ehrenmitglied des Reichsbunds jüdischer Frontsoldaten marschierte Steinberg dann an der Spitze der Teilnehmer.¹⁸ Diese Gedenkfeiern fanden auch in den folgenden Jahren unter Beteiligung prominenter Hamburger Politiker statt, so 1924 mit Staatsrat Leo Lippmann als Vertreter des Senats und 1925 mit Bürgermeister Petersen.¹⁹ Wie lange Steinberg für den Bund tätig war, ist nicht bekannt, jedenfalls betreute er dessen Mitteilungsblatt mindestens bis zur 9. Ausgabe, die im November 1922 erschien.

Anlässlich seines 80. Geburtstags veröffentlichte Semmy Steinberg in den „Hamburger Nachrichten“ vom 11. Juli 1925 einen Rückblick auf sein Leben, „wo der getrübe Blick auf den Trümmern der einstigen nationalen und persönlichen Errungenschaften ruht, der äußerliche Glanz einer großen Zeit erloschen scheint“. Im „Bewusstsein treu erfüllter Pflicht“ und in der Hoffnung auf ein Erstarken deutscher Größe führte er alle seine Ehrungen auf. In dem Druck „Mein Dank an die Getreuen meines Lebens“, den er anlässlich seines Geburtstages veröffentlichte, beschwor er Nächstenliebe, Edelsinn und Rechtschaffenheit. Ein Jahr später erfuhr er eine weitere Auszeichnung, als die letzten Veteranen des Krieges von 1870/71 von Reichspräsident von Hindenburg auf dem Rathausmarkt geehrt wurden.

Zu seinem 85. Geburtstag würdigte ihn das „Hamburger Fremdenblatt“ am 12. Juli 1930 als einen „in weiten Kreisen bekannten Hamburger Militärschriftsteller“ und „Ehrenmitglied vieler kameradschaftlicher Korporationen und Vereine im ganzen Reich“, der sich durch seine Werke „einen guten Namen gemacht“ habe. Steinberg selbst setzte sich in dieser Zeit in Zeitungsartikeln und kurzen Druckschriften mit dem zunehmenden Antisemitismus auseinander. Er verpackte dies in Geschichten über seine Kindheit und seinen Geburtsort Mackensen, wo religiöse Zugehörigkeit im Zusammenleben der Menschen keine Rolle gespielt habe. Deutlich formulierte er aber auch: „Draußen im düstern Alltagsleben gellt das antisemitische Wutgeheul gegen unser jüdisches und vaterländisches Erbgut, aber himmelweit über den hetzerischen Sturm unseres seelenarmen Zeitlaufs hinweg führt mich die beglückende Erinnerung in das sonnige Elternhaus.“²⁰ Anlässlich seines 88. Geburtstags – die Nationalsozialisten waren bereits an der Macht – veröffentlichte das „Israelitische Familienblatt“ einen schwärmerischen Bericht über das Leben Steinbergs, der ihn als einen herausragenden jüdischen Kriegsveteranen und erfolgreichen nationalen Schriftsteller schildert und damit gegenüber der NS-Propaganda hervorhebt. Der Text endet mit einer Erinnerung an die Zeiten,

„in denen ein jüdischer Mensch gleichberechtigt und hochgeachtet Führer im deutschen Vaterlande sein konnte“.²¹ Zugleich wird auch angedeutet, dass Steinberg Anteil an der seit 1925 geplanten und 1936 dann erfolgten Errichtung eines Denkmals für das Regiment Nr. 76 am Stephansplatz hatte. Als Semmy Steinberg am 26. Oktober 1933 starb, rühmte das „Hamburger Fremdenblatt“, dass er sich „während seines langen Lebens stets mit ganzer Kraft für die Sache Deutschlands eingesetzt und sich noch in seinen letzten Tagen mit einer Arbeit über die Schlacht bei Loigny beschäftigt hatte“.²²

Wegen seiner Erfolge als Militärschriftsteller und seiner Tätigkeit in den Kriegervereinen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts galt Semmy Steinberg als ein exemplarischer Vertreter nationalgesinnter und kaisertreuer Veteranen des Krieges von 1870/71. Auch wenn er im Umfeld jüdischer Traditionen aufgewachsen war, scheint er am Gemeindeleben in Hamburg nicht teilgenommen und kein jüdisch-religiöses Leben geführt zu haben. In seinen Werken spielen Juden und die jüdische Welt – soweit feststellbar – keine Rolle, auch wenn ihm die Diskrepanz zwischen bürgerlicher Gleichstellung der Juden und ihrer gesellschaftlichen Diskriminierung sicher bewusst war. Erst in der Weimarer Republik übernahm er eine aktive Rolle im Bund jüdischer Frontsoldaten, eine vehemente Reaktion auf den aggressiven Antisemitismus der Zeit, der sein Engagement und sein Werk im Kaiserreich in Frage zu stellen drohte. Die zeitgebundenen Themen seiner literarisch anspruchsvollen Bücher haben sein Werk und die Erinnerung an ihn vergessen lassen.

Werkverzeichnis Semmy Steinberg

Nur wenige Werke Steinbergs sind noch in Bibliotheken vorhanden, ihre Standorte werden deshalb angegeben (SUB = Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg; StAHbg = Staatsarchiv Hamburg; MHG = Museum für Hamburgische Geschichte; SBB PK = Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin; Stand: 10.8.2004). Die bibliografischen Angaben wurden an den Originalschriften überprüft, ansonsten beruhen sie auf zeitgenössischen Angaben aus Literaturkalendern und Werbeanzeigen. In den Schriften „Im Kaisermanöver“ und „Eine Kriegervereinssitzung“ werden als Werbeanzeigen weitere Werke ohne nähere Angaben genannt: „Im Rock des Kaisers“, „Am Wachtfeuer von 1870/71 (Lebende Bilder)“, „Die Feldpost von 1870/71 (Lebende Bilder)“, „Weihnachtsabend in Feindesland“ und „Nach 25 Jahren“.

- 1 Meinem König (Novelle), 1865
- 2 Heimatfluren (Novelle), 1866
- 3 Ein theures Angedenken. Erinnerungen eines Bergedorfers aus dem Kriege 1870/71, nacherzählt von S. St., Bergedorf: Wagner 1880, 22 S. [SUB]
- 4 Aus der großen Zeit. Detail-Geschichte des 2. Hans. Infanterie-Regiments Nr. 76 während des Feldzuges 1870/71. Mit einem Vorwort des Generals von Kottwitz, Ill. von Karl Müller, Hamburg: Hoffmann & Campe in Comm. 1881, 329 S.; 2. Aufl. 1883, 3. Aufl. 1891 [SUB; MHG]
- 4a Aus der großen Zeit. Geschichte des 2. Hans. Infanterie-Regiments Nr. 76 während des Feldzuges 1870/71. Mit einem Vorwort des Generals von Kottwitz, Ill. von Karl Müller, Hamburg: Verlags-Anstalt und Druckerei Actien-Ges., 2. Aufl. 1892, X, 391 S., 5 Taf. [SUB; StAHbg]
- 5 Ewig unvergesslich. Bilder aus dem Soldatenleben in Krieg und Frieden, Hannover: Helwing'sche Verlagsbuchhandlung (für Hamburg: M. Stettenheim'sche Kunsthandlung) 1882, 396 S [Universitäts- und Stadtbibl. Passau]. (Abt. 1: An die Gewehre! Bilder aus dem Kasernenleben; Abt. 2: Das Vaterland ruft! Erinnerungen aus den Ruhmestagen der deutschen Armee im Feldzuge 1870/71), 2. Aufl. Leipzig 1894 [StAHbg]
- 6 Irma (Novelle), 1883
- 7 Deutsche Herzen. Erzählung aus dem Leben, Leipzig: E. Twietmeyer (Druck M. Rosenberg, Hamburg) 1883, 189 S. [StAHbg]
- 8 Erhebendes und Belebendes aus großer Zeit. Vaterländische Erzählungen (mit Carl Cassau), 136 S., 1. - 3. Aufl., Leipzig: Twietmeyer 1883, 1884
- 9 Auf dem Niederwald (Novelle), 1883
- 10 Im Ruhmesglanz. 1. Abt.: Landwehr hat Ruh', 2. Abt. Gut und Blut für's Vaterland, 405 S., Hamburg: König und Schulz 1884
- 11 Das Veilchen von Varennes, 48 S., 1885, Neuauflage 1911/14 (Bücherei für's deutsche Haus 41)
- 12 Hamburger Jungens. Erzählungen von S. St., Hamburg: F. W. Rademacher 1886, 247 S. [SUB; StAHbg; MHG]
- 13 Im Heimathshafen. Erzählung aus dem Leben, 288 S., Hamburg: Hoffmann & Campe 1888; Neuauflage: Im Heimathshafen oder Eine Lebensrettung. Erzählung aus dem Leben, mit 8 Bildern von Hans W. Schmidt, 208 S., Weimar: Schriftenvertriebsanstalt (Christlicher Zeitschriftenverein) 1890; 3. Aufl., Weimar/Berlin 1897 [SBB PK]
- 14 Laßt sie nur kommen, 1886
- 15 Der Maikäfer (Posse), 1886
- 16 Die Jagd nach dem Glücke (Schwank), 1887
- 17 Die Lebensmüden (Novelle), 1887

- 18 Vom Schiffsjungen zum Wasserschout. Erinnerungen aus dem Leben des Capitäns Alfred Tetens, nach seinen Aufzeichnungen verfasst von S. St., mit Portr. und 10 Ill. von C. Schildt, Hamburg: G. W. Niemeyer 1889, IX, 392 S. [Stadt- u. Universitätsbibl. Frankfurt a.M.], 2. Aufl. 1899 [SUB; StAHbg; MHG; Universität der Bundeswehr Hamburg; Pfälzische Landesbibl. Speyer]
- 19 Zweimal gerettet, 1889
- 20 Kaisers Geburtstag, 1889
- 21 Wer gewinnt die Schlachten, 1890
- 22 Das Preußenkind. Erzählung aus dem Leben, 168 S., 8 Bilder, Gotha: Perthes: 1891
- 23 Aus dem Leben unsrer Kaiser, 1891
- 24 Gesichter auf dem Schlachtfelde, 1891
- 25 Treue Kameradschaft oder Leiden und Freuden des Vorstands, 1892
- 26 Der jüngste Vaterlandsvertheidiger. Charakterbild von S. Steinberg. Mit vier Bildern nach Originalzeichnungen von Karl Müller, Berlin: Paul Hüttig 1892, 2 Bl., 124 S., 4 Taf.
- 27 Heil Albert Dir, mein König, 1893
- 28 Deutsche Soldatenherzen. Erzählung aus dem Leben, 189 S., Dresden: Expedition und Buchdruck des ‚Kamerad‘ 1894
- 29 Wir halten fest und treu zusammen, 1894
- 30 In Treue fest. Humoristisch-patriotisches Festspiel in einem Aufzug, 16 S., 1894
- 31 Hurra! Die Artillerie. Erlebnisse des Kanoniers H. F. L. Meichner im Schleswig-Holsteinischen Feld-Artillerie-Regiment Nr. 9 während des Krieges 1870/71, nacherzählt von S. St., 2. Aufl., Güstrow: C. Michael & A. Schuster 1895, 192 S. [StAHbg; Landesbibl. Schwerin]
- 32 Soldatentreue, 1895
- 33 Der Waffenstreit. Humorist.-patriot. Schwank in einem Aufzug, Hamburg: Meissel 1897, 15 S. [SBB PK]
- 34 Mit Herz und Hand fürs Vaterland, 1897
- 35 Eine Kriegervereinsitzung. Festschwank in einem Aufzug, Güstrow: Ratsbuchdruckerei 3. Aufl. 1898, 15 S.; weitere Aufl., 23 S., Leipzig 1909 (Vereinstheater Nr. 26) [SBB PK]
- 36 Auf Vorposten (Schwank), 1898
- 37 Unsere Kameraden in China (Schwank), 1900
- 38 Durch Nacht zum Licht. Patriotisches Schauspiel in einem Akt, 1901; weitere Aufl. Leipzig 1909 (Vereinstheater Nr. 32), Leipzig: Richter/Deutsche Bücherei 1915, 24 S. (Aus Großer Zeit 3) [SBB PK; Deutsche Bücherei Leipzig]
- 39 Zu Wasser und zu Lande (Schwank), 1902
- 40 Ein Löhnungsappell (Festsp.), 1903
- 41 Fahnenweihe (Festsp.), 1904

- 42 Im Kaisermanöver. Soldatenscherz in einem Aufzuge, 19 S., Güstrow: Michael 1905; weitere Aufl. 28 S., Leipzig 1909 (Vereinstheater Nr. 28) [SBB PK]
- 43 Weihnacht deutscher Waffenbrüder, 1907
- 44 Stillgestanden! Richt Euch. Militär-humoristisches Festspiel in einem Aufzug, 28 S., Leipzig 1908 (Vereinstheater Nr. 17)
- 45 An die Gewehre. Patriotisches Zeitbild in einem Aufzuge, 29 S., Leipzig 1909 (Vereinstheater Nr. 31)
- 46 Im französischen Quartier. Humoristisches Kriegsbild aus 1870/71, 15 S., Leipzig 1909 (Vereinstheater Nr. 29)
- 47 Kriegervereinsfest oder Mutter kapituliert. Schwank in einem Akt, 24 S., Leipzig 1910 (Vereinstheater Nr. 37)
- 48 Liebe auf dem Schlachtfelde. Ein Kriegsroman u.a. ernste und heitere Geschichten aus dem Soldatenleben, 48 S., Düsseldorf: Lintz 1915 (Soldaten-Bücher 3) [Universitäts- und Landesbibl. Düsseldorf]

- 1 Die Postkarte befindet sich im Museum für Hamburgische Geschichte (im Folgenden: MHG), Nachlass Steinberg; ein weiteres Exemplar ist abgedruckt auf dem Schutzumschlag der Bücher von Ina Lorenz, Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik, 2 Bde., Hamburg 1987 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 13); der Film von Ascan Gerdtz findet sich im Landesmedienzentrum Hamburg, Nr. 4204215. Dokumente und Bilder von Semmy Steinberg, die z.T. von Verwandtschaft aus den USA stammten, wurden dem MHG 1999 von Werner Steinberg, einem Großneffen Semmy Steinbergs, überlassen.
- 2 Hans-Norbert Mittendorf, „Die jüdische Gemeinde in Mackensen im 18. und 19. Jahrhundert“, in: Einbecker Jahrbuch 36 (1985), S.93-103, hier S.93; Herrn Theodor Müller, Dassel, danke ich herzlich für die Daten zur Familie Steinberg.
- 3 Hamburger Fremdenblatt v. 13. 7. 1905.
- 4 Semmy Steinberg, „Das Fazit meines Lebens am 80. Geburtstag“, in: Hamburger Nachrichten v. 11.7.1925.
- 5 Wilfried Niemann, Geschichte des 2. Hanseatischen Infanterie-Regiments Nr. 76, Hamburg 1876, S.206.
- 6 Ein theures Angedenken. Erinnerungen eines Bergedorfers aus dem Kriege 1870/71, nacherzählt von Semmy Steinberg, Bergedorf 1880, S.4.
- 7 Ernst Rump, Lexikon der bildenden Künstler Hamburgs, Altonas und der näheren Umgebung, Hamburg 1912, S.92.
- 8 MHG, Erste allgemeine deutsche Kriegerfest-Zeitung. Zur Erinnerung an die erste Zusammenkunft der deutschen Kriegervereine am 1., 2. und 3. Juli 1883. Eine detaillierte Analyse über Organisation und Wirksamkeit der Kriegervereine liefert Harm-Peer Zimmermann, „Der feste Wall gegen die rote Flut“. Kriegervereine in Schleswig-Holstein 1864 – 1914, Neumünster 1989.
- 9 Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), Politische Polizei KV 93, Kameradschaftsbund der 76er; darin auch: „Semmy Steinberg. Zur Entstehungsgeschichte des Kameradschaftsbundes der 76er“, in: Offizielle Vereins-Nachrichten vom 20. 11. 1898; vgl. ders., „Die Entstehung des Kameradschaftsbundes der 76er. Eine Erinnerung an Bürgermeister Dr. Versmann“, in: Hamburg. Zeitschrift für Heimat und Fremde 1906/07, S.102-108.

- 10 MHG, Nachlass Steinberg (wie Anm. 1).
- 11 Hamburger Nachrichten v. 11.7.1925 und Israelitisches Familienblatt v. 6. 7. 1933.
- 12 Jörg Nimmergut, Deutsche Orden und Ehrenzeichen bis 1945, München 1997, S.341f.
- 13 Hamburger Fremdenblatt v. 13. 7. 1905.
- 14 MHG, Nachlass Steinberg (wie Anm. 1); Israelitisches Familienblatt v. 6. 7. 1931.
- 15 Ulrich Dunker, Der Reichsbund jüdischer Frontsoldaten 1919 – 1938. Geschichte eines jüdischen Abwehrvereins, Düsseldorf 1977. Zu Hamburg vgl. Lorenz (wie Anm. 1), Bd. 2, S.1137-1159.
- 16 Siegfried Urias, Die Hamburger Juden im Kriege 1914 – 1918. Eine statistische Abhandlung, Hamburg 1929 (2. Aufl. 1933); zur Rolle der Juden im deutschen Militär vgl. mit ausführlichen Literaturhinweisen: Deutsche Jüdische Soldaten. Von der Epoche der Emanzipation bis zum Zeitalter der Weltkriege (hrsg. vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt), Hamburg u.a. 1996.
- 17 StA HH, Jüdische Gemeinden 869, Reichsbund jüdischer Frontsoldaten 1920–1935; abgedruckt in: Lorenz, Die Juden (wie Anm. 1), Bd. 2, S.1142.
- 18 Zeitschrift des Vaterländischen Bundes jüdischer Frontsoldaten Nr. 9 v. Nov. 1922, in: StA HH, Senat, CI VII Lit. L b Nr. 18 Vol 7b Fasc. 2 Inv. 78; vgl. Lorenz, Die Juden (wie Anm. 1), Bd. 2, S.1148.
- 19 StA HH, Jüdische Gemeinden 869, Reichsbund jüdischer Frontsoldaten 1920 – 1935; ebd., Senat, CIVII Lit. L b Nr. 18 Vol 7b Fasc. 2 Inv. 78 und 82. Vgl. Lorenz, Die Juden (wie Anm. 1), Bd. 2, S.1149.
- 20 „Seelengröße. Eine Erinnerung von S. Steinberg“, o.O. u.J., in: MHG, Nachlass Steinberg (wie. Anm. 1); Semmy Steinberg, „Heimatsklänge. Eine Erinnerung an meine Jugendzeit“. Als Manuskript gedruckt, o.O. u. J., in: ebd.; Hamburger Fremdenblatt v. 12.7.1930; „Wo meine Wiege stand“, in: Einbecker Tageblatt v. 11.7.1931; vgl. Steinbergs Erinnerungen an den Krieg 1870/1: „Getreu bis in den Tod“, in: Hamburger Nachrichten v. 12.7.1931.
- 21 MHG, Nachlass Steinberg (wie Anm. 1); Israelitisches Familienblatt v. 6.7.1933. Zum Denkmal des Regiments Nr. 76 siehe Günther Lange, Das Denkmal, Hamburg 1997, S.27-33.
- 22 Hamburger Fremdenblatt v. 28.10.1933.

Der Turm zu Babel. Martin Hallers „Lobpreis der Ingenieurkunst“ 1907

Das Erkenntnisinteresse des folgenden Beitrags ist auf einen marginal erscheinenden Gelegenheitstext gerichtet. Es geht um den Entwurf einer Tischrede, die Martin Haller (1835 – 1925), ein aus assimilierter jüdischer Familie stammender Architekt, in den Junitagen des Jahres 1907 in Hamburg zu halten gedachte. Festlicher Anlass war ein Besuch, den eine Gruppe dänischer Ingenieure damals dem hamburgischen Architekten- und Ingenieurverein machte.¹ Was rechtfertigt es, den Text in einer Festschrift zu behandeln, die deutsch-jüdischer Thematik gewidmet ist? Die Frage eindeutig zu beantworten, ist nicht leicht. Gerade diese Schwierigkeit hat mein Interesse stimuliert. Geleitet hat mich dabei die Erfahrung, dass gelegentlich gerade jene Texte unerwartet aussagekräftig sind, deren Interpretation sich nicht auf den ersten Blick erschließt.

Vorzustellen ist ein Galaessen in dem erst im Vorjahr am Neuen Jungfernstieg eröffneten Palasthotel. Die geladenen Teilnehmer hatten nicht nur eine reiche Folge von Speisen, sondern auch von Reden zu absolvieren. Zu Hallers Bedauern blieb freilich seine eigene Rede ungehalten. Wegen der zahlreichen Vorredner war er mit seiner Wortmeldung nicht mehr zum Zuge gekommen. Immerhin war ihm der konzipierte Beitrag wichtig genug, dass er ihn in seine seit 1913 niedergeschriebenen Erinnerungen aufnahm.

Da die Rede auf das Festsaal-Ambiente Bezug nimmt, zunächst einige Worte zu dem (heute nicht mehr existierenden) Palasthotel. Das Gebäude, unmittelbar neben dem Hotel Vier Jahreszeiten gelegen, trug Spuren, die auf eine bemerkenswerte Vorgeschichte wiesen. Ältere Hamburger hatten zu Hallers Zeiten noch gut im Gedächtnis, dass eben hier, am Neuen Jungfernstieg 16, das „Abendroth'sche Haus“ stand, ein vornehmer klassizistischer Bau, den sich Bürgermeister Dr. August Abendroth in den Jahren 1832 bis 1836 von dem Architekten Alexis de Chateauneuf hatte errichten lassen. Auch wenn das Haus 1905 verkauft und anschließend zum Hotel umgebaut worden war, zeugten in den veränderten Räumen noch immer skulpturale Reste von dem klassizistischen Geist, der an diesem Ort einst geherrscht hatte. Vornehmlich galt dies für den Festsaal des Palasthotels, dessen Wände ein Hochfries zierte, der aus dem Vorgängerbau übernommen war. Es handelte sich um ein Werk, das auf den dänischen Bildhauer Thorwaldsen zurückging. Auf dem Fries war in episch angeordneter Szenenfolge

dargestellt, wie Alexander auf seinem Lieblingspferd Bucephalos als Sieger in Babylon einzieht. Die Originalfassung hatte Thorwaldsen 1812 für Napoleons Residenz in Rom geschaffen. Jahre später hatte Abendroth auf einer Italienreise einen Abguss erworben, den er seinem Haus in Hamburg einfügen ließ – eine Attraktion, die jetzt den Hotel-Festsaal schmückte.² Vor solcher Kulisse ist die Rede zu denken, mit der Martin Haller die vom Kopenhagener Øresund angereisten Gäste zu erfreuen gedachte.³

Das vorangegangene Besuchsprogramm hatte den Gästen demonstriert, dass es in Hamburg nicht an eindrucklichen Beispielen der von Haller gepriesenen Ingenieurkunst fehlte. Der einladende hamburgische Architekten- und Ingenieurverein hatte den Kollegen aus Kopenhagen auf einer Hafenbesichtigungsfahrt Wunderwerke modernster Technik vorgeführt. Wichtigste Station war die Werft Blohm & Voss, auf der Schiffsriesen bis dahin nicht gekannter Dimension gebaut wurden. Nicht weniger spektakulär war ein technisches Vorhaben in unmittelbarer Nachbarschaft der Werft. Eben damals begannen in Steinwerder die Schachtarbeiten für eine Untertunnelung der Elbe. Welcher Enthusiasmus sich mit dem Projekt verband, zeigt der emphatische Kommentar in den „Hamburger Nachrichten“, als die Tunnelarbeiter sich an der Durchbruchstelle zum ersten Mal die Hand reichten:

„Mit Riesenschritten strebt die Menschheit der Vervollkommnung ihrer Einrichtungen zu. Der Mensch hat gelernt, die Luft zu beherrschen, der gestrige Tag in Hamburg hat ihn als souveränen Beherrscher der Tiefe gezeigt – es gibt Augenblicke, die es dem Menschen schwer machen, sich vor dem Gefühl der Überhebung zu schützen.“⁴

Kein Zweifel, auch Haller nahm als Architekt für sich in Anspruch, dem Fortschritt zu dienen. So sehr er mit seinen Neorenaissance-Bauten dem klassischen Erbe verpflichtet blieb, hatte er doch wesentlichen Anteil an der Modernisierung Hamburgs. 1885/86 baute er mit dem Dovenhof das erste Hamburger Kontorhaus – ein moderner Bürohaustypus, der in der Folgezeit für die Innenstadt prägend werden sollte. Selbst das 1897 eingeweihte, in deutsche Renaissanceformen gewandete Hamburger Rathaus, dessen leitender Architekt Haller war, konnte hinsichtlich seiner Haustechnik als eines der modernsten öffentlichen Gebäude in der Hansestadt gelten. War er an eigentlichen Ingenieurbauten auch nicht beteiligt, pflegte er doch wie kaum einer seiner engeren Architektenkollegen in Hamburg den Kontakt zu den Ingenieuren, wohl wissend, wie unerlässlich das Zusammenwirken mit ihnen für anspruchsvolle Bauvorhaben war. Im Übrigen verfolgte Haller mit Interesse, welche Leistungen die moderne Ingenieurkunst diesseits wie jenseits des Atlantiks vollbrachte. Noch als alter Mann reiste er in die USA und nahm dort die Wolkenkratzerarchitektur der Neuen Welt in Augenschein.

„Meine Herren Ingenieure vom Oeresund, ich stelle mich Ihnen als hamburgischer Architekt vor, der – obschon er manchmal Ihre schöne Vaterstadt und deren reizende Umgebung besuchte – leider noch immer nicht der dänischen Sprache mächtig, und daher für das Verständnis seiner Worte und Gefühle auf Ihre hohe Kenntnis der deutschen Sprache angewiesen ist. – An dieser Verschiedenheit unserer Muttersprachen trägt weder der Deutsche noch der Däne Schuld, sondern einzig und allein: – der Ingenieur. – War er es doch, der vor vielen Jahrtausenden in der guten Stadt Babylon einen Thurm zu bauen unternahm, der nach beglaubigten Zeugnissen bis in das Himmelsgewölbe hineinragte, mithin den Pariser Eiffelthurm noch um mehrere Kilometer überragt haben muß. – Das Schicksal dieses Riesenbaus ist Allen bekannt. Ein von Ihnen begangener, genau noch heute nicht ganz erklärter Konstruktionsfehler verursachte seinen Einsturz und rief eine so allgemeine Bestürzung hervor, daß die Bewohner der Stadt sich über die ganze Erde zerstreuten und dabei ihre bis dahin einheitliche Sprache verloren haben. – Wenngleich nun auch die Menschheit bis zum heutigen Tage unter dieser fürchterlichen, von Ihnen verursachten Katastrophe zu leiden hat, so haben Sie, meine Herren Ingenieure, sich doch seitdem eifrig und mit gutem Erfolge bemüht, den von Ihnen angerichteten Schaden wieder gutzumachen. – Denn Sie haben die so grausam getrennten und zerstreuten Völker der Erde wiederum vereinigt und verbunden durch Brücken, Canäle, Tunnel, Eisenbahnen, Luft- und Dampfschiffe, haben die allgemeine Sprachverwirrung wieder unschädlich gemacht durch electriche Telegraphen, Telephone und Kabelleitungen, – und haben mit diesen bewunderungswürdigen Werken einen ruhmreichen Siegeszug durch alle Welttheile angetreten. Diesen Ihren Siegeszug, meine Herren Ingenieure, finden Sie ringsum an den Wänden dieses Saales symbolisch dargestellt in dem Meisterwerk Ihres größten Künstlers, denn mit dem Einzuge Alexanders in Babylon wollte Thorwaldsen offenbar Ihre Welterfolge ausdrücken. In dem jungen Welteroberer erkennen Sie sich selbst. Der gebändigte Bucephalus bedeutet Ihre Beherrschung der Naturkräfte. Hier bringt der Genius Ihnen die Ruhmespalme entgegen, dort zeigen die gefangenen Könige, wie alle Völker der Erde sich Ihrer Macht unterwerfen, und der mit den Schätzen Indiens beladene Elephant giebt einen Begriff von dem reichen Tribut, der Ihnen aus allen Ländern zu Theil wird. –

Nur in einem einzigen Punkte hinkt das Gleichnis. Alexanders Herrlichkeit ist dahin. Sein Weltreich ist untergegangen – das Ihrige besteht, blüht und treibt täglich, stündlich neue herrliche Früchte, – zum Segen unseres Planeten, zur Bewunderung Ihrer Mitmenschen, zur Freude Ihrer nächsten Verwandten, der Architekten, die nicht neidisch, sondern vielmehr stolz darauf sind, daß sie sich seit kurzem den Titel eines Doktor-Ingenieur zulegen dürfen und die sich glücklich fühlen in dem Bewußtsein eines treuen collegialen Bündnisses mit Ihnen, wovon auch unsere heutige Begegnung ein schönes Zeugnis ablegt. – Der gedeihlichen Fortdauer dieser Verbrüderung widme ich mein Glas und bitte ich alle Anwesenden, das ihrige auf ein segenreiches Fortbestehen des Bündnisses der Ingenieure und Architekten aller Länder zu leeren.“

Ungetrübte Hochstimmung? Der Schein trügt. Vertieft man sich in Hallers Erinnerungen, so stößt man auf eine Lebensgeschichte, die zwei Seiten aufweist: Auf der im öffentlichen Licht stehenden Seite begegnen uns Anerkennung und beruflicher Erfolg, auf der anderen, sorgfältig verborgenen Seite Selbstzweifel und wachsende Besorgnis. Es ist hier nicht der Ort, das Bild auszubreiten, das Haller von seinem Leben zeichnet. Im Rahmen dieses Beitrags muss genügen, eine Szene herauszugreifen, die etwas von der untergründigen Problematik spüren lässt, der er – ein protestantischer Hamburger jüdischer Herkunft – ausgesetzt war. Der Vorgang datiert in die Jahre der Rathauserbauung (1886–1897). Der beteiligte Wilhelm Hauers gehörte zum Rathausbaumeisterbund, unter dessen Mitgliedern er der Einzige war, dem Haller das „Du“ angeboten hatte, woraus eine enge persönliche Freundschaft erwuchs.

Zum besseren Verständnis des zu Berichtenden sei vorweggeschickt, dass Hauers als Nicht-Hamburger mit den familiären Verhältnissen in der Hansestadt nicht in dem Maße vertraut war, wie das für einen Alt-Hamburger selbstverständlich war. Nur so erklärt sich, dass ihm die zwei Generationen zurückliegende jüdische Herkunft der Familie seines Freundes Haller nicht bekannt war. Tatsächlich waren Martin Hallers großväterliche wie großmütterliche Vorfahren jüdischen Glaubens gewesen, erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die Familie konvertiert. Bereits Hallers Vater, Ferdinand Haller, gehörte zu den getauften Juden, die in Hamburg Karriere machten; 1844 wurde er in den Senat gewählt, dem er bis zu seinem Tod im Jahre 1876 angehörte. Martin Haller selbst hatte sich nach Studienjahren in Berlin und Paris 1861 in seiner Vaterstadt als freier Architekt niedergelassen, wo er von früh an zu den erfolgreichsten Baumeistern zählte. In der Liste seiner privaten Auftraggeber fehlte kaum ein Name aus der bürgerlichen Elite der Stadt.

Um so irritierender die folgende, in seinen Erinnerungen festgehaltene Episode – ein Exempel antisemitischen Vorurteils, wie ihn schwarzer Humor nicht schlimmer hätte erfinden können: Haller und Hauers hatten sich nach dem über Rathausplänen verbrachten Tagesgeschäft noch auf einen gemeinsamen Abendspaziergang gemacht. Unterwegs nahm das freundschaftliche Gespräch plötzlich eine unerwartete Wendung. Schockiert vernahm Haller aus dem Munde seines Freundes wilde Beschimpfungen der Juden:

„Hauers, ein urgermanischer Christ, schalt die Juden als widerwärtig und geschmacklos und erklärte für jüdischen Ursprung, wenn auch weit zurückliegend, eine feine und untrügliche Witterung zu besitzen. Als ich darauf meine Rasse energisch in Schutz nahm und mich ihm schließlich decouvierte, kannte sein Erstaunen und seine Beschämung keine Grenze.“⁵

Haller war großzügig genug, dem bestürzten Hauers zu verzeihen. Die Freundschaft hatte Bestand. Als Hauers 1905 verstarb, widmete Haller ihm vor dem Architekten- und Ingenieurverein bewegte Worte des Gedenkens. Gegenüber Dritten verlor er nie ein Wort über den zurückliegenden Disput. Seine Erinnerungen zeigen jedoch, wie sehr ihm die Begebenheit nachging, dies umso mehr, als sie mit einer allgemeinen Verschlechterung des toleranten Klimas seiner Heimatstadt einherging.

So unangefochten Hallers persönliche Reputation war, die generelle Diskriminierung ging nicht spurlos an ihm vorbei. Sie zehrte an seinem Selbstwertgefühl. Zugleich schmerzte seinen hanseatischen Stolz, in der für liberal gehaltenen Vaterstadt rassistische Rattenfänger hausieren zu sehen.⁶ Zwar hatte sich der politisch organisierte Antisemitismus nach einem bei den Reichstagswahlen von 1893 in Hamburg errungenen Anfangserfolg rasch wieder verlaufen, aber Haller entging nicht, dass der Ungeist verdeckt weiterlebte – eine Situation, die Max Warburg 1913 mit den Worten charakterisierte: „Hier in Hamburg herrscht kein offener Antisemitismus, aber ein sehr großer latenter.“⁷

Öffentlich wurde das Dilemma beschwiegen. Der gute Ton war in der hanseatischen Gesellschaft auf Optimismus gestimmt. Erst recht galt dies, wenn es um Festreden ging. Wie nicht anders zu erwarten, gibt Martin Hallers ungehaltene Rede im Palasthotel an keiner Stelle düsteren Tönen Raum. Und doch liest sich der Text, kennt man den Kontext seiner von Sorge überschatteten Erinnerungen, mit anderen Augen. Der Lobpreis der Ingenieurkunst, auf den ersten Blick nur einer Festlaune entsprungen, gewinnt Hintersinn.

Es geht um eine visionär überhöhte, bessere Welt. Nicht von ungefähr greift Haller auf den Turmbau zu Babel zurück. Seit zur Pariser Weltausstellung von 1889 der Eiffelturm errichtet worden war, hatte der Turm zu Babel eine veränderte Konnotation bekommen. Der Erbauer des Eiffelturms, der französische Ingenieur Gustave Eiffel, hatte den Anfang gemacht, indem er sich zur Propagierung seiner

himmelstürmenden Eisenkonstruktion auf die in der Bibel überlieferte Turmbaugeschichte berief und sie zeitgemäß aktualisierte. In der Folge nahmen die Um- und Neudeutungen kein Ende. Der zum Eiffelturm mutierte Turm zu Babel zog immer neue Projektionen auf sich. Ihnen allen war ein Rest der Hoffnung gemeinsam, die der Turmbau zu Babel unter sich begraben hatte.⁸

Und Martin Haller? Sein Konzept von 1907 zeigt einen Redner, der das Pathos des Zeitgeistes mit humorvoller Eloquenz zu handhaben weiß. Doch der persönliche lebensgeschichtliche Hintergrund weist auf eine Motivation, die weiter reicht. Haller bannt böse Geister, wenn er eine Welt ohne Barrieren zwischen Menschen und Völkern entwirft. Eine solche Welt von der modernen Ingenieurkunst zu erhoffen, lag vielen liberalen Bürgern jüdischer Herkunft besonders nahe. Waren sie nicht selbst Kinder der Moderne? Welche Macht, wenn nicht der technische Fortschritt, verhiess ihnen mit Zuverlässigkeit, die Vorurteile zu überwinden, die einem endgültigen Sieg der Emanzipation noch entgegenstanden? Als Haller 1913 begann, seine Erinnerungen niederzuschreiben, ahnte er nicht, wie gründlich die Zukunft seine Hoffnungen zerstören sollte.

- 1 Zu Haller: Wilhelm Hornborstel/David Klemm (Hrsg.), Martin Haller. Leben und Werk 1835–1925, Hamburg 1997.
- 2 Zum Abendroth'schen Haus und seinem späteren Umbau: David Klemm/Hartmut Frank (Hrsg.), Alexis de Chateaufort 1799–1853. Architekt in Hamburg, London und Oslo, Hamburg 2000, S.85-89 und S.185-192.
- 3 Der im Faksimile wiedergegebene Text ist den im Staatsarchiv Hamburg handschriftlich überlieferten Erinnerungen des Autors entnommen; Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), 622–1 Familie Haller 49 (Bd. 6, S.62-65).
- 4 Hamburger Nachrichten v. 29.3.1910.
- 5 StA HH 622–1 Familie Haller 49 (Bd. 1, S.54).
- 6 Vgl. Joist Grolle, „Eine tapfere Reminiszenz des jüdischen Ursprungs“. Die Lebensbilanz des Rathausbau-

meisters Martin Haller“, in: ders. (Hrsg.), Das Rathaus der Freien und Hansestadt Hamburg, Hamburg 1997, S.37-42.

- 7 Zitiert nach Daniela Kasischke-Wurm, Antisemitismus im Spiegel der Hamburgischen Presse während des Kaiserreichs (1884–1914), Hamburg 1997, S.408.
- 8 Vgl. Roland Barthes, La Tour Eiffel, Lausanne 1964; Karlheinz Stierle, Imaginäre Räume. „Eisenarchitektur in der Literatur des 19. Jahrhunderts“, in: Helmut Pfeiffer/Hans Robert Jauss/Françoise Gaillard (Hrsg.), Art social and art industriel. Funktionen der Kunst im Zeitalter des Industrialismus, München 1987, S.305-308; Karlheinz Stierle, Der Mythos von Paris. Zeichen und Bewußtsein der Stadt, München/Wien 1993, S.670.

Das Schicksal der Hamburger Sendbotin und Volkspflegerin Martha Baer

Mein Großvater mütterlicherseits, der Berliner Anwalt Dr. Hermann Jalowicz (1877–1941), soll im Laufe seines Lebens wiederholt die Auffassung vertreten haben, man könne in Deutschland nur in zwei Städten leben: in Berlin und in Hamburg. Diese Worte möchte ich an den Anfang eines Beitrags stellen, der einer Hamburger Kollegin zugeeignet ist und in dem auch Hamburg eine Rolle spielt.

Es handelt sich um eine lange Geschichte, die mich nun schon seit 30 Jahren beschäftigt und die ihren Ausgangspunkt im Jahre 1973 nahm, als mir meine Mutter Marie Simon (geb. Jalowicz) folgende Geschichte über Karl Baer und seine damalige Ehefrau Elza (geb. Max) erzählte, die zum Freundeskreis ihrer Eltern gehörten: „Als Kind und Jugendliche“, berichtete meine Mutter,

„freute ich mich, wenn Baers unsere Gäste waren oder wir sie besuchten; denn stets ergaben sich denkbar angeregte und anregende Gespräche. [...] Herr Baer [...] versprühte Geist und Witz [...].

Auf meine Frage, warum Frau Baers Vorname Elsa ausgesprochen und Elza geschrieben werde, bekam ich die Erklärung, die Schreibung entspreche polnischer Orthographie; Frau Baer, eine jüdische Polin [...], habe in ihrer Heimat Germanistik studiert.

[...] Auch der Vorname ihres Gatten wies eine Besonderheit auf: Er hieß Karl M., der zweite Name wurde nie ausgeschrieben. Auch wenn von ihm die Rede war, wurde er als Karl M. Baer erwähnt.

Als die Post eines Tages eine Ferienkarte mit Grüßen von Karl M. Baer brachte und ich beauftragt wurde, meiner Tante Grete [Eger]¹ diese Karte zu zeigen, da die Grüße auch ihr, Margarete Eger, galten, packte mich die Neugier: Ich wollte wissen, wofür M. steht, vermutlich für einen unüblichen, komisch wirkenden Namen. Also fragte ich meine Tante, was M. bedeute. Ihre Reaktion war verblüffend: Sie schwieg und erstarrte gleichsam zur Salzsäule. Erst später begriff ich ihr seltsames Verhalten. Sie war in einen Konflikt der Pflichten geraten [...]. Einerseits muss man die Wahrheit sagen, nichts als die Wahrheit; andererseits ist gebotene Diskretion unter allen Umständen zu wahren. [...] Also wiederholte ich meine Frage, bis sie schließlich mit feierlichem Ernst sagte, M. bedeute Martha und ich solle nicht weiter fragen. Was ich erfahren hatte, fand ich, damals 10-12 Jahre alt, ulkig, denn Männer heißen doch nicht Martha. [...] Da durch die karge Information meine Neugier nicht nur nicht befriedigt, sondern angestachelt worden war, wandte ich mich an meinen

Vater mit der Frage, warum Karl Baer auch den weiblichen Vornamen Martha trage, und erfuhr [...], Baer sei als Mädchen aufgewachsen und habe eine Autobiographie unter dem Pseudonym N. O. Body, zusammengezogen Nobody, also Niemand, geschrieben, der Titel laute: ‚Aus eines Mannes Mädchenjahren‘. [...] Diese Angaben habe ich mir bis jetzt gemerkt, aber ich hatte nie den Wunsch, das Buch zu lesen. Meine Neugier wurde nämlich bald befriedigt. Nicht ohne Pffiffigkeit konsultierte ich abwechselnd Vater und Tante, und zwar so: Jeden gerade vom Vater ergatterten Kenntnisbrocken präsentierte ich meiner Tante, um nun weitere Details zu erfragen, und umgekehrt. Durch das akkumulierte Wissen wurde ich bald eine Eingeweihte, so dass die Verpflichtung entfiel, die Diskretion zu wahren.

Jetzt hatte Margarete keine Hemmungen mehr, über ihre Erinnerungen an Karl und Martha zu sprechen. So hörte ich einen zusammenhängenden Bericht.

Im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts gehörte meine Tante einem Kreis jüdischer junger Leute an, die geistig interessiert waren, über literarische und naturwissenschaftliche Themen diskutierten und auch tatkräftig den ins Elend geratenen Überlebenden der russischen Pogrome halfen [...]. Zu dieser Gruppe gehörte ein Fräulein Martha Baer, mit der Grete Eger sich angefreundet hatte, eine typische Intellektuelle, auffallend klug und geistig führend, busenlos, mit Bartwuchs und ausgesprochener Männerstimme, auch sonst wie ein Mann wirkend. Dass dieses junge Mädchen dicke Zigarren rauchte, reichlich Bier trank, und zwar mit kräftigem Zug, fiel als durchaus unüblich auf.

Eines Tages, erzählte meine Tante weiter, sei Fräulein Baer in dem Freundeskreis erschienen, um sich zu verabschieden: Sie ziehe in eine andere Stadt, weil sich für sie dort eine berufliche Betätigungsmöglichkeit, eine sinnvolle Aufgabe gefunden habe. Nach geraumer Zeit sei ein junger Mann namens Karl Baer als Neuling zu der Gruppe hinzugekommen. Er habe der entschwundenen Martha zum Verwechseln ähnlich gesehen, nur habe er nun Männerkleider getragen. Die auffälligste Veränderung habe die neue Frisur bewirkt, kurzer Haarschnitt an Stelle des aufgesteckten Zopfs. Alle Mitglieder des Zirkels seien in vorbildlicher Weise taktvoll und diszipliniert gewesen: Niemand habe sich anmerken lassen, dass ihm die Identität von Martha und Karl klar sei.

Mein Vater [Hermann Jalowicz] hatte Martha Baer nicht gekannt, war aber mit dem jungen Karl in Kontakt gekommen, wohl durch zionistische Arbeit, jedenfalls in einem anderen Kreis als meine Tante. Die naheliegende Frage, warum Herr Baer denn als Mädchen aufgewachsen sei, stellte ich beiden unabhängig voneinander und erhielt als Antwort dieselbe Information: Baer stamme aus Osteuropa, er sei der Sohn frommer Eltern, die den Neugeborenen als Mädchen angemeldet hätten, um zu verhindern, dass er, herangewachsen, zum Militär eingezogen und gezwungen würde, die Ritualgesetze zu verletzen. Er habe sich, in Deutschland lebend, als Mann deutscher Kultur mit ausgeprägtem Rechtsbewusstsein der juristischen

Inkorrektheit seiner Eltern geschämt und die fatale Angelegenheit in Ordnung gebracht. Um diese Peinlichkeit zu kaschieren, habe er in seinem Buch, in dem er ohnehin die Fakten verfremdet habe, um die Anonymität zu wahren, vorgegeben, gewisse äußerliche Missbildungen der Genitalien hätten zur Verkennung seines wahren Geschlechtscharakters geführt.“²

Bei der Behauptung, Baer habe lediglich vorgegeben, dass sein Geschlecht falsch bestimmt worden sei, handelte es sich freilich um eine irrije Annahme. Erst viele Jahre später gelangte ich allerdings zu dieser Erkenntnis – tatsächlich nämlich schildert Baers autobiografisches Buch den wahren Sachverhalt.³ Bodys Erinnerungen wurden 1907 erstmals veröffentlicht und erfuhren zunächst mehrere Auflagen in rascher Folge. Relativ bald jedoch gerieten sie in Vergessenheit, woran auch Verfilmungen von 1912 und 1919 nichts änderten.⁴ Der Verfasser des Buches wollte dem Lesepublikum keine Sensationsgeschichte unterbreiten, sondern sich die Erinnerung an seine qualvolle Kindheit und Jugend von der Seele schreiben. Vor allem aber ging es ihm darum, aufzuklären und zu erziehen, damit künftig anderen Menschen aus falscher Scham entspringendes Leid erspart bleiben möge.

Der junge Mann – bei Abfassung des Textes ist er 22 Jahre alt –, der uns von den Konflikten und Wirrnissen seines bisherigen Lebens erzählt, ist bei seiner Geburt fälschlicherweise für ein Mädchen – im Buch Nora genannt – gehalten worden. Der Knabe wächst also als Mädchen auf, obwohl sich im Laufe der Jahre keinerlei weibliche Geschlechtsmerkmale ausbilden. Die daraus folgenden existentiellen Probleme, die Kette traumatischer Erlebnisse sind nur dann zu verstehen, wenn wir um die Prüderie des ausgehenden 19. Jahrhunderts wissen, wie sie durch die lebendige Schilderung eindrucksvoll vermittelt wird.

In seinem Buch hat der Autobiograf Baer den Scheinnamen N. O. Body gewählt und sich bemüht, Orte und handelnde Personen zu verfremden, zuweilen aber hat er auch wahre Angaben in die verfremdete Darstellung gleichsam eingeschmuggelt. N. O. Body beginnt seine Erinnerungen mit der Aussage: „Dieses ist ein Buch der Wahrheit.“ Damit will er zum Ausdruck bringen, dass die Schilderung nicht auf literarischer Fiktion beruht; das Buch enthält aber eine verfremdete Darstellung der Tatsachen und erscheint zudem unter Pseudonym, weil der Verfasser nicht als solcher identifiziert werden will.⁵

In dem Buch werden zahlreiche Ortsnamen genannt, die sämtlich falsch sind – allerdings mit der Ausnahme Hamburgs.⁶ In die Freie und Hansestadt zog Nora (Martha) 1903, nachdem sie in dem fiktiven Ort Sellberg eine Lehrzeit als Verkäuferin absolviert hatte. Zur Zeit ihrer Ankunft in Hamburg im Alter von fast 18 Jahren verfügte sie bereits über eine gefestigte Gesinnung und über klare Zielvorstellungen: Sie war Frauenrechtlerin, Zionistin und sah sich als Kämpferin für die Abschaffung oder wenigstens Milderung sozialer Not und Ungerechtigkeit.

In diesem Sinne nahm sie bereits am öffentlichen Leben teil. Ihr Engagement hat auch in den Beständen des Hamburger Staatsarchivs Spuren hinterlassen, so dass wir in Erfahrung bringen können, wann Martha Baer nach Hamburg gekommen ist und wo sie dort wohnte.⁷ Vor allem liegt ein Eintrag mit der Angabe ihres Geburtsdatums vor, das mit dem Karl Baers identisch ist. Es ist deshalb mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass es sich bei Martha und Karl um ein und dieselbe Person handelte.⁸

Während die Einwohnermeldekartei Hamburgs 1943 durch einen Luftangriff vernichtet wurde, ist eine Kartei derjenigen Einwohner erhalten geblieben, die sich zwischen 1892 und 1925 aus Hamburg abgemeldet haben bzw. in dieser Zeit gestorben sind (Meldewesen, A 30). Darin ist Martha Baer nach Mitteilung Jürgen Sielemanns aus dem Staatsarchiv mit folgenden Angaben verzeichnet: „Geboren am 20.5.1885 in Waldeck, ledig, Staatsangehörigkeit: Waldeck, seit dem 26.3.1903 in Hamburg, zugezogen von Arolsen, angemeldet in Hamburg am 7.4.1903, Adresse Wexstraße 35, 3. Stock, bei Lewinsohn [sic].“ Die Kartei erwähnt das Stichwort „Verzogen“, nennt jedoch kein Datum. Auch die Rubrik „Stand oder Beruf“ enthält keine Information.⁹ Als Erläuterung fügt Sielemann hinzu: „Der Straßenteil des Hamburger Adressbuchs von 1903 nennt als Mieter der Wohnung Wexstr. 35, 3. Stock, ‚E. Levinson‘; im alphabetischen Adressbuchteil erscheint mit dieser Wohnungsangabe ‚Ed. Levinson, Redacteur‘. Der oben erwähnten Meldekartei der vor 1926 verzogenen und verstorbenen Einwohner ist zu entnehmen, dass Eduard Levy Jacob Levinson, geb. 17.3.1867 in Flensburg, gestorben am 25.1.1925 in Hamburg, zwischen 1899 und 1906 unter der Adresse Wexstr. 35, 3. Stock, gemeldet war.“¹⁰

Die Wexstraße lag im so genannten Gängeviertel, einer der ärmsten Wohngegenden der Stadt.¹¹ Wenn Body in seinen Erinnerungen davon spricht, der Bruder seiner Freundin Lucie Lenstein „erbot sich, mich zur Ergänzung unserer Gespräche durch die Gänge und Gässchen zu führen, in denen die ärmste Bevölkerung Hamburgs haust“¹², dann fällt er in gewisser Weise aus der Rolle und beschreibt unverfremdet die Realität, über die er weiter berichtet:

„Ich sah diese Gegend zuerst bei Tag, dann aber auch nachts, weil sich das Leben in diesen Straßen zur Nachtzeit am charakteristischsten entwickelt. Wir kamen auch durch jene Gassen, in denen die Prostituierten kaserniert sind. Mein Begleiter gab mir genauen Aufschluss über die Lebensverhältnisse dieser durch private Ausbeutung und soziale Ächtung geknechteten, bedauernswerten Menschen.“¹³

Bemerkenswert ist, dass der Redakteur Eduard Levinson – der vielleicht die reale Vorlage für den Body begleitenden Lenstein abgab – nach den Unterlagen der Politischen Polizei seit 1901 ebenfalls Mitarbeiter des „Israelitischen Familienblatts“ war, bei dem es sich um eine angesehene und weit über den Erscheinungs-

ort hinaus verbreitete Zeitung handelte.¹⁴ Da Martha bei diesem Redakteur als Untermieterin unterkam, mag man vermuten, dass auch sie die Möglichkeit erhielt, im „Familienblatt“ zu publizieren, wenngleich hierzu keine gesicherten Erkenntnisse vorliegen. Es ist ein Faktum, dass die spärlichen Informationen, die uns über ihre Hamburger Zeit und ihr Engagement danach zur Verfügung stehen, häufig aus dem „Israelitischen Familienblatt“ stammen.

Die erste Erwähnung Martha Baers in Hamburg findet sich in einer Zeitungsmeldung vom 18. Mai 1903, die mir als Ausschnitt vorliegt. Die redaktionelle Mitteilung, die aus dem „Israelitischen Familienblatt“ stammt¹⁵, betrifft eine am 11. Mai einberufene Versammlung der Zionistischen Ortsgruppe Hamburg-Altona. Dort heißt es unter anderem:

„Von einer in Folge der schrecklichen antisemitischen Vorgänge in Kischineff vorgeschlagenen speziellen Hilfs-Aktion der hiesigen Ortsgruppe wurde abgesehen, da es zur Kenntniss der Versammlung gelangte, dass eine allgemeine Hilfs-Aktion der hiesigen jüdischen Vereine in Aussicht gestellt sei.“¹⁶

Im weiteren Verlauf kam der Vorschlag auf, eine Kommission zu gründen, „wie auch eine Beteiligung jüdischer Frauen an derselben herbeizuführen. Für letzteres trat auch eine der anwesenden Damen, Fräulein Martha Baer, in warm gehaltener Fürsprache ein.“¹⁷ Offensichtlich brachte sich Martha Baer schnell aktiv in die zionistische Arbeit ein, da sie auch zu den Mitunterzeichnern einer Einladung zu einem Diskussionsabend gehörte, der am 9. September 1903 stattfinden sollte.¹⁸

Ein Jahr nach ihrem Umzug nach Hamburg wird Martha im „Familienblatt“ als „Volkspflegerin“ bezeichnet, und es wird mitgeteilt, dass sie gemeinsam mit zwei weiteren Damen am 1. Mai 1904 nach Galizien abgereist sei.¹⁹ Martha hatte offensichtlich inzwischen eine berufliche Ausbildung absolviert, über die wir aber nur wenig Informationen haben. In einer Publikation des Unabhängigen Ordens Bne Briss (U.O.B.B.) heißt es rückblickend:

„Sie genoss unter der in Hamburg geübten Aufsicht eine Weiterbildung in soziologischen, nationalökonomischen Materien und in Pädagogik. Sie machte einen Samariterinnen-Kursus, einen Kursus bei einem Klausrabbiner durch, hospitierte längere Zeit in Haushaltungsschulen, in Ahlem, wo sie eine Zeit lang unterrichtete, besuchte Krankenhäuser, nahm Aufenthalt in Mädchenheimen, Kinderhorten, Warteschulen, Krippen usw. Sie nahm Unterricht in der Schneiderei, erlernte eine Reihe von Handfertigkeiten [...].“²⁰

Offenbar galt Martha nun als qualifizierte Volkspflegerin; sie wurde für geeignet befunden, in den Notstandsgebieten Galiziens soziale Pionierarbeit zu leisten, und als „Sendbotin“ von den Logen delegiert.

Worin bestand ihre besondere Aufgabe? Nora O. Body schildert ihre Reisen

und Vortragstätigkeit. Dabei beschreibt sie ein Elend „in den weitesten Volkskreisen [...], wie es tragischer kaum auszudenken ist. Besonders groß ist das Elend unter der weiblichen Bevölkerung, der ich auftragsgemäß mein Hauptinteresse zuwandte.“²¹ N. O. Body erzählt erlebte Anekdoten, verzichtet aber darauf, das eigentliche Anliegen beim Namen zu nennen: Es ging um die Bekämpfung des Mädchenhandels!²²

Mädchenhandel und Frauensklaverei waren in weiten Gebieten Ost- und Südosteuropas keine Randerscheinung, sondern stellten ein verbreitetes gesellschaftliches Problem dar. Aus der Tatsache, dass am Mädchenhandel auch Juden teilnahmen, schlugen Antisemiten Kapital, indem sie deren Beteiligung verallgemeinerten und einseitig interpretierten. Dadurch lenkten sie die öffentliche Aufmerksamkeit auf die „weißen Sklavinnen“, so dass sich mittel- und westeuropäische Juden dem Problem stellen mussten. Verschiedene gemeinnützige Institutionen, Frauenvereine, vor allem aber die Logen riefen zum Kampf gegen die Frauensklaverei auf. Dabei führten sie einen Zweifrontenkrieg: sowohl gegen die Verbrecher, denen das Handwerk gelegt werden musste, als auch gegen die sozialen Missstände, die den Nährboden bildeten, auf dem die Ausbeutung von Frauen gedieh. Martha, die eigens zuvor bei einer Lehrerin Polnisch gelernt hatte, widmete sich nun mit Eifer der Aufgabe, zur Besserung der sozialen Lage beizutragen.²³

Dem „Bericht der Großloge für Deutschland“ über die 98. Sitzung des General-Comités, die am 29. Mai 1904 in Berlin stattfand, ist zu entnehmen, dass „Bruder [Gustav] Tuch“ – eine bekannte Hamburger Persönlichkeit – „über die Entsendung dreier Sendbotinnen nach Galizien und über den außerordentlich befriedigenden Erfolg [berichtet habe], der trotz der kurzen Zeit der Thätigkeit dieser Damen von denselben erzielt worden“ sei.²⁴ In der Folgezeit sollten zwei der Sendbotinnen ausfallen: Martha hatte sich seitdem als Einzelkämpferin zu bewähren.²⁵

Auch der Großmeister der Loge, Louis Maretzki, erwähnt in seiner Arbeit über den Orden Bne Briss in Deutschland die Arbeit der Sendbotinnen, ohne deren Namen zu nennen:

„In konsequenter Verfolgung der Bekämpfung des Mädchenhandels auf sozialer Grundlage hat das jüdische Zweigkomitee in Hamburg eine gut vorbereitete Sendschaft nach Lemberg geschickt. Zuerst waren es drei Frauen, später nur eine, die sich der Aufgabe unterzog, die weibliche Bevölkerung aufzuklären und soziale Einrichtungen zu treffen zur Hebung des ökonomischen und sittlichen Bodens. In Verbindung mit dem Schutzverein, der Lemberger Loge und Gemeinde wurde nach und nach ein Kinderhort eingerichtet, ein Arbeiterinnenverband begründet, ein Arbeitsnachweis für Arbeiter und Handlungsgehilfen geschaffen, Erziehung von Analphabeten eingeleitet, die Frauenvereine für die Bekämpfung organisiert, eine Informationsstelle für Auswanderer eingesetzt, wo reisenden Mädchen Adressen

und Quartier angewiesen werden. In vielen Städten hat die Sendbotin [also Martha Baer aus Hamburg, H.S.] in Volksversammlungen über den Mädchenhandel und dessen Bekämpfung gesprochen, auf Frauenberufe aufmerksam gemacht; kurz das ganze soziale Gebiet bearbeitet.“²⁶

Während ihrer Zeit in Galizien begegnete Martha Baer der Frau, die ihre Lebensgefährtin werden sollte. Martha wurde sich spätestens jetzt über ihr wahres Geschlecht im Klaren. Ende 1906 erfolgte dann in Berlin die Geschlechtsberichtigung. Die juristische Vertretung Martha Baers bei ihrer Umbestimmung lag in den Händen von Rechtsanwalt Sammy Gronemann, einem bekannten Berliner jüdischen Anwalt, der wie Baer Zionist war und seit 1906 in Berlin praktizierte. Der Name Gronemann ist übrigens in Bodys Buch – ähnlich wie die Ortsangabe Hamburg – der einzige nicht verschlüsselte.

Spätestens seit dieser Zeit, also Ende 1906, hielt sich Martha Baer in Berlin auf. Wo sie wohnte, war nicht zu ermitteln. Karl Baer lebte zunächst möbliert und mietete erst ab 1908 eine eigene Wohnung. Als „Schriftsteller“ verzeichnet das Adressbuch Karl Baer erstmals 1909.

Etwa um die gleiche Zeit, nach Juni 1908, erschien in der von Hans Ostwald herausgegebenen Reihe „Großstadt-Dokumente“ ein von M[artha] Baer verfasstes Buch, das den Titel „Der internationale Mädchenhandel“ trug.²⁷ Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung war der Verfasser nicht mehr Martha, sondern bereits Karl Baer. In der Verlagsankündigung heißt es:

„Das Baersche Buch [...] reicht weit über die übliche Broschürenliteratur hinaus; wer weiss, wer M. Baer ist, weiss auch, dass das Buch keine allgemeinen Beobachtungen, sondern praktische Erlebnisse und Erfahrungen enthält, reiche Ergebnisse einer aufopfernden unermüdlichen Tätigkeit im Dienste der Bekämpfung des Mädchenhandels während einer langen Reihe von Jahren.“²⁸

Das bereits 1907 unter dem Pseudonym N. O. Body erschienene Buch „Aus eines Mannes Mädchenjahren“ war sehr erfolgreich; mindestens sechs Auflagen wurden gedruckt, die dem Autor den Start in ein neues Leben ermöglichten. Das Buch enthält sowohl ein Vor- als auch ein Nachwort. Das Vorwort stammt aus der Feder von Rudolf Presber, einem bei den Zeitgenossen als heiterer Unterhalter beliebten Schriftsteller, das Nachwort hatte Magnus Hirschfeld verfasst. Interessant ist, dass in Zeitschriften, die von Presber bzw. Hirschfeld im Jahre 1908 herausgegeben wurden, jeweils Beiträge von Baer zum Thema Mädchenhandel erschienen. Während der Artikel in der von Presber herausgegebenen Arena von M. Baer stammt, ist der Aufsatz in der von Hirschfeld edierten „Zeitschrift für Sexualwissenschaft“ von „K. M. Baer–Berlin“.²⁹ Begreiflicherweise geht Hirschfeld in seinem Nachwort zu „Aus eines Mannes Mädchenjahren“ nicht auf die Body betreffenden biologischen

Einzelheiten ein. Vielmehr nützt der Sexualforscher die Gelegenheit, seine Grundposition zu pädagogischen, juristischen und allgemein-menschlichen Fragen darzulegen. An anderer Stelle aber, in seiner „Sexualpathologie“³⁰, beschreibt er detailliert die Befunde, die er als Gutachter ermittelt hat. Er nennt auch die Namen zweier weiterer Gutachter: Dr. med. I[wan] Bloch und Dr. G[eorg] Merzbach, der sich übrigens in einer Rezension der „Mädchenjahre“³¹ ausdrücklich zu seiner Tätigkeit als Gutachter bekennt.

Hirschfeld nennt das ihn konsultierende Mädchen Anna Laabs, aber an der wahren Identität besteht kein Zweifel; denn seine Darlegungen beginnen mit den Worten:

„Der [...] Fall betrifft einen als Mädchen verkannten Mann, der unter dem Namen N. O. Body (nobody = niemand) und unter dem Titel ‚Aus eines Mannes Mädchenjahren‘ vor einigen Jahren seine aufsehenerregende und in der Tat recht lehrreiche Lebensbeschreibung veröffentlicht hat.“³²

Wichtig im Zusammenhang des Aufsatzes ist Hirschfelds Fazit:

„Es kann nach allem nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß es sich bei Anna Laabs um einen Fall von irrümlicher Geschlechtsbestimmung handelt. Sowohl der Genitalbefund, als die sekundären Geschlechtscharaktere, sowie der Geschlechtstrieb stellen es in ihrer Gesamtheit sicher, dass Laabs [also Baer, H.S.] in Wirklichkeit Mann ist.“³³

Alle drei Gutachter waren sich in Bezug auf die Geschlechtsbestimmung einig: Baer sei kein Hermaphrodit (Zwitter), sondern ein Pseudohermaphrodit (Scheinzwitter).³⁴

Baers weiteres Leben soll hier nicht in extenso interessieren. Dennoch seien einige wenige Daten genannt: Zunächst bei der Lebensversicherung der Victoria angestellt³⁵, war Baer vom 1. Januar 1911 bis zum 15. November 1920 bei der Berliner Jüdischen Gemeinde beschäftigt, u.a. als Leiter des Büros ihrer Repräsentantenversammlung. Zum 1. Dezember 1920 wechselte er in das Amt des Direktors der Berliner Logen. Hier war er bis zu deren gewaltsamer Schließung durch die Gestapo am 19. April 1937 tätig.³⁶ Spätestens nachdem Karl Baer von der Gestapo mehrfach verhaftet und auch misshandelt worden war, bemühten sich die Eheleute um die Auswanderung. In unlängst aufgetauchten Tagebüchern meines eingangs bereits erwähnten Großvaters Hermann Jalowicz findet sich ein Eintrag für den 24. Juli 1938: „Bei Baers rief ich an, dort wird ausverkauft. Ich sprach mit Fr. Fisch [der Sekretärin von Baer, H.S.]. Alles ist trübselig. Mit Liebe und Verständnis erwarb man die Sachen, jetzt muß man sie verramschen.“³⁷ Baers lösten also zu dieser Zeit ihren Haushalt auf. Am 20. September 1938 emigrierten die Eheleute nach Palästina. Karl Baer starb am 17. Tammus 5716 (= 26. Juni 1956) in Bat Yam bei Tel Aviv

und wurde unter dem Namen Karl Meir Baer auf dem Kirjat-Schaul-Friedhof in Tel Aviv beigesetzt.

Baer war in seinem Leben dreimal verheiratet. Während ihrer Zeit in Galizien traf Martha Baer, wie erwähnt, jene Frau, die ihre Lebensgefährtin werden sollte: Beile Baer, geb. Heilpern (geb. am 6. Mai 1880 in Czernowitz [Bukowina]) und Karl Baer wurden am 10. Oktober 1907 in Wien getraut.³⁸ Beile verstarb aber bereits sechs Monate nach der Hochzeit am 9. März 1909 in der gemeinsamen Wohnung in Rixdorf (heute Berlin-Neukölln). Die zweite, bereits erwähnte Ehe war die mit Elza, geb. Max (5. März 1887 Lemberg – 14. Januar 1947 Bat Yam bei Tel Aviv). Die beiden heirateten bald nach dem Tod von Beile Baer – vermutlich nicht in Berlin. Die dritte Ehe schloss Karl Baer in Israel am 19. Februar 1950 mit der von Hermann Jalowicz in seinem Tagebuch erwähnten Grete Gitla, geschiedene Steinberg, geborene Fisch (11. Februar 1895, Berlin – 16. September 1971, Bat Yam).

Ob Martha nach ihrer Rückkehr aus Galizien oder während der Zeit als Karl M. Baer in Berlin jemals nach Hamburg zurückgekehrt ist, lässt sich nicht in Erfahrung bringen. Vor wenigen Wochen stieß ich im Internet auf ein Angebot des Jerusalemer Antiquariats „The Book Gallery“. Zum Verkauf stand Bodys Originalbuch, und zwar „signed by the author“. Meine Bemühungen, das Buch zu erwerben, waren erfolglos. Es sei, so erfuhr ich, nach Deutschland verkauft. Inzwischen gibt es eine „heiße Spur“, wo sich das Buch vermutlich befindet³⁹, und es ist nicht auszuschließen, dass die Widmung des Autors – wenn auch entfernt – mit Hamburg und seiner Wirksamkeit für dortige zionistische Kreise zu tun hat.

1 *13.3.1878 Berlin; mit dem zweiten Osttransport am 24.10.1941 deportiert und nicht zurückgekehrt.

2 Undatierte Mitteilung (ca. 1974) von Prof. Dr. Marie Simon, geb. Jalowicz.

3 N. O. Body, *Aus eines Mannes Mädchenjahren* (Reprint der Ausgabe 1907 mit einem Beitrag von Hermann Simon, „Wer war N. O. Body?“), Berlin 1993, S.167-246.

4 Vgl. Hermann Simon, „Aus eines Mannes Mädchenzeit – Aus eines Mannes Mädchenjahren“. *Wer war der Mann und wer das Mädchen?*, in: ders./Irene Stratenwerth (Hrsg.), *Pioniere in Celluloid. Juden und der frühe Film. Begleitband zur gleichnamigen Ausstellung des Centrum Judaicum Berlin*, Berlin 2004, S.207-213.

5 Zu den Divergenzen zwischen literarischer Darstellung und Wirklichkeit vgl. meinen Beitrag zu der Ausgabe von 1993 unter dem Titel: „Wer war N. O. Body?“

(wie Anm. 3) sowie: „N. O. Body. Aus eines Mannes Mädchenjahren“, in: Magnus Hirschfeld. *Ein Leben im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Gesellschaft*, hrsg. v. Elke-Vera Kotowski und Julius Schoeps, Berlin 2004, S.241-252.

6 N. O. Body, *Aus eines Mannes Mädchenjahren* (wie Anm. 3), S.114ff.

7 Ich danke Peter Freimark, dem langjährigen Direktor des Instituts für die Geschichte der Juden in Deutschland, der mir vor vielen Jahren diesen wertvollen Hinweis gegeben hat.

8 Zu weiteren Beweisen vgl. meinen bereits erwähnten Aufsatz: *Wer war N. O. Body?* (wie Anm. 3).

9 Kartei Meldewesen A 30, zitiert nach einem Brief von Jürgen Sielemann, Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: STA HH), vom 4.9.1990.

10 Ebd.

- 11 Helmut Eschwege, *Fremd unter meinesgleichen. Erinnerungen eines Dresdner Juden*, Berlin 1991, S.17.
- 12 Ausgabe 1993 (wie Anm. 3), S.117.
- 13 Ebd.
- 14 StA HH, Bestand S 6903, Bd. 1 (Mitteilung von Siele-
mann); Levinson findet sich auch in den Akten über die
zionistische Bewegung mehrfach erwähnt: StA HH,
Politische Polizei SA 559, Bd 1.
- 15 Israelitisches Familienblatt (Hamburger Lokalausgabe),
6. Jg. Nr. 20 vom 18.5.1903, S.11; der mir vorliegende
Zeitungsausschnitt ist auf ein Formular der Polizei-
behörde, Abteilung IV (Politische Polizei), aufgeklebt:
StA HH, Politische Polizei SA 559, Bd. 1.
- 16 Ebd.
- 17 Ebd.
- 18 StA HH, Politische Polizei SA 559, Bd. 1. Dass der Name
hier als „Beer“ erscheint, beruht offenbar auf einem
Schreib- oder Druckfehler. Aus der Einladung geht nicht
das Jahresdatum hervor, doch ist es aus dem auf der
Rückseite angebrachten Vermerk der Politischen Polizei
ersichtlich.
- 19 StA HH, Politische Polizei SA 669; der Artikel stammt
aus: Israelitisches Familienblatt (Hamburger Lokalaus-
gabe), 7. Jg. Nr. 18 vom 2.5.1904, S.4.
- 20 U.O.B.B., Auszug aus den Verhandlungen der siebzehn-
ten ordentlichen Sitzung der Großloge für Deutschland
VIII, abgehalten in Berlin am 25. und 26. März 1906,
S.81. Es handelte sich wohl um die 1893 gegründete
Israelitische Erziehungsanstalt zu Ahlem bei Hannover,
1893 von Alexander Moritz Simon gegründet, die sich
später in „Israelitische Gartenbauschule“ umbenannt
und im Juni 1942 zwangsweise geschlossen wurde.
Marthas Anwesenheit in Ahlem ließ sich in den dortigen
Melderegistern nicht nachweisen, auch im nahen Han-
nover fand sich keine Spur; Brief von Peter Schulze,
Hannover, vom 23.8.1990. Schulze hat freundlicher-
weise die Melderegister Ahlems zwischen 1896 und
1906 durchgesehen.
- 21 Body, Aus eines Mannes Mädchenjahren (wie Anm. 3),
S.125.
- 22 Der Untersuchung dieses Übels hat Edward Bristow ein
Werk gewidmet, in dem die Tätigkeit der Sendbotin
Martha Baer beiläufig erwähnt wird: Edward J. Bristow,
*Prostitution and Prejudice – The Jewish Fight against
White Slavery 1870–1939*, Oxford 1982, S.260; identisch
mit den Ausführungen im Aufsatz desselben Verfassers:
„The German-Jewish Fight against White Slavery“, in: Leo
Baeck Institute Year Book 28 (1983), S.323.
- 23 Vgl. U.O.B.B., Auszug aus den Verhandlungen (wie
Anm. 21), S.81.
- 24 Bericht der Großloge für Deutschland U.O.B.B. No. 5,
Juni 1904, S.65.
- 25 Vgl. U.O.B.B., Auszug aus den Verhandlungen (wie
Anm. 21), S.80f.
- 26 Louis Maretzki, *Geschichte des Ordens Bne Briss in
Deutschland 1882–1907*, Berlin 1907, S.222f.; eine
ausführliche Schilderung der Aktivitäten Martha Baers
in Galizien gibt U.O.B.B., Auszug aus den Verhand-
lungen (wie Anm. 21), S.81ff.
- 27 Für den Hinweis auf diese Arbeit von Baer danke ich Ralf
Thies, Berlin.
- 28 Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel Nr. 134
vom 12. Juni 1908, „Künftig erscheinende Bücher“.
- 29 M. Baer, „Mädchenhandel“, in: *Arena* 3 (1908) (hrsg.
von Rudolf Presber), S.449-555; K. M. Baer – Berlin,
„Über den Mädchenhandel“, in: *Zeitschrift für Sexual-
wissenschaft* 9 (1908) (hrsg. von Magnus Hirschfeld),
S.513-528. Für den Hinweis auf diese Arbeiten bin ich
Ralf Thies ebenfalls zu Dank verpflichtet.
- 30 Magnus Hirschfeld, *Sexualpathologie. Ein Lehrbuch
für Ärzte und Studierende. 2. Teil: Sexuelle Zwischen-
stufen: Das männliche Weib und der weibliche Mann*,
Bonn 1918, S.44-48.
- 31 Dr. [Georg] Merzbach, in: *Monatsschrift für Harnkrank-
heiten*, Leipzig 1908, S.101f.
- 32 Magnus Hirschfeld, *Sexualpathologie* (wie Anm. 35),
S.44.
- 33 Ebd., S.47.
- 34 Vgl. Myriam Spörri, „N. O. Body, Magnus Hirschfeld
und die Diagnose des Geschlechts: Hermaphroditismus
um 1900“, in: *L'Homme. Zeitschrift für Feministische
Geschichtswissenschaft* 14 (2003) 2, S.244-261. Es muss
betont werden, dass die anregende Arbeit von Spörri
fast 100 Jahre nach Hirschfelds Untersuchung erschie-
nen ist, also unter anderen Voraussetzungen und mit
anderen Möglichkeiten sowie Denktraditionen.
- 35 Die Victoria Versicherungs-Gesellschaft kann eine
Tätigkeit von Baer weder im Innen- noch im Außen-
dienst nachweisen (Schreiben des Sonderbeauftragten
der Victoria Versicherungs-Gesellschaft, Gert Schlösser,
vom 21.7.2003).
- 36 Über die Schließung der Logen vgl. Die Schließung der
Berliner Logen U.O.B.B. im April 1937. Zeugenbericht
von Grete Gitla Baer vom 5.2.1959, in: *Archiv Yad
Vashem*, Jerusalem, S.1.
- 37 Tagebuch von Hermann Jalowicz für das Jahr 1938; im
Besitz des Verfassers.
- 38 Schreiben der Israelitischen Kultusgemeinde Wien vom
2.7.2003 (Matrikelführerin, Frau H. Weiss); mir liegt die
entsprechende Urkunde der Israelitischen Kultusge-
meinde Wien (70/IX/1907) vor.
- 39 Mitteilung von Marita Keilson-Lauritz vom 17.11.2003
[Anm. der Hrsg.: Wie dem Beitrag von Hermann Simon
für die Monika Richarz gewidmete Festschrift (Göt-
tingen 2005) zu entnehmen ist, konnte der Verfasser
das Widmungsexemplar im Frühjahr 2004 erwerben].

„Gegen den Bürgerkrieg – für die Verfassung“. Ein Plan Max Warburgs zur Sammlung der verfassungstreuen Mitte um eine Tageszeitung

Max M. Warburg versagte es sich in der Weimarer Republik, eine aktive Rolle in der Politik zu spielen. Er wusste spätestens seit dem Ersten Weltkrieg, dass viele Deutsche Juden das Recht absprachen, an prominenter Stelle zu wirken, schlimmer noch, dass sie ihnen bei allen Handlungen böse, eigennützige, gar verräterische Motive unterstellten. Diese Selbstbeschränkung fiel dem temperamentvollen, Erfolg gewohnten Hamburger Bankier schwer. Immer wieder suchte er deshalb nach Wegen, seine politischen Einsichten dennoch zur Geltung zu bringen. Davon zeugt unter anderem der Plan zur Sammlung der politischen Mitte um eine Tageszeitung aus dem Jahre 1929, der hier erstmals veröffentlicht wird.

Max Warburg, der zur Zeit der deutschen Revolution mit 51 Jahren auf dem Höhepunkt seiner Möglichkeiten stand, war es gewohnt, sich mit seinen Ansichten durchzusetzen. Er konnte auf eine bemerkenswerte Karriere zurückblicken, die ihn zu einem der bekanntesten und einflussreichsten Privatbankiers Deutschlands gemacht hatte.¹ Zum Aufschwung des Bankhauses der Familie hatte er durch Phantasie, Mut und Umsicht sowie sein besonderes Geschick bei der Auswahl familienfremder leitender Mitarbeiter entscheidend beigetragen. 1897, mit nur 30 Jahren, war er in Hamburg in das angesehene Ehrenamt eines Handelsrichters gewählt worden. 1903 folgte die Berufung in die Handelskammer und im nächsten Jahr über die Notabelnwahlen der Einzug in die Bürgerschaft. Max Warburg stand in enger, teilweise freundschaftlicher Beziehung zu leitenden Männern mehrerer Reichsministerien, die ihn in Finanzfragen und Angelegenheiten der USA gerne konsultierten. Da zwei seiner Brüder hohe Positionen in der amerikanischen Bankwelt bekleideten, war sein Rat sehr gefragt. Auch der Kaiser ließ sich mehrmals von ihm vortragen. (Seine Warnungen vor dem unbeschränkten U-Boot-Krieg blieben allerdings unbeachtet.) 1918 gehörte Max Warburg zusammen mit Kurt Hahn, dem Privatsekretär des Prinzen Max von Baden, zu dessen engsten Beratern.² Als der Prinz ihn nach seiner Ernennung zum Reichskanzler als Finanzminister in sein Kabinett holen wollte, lehnte er jedoch ab, weil er als Jude bei den nötigen harten Eingriffen sofort der antisemitischen Hetze ausgesetzt wäre. An den Friedensverhandlungen nahm er als Sachverständiger teil. Zusammen mit den anderen Wirtschaftsexperten plädierte er dafür, den Versailler Vertrag wegen der Unerfüllbarkeit

der finanziellen Forderungen abzulehnen, unterstützte dann aber die Bemühungen der deutschen Regierungen, die Alliierten zu einer tragbaren Reparationsregelung zu bewegen. Für den Hamburger Staat vermittelte seine Bank alle großen Auslandsanleihen. Bei finanzpolitischen Entscheidungen hatte Warburgs Wort deshalb Gewicht.

Trotz aller Erfolge war das Vertrauen, auch als Jude die gebührende Anerkennung für Fähigkeiten und Leistungen zu finden, im Ersten Weltkrieg zerbrochen. Wie die meisten Juden hatte Warburg im August 1914 das emphatische Wort des Kaisers, er kenne keine Parteien mehr, mit der Hoffnung verknüpft, dass nun auch die jüdische Minderheit voll in die deutsche Gesellschaft integriert würde.³ Aber zweimal, 1914 und 1917, wurde seine Erwartung, in den Hamburger Senat gewählt zu werden, enttäuscht. Die „Judenählung“ des preußischen Kriegsministeriums von 1916 machte vollends deutlich, dass Juden weiter die Rolle des ungeliebten Außenseiters spielen sollten und mit einer Würdigung ihres Einsatzes für das Vaterland nicht rechnen konnten. Max Warburg reagierte auf die Anordnung mit derselben „Erbitterung“ wie die deutschen Juden insgesamt, aber er ließ es dabei nicht bewenden. Mit einer großen Denkschrift: „Die Judenfrage im Rahmen der deutschen Gesamtpolitik“, wandte er sich unter anderem an den Reichskanzler und den Kriegsminister und forderte sie auf, jede Schlechterstellung von Juden zu beenden und „die unerhörte Ungerechtigkeit des Antisemitismus“ im „Interesse des deutschen Staates“ zu bekämpfen.⁴ Eine höfliche, kühle Antwort war alles, was er mit seiner Eingabe und bei einer persönlichen Unterredung mit dem Kriegsminister erreichte.

1922 ergriff Max M. Warburg erneut die Initiative, um nichtjüdische Deutsche zu einer Stellungnahme gegen den Antisemitismus zu bewegen. Diesmal wählte er die Form des öffentlichen Aufrufs prominenter Persönlichkeiten. Nach einer Welle von antisemitischen Gewalttaten mit der Ermordung des Reichsaußenministers Walther Rathenau am 24. Juni als schrecklichem Höhepunkt glaubte er, dass eine Aufforderung, gegen Hass und Terror zusammenzustehen, breite Unterstützung finden würde. Er selbst befand sich in akuter Gefahr und musste sich zeitweise vor der Mordorganisation im Ausland in Sicherheit bringen. Trotzdem setzte er alle Energie daran, die Idee des „Versöhnungsaufrufs“ zu verwirklichen. Als Unterzeichner dachte Warburg an alle Mitglieder des Deutschen Roten Kreuzes, mit denen er durch lange Zusammenarbeit verbunden war. Doch obwohl der Aufruf sehr defensiv gehalten war und die Bedrohung der Juden lediglich an einer Stelle erwähnte, waren nur wenige Angeschriebene bereit, sich in dieser Sache öffentlich zu exponieren.⁵

Seinen Vorsatz, auf die „brotlosen Künste“⁶ – Ehrenämter und Politik – noch mehr als bisher zu verzichten, hielt Max Warburg nicht lange durch. 1929 drängte ihn die Sorge um die innenpolitische Situation in Deutschland erneut zum Handeln. Dieses Mal setzte er weder auf die Regierung noch auf die gesellschaft-

liche Elite, sondern plante, durch die Gründung einer Tageszeitung langfristig auf die öffentliche Meinung einzuwirken. Er war sich über die Macht der Presse seit langem im Klaren. Schon im April 1917 hatte er gegenüber dem befreundeten Fraktionskollegen und späteren Hamburger Bürgermeister Carl Petersen geäußert:

„Das Hauptunglück verursachen die Zeitungen, einerseits die von der Schwerindustrie gekauften Blätter, die viel zur Verhetzung beigetragen haben, andererseits die alldeutsche Presse. Ebenso wurde im Innern durch die taktlose Art des Berliner Tageblatts mehr Unglück als Glück angerichtet. Man müsste eine Partei der Anständigen gründen, und müsste in ganz Deutschland, obgleich das sehr wenig freiheitlich klingt, eine viel schärfere Zensur der Zeitungen nach der Richtung hin ausüben, dass nicht gehetzt werden darf.“⁷

Eine solche „Partei der Anständigen“ sollte sich nach Warburgs Vorstellung 1929 um die geplante neue Zeitung sammeln.

Seine eigene politische Haltung bezeichnete Max Warburg als „freikonservativ“.⁸ Mit der Mehrheit der „Fraktion der Rechten“ und der Hamburger Nationalliberalen war er 1918 in die Deutsche Volkspartei gelangt und dieser, wie er in einem Gespräch bemerkte, aus „Trägheit“ treu geblieben; denn eigentlich gebe „es ja nur Parteien, aus denen man austreten müßte“.⁹ Immerhin fand er Sinn darin, den latenten Antisemitismus in der DVP niederzuhalten und den Vorsitzenden Gustav Stresemann gegen den schwerindustriellen rechten Flügel seiner Partei zu unterstützen. Warburg hatte ihn im Ersten Weltkrieg wegen seiner hemmungslosen Annexionsforderungen recht abfällig beurteilt, honorierte nun aber seine Wandlung zum Realpolitiker. Stresemanns Bestreben, die Anhänger des alten und des neuen Deutschlands miteinander zu versöhnen, und sein Bemühen um eine würdevolle, aber verständigungsbereite Außenpolitik deckten sich voll und ganz mit seinen eigenen politischen Zielen. Als die DVP nach Stresemanns Tod im Oktober 1929 nach rechts schwenkte, im Oktober 1931 in Opposition zur Regierung Brüning ging und schließlich sogar ein Misstrauensvotum gegen sie im Reichstag einbrachte, trat Max Warburg Ende Februar 1932 aus der Partei aus.¹⁰

Max Warburg ahnte 1929 die drohende Radikalisierung der Politik voraus. Er erwies sich als ein genauer und kluger Beobachter der politischen Entwicklung mit einem feinen Gespür für die heraufziehenden Gefahren für Staat und Wirtschaft. Seit dem Winter 1928/29 war die Arbeitslosigkeit wieder erheblich gestiegen; im Februar 1929 überschritt die Zahl der Arbeit Suchenden die Drei-Millionen-Grenze. Die Unternehmensgewinne hatten sich dramatisch verringert, und alle Indikatoren des Wirtschaftstrends zeigten nach unten. Bei regionalen Wahlen erzielte die NSDAP erste spektakuläre Erfolge. Im Juli schlossen sich die rechten Gegner der Republik – hauptsächlich die DNVP, der Wehrverband „Stahlhelm“ und die NSDAP – zu einem Aktionsbündnis zusammen, um den gerade vereinbarten Young-Plan

zur Neuregelung der Reparationen durch ein Volksbegehren zu Fall zu bringen; den beteiligten Ministern wurden dabei Zuchthausstrafen angedroht. Am 3. Oktober starb Außenminister Gustav Stresemann, der nach Warburgs Überzeugung wichtigste deutsche Politiker dieser Zeit. Wenige Tage später schlug sich der Reichsbankpräsident, Hjalmar Schacht, zu Warburgs Empörung¹¹ mit einer Denkschrift gegen den Young-Plan auf die Seite der Rechten. Am Ende des Monats markierte der New Yorker Börsenkrach den Beginn der Weltwirtschaftskrise. In dieser Situation entwickelte Max Warburg seine Konzeption, die gemäßigten Kräfte mit Hilfe einer Tageszeitung zu stärken und zusammenzufassen. Pläne zur Sammlung der bürgerlichen Mitte wurden damals an vielen Stellen geschmiedet; besonders die industriellen Geldgeber der liberalen und konservativen Parteien drängten sie zur Fusion. Aber anders als diese Befürworter der Sammlung verfolgte Warburg nicht das Ziel, das Bürgertum gegen die SPD zu stärken, sondern er wollte dem Staat ein festeres Fundament geben. Er wusste, wie sehr die Sicherheit und das Wohlergehen der Juden von rechtsstaatlicher Stabilität abhingen und welche Gefahr für die Minderheit von der NSDAP ausging. Deshalb lehnte er den Gedanken, die Nationalsozialisten an der Regierung zu beteiligen, um ihre Unfähigkeit zu entlarven, immer als zu riskant ab.

Warburgs Programm für eine Hamburger Tageszeitung liegt in zwei Versionen vom Juli und Dezember 1929 vor. Die erste Fassung übersandte er Anfang August an den Hapag-Direktor Wilhelm Cuno, den er nach langjähriger Zusammenarbeit auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet als „Freund“ anreden konnte.¹² Die zweite Fassung ging an den Redakteur des DVP-nahen „Hamburgischen Correspondenten“, Rudolf Michael, aus Anlass seines Wechsels zum „Hamburger Fremdenblatt“.¹³ Michael war Vorstandsmitglied der Hamburger DVP und wie Warburg ein überzeugter Stresemann-Anhänger. Im „Hamburger Fremdenblatt“ stand ihm künftig eine umfangreiche, überparteiliche Tageszeitung zur Verfügung, liberal eingestellt, aber ohne ausgeprägtes politisches Profil, so dass sich dem innenpolitischen Ressortchef gute Voraussetzungen boten, eigene Akzente zu setzen – oder auch Warburgs Ideen zu verwirklichen. Die beiden Fassungen von Warburgs Exposé stimmen in den Hauptlinien überein. Die zweite Version ist an manchen Stellen pointierter und wird deshalb hier abgedruckt. Auf einen genauen Vergleich und eine ins Einzelne gehende Kommentierung der Denkschriften muss verzichtet werden, doch seien einige besonders bemerkenswerte Vorschläge hervorgehoben und die wichtigsten Abweichungen benannt.

Nur die Juli-Denkschrift enthält zwei Abschnitte über „Hamburgische Politik“ und „Städtisches und kulturelles Leben“. In ihnen unterstreicht Warburg unter anderem sein Interesse an der Universität, am Schulwesen, an der kritischen journalistischen Begleitung der Künste in der Tradition Lessings und am Breitensport als Mittel der „moralischen“ Erziehung.

M. M. WARBURG & CO.

Telegramm-Adresse
WARBURGUM
Sakretariat

HAMBURG i, den 22. Dezember 1929.
PostschloßFech 744

M/Wi. C

Lieber Herr Michael,

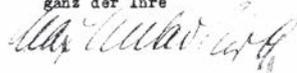
Da Sie jetzt den Correspondent verlassen, möchte ich Ihnen noch einmal sagen, wie gern ich immer Ihre Leitartikel gelesen habe. Ich hoffe, dass Sie in gleicher Weise beim Hamburger Fremdenblatt tätig sein werden. Ich habe einmal aus einem anderen Anlass versucht, ein Programm für eine Zeitschrift aufzustellen, das weit gefasst ist, damit alle Parteien der grossen Koalition sich zu ihm bekennen könnten. Ich glaube, dass, wenn das Fremdenblatt sich dieses Programm zu eigen machen würde, eine grosse erzieherische Arbeit geleistet werden könnte.

:/:

Es würde mich interessieren, gelegentlich von Ihnen zu hören, wie Sie sich zu diesem Programm stellen. Ich bin, wie Sie wissen, für jede Kritik empfänglich.

Mit verbindlichem Gruss

ganz der Ihre



1 Anlage

Herrn Chefredakteur Rudolf Michael,
hier

Brief Max M. Warburgs an Rudolf Michael vom Dezember 1929 mit der Anlage „Politische Gesichtspunkte einer Hamburgischen Tageszeitung“ (Abschrift hier auf den Seiten 226-229).

Archiv der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg

„Politische Gesichtspunkte einer Hamburgischen Tageszeitung

1. Allgemeines.

Jede wirkungsvolle Politik erfordert zugleich nüchterne Arbeit und weitgerichtete Ziele. Nüchternes Handeln kennt weder Sprünge noch Radikalismus und erfordert die Bereitschaft zur Geduld, zur Sachlichkeit und zum Masshalten. Aber nur grosse Ziele und klare Richtlinien geben die Kraft zur prosaischen Tagesarbeit und den Glauben an ihren Wert. Wahrer Mut ist die Verbindung dieser beiden Elemente, die Verbindung von Geduld und Begeisterung, von Realismus und Idealismus. Nur so sind die beiden grössten historischen Schöpfungen, die katholische Kirche und das englische Weltreich, entstanden.

Also allgemeine Richtlinien: Gegen stimmungsmässige Extreme und einseitige Interessen – für eine kraftvolle Politik der Mitte.

2. Staatsauffassung und innere Politik.

Die Parole ‚Für die Republik – gegen die Monarchie‘ hat abgelöst zu werden durch eine andere:

‚Gegen den Bürgerkrieg – für die Verfassung und ihre organische Fortbildung‘.

So können Hunderttausende gesammelt werden, für die die Wunden des 9. Novembers und des Flaggenwechsels nie vernarben werden, die aber ihre staatsbürgerliche Pflicht erkannt haben, der bestehenden Staatsform loyal zu dienen. Man hat kein Recht, die Gesinnung dieser Menschen zu vergewaltigen: sie sollen getrost den Sturz der Monarchie beklagen und sich nach ihrer Wiederherstellung sehnen, vorausgesetzt dass sie jeden Versuch eines gewaltsamen Umsturzes als ein Verbrechen ablehnen.

Der neue Schlachtruf soll zur Gründung einer grossen Mittelpartei oder Mittelgruppe führen, die die Staatsfeinde rechts und links, die Fascisten und Kommunisten isoliert und entkräftet.

Darüber hinaus soll der bestehende Staat in seiner Autorität und Würde gestärkt werden. Nie darf der Versuch gemacht werden, dem Volke die Wahl des Staatsoberhauptes zu entziehen, denn der Präsident wird in dem nächsten Jahrzehnt die Aufgabe haben, das Gegengewicht gegen die Auswüchse des Parlamentarismus zu bilden. Es gilt, dem vom volksgewählten Präsidenten bestimmten Reichskanzler eine grössere Freiheit in der Wahl seiner Mitarbeiter zu geben. Wohl muss der Reichskanzler sein Kabinett so zusammenstellen, dass eine programmatische Übereinstimmung mit der sachlichen Politik der Reichstagsmajorität gesichert ist, aber er soll sich seine Kollegen auch auf ihre persönliche Eignung für ihr Amt und die Zusammenarbeit aussuchen dürfen, nicht als Beauftragten der Parteien und unabhängig davon, in welcher Machtstellung und ob sie überhaupt im Parlament sind.

Sollte dem so zusammengesetzten Kabinett das Vertrauen vom Reichstage versagt werden, so verfügt der Reichspräsident über das in der Verfassung vorgesehene gewaltige Machtmittel der Reichstagsauflösung, vor dessen Anwendung er nicht zurückschrecken darf.

Wir achten die Flagge der Gegenwart und ehren die Flagge der Vergangenheit. Die Flagge der Gegenwart ist uns die Flagge der Verfassung, die Flagge der Vergangenheit ist uns die Flagge teurer historischer Erinnerungen. Das Neue und das Alte soll nicht durch willkürliche Konstruktionen getrennt, sondern zu lebendiger Einheit verbunden werden.

So handelt es sich auch bei der Verwaltungsreform nicht um die Verwirklichung einseitiger Doktrinen wie Einheitsstaat oder Bundesstaat. Gefordert muss werden die Hinwegräumung aller Doppelarbeit in Reichs-, Länder- und Stadtverwaltungen, insbesondere Zusammenfassung der Gesetzgebung beim Reich, Entpolitisierung der Länder unter dem Gesichtspunkte zweckmässiger und sparsamer Verwaltung, Beseitigung des Dualismus zwischen Reich und Preussen, dezentralisierte Verwaltung in Reich, Ländern und Gemeinden.

Der Bürgerkrieg, der unser Parteileben beherrscht, droht das Vertrauen zu zerstören, das heute die Welt in die Festigkeit unseres Staatsgefüges hat.

Die Verleumdungen im politischen Kampf, mögen sie sich gegen einzelne Volksgenossen oder ganze Gruppen richten, sollten durch eine strengere, auf die Volkserziehung gerichtete Gesetzgebung erschwert und entmutigt werden. Ebenso müssen Rohheiten des politischen Kampfes schonungslos geahndet werden. Jeder Versuch, Gewalt oder Lüge in unsere politischen Auseinandersetzungen einzuführen, sollte entehrende Strafen zur Folge haben. In dem Kampf für bessere öffentliche Sitten sollte auch der Reichstag durch entsprechende Verschärfung seiner Geschäftsordnung mit gutem Beispiel vorangehen. In besonderem Masse ist die deutsche Presse dafür verantwortlich, dass deutsches Ansehen nicht durch heimische Auseinandersetzungen leidet.

Wie der politische Kampf vom Waffengebrauch freigehalten werden muss, so soll die Reichswehr von der Politik verschont bleiben.

Das bestehende Wahlrecht sollte durch ein anderes ersetzt werden, das die Abgeordneten von der Parteimaschine unabhängiger macht und dafür verantwortlicher ihren Wahlkreisen gegenüber, die klein genug sein müssen, um ihre Vertreter als Menschen zu kennen und zu würdigen.

3. Aussenpolitik.

Auch hier gilt es, die Festlegung auf einseitige Programmpunkte zu vermeiden. ‚Hier Nationalismus, hier Internationalismus‘ ist ein sinnloses Kampfgeschrei. ‚Die Nationen‘, so sagt Jaures, ‚sind die Schatzkammern des menschlichen Geistes‘.

Es gilt, den Nationalismus zu veredeln, nicht ihn auszurotten, es gilt, das Solidaritätsgefühl der Nationen zu befestigen, ohne nationale Eigenart und Würde zu verleugnen. Keine Verherrlichung des Völkerbundes, wohl aber Unterstützung mit fühlbarer Reserve!

Aus dem Bund zur Fixierung des Versailler Vertrages soll ein Bund zur Verbesserung des schlechten Friedens werden. Soll der Völkerbund zu einer wirklichen Grossmacht werden, so

muss nicht nur die Sanktion der Regierungen hinter ihm stehen, sondern auch der Glaube der Völker, und das deutsche Volk kann erst in dem Augenblicke Gefolgschaft leisten, da der Völkerbund aufhört, das grosse Unrecht der deutschen Ostgrenze und das nicht geringere der österreichischen Südgrenze als ein *noli me tangere* zu behandeln.

Deutschland hat sein Recht und seine Pflicht zu kolonialisatorischer Betätigung vor der Geschichte bewiesen, und immer wieder muss der Anspruch darauf angemeldet werden. Deutschlands Anerkennung als Mandatarstaat muss gefordert werden, darüber hinaus in der ganzen Welt das gleiche Siedlungsrecht für Deutsche wie für Angehörige anderer Staaten. Ganz besonders energische Bearbeitung verdienen daher die Wanderungsfragen und die Verhältnisse des Deutschtums im europäischen und überseeischen Ausland, immer unter dem Gesichtspunkt, dass der volkliche und kulturelle Zusammenhang mit dem Deutschtum im Ausland nicht verloren gehen darf.

In Hamburg ist der schiedsrichterliche Gedanke bodenständig. Hamburg kann aus Erfahrung über den hohen Wert schiedsrichterlicher Streitschlichtungsverfahren urteilen und kann von hier aus den Weg zu einer positiven Mitarbeit am Völkerbund finden. Entsprechend sollte es auch bei Staatsverträgen für weitgehende Einrichtung von Schiedsgerichten eintreten.

Voraussetzung für das Vermeiden von Streitursachen ist eine Angleichung der Lebensbedingungen. Es sollte als Ideal hingestellt werden, dass zwischen Ländern, so wenig wie zwischen Klassen eines Volkes, unerträgliche Reichtumsunterschiede bestehen. Gegenseitige Hilfe wird auch auf wirtschaftlichen Gebieten zu fordern sein.

Von dieser Grundlage aus ist der Owen Young-Plan als eine Verbesserung der Reparationslage gegenüber dem Dawes-Plan anzuerkennen. Auch er bleibt in wesentlichen Teilen ein Versuchsverfahren, aber er macht es noch stärker als der Dawes-Plan zur gemeinsamen Aufgabe der beteiligten Völker, für die Reparationsfrage die letzte Lösung zu finden, die auch der Young-Plan noch in keiner Weise darstellt.

4. Wirtschaftspolitik.

Der Kapitalismus soll nicht verschämt als ein notwendiges Übel verteidigt werden, er soll ermutigt werden, sich durch die Art seines Gebrauches weithin sichtbar zu rechtfertigen. Jenseits aller Doktrinen muss das Ziel sein: Klassenfriede und wirtschaftliche Prosperität. Daher ist auch die kapitalistische Wirtschaftsordnung als beste Gewähr für wirtschaftlichen und technischen Fortschritt und als bestmögliche Versorgung des gesamten Volkes zu bejahen.

Eine gründliche Finanzreform mit starker Ausgabensenkung ist notwendig. Der Unternehmer, der das Risiko trägt, darf nicht nur die negative Seite seiner Stellung erfahren, sondern muss auch in der Lage sein, aus dem Gewinn neues Kapital bilden zu können. Das erfordert ebenso Steuersenkungen wie bewusste Einschränkung der Staatstätigkeit. Das

gesamte Steuersystem muss umgestaltet werden unter den Gesichtspunkten der Förderung wirtschaftlicher Produktivität, der Rücksichtnahme auf Kapitalbildung und der einfachen Gestaltung von Steuererhebung und Steuergesetzgebung.

In einer Zeit, wo die Handelsbeziehungen der Völker mindestens ebenso sehr durch die Steuern der einzelnen Länder wie durch Zölle beeinflusst werden und wo sich, durch private Initiative veranlasst, kartellartige Monopolgebilde innerhalb der Länder und zwischen ihnen ausdehnen, sind Monopol- und Zollfragen keine prinzipiellen Probleme mehr, sondern Zweckmässigkeits-Angelegenheiten. Die öffentliche Wirtschaft sollte möglichst beschränkt werden, aber öffentliche Aufsicht ist zu bejahen als Kontrolle monopolisierter Gebilde. Unsere Handelspolitik muss die Schaffung grösserer zollfreier Gebiete erstreben, kann aber angesichts der Zoll- und Bevölkerungspolitik, vor allem der Vereinigten Staaten, aber auch anderer Länder, gewisser Zölle als berechtigter Mittel der Selbsthilfe nicht entbehren.

Eine der wichtigsten Aufgaben ist der Schutz der Landwirtschaft und die Förderung ihrer Umstellung zur Erzeugung hochwertiger stadartisierten Agrarprodukte.

Wir fordern eine Sozialpolitik, die die natürlichen Gegensätze zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern nicht durch unwahre Konstruktionen verwischt, sondern eine reinliche und sachliche Austragung auftretender Konflikte gestattet. Wir bekämpfen die Sozialpolitik der Sozialdemokratie, welche die Unternehmer und Arbeiter einander entfremdet und immer mehr Staatsbürger der Selbstfürsorge entzieht und zu Staatsrentnern machen möchte.

Wir verlangen eine Sozialpolitik, die gesundes Wirtschaften mit genügender Rente und Kapitalbildung zulässt, in diesem Rahmen jedoch für möglichst hohe Löhne und Gehälter eintritt. Diese Sozialpolitik soll den Unternehmer nicht der Verantwortung für eine soziale Betriebsführung entheben, sondern ihn in den Arbeitern und Angestellten seine Mitarbeiter erkennen lassen und das Besitzstreben bei den Lohn- und Gehaltsempfängern in weitgehendem Masse unterstützen.

Wir anerkennen Gewerkschaften, Betriebsräte, Tarifverträge und Schlichtungswesen. Wir fordern jedoch eine Einschränkung der Verbindlichkeitserklärung auf wichtige Fälle von staatspolitischer Bedeutung; also wirtschaftlichen Lohn anstelle von politischem Lohn, Leistungslohn anstelle von schematischem Lohn.

Wir treten ein für den Schutz der nicht oder nur schwach organisierten sozialen Minderheiten, die im Zeitalter der Organisationsmacht in Gefahr sind, übergangen zu werden.

Wir verlangen die Förderung der alten und der sich neu bildenden Mittelschichten durch den Staat. Je wirtschaftlich sicherer, kulturell regsamer und staatsbürgerlich selbstbewusster diese Schichten sind, je geringer proletarische Armut auf der einen und Luxus und untätiger Reichtum auf der anderen Seite sind, umso besser für den Aufbau der Nation.“

Das Bekenntnis zur Republik wird im Juli vor allem mit der jahrhundertelangen hanseatischen Geschichte begründet. Im Dezember, als das Liebügeln eines Teils des rechten Bürgertums mit dem Nationalsozialismus schon deutlicher zutage trat, betonte Warburg dagegen vor allem die Gefahr des Bürgerkriegs, um die Anhänger der Republik und der Monarchie zu friedlicher Koexistenz auf dem Boden der Verfassung zu bewegen. Als Kreis derer, die er gegen den politischen Extremismus zusammenführen wollte, nannte er in dem Anschreiben an Michael „alle Parteien der grossen Koalition“. Sein zentrales Anliegen war die „Gründung einer grossen Mittelpartei oder Mittelgruppe [...], die die Staatsfeinde rechts und links, die Fascisten und Kommunisten isoliert und entkräftet“. In der Juli-Denkschrift hatte er in diesem Zusammenhang scharfe Worte gegen den Antisemitismus gefunden, die jetzt fehlten: „Auch dem Anti-Semitismus wäre entgegenzutreten. Er ist eine kulturelle Schande, der in älteren europäischen Staaten von gefestigterem Nationalgefühl kein Raum gewährt wird; er ist ein feiges bequemes Ablenkungsmittel, der den Sinn der Jugend verdirbt, aber auch die Juden selbst nötigt, ihre Energien auf Abwehr zu richten.“¹⁴ Im Dezember war von Juden und Antisemitismus nicht mehr die Rede. Möglicherweise fürchtete Warburg bereits, dass ein Appell, den Antisemitismus zu bekämpfen, der erstrebten Sammlung der Mitte schaden würde. Stattdessen legte er jetzt allen Nachdruck auf die Forderung, dass „der bestehende Staat in seiner Autorität und Würde gestärkt werden“ solle. Die Gefährdung der jüdischen Minderheit wurde nur noch indirekt angesprochen: Der Staat müsse willens und fähig sein, „Verleumdungen im politischen Kampf, mögen sie sich gegen einzelne Volksgenossen oder ganze Gruppen richten“, durch eine strenge Gesetzgebung zu verhindern. Darüber hinaus sollten generell „Gewalt oder Lüge“ als Mittel der politischen Auseinandersetzung geächtet werden. Die Forderung, dass „der politische Kampf vom Waffengebrauch freigehalten werden“ müsse, richtete sich gegen die Wehrverbände aller Richtungen; im Juli hatte sich Warburg vor diesem Satz eindeutig für ein Waffenmonopol der Reichswehr und der Polizei eingesetzt.¹⁵

Die Überlegungen, zur Stärkung der Staatsautorität den Einfluss der politischen Parteien zu beschränken, sind vor dem Hintergrund ständiger Koalitionskrisen und Drohungen von Regierungsparteien, besonders auch der DVP, mit der Abberufung ihrer Minister zu sehen. Offenbar erkannte Max Warburg die Gefährlichkeit seines Vorschlags, die Machtmittel des Reichspräsidenten stärker zur Disziplinierung des Parlaments einzusetzen, zu wenig; den Artikel 48 der Verfassung, den die konservativen Gegner der Republik zum autoritären Umbau des Staates zu benutzen trachteten, erwähnte er überhaupt nicht.

Auf außenpolitischem Gebiet wurde die Übereinstimmung mit Stresemann besonders deutlich. In der Juli-Denkschrift bejahte Warburg den Völkerbund rückhaltlos und begründete das mit den guten Erfahrungen der Hamburger mit schieds-

richterlichen Streitschlichtungsverfahren. Dem Anschluss Österreichs erteilte er eine Absage, weil diese Forderung unverhältnismäßig große „Reibungen“ nach sich ziehen würde.¹⁶ Im Dezember wiederholte er zwar die Passage über den Wert internationaler Streitschlichtung, relativierte sie aber im Blick auf nationalistische Einwände gegen die Entstehung des Völkerbundes im Zusammenhang mit dem Versailler Vertrag und erwähnte Österreich gar nicht mehr. Er betonte jetzt sowohl die Notwendigkeit der Revision des Friedensvertrages als auch die Chancen bei einer „positiven Mitarbeit“ Deutschlands im Völkerbund. Beides entsprach seiner Überzeugung. Besonders die Rückkehr Deutschlands in den Kreis der Kolonialstaaten war ein Ziel, für das er seit 1919 – auch aus geschäftlichem Interesse – beharrlich warb. In der Reparationsfrage gab er den Nationalisten dagegen in keiner Weise nach und bekannte sich trotz ihrer wütenden Kampagne zum Young-Plan.

Die Ausführungen zur Wirtschaftspolitik waren in der Dezember-Denkschrift sehr viel grundsätzlicher gehalten als im Juli. Max Warburg begann mit einer entschlossenen Verteidigung des Kapitalismus, der unter dem Eindruck der beginnenden Weltwirtschaftskrise nicht mehr nur von links angegriffen wurde, sondern bei weiten Kreisen der Bevölkerung, besonders auch den Mittelschichten, zunehmend in Misskredit geriet. Sein Plädoyer für Steuersenkungen und Einschränkung der Staatstätigkeit entsprach den üblichen Forderungen der Unternehmer und ihrer Verbände. Das Gleiche galt für den Vorwurf gegen die Sozialdemokratie, sie entfremde Unternehmer und Arbeiter einander und ersetze die „Selbstfürsorge“ immer mehr durch ein Staatsrentnertum. Aber im Unterschied zu den meisten Wirtschaftsführern vertrat Warburg keinen doktrinären Wirtschaftsliberalismus, sondern akzeptierte, dass der Staat angesichts der Entstehung riesiger Konzerne und Truste und ihrer monopolartigen Marktbeherrschung Kontrollfunktionen ausüben und auch die Schutzzollpolitik vieler Länder mit entsprechenden Maßnahmen beantworten musste. Anders als viele Unternehmerkollegen nahm er den Programmsatz der Verfassung (Art. 153) über die soziale Verpflichtung des Eigentums ernst. Der apodiktische Satz über die Anerkennung der Gewerkschaften, Betriebsräte, Tarifverträge und des Schlichtungswesens war in Wirtschaftskreisen alles andere als selbstverständlich. Warburgs einzige Einschränkung, die staatlichen Verbindlichkeitserklärungen auf wenige „Fälle von staatspolitischer Bedeutung“ zu begrenzen, war ein Gebot der Vernunft; denn die große Zahl solcher Verfahren – rund 4.000 zwischen 1924 und 1932¹⁷ – erschien vielen Sozialpolitikern als ein Übel.

Max M. Warburg war, wie die Äußerungen zur Wirtschafts- und Sozialpolitik besonders deutlich zeigen, ein unabhängiger Denker, der sich vom Unternehmerlager ebenso wenig vereinnahmen ließ wie von einer politischen Partei. „Freikonservativ“ zu sein, das bedeutete für ihn, Bewährtes den veränderten gesell-

schaftlichen und staatlichen Verhältnissen anzupassen, um es in erneuerter Form zu erhalten. Die geplante Tageszeitung kam nicht zustande. Dennoch verdient Warburgs Konzeption für ihr redaktionelles Programm als konzentrierte Zusammenfassung seiner politischen Ansichten Beachtung.

- 1 Max M. Warburg, Aus meinen Aufzeichnungen, Privatdruck Eric M. Warburg, New York 1952; Ron Chernow, Die Warburgs. Odyssee einer Familie, Berlin 1994; E[duard] Rosenbaum/A[r]i [Josua] Sherman, Das Bankhaus M. M. Warburg & Co. 1798–1938, Hamburg 1976; Eckart Kleßmann, M. M. Warburg & Co. Die Geschichte eines Bankhauses, Hamburg 1999; Alfred Vagts, „M. M. Warburg & Co. Ein Bankhaus in der deutschen Weltpolitik 1905–1933“, in: Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 45 (1958), S.289-388; auch in: ders., Bilanzen und Balancen. Aufsätze zur internationalen Finanz und internationalen Politik (hrsg. v. Hans-Ulrich Wehler), Frankfurt a.M. 1979.
- 2 Werner T. Angress, „Kurt Hahn und Max M. Warburg als Berater des Prinzen Max von Baden vor und während seiner Amtszeit als Reichskanzler“, in: Michael Grüttner/Rüdiger Hachtmann/Heinz-Gerhard Haupt (Hrsg.), Geschichte und Emanzipation. Festschrift für Reinhard Rürup, Frankfurt a.M./New York 1999, S.223-257.
- 3 Chernow, Warburgs (wie Anm. 1), S.222.
- 4 Werner T. Angress, „Das deutsche Militär und die Juden im Ersten Weltkrieg“, in: Militärgeschichtliche Mitteilungen 19 (1976) 1, S.77-146, Text der Denkschrift vom November 1916 und des Begleitschreibens an den Reichskanzler vom 3.12.1916, in: ebd., S.106-111, Zitat auf S.109.
- 5 Entwürfe von Max Warburg und Kurt Hahn für den Aufruf sowie Schreiben von Max Warburg an Carl Melchior vom 25. und 28.7.1922, in: Archiv der Familie Warburg, Max M. Warburg, Erinnerungen 1922; in seinen unveröffentlichten Erinnerungen (ebd.), S.11, notierte Warburg: „Nach verhältnismäßig sehr großer Mühe kam der Aufruf dann zustande, von vornehmen, aber sehr wenigen Leuten gezeichnet.“ – Das Warburg'sche Archiv wurde mir Ende der siebziger Jahre von Eric M. Warburg zugänglich gemacht, den ich deshalb in dankbarer Erinnerung bewahre.
- 6 Max an Paul Warburg, 1.7.1922, in: ebd.
- 7 Max M. Warburg an Carl Petersen, 11.4.1917, in: Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), Familienarchiv Petersen: L 57; das von Theodor Wolff geleitete „Berliner Tageblatt“ setzte sich entschieden für die Schaffung der parlamentarischen Demokratie in Deutschland und einen Verständigungsfrieden ein. Dazu: Gotthart Schwarz, Theodor Wolff und das „Berliner Tageblatt“. Eine liberale Stimme in der deutschen Politik 1906–1933, Tübingen 1968, S.44-68; Bernd Söseman, Theodor Wolff. Ein Leben mit der Zeitung, München 2000, S.143-170.
- 8 Schreiben an Georg Solmssen, 31.10.1929, in: Archiv der Familie Warburg: Max M. Warburg, Diverse Korrespondenz 1929; wie Warburg den Unterschied zu konservativ-reaktionären Kräften sah, kommt in seiner Charakteristik der Hamburger Nachrichten gut zum Ausdruck: „Die ‚Hamburger Nachrichten‘ waren und sind reaktionär geblieben. Sie sind technisch gut gemacht, aber für alle diejenigen, die konstruktiv für Deutschland arbeiten wollen und sich nicht in alten Selbstgefälligkeiten und in fruchtloser Kritik betätigen, sind die Tendenzen dieses Blattes wohl unmöglich.“ Schreiben an Wilhelm Cuno vom 26.7./2.8.1929, in: StA HH, Historisches Archiv der Hamburg-Amerika-Linie, Akten Cuno, Korrespondenz mit Max M. Warburg.
- 9 Aufzeichnung von Ernst Feder über ein Gespräch mit Max Warburg, 28.3.1927, in: Ernst Feder, Heute sprach ich mit ... Tagebücher eines Berliner Publizisten 1926–1933 (hrsg. v. Cecilie Lowenthal-Hensel und Arnold Paucker), Stuttgart 1971, S.115; ebenso in einem Schreiben an Hans Meyer vom 22.10.1931, in: Archiv der Familie Warburg: Max M. Warburg, Diverse Korrespondenz 1931.
- 10 Paul Moldenhauer an Max M. Warburg, 3.3.1932, abgedr. in: Ilse Maurer/Udo Wengst (Bearb.), Politik und Wirtschaft in der Krise 1930–1932. Quellen zur Ära Brüning, Düsseldorf 1980, Tl. 2, S.1310, Nr. 439.
- 11 Warburg, Aus meinen Aufzeichnungen (wie Anm. 1), S.140f.; deutlicher noch in der ursprünglichen Notiz: Schacht/Generalrat der Reichsbank, zu 1930, in: Archiv der Familie Warburg: Max M. Warburg, Diverse Korrespondenz 1930.
- 12 Max M. Warburg an Wilhelm Cuno, 26.7./2.8.1929, mit Anlage: „Richtlinien für die redaktionelle Führung einer Hamburgischen Tageszeitung“ (künftig als „Juli-Denkschrift“ bezeichnet), in: StA HH, Historisches Archiv der Hamburg-Amerika-Linie, Akten Cuno, Korrespondenz mit Max M. Warburg.

- 13 Max M. Warburg an Rudolf Michael, 22.12.1929, mit Anlage: „Politische Gesichtspunkte einer Hamburgischen Tageszeitung“ (s.S.225-229), in: Archiv der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg: Nachlass Rudolf Michael, 11 M 4. Zu den leitenden Redakteuren und zur politischen Ausrichtung des Fremdenblatts: Jürgen Fromme, Zwischen Anpassung und Bewährung. Das „Hamburger Fremdenblatt“ im Übergang von der Weimarer Republik zum „Dritten Reich“. Eine politisch-historische Analyse, Hamburg 1981, S.27-40.
- 14 Juli-Denkschrift (wie Anm. 12), S.4.
- 15 Ebd., S.5.
- 16 Ebd., S.2f.
- 17 Werner Abelshäuser, „Die Weimarer Republik – ein Wohlfahrtsstaat?“, in: ders. (Hrsg.), Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft, Stuttgart 1987, S.9-31, speziell: S.26.

Die Geschichte der Christa Z. Ein Fall von Erinnerung und Familienforschung

„Ich hab' mich ja schon versucht, selbst zu suchen, aber denn [...] es klappt nicht“, sagt die Frau, die als vielleicht Zehnjährige in den Nachkriegsjahren den Namen Christa „bekam“. Mit ihrer frühen Heirat wurde sie Christa Z., wollte endlich in einer eigenen Familie (inzwischen hat sie Enkelkinder) normal leben.¹ Aber dazu gehört auch die Verlässlichkeit bürgerlicher Regularien, wie sie ein staatliches Meldewesen und Abstammungsbelege in Papierform repräsentieren. Christa Z. hat eine Geburtsurkunde, ausgestellt am 23.1.1940 im Altonaer Rathaus², auch ihre vier Tage später erfolgte Taufe in der katholischen St. Joseph-Kirche im benachbarten St. Pauli findet sich in den Kirchenbüchern verzeichnet.³ Die Ergebnisse ihrer jahrelangen Familienforschung untermauern jedoch, was sie erinnert: dass diese Beurkundungen falsch sein könnten. Christa Z. geht davon aus, dass sie eines der vielen jüdischen Kinder ist, die im Nationalsozialismus versteckt überlebt haben: Denn viele Teile ihrer „zerrissenen Kinderjahre“⁴ scheinen oft nicht zusammenzupassen, Bestätigungen Dritter sind rar – Gedächtnistätigkeit als Konstruktionsarbeit zu begreifen, bedeutet jahrzehntelange Verschmelzung von Erinnerung und Deutung.⁵

Mein Beitrag nimmt Erinnerungen wie auch zahlreiche Auskünfte mit Familienforschung befasster Institutionen und private Briefe zur Grundlage, greift Unstimmigkeiten und Widersprüche auf, interpretiert neu, wo vermeintliche Fakten einer Infragestellung bedürfen – und bleibt letztlich auf Hypothesen angewiesen. Er rekonstruiert eine Geschichte, wie sie gewesen sein *könnte*, und nimmt die Gefahr, sich im Problemfeld „eingebildete(r) Erinnerungen“⁶ zu bewegen, in Kauf. Gleichzeitig verweist er auf die Diffusität vorgeblich so „harter“ Fakten, wie sie Personenstandsdokumente bezeugen, beliebte Primärquellen historischer Forschung.

Lina

Lina F., geborene Domagana, ist in der Geburtsurkunde als Mutter von Christa Z. angegeben. „Die Lina“ sei „immer mittendrin“ gewesen. Wer und was war sie? Fälscherin nur für den privaten Gebrauch oder auch Kauffrau auf dem Schwarz-

markt? Ganz gewiss war sie widerständig. Früher hat Christa Z. gedacht, Lina sei eigentlich jüdisch wie sie. Zur Geschichte von Christa Z. ist Lina der wichtigste Schlüssel.

Über „Dandufka“ hat Lina häufig geredet, was das Deutsche Rote Kreuz als Dandowska, einen Vorort von Sosnowitz in Oberschlesien, identifizierte.⁷ Christa Z. ermittelte, dass Lina dort 1899 als vierte Tochter einer polnischen, römisch-katholischen Bergarbeiterfamilie geboren wurde, als Michalina Domagała.⁸ Sie verfügte offenbar über Schulbildung und war (wie sie auch erzählt hat) einige Zeit in einem jüdischen Haushalt tätig. Unverheiratet und schwanger⁹ verließ sie zur Zeit politischer Unruhen vor der Teilung Oberschlesiens mit Anfang zwanzig ihre Heimat.¹⁰ In Berlin oder Mecklenburg¹¹ brachte sie ein Mädchen zur Welt, das sie Wanda nannte. Lina entledigte sich in ihren Papieren aller Spuren ihrer Herkunft. Sie veränderte (geringfügig) ihr Geburtsjahr, aus Michalina wurde Lina, aus Domagała Domagana, statt Sosnowitz gab sie Myslowitz an¹²: Sosnowitz gehörte einst zum russischen Teil Polens, während das wenige Kilometer westlich gelegene Myslowitz, wie in einem heimatkundlichen Fotoband zu lesen ist, „bis 1922 die Grenze Schlesiens nach dem Osten“ war.¹³

Im Jahre 1928 gebar Lina einen Sohn, den sie nach ihrem jüngeren Bruder Henryk Heinrich bzw. Heinz nannte, 1930 kam Tochter Elfriede. Vater war Albert F., ein (evangelischer) Gelegenheitsarbeiter aus Ostpreußen, vier Jahre jünger als Lina.¹⁴ Vielleicht ab 1931 lebte sie mit ihm zusammen in Roggendorf bei Schwerin, beide waren offenbar zunächst als Landarbeiter tätig.¹⁵ Dem Taufregister der katholischen St. Anna-Gemeinde ist zu entnehmen, dass Anfang Juni 1934 zwei weitere Kinder am gleichen Tag getauft wurden, ein dreimonatiger Junge, Rudolf, und die einjährige Waltraud. Für Rudolf ist Albert (selbst mit zweitem Namen Rudolf) als Vater angegeben, ein Nachtrag gibt Auskunft, dass der Sohn „den Namen ‚F.‘ lt. standesamtlicher Urkunde vom 24.5.1942“ erhalten hat. Für Waltraud ist kein Vater angegeben. 1936 und 1937 kamen noch zwei Kinder, Erwin und Hedwig, ehelich auf die Welt¹⁶, die Heirat war im Dezember 1934 erfolgt.¹⁷ Einer Bemerkung von Heinz hat Christa Z. später entnommen, dass Lina „aus (ihrer) Kirche gejagt“ worden sei, und glaubte dann, diese sei aus der jüdischen Religion ausgeschlossen worden, weil sie einen Nichtjuden geheiratet habe.

Von Roggendorf ist Lina nach „Hamburg Altona, Lucien Straße 6“ abgemeldet, ohne weitere Angaben.¹⁸ Die Lucienstraße befand sich in unmittelbarer Nachbarschaft zur Breiten Straße 154. Dort wurde Christa Z. ihrer Geburts- und Taufurkunde zufolge geboren, in der Albert als Vater genannt wird. Eine der wichtigsten Fragen ist, ob es zutrifft, worüber sie Lina und Wanda hat reden hören: dass sich Lina in Schwerin sterilisieren lassen „musste“.

Forschungssache

Im Kreisarchiv Nordwest-Mecklenburg gibt es eine Fürsorgeakte von Mai/Juni 1938¹⁹, angelegt, weil Lina und Albert die Kinder entzogen werden sollten. Ihnen drohe Verwahrlosung, die Eltern würden sich „in ihrem ganzen Verhalten außerhalb der Volksgemeinschaft“ stellen.

Aus einer Stellungnahme von Albert geht hervor, dass die Familie in Roggendorf schikaniert wurde. Er beschreibt, wie die Dorfkinder mit allseitiger Billigung hinter der (vom Typ her sehr dunklen) Lina „Hexenhure, [...] alter Deibel, Zigeuner“ hergerufen und die ärmliche Behausung mit Steinen beworfen hätten. Ihm sei „vorn und hinten auf die Füße getreten“ worden, „bloß [...] ab(zu)reise(n)“. Den Kindesentzug hielt er für einen „seit Jahr und Tag“ vorbereiteten „Plan“. Albert schrieb dies Mitte Juni aus der Lucienstraße 6, hatte Roggendorf tatsächlich (Anfang März)²⁰ verlassen und Arbeit in einer Halstenbeker Baumschule angenommen. Das Wohlfahrtsamt der Kreishauptstadt Schwerin beschreibt, wie es danach weitergegangen war: In der Annahme, dass sie „die deutsche Reichsangehörigkeit nicht besitzen“, suspendierte der Schulrat drei der „F.schen Kinder“, Heinz, Elfriede und Rudolf, vom Unterricht. Eine Überprüfung der Personalpapiere ergab, dass „sämtliche Kinder durch die nachfolgende Ehe der Kindeseltern vom Arbeiter F. legitimiert sind“. Lina weigerte sich, die Kinder wieder zur Schule zu schicken. Das, die Tatsache, dass sie den „Veranstaltungen der Staatsjugend“ fernblieben und dass der Vater nunmehr abwesend war, veranlasste den Gemeindevorstand, tätig zu werden: Am 30. Mai war er mit Landrat, Kreisoberinspektor, Gutspächter, Stützpunktleiter und Gemeindevorstandswester in der Wohnung erschienen, um über eine „anderweitige Unterbringung“ zu befinden. Lina verließ in der folgenden Nacht Roggendorf, ging mit den Kindern 20 km zu Fuß nach Ratzeburg, um zu ihrem Ehemann zu fahren.

Mit Myslowitz als Geburtsort galt Lina als Reichsangehörige.²¹ Im Oktober 1937 hatte ein aus Oberschlesien stammender Geistlicher Hedwig getauft.²² Linas Taufurkunde weist die Merkmale russisch-orthodoxer Kirchenprägung auf, was einem Ortskundigen in seiner Bedeutung kaum entgangen sein kann.²³ In der Akte spricht aber nichts für eine aufgedeckte Urkundenfälschung. Indessen finden sich weitere Manipulationen amtlicher Dokumente: Die Angaben zu Rudolf entsprechen nicht denen im Taufregister der St. Anna-Kirche. Danach lässt sich für ihn definitiv sagen, dass er 1938 noch nicht den Familiennamen F. trug. Und: Sein Geburtstag ist vorverlegt auf Januar 1932. Außerdem ist Wanda um ein Jahr jünger gemacht worden.

Als der Kindesentzug vollzogen werden sollte, war Albert seit zwei Wochen mit den Unterhaltszahlungen im Rückstand. Lina, so erinnert sich Christa Z., hat später stets behauptet, die Ehe sei annulliert worden, denn er „wollte ja noch Kinder

für Hitler zeugen“. Christa Z. bezweifelt, dass Albert in Altona mit Lina zusammen gewohnt hat. Vielleicht gab es andere Verbindungen zwischen den beiden: Familiärer Überlieferung zufolge hatte Albert in Roggendorf ein Parteibuch der KPD, Christa Z. sind zahlreiche Sympathiebekundungen von Lina für Sowjetrußland im Gedächtnis. Geschieden wurde die Ehe jedoch erst 1952.²⁴

Hätte es eine reguläre Zwangssterilisierung von Lina gegeben, wäre dem Eingriff ein Verfahren am Erbgesundheitsgericht vorausgegangen, was in der Fürsorgeakte Erwähnung gefunden hätte. Lina scheint gleichwohl prädestiniert gewesen zu sein, in die „Erfassungsmaschinerie“ erbgesundheitlicher Maßnahmen zu geraten, die mit „(pseudo-)medizinischer Terminologie“ im Übergang zu „offene(r) soziale(r) Bewertung und Ausgrenzung“ veranlasst wurden.²⁵ Ein wissenschaftliches Interesse bestand wohl an ihrem Fall, denn das Deckblatt der Akte enthält den Vermerk „1969 abzuliefernde Forschungssache“.²⁶ Bei den dort mehrfach aufgelisteten „F.schen“ Kindern fehlt ein Name: Waltraud. In einer Abschrift aus den örtlichen Personenstandsbüchern ist sie jedoch enthalten.²⁷ Also muss es Waltraud noch gegeben haben, zumal auch bei der Anmeldung der Familie in Hamburg-Altona im Juni 1938 die Anzahl der Kinder bis zu 18 Jahren mit sieben vermerkt wurde. Erst bei der Abmeldung 1942 kommt Waltrauds Name nicht mehr vor.²⁸

Waltrauds Existenz war ein so gut gehütetes Familiengeheimnis, dass Christa Z. erst 1954 davon erfuhr, als Albert Nachforschungen über seine minderjährigen Kinder anstrebte. Sie habe sich, so sagte man ihr, an einem Eisenofen so schwer verbrannt, dass sie nach Schwerin ins Krankenhaus gebracht worden und dort gestorben sei. Waltraud könnte ein Euthanasie-Opfer geworden sein. Falls sie, ein Kind, für das Albert die Vaterschaft nicht hat anerkennen wollen, mit einer Behinderung geboren war, wäre eine Sterilisierung von Lina vorstellbar, die jedoch aus ungeklärten Gründen der Geheimhaltung unterlag.²⁹ Vielleicht war deshalb der personelle Aufwand zur Entziehung der Kinder in Roggendorf so hoch?

Altona

In Altona war die Familie in der Vossenstraße 26 gemeldet.³⁰ In der Breiten Straße 154 wohnte am 23. Januar 1940, also am Tag der Geburt von Christa Z., laut amtlichem Dokument offiziell die 17-jährige Tochter Wanda.³¹ Für Linas Niederkunft dort bürgte am gleichen Tag im Altonaer Rathaus lediglich die „Anzeige der Arbeiterin Wanda Domagala“, ausgewiesen „durch Geburtsurkunde“.³² Im Kirchenbuch der St. Josephs-Gemeinde ist Wanda mit Familiennamen „Domagana“ als Patin dieses Kindes mit dezidiert christlichem Namen verzeichnet.³³ Eine Woche nach der Taufe hat Wanda sich umgemeldet in die Vossenstraße 26.³⁴ Als

Christa Z. später fragte, wie sie denn „eigentlich geboren“ sei, „sagten (d)ie, ich saß da auf dem Sofa“. Die Nachbarn hätten geredet, weil keine Schwangerschaft aufgefallen war. Anschaulich beschrieb man ihr die Taufe.

Die Breite Straße befand sich im Zentrum der Altonaer jüdischen Gemeinde mit ihrem hohen Anteil von Juden polnischer Herkunft.³⁵ Die „Geburt“ erfolgte zu einer Zeit, wo Hilfe von jemandem wie Lina, sprachlich und kulturell mit polnischen Gegebenheiten vertraut und geübt wie kreativ im Umgang mit Dokumenten, von verfolgten Juden wohl in Anspruch genommen worden wäre. Viele ost-europäischen Juden unterhielten enge Kontakte zu ihren Familien im Herkunftsland, und so sind letztlich Möglichkeiten denkbar, von wem und von wo aus die Rettung eines jüdischen Kindes veranlasst worden sein könnte. Der „Heilige Joseph“ war die Hamburger Gemeinde, in der katholische Polen zusammenkamen.³⁶ Katholische Pfarrer sollen Fluchhilfe geleistet haben – wahrscheinlich im Vorfeld der „Polenaktion“. Wenn dem so war, gab es vielleicht auch 15 Monate später noch Loyalitäten.

Der jüdische Rechtsanwalt Bronislaw Szatyn schildert eine Möglichkeit, sich in Polen in den Besitz „arischer“ Papiere zu bringen:

„Die zwei unausgefüllten Geburtsurkunden stammten von einer [...] Pfarrgemeinde und waren mit deren Stempel versehen. Wir füllten sie sorgfältig aus und setzten den Namen eines fiktiven Pfarrers darunter [...]. Nun galt es, Abschriften von den gefälschten Urkunden zu beschaffen, diese zu vernichten und sich künftig der Abschriften zu bedienen, die durch die Eintragung ins Kirchenbuch ‚Echtheit‘ erlangen würden.“

Diese Abschriften fertigten Pfarrämter an.³⁷ Registrierte Daten haben gewissermaßen zwei Dimensionen, eine statische und eine mobile. Dem Modell in seinen Grundzügen folgend, hätte es in Altona die amtliche Geburtsurkunde sein können, mittels derer echte Taufpapiere zu beschaffen gewesen wären.

Sollte sich Lina seinerzeit von einem Umzug in die Großstadt Anonymität erhofft haben, wäre Hamburg jedoch eine schlechte Wahl gewesen. Nirgendwo sonst im Reichsgebiet war die datenmäßige Erfassung so weit fortgeschritten wie hier. Dem so genannten Gesundheitspassarchiv wurden alle relevanten Akten zugeleitet³⁸, Unregelmäßigkeiten mussten auffallen. Nach eigenen Angaben hat Lina Hamburg 1943 „durch die angrife“ verlassen müssen.³⁹ Abgemeldet findet sie sich für den 14. Mai 1942 mit allen Kindern außer Waltraud (aber einer Christa) nach Klein Mooren im Reichsgau Wartheland, was dort aber nicht nachgewiesen ist.⁴⁰ Die amtliche Beurkundung, dass Rudolf den Familiennamen F. führen soll, erfolgte zehn Tage später, Lina dürfte dazu das für Roggendorf zuständige Standesamt besucht haben. In den dortigen Unterlagen wurde Waltraud als lebend geführt. Die mobile Dimension registrierter Daten nutzend, verfügte Lina möglicherweise auch für sie über einen Existenzbeleg.

Albert, ab Mitte Mai 1943 bei der Wehrmacht⁴¹, gab bei der Scheidung an, Lina habe ihn „mit den Kindern im April 1942 ohne triftige Gründe [...] verlassen“ und „niemals ihren Aufenthaltsort angegeben“. ⁴² Dem Roten Kreuz schrieb er allerdings, zuletzt im Juli 1944 aus Krakau von ihr gehört zu haben. ⁴³ Daraus hat Christa Z. später gefolgert, dass Lina in der Hauptstadt des Generalgouvernements im Ghetto gelebt hat.

Peripetie

Über den weiteren Verbleib geben drei Briefe des 1931 geborenen Janusz M., Sohn von Linas in Sosnowitz lebender älterer Schwester Aniela, an Christa Z. Aufschluss. ⁴⁴ Die Stadt gehörte zum so genannten Oststreifen im südlichsten Teil des Warthelandes. In dieser als „rassisch“ geringgeschätzten“ Region wirkte sich die Germanisierungspolitik besonders rigide aus. ⁴⁵

In seinem ersten Brief schreibt Janusz:

„Ich weiß nur [...], dass Tante Michalina zu Besuch da war und sie sagte das ihr Mann zum Militär berrufen [sic] wurde im Jahre 1939. Auch ist mir nichts bekannt das die Tante Michalina mit den Kindern in der Kriegszeit in Krakau gelebt hat im Getho!? Sie wohnte kurz bei [...] Aniela [...] und in diese Zeit, zwei Deiner Geschwister – das war Jadwiga [der polnische Name für Hedwig, d. Verf.] und Erwin sind gestorben an einer anstäckenden Krankheit, wahrscheinlich war es Typhus? [...] Noch das was ich weiß, Deine Mutter mit dem ‚kleinen Haufen‘ Kindern ist umhergewandert denn die älteren Kinder; Rudolf, Henryk, Elfriede oder Wanda – wollten die Nazis Ihr die Kinder nehmen in eine speziele Schule für die Hitlerjugend und Deine Mutter wollte sie nicht weggeben! Noch ist mir bekannt das der Rudi in solch eine Schule musste nach Berlin, da hat Tante Michalina Euch alle in Obhut bei uns gelassen und fuhr aleine auf ein paar Tage nach Berlin, hat den Rudi ‚rausgestohlen‘ und nach 3 Tagen war sie wieder da und Ihr wart alle zusammen bei uns. Deswegen bekamen wir etwas Ärger nachdem Ihr weggefahren seit, nach paar Tagen in der Nacht kam zu uns die Gestapo mit einem Hund und haben nach Euch gefragt!“

Janusz datiert diese Ereignisse auf 1942/43.

Lina war mit den Kindern auf der Flucht. Aber die Schilderung wirkt, als wäre die „Idee von der ‚rassisch‘ homogenen ‚Volksgemeinschaft‘“ ⁴⁶ den Regeln kindlichen Versteckspiels gefolgt.

Offenbar überrascht von der Existenz der Cousine, beschreibt Janusz Lina, als würde Christa Z. sie nicht kennen ⁴⁷, und erwähnt im zweiten Brief: „Jedenfalls erinnere ich mich gut, das zwischen den Kindern mit denen Tante Michalina bei uns war, das jüngste Kind war die Krystyna die man ‚Pupi‘ nannte“. Die

Lebensumstände von „Pupi“ beschreibt Janusz als „Peripetie in Deinen Kinderjahren“.⁴⁸

Auch Christa Z. erinnert sich an Sosnowitz und daran, dass sie „Pupi“ genannt wurde. In ihrer Geschichte hat Lina sie, Erwin und Hedwig (zwei Kinder jedenfalls, die sie mit diesen Namen kennt), aus „Krakau“ hergebracht. Der Aufenthalt in Sosnowitz währte, ihrer Erinnerung zufolge, nur Stunden, die drei Kinder wurden im Schlaf aufgespürt, denunziert vielleicht von Aniela, wie Christa Z. annimmt. Den Jungen tötet man noch in der Wohnung, Hedwig stirbt in einer geschlossenen Einrichtung, die Christa Z. als „Seuchenstation“ mit vielen Kindern im nahen Bedzin beschreibt, vermutlich an den Folgen eines medizinischen Versuches. Christa Z. gehört zu den wenigen Kindern, die dort bei Kriegsende noch leben.

Angehörigen von Kindern, die in staatlichem Gewahrsam ermordet worden waren, teilte man den Tod als Krankheitsfolge mit.⁴⁹

Ging Janusz (zu Recht) davon aus, auch das Kind, das er als „Pupi“ kennen gelernt hatte, sei an „Typhus“ gestorben? Es spricht einiges dafür, dass es möglicherweise unterschiedliche Situationen mit mehrmonatigem Abstand waren, die Janusz und Christa Z. jeweils erinnern. Lina könnte zweimal ein kleines Mädchen „Pupi“ genannt, nach Sosnowitz gebracht und die Papiere getöteter Kinder einer weiteren Verwendung zugeführt haben.

Tschenstochau

Janusz schreibt im dritten Brief: „In Krakau die Straße his ‚Miodowa‘, lebte [...] unsere Großmutter.“ Dorthin verortet Christa Z. auch eigene Erinnerungen und ihr Zusammenleben mit einer alten jüdischen Frau. Lina mag sich im Juli 1944 (als sie Albert kontaktierte) bei ihrer Mutter aufgehalten haben, jüdisches Leben gab es jedoch in der in Kazimierz gelegenen Miodowa-Straße längst nicht mehr.⁵⁰ Ungefähr um diese Zeit muss Lina jedoch die Kinder, mit denen sie (in den Erinnerungen von Christa Z.) in Sosnowitz ankam, wahrscheinlich an sich genommen haben, denn bei einem früheren Zeitpunkt wäre ein Überleben in der „Seuchenstation“ kaum möglich gewesen.

Folgt man der Erinnerung von Christa Z., so könnte es eine organisierte Rettungsaktion gewesen sein: Eine Warnung erfolgt über die bevorstehende Räumung von Häusern und eine Aufforderung, „die Kinder“ in Sicherheit zu bringen. Von Kindern werden Porträtaufnahmen gemacht, wie man sie für gefälschte Dokumente hätte verwenden können. Christa Z. nimmt Lina dabei das erste Mal bewusst wahr, assoziiert mit ihrer Aufmachung eine Rot-Kreuz-Schwester.⁵¹ Unterwegs erzählt Lina den Kindern die Ritualmordlegende, in einer anderen Erinnerung redet Erwin davon, „in ein Kloster“ zu wollen. Ihr eigentliches Ziel ist Tschenstochau, vielleicht

gab es Zuflucht im Umfeld des Paulinenklosters, Polens bedeutendstem Wallfahrtsort mit der schwarzen Madonna. Der Familienlegende zufolge hätte Tschenstochau Sicherheit (für Lina!) geboten, vereitelt von „Pupi“, die vor Hunger „jammerte“. Ein deutscher Posten „schickte (sie) zurück“, weil kein Passierschein vorhanden war.

Tschenstochau lag im Generalgouvernement, dicht an der westlichen Grenze. Von Krakau aus wäre das jenseits der Grenze gelegene Sosnowitz mit zweifelhaften Papieren gewiss keine Alternative gewesen. Sie müssten also aus anderer Richtung gekommen, an der Grenze selbst gescheitert sein. Vielleicht kamen sie aus Lodz, wo das Ghetto noch bis August 1944 bestand. Wenn dem so ist, dann bliebe jedoch in Christas Erinnerungen eine ganze Phase ausgespart, denn die Erinnerungen an ihre Zeit mit der alten Frau sind dort nicht vorstellbar.⁵² Es gibt zwei signifikante Erinnerungen, die möglicherweise aus dieser Zeit stammen. In einer könnte sich Christa Z. (die älter sein muss als in der Altonaer Geburtsurkunde angegeben) inmitten der Umsiedlung aus einer der kleineren Ortschaften im Wartheland in das Ghetto Litzmannstadt befinden.⁵³ In einer anderen erlebt sie, wie zahlreiche Menschen (in einer Schuhfabrik?) erschossen werden, vielleicht im Ghetto selbst.

Für Christa Z. ist Lina indirekt schon vor der „Fotografiererei“ präsent, z.B. als diejenige, die über die Räumung informiert war und Verbindungen zum polnischen Widerstand hatte. Wenn Lina sich professionell mit der Beschaffung von Dokumenten befasst hat, wären Juden ein prädestinierter „Kundenkreis“ gewesen. Lange vorher müsste dann jemand für die Rettung von Christa Z. bezahlt haben. Heinz pflegte sie später boshaft darauf hinzuweisen, was für wertvolles Spielzeug sie als Kleinkind besessen und verloren habe, schien also im Bilde zu sein über die Zeit vor ihrer eigenen Erinnerung.⁵⁴ Sie selbst erinnert nur die Geschichte einer Flucht mit einem Mann, die im Wiener Prater beginnt, durch die Tschechoslowakei führt und Aufenthalte bei Partisanen enthält. Gleichsam eingekapselt darin ist die Erinnerung an Meißener Porzellan, das sie „zu Hause“ anfassen durfte.⁵⁵

Christa Z. glaubt, der Mann, der „in Krakau“ vor ihren Augen erschossen wurde, sei vielleicht ihr Vater gewesen. In der Deutung ihrer Erinnerungen gibt es eine Verbindung zwischen ihm und der alten jüdischen Frau, was jedoch aus dem Wortlaut ihrer Schilderung der Gegebenheiten nicht hervorgeht. Möglicherweise wusste die Frau jedoch von der Altonaer Geburtsurkunde, denn sie nannte das Kind (prophylaktisch?) „Krischan“. Christa Z. wollte bei Kriegsende zu ihr zurück, hat aber keine Erinnerungen daran, unter welchen Umständen sie sie verlassen hat.

Unklares Fazit

Die Erinnerungen von Christa Z. an die Zeit nach dem Krieg bestätigen einige der hier entwickelten Hypothesen über die Zeit davor: Über Polen wurde in der Familie

viel gesprochen. Elfriede brüstete sich damit, dass sie zur Schule gehen durften, rezitierte auf Polnisch eine Art Sprechgesang judenfeindlichen Inhalts. Heinz soll in der Waffen-SS gewesen sein, Wanda in einer deutschen Kaserne gearbeitet haben: Nach den von Janusz beschriebenen Ereignissen waren offenbar Wege gefunden worden, sich mit den Verhältnissen zu arrangieren. Heinz, an der Verjährung von Mord interessiert, gab sich nach dem Krieg als „Rudolf“ aus. Als der wirkliche Rudolf kam (womit anscheinend niemand gerechnet hatte), wurde dieser zu „Erwin“. Wanda berief sich in ihrer Identität auf die Kennkarte einer jüdischen Frau, in die ein Kind eingetragen war (der Grund, weshalb man Christa Z. mit nach Deutschland genommen hatte). Anlässlich ihrer Heirat mit einem katholischen Fremdarbeiter aus Bedzin überwarf sich Wanda mit Lina, die vermutlich Wandas eigentliche Identität bestätigen, d.h. als Person in Erscheinung treten sollte. Die Familie lebte im Ehndorfer Lager, einem Nissenhüttendorf bei Neumünster, wo Lina offenbar nicht gemeldet war. Wanda wanderte aus, offiziell nach Kanada⁵⁶, tatsächlich nach Australien.

Im Frühjahr 1948 wurde Christa Z. eingeschult und wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit mit der Altonaer Geburtsurkunde vertraut gemacht.⁵⁷ Der Schulbesuch währte nicht lange, möglicherweise entließen die Lehrer sie als zu alt. Als sie einmal zum Muttertag ein Geschenk nach Hause brachte, ein Gedicht und selbst gemalte Vergissmeinnicht, wurde sie mit hämischem Spott bedacht. Man ließ sie stets spüren, dass sie Außenseiter war. Mit religiösen Belangen ging Lina zwiespältig um, wies auf jüdische Feste hin (christliche beging sie nicht), verfiel bei Ärger in Antisemitismus und war ansonsten um Bekehrung bemüht.

Mit seinen Nachforschungen stellte Albert ein erhebliches Sicherheitsrisiko dar, eine Sterilisierung wird in diesem Zusammenhang erwähnt worden sein. „Wenn der seine Kinder sucht, soll er nach Auschwitz gehen, da findet er die!“, hörte Christa Z. Lina sagen. Bei der Scheidung 1952 war Lina noch immer „unbekanntes Aufenthaltes“.⁵⁸ 1954 – die Familie lebte jetzt in Düsseldorf, und Lina war gemeldet⁵⁹ – erfolgte in der Wohnung ein nächtlicher Polizeieinsatz, veranlasst von Albert, der dann für die „Brut“ nicht zahlen wollte. Lina floh, setzte sich nach Polen ab, „Christa“ wurde vom Jugendamt in Obhut genommen und in einem christlichen Mädchenheim untergebracht.⁶⁰ Behörde und Kirche erwiesen sich als überfordert. Die Kriminalpolizei stellte in Sosnowitz Ermittlungen an; Christa Z. erinnert sich, dass jemand ins Heim kam, sie in den Arm nahm und sagte: „Gott sei Dank, du hast (es) überlebt!“

Die Vielschichtigkeit ihrer Geschichte blieb wohl im Verborgenen.⁶¹ Auch Christa Z. wird, trotz aller Rekonstruktionen und Plausibilitäten, mit den vielen Fragezeichen ihrer Erinnerung leben müssen.

Aus den Interviews mit Christa Z. vom 25. Juli und 29. Oktober 2002

„... Die sollten die Kinder in Sicherheit bringen, die Häuser werden geräumt. Und daraufhin kamen wir dann nach Sosnowitz.“

(Frage nach der ersten Begegnung mit Lina) „Bei der Fotografiererei. Wir wurden ja fotografiert, einmal von vorne, einmal von der Seite ... Da wurden mehrere Foto hintereinander gemacht. ... Von allem der Kopf. ... Andere Kinder wurden auch fotografiert. ... [Lina] hatte hier so eine komische Tolle so. Sie trug die Haare so runter, so (*zeigt es*). ... Die Lina hat uns alle mitgenommen ... Sie hat uns abgeholt. ... Und sie trug 'n Lodenmantel, so wie die Krankenschwestern so haben. Also 'ne Rot-Kreuz-Schwester. ... Vielleicht brauchte sie [Fotos] für Ausweise.“

„... Wie die uns mitgenommen hat, und dann erzählte sie da, ... was die Juden machen, um in den Himmel zu kommen. ... Sie wissen ja, wenn man Mazzenbrot backt. Ist doch 'ne Rolle mit Nägel dran. Damit der Teig so schön platt bleibt. Und denn sagte sie: Und dann habt ihr Juden 'ne Tonne, und da sind die gleichen Nägel drin. ... Und da steckt ihr ein getauftes Kind rein und rollt das. ... Und dann trinkt ihr das Blut, und dann kommt ihr in den Himmel. Und da dachte ich mir, so was Furchtbares trinke ich nicht. (*Wohin gebracht?*) Das war aber auch irgend so etwas Eingesperartes. Wo, weiß ich nicht, aber das war in Krakau ... Dann war sie wieder weg.“⁶²

„... Wenn man da aus dem Lager (*Plaszow*) rauswollte, dann brauchte man einen Durchlassschein. ... Und die hatte keinen Durchlassschein für mich. Und denn wollten sie mich ja nachts rausschuggeln. Weil ich irgendwie gejjammert hab', konnten sie an der deutschen Wache nicht vorbei ... Und deshalb hat sie immer gesagt, ich wär 'ne Verrückte, weil ich gejjammert hab'. ... Sie wollte nach Tschenstochau ... deutsche Posten waren da, und dafür brauchte sie einen Durchlassschein. ... und weil ich so 'n Hunger hatte, und dann ... Kinder sind ja so ... hätten die Deutschen ihr fast erwischt. ... Sie ist nicht durchgekommen. ... Auf jeden Fall, das hat sie mir nie verziehen, dass sie nicht dahin gekommen ist. Vielleicht wäre sie dann frei gewesen. Auch mit den anderen. ... Deswegen war ich für alle nachher der Verräter, auch bis heute. (*Frage nach der Bedeutung von Tschenstochau*) Das war hier in diesem KZ da. Auf der anderen Seite.“

„... Also der Erwin war älter als ich. ... Ich rechne, der war so sieben, acht Jahre. Denn er wusste, was er werden wollte, welche Schulen er besuchen wollte ... Er hatte schon so Vorstellungen. ... Er wollte studieren, hat er mir erzählt. ... Und dann wollte er ins Kloster gehen, hat er mir erzählt ... Der Erwin ... sagte noch, wie wir da bei der M. ankamen, wir saßen so um den Tisch, und er sagte, so, jetzt dürfen wir leben. Wir haben uns immer gut versteckt ...“

„... Ich weiß nicht, wo ich das eine unterbringen kann. Sie ging nachts ... sind wir gegangen ... an einem Bahngelände, da stand ein Waggon, also ein Transport ... Viehwaggon, da saßen zwei Männer drin. Also es war ziemlich ausrangiert. Der eine hieß Ignatz Sommer. Und der eine hieß Winter. ... fand ich das lustig, einer hieß Winter, der andere Sommer. Und sie hatten da was beredet nachts. ... Ich weiß nur, wie wir dahin gingen. Wir schlichen uns dann da so an den Bahnschienen lang.“

(Sosnowitz) „Also da waren der Junge, der Erwin, die Hedwig und ich. Und es war abends. Und dann sagte die Frau, wir sollten uns unter dem Tisch schlafen legen. Der hatte so eine lange Decke bis unten hin. Und da haben wir uns hingelegt und ein bisschen später kam dann die Gestapo und hat uns mitgenommen. ... Also wir lagen da so, und dann kam der Mann und stieß den Erwin so in die Seiten, und dann machte er ihm das Hemd auf, und dann kriegte er hier so eine Spritze rein und muss [sofort tot gewesen sein]. Und dann kamen die Hedwig und ich ... das hieß damals Benzburg.“

(Frage nach Erwachsenen in dieser Erinnerung) „Nur dass die Frau ... uns reinholte ... Es war dunkel ... Und dann das mit der Hedwig ... Also wie die ihr so einen roten Wasserschlauch in den Mund einführten. Und dann hatten die so eine Leiter ... Und dann saß die Frau da oben mit einem Ballon Wasser und schüttete ... Ja, die kamen immer und zeigten uns Essen, gekriegt haben wir es nicht. Es war aber eine Seuchenstation, wo wir drin waren. Also es kam keiner rein. Also die *(einer im weißen Kittel)* zeigten uns mal Erbsen mit Möhren. Wir haben immer nur Erbsen mit Möhren gesehen. Damit man Hunger kriegt. Da waren viele, viele Kinder. ... Da waren wir ja eingesperrt. Das Einzige, was man da aus dem Fenster sah, das sah so ähnlich aus wie ein Fabrikgebäude, leere Straßen, eine leere Straße links und rechts so Häuser ... Man sah keine Leute, nichts.“

(Frage, wie lange Christa Z. nach Hedwigs Tod in Bedzin war) „Das war nicht mehr lange. ... Das war ja nachher aufgelöst, der Krieg war zu Ende. Also die Hedwig war tot und die meisten Kinder auch. ... Die Frau, ... die immer die Aniela ... hat mich ... rausgeholt. Die fragte, ob ich hier bleiben wollte, also ob ich in Polen bleiben wollte, und dann kam die Wanda und sagte, sie nimmt mich mit. Und so bin ich wieder zu denen gekommen. Und dann, weil die Wanda ja 'ne Identitätskarte brauchte, sie brauchte ja 'ne andere, also dass sie 'ne Frau mit einem Kind ist ... war sie ein bisschen nett zu mir.⁶³ ... Die Wanda hat mir nur kurz gebraucht und wollte mich dann entsorgen ... Sie wollte ja heiraten. Und ich weiß gar nicht, was mit den Papieren von der Wanda los war, aber sie konnte so nicht heiraten. *(Frage, wie Christa Z. die Kinder von Lina kennen gelernt hat)* Also Rudolf kam aus Hamburg. ... Die Wanda und Heinz waren in Krakau. Und die Elfriede kam dann später zu uns. ... [Rudolf] ... war sehr krank, und die anderen waren böse, dass er krank war. ... Keiner wollte mit ihm was zu tun haben ... Denen war es nicht recht, dass er da auftauchte.“

(Frage, warum Christa Z. Lina für jüdisch gehalten hat) „Wenn die Lina mir gut gesonnen war, dann hatte sie mir kurz vor Weihnachten so Pfannkuchen gebacken, und dann kriegte ich ein paar Groschen, dass ich mir was kaufen kann. ... Wenn Pessachfest war, sagt sie, so, jetzt tu ich die Töpfe auskochen und alles wegmachen, dann kannst du auch fasten und so. Und da dachte ich immer: Wieso? Ich? ... so was erzählte sie denn, wenn sie mal gut gelaunt war. ... Denn so was wie 'nen Tannenbaum hat sie nie aufgestellt. Weihnachten wird gar nicht gefeiert bei denen.“

(Frage, ob Christa Z. sich an den Namen Pupi erinnert) „Das weiß ich noch aus meinen Erinnerungen. ... die Oma rief immer Krischan zu mir. ... In Neumünster bekam ich dann den Namen Christa. Und dann wurde geübt. ... ja, wie soll man das schreiben, ja, mit K oder mit Ch, und wie soll ich das aussprechen? Und so weiter.“

„... Ich wohnte mit der Lina in Düsseldorf. Dann kam nachts Polizei und nahm mich mit ... Und da ... ich weiß nicht, welche Namen er (Albert) nannte. Ich sagte, nein, ich bin die Christa. Und er sagte: Nein, die gibt es doch nicht ... ich soll nicht lügen. Ich lüg' nicht, ich bin wirklich die Christa. Ich kannte ja auch keinen anderen Namen. ... Und was macht meine Lina? Die haut ab ... nach Polen. ... Ich dachte, die würde mich dann verteidigen, dass hier ein Irrtum vorliegt. ... Also die sind weggelaufen ... Die Polizei stellte mir Fragen: Wo ist Erwin? Wo ist Hedwig? Und wo ist Waltraud? Waltraud kannte ich überhaupt nicht ... Da im Heim, die Frau vom Jugendamt ... sagte: Ja, sag mal, wie bist du denn geboren? ... Ich wollte ja nicht böse sein, ich sagte, ich bin richtig geboren. Und dann wurde sie wütend, sagte, ich mein doch nicht, dass Sie auf dem Kronleuchter ... Und dann sag' ich, das mein' ich ja auch nicht. Ja, sagt sie, aber wie, ehelich oder unehelich? Sag' ich, das weiß ich nicht.“

„... Und wie ich '54 da vom Jugendamt abgeholt wurde, da wollten die ja auch, dass ich zu ihm (Albert) komme. Und nach zwei Wochen kamen sie dann zu mir ins Zimmer und sagten, ich soll meine Finger von dem Mann lassen. Das ist nicht mein Vater. ... Und dann brauchte er ja auch keinen Unterhalt zahlen. Man hat mir so nahe gelegt, ich soll nicht dort überhaupt anschreiben oder so. ... Und ein bisschen später hatte die Kriminalpolizei Kontakt mit Sosnowitz aufgenommen, und dann hieß es, das wär' auch nicht meine Mutter und auch nicht meine Geschwister.“

„... Man hängt doch aneinander, nach einer Weile, oder an der Lina ... Und da hat ich mir ein bisschen angestellt, ich war traurig. Und sagte die Ordensfrau da: Mensch, stell dich doch nicht so an, das ist nicht deine Mutter, und das sind auch nicht deine Geschwister. Also, die schlug mir das so richtig ins Gesicht. Und da dachte ich mir nur, ach, die ist deutsch, die will dir was ... Die haben mich mit Religion in Ruhe gelassen, wenn die anderen zur Kirche mussten oder so ... Andere haben Geburtstag gefeiert, mein Geburtstag wurde nie gefeiert. ... alle haben ... Kuchen gebacken gekriegt und so.“

(Jahre später) „... die Frau von Heini ... hat mir am Telefon gesagt, die Christa ist gestorben. ... Und denn meinte sie, Elfriede, mach keinen Quatsch, weil sie meinte, ich wär' Elfriede. Und denn sagte sie, mit so was macht man keinen Unsinn, die ist schon lange gestorben.“

- 1 Alle erinnerten Angaben: Interview v. 25.07.2002 und 29.10.2002; Briefe v. 27.10.2002, 9.11.2002, 26.11.2002 (Gedenk- und Bildungsstätte Israelitische Töchtertschule, Hamburger Volkshochschule).
- 2 Standesamt Altona, 2.4.1997 (Anlage Abschrift aus dem Geburtenbuch).
- 3 Taufbuch der St. Joseph-Gemeinde 1918 – 1971.
- 4 Raphael Delpard, Überleben im Versteck. Jüdische Kinder 1940 – 1944, Bonn 1994, S.11f.
- 5 Ulrike Jureit, Erinnerungsmuster. Zur Methodik lebensgeschichtlicher Interviews mit Überlebenden der Konzentrations- und Vernichtungslager, Hamburg 1999, insbes. 43ff.
- 6 Vgl. Irene Diekmann/Julius H. Schoeps, Eingebildete Erinnerungen oder von der Sehnsucht, ein Opfer zu sein, Berlin 1997.
- 7 Deutsches Rotes Kreuz, Suchdienst Hamburg, 18.1.1999.
- 8 Standesamt Sosnowiec, 19.04.1999 (Anlage Geburtsurkunde und Taufurkunde). Abschriften der Geburtsurkunden von Linas Geschwistern v. 27.5.1999.
- 9 Brief von Wanda P., 11.9.1996, Brief von Janusz M., 2.11.1999.
- 10 Wolfgang Plat, Deutsche und Polen. Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen, Köln 1980, S.139ff.
- 11 Bezirksamt Harburg, 13.8.1999 sowie Landesbeauftragter für den Datenschutz Schleswig-Holstein, 23.9.1999: Wanda wurde am 7.5.1922 in Berlin geboren; Deutsches Rotes Kreuz, Suchdienst Hamburg (Anlage Bundesbeauftragter für den Datenschutz, 19.10.1999): Wanda wurde am 7.5.1922 „in Karchenz (Karchez, Krs. Güstrow/Mecklenburg?) geboren“.
- 12 Standesamt Gadebusch, Abschrift der Heiratsurkunde v. 20.4.1998. Brief von Wanda P., 11.9.1996: „Meine Geburtsurkunde lautet, das Meine Mutter in Mislowitz Oberschlesien geboren ist.“
- 13 Erle Bach, Oberschlesien in Farbe. Vom Sudetenland zur Oberschlesischen Platte, Würzburg 1991, Foto 132.
- 14 Standesamt Bützow, 2.3.1999, Elfriede sei „durch die Eheschließung der Eltern legitimiert“ (Anlage Abschrift der Geburtsurkunde von Elfriede). Albert hat Heinz als seinen Sohn bezeichnet. Deutsches Rotes Kreuz, Suchdienst München, 20.10.1997.
- 15 Elfriedes Geburtsurkunde (vgl. Anm. 14) zufolge lebte Lina 1930 in Gülzow, Albert in Roggendorf. Nach dem dortigen Melderegister war Albert (wie auch Wanda) seit Mai 1931 in Roggendorf „aufhältlich“. Landkreis Nordwestmecklenburg, SG Kreisarchiv/Verwaltungsbücherei, 3.2.2004 (Anlage). 1934 ist für Lina und Albert eine gemeinsame Wohnung in Roggendorf angegeben, für beide als Beruf „Arbeiter“ bzw. „Arbeiterin“ vermerkt. Erzbischöfliches Amt Schwerin, 18.9.1998 (Anlage Abschrift aus dem Taufregister der Kirche St. Anna).
- 16 Ebd.
- 17 Heiratsurkunde vgl. Anm. 12.
- 18 Landkreis Nordwestmecklenburg, SG Kreisarchiv/Verwaltungsbücherei, 3.2.2004 (Anlage Melderegister).
- 19 Ebd., 16.12.2003 (Anlage).
- 20 Melderegister (vgl. Anm. 18).
- 21 Deutsches Rotes Kreuz, Suchdienst Hamburg, 10.12.1998. Lina schrieb am 26.2.1960 an das Deutsche Rote Kreuz (sie hielt sich in Polen auf und wollte nach

- Deutschland zurück), sie sei „zum Mislowitz Kreis Katowitz (geboren). angehörig Deutsch.“ Den Kindern gegenüber sagte sie später, sie seien alle „staatenlos“ gewesen.
- 22 Taufregister der Kirche St. Anna (vgl. Anm. 15).
 - 23 Die Geburtsurkunde (vgl. Anm. 8) ist auf Altrussisch in kyrillischen Buchstaben verfasst und doppelt datiert. Lina scheint mit dieser Urkunde umgegangen zu sein, denn Wanda bezieht sich in ihrem Brief v. 11.9.1996 darauf.
 - 24 Landgericht Hamburg o.D. (Anlage Urteil vom 8.5.1952).
 - 25 Vgl. Andrea Brücks, „Zwangsterilisation gegen ‚Ballastexistenzen‘“, in: Projektgruppe für die vergessenen Opfer des NS-Regimes (Hrsg.), Verachtet, Verfolgt, Vernichtet, Hamburg 1986, S.103ff., hier 105f. Siehe auch Friedemann Pfäfflin, „Zwangsterilisation in Hamburg. Ein Überblick“, in: Angelika Ebbinghaus/ Heidrun Kaupen-Haas/Karl Heinz Roth, Heilen und Vernichten im Mustergau Hamburg, Hamburg 1984, S.26ff.
 - 26 „Welche Ursache für den Hinweis ‚Forschungssache‘ notwendig war, konnte auch in Zusammenarbeit mit dem Landeshauptarchiv nicht geklärt werden.“ Landkreis Nordwestmecklenburg, 16.12.2003. Vgl. auch C. U. Schminck-Gustavus, Das Heimweh des Walerjan Wróbel. Ein Sondergerichtsverfahren 1941/42, Berlin 1986, S.20.
 - 27 Standesamt Gadebusch, 27.4.1998, Anlage.
 - 28 Staatsarchiv Hamburg, 19.8.2003.
 - 29 Vgl. über die Schweriner Klinik auf dem Sachsenberg Helga Schubert, Die Welt da drinnen. Eine deutsche Nervenklinik und der Wahn vom „unwerten Leben“, Frankfurt a.M. 2003. Weder über Waltrauds Ableben noch über eine Zwangssterilisation von Lina hat Christa Z. trotz umfangreicher Bemühungen etwas ermitteln können.
 - 30 Staatsarchiv Hamburg, 19.8.2003. Sowohl Lina (Brief v. 26.2.1960) als auch Albert haben nach dem Krieg gegenüber dem Roten Kreuz diese Adresse als letzten Hamburger Wohnsitz genannt, 1951 ist sie von Albert sogar als eigene, aktuelle Wohnung angegeben worden. Deutsches Rotes Kreuz, 20.10.1997. Die Vossenstraße (später Linnichstraße) mündete bei der Hausnummer 154 in die Breite Straße.
 - 31 Staatsarchiv Hamburg, 15.1.2004.
 - 32 Geburtenbuch (wie Anm. 2).
 - 33 Taufbuch (wie Anm. 3).
 - 34 Staatsarchiv Hamburg, 15.1.2004.
 - 35 Vgl. Susanne Goldberg/Ulla Hinnenberg/Erika Hirsch, „Die Verfolgung der Juden in Altona nach 1933 in den Berichten der Zeitzeugen“, in: Arno Herzig (Hrsg.), Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“, Hamburg 1991, S.577ff.
 - 36 Vgl. Susanne Goldberg/Ulla Hinnenberg/Erika Hirsch, „Erinnerungen an Recha Ellern. Eine jüdische Gemeindegewesener in der Nazizeit“, in: Geschichtswerkstatt 15 (1988), S.40ff. Zu Recha Ellerns Eintreten für die osteuropäischen Juden s. auch: „Fürsorgearbeit in Altona von Recha Ellern“, in: Ina Lorenz, Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik, Hamburg 1987 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 13), Bd. 2, S.974ff; auch St. Joseph – Altona. Festschrift 1594 – 1994, Hamburg 1994.
 - 37 Bronislaw Szatyn, „Mit arischen Papieren“, in: Jüdisches Städtebild Krakau, Frankfurt a.M. 1994, S.236.
 - 38 Friedemann Pfäfflin, „Das Hamburger Gesundheitspassarchiv“, in: Ebbinghaus u.a., Heilen und Vernichten (wie Anm. 25), S.18ff.
 - 39 Brief v. 26.02.1960.
 - 40 Staatsarchiv Hamburg, 19.8.2003 u. 15.1.2004; Heimatsortskartei, 13.9.1999.
 - 41 Staatsarchiv Hamburg, 17.8.1995.
 - 42 Scheidungsurteil v. 8.5.1952 (vgl. Anm. 24).
 - 43 Deutsches Rotes Kreuz, 20.10.1997.
 - 44 Briefe v. 2.11.1999, 8.12.1999, 18.3.2000.
 - 45 Sybille Steinbacher, „Musterstadt“ Auschwitz. Germanisierungspolitik und Judenmord in Ostoberschlesien, München 2000, S.222; s. auch die Karten dort.
 - 46 Ebd., S.10.
 - 47 „An Deine Mutter und meine Tante erinnere ich mich auch ganz gut, aber da kein Bild (Photo) da ist will ich Dir Deine Mutter wenigstens versuchen zu beschreiben: Sie war braunhaarig (dunkelhaarig) mit braunen Augen, klein so ungefähr 1,55 cm groß, schlank, ruhig (phlegmatisch) sie sprach fließend deutsch, weniger polnisch, war eine gute Katholikin ...“
 - 48 Peripetie: plötzlicher Umschwung des Schicksals.
 - 49 Vgl. Rolf Beckmann/Albrecht Klare/Rainer Koch (Hrsg.), Kinder als Opfer des Nationalsozialismus, Frankfurt a.M. 1986, S.12ff., Gerda Zorn, Nach Ostland geht unser Ritt. Deutsche Eroberungspolitik und die Folgen. Das Beispiel Lodz, Köln 1988, S.82.
 - 50 Im März 1941 wurde das Ghetto in Podgorze eingerichtet, im Frühjahr 1943 erfolgte dessen Räumung.
 - 51 Lina könnte in diesem Feld tätig gewesen sein, denn sie richtete 1959 einen ersten Hilferuf aus Polen an das Rote Kreuz an „Deutsche Kammeraden“ [sic].
 - 52 Vgl. Oskar Rosenfeld, Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lodz, hrsg. v. Hanno Loewy, Frankfurt a.M. 1994; Sara Plager-Zyskind, Auf immer verlorene Jahre. Ein junges Mädchen überlebt den Holocaust in Polen, München 1993; Zorn, Nach Ostland (wie Anm. 49), S.94ff. Zu dem so genannten Polenjugendverwahrlager auf dem Gelände des Ghettos, in das viele Kinder und Jugendliche aus Oberschlesien ab Dezember 1942 eingewiesen wurden, sind verschiedene Verknüpfungen mit der vorliegenden Geschichte denkbar, die aber rein spekulativer Art sind. Vgl. Zorn, Nach

- Ostland (wie Anm. 49), S.79ff.; Beckmann u.a., Kinder als Opfer (wie Anm. 49), S.19f.
- 53 Im Sommer 1942 wurden die Bewohner kleinerer Gemeinden des Warthelandes nach Lodz gebracht. Vgl. u.a. Rosenfeld, Wozu noch Welt (wie Anm. 52), S.27.
- 54 Einzige weitere Erinnerung an diese Zeit: „Und da hatte ich auch zwei Hunde.“
- 55 Ihre Erinnerungen beginnen am Wiener Nordbahnhof, auf dem Weg zu ihren (wie sie annimmt, in der Josephstadt lebenden jüdischen) Großeltern, die gerade „abgeholt“ worden sind. Wenn es sich um deren Deportation gehandelt hat, ließe sich der zeitliche Rahmen der Flucht ungefähr datieren. Der Nordbahnhof war früher der Bahnhof, an dem die (meist jüdischen) Immigranten aus dem Osten ankamen.
- 56 Landesbeauftragter für Datenschutz Schleswig-Holstein, 23.9.1999 (Anlage Heiratsregister der Vicelin-Kirche).
- 57 Im Hauptbuch der Schule ist sie mit den entsprechenden Daten verzeichnet, Albert als „Versorger“, Lina gar nicht erwähnt. Mühlenhofschule, 15.12.2003.
- 58 Scheidungsurteil v. 8.5.1952 (wie Anm. 24).
- 59 Amt für Einwohnerwesen Düsseldorf, 16.4.2002.
- 60 Lina war ab November 1956 „von Amts wegen nach unbekannt“ verzogen (ebd.).
- 61 Vgl. allgemein Delpard, Überleben im Versteck (wie Anm. 4), S.111: „Nach der Befreiung kümmerte sich keine öffentliche Instanz angemessen um die Kinder und Jugendlichen [...]. Was sie erlitten hatten und litten, sah man ihnen nicht an. In den Augen der Erwachsenen jener Zeit waren sie immerhin am Leben und äußerlich ohne gesundheitliche Schäden ‚davongekommen‘.“
- 62 Im zweiten Interview: „Erwin und Hedwig, die Kinder, die sich so nannten ... Ich hab mir immer überlegt, wo sind mir die zwei Kinder begegnet? ... Wir saßen da in dem Haus ... Sie (Lina) hatte ein Haus dort gemietet ... direkt am Wald ... Wir waren da noch in der Grube und haben Knöpfe gesammelt. Und der Erwin hat 'n schönen Knopf gefunden mit Vergissmeinnicht und so was. Das wollte er direkt am Hemd angenäht haben. Und dann sagten sie zu uns, wir müssen aufpassen, wenn die Deutschen kommen, sollen wir gleich in den Wald laufen. Und die kamen nachher auch. Die sind rein ... und da waren viele Partisanen bei auch.“ Möglicherweise sind die drei Kinder vorübergehend so untergebracht gewesen. Christa Z. erinnert eine Knopffabrik in der Nähe.
- 63 „Wanda hatte einen Ausweis mit einem J und einem Kind (meine Person) drauf.“ Brief v. 9.11.2002.

4 Antijudaismus/Antisemitismus

Die Toleranz in Hamburg und Altona. Eine von Hamburgs „Annehmlichkeiten“

„Der Welt gehören unsre Kräfte, Ihr nützen ist ein seliges Geschäft.“¹ Mit diesem Wort Christian Fürchtegott Gellerts beschloss Johann Peter Willebrand 1776 den zweiten Band seines Hauptwerkes „Grundriß einer schönen Stadt“. Diesem Motto blieb der Jurist und Schriftsteller, der 1719 in Rostock geboren wurde und 1786 in Hamburg starb, zeitlebens verpflichtet. Als Polizeidirektor wirkte er von 1759 bis 1767 offensichtlich ohne großen Erfolg in Altona, der nach Kopenhagen zweitgrößten Stadt des dänischen Gesamtstaates, danach lebte er als Schriftsteller in Hamburg², der größten unter den deutschen Reichstädten. Diesem Gemeinwesen gehörte seine besondere Zuneigung. Ihm und der hansischen Schwesterstadt Lübeck, in der er als Anwalt tätig gewesen war und seine Frau, die Witwe Johanna Maria Paarmann, gefunden hatte, widmete er Führer „für Fremde und Reisende“, 1772 zunächst „Hamburgs Annehmlichkeiten von einem Ausländer beschrieben“ und 1774 „Lübecks Annehmlichkeiten für einen Ausländer beschrieben“. In einer erweiterten Version erschien der Hamburg-Band 1783 als „Vermehrte Nachrichten von den Annehmlichkeiten in und um Hamburg, mit freundschaftlichen Erinnerungen für Fremde und Reisende“. Hans Nirnheim, der Hamburger Archivar und Historiker, dem ein grundlegender biografischer Abriss Willebrands zu danken ist, nannte diese Publikationen „die anspruchslosen, aber liebenswürdigen kleinen Schriften“.³ Diese Charakteristik lässt ihren hohen sozial- und kulturgeschichtlichen Quellenwert freilich nur erahnen. Willebrand, ein Aufklärer von beachtlicher Belesenheit und mit eigener Kenntnis großer Teile Deutschlands und Europas, Autor historischer Werke insbesondere zur Geschichte der Hanse, mehrerer Kompendien zur Staats- und „Policeywissenschaft“, gab sich schon 1772 als „einen von Hamburgs Vorzügen eingenommenen Verfasser zu erkennen“.⁴ Seinen Führer eignete er „Den Freunden der Republik Hamburg“ zu.⁵ Wie gern er an Alster und Elbe lebte, zeigt seine Feststellung, „dass man mit einer gewissen Leichtigkeit des Herzens hier allererst die glückliche deutsche Freyheit fühlet und empfindet“.⁶ Dass es an „der schwarzen Seite“, an „Mängeln“ nicht fehlte, belegte er mit einem Hinweis auf die kritischen Inhalte der Moralischen Wochenschrift „Der Patriot“, die in drei Jahrgängen von 1724 bis 1726 erschienen war und die er als „Denkmal mancher erleuchteten Geister“ pries.⁷ Lobend würdigte Willebrand die „Hausmütter und Töchter in vielen der besten Häuser allhier“⁸ wegen ihrer guten Erziehung



Frontispiz und Titelblatt des Buches von Johann Peter Willebrand „Vermehrte Nachrichten von den Annehmlichkeiten in und um Hamburg“ von 1783

und angenehmen Geselligkeit, die „Gesellschaften“ in „öffentlichen und Privathäusern“⁹ und die Tatsache,

„dass Hamburg reich ist an Kaufleuten, mit welchen man sich aus vielen Theilen der Wissenschaften erbaulich unterreden kann, und die oft eine Belesenheit in den besten Schriftstellern der Modesprache besitzen, dergleichen man kaum bey ihnen erwarten sollte: und da der Nationalcharakter der Männer in Hamburg, die hier über den gemeinen Haufen erhaben sind, jedoch mit keiner geringen Ausnahme, eine Vermischung der holländischen Ernsthaftigkeit und der oberdeutschen Höflichkeit ausmacht; so überlasse ich es Ihnen zu erlauben, ob man hier in Gesellschaft solcher wackern Leute, die noch dazu zum Theil die alte deutsche Rechtchaffenheit, die sich auf Treu und Glauben gründet, mit der Muttermilch eingesogen, und gegen Freygeistereyen und daher entstehenden Leichtsinns noch nicht vertauscht haben, sich nicht sehr gut befinden müsse.“¹⁰

Willebrand war allerdings kein Parteigänger der Orthodoxie. In seinem „Grundriß einer schönen Stadt“ bekannte er sich zur Toleranz und Gewissensfreiheit: „Glücklich ist eine Stadt, darinnen man sich nur darum bekümmern darf, wie viel die ruhigen Einwohner und Fremde dem gemeinen Wesen nutzen, und nicht was sie glauben.“¹¹ Prinzipiell war Willebrand auch den Juden gegenüber tolerant. Zugang zu den Städten sollten sie allerdings nur erhalten, wenn sie sich „besonders legitimieren können“. ¹² Auch die „frühe Beerdigung ihrer Leichen“ wollte der ehemalige Polizeidirektor den Juden durchaus nicht gestatten.¹³

In seinen „Vermehrte[n] Nachrichten“ von 1783, die an die Stelle des gänzlich vergriffenen Führers von 1772 treten sollten, bekannte sich Willebrand bereits im „Vorbericht“ zur Toleranz, widmete er doch die Einnahmen aus dem Buchverkauf „den hiesigen armen Kranken, ohne Ansehen der Religion“. ¹⁴ Wie schon 1772 schilderte er die Wege nach Hamburg, die Sehenswürdigkeiten in der Stadt und in ihrer Umgebung, die Möglichkeiten zum „Zeitvertreib“ und gab praktische Hinweise für die Besucher. Zu Hamburgs „Annehmlichkeiten“ zählte Willebrand – darin seinem „Grundriß einer schönen Stadt“ folgend – die „Mildthätigkeit“, welche „von Geburt und Geist gleich erhabene Männer“ übten wie auch „die öffentlichen Anstalten der Wohlthätigkeit“. ¹⁵ Im unmittelbaren Anschluss daran erklärte er:

„Die Toleranz, die man in Hamburg, nach Maaßgebung der Grundgesetze dieser Stadt, antrifft, gehöret auch noch zu dieser Stadt Annehmlichkeiten.
Catholik, Reformirter und Israelit darf hier ungehindert nach seinen Lehrsätzen unterrichtet und erbauet werden, leben und sterben. –
Der große Kaiser, Joseph der Zweyte, der mächtige Feind des Unglaubens, der Heuchelely und des Aberglaubens, ist durch die erhabenste tolerante Denckungsart

für alle Welt, mithin auch für Hamburg, in Betracht der folgenden Zeiten, eine glorreiche Ermunterung – “¹⁶

Damit bezog Willebrand auch eindeutig Stellung in dem heftig umstrittenen und langwierigen Prozess, den Katholiken und Reformierten in Hamburg größere Rechte einzuräumen, der 1785 bzw. 1786 in neuen Toleranz-Reglements zu einem ersten erfolgreichen Abschluss kam. Dass Willebrand die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II. für die habsburgischen Staaten¹⁷ der Freien Reichsstadt Hamburg als „eine glorreiche Ermunterung“ empfahl, war für die Befürworter von Veränderungen im Umgang mit den Minderheiten ein gewichtiges Argument, das sich auch der Senat, der Rat der Stadt, zu Eigen gemacht hatte.¹⁸

Willebrand beließ es nicht mit dem Hinweis und dem Bekenntnis zur Toleranz. Er empfahl jenen Besuchern, die Liebhaber von „geistreichen Vorträgen“ waren, die Predigten auch der Katholiken, Anglikaner, französischen und deutschen Reformierten in Hamburg sowie die Gottesdienste im nahen Altona, die Mennoniten und die Brüdergemeinde der Herrnhuter eingeschlossen.¹⁹ Und er ging in seinen Empfehlungen – wohl auch aufgrund eigener Augenscheinnahme – noch einen bemerkenswerten Schritt weiter:

„Selbst in der Juden-Synagoge in Altona werden Sie von dem preiswürdigen gottesdienstlichen Eifer dieses Volkes überzeuget werden; und vielleicht würden Sie hier nicht ohne Erbauung seyn, wenn manche Davidische Anrufung Gottes ins Deutsche übersetzt in unsern Händen wäre.“²⁰

Altona galt größtenteils die „fünfzehnte Nachricht“ seines Führers, der Abschnitt „Von Hamburgs Nachbarschaft“.²¹ Sein Scheitern als Polizeidirektor führte nicht dazu, dass Willebrand die Stadt kritisch sah. Im Gegenteil: Er, der beide Städte „so ziemlich“ kannte²², zählte Altona zum „ansehnlichsten Theil von Hamburgs Annehmlichkeiten“. Willebrand war überzeugt, „dass die Nachbarschaft von Altona der Hamburger Glückseligkeit recht sehr vermehren hilft“.²³

„Nehmen Sie zum Beyspiel es als wahrscheinlich an, dass vielleicht manche ansehnliche, reiche Familie von fremden Nationen und Religionen in Hamburg nicht wohnen würde, wenn die großmüthige Toleranz in Altona den Katholiken, Reformierten, Menoniten, der Brüdergemeinde, Separatisten und Juden nicht eine freye Religions-Uebung gestattete.“²⁴

Willebrands nur auf den ersten Blick „anspruchslöse[.]“, gewiss aber „liebenswürdige[.] kleine[.] Schriften“ (Hans Nirrnhelm) zeigen, dass eine kritische Rekonstruktion der Toleranzdebatten des 18. Jahrhunderts die zeitgenössische Publizistik, Broschüren und Flugschriften, wissenschaftliche Werke, die „schöne Literatur“, autobiografische und biografische Zeugnisse, insbesondere Briefwechsel und Tage-

bücher wie auch Reise-, Landes- und Stadtbeschreibungen einbeziehen muss. Nur dann können umfassende Diskursanalysen gelingen.²⁵ Willebrands deutliches Bekenntnis zur Toleranz zeichnet ihn unter den Hamburger Aufklärern aus. Er äußerte es nicht nur in gelehrten Abhandlungen, sondern auch in seinen Schriften für „Fremde und Reisende“, die auch von Einheimischen gelesen und genutzt wurden. An Willebrand zu erinnern heißt auch, danach zu fragen, wie es heute mit der Toleranz unter „Hamburgs Annehmlichkeiten“ bestellt ist.

- 1 Johann Peter Willebrand, Grundriß einer schönen Stadt, in Absicht ihrer Anlage zur Bequemlichkeit, zum Vergnügen, zum Anwachs und zur Erhaltung ihrer Einwohner, nach bekannten Mustern entworfen. Nebst einer Vorrede von der Wirkung des Clima auf die Gesinnung und Gesetzgebung der Völker 1. Bd. (= 1. Teil), Hamburg/Leipzig 1775. Abweichender Titel des 2. Bandes (= 2. und 3. Teil): Grundriß einer schönen Stadt, oder Bemerkungen, was zum Anwachs und zur Erhaltung der Städtischen Einwohner dienet. Nebst Verfolg der Vorrede von der Wirkung des Clima auf die Gesetzgebung u.s.f., 2. Bd., Hamburg/Leipzig 1776, hier: 2. Bd., S.336.
- 2 Hans Nirnheim, „Willebrand, Johann Peter“, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 43, Leipzig 1898 (Nachdruck Berlin 1971), S.261f.; Franklin Kopitzsch, „Spiegel und Modell. Johann Peter Willebrands Grundriß einer schönen Stadt“, in: Mitteilungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte (HAR) 39 (August 2002), S.38-48; vgl. auch Uli Kutter, „Willebrandt, Johann Peter“, in: Walther Killy (Hrsg.), Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache, Bd. 12, Gütersloh/München 1992, S.336f.; und zuletzt F. Kopitzsch, „Willebrand (Willebrandt), Johann Peter“, in: ders./Dirk Brietzke (Hrsg.), Hamburgische Biografie. Personenlexikon, Bd. 2, Hamburg 2003, S.443f.
- 3 Nirnheim (wie Anm. 2), S.262.
- 4 [Johann Peter Willebrand], Hamburgs Annehmlichkeiten von einem Ausländer beschrieben, Hamburg/Leipzig 1772, erste Seite des unpaginieren Vorberichts.
- 5 Ebd., unpaginierter Widmungsseite.
- 6 Ebd., S.6.
- 7 Ebd., S.7.
- 8 Ebd., S.91.
- 9 Ebd., S.92.
- 10 Ebd., S.94f.
- 11 Willebrand, Grundriß (wie Anm. 1), 2. Bd., S.15. Zum Kontext Kopitzsch, Spiegel (wie Anm. 2), S.44ff.
- 12 Willebrand, Grundriß (wie Anm. 1), 1. Bd., S.34.
- 13 Ebd., 2. Bd., S.256.
- 14 [J. P. Willebrand], Vermehrte Nachrichten von den Annehmlichkeiten in und um Hamburg, mit freundschaftlichen Erinnerungen für Fremde und Reisende, Hamburg 1783, erste Seite des unpaginieren Vorberichts.
- 15 Ebd., S.114.
- 16 Ebd., S.115.
- 17 Dazu jetzt Karl Vocelka, „Enlightenment in the Habsburg Monarchy: History of a Belated and Short-Lived Phenomenon“, in: Ole Peter Grell/Roy Porter (Eds.), Tolerant in Enlightenment Europe, Cambridge 2000, S.196-211.
- 18 F. Kopitzsch, Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona, 2. Aufl., Hamburg 1990 (Beiträge zur Geschichte Hamburgs 21), S.495-502, bes. S.499.
- 19 Willebrand, Nachrichten (wie Anm. 14), S.124.
- 20 Ebd., S.124f.
- 21 Ebd., S.140-145.
- 22 Ebd., S.140. Vgl. auch S.145.
- 23 Ebd., S.141.
- 24 Ebd. Zum Kontext F. Kopitzsch: „Altona – ein Zentrum der Aufklärung am Rande des dänischen Gesamtstaats“, in: Klaus Bohnen/Sven-Aage Jørgensen (Hrsg.), Der dänische Gesamtstaat. Kopenhagen – Kiel – Altona, Tübingen 1992 (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 18; Zentren der Aufklärung 4), S.91-118, bes. S.93-96, 103-107.
- 25 Aus der reichen Literatur seien genannt: Harald Schultze, Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie, Göttingen 1969 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 20); Ursula Stephan-Kopitzsch, Die Toleranzdiskussion im Spiegel überregionaler Aufklärungszeitschriften, Frankfurt a.M. u.a. 1989 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, 382); Günter Gawlick, „Toleranz“, in: Werner Schneiders (Hrsg.), Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, München 1995, S.412ff.

Irmgard Stein

Ein Garten. Zur Enteignung jüdischen Besitzes im 19. Jahrhundert

„Eingeg. den 6t November 1843

An
die Allerhöchst angeordnete Eisenbahncommission!
Gehorsamstes Pro Memoria!

Einer Hohen Commission verfehle ich nicht,
im Anschluss das mir unterm 27./31. v. Mts.
geneigtest mitgetheilte Gesuch des Eingeses-
senen Lazarus Gumpel in Altona gehor-
samst zu remittiren. Daß die Bitte
Gumpels nach meiner gehorsamen Ansicht
nicht gewährt werden kann, indem
nur durch diesen Garten die Verbindung
der Elbe mit der Eisenbahn möglich ist, habe
ich in meinem Berichte vom 29. v. Mts. we-
gen der Bahnhofsanlagen bereits darzu-
thun gesucht. Eben daselbst habe ich zugleich
auseinander gesetzt, daß der Wunsch den
Gumpelschen Garten möglichst zu schonen
mit ein Grund gewesen ist, die Direction
zu bestimmen, abweichend von dem ur-
sprünglichen Henzeschen Plane, die stehende
Dampfmaschinen an die westliche Grenze des
Gartens zu verlegen. Es ist daher höchst

./.

auffallend, wenn Gumpel die östliche Linie
ausgeführt zu sehen wünscht, welche doch
nicht nur seinen Garten bei weitem
mehr afficirt, sondern sogar den Abbruch
seiner Nebengebäude veranlaßt, und
den Bahnverkehr seinem Hause, welches

er in Ruhe zu bewohnen wünscht, so viel näher bringt. Ich kann deßhalb nicht umhin meine Ansicht unumwunden auszusprechen, daß Gumpel nicht so sehr von der Vorliebe für seinen Garten, wie er vorgiebt, geleitet werde, als vielmehr von dem Wunsche, daß die Gesellschaft ihm seine baufälligen und kleinen Gebäude hoch zu bezahlen genöthigt werde, und er dann Neubauten an einem andern Platze vornehmen könne.

Auf die Wahl des Bahnhofplatzes dürfte hiernach die Bitte Gumpels durchaus keinen Einfluß üben können, da abgesehen von der Unmöglichkeit den Garten zu umgehen, weder ein Grund vorhanden ist, diesen Privatbesitz auf Kosten anderer Grund-Eigenthümer zu schonen; noch selbst die Bewegungsgründe des Supplicanten eines besonderen Mitleidens würdig sind.

Bordesholm den 2.“ Novbr. 1843

gehorsamst
Reventlow“¹

Das transkribierte Dokument enthält die Stellungnahme² zu der nachstehenden, am 16. September 1843 von dem jüdischen Grundbesitzer Lazarus Gumpel³ verfassten Supplik. Gumpel hatte den dänischen König darum ersucht, die Verbindung der geplanten Altona-Kieler Eisenbahn zum Altonaer Hafen an der Ostseite seines Anwesens verlaufen zu lassen, um eine Zerteilung seines Besitzes zu vermeiden.⁴ Bei den „baufälligen“ und kleinen Gebäuden an der Ostseite des Grundstücks handelte es sich unter anderem um den Amtssitz des Vorbesitzers, des Oberpräsidenten Graf v. Blücher-Altona, den dieser nach seinem Einzug, also zwischen 1811 und dem Verkauf an Lazarus Gumpel im Jahre 1828, hatte errichten lassen. Dieses angeblich abrisssreife Gebäude überdauerte bis zum Jahr 1868, als es einem größeren Neubau, dem jetzigen Haus Palmaille 73, weichen musste.⁵ Abgesehen von dem Irrtum über die westliche Grenze des Gartens, der sich vielmehr auf Ottenser Gebiet fortsetzte, so dass die geplante Bahnlinie den Gesamtbesitz in der Mitte

durchschneiden würde, wurden dem Antragsteller nicht nur unlautere Absichten unterstellt, sondern blieb diesem auch jegliches Verständnis für sein Anliegen versagt.

„Supplicatum Altona
den 16ten September 1843

An
Se Majestät, den König

Der Gartenbesitzer
L. Gumpel in Altona
bittet allerunterthänichst, daß
Se Majestät der König Allerhuld-
reichst geruhe u. möge zu ver-
fügen: daß seine Gartenbesitzung
von der Altona-Kieler Eisenbahn
unberührt bleibe.

Die Direction der Altona–Kieler Eisenbahn
hatte früher den Plan, meinen Garten
für den Bahnhof in Anspruch zu nehmen u.
der Verehrliche Magistrat der Stadt Altona
hatte sich gegen diesen Plan erklärt. –
Auch ich wagte es der Zeit, Ew. König-
lichen Majestät meine allerunter-
thänichsten Bitten, um Verschonung mei-
nes Gartens mit jener Bahnhofsanlage,
zu Füßen zu legen. –

Nochmals muß ich es wagen, Ew. König-
lichen Majestät ehrfurchtsvoll mit mei-
nen Bitten mich zu nahen. –
Dem Vernehmen nach hat die Direction
jetzt einen neuen Plan entworfen,
nach welchem zwar nicht der Bahnhof in
meinem Garten angelegt, mein Gar-
ten aber doch durch eine bis an das
Elbufer führende Schiene *mitten durchschnit-*
ten werden soll. – Der Magistrat soll
diesem Plan beigepflichtet haben. –
Unbekannt sind mir die Gründe,

welche das Verlaßen des vom Magistrat
zuerst vorgeschlagenen Plans veran-
laßt haben mögen. – Es bleibt bei dem
neuen Plane die *Kostspieligkeit* der An-
lage eines Quais am Elbufer, es bleibt
die *Expropriation* eines Theils meines
Gartens, sowie des meiner Schwiegertoch-
ter gehörigen Gartens Slavshof, es bleibt
die *Schwierigkeit* des eigenthümlichen
Terrains bei der Anlage einer Schiene
in geneigter Ebene längs des der Elbe
zugekehrten steilen Abhanges meines Gar-
tens, – es bleibt endlich der Uebel-
stand der *Durchschneidung* der belebten,
von der Palmaille nach Ottensen und den
Elbgegenden führenden Straße: –
ich bescheide mich der Muthmaaßung,
daß der Plan, *weil* ein *neuer*, Anklang

gefunden, und daß der Wunsch, der viel-
fach ventilirten Frage durch Einen Strich
ein Ende zu machen, schwerer, als trif-
tige Gründe gewogen hat. – Es ist nicht
meines Amts, dieß näher zu erörtern.
Aber es bleibt neben den vier eben
angeführten Uebelständen ein *fünfter*
Uebelstand, deßen Opfer eben ich bin, und
meine Schwiegertochter, die Einzigen,
die bei diesem neuen Plane unmit-
telbar ein Opfer werden zu bringen
haben. –

Die Schiene soll meinen Garten *in*
der Mitte, in der Richtung von Norden
nach Süden, durchschneiden, wird ihn so-
nach in zwei Hälften theilen und
wird sonach, wenn auch nicht die Kom-
munication, so doch den ungestörten
Genuß unmöglich machen, wird ohne-
dieß solche Hinwegräumungen sowohl
in dem Garten selbst, als an deßen stei-

lem Abhange erforderlich machen, daß die ganze Besetzung sich hinführo nicht ähnlich bleiben, und der eigenthümliche Genuß eines Gartens völlig wegfällig werden wird. – Der Nachtheile für meine Schwiegertochter gedenke ich gar nicht einmal. –

Mit dem neuen Plane ist sonach mir gar nicht geholfen – für mich bleiben als die Uebelstände, die der erste Plan mit sich führte, fast in gleichem Maaße.-

Zu dieser bedrängnißvollen Lage verläßt die Hoffnung mich nicht, die ich auf Ew. Königliche Majestät huldreiche Gnade setze.

Die Lage ist bedrängnißvoller für mich als je; ich bin seit einiger Zeit körperlich sehr leidend, ungetrübte Ruhe am Abend meines Lebens, ungestörter Besitz deßen was mir und meiner bejahrten Frau die einzige Freude und den einzigen Genuß gewährt, ist dringender, als je, uns Bedürfniß, und so wage ich in diesem Gefühle, und durchdrungen von der von so vielen, man kann unbedenklich sagen, von der größten Mehrzahl des Publikums gehegten Ueberzeugung, daß eine Nothwendigkeit für die Berührung meines Gartens überall nicht vorliegt, die ehrfurchtsvolle Bitte:

daß Ew. Königliche Majestät Allergnädigst geruhen mögen, zu verfügen, daß mein Garten von der Altona-Kieler Eisenbahn völlig unberührt bleibe. –

Sollten Ew. Königliche Majestät dieser allerunterthänigsten Bitte Statt zu geben in Allerhöchster Weisheit Bedenken tragen,

so würde ich *die* allersubmißigte Bitte mir gestatten, daß der von dem von der Direction neuerdings zugezogenen auswärtigen Ingenieur entworfene Plan: die Schiene am *östlichen Ende* meines Gartens zu legen, näher geprüft werden möge. –

Mit so vielen Unannehmlichkeiten auch diese Anlage für mich verbunden seyn würde, so würde sie mir den Genuß meines Gartens doch bei Weitem nicht in dem Maaße verkümmern, wie die von der Direction jetzt projectirte Anlage, welche gerade hinsichtlich der *Richtung* der Schiene von dem Plane des auswärtigen Ingenieurs abweicht, während der neue Plan *überhaupt* zunächst von diesem ausgegangen ist. –

ich wage zu wiederholen, daß Ew. Königliche Majestät allbekannte Weisheit, Milde und Huld meine Hoffnungen belebt und stärkt, und dieses Vertrauens ersterbe ich

Ew. Königlichen Majestät
allerunterthänigster
L. Gumpel“

Aus dem von Lazarus Gumpel verfassten Gesuch geht hervor, dass dieser seit Planungsbeginn im Jahre 1840 nicht nur mit der Beschlagnahme von Teilen seines eigenen Grundstücks rechnen musste, sondern auch die Enteignung des Gartens Schlafs Hof⁶ befürchtete, der seiner Schwiegertochter gehörte. Henriette Gumpel, Ehefrau seines 1839 verstorbenen Sohnes Eduard, hatte zudem ihr Wohnhaus am Großen Burstah 45 verloren, das während des Hamburger Brands im Mai 1842 den Flammen zum Opfer gefallen war. Eine Antwort aufgrund des Gutachtens des Grafen Reventlow vom 2. November 1843, das am 6. November bei der Eisenbahn-Commission einging, hat den Betroffenen vermutlich nicht mehr erreichen können, denn Lazarus Gumpel starb am 9. November 1843 auf seinem Landsitz in Ottensen.⁷

Das ganze Eisenbahnprojekt und seine Ausführung sollen hier in aller Kürze nach der umfassenden Darstellung Dirk Schumanns⁸ skizziert werden: Nach seinem Regierungsantritt ließ König Christian VIII. von Dänemark in einer Resolution vom 22. Mai 1840 die Bedingungen feststellen, unter welchen einer Privat-Gesellschaft die Konzession zum Altona-Kieler Eisenbahnbau erteilt werden sollte. Drei Tage später bildete sich ein Komitee aus Kieler und Altonaer Kaufleuten, das

einen Ingenieur aus Manchester mit den ersten Vorplanungen für eine Eisenbahnverbindung zwischen den Häfen Altonas und Kiels beauftragte. Dessen Kostenkalkulation diente als Grundlage für die ab Januar 1841 erfolgte Ausgabe von Aktien, deren Absatz sich zunächst nur schleppend gestaltete. Die kommunale Beteiligung Kiels mit 2.000 Aktien und die Übernahme von 5.000 Anteilen durch den dänischen König bewegten auch die Stadt Altona zur Zeichnung von 4.000 Aktien. Zusammen mit den Aktienkäufen kleinerer Städte entlang der geplanten Bahnlinie ergab dies die Summe von 15.679 verkauften Anteilsscheinen, worauf am 16. Juni 1842 die Altona-Kieler Eisenbahn-Gesellschaft konstituiert wurde.

Hierauf folgte die Ausführungsplanung und insbesondere die Standortwahl des Bahnhofs, die der König den betreffenden Gemeinden selbst überlassen und sich „damit aus der Affäre gezogen“ hatte. Für Altona ergaben sich sowohl städtebauliche als auch technische Schwierigkeiten. Erstere betrafen „die repräsentative, von wohlhabenden und einflussreichen Bürgern Altonas bewohnte Prachtstraße Palmaille, [die] durch Bahneinrichtungen und Schwerverkehr nicht beeinträchtigt werden durfte“. Zudem sollte „die bestehende Wegeverbindung zwischen Altona und Ottensen [...] so wenig wie möglich zerschnitten werden“. Die technischen Probleme der Anbindung des Altonaer Hafens an einen Bahnhof ergaben sich durch den steilen Elbhänge mit einem Höhenunterschied von 28 Metern. Gegen Ende des Jahres 1843 erarbeitete der von der dänischen Regierung beauftragte königlich preußische Bauinspektor Henz aus Berlin ein Gutachten, das die Platzierung des Bahnhofs am Westende der Palmaille empfahl. Dieser Plan wurde durch königliche Verfügung am 5. Januar 1844 zur Ausführung bestimmt.⁹

Schwieriger gestaltete sich nach dem Bau des „Eisenbahnquais“ am westlichen Elbufer von Altona dessen Verbindung zum Bahnhof, die nun ausschließlich über den Gumpel'schen Grundbesitz führte. Neben der Bahnverbindung vom Kai zum Bahnhof musste auf den Grundstücken auch eine Straßenverbindung zwischen dem Westende der Palmaille und dem Westende der Großen Elbstraße (die Straße Elbberg) hergestellt werden, deren Steigung 1:18 betrug.

In den Elbhänge wurde eine Auffahrrampe gebaut, die so genannte „geneigte Ebene“, auf der von den am Kai beladenen Eisenbahnwaggons je einer auf einen Rollbock, den so genannten Schlitten, umgesetzt und mittels eines Pferdegöpelwerks den Hang hinaufgezogen wurde. Eine feststehende Dampfmaschine zum Antrieb des Seilauzugs kam wegen der hohen Investitionskosten erst im Jahre 1849 zum Einsatz. Oben angekommen, wurden die Waggons weiter von Pferden gezogen und über die Palmaille zum Bahnhof verbracht. Somit war der gesamte Garten Schlags Hof in Anspruch genommen. Das darüber befindliche Grundstück von Lazarus Gumpel wurde durch die so genannte „geneigte Ebene“ und die seit 1846 „Elbberg“ benannte Verbindungsstraße mit der jetzigen Kaistraße in der Mitte geteilt. Bereits am 1. März 1844 erschien im „Altonaer Mercur“¹⁰ eine Anzeige:

„Es soll das Wohnhaus im Schlafshof zum Abbrechen und Forträumen verkauft werden. Die hierauf Reflectirenden haben ihre Anerbieten versiegelt vor dem 9. März in dem Bureau, Breitestraße No 77, einzureichen. Es wird bemerkt, daß der Bauplatz von allen Materialien, mit Ausschluß des Bauschuttes, gesäubert, spätestens zum 25. März geliefert werden muß. Das zum Abbrechen bestimmte Haus wird von dem Pförtner in Schlafshof gezeigt werden.

Altona, den 1. März 1844

Die Direction“

Aber erst am 5. April 1856 wurde der unbeschwerte, d.h. durch keine Hypothek belastete, Schlags Hof des verstorbenen Eduard Gumpel der Altona-Kieler Eisenbahn-Gesellschaft im Grundbucheintrag überschrieben.¹¹

Der nunmehr im Westen durch die Bahntrasse vom Wohnhaus an der Palmaille abgetrennte Teil des Gumpel'schen Gartens war 1845 nach Lazarus Gumpels Tod verkauft worden. Neben dem an der äußersten westlichen Ecke gelegenen kleinen Fachwerkhaus, das dort bereits zu Gumpels Lebzeiten gestanden hatte (vielleicht Gärtner- oder Verwalterhaus, ab 1846 Klopstockstraße 31), entstanden 1845 das „neue Zollgebäude“ (heute Klopstockstraße 27/29) und ab 1846 weitere Häuser.

Trotz aller Fortschrittsgläubigkeit büßten Eigeninteressen niemals ihren Stellenwert ein. Das immer noch als Wohnsitz begehrenswerte restliche Grundstück an der Palmaille, der heute so genannte „Altonaer Balkon“, wurde nach dem Tod von Lazarus Gumpels Ehefrau Sophie (gest. 30. Januar 1846) am 29. März 1847 von dem Altonaer Kaufmann, Kammereibürger und Konsul Carl Theodor Arnemann erworben.¹² Arnemann, der maßgeblich am Bau der Altona-Kieler Eisenbahn beteiligt war und mindestens die Hälfte der auf der parzellierten Fläche an der Klopstockstraße entstandenen Grundstücke für den Wiederverkauf erwarb, bezog gemeinsam mit seiner Familie Gumpels ehemaligen Besitz. Unter Arnemanns Vorsitz in der Altona-Kieler Eisenbahn-Gesellschaft wurde die Bahn auf den Namen „Christian VIII. Ostseebahn“ getauft. Die Einweihung der Bahnstrecke fand am 18. September 1844, dem Geburtstag des dänischen Königs, statt.

Es dürfte sicher sein, dass die Bahnstrecke anders verlaufen wäre, wenn der Oberpräsident von Altona, dem vom dänischen König der Ehrenname v. Blücher-Altona verliehen worden war, niemals an einen Verkauf seines Anwesens gedacht hätte. Das Grundstück mit Haus war 1810 von angesehenen Bürgern der Stadt Altona gekauft worden, um es v. Blücher mietfrei zu überlassen, der es seit 1811 bewohnte. Am 18. Februar 1815 wurde es der Ehefrau v. Blüchers mit Schenkungsurkunde im Namen der Stadt übereignet. Beim Verkauf des Grundstücks an Gumpel im Jahre 1828 wurde angenommen, dass v. Blücher das Anwesen wegen der Unterhaltskosten für die Uferbefestigung sowie die durch die steile Hanglage für Abstützungen erforderlichen Ausgaben aufgegeben habe.¹³ Lazarus Gumpel hatte nach einem massiven Erdbeben 1830 eine kostspielige Mauer errichten lassen, die

weitere Schäden verhinderte.¹⁴ Das ehrgeizige Projekt der Honoratioren Altonas, durch die Altonaer Hafenbahn „die Ostsee mit der Nordsee zu verbinden“, wäre jedoch kaum durch die Inanspruchnahme dieses Privateigentums möglich geworden, wenn v. Blücher (gest. 1. August 1845) noch im Besitz des Grundstücks gewesen wäre.

Klopstockstraße (ab 23.4.1846 *, vorher: Chaussee von Blankenese)

Nr. 1	Haus 1854 erb.** im Krieg zerstört	Osten (O) Elbberg Westen (W) Joh. Georg Wilh. Ahrens erworben: 29.3.1847 Joh. Heinr. Sanosi Folio 281***
Nr. 3	Haus 1853 erb.**	O Joh. Heinr. Sanosi W Henry Blacker erworben: 5.3.1853 Joh. Georg Wilh. Ahrens Fol. 369***
Nr. 5	Grdst. 1853 gek. Haus 1881/82 erb. von Martin Haller**	O Joh. Georg Wilh. Ahrens W Henry Blacker erworben: 29.3.1847 Carl Theodor Arnemann 5.3.1853 Samuel Salomon Warburg Fol. 278***
Nr. 7/9	Haus 1846 erb. im Krieg zerst. 1952 Neubau**	O Henry Blacker W Georg Heinr. Sieveking erworben: 29.3.1847 Carl Theodor Arnemann 27.4.1853 Wilh. Ed. Ludw. Buckuß Fol. 275***
Nr. 11/13	Haus 1854 erb.**	O Carl Theodor Arnemann W Heinr. Wilh. Stoppe erworben: 29.3.1847 Carl Theodor Arnemann 20.5.1847 Georg Heinr. Sieveking Fol. 273***
Nr. 15	Haus 1848 erb.**	Stadtbuch Altona IV = Ottenser Schuld- und Pfand-Protocoll

Nr. 17/19	Haus 1846 erb.**	1793 bis Anfang 1853: Verlust seit den Kriegsjahren 1941/45
Nr. 21	Haus 1846 erb.**	
Nr. 23/25	Haus 1855 erb.**	O Peter de Voß W Zollgebäude erworben: 29.3.1847 Carl Theodor Arnemann 1850 Joh. Boie Fol. 270***
Nr. 27/29	Neues Zollgebäude erb. 1845**	
Nr. 31	Vorhandenes kleines klassizistisches Gebäude	wahrscheinl. Gärtner- oder Verwalterhaus heute im Besitz der Gold- und Silberschmiede Hans Kay

* StA HH Publikprotokoll 2 IV a 10, S. 553 z.J. 1846.

** Gobert/Ramm, Die Bau- und Kunstdenkmale der Freien und Hansestadt Hamburg, Bd. 2, 2. Aufl. 1970, S.142.

*** StA HH Stadtbuch Altona 2, III A 14, BD. D III, Fol. 270, 273, 275, 281 bzw. 369.

- 1 Bei dem Verfasser der Antwort auf das Bittgesuch dürfte es sich um Christian Andreas Julius Graf v. Reventlow handeln, geb. am 7. Nov. 1807 als Sohn des späteren Generalmajors Heinrich Graf v. Reventlow, verheiratet am 22. Aug. 1837 mit Georgine Adelaide Marie von Löwenstern (geb. 1819), 1834 Landrat, 1841 Amtmann in den Ämtern Bordsesholm, Kiel und Kronshagen, 1843 Kammerherr, gest. am 27. März 1845; vgl. H. R. Hiort-Lorenzen/A. Thiset, Danmarks Adels Aarbog, Kopenhagen 1893, S.388.
- 2 Landesarchiv Schleswig-Holstein, Abt. 73, Nr. 50.
- 3 Zu Lazarus Gumpel siehe Irmgard Stein, Lazarus Gumpel und seine Stiftung für Freiwohnungen in Hamburg, Hamburg 1991 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der Juden 18).
- 4 Landesarchiv Schleswig-Holstein, Abt. 73, Nr. 50 (wie Anm. 2).
- 5 Irmgard Stein, „Das kleine Amtsgebäude des Grafen von Blücher-Altona“, in: Hamburgische Geschichts- und Heimatblätter 13 (1993) 2, S.25-31.
- 6 Irmgard Stein, „Eduard Gumpel als Besitzer von Schlafhof 1834–1839. Zu den Bildern ‚Der Handelsherr am Fenster einer Villa in Neumühlen‘ und ‚Die Frau des Handelsherrn am Fenster einer Villa in Neumühlen‘ im Altonaer Museum“, in: Altonaer Museum in Hamburg – Norddeutsches Landesmuseum – Jahrbuch, Bd. 28-31, Hamburg 1995, S.25-40.
- 7 Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), Leichenregister Deutsche-Israelitische Gemeinde 1843 Nr. 198; JG 729 Grabregister Grindelfriedhof, Bd. 2, Grabstelle Nr. 4430.
- 8 Der Hafentunnel in Altona (hrsg. v. d. Kulturbehörde Hamburg – Denkmalschutzamt), H. 11, Text: Dirk Schumann, Hamburg 1993, S.7-14.
- 9 Zur heutigen Situation sei angemerkt, dass 1896/98 durch Umbau (unter Einbeziehung der Südfront des Empfangsgebäudes des damaligen Bahnhofs) das jetzige Altonaer Rathaus entstand. Erst 1894/98 wurde an der gegenwärtigen Stelle der Bahnhof Altona gebaut.
- 10 Altonaer Mercur, Nr. 53 vom 1. März 1844, S.254.
- 11 StA HH, Stadtbuch Altona 2, IIIb 3, Fol. 241.
- 12 Ebd., Stadtbuch Altona 2, IIIa, Bd. D IIII, Fol. 207.
- 13 Georg Philip Schmidt von Lübeck, Necrolog der Stadt Altona 1833, in: StA HH, Handschriftensammlung, Bestands-Nr. 731-I, Sig. 901-904, Bd. 2: 902, Palmaille 452.
- 14 Altona im Jahre 1836, aufgen. u. gez. von Capitain Nyegaard, in: StA HH, Plankammer.

„So lange der Staat den Charakter eines christlichen noch beibehält ...“ Das erfolglose Gesuch der Mathilde Grell um Aufnahme in das Judentum in Hamburg 1850

Ausgangspunkt dieses Beitrages ist ein vom Gemeindegeschäftsführer M. M. Haarbleicher beurkundeter Protokollauszug der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg vom 16. Oktober 1850. Aus diesem geht hervor, dass die Hamburgerin Mathilde Grell bei der Gemeinde um Aufnahme in das Judentum nachgesucht hatte und durch Beschluss des Vorsteher-Collegiums an den Senat verwiesen worden war.¹ Dort traf diese Entscheidung der jüdischen Gemeinde uneingeschränkt auf Zustimmung; „ganz recht“ hätten die jüdischen Gemeinde-Vorsteher entschieden, notierte Senator Martin Hieronymus Hudtwalcker, nachdem Mathilde Grell den von der jüdischen Gemeinde vorgezeichneten Weg beschritten und am 25. Oktober 1850 beim Senat suppliziert hatte. Die von ihr erbetene Bestätigung, dass ihrer Aufnahme in das Judentum „kein staatliches Hinderniß entgegenstehe“, war der Senat allerdings nicht bereit zu erteilen.²

Im Folgenden soll anhand der zu diesem Fall überlieferten Archivalien des Senates der Frage nachgegangen werden, weshalb es Mathilde Grell 1850 verwehrt wurde, in Hamburg zum Judentum zu konvertieren, mithin einen – zumeist auf religiöser Überzeugung eines Individuums beruhenden – Entschluss in die Tat umzusetzen, dessen Ausführung heute keinerlei staatlicher Kontrolle mehr unterliegt.³ In jenem Oktober des Jahres 1850, als Mathilde Grell sich mit ihrem Anliegen an den Senat wandte, sahen die Verhältnisse in Hamburg jedoch anders aus. Infolge der ins Stocken geratenen Verfassungsreformen und des Wiedererstarkens konservativer Kräfte war die innenpolitische Lage in der Elbmetropole damals angespannt und unübersichtlich. Wie in einer Art Momentaufnahme lassen die zum Fall Grell überlieferten Archivalien die zwischen Reform und Tradition schwankende Senatspolitik anschaulich werden. Darüber hinaus dokumentieren die Quellen auch Defizite der bis dahin durchgeführten politischen Gleichstellung der Hamburger Juden sowie die nach wie vor virulenten christlich-religiösen Vorbehalte gegenüber dem jüdischen Glauben.

Mathilde Grell erhob in ihrer Supplik an den Senat vom 25. Oktober 1850 Anspruch auf das Recht auf freie Religionswahl und berief sich damit indirekt auf die im Jahr zuvor durch die Frankfurter Nationalversammlung verkündeten Grundrechte des deutschen Volkes. Ihrer Feststellung, dass Fragen des Glaubens

Ad-1 | Anlage A

Deutsch-Israelitische Gemeinde
in
HAMBURG

Auszug aus dem Protokoll des Vorsteher-Collegiums
Mittwoch 16. October 1850

Die vorerwähnte Sitzung des Vorsteher-Collegiums, welche die Verhandlung über den Antrag des Herrn [Name] betraf, ist beendet.

Es ist beschlossen zu erwiedern: dasselbe sei nicht wegen dieses Antrages zu erwidern, sondern nur den gesetzlichen Gang zu nehmen.

für gethene Sitzung
M. M. Haarblicker
Gemeindepresident

wie ein Konversionsentschluss nicht vor das Forum des Senates gehörten und religiöse Überzeugungen nicht staatlicher Überwachung unterlägen, hätte der Senat vermutlich nicht widersprochen, wenn es sich um den Übertritt zu einer der christlichen Konfessionen gehandelt hätte.⁴ Seit die in Hamburg ansässigen christlichen Minderheiten, hauptsächlich Reformierte, Katholiken und Mennoniten, im Jahr 1819 rechtlich gleichgestellt worden waren, kam der Frage der Konfessionszugehörigkeit in der Elbmetropole nicht länger die politische Relevanz zu, die sie noch zur Zeit der absoluten Vorherrschaft des Luthertums besessen hatte.⁵ Für einen Übertritt zum Judentum, das nicht nur in Hamburg seit Jahrhunderten eine in religiöser, sozialer und rechtlicher Hinsicht minderberechtigte Stellung einnahm, galten hingegen – wie die Ablehnung von Mathilde Grells Gesuch durch den Senat zeigt – noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts andere Bewertungsmaßstäbe.⁶

Zwar hatten die Hamburger Juden durch die *Provisorische Verordnung* vom 21. Februar 1849 die wirtschaftliche und politische Gleichstellung erlangt. Aber es handelte sich nur um eine unvollständige Emanzipation, weil der althergebrachte Status der jüdischen Gemeinde nicht angetastet worden war und deren separate Organisationsstrukturen, „vom Personenstandsregister bis zur Fremdenpolizei, einstweilen ungeschmälert bestehen“ blieben.⁷ Mit der Auflösung der Konstituante, der verfassungsgebenden Versammlung, kamen im Juni 1850 sowohl die Reformpolitik in Hamburg als auch die rechtliche Ausgestaltung der Gleichberechtigung der Juden zeitweilig zum Stillstand.⁸ Der Emanzipationsprozess gelangte erst 1864 zum Abschluss, als mit dem *Gesetz betreffend die Verhältnisse der israelitischen Gemeinden* diese „in freiwillige Zusammenschlüsse zum Zwecke der Religionsausübung umgewandelt“ wurden.⁹ Mathilde Grell wandte sich also mit ihrem Anliegen just zu dem Zeitpunkt an den Senat, als das Pendel in der bis dahin reformorientierten Hamburger Politik erneut in Richtung auf Restauration auszu schlagen begann und konservative Kräfte, die der protestantischen Orthodoxie verhaftet waren, wieder Boden gewannen.¹⁰

In der Supplik vom 25. Oktober 1850 stellte Mathilde Grell ihren Konversionsentschluss als Gewissensentscheidung dar, die ihren Grund darin habe, dass sie „Lehren, Sitten und Gebräuche“ des Judentums seit ihrer „frühesten Kindheit“ kennen und lieben gelernt habe.¹¹ Aus den weiteren Aktenstücken erfahren wir mehr über ihre Motive. Mathilde Grell, geboren am 22. September 1830 in Hamburg und getauft in der St. Michaelis-Kirche, Tochter des in der Neustadt wohnenden Krügers Johann Joachim Grell, trug sich mit der Absicht, den jüdischen Haartuchmacher Philipp Lazarus Hertz zu heiraten, einen 37-jährigen Witwer mit drei Kindern, wohnhaft Hütten Nr. 33 und in Lohn und Brot „bei Lewisohn auf dem Herrengaben“. ¹² Ihr Vater Johann Joachim Grell bekundete, er habe der Verbindung deshalb zugestimmt, „weil seine Tochter dadurch ihr gutes

Brod bekomme[n]“, durch die Heirat also sozial und wirtschaftlich versorgt sein würde.¹³

In Hamburg, wo die Zivilstands-Register nach der Franzosenzeit auf Verlangen der lutherischen Geistlichkeit wieder abgeschafft worden waren, fehlten die notwendigen Voraussetzungen für eine zivile Eheschließung. Heiraten zwischen Juden und Christen waren in der Elbmetropole mithin nicht möglich.¹⁴ Auf Initiative von Senator Hudtwalcker, eines in Sachen der Judenemanzipation äußerst rührigen, auch von Angehörigen der Deutsch-Israelitischen Gemeinde hoch geschätzten Politikers, „in dem sich christliche und liberale Überzeugungen auf selten glückliche Art verbanden“, wurde allerdings kurze Zeit darauf eine erste rechtliche Grundlage für jüdisch-christliche Ehen geschaffen.¹⁵ Mit der *Provisorischen Verordnung, die Ehen zwischen Christen und Juden betreffend* vom 25. September bzw. 24. Oktober 1851 wurde zweifellos ein wesentliches Hindernis auf dem Wege zur sozialen Integration der Juden beiseite geräumt – allerdings nur für Juden, die über die finanziellen Mittel verfügten, um das in der Verordnung vorgeschriebene Bürgerrecht zu erwerben.¹⁶

Abgesehen von dieser finanziellen Hürde wäre eine zivile Eheschließung als Alternative zur Konversion im Fall von Mathilde Grell aber wohl dennoch nicht in Betracht gekommen. Dafür spricht Mathilde Grells Aussage vor Senator Hudtwalcker am 16. November 1850, dass Philipp Lazarus Hertz „sie nicht anders heirathen wolle, als wenn sie zum Judenthume übertrete“.¹⁷ Weitere Hinweise darauf, dass es sich bei Philipp Lazarus Hertz um einen strenggläubigen Juden handelte, finden sich in der zweiten Supplik Mathilde Grells an den Senat vom 2. Dezember 1850. „[D]ie Juden“, so heißt es darin vermutlich im Blick auf ihren Bräutigam, „namentlich [die] geringeren Standes, [verkehren] nur mit andern Juden frei und aufrichtig [...] [und überwinden] gegen den Christen ein Vorurtheil gänzlich nie [...]“; und explizit wird darin festgestellt, „dass Israeliten strengen Glaubens auch bei Gestattung von Mischehen keine Christin heirathen würden“.¹⁸

In der Supplik vom 2. Dezember 1850 geht Mathilde Grell erneut auf ihre Konversionsmotive ein und schildert die Lebensumstände, durch die sie sich der jüdischen Religion und Kultur genähert habe. Sie sei, so Mathilde Grell, aufgewachsen und lebe noch „in einem Theile der Stadt, welcher fast ausschließlich von Juden bewohnt“ werde; sie „habe daher nur mit diesen verkehrt, nur unter ihnen Bekanntschaft, stets ihre Feste und Ceremonien mitgemacht, [sich] ihre Religionslehren erklären lassen, und in allen eine tiefe, [ihrem] Herzen wohlthuende Bedeutung gefunden“.¹⁹ Von der Existenz einer solchen religiösen – aus dem für die Hamburger Neustadt damals typischen engen christlich-jüdischen Nebeneinander herrührenden – Motivlage bei der Supplikantin Grell zeigte sich Senator Hudtwalcker allerdings nicht überzeugt. Das offenbart seine Notiz im Protokoll über die Anhörung von Mathilde Grell und ihrem Vater am 16. November 1850, dass „bei

„Publication der Grundrechte“ habe der Hamburger Staat den Charakter „eines christlichen“ beibehalten, denn „die dort vorgeschriebene Trennung der Kirche vom Staat [sei] noch nicht vollzogen“ und „die Grundrechte [seien], genau genommen, durch Art. 7 der Verfassung, wo nicht geradezu aufgehoben doch aufgehoben“ worden.²⁸

Ob Hudtwalckers Einschätzung der Rechtslage den damaligen Gegebenheiten entsprach, mag dahingestellt bleiben. Fest steht, dass dieser vielleicht formal juristisch korrekte Rückzug auf die traditionelle Hamburger Verfassung in einem deutlichen Spannungsverhältnis zu dem – von Hudtwalcker selbst an federführender Stelle betriebenen – Reformprozess stand, der in Hamburg nach der Revolution von 1848 in Gang gesetzt worden war und letztlich auf die Trennung von Kirche und Staat zielte. In diesen Widersprüchlichkeiten spiegelt sich das Dilemma wider, in das sich der Senat durch Mathilde Grells Ansinnen versetzt fand, nachdem das Inkrafttreten der Mai-Verfassung infolge der Auflösung der Konstituante gescheitert war. Obgleich der Senat nach wie vor reformorientiert war, stand für Senator Hudtwalcker ein positiver Entscheid im Fall Grell offensichtlich gar nicht zur Debatte. Ein solcher hätte einer von allen politisch maßgeblichen Kräften in der Stadt anerkannten Rechtsgrundlage entbehrt und wäre einem Freibrief des Senates für die Konversion einer Hamburger Christin zum Judentum gleichgekommen. Von den christlich-konservativen Reformgegnern wäre ein solcher Schritt zweifellos als Provokation empfunden worden.

Allerdings hielt Hudtwalcker es anscheinend auch nicht für geraten, dass der Senat eine Ablehnung des Gesuchs mit einem Verweis auf die althergebrachten Verfassungsprinzipien begründete, wollte er doch eine öffentliche Stellungnahme zum Status der Hamburger Verfassung im Sinne der Reformgegner vermeiden wissen. Vielmehr plädierte Hudtwalcker in seinem Vermerk vehement dafür, dass der Senat sich überhaupt nicht auf die Supplik von Mathilde Grell vom 2. Dezember 1850 einlassen solle. Die Supplikantin sollte lediglich auf das abschlägige Senatsdekret vom 20. November desselben Jahres verwiesen werden, mit dem Zusatz, dass „der Senat sich nicht veranlaßt finde, auf die Sache näher einzugehen, u. der Supplikantin selbst das Weitere anheimgestellt wird“.²⁹ Diese Leitlinie machte sich der Senat zu Eigen und entschied auf die zweite Supplik Mathilde Grells vom 2. Dezember 1850, dass „es bei dem Decrete vom 20. Nov. d. J. sein Bewenden behalte[n]“ solle.³⁰

Anscheinend waren es aber nicht nur rechtlich-politische Gründe, die Hudtwalcker veranlassten, auf Distanz zu Mathilde Grells Anliegen zu gehen. Eine Rolle spielte dabei auch seine persönliche Einschätzung der Motive des Konversionsentschlusses. So erwog er eine Handlungsoption, die sich aus dem christlichen Status des Hamburger Staates ergab und die man „[i]n früherer Zeit [...] in einem solchen Fall unstreitig“ gewählt haben würde³¹: In der Vergangenheit

überließ es der Senat in solchen religiös-politischen Affären üblicherweise der lutherischen Geistlichkeit, eine Abtrünnige wie Mathilde Grell wieder auf den ‚rechten christlichen Weg‘ zu bringen. Ein solches Vorgehen verwarf Hudtwalcker allerdings selbst als nicht mehr zeitgemäß.

In der von ihm angeführten Begründung, dass die mutmaßliche Erfolglosigkeit eines solchen Schrittes „den Skandal nur vermehre[n]“ würde, klingt im Unterton aber doch unüberhörbar an, dass Hudtwalckers Sicht auf den Fall Grell nicht frei von Vorurteilen war.³² Offenbar stand er dem Vorhaben Mathilde Grells, zum Judentum zu konvertieren, um einen Juden heiraten zu können, nicht nur aus einem zeittypischen Standes- und Bildungsdünkel ablehnend gegenüber. Vielmehr spielte dabei wohl auch seine christlich-lutherische Glaubensüberzeugung eine entscheidende Rolle. Sein Plädoyer für eine christliche Erziehung von Kindern aus jüdisch-christlichen Mischehen im Zusammenhang mit der Debatte über die Mischehenfrage im Jahr 1849 spricht dafür, dass die politische Einstellung des Senators unbeschadet seines Engagements für die Emanzipation der Juden auch von religiösen Vorbehalten gegenüber dem jüdischen Glauben bestimmt wurde.³³

Hudtwalckers Interesse am Fall Grell war nach der Ablehnung der Dezember-Supplik nicht erloschen. Während er wahrscheinlich im Verlauf des Jahres 1851 notierte, dass „[d]em Vernehmen nach [...] die Grell später in Stade wirklich zum Judentum übergetreten“ sei und „sich sodann mit dem Hertz hier als Jüdin verheirathet“ habe, sind dem Auszug aus dem Heirats-Register der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, welcher der Akte erst fünf Jahre später beigefügt wurde, detailliertere Angaben zu entnehmen. Demnach hatten am 3. April 1851 der 37-jährige „Krollhaararbeiter Philipp Lazarus Hertz“ und die 20-jährige „J[un]gf[e]r Deborah Grell“, beide aus Hamburg gebürtig und dort wohnhaft, vor dem Rabbiner Dr. Heilbut in Stade die Ehe geschlossen.³⁴

Obwohl es sich bei dem Wunsch der Gastwirtstochter Mathilde Grell, zum Judentum zu konvertieren, lediglich um eine Begebenheit am Rande der hohen Politik in Hamburg handelt, wird an den geschilderten Ereignissen doch erkennbar, wie defizitär die Emanzipation der Juden in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch war. Der Fall Grell gibt nicht nur Einblick in die unübersichtliche und von Widersprüchen geprägte verfassungsrechtliche Situation, die in Hamburg seit dem weitgehenden Stillstand der Reformen im Jahr 1850 und bis zu ihrer Vollendung in den sechziger Jahren herrschte, sondern deutlich wird daran auch ein immer noch bestehendes Ungleichgewicht in der Bewertung von Christen- und Judentum. Aus christlicher Perspektive kam, wie bei dem engagierten Verfechter der Judenemanzipation Senator Hudtwalcker erkennbar, der jüdischen Religion nach wie vor ein nur minderer Rang zu. Auch wenn nicht Hudtwalckers christlich bestimmte Negativsicht auf die jüdische Religion, sondern rechtliche Gründe, vor allem die nicht vollendete Verfassungsreform sowie die noch nicht durchgeführte Trennung

von Kirche und Staat in Hamburg, letztlich ausschlaggebend dafür waren, dass Mathilde Grell 1850 in Hamburg der Übertritt zum Judentum verwehrt wurde, so bildeten solche in der traditionellen christlichen Judenfeindschaft wurzelnden Sichtweisen doch den Nährboden, auf dem auch künftig antijüdische Ressentiments und schließlich der rassistische Antisemitismus gedeihen sollte.

- 1 Auszug aus dem Protokoll des Vorsteher-Collegiums der Deutsch-Israelitischen Gemeinde, 16.10.1850, in: Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), Bestand Senat, CI VII Lit. Hf Nr. 5 Vol. 6c, Anlage a zu Nr. 1.
- 2 Supplik der Mathilde Grell an den Senat, 25.10.1850, in: ebd., Nr. 1; zu Bittschriften von Juden an den Hamburger Senat im 19. Jahrhundert vgl. auch Annett Büttner, Hoffnungen einer Minderheit. Suppliken jüdischer Einwohner an den Hamburger Senat im 19. Jahrhundert, Münster 2003 (Veröffentlichungen des Hamburger Arbeitskreises für Regionalgeschichte 18).
- 3 Auf die zweifellos relevante Frage einzugehen, wie sich die jüdische Gemeinde und die Rabbiner im 19. Jahrhundert zu Konvertiten stellten, würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen; vgl. dazu M. M. Haarbleicher, Aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg, 2. Ausgabe, hrsg. und mit einem Vorwort versehen von H. Berger, Hamburg 1886, S.420; Ina Lorenz, Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation, Bd. 1, Hamburg 1987 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 13), S.LV-LVII.
- 4 Supplik der Mathilde Grell an den Senat, 25.10.1850, in: StA HH, Bestand Senat, CI. VII Lit. Hf Nr. 5 Vol. 6c, Nr. 1.
- 5 Gerhard Ahrens, „Von der Franzosenzeit bis zur Verabschiedung einer neuen Verfassung 1806 – 1860“, in: Werner Jochmann/Hans-Dieter Loose (Hrsg.), Hamburg. Geschichte der Stadt und ihrer Bewohner. Band 1: Von den Anfängen bis zur Reichsgründung, Hamburg 1982, S.415-490, hier S.435.
- 6 Zur Geschichte der Juden in Hamburg vgl. Arno Herzig (Hrsg.), Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“, Hamburg 1991; Jutta Braden, Hamburger Judenpolitik im Zeitalter lutherischer Orthodoxie 1590 – 1710 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 23), Hamburg 2001.
- 7 Cornelia Süß, „Der Prozeß der bürgerlichen Gleichstellung der Hamburger Juden 1815 – 1865“, in: Peter Freimark/A. Herzig (Hrsg.), Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase (1780 – 1870), Hamburg 1989 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 15), S.279-298, hier S.285; zur Provisorischen Verordnung siehe auch Mosche Zimmermann, Hamburgischer Patriotismus und deutscher Nationalismus. Die Emanzipation der Juden in Hamburg 1830 – 1865, Hamburg 1979 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 6), S.186ff.
- 8 Zu den „sieben mageren Jahren der Reformpolitik“ vgl. ebd., S.200-208; zur Konstituante vgl. Ahrens, Von der Franzosenzeit (wie Anm. 5), S.474-480.
- 9 Zimmermann, Hamburgischer Patriotismus (wie Anm. 7), S.200, 229; zum Abschluss der Emanzipation siehe ebd., S.228-232.
- 10 Ahrens, Von der Franzosenzeit (wie Anm. 5), S.479f.
- 11 Vgl. die Supplik von Mathilde Grell an den Senat, 25.10.1850, in: StA HH, Bestand Senat, CI VII Lit. Hf Nr. 5 Vol. 6c, Nr. 1.
- 12 Auszug aus dem Senatsprotokoll von der Vernehmung der Mathilde Grell und ihres Vaters durch Senator Hudtwalcker, 20.11.1850, in: ebd., Nr. 5; Auszug aus dem Proclamations- und Copulations-Register der Deutsch-Israelitischen Gemeinde (Nr. 58, 1851), 12.2.1856, in: ebd., Nr. 7.
- 13 Auszug aus dem Senatsprotokoll von der Vernehmung der Mathilde Grell und ihres Vaters durch Senator Hudtwalcker, 16.11.1850, in: ebd., Nr. 5.

- 14 Ahrens, Von der Franzosenzeit (wie Anm. 5), S.440.
- 15 Zimmermann, Hamburgischer Patriotismus (wie Anm. 7), S.131; zur Provisorischen Verordnung vgl. ebd., S.205ff.; zur Mischehenfrage vgl. Kerstin Meiring, Die christlich-jüdische Mischehe in Deutschland 1840–1933, Hamburg 1998 (Studien zur jüdischen Geschichte 4); zu dieser Frage sowie den Defiziten der Provisorischen Verordnung siehe auch Lorenz, Die Juden (wie Anm. 3), Bd. 1, S.LIII; Haarblicher, Aus der Geschichte (wie Anm. 3), S.349; Helga Krohn, Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848–1918, Hamburg 1974 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 4), S.37ff.; bei Haarblicher findet sich auch ein Abdruck der Provisorischen Verordnung; vgl. ders., Aus der Geschichte (wie Anm. 3), S.350f.; zur Würdigung von Hudtwalckers Wirken für die Hamburger Juden vgl. ebd., S.320; Angela Schwarz, „einen Akt der Gerechtigkeit durch einen Akt der Wohltätigkeit zu verewigen“. Die Geschichte der Vaterstädtischen Stiftung von 1849 bis 1938, Diss. Hamburg 2002, S.26f. Auch die Tatsache, dass die Deutsch-Israelitische Gemeinde Mathilde Grell mit ihrem Gesuch um Aufnahme in das Judentum am 16.10.1850 an den Senat verwies, sich also der potentiellen Brisanz ihres Anliegens bewusst war, spricht für eine von Vertrauen und Transparenz bestimmte Zusammenarbeit zwischen Hudtwalcker und der jüdischen Gemeinde.
- 16 Lorenz, Die Juden (wie Anm. 3), Bd. 1, S.LIII; Zimmermann, Hamburgischer Patriotismus (wie Anm. 7), S.205.
- 17 Auszug aus dem Senatsprotokoll von der Vernehmung der Mathilde Grell und ihres Vaters durch Senator Hudtwalcker, 16.11.1850, in: StA HH, Bestand Senat, CI VII Lit. Hf Nr. 5 Vol. 6c, Nr. 5.
- 18 Supplik von Mathilde Grell an den Senat, 2.12.1850, in: ebd., Nr. 6.
- 19 Ebd.
- 20 Auszug aus dem Senatsprotokoll über die Anhörung von Mathilde Grell und ihrem Vater durch Senator Hudtwalcker, 16.11.1850, in: ebd., Nr. 5.
- 21 Senator Hudtwalcker an Weddeherrn, 30.10.1850, in: ebd., Nr. 2.
- 22 Schreiben des Praeses des Gemeindevorsteher-Collegiums der Deutsch-Israelitischen Gemeinde an Senator Hudtwalcker, 7.11.1850, und Auszug aus dem Protokoll des Gemeindegerechts Haarblicher, 8.10.1850, in: ebd., Nr. 3 sowie Anlage zu Nr. 3.
- 23 Auszug aus dem Senatsprotokoll über die Anhörung von Mathilde Grell und ihrem Vater durch Senator Hudtwalcker, 16.11.1850, in: ebd., Nr. 5.
- 24 Supplik der Mathilde Grell an den Senat, 25.10.1850, in: ebd., Nr. 1.
- 25 Supplik von Mathilde Grell an den Senat, 2.12.1850, in: ebd., Nr. 6.
- 26 Aus diesem undatierten Vermerk geht hervor, dass er nach der zweiten Supplik verfasst wurde; vgl. den undatierten Vermerk von Senator Hudtwalcker, in: ebd., Nr. 4.
- 27 Supplik von Mathilde an den Senat, 2.12.1850, in: ebd., Nr. 6.
- 28 Undatierter Vermerk von Senator Hudtwalcker, in: ebd., Nr. 4.
- 29 Ebd.
- 30 Undatierter Vermerk von Senator Hudtwalcker, in: ebd., Nr. 4; Supplik von Mathilde Grell an den Senat, 2.12.1850, in: ebd., Nr. 6.
- 31 Ebd.
- 32 Undatierter Vermerk von Senator Hudtwalcker, in: ebd., Nr. 4.
- 33 Vgl. Krohn, Die Juden (wie Anm. 15), S.37.
- 34 Heilbutt war seit 1845 Landesrabbiner im 1842 gebildeten Landesrabbinat Stade. Dazu sowie zur Emanzipation der Juden in Niedersachsen vgl. Zvi Asaria, Die Juden in Niedersachsen von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Leer/Ostfriesland 1979, S.179, 184.

Unser Standpunkt. Jüdische Reaktionen auf den Berliner Antisemitismusstreit

„Aus aktuellem Anlass“, so könnte man, leider, diesen Artikel beginnen – denn das Thema „Antisemitismus“ hat, 125 Jahre nach dem Berliner Antisemitismusstreit und 60 Jahre nach dem Holocaust, immer noch Konjunktur, und dies spiegelt sich auch in der neueren Forschung und nicht zuletzt in zahlreichen Beiträgen zu dieser Festschrift wider.¹ Die moderne, ideologisch wie parteipolitisch, antisemitische Bewegung entstand in der zweiten Hälfte der 1870er Jahre in Berlin. Auf katholische und konservative Presseattacken gegen Bismarck und den Liberalismus folgten radikale Publizisten, die in der „Judenfrage“ die Ursache aller Übel der modernen Gesellschaft gebündelt sahen. Im Herbst 1879 erreichte die Judenfeindschaft einen vorläufigen Höhepunkt mit den Hasspredigten des populären Hofpredigers Adolf Stoecker, dem Artikel Heinrich von Treitschkes in den „Preussischen Jahrbüchern“ und der Agitation unter den Studenten der Berliner Universität.² Mit gutem Grund konnte die „Allgemeine Zeitung des Judentums“ schon 1880 schreiben, dass Berlin „unter allen Centren der Civilisation allein die Ehre“ habe, „diese neueste Sumpfpflanze zu Wachsthum und Blüte gebracht zu haben“.³ Im Folgenden sollen jedoch nicht die verschiedenen Etappen der antisemitischen Agitation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nachgezeichnet oder deren Akteure vorgestellt, sondern vielmehr die Reaktion der Juden auf die gegen sie gerichteten Angriffe in den Blick genommen werden.

Die Berliner jüdische Bevölkerung bekam die judenfeindliche Stimmung in den Jahren 1879 und 1880 durchaus auch auf der Straße zu spüren, wenngleich es nicht immer so handgreiflich zugeht wie bei den Ausschreitungen in der Silvesternacht 1880/81 Unter den Linden. Ein zeitgenössischer Beobachter, Leopold Auerbach, hat das Klima in der Stadt einige Jahre später beschrieben:

„Harmlos die Straße entlang gehenden Personen jüdischen Aussehens wurden von gut und schlecht gekleideten Leuten ohne irgendeine Veranlassung die Worte ‚Jude‘, ‚verfluchter Jude‘, ‚frecher Jude‘, auch der bezeichnende Ausdruck ‚Hep-Hep‘ zugerufen. Antisemiten in besserer Lebensstellung zogen es vor, statt dieser direkten Beschimpfung unter einander in öffentlichen Lokalen und Kommunikationsmitteln oder auf der Straße, wenn ein Jude sich in Hörweite befand, die Juden zu schmähen, um so indirekt denselben zu kränken. In einem solchen Falle, der sich in einem Pferdebahnwagen zu Berlin zutrug, ohrfeigte der in dieser Weise

gekränkte Jude die beiden beteiligten Herren, zwei Gymnasiallehrer. Diese der Niedertracht entgegengesetzte Thätlichkeit hatte die Bestrafung des Juden mit einer Geldstrafe zur Folge.“⁴

Die Betroffenen wussten sich also im Einzelfall durchaus zur Wehr zu setzen; Ähnliches belegen auch zahlreiche Beschwerdebriefe jüdischer Studenten in den Akten der Friedrich-Wilhelms-Universität.⁵ Publizistisch setzten sich gleich mehrere jüdische Intellektuelle vor allem mit Treitschke auseinander, was in der jüdischen Presse breit dokumentiert wurde, nach Auffassung Uffa Jensens jedoch, der diese erste Phase der Berliner Antisemitismusstreits analysiert hat, mit einem „Sieg nach Punkten“ für den angreifenden Historiker endete.⁶

Neben diesen individuellen Reaktionen sah sich auch die jüdische Gemeinde als Institution veranlasst, in traditioneller Manier die Obrigkeit – in diesem Falle den preußischen Innenminister – um Schutz zu bitten. Dies geschah sogar schon am 17. Oktober 1879 – also noch bevor der Historiker Treitschke der Kampagne bildungsbürgerliche Reputation verlieh. In der insgesamt recht vorsichtig formulierten Eingabe drückte man doch deutlich den Wunsch nach Maßnahmen aus, „dass den gehässigen Agitationen, welche den öffentlichen Frieden und die Eintracht der Bevölkerungsklassen gefährdet, recht bald Einhalt gethan werde“. Weder dieses Schreiben noch zwei weitere im nächsten Jahr wurden beantwortet, auch eine persönliche Vorsprache des Vorstandsvorsitzenden Magnus blieb erfolglos. Erst im Juni 1880 wurde ein viertes, persönliches Schreiben von Magnus mit dem Hinweis beantwortet, dass die Berliner Gemeinde zum einen nicht berechtigt sei, Klage im Namen der jüdischen Gesamtheit zu erheben, und dass zum anderen bei der antisemitischen Agitation keine geltenden Gesetze verletzt würden.⁷

Nach dieser ernüchternden Erfahrung der Verteidigung auf institutionellem Wege ergriff ein Mitglied der Repräsentantenversammlung der Berliner Jüdischen Gemeinde die Initiative: der Professor für Völkerpsychologie und Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Moritz Lazarus.⁸ Dieser hatte schon im Dezember 1879 einen gleich darauf gedruckten und viel beachteten Vortrag in der Hochschule gehalten, in dem er – durchaus ein Vertreter preußisch-deutschen Nationalismus – die Zugehörigkeit zu einer Nation als Akt des subjektiven Willens definierte und die jüdische Religion mit anderen Konfessionen gleichsetzte. Nach verschiedenen gescheiterten Versuchen im Laufe des Jahres 1880, ein gemeinsames Vorgehen zustande zu bekommen, lud Lazarus 200 Honoratioren der Gemeinde, von denen viele, wie er selbst in seiner Einleitungsrede betont, sich bisher kaum für Gemeindeangelegenheiten interessiert hatten, am 1. Dezember zu einer Versammlung ein, da „viele von ihnen längst die Sehnsucht empfunden haben, dass wir in diesen trüben und schweren Zeiten doch auch einmal zusammen seien“ sollten.⁹

*Ch
Laza*
Unser Standpunkt.

Zwei Reden
an seine Religionsgenossen

am

1. und 16. December 1880

gehalten

von

Prof. Dr. M. Lazarus.

Berlin.

Verlag der Stubb'schen Buchhandlung
Unter den Linden 61.

1881.

ZK 375/100

Das Ziel dieses Treffens war nach Lazarus Vorstellung die Gründung einer zentralen Einrichtung, eine moderne „Clearing-Stelle“ also, die – unabhängig von der Gemeinde – die aktive Auseinandersetzung mit der neuen judenfeindlichen Agitation suchen könnte: „Was also geschaffen werden muss“, so Lazarus,

„ist dieses, dass wir zusammenstehen, gemeinsame Kenntnis von einander haben, wie von den Dingen, welche vor sich gehen; eine Gemeinsamkeit, welche einen Mittelpunkt hat, der sie vertritt, eine Adresse bildet, an welche sich die Thatsachen, die Beobachtungen, die Rathschläge für Hülfsmittel wenden könne; denn nichts von alledem haben wir.“¹⁰

In seiner Einleitungsrede konstatierte Lazarus in einer durchaus realistischen Einschätzung die Isolation der jüdischen Bevölkerung seit Beginn der neuen antisemitischen Agitation:

„Die Zahl derer, welche gegen uns auftreten, sagt man vielleicht, ist nicht groß, aber die Zahl derer welche uns offen und energisch vertheidigen, ist noch minder groß; zwar haben diese einen höheren moralischen Rang nach unserer Auffassung, auch durch nationale Leistungen, die ganz weltkundig sind; aber sie haben darum noch nicht größeren Einfluss; die Agitation geht weiter und die liberale Gegenströmung gegen sie ist schwach aus einem einfachen Grunde, meine Herren: die Krankheit ist ansteckend, die Gesundheit ist nicht ansteckend.“¹¹

Trotz dieser geringen Unterstützung von liberaler Seite betonte er in klassisch liberaler Argumentation, dass der Kampf gegen die antisemitische Bewegung nicht nur notwendige Selbstverteidigung, sondern letztlich ein Kampf „für göttliches und menschliches Recht [...] und für die Freiheit des Geistes“ sei, und stellte am Ende seiner Rede fest: „Nicht welche Antwort man auf die Judenfrage geben wird, kümmert uns; dass die Judenfrage existiert, ist ein schweres Leid für die Judenschaft in Deutschland, ist ein schwereres für die deutsche Nation.“¹²

Konkretes Ergebnis dieses ersten Treffens war die Gründung des Jüdischen Comités vom 1. Dezember, dem 28 Prominente aus allen gesellschaftlichen Bereichen angehörten, darunter neben Großkaufleuten und Unternehmern auch der Schriftsteller Berthold Auerbach, der Bankier Julius Bleichröder und die Politiker Ludwig Loewe und Wolfgang Strassmann.¹³ Wie sehr dieses Vorhaben auf ein Bedürfnis innerhalb der jüdischen Bevölkerung in Berlin traf, belegt die Tatsache, dass er in den folgenden 14 Tagen Hunderte von bestätigenden und engagierten Briefen erhielt: „Dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit [...] und der Wille zum Handeln; dies allein betrachte ich als Erfolg“, stellte Lazarus in seiner zweiten Rede vor einer weiteren Versammlung am 16. Dezember fest, an der nun 600 Personen teilnahmen.¹⁴

Auf diesem zweiten Treffen wurde versucht, das Programm des Comités zu

konkretisieren: An erster Stelle standen die Abwehr und der Kampf für ihre „Rechte als deutsche Bürger unter Freiheit des Bekenntnisses“, an zweiter und dritter Stelle die aus der Emanzipationsdebatte vertrauten Topoi der „Hebung des Judentums“ und der „Hebung der Juden“.¹⁵ Durch die gesamte Darlegung des Programms aber zieht sich ein beeindruckend selbstbewusster und stolzer Ton, wie er in Texten aus späteren Jahren nicht mehr so leicht zu finden ist. So betonte Lazarus zunächst die alleinige Kompetenz der Juden, über sich selbst zu sprechen und den eigenen Status zu definieren:

„Die Frage wogt seit Monaten wieder herüber und hinüber: was wir sind, Deutsche oder Juden oder beides? Freund und Feind sprechen über uns; nun, da schien es denn doch an der Zeit, dass auch wir sagen, was wir sind. Im letzten Grunde können wir allein es am besten wissen; ein anderer kann sagen, wofür er uns hält, wir allein können sagen, was wir sind.“¹⁶

Und das, darüber gab es für ihn und wohl auch für die anderen Teilnehmer keinen Zweifel, war eben genau jene Verknüpfung von „Deutschtum und Judentum“, die der großen Mehrheit der jüdischen Bevölkerung zu dieser Zeit noch so selbstverständlich erschien. Dabei wurde man zwar nicht müde, sich als begeisterte Deutsche zu beweisen, aber genauso deutlich erteilte Lazarus beispielsweise dem im Antisemitismusstreit von Theodor Mommsen – dessen Intervention man ansonsten natürlich dankbar begrüßt hatte – vertretenen, klassisch liberalen Konzept eine Absage, das die völlige Assimilation als Gegenleistung zur rechtlichen Gleichstellung forderte. Weder gebe es einen Grund, auf das jüdische Vereinsleben zu verzichten – zumal man sich ja auch in den übrigen Vereinen engagierte –, noch werde man die eigene Religion einfach über Bord werfen:

„Nun, meine Herren, das, was man Sonderart nennt, das wollen wir ablegen. Betrachten Sie doch einmal den Weg, den wir seit Menschenaltern gegangen sind, und auf dem wir rüstig weiter gehen wollen; wie war die Tracht des Juden, wie war namentlich seine Sprache, wie waren so viele Sitten und Gebräuche verschieden. Das alles haben wir abgelegt und sind in Art und Form Deutsche geworden; aber auch unsere Religion wie eine bloße provinzielle Sonderart anzusehen, das ist nicht die Meinung.“¹⁷

Sicher sind diese Aussagen zunächst einmal nur Ausdruck der Haltung der intellektuellen männlichen Elite der jüdischen Minderheit Berlins, obgleich die Treffen, gemessen an den Zuschriften, durchaus auf ein breiteres Echo in der Bevölkerung stießen.¹⁸ Dennoch scheint das Comité keine weiteren Aktivitäten entwickelt zu haben, was nach Meinung Michael A. Meyers vor allem darauf zurückzuführen ist, dass sich die Situation in Berlin selbst im Laufe des folgenden Jahres beruhigte und man in den nächsten Jahren vorläufig das Gefühl gewinnen konnte, nun sei der Spuk

hier wirklich vorüber. Darin wurde die jüdische Bevölkerung auch durch weitere nichtjüdische Aktivitäten bestätigt: So stellten sich sowohl die Berliner Arbeiter als auch ein kleiner Teil der Studenten öffentlich gegen die antisemitische Bewegung.¹⁹

Diese jüdische Honoratioren-Initiative, die auf den ersten Blick gerade aufgrund ihrer Kurzlebigkeit vielleicht als unwichtige Episode erscheinen mag, wirkt aus der Perspektive des aktuellen Tagesgeschehens als durchaus angemessene Reaktion auf eine sich zunächst explosiv ausbreitende, dann scheinbar langsam verebbende neue Welle der Judenfeindschaft, getreu der später berühmten Devise Hannah Arendts: „Wenn man als Jude angegriffen wird, muss man sich als Jude wehren“.²⁰ Es sollten nun 13 Jahre vergehen, bis die von Lazarus formulierten Ideen bei der Gründung des *Centralvereins der deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens* wieder aufgenommen wurden. Sicher wäre es verfehlt, den „Bewußtseinswandel der deutschen Juden“²¹, der in der älteren Literatur auf die Zeit des Ersten Weltkriegs oder kurz danach und in den neueren Forschungen eher auf die neunziger Jahre datiert wird, nun schon auf das Jahr 1880 vorzuverlegen.²² Viel mehr als um einen Wandel handelt es sich meiner Meinung nach um ein Stück Kontinuität, das vielen jüdischen Bürgern Berlins, gerade aus dem Erfolgsschwung der Reichsgründungsjahre heraus und auf der Basis eines noch intakteren Zusammengehörigkeitsgefühls als Gruppe, ermöglichte, selbstbewusst auf die antisemitische Herausforderung zu reagieren. Wie weit entfernt erscheint dieses deutliche Postulat für die Beibehaltung einer differenten und eigenständigen jüdischen Kultur in Deutschland von den Berichten nagenden Selbstzweifels der nächsten Generation!

Trotz der nun einsetzenden und langfristig zermürbenden Unterhöhlung durch den gesellschaftlichen Antisemitismus war in dieser Phase, so scheint es, noch ein ausgeprägtes bürgerliches Sekuritäsgefühl fest in der Lebenswelt der Berliner Juden verankert. Der zionistische Politiker Richard Lichtheim hat dies – bezogen auf die späteren Jahrzehnte des Kaiserreichs – anschaulich beschrieben:

„Den Juden in Berlin ging es materiell gut, daran war nicht zu zweifeln. Auch brauchten sie auf der Straße, im Theater, im Restaurant keinerlei antisemitische Beleidigungen zu fürchten. Die in den westlichen Vierteln Berlins wohnenden Christen [...] waren an das Zusammenleben mit den Juden gewöhnt. Die Geschäftsinhaber, die Bäcker, Schlachter und Handwerker dieser Gegenden, und die an den Straßenecken stationierten Droschkenkutscher – später die Taxichauffeure – betrachteten die Juden als ihre besten Kunden und waren durchwegs höflich zu ihnen. Aber auch in anderen Stadtteilen kam es kaum vor, dass Juden belästigt wurden. Die Polizei wünschte damals keine antisemitischen Ausschreitungen [...]. Zudem war das Gefühl für soziale Schichtungen noch sehr ausgeprägt, und der gut gekleidete Bürger, ob Jude oder Christ, war ein ‚Herr‘, der Anspruch auf höfliche Behandlung hatte. Später [...] wurde mir klar, worauf das Gefühl der persönlichen

Sicherheit beruhte, in dem die Juden Deutschlands zur Zeit des Kaiserreichs leben und leben durften. Gewiss, Deutschland war damals ein ‚Rechtsstaat‘. Aber besser noch als das Gesetz schützte die Juden die strenge Gliederung des ‚Klassenstaates‘. Das war eine sehr viel verlässlichere Garantie für Leben und Eigentum, als die Demokratie sie ihnen später gewähren konnte.“²³

Lichtheim schrieb diese Zeilen kurz nach dem Holocaust, nach der Erfahrung des Nationalsozialismus und des Zusammenbruchs der Weimarer Demokratie. Der vom Liberalismus des 19. Jahrhunderts geprägte Moritz Lazarus dagegen lokalisierte die Gefahren während seiner Rede am 2. Dezember 1879 an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums andernorts; nicht die Demokratie, sondern der mangelnde Pluralismus der deutschen Gesellschaft gefährde die Minderheit – eine Analyse, die, so lässt sich abschließend konstatieren, auch 125 Jahre später nichts von ihrer Aktualität verloren hat:

„Die ganze Anschauung aber leidet an einer falschen Voraussetzung; an jener kleinen und engen Weltanschauung, welche zwar von der Menschheit und dem Allgemeinen redet, aber dennoch die ganze Geschichte derselben nur als ein Mittel zum Zweck des eigenen Ich oder der eigenen kleinen Genossenschaft ansieht. Die ganze große Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens und Schaffens soll nicht um ihrer selbst willen werthvoll sein, sondern nur um der leidigen Zuspitzung willen. Hier liegt die Wurzel aller Intoleranz. [...] Es galt als Ideal, dass alle Welt eines Volkes Cultur aufnehmen soll, alle sollen römisch, alle französisch werden. Die wahre Kultur aber liegt in der Mannigfaltigkeit.“²⁴

- 1 Vgl. z.B. Klaus Holz, *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg 2001. Im Winter 2004 wird ein Themenheft der Zeitschrift „Werkstatt Geschichte“ zum Antisemitismus erscheinen und im Frühjahr 2005 die Dissertation von Uffa Jensen, für die die Diskussion der antijüdischen Diskurse ebenfalls zentral ist, vgl. ders., *Gebildete Doppelgänger. Juden und Nichtjuden in der bürgerlichen Bildungskultur Berlins*, Göttingen 2005.
- 2 Die konziseste Zusammenfassung bietet immer noch: Christhard Hoffmann, „Geschichte und Ideologie: Der Berliner Antisemitismusstreit 1879/81“, in: Wolfgang Benz/Werner Bergmann (Hrsg.), *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*, Freiburg/Br. 1997, S.219-251; neben der älteren Quellenedition von Walter Boehlich (*Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt a.M. 1965) liegt nun eine neue, umfassendere Edition vor: *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879 – 1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Eine kommentierte Quellenedition im Auftrage des Zentrums für Antisemitismusforschung* (bearb. von Karsten Krieger), München 2003; allg. zum Antisemitismus in Berlin: Albert Lichtblau, *Antisemitismus und soziale Spannung in Berlin und Wien, 1867 – 1914*, Berlin 1994.
- 3 *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 14.12.1880.
- 4 Leopold Auerbach, *Das Judentum und seine Bekenner in Preußen und in den anderen deutschen Bundesstaaten*, Berlin 1890, S.27f.
- 5 Z.B. in Archiv der Humboldt-Universität, Rektor und Senat, Nr. 638.
- 6 Uffa Jensen, „Getrennt streiten – getrennt leben? Der doppelte Streit um Heinrich von Treitschkes Antisemitismus unter gebildeten Bürgern (1879 – 1881)“, in: *Werkstatt Geschichte* 38 (2004), im Druck, vgl. auch Harry Breslau, *Zur Judenfrage. Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Heinrich von Treitschke*, Berlin 1880; Ludwig Bamberger, *Deutschthum und Judenthum*, Leipzig 1880; und die Interpretation von Michael A. Meyer, „Great Debate on Antisemitism. Jewish Reactions to New Hostility in Germany 1879 – 1881“, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 11 (1966), S.137-170.
- 7 Schreiben des Vorstands der Jüdischen Gemeinde Berlins an den Preußischen Innenminister, 17.10.1879, zitiert nach Auerbach, *Judentum*, S.194.
- 8 Zu Moritz Lazarus vgl. die ausführliche Einführung von Ingrid Belke, in: dies. (Hrsg.), *Moritz Lazarus und Hermann Steinthal. Die Begründer der Völkerpsychologie in ihren Briefen*, Tübingen 1971, S.XIV-LXXX; sowie seine Lebenserinnerungen: *Moritz Lazarus, Aus meiner Jugend* (hrsg. von Nahida R. Lazarus), Frankfurt a.M. 1913; *Moritz Lazarus' Lebenserinnerungen* (bearb. von Nahida R. Lazarus und Alfred Leicht), Berlin 1906.
- 9 Moritz Lazarus, *Unser Standpunkt. Zwei Reden an seine Religionsgenossen am 1. und 16. December 1880*, Berlin 1881, S.3f.; vgl. *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 14.12.1880; und Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870 – 1914*, New York 1972, S.59-65.
- 10 Lazarus, *Unser Standpunkt* (wie Anm. 9), S.10.
- 11 Ebd., S.6.
- 12 Ebd., S.7.
- 13 Ebd., S.16.
- 14 Ebd., S.17.
- 15 Ebd., S.26ff.
- 16 Ebd., S.18.
- 17 Ebd., S.38.
- 18 Vgl. Ingrid Belke, „Liberal Voices on Antisemitism in the 1880s. Letters to Moritz Lazarus, 1880 – 1883“, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 23 (1978), S.61-87.
- 19 Meyer, *Great Debate on Antisemitism* (wie Anm. 6), S.169f.
- 20 Vgl. Stefanie Schüler-Springorum, „Hannah Arendt und Königsberg“, in: Michael Brocke/Margret Heitmann/Harald Lordick (Hrsg.): *Geschichte und Kultur der Juden in Ost- und Westpreußen*, Hildesheim/Zürich/New York 2000, S.511-529, hier: S.526.
- 21 So die immer noch griffige Formulierung von Eva G. Reichmann; vgl. auch den Beitrag von Kirsten Heinsohn in diesem Band.
- 22 Vgl. Jacob Borut, „The Rise of Jewish Defence Agitation in Germany, 1890 – 1895 – A Pre-History of the CV?“, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 36 (1991), S.59-96.
- 23 Richard Lichtheim, *Rückkehr. Lebenserinnerungen aus der Frühzeit des deutschen Zionismus*, Stuttgart 1970 (hebr. 1953), S.45.
- 24 Moritz Lazarus, *Treu und Frei. Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum*, Leipzig 1887, S.93.

„Wo ist der Judenjunge, den will ich mir herausholen!“ Antisemitismus und Hamburger Polizei im späten 19. Jahrhundert

Das Staatsarchiv Hamburg bewahrt in den Akten der Polizeibehörde, Abteilung Politische Polizei, eine schier unerschöpfliche Quelle für die hamburgische Sozial- und Personengeschichte. Für die Geschichte der Juden sind hauptsächlich die Akten über die antisemitische Bewegung, besonders für die Zeit von 1883 bis 1895, von Interesse. Aber auch in dem weitaus umfangreichsten Bestand der Polizeiakten, in denen die Überwachung der Arbeiterbewegung dokumentiert ist, findet sich Material über die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Bewegungen. Am deutlichsten kommen die antisemitischen Konfrontationen mit jüdischen Mitgliedern in sozialistischen und gewerkschaftlichen Organisationen zur Geltung.

Unter der Signatur S 4496 sind in diesem Bestand die polizeilichen Erkundungen und Hinweise über den Tapeziergesellen und Sozialdemokraten Louis Gruenwaldt gesammelt.¹ Sofort nachdem dieser als 25-Jähriger 1881 von Berlin nach Hamburg übergesiedelt war und hier versuchte, einen Gesellenverein zu gründen, nahm die Polizei die Erkundungen auf. Ausdrücklich wurde dabei die jüdische Herkunft aus einem Dorf in Westpreußen vermerkt.

Zehn Jahre später war die Akte schon auf 55 Seiten angewachsen. Folio 56 soll hier im Einzelnen erörtert werden. Es handelt sich um ein handschriftlich ausgefülltes Formblatt mit einem aufgeklebten Zeitungsausschnitt. Siehe die Abbildung und folgende Abschrift:

„Polizei-Behörde, Abteilung II b, Hamburg, den 21.12.1891

Ausschnitt aus dem Hauptblatte der periodischen Druckschrift Echo, No. 298 v. 20.12.91. Redakteur: O. Stolten.

Eingestelltes Strafverfahren. Im Juli d. J. veröffentlichten wir in unserem Blatt einen Bericht über eine in Harburg stattgehabte Versammlung, in welcher unter Anderem eines Renkontres des als Referent anwesenden Genossen Grünwaldt mit dem überwachenden Polizeibeamten Eberviel Erwähnung geschah. Eberviel sollte sich Grünwaldt gegenüber die Aeußerung erlaubt haben: ‚Wo ist der Judenjunge, den will ich mir herausholen!‘ In Folge dieses Berichtes wurde gegen den derzeitigen verantwortlichen Redaktör i.V. Emil Fischer das Strafverfahren wegen Beamtenbeleidigung eingeleitet. Der Angeschuldigte beantragte bei seiner ersten

21/12. 91

Ausschnitt

aus dem Hauptblatte — Beiblatte

der periodischen Druckschrift:

Echo
Nr. 298 v. 20/12. 91

Redacteur:

C. Holden.

Eingekerkertes Strafverfahren. Am Juli d. J. veröffentlichten wir in anderer Zeit einen Bericht über eine in Hamburg stattgehabte Verurteilung, in welchem unter Anderem eines Verurtheilten das als Referent angewiesene Herrscher-Gericht mit dem überwachenden Polizeibeamten über die Ermüdung gefach. Überall sollte sich Gehörselbst gegenüber die Regierung erlaubt haben: „Wo ist die Unterstange, den will ich mit heranziehen!“ In Folge dieses Verdictes wurde gegen den dergleichen verantwortlichen Beamten L. E. Emil Fischer, das Strafverfahren wegen Beamtenverletzung eingeleitet. Der Angeklagte beantragte bei künftigen Verurteilung die Aufhebung des Verfahrens ist nach erfolgter Entscheidung in einer den Gehörselbst gegen den erwähnten Polizeibeamten angebrachten Verurteilung. Das Schöffengericht in Hamburg verurteilte den Angeklagten d. J. den Gehörselbst wegen Verurteilung d. J. — M. 6 Beiblatte. Diese erhielt früher während der Staatsanwaltschaft die Mitteilung, das das Strafverfahren gegen ihn eingeleitet sei.

Vernehmung die Aussetzung des Verfahrens bis nach erfolgter Entscheidung in einer von Grünwaldt gegen den erwähnten Polizeibeamten angestregten Privatbeleidigungsklage. Das Schöffengericht in Harburg verurtheilte Anfangs Oktober d.J. den Eberviel wegen Beleidigung Grünwaldts zu – M. 6 Geldstrafe. Heute erhielt Fischer seitens der Staatsanwaltschaft die Mittheilung, daß das Strafverfahren gegen ihn eingestellt sei.“

Das Dokument gibt Hinweise auf mehrere Arbeitsweisen der hamburgischen Politischen Polizei. Gruenwaldts Überwachungsakte enthält Zeitungsausschnitte in großer Zahl; sie machen etwa die Hälfte der darin gesammelten Blätter aus. Dabei ging es der Polizei offenbar darum, wie die überwachten Personen von Zeitungen verschiedener politischer Richtungen wahrgenommen wurden, wie noch zu zeigen sein wird. Zum anderen diente die ausführliche Lektüre der Zeitungen und periodischen Druckschriften auch der Feststellung von Verstößen gegen Vereins- oder Presserecht oder politischen Straftatbeständen. Insbesondere die sozialdemokratischen und gewerkschaftlichen Blätter wurden genau kontrolliert, wenn auch die krassen Bestimmungen des Sozialistengesetzes, das im Deutschen Reich zwölf Jahre galt, seit Oktober 1890 aufgehoben waren.² Dennoch wurden auch weiterhin Geld- oder Haftstrafen gegen die verantwortlichen Redakteure verhängt, wenn die Politische Polizei ihre Erkenntnisse dazu an die Staatsanwaltschaft weitergegeben hatte. So war es offenbar auch in diesem Fall geschehen. Denn der erwähnte Bericht mit der angeblichen Beamtenbeleidigung im „Hamburger Echo“ vom Juli 1891 befindet sich nicht in der Akte Gruenwaldts und ebenso nicht in den Polizeiakten zu dieser Zeitung. Da ihr ganzer Jahrgang 1891 in Hamburg weder in den Archiven noch in den Bibliotheken vorhanden ist, half auf Anfrage das Bundesarchiv Berlin erfolgreich bei der Suche.³ Im „Hamburger Echo“, 5. Jahrgang, Nr. 174 vom 28. Juli 1891 erschien im Berichtsteil:

„Aus Harburg.

Einen eigenthümlichen Schluß erhielt die Versammlung des sozialdemokratischen Vereins für Wilhelmsburg und Umgebung, die am Sonntag in Harburg tagte. Bekanntlich kann der Verein in Wilhelmsburg, Reiherstieg, Neuhof und Umgebung keine Versammlungen abhalten, weil alle Wirthe ihre Lokale verweigern. Der Verein ist daher gezwungen, jedesmal nach Harburg zu gehen. Die gestrige Versammlung war gut besucht und von einer größeren Anzahl Polizisten bewacht. Am Eingang standen zwei Polizisten, um eine Kontrolle auszuüben, ob jeder Besucher auch Mitglied des Vereins sei. Der Referent Grünwaldt war der Einzige, der zugelassen wurde. Nachdem das Referat ‚Die Kornzölle und die Reichsregierung‘ gehalten und die Partieresolution zu diesem Gegenstande einstimmig angenommen war, wurde zum ‚Verschiedenen‘ übergegangen. Ein Mitglied brachte es zur Sprache, daß, da die Eintrittskontrolle von der Polizei gehandhabt würde, es richtiger wäre, dies

würde von dem Verein selbst gehandhabt, weil dann die Kontrolöre auch ohne Vereinskarte die Mitglieder kennen und einlassen könnten, welches jetzt nicht der Fall wäre und zu unliebsamen Zwischenfällen Anlaß gebe. Der Referent Grünwaldt nahm dazu auch das Wort und erklärte, daß dieses nicht recht wäre, der Verein müsse dagegen protestieren und eventuell bis zur Regierung mit dem Proteste gehen. Der Vereinsvorstand hätte das Hausrecht allein, könnte auch, wenn es ihm behagt, Gäste und Freunde zu den Versammlungen einladen, so viel er wolle, ohne daß die Polizei berechtigt wäre, dieses zu hindern. Indem der Redner noch sprach, sprang der Polizist auf und forderte den Vorsitzenden auf, sofort die Versammlung zu schließen, da der Redner nicht Vereinsmitglied sei und dem gemäß kein Recht hätte, im Verein zu sprechen. Welche Logik! Zuerst wird der Redner zugelassen, spricht über eine Stunde ohne Störung, dann in einer nebensächlichsten Debatte wird auf Grund dessen die Versammlung aufgelöst. Die Logik geht über alle Begriffe! Aber damit noch nicht genug, der Versammlungsaflöser mußte sich als ‚schneidig, gebildeter‘ Mann in vollstem Lichte zeigen; im Herausgehen rief er dann aus vollem Halse: ‚Wo ist der Judenjunge, den will ich mir herausholen!‘ Ungefähr 20 Mitglieder kamen in ihrer Entrüstung über das Benehmen dieses mustergültigen Polizisten zu Grünwaldt, theilten es ihm mit, worauf derselbe sich zu dem Polizeibeamten begab, um seinen Namen zu erfahren. Der Herr weigerte sich, seinen Namen zu nennen und meinte, er wäre immer zu finden. Damit jeder diese Ordnungssäule in Harburg auch erkennen kann, wollen wir den Namen verrathen, es ist der Schutzmann Eberviel. Wie wir hören, hat Grünwaldt die Sache einem Rechtsanwalt übergeben, damit die Beleidigung durch den Richter gesühnt wird.“

Wenn die hamburgische Politische Polizei diesen Bericht als Beamtenbeleidigung eines preußischen Polizisten gewertet und über den Staatsanwalt ein Strafverfahren gegen das „Hamburger Echo“ angestrengt hatte, so liegt der Grund dafür vermutlich nicht nur in den strengen Staatsschutzgesetzen der Zeit, sondern wohl auch an den gespannten Beziehungen zwischen den Bundesstaaten Freie und Hansestadt Hamburg und Königreich Preußen. Dessen Regierung und Polizei hatten während des Sozialistengesetzes die hamburgischen Behörden wegen zu nachsichtiger Behandlung der ‚Staatsfeinde‘ ständig beargwöhnt und kritisiert.⁴ Was in dem Strafverfahren wie eine dienstfertige Handlung seitens Hamburgs erscheinen mag, könnte auch als Bloßstellung ungeschickt handelnder preußischer Polizeiorgane und des in ihnen wirkenden Antisemitismus beabsichtigt gewesen sein.

Zum Vorgang in Harburg ist anzumerken, dass Louis Gruenwaldt als auswärtiger sozialdemokratischer Redner dort schon vorher auf mehreren angemeldeten Versammlungen aufgetreten war. Im Januar 1890 erhielt die Polizeidirektion in Harburg auf Anfrage wegen einer Versammlung zur Reichstagswahl vom Chef der hamburgischen Politischen Polizei folgende Auskunft⁵:

„Der Tapezier Louis Grünwaldt, geb. am 24.8.1856 zu Daulen ist Redakteur von hier erscheinenden Druckschriften des Allg. deutschen Tapezier Vereins. Erwiesen zernierter Sozialdemokrat und Agitator in der gewerkschaftlichen Bewegung. Er ist bisher unbestraft.“

Während die hamburgische Politische Polizei die jüdische Herkunft der zernierten, d.h. observierten, überwachten Personen nach außerhalb in der Regel nicht erwähnte, beobachtete und registrierte sie in diesem Fall die Herkunft penibel in Zusammenhang mit den sozialpolitischen Aktivitäten und Wirkungen. Auch dazu wurden Zeitungen der verschiedenen Richtungen ausgewertet. So gibt es in der Akte Gruenwaldts zahlreiche Ausschnitte aus den Periodika der Antisemiten, wie „Deutsche Reform“, „Deutsches Blatt“ u.a. Die Reaktionen der Gegenseite finden sich dazu ebenfalls. Ein Beispiel dazu kann von besonderem Interesse sein, weil damit eine weitere Arbeitsweise der Politischen Polizei dokumentiert wird, nämlich der Einsatz verdeckter Ermittler, der damals so genannten Vigilanten, im Dienstgebrauch als Zernier-Schutzmänner bezeichnet. Als Folio 68 der Akte ist ein Ausschnitt aus dem „Hamburger Echo“ vom 12. Juni 1894 aufbewahrt, das unter der Rubrik „Sprechsaal“ eine Zuschrift Gruenwaldts abdruckte:

„Echt antisemitisch!

Vor einigen Tagen wurde mir die Nr. 9 der ‚Deutschen Reform‘, Organ für deutsch-nationale Politik, übermittelt, worin folgende Briefkastennotiz zu lesen ist:

‚Fr. B. Auch wir haben erfahren, daß ein Jude Grünwald 1600 Mark Parteigelder – sauer ersparte Arbeitergelder – unterschlagen hat. Welcher Grünwald dies ist, und ob er schon hinter den ‚schwedischen Gardinen‘ sitzt, können wir Ihnen nicht sagen; fragen Sie doch einmal beim ‚Echo‘ an. Wir haben die Arbeiter immer davor gewarnt, sich mit Juden einzulassen, von denen sie nur belogen und betrogen werden. Lassalle hatte ganz recht, als er die Arbeiter vor – Kapitalisten und Juden warnte.‘

Die sehr ehrenwerte ‚Deutsche Reform‘ hat sich da einmal gründlich verrechnet, wenn sie glaubte, mir damit in hinterlistiger Weise Eins auswischen zu können, denn jeder Parteigenosse, der meine Thätigkeit in der Partei kennt, weiß, daß ich keine Parteigelder verwalte oder solche in Händen habe und bei Verwaltung der Arbeitergelder höchstens etwas los werden könnte. Der Brave, der diese Notiz in den Briefkasten der ‚Deutschen Reform‘ hineinbrachte, weiß dieses ebenso gut; deswegen wird ja der Grünwald nicht genau bezeichnet, sondern – man könnte die Herren Judenfresser ja zur Rechenschaft ziehen – es wird einfach gesagt, welcher Grünwald wissen wir nicht, aber ein Jude Grünwald ist es, der Parteigelder unterschlagen hat, und das ‚Echo‘ wird wohl darüber Auskunft geben können.

Nein, werther Briefkastenschreiber, diesmal war es mit der schönen Verdächtigung nichts, auf die ich gar nicht reagieren würde, wenn ich den Lesern des ‚Hamburger

Echo' nicht auch einmal einen Spaß machen und ihnen so ein recht echtes Stückchen antisemitischer Kampfweise vorführen wollte.

Und diese Leute spielen sich als Tugendbolde erster Güte auf !

L. Grünwaldt“

Das nach diesem Zeitungsausschnitt folgende Blatt Nr. 69 dokumentiert die auf diese Veröffentlichung hin angesetzte Polizeimaßnahme in einem handschriftlichen Bericht, hier im Ausschnitt:

„Die Polizei-Behörde, Abtheilung II (Criminalpolizei), Commissariat 1,
I.-Nr. 6356 Z. Hamburg, den 16. Juni 1894.

Bericht des Cernir-Schutzmann Graumann, betr. die in dem Bericht erwähnten Straßen und Wirthschaften ausgeübte Vigilanz.

In Folge Auftrags vom 15. Juni ds. wird auf Grund der durch Unterzeichneten ausgeübte Vigilanz wie folgt berichtet:

Am 15. d. Mts. Abends von 7.15 – 7.45 Uhr besuchte Unterzeichneter die Wirthschaft von Daniel, Spaldingstraße No. 75. Dasselbst waren 6 Personen anwesend, 2 Personen erzählten sich, daß neulich in einem antisemitischen Blatt eine Notiz gestanden haben soll, worin geäußert ist, daß ein gewisser Jude Grünwaldt 1400 M. Parteigelder, Arbeitergroschen von den Sozialdemokraten unterschlagen hat, welcher Grünwald das nun ist, wußten sie nicht, jedenfalls aber war es sehr richtig von dem Genossen Grünwald, daß er dagegen im Echo angegangen ist, sonst hätte schließlich der eine oder andere sich denken können, daß die Sache auf Wahrheit beruht, trotzdem er gar keine Parteigelder verwaltet und im Gegentheil noch Geld zusetzte, die Antisemiten wollen aber nur durch derartige Erfindungen uns gegen die Juden, deren größter Feind sie sind, aufreitzen, damit sie uns von den Betrügereien der Juden überführen und dann ja dieser Idee ihre Sache anerkennen, aber da können sie lange was tun, ehe sie unsere Genossen für ihre Sache gewinnen und kann Raab noch lange warten, ehe er in den Reichstag gewählt werden wird. Hierauf verließen 3 Gäste das Lokal und wurden weitere bemerkenswerte Reden nicht wahrgenommen.“

Der verdeckte Ermittler versuchte, das Gespräch in einer Wirtschaft im Gewerbe- und Arbeiterwohngebiet Hammerbrook in der Wortwahl der Beteiligten, wenn auch stark verkürzt, wiederzugeben. Es handelte sich offenbar um organisierte Sozialdemokraten, die sich aus ihrer Zeitung gut informiert hatten. Ihr Genosse Gruenwaldt gehörte zur sozialdemokratischen Prominenz, er war der Vorsitzende des Sozialdemokratischen Vereins für den ersten hamburgischen Reichstagswahlkreis. Das war damals der offizielle Name der Parteiorganisation. Es sei hier angemerkt, dass Louis Gruenwaldt auch weiterhin eine vorrangige Position in der SPD in Hamburg eingenommen hat: Von 1919 bis 1928 war er Mitglied des Senats

der Freien und Hansestadt. Der erwähnte Friedrich Raab war der Führer der Antisemiten in Hamburg und ihrer Deutsch-Sozialen Partei, die, hauptsächlich gegen die Sozialdemokraten gerichtet, um Reichstags- und Bürgerschaftsmandate kämpfte.⁶

In der Auswertung der Stimmungsberichte, die die hamburgische Polizei durch ihre verdeckten Ermittler 1892 zusammengetragen hatte, hat der britische Historiker Richard Evans im Hinblick auf Mittelstandspolitik und Antisemitismus ein mit unserem Beispiel übereinstimmendes Fazit gezogen: Danach „waren die Ansichten der Arbeiter, wie sie in den Kneipengesprächen aufgezeichnet wurden, im großen und ganzen überraschend frei von Judenfeindschaft“.⁷

1 Ulrich Bauche, „Gruenwaldt, Louis“, in: Hamburgische Biografie, Personenlexikon, Bd. 1 (hrsg. von Franklin Kopitzsch und Dirk Brietzke), Hamburg 2001, S.113f.

2 Vgl. ausführlich: Jürgen Jensen, Presse und politische Polizei. Hamburgs Zeitungen unter dem Sozialistengesetz 1878 – 1890, Hannover 1966.

3 Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR im Bundesarchiv, Berlin, Brief vom 8.5.2003.

4 Vgl. ausführlich Helga Kutz-Bauer, Arbeiterschaft, Arbeiterbewegung und bürgerlicher Staat in der Zeit der Großen Depression. Eine regional- und sozialgeschichtliche Studie zur Geschichte der Arbeiterbewe-

gung im Großraum Hamburg 1873 bis 1890, Bonn 1988, S.318-417.

5 Brief vom 28.1.1890, gez. Rosalowsky, in: Staatsarchiv Hamburg, Politische Polizei, S.4496, fol. 52.

6 Zu Raab vgl. Helga Krohn, Die Juden in Hamburg. Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Großstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848 – 1918, Hamburg 1974, S.187ff.

7 Richard J. Evans (Hrsg.), Kneipengespräche im Kaiserreich. Stimmungsberichte der Hamburger Politischen Polizei 1892, Reinbek 1989, S.306.

Juden im Alldeutschen Verband?

„The Pan-German League was [...] at the forefront in promoting racist antisemitism in Imperial Germany.“¹ Diese Aussage des amerikanischen Historikers Roger Chickering über den Alldeutschen Verband (AV) ist genauso eindeutig wie die Kurzdefinition seines deutschen Kollegen Imanuel Geiss: „für *Weltpolitik (Schlachtflotte, Kolonialpolitik), Antisemitismus*“.² Umso mehr überrascht der Name Alfred Israel in der Mitgliederliste der Hamburger Ortsgruppe dieser Organisation.³ Gab es Juden in einem antisemitischen Verband?

Der 1890/91 gegründete AV – bis 1893 Allgemeiner Deutscher Verband – war einer der einflussreichsten völkisch-nationalistischen Agitationsverbände im Kaiserreich und in der Weimarer Republik weiterhin sehr bedeutend; er wurde erst 1939 aufgelöst. Zahlenmäßig blieb er zwar unter 50.000 Mitgliedern, doch durch die hohe gesellschaftliche Stellung und die berufliche Wirksamkeit seiner Klientel aus dem Bildungs- und Besitzbürgertum als Multiplikatoren konnte er weit in die deutsche Gesellschaft, insbesondere in die Politik, hineinwirken. Darüber hinaus gehörten ihm andere Vereinigungen als korporative Mitglieder an, die über 150.000 Angehörige umfassten. Zudem kam ihm im kommunikativen Geflecht rechtsextremer Organisationen eine zentrale Rolle zu. Der Alldeutsche Verband stellte eine wesentliche organisatorische und ideologische Konstante der „Völkischen Bewegung“ vom Kaiserreich bis zum „Dritten Reich“ dar. Zugleich bildete er ein wichtiges Verbindungsstück zwischen dem Nationalismus des Kaiserreiches, der „Völkischen Bewegung“ und den Nationalsozialisten. Inhaltlich trug er wesentlich zur Verbreitung und gesellschaftlichen Akzeptanz antisemitischer, rassistischer und völkisch-nationalistischer Anschauungen bei.⁴

Diese einleitenden Kurzcharakterisierungen sind aufgrund des Quellenbefundes zu differenzieren – der AV war nicht von Anfang an eine antisemitische Organisation.⁵ Der 1890 publizierte Aufruf „Deutschland erwache!“, der der Gründung des AV vorausging, war auch von dem Medizinprofessor Otto Lubarsch (1860–1933), später einer der renommiertesten Pathologen Deutschlands, unterzeichnet. Lubarsch stammte aus einer jüdischen Familie, in der der Vater aber alles spezifisch Jüdische unterdrückt hatte, und konvertierte im Alter von ungefähr 18 Jahren zum Protestantismus.⁶ Seine Mitgliedschaft im AV gab er nach einiger Zeit auf; später gehörte er der Deutschen Vaterlandspartei und der DNVP an, 1933 soll er die Machtübertragung an die Nationalsozialisten vehement begrüßt haben.⁷

Mitglieder einer jüdischen Gemeinde und getaufte Juden konnten dem Verband beitreten und wurden dort in den ersten Jahren seines Bestehens auch aktiv. Dennoch gab es von Anfang an Versuche, aus dem AV eine antisemitische Organisation zu machen, was jedoch am Widerstand von Carl Peters (1856–1918) scheiterte.⁸

Heftig diskutiert wurde die Haltung des Verbandes in dieser Frage vor allem auf der lokalen Ebene: Auf der ersten Hauptversammlung der Ortsgruppe Hamburg am 15. März 1892, auf der auch die Satzung beschlossen wurde, plädierte der „Häuptling“⁹ der Hamburger Antisemiten und später zur Wirtschaftlichen Vereinigung zählende Reichstags- und Bürgerschaftsabgeordnete Friedrich Wilhelm Carl Ernst Raab (1859–1917)¹⁰ dafür, dass die Ortsgruppe keine Juden als Mitglieder aufnehmen solle.¹¹ Dieser Antrag wurde vom Vorsitzenden abgelehnt, weil eine Ortsgruppe eine solche Bestimmung nicht treffen könne. Es gebe im Verband keine konfessionellen Unterscheidungen, und auch Juden könnten vorzügliche Deutsche sein. Daraufhin soll Raab die Parole ausgegeben haben, diesem Verband nicht beizutreten¹², an die er sich selbst aber nicht hielt.¹³ Folgenreicher waren heftige antisemitische Auseinandersetzungen 1892/93 in der Berliner Ortsgruppe, die das Ansehen des AV erheblich beschädigten und fast zur Auflösung dieser AV-Filiale geführt hätten. Eine Gruppe von Antisemiten versuchte, die Führung der Ortsgruppe zu erlangen und die Satzung entsprechend zu ändern, um Juden auszuschließen, hatte jedoch keinen Erfolg.¹⁴

Juden konnten demzufolge im Kaiserreich Mitglieder des AV werden.¹⁵ Roger Chickering schließt aufgrund von bestimmten ‚jüdischen‘ Namen in Mitgliederlisten darauf, dass sich auch einige Juden im Verband engagiert hätten.¹⁶ In der Öffentlichkeit waren aber die führenden Vertreter einer Rassenideologie, die dem Verband angehörten, präserter; zu ihnen zählten Otto Ammon (1842–1916), Max von Gruber (1853–1927), Ludwig Schemann (1852–1938) und Ludwig Wilser (1850–1923). Unter den bekannten Antisemiten im AV war der Herausgeber des berühmten „Handbuchs der Judenfrage“ Theodor Fritsch (1852–1933) als Multiplikator besonders einflussreich.¹⁷

In Hamburg gab es nach der geschilderten Debatte keine in den Quellen nachweisbare Auseinandersetzung über einen Ausschluss von Juden aus dem Verband.¹⁸ Tatsächlich gehörte, soweit man es nachweisen kann, ein Jude der Ortsgruppe an, der schon genannte Rechtsanwalt Dr. jur. Alfred Israel (1860–1942).¹⁹ Er war Mitglied der jüdischen Gemeinde und wurde in der Mitgliederliste des AV in Hamburg 1897 und 1901 – nicht mehr jedoch in der von 1914 – erwähnt.²⁰ In den Jahren 1901 und 1902 stellte der Vorstand der Hamburger Ortsgruppe sogar klar, dass es nicht zu den Aufgaben des AV gehöre, zur „Judenfrage“ Stellung zu beziehen; der Verband sei hier neutral. Anders lautende Äußerungen von AV-Mitgliedern seien von diesen nicht als Alldeutsche getätigt worden. Die Hamburger



- 14 -

Name	Stand	Adresse
Karlheide Heesing	Werkstatt	Rose der Lantstr. 6, Gimsh.
Carlus B. Süßener		Wittstr. 8.
Carlus N. Süßener	Raufmann	Gathornstr. 14.
Wm. B. Süßener	Kzt	Bornstr. 27, II.
Dr. med. C. Quater		Altstater Krankehaus.
Georg Hulbe		Einbehr. 43/47.
Wolfgang Dautermann	Raufmann	Böhmstr. 13
* Th. Puschel		Al. Meidenstr. 29, II.
* B. Quß	Polypetograph	Wittenbergstr. 12.
B.		
Walter Ihm	Inspektor d. Hamburger Feuerkasse	Wittstr. 13.
Carl Nilles	Raufmann	Gledensgraben 25.
Dr. Joh. Spies	Bauarbeiter	Erpenborfer Kirchstr. 38.
Dr. Alfred Jurek	Rechtsanwalt	Deke Meiden 29, I.
Carlus Ihm		Schneckenmarkt 47a, II.
* Emil Ihm	Zapfenstreifen	Reinholders Schule 148.
Wladimir Jacob	Raufmann	Worlebaum 1/2, I.
W. W. Jacobson	Rechtsanwalt	Polkenstr. 4, I.
Emm. Jacobson		Polkenstr. 4, I.
Dr. med. Jacobson	Kzt	Reinholders 7.
Dr. phil. H. Julius Jähnig	Lehrstuhlinhaber	Steinbaum 49 IV.
* Joh. Jahn	Raufmann	Willingenmarkt 41 II.
Aug. Jansen	"	Osgenau 61.
Carl E. Jendens	"	Wittstr. 16/18.
* Wm. Jendens	"	Gr. Reichenstr. 13/18.
Oskar Jendisch	"	Steinstr. 4.
* G. H. Jendens	"	Gr. Wartstr. 42.
Joh. Jopp	"	Reichenstr. 9/10.
Dr. med. B. Joffen	Kzt	Polkenstr. 6.
Karl Jöck	Raufmann	Wittstr. 11.
Aug. Jöck	"	Willingenmarkt 82.
Karl Jöck	"	Reichenstr. 64.
* Carl Wm. Joff	"	Wittstr. 24.
Oskar Joff	"	Wittstr. 24.
Wilmh. Jürgens	"	Wittstr. 69/72.
* Jacob Jürgens	"	Wittstr. 4.
Christian Jurek	Angestellter d. Maschinenfabrik Schimmelshausen	Alf. Meiden 52.
* Dr. med. Joh. Junge	Kzt	Wittstr. 40.

Mitgliederverzeichnis und Satzungen der Ortsgruppe Hamburg des Alldeutschen Verbandes von 1901.

Ortsgruppe warnte davor, den Verband mit den Antisemiten zu identifizieren.²¹ 1904 beklagte der Antisemit Alfred Roth (1879–1948) sogar, dass die Ortsgruppe Antisemiten verachte.²² 1910 wiederholte der Schatzmeister der Ortsgruppe Carl Reifkogel die diesbezügliche Neutralität des Verbandes.²³ Offenbar war es dem Vorstand wichtig, dies immer wieder zu betonen.

Welche Position nahm aber der AV insgesamt zum Antisemitismus ein? Wurde in den ersten Jahren nach der Verbandsgründung der Antisemitismus offiziell noch abgelehnt – Antisemiten als Mitglieder wurden toleriert –, so setzte ab 1903 eine Radikalisierung ein, die etwa zehn Jahre später unübersehbar geworden war und den AV endgültig als extremistisch positionierte: Ab 1919 war der AV eine auch nach außen offen antisemitisch und rassistisch auftretende Organisation. Doch schon vorher hatte sich unter dem nationalliberalen Vorsitzenden Ernst Hasse (1846–1908) der AV für den Antisemitismus geöffnet. In einer Reichstagsrede am 6. März 1895 bezeichnete Hasse die „Judenfrage“ als einen „Aspekt des berechtigten nationalen Egoismus“. Sie stelle eine „Gefahr für die ohnehin nicht sehr homogene nationale Entwicklung“ dar.²⁴ Im September 1901 schrieb Hasse in einem Brief, seiner Meinung nach wäre es konsequent, wenn der Verband keine Juden als Mitglieder akzeptiere, aber: „die Mehrheit hat eben bisher im entgegengesetzten Sinne entschieden und hat es den Ortsgruppen überlassen [...], ob sie Juden aufnehmen wollen oder nicht“.²⁵ Dennoch lehnte der AV es kurz darauf ab, seine Haltung zu ändern, wie es der Antisemit Max Liebermann von Sonnenberg (1848–1911) gefordert hatte.²⁶ Noch war also der Antisemitismus als Programmpunkt nicht konsensfähig. In seinen Veröffentlichungen vertrat Hasse selbst jedoch eindeutig rassistische und antisemitische Positionen.²⁷

Eine Zäsur im Verhältnis des Verbandes zum Antisemitismus stellte die revidierte Satzung von 1903 dar, in der es hieß: „Der Alldeutsche Verband erstrebt Belebung der deutschnationalen Gesinnung, insbesondere Weckung und Pflege des Bewußtseins der rassenmäßigen und kulturellen Zusammengehörigkeit aller deutschen Volksteile.“²⁸ Konkrete Auswirkungen auf das Verhältnis des AV zu Juden hatte dieser Passus, durch den Elemente einer Rassenlehre in das Programm gelangten, aber zunächst noch nicht.

Der definitive Wandel in der Einstellung des Verbandes zum Antisemitismus – sowohl im Programm wie in der Praxis – begann mit der Wahl des Rechtsanwalts Heinrich Claß (1868–1953) zum 1. Vorsitzenden 1908. Im Zuge der damit einsetzenden Radikalisierung der Organisation traten antisemitische Einstellungen massiv in den Vordergrund. Der entschiedene Antisemit Heinrich Claß thematisierte die „Judenfrage“ immer häufiger; nach und nach wurde der bisherige „inoffizielle“ Antisemitismus zur offiziellen Position des AV.²⁹ 1912 publizierte Claß sein „Judenprogramm“³⁰: Um die „Gesundung unseres Volkslebens“ zu erreichen, solle der behauptete jüdische Einfluss in Deutschland „ganz ausgeschaltet“ werden.

Dabei sei auch auf die „gewisse Zahl hochstehender Juden“ keine Rücksicht zu nehmen, d.h., das Verhalten der Juden spielte keine Rolle mehr, sondern nur noch ihr von Claß definiertes „Judesein“ war ausschlaggebend. Juden ohne Bürgerrecht sollten ausgewiesen und die landansässigen Juden unter Fremdenrecht gestellt werden.³¹ Dieses Fremdenrecht³² sollte folgende Maßnahmen beinhalten:

- Verweigerung öffentlicher Ämter;
- Nichtzulassung zum Dienst in Heer und Flotte;
- Entzug des aktiven und passiven Wahlrechts;
- eingeschränkte Berufswahl, z.B. sollten Juden nicht Anwalt oder Lehrer werden, noch Theater oder Banken leiten dürfen;
- Kennzeichnung von Zeitungen, bei denen Juden arbeiten; Verbot der Mitarbeit an „deutschen“ Zeitungen;
- Verbot des Erwerbs von ländlichem Besitz;
- Zahlung von doppelten Steuern als Schutzgeld für ihren Verbleib im Lande.

Neben Claß vertraten aber auch andere führende Alldeutsche antisemitische und rassistische Auffassungen. Auf lokaler Verbandsebene verbreiteten sich Antisemitismus und Rassenlehre ebenfalls immer stärker, z.B. in den Ortsgruppen Berlin und Dresden.³³

Im September 1912 erklärte der Geschäftsführende Ausschuss in einer nicht-öffentlichen Sitzung, der AV stehe auf dem Boden der Rassengrundsätze. Doch obwohl das Thema im Verband immer größere Resonanz fand, wollte Claß zu diesem Zeitpunkt eine programmatische öffentliche Festlegung noch vermeiden, weil das seiner Meinung nach den Verlust von Wirkungsmöglichkeiten nach sich ziehen würde; zudem gebe es spezielle antisemitische Parteien und Vereinigungen. Wörtlich heißt es im Protokoll der Sitzung: „Wir sind die schärfste nationale Gruppe und stehen auf dem Boden der Rasse. Daraus ergibt sich ganz von selbst unsere sachliche Stellung in dieser Frage – eine förmliche Festlegung ist unnötig und wäre schädlich.“³⁴ Seitdem stand die „Judenfrage“ sehr häufig auf der Tagesordnung des Geschäftsführenden Ausschusses. So ließ er sich zu diesem Thema im Oktober 1913 sogar einen umfangreichen Bericht erstatten.³⁵

Die Niederlage des Deutschen Reiches im Ersten Weltkrieg und die Gründung der Republik führten zu einem Umbruch im deutschen Antisemitismus und auch im Verband. Der AV beschloss, den Antisemitismus nun offiziell als Mittel einzusetzen, um breite Kreise der Bevölkerung für sich zu gewinnen. Der Geschäftsführende Ausschuss folgte dem Vorschlag des stellvertretenden Vorsitzenden Konstantin Freiherr von Gebattel (1854–1932), „die Juden als Blitzableiter für alles Unrecht zu benutzen“.³⁶ Inhaltlich maßgebend für die alldeutsche Arbeit wurde nun die „Bamberger Erklärung“ vom Februar 1919. Danach war es das besondere Anliegen des AV, „den jüdischen Einfluß zurückzudämmen“. Die „rassenmäßige Zusammensetzung“ des deutschen Volkes dürfe nicht weiter „verdorben“, sondern müsse vielmehr verbessert werden.³⁷

Dementsprechend änderte der AV seine Satzung. In Paragraph 1 wurde als Zweck des AV formuliert: „Der Alldeutsche Verband will in allen Deutschen eine auf Treue und Liebe zur deutschen Eigenart gegründete völkische Gesinnung und einen nur auf das Wohl der deutschen Volksgesamtheit gerichteten völkischen Willen erwecken.“ Die „planmäßige rassische Höherentwicklung des deutschen Volkes“ solle durch „Auslese und Förderung aller im Sinne guter deutscher Art hervorragend Begabten“ erfolgen. Auf der anderen Seite seien alle Kräfte zu bekämpfen, „welche die völkische Entwicklung des deutschen Volkes hemmen oder schädigen, insbesondere der Fremdsucht und der auf fast allen staatlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Gebieten bestehenden jüdischen Vorherrschaft“.³⁸

Der rassische Antisemitismus wurde demnach jetzt offizieller Programmpunkt. Im September 1918 hatte der Geschäftsführende Ausschuss des AV auf Antrag Gebtsattels einen von diesem geleiteten Ausschuss eingesetzt, der die Stellung des Verbandes zur „Judenfrage“ klären sollte.³⁹ Eine erste Ausarbeitung entwarf dort der Hamburger Antisemit Alfred Roth, der die Gründung einer eigenen Organisation anregte.⁴⁰ Dieser Vorschlag wurde vom „Judenausschuss“ aufgegriffen und der Deutschvölkische Schutz- und Trutz-Bund als Tochterorganisation des AV gegründet, die 1922 170.000 Mitglieder umfasste und als einflussreichste antisemitische Organisation galt. Er wurde im Zusammenhang mit der Ermordung Walther Rathenaus (1867–1922) verboten.⁴¹

Diese reichsweite Radikalisierung erfasste im Kaiserreich auch die Hamburger Ortsgruppe des Alldeutschen Verbandes. Der Hamburger AV gab seine anfängliche Ablehnung des Antisemitismus auf und wurde zum Motor antisemitischer Agitation: Bei der Implementierung des Antisemitismus in das offizielle Verbandsprogramm waren Hamburger Alldeutsche prominent vertreten: Der Rechtsanwalt und Bürgerschaftsabgeordnete der Deutsch-Sozialen, später der DNVP, Mitglied des Staatsgerichtshofes und der Polizeibehörde Alfred Marcus Jacobsen (1861–1929) gab in dieser Frage wesentliche Impulse. Auf dem Alldeutschen Verbandstag am 1. September 1919 in Berlin sprach er über den angeblich schädlichen Einfluss des Judentums und den deutschen Zusammenbruch, wobei er die „Schuld Juda’s an diesem Weltkriege“ als „unwiderleglich“ bewiesen ansah. „Juda“ wolle „seine Wirtsvölker rassisch verderben und verkümmern“, der Weltkrieg sei „ein Schritt auf dem Wege der jüdischen Weltherrschaft“ gewesen. Besonders verantwortlich für die zeitgenössische Situation des Reichs machte er den Hamburger Bankier Max M. Warburg (1867–1946), der Deutschland in den Friedensverhandlungen beraten hatte.⁴² Jacobsen forderte – ganz im Sinne des Vorsitzenden Heinrich Claß – die „Ausweisung aller nicht landsässigen Juden aus Deutschland“ und die „Absperrung unserer Grenzen gegen jede Art jüdische(r) Einwanderung“. Die in Deutschland verbleibenden Juden sollten unter Fremdenrecht gestellt werden. Er rief dazu auf, „den Stolz darauf, ein Deutscher zu sein“, aufrechtzuerhalten.⁴³ Jacobsen ver-

knüpfte also in einer nicht zu übersehenden Weise die unbewältigte Niederlage im Ersten Weltkrieg mit der Judenfeindschaft. Eine derartige Engführung war für viele deutsche Nationalisten typisch und trug zur Radikalisierung des Antisemitismus erheblich bei, nicht nur im AV.⁴⁴ In seinen unveröffentlichten Erinnerungen beschrieb Claß Alfred Jacobsen als treibende Kraft bei den Bemühungen, nach 1918 den Antisemitismus in den Mittelpunkt der alldeutschen Arbeit zu stellen. Jacobsen habe die Auffassung vertreten, „dass nach allem, was das Judentum in Deutschland aber auch in der ganzen Welt während des ganzen Krieges gegen unser Vaterland gesündigt hatte, der Kampf um die Brechung seines geradezu zu einer Gewaltherrschaft ausgenutzten Einflusses gar nicht scharf genug geführt werden könne“.⁴⁵

Neben Jacobsen wirkten noch weitere Mitglieder der Hamburger Ortsgruppe daran mit, den Antisemitismus offiziell im Verband zu verankern: Im „Judenaus-schuss“ des AV war Karl Lohmann (*1866) führend. Er war zugleich Berichterstatter über dessen Arbeit im Geschäftsführenden Ausschuss des AV; dieser bereitete die Gründung des Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbundes vor. Paul Winter (*1855) unterzeichnete die Bamberger Erklärung mit.⁴⁶ Alfred Roth und der Bürgerschafts- bzw. Reichstagsabgeordnete Wilhelm Schack (1869–1949) kamen aus dem antisemitischen Deutschnationalen Handlungsgehilfen-Verband und waren beide in Leitungsgremien des AV tätig.⁴⁷ Roth betonte in seinen „Gedanken zur Judenfrage“ vom November 1918, wie schnell „das zersetzende Gift jüdischen Geistes unser deutsches Volk zerrüttete“, und verlangte, „gegen die vernichtende Macht des Judentums alle Kräfte einzusetzen“. Da die bestehenden antisemitischen Verbände ihre Selbständigkeit nicht würden aufgeben wollen, solle eine Hauptstelle geschaffen werden, die unter Wahrung der Eigenart der jeweiligen Organisationen eine gezielte antisemitische Arbeit koordiniere. Als Zielsetzung wurde genannt, „mit den Waffen des Geistes und der Wissenschaft die Gemeingefährlichkeit des Judentums für unser deutsches Volkstum aufzudecken und zu seiner Bekämpfung aufzurufen mit dem Ziele, seine schädigenden Einflüsse aus unsrem Volksleben rücksichtslos auszuschalten“.⁴⁸ Wohl der wichtigste Hamburger Alldeutsche war Landgerichtsdirektor Karl Lohmann, den Claß im Rahmen seiner im Sommer 1917 erörterten Diktaturpläne für die „Überwachung der Rechtspflege“ vorgesehen hatte.⁴⁹ Trotz einer vergleichsweise geringen quantitativen Repräsentanz in den überregionalen Leitungsgremien waren die Hamburger Alldeutschen also nicht ohne inhaltlichen Einfluss. Dabei wirkten sie keineswegs mäßigend – im Gegenteil, sie trugen nachhaltig zur Radikalisierung des Alldeutschen Verbandes bei. Allerdings war die Hamburger Ortsgruppe erst nach dem Gesamtverband auf einen strikt völkischen Kurs eingeschwenkt.⁵⁰

Zudem ist für Hamburg keine Entschließung überliefert, wie sie 1923 die Ortsgruppe Traunstein/Oberbayern erarbeitete. Diese forderte – ganz im Sinne

der Verbandsführung – die Ausweisung aller seit dem 18. Januar 1871 zugezogenen Juden; bis deren Abschiebung vollzogen sei, sollten sie in Bayern gesammelt werden. Die übrigen verbleibenden Juden sollten unter Fremdenrecht gestellt werden. Führende Juden aus den Bereichen Handel, Wirtschaft und Geldwesen sollten als Geiseln genommen werden. Auch in diesem Zusammenhang verschaffte sich rasenhygienisches Denken Ausdruck, das über den Antisemitismus hinausging: Denn zugleich sollte die Fortpflanzung notorischer Trinker, Verbrecher und Geisteskranker verhindert werden.⁵¹ Immer wieder wurde auf der nationalen wie der lokalen Ebene rassistisches Denken propagiert, nicht zuletzt auf Verbandstagen, in einzelnen Vorträgen und durch Artikel in den „Alldeutschen Blättern“.⁵²

Hatte es in der Anfangszeit des Verbandes noch einzelne Juden als Mitglieder gegeben, so war dies spätestens mit der Satzungsänderung vom 30. August 1924 auch formal ausgeschlossen: Nunmehr wurde festgelegt, dass „Angehörige des jüdischen Volkstums und der farbigen Rassen sowie Personen, die solche zu Vorfahren oder Ehegatten haben“, nicht in den AV aufgenommen werden dürfen.⁵³ Die „Gesunderhaltung der Rasse“ sei das oberste Gebot.⁵⁴ Dadurch wurde nicht nur der Antisemitismus, sondern sogar ein umfassender Rassismus im Verband festgeschrieben, der sich auch auf Angehörige potentieller Mitglieder erstreckte. Spätestens jetzt war der AV offiziell eine antisemitische Organisation. Führende Vertreter der Hamburger Ortsgruppe, die sich in ihrem ersten Jahrzehnt noch vom Antisemitismus distanziert und die Mitgliedschaft von Juden wie Alfred Israel im Verband verteidigt hatte, nahmen in diesem Prozess nach 1918 eine besonders aktive Rolle ein. Israel selbst wird wohl im Zuge ihrer Radikalisierung diese Organisation verlassen haben – Unterlagen der Ortsgruppe darüber sind leider nicht überliefert.

Warum konnte eine Organisation wie der AV für Juden attraktiv sein? Der von den Alldeutschen propagierte Nationalismus sprach diejenigen Juden an, die sich vor allem als Deutsche verstanden und ihre Loyalität mit dem Reich auch nach außen demonstrieren wollten. In ihrer Selbstwahrnehmung sahen sie darin keinen Widerspruch zu ihrer Religionszugehörigkeit, bzw. diese spielte demgegenüber eine untergeordnete Rolle. Doch ihre nationale Gesinnung war nach der Jahrhundertwende im AV nicht mehr gewünscht. Der Versuch einer Integration über das gemeinsame Bekenntnis zu einer expansiven Außen- und Kolonialpolitik des Deutschen Reiches und der Vorrangstellung des Bildungs- und Besitzbürgertums in der deutschen Gesellschaft über Konfessionsgrenzen hinweg wurde im Zuge der Radikalisierung des Verbandes mit Ausgrenzung beantwortet.

- 1 Roger Chickering, *We Men Who Feel Most German. A Cultural Study of the Pan-German League, 1886–1914*, London/Sydney 1984, S.1. Chickering differenziert seine einleitende Kurzcharakterisierung des AV und weist auf Juden als Mitglieder hin (S.233).
- 2 Imanuel Geiss, *Geschichte griffbereit*. Bd. 4: Begriffe. Die sachsystematische Dimension der Weltgeschichte, Reinbek 1983, S.536; Hervorhebungen im Original.
- 3 Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), Bibliothek, A 440/27, Kapsel 1, Mitglieder-Verzeichnis und Satzungen der Ortsgruppe Hamburg des Alldeutschen Verbandes, Hamburg 1897, S.18; Mitglieder-Verzeichnis und Satzungen der Ortsgruppe Hamburg des Alldeutschen Verbandes, Hamburg 1901, S.14.
- 4 Rainer Hering, *Konstruierte Nation. Der Alldeutsche Verband 1890 bis 1939*, Hamburg 2003 (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte 40).
- 5 Ebd., S.187-219.
- 6 Chickering, *Men* (wie Anm. 1), S.233; Otto Lubarsch, *Ein bewegtes Gelehrtenleben. Erinnerungen und Erlebnisse, Kämpfe und Gedanken*, Berlin 1931, S.532-548; Hans-Jürgen Blanck-Lubarsch, „Ergänzungen zur Autobiographie von Otto Lubarsch“, in: Heinrich A. K. Elsner, *Geschichte des Instituts für Pathologie der Bergbau-Berufsgenossenschaft an den Berufsgenossenschaftlichen Krankenanstalten „Bergmannsheil Bochum“ – Universitätsklinik – 1. Okt. 1919 – 31. Dez. 1985*, Frankfurt a.M. u.a. 1990, S.31ff.; Jens Malte Fischer, „Identifikation mit dem Aggressor? Zur Problematik des jüdischen Selbsthasses um 1900“, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 3 (1992), S.23-48, S.33-39; Telefonat mit dem Enkel Hans-Jürgen Blanck-Lubarsch am 15. April 2004.
- 7 Lubarsch, *Gelehrtenleben* (wie Anm. 6), S.536; Michael H. Kater, „Everyday Anti-Semitism in Prewar Nazi Germany: The Popular Bases“, in: *Yad Vashem Studies on the European Jewish Catastrophe and Resistance 16* (1984), S.129-159, hier S.140.
- 8 Hasse an Ortsgruppe Frankfurt/Main 23.8.1901, in: Bundesarchiv Berlin (BA B), R 8048/661, Bl. 2-4.: Entsprechende Anträge, Juden auszuschließen, seien 1890 bis 1893 abgelehnt worden. Die heftige Diskussion in den Ortsgruppen Hamburg und Berlin (s.u.) habe beinahe die Existenz des gesamten Verbandes gefährdet; Otto Bonhard, *Geschichte des Alldeutschen Verbandes*, Leipzig/Berlin 1920, S.99.
- 9 So die Charakterisierung in: Die Menorah Nr. 13 vom 25.3.1892, S.156 (Leo Baeck Institute New York).
- 10 StA HH, Bibliothek, Zeitungsausschnittsammlung A 767; Kurt-Gerhard Riquarts, *Der Antisemitismus als politische Partei in Schleswig-Holstein und Hamburg 1871–1914*, Phil. Diss. Kiel 1975, S.301, 437; über Raab gibt es umfangreiche Akten der Politischen Polizei Hamburg: StA HH, 331-3 Politische Polizei (PP), S 4302 Band 1 bis 3.
- 11 Hamburgischer Correspondent Nr. 192 vom 16.3.1892; Die Menorah Nr. 13 vom 25.3.1892, S.156.
- 12 Die Menorah Nr. 13 vom 25.3.1892, S.156.
- 13 Raab wird in allen überlieferten Mitgliederverzeichnissen 1897, 1901 und 1914 als Mitglied der Hamburger Ortsgruppe geführt; Hering, *Nation* (wie Anm. 4), S.288.
- 14 Chickering, *Men* (wie Anm. 1), S.223; ausführlich wurde das Thema behandelt in den Mitteilungen des Allgemeinen deutschen Verbandes 2 (1892), S.67, sowie in der Berliner Volkszeitung Nr. 71 vom 24.3.1893 (Hauptblatt).
- 15 Noch 1904 beklagte der Antisemit Alfred Roth, dass dem AV Juden angehörten (Abschrift eines Briefes Roths an seine Braut 20.11.1904, in: Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg [im Folgenden: FZH], 11/R 14).
- 16 Chickering, *Men* (wie Anm. 1), S.233, 249 mit Anm. 118. Als Beispiele nennt er Emanuel Rothschild im Vorstand der Ortsgruppe Koblenz und Alfred Israel als Mitglied der Hamburger Alldeutschen. Als getaufter Jude wird Max Koch bezeichnet, der die Ortsgruppe Breslau leitete, bis es 1904 antisemitische Proteste dagegen gab. Insgesamt sind leider nur sehr wenige Mitgliederlisten überliefert.
- 17 Hering, *Nation* (wie Anm. 4), S.191f.
- 18 Ebd., S.220-318.
- 19 Israel wurde am 26. Juni 1860 in Hamburg geboren. Am 21. Mai 1887 legte er in Celle die erste juristische Prüfung ab, sechs Tage später wurde er in Göttingen promoviert, er begann am 17. Juni 1887 in Hamburg das Referendariat und bestand am 22. Oktober 1891 das zweite juristische Examen. Am 6. November 1891 wurde er als Rechtsanwalt beim Hanseatischen Oberlandesgericht und beim Amtsgericht Hamburg zugelassen; am 30. Juni 1933 wurde die Zulassung auf Antrag gelöscht. Alfred Israel starb am 21. Oktober 1942 (StA HH, 241-2 Justizverwaltung-Personalakte, Personalbogen 1357; die Personalakte Israels wurde 1976 kasziert).
- 20 StA HH, 522-1 Jüdische Gemeinden, Gemeindesteuerkartei; zu seiner Verbandsmitgliedschaft vgl. Anm. 3.
- 21 *Hamburger Neueste Nachrichten* Nr. 68 vom 21.3.1901; *Hamburger Fremdenblatt* Nr. 23 vom 28.1.1902.
- 22 Abschrift eines Briefes Roths an seine Braut 20.11.1904, in: FZH, 11/R 14.
- 23 Carl Reifkogel, „Zwanzig Jahre alldeutscher Arbeit und Kämpfe“, in: *Der Elbwart* Nr. 22 vom 15.11.1910. Wörtlich schrieb er: „Hier in Hamburg werden leider noch immer viel zu häufig Alldeutschtum und Antisemitismus in einem Atem genannt. Unkenntnis und Böswilligkeit sind hierbei im Spiele. Die Tätigkeit der Ortsgruppe Hamburg des Alldeutschen Verbandes während der letzten Jahre hat den unwiderlegbarsten Beweis erbracht, daß sie mit Erfolg bemüht ist, in dieser Beziehung durchaus neutral zu bleiben.“

- 24 53. Sitzung des Reichstages am 6. März 1895, zitiert nach Stefan Scheil, *Die Entwicklung des politischen Antisemitismus in Deutschland zwischen 1881 und 1912. Eine wahlgeschichtliche Untersuchung* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft 107), Berlin 1999, S.98.
- 25 Hasse an Prof. Viereck, 24.9.1901, in: BA B, R 8048/661, Bl. 6f.
- 26 Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses am 26./27.10.1901, in: BA B, R 8048/30, Bl. 6.
- 27 Hering, *Nation* (wie Anm. 4), S.193f.
- 28 Satzung vom November 1903, § 1, in: BA B, R 8048/4, Bl. 23-26.
- 29 Hering, *Nation* (wie Anm. 4), S.194-200.
- 30 Daniel Frymann (d.i. Heinrich Claß), *Wenn ich der Kaiser wär. Politische Wahrheiten und Notwendigkeiten*, Leipzig 1912, S.74-78. Darin ging der Verfasser von folgender Definition aus: „Jude im Sinne des geforderten Fremdenrechts ist jeder, der am 18. Januar 1871 der jüdischen Religionsgemeinschaft angehört hat, sowie alle Nachkommen von Personen, die damals Juden waren, wenn auch nur ein Elternteil jüdisch war oder ist“ (ebd., S.75, im Original gesperrt). Diese Definition prägte die Arbeit des AV auch später. Nicht durchsetzen konnte sich Walter Bacmeister (1877–1953) mit seinem Verständnis, Jude sei, wer sich zum Judentum bekennt. „Einer Blutsprobe stehen die größten Schwierigkeiten entgegen.“ (Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses am 15.2.1920, in: BA B, R 8048/127, Bl. 35).
- 31 Frymann, *Kaiser* (wie Anm. 31), S.74f.
- 32 Ebd., S.76.
- 33 Hering, *Nation* (wie Anm. 4), S.201-218.
- 34 Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses am 6.9.1912, in: BA B, R 8048/86, Bl. 8f.
- 35 BA B, R 8048/88 (19.4.1913), /89 (3.7.1913), /90 (5.9.1913), /120 (13.9.1918), /121 (19./20.10.1918), /123 (16./17.2.1919, Bamberger Erklärung). Schriftwechsel und Zeitungsartikel zur „Judenfrage“ finden sich in ebd., /199, 204, 622, 661, 662. Zum Bericht vgl. Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses am 17.10.1913, in: ebd., R 8048/661, Bl. 30-36.
- 36 Protokoll der Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses vom 19./20.10.1918 in Berlin, in: BA B, R 8048/121.
- 37 BA B, R 8048/123 (Unterlagen zur Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses am 16./17.2.1919 mit dem Text der Erklärung); abgedruckt ist die Erklärung u.a. in *Alldeutsche Blätter* 29 (1919), S.65-69, und bei Bonhard, *Geschichte* (wie Anm. 8), S.259-268.
- 38 Satzung vom Oktober 1919, in: BA B, R 8048/4, Bl. 53-58.
- 39 Protokoll der Sitzung des Geschäftsführenden Ausschusses vom 13.9.1918 in Hannover, in: BA B, R 8048/120. Auch auf der lokalen Ebene wurde die antisemitische Propaganda intensiviert, z.B. in Dresden, vgl. Hering, *Nation* (wie Anm. 4), S.217f.
- 40 Alfred Roths Gedanken zur Judenfrage 25.11.1918, verschickt an die Mitglieder des Ausschusses für die Judenfrage im AV am 2.12.1918, in: FZH, 11/R14.
- 41 Uwe Lohalm, *Völkischer Radikalismus. Geschichte des Deutsch-völkischen Schutz- und Trutzbundes 1919–1923* (Hamburger Beiträge zur Zeitgeschichte 6), Hamburg 1970.
- 42 *Alldeutsche Blätter* 29 (1919), S.303.
- 43 Ebd., S.304.
- 44 Gerd Krumeich, „La place de la guerre de 1914–1918 dans l’histoire culturelle de l’Allemagne“, in: Jean-Jacques Becker/Jay Winter/Stéphane Audoin-Rouzeau/Annette Becker/ders. (Hrsg.), *Guerre et cultures 1914–1918*, Paris 1994, S.36-45.
- 45 Heinrich Claß, *Wider den Strom*, Bd. 2, Manuskript, S.451 (Bundesarchiv Koblenz [BA KO], Kleine Erwerbungen, 499 F). Vgl. *Alldeutsche Blätter* 29 (1919), S.303f.
- 46 Bereits im Februar 1902 hatte Winter in der Ortsgruppe über die „Deutschbestrebungen im Lichte Gobineauscher Rassenforschungen“ gesprochen, in: *Alldeutsche Blätter* 12 (1902), S.90.
- 47 Büttner, *Gerechtigkeit* (wie Anm. 23), S.128.
- 48 Alfred Roths Gedanken zur Judenfrage 25.11.1918, in: FZH, 11/R14, Bl. 1-3.
- 49 Claß, *Wider den Strom* (wie Anm. 46), S.237-241, das Zitat S.240.
- 50 Hering, *Nation* (wie Anm. 4), S.284.
- 51 Denkschrift an Claß am 8.9.1923, in: BA B, R 8048/209, Bl. 209-218.
- 52 Hering, *Nation* (wie Anm. 4), S.218.
- 53 § 4 der Satzung vom März 1925, in: BA B, R 8048/4. Im Juli 1933 schrieb Claß an die Ortsgruppen und Vertrauensmänner, dass nur diejenigen Mitglied im AV werden können, „die sich ganz ausdrücklich zum völkischen Gedanken bekennen und dem § 4 unserer Satzung entsprechen, wonach unsere Mitglieder und ihre Ehegatten frei von farbigem und jüdischem Blutseinschlag sein müssen“ (Schreiben vom 5.7.1933, in: BA B, R 8048/238, Bl. 4f.).
- 54 *Alldeutsche Blätter* 34 (1924), S.172f.; vgl. auch ebd. 32 (1922), S.74f.

„Die ungehörige Aufforderung, Vorlesungen jüdischer Professoren zu meiden“. Ein Boykottaufruf an der Hamburgischen Universität im Sommersemester 1919

Mit einer feierlichen Eröffnung am 10. Mai begann die hamburgische Universität im Sommersemester 1919 den Lehrbetrieb. Nach langen, jahrzehntelangen Anstrengungen und mehrfachen Rückschlägen der Universitätsbefürworter war sie von der ersten demokratisch gewählten Bürgerschaft gegründet worden.¹ Die Mehrheit der hamburgischen Bürgerschaft setzte große Erwartungen auf das Reformpotential der neuen Hochschule; freilich war mit dem Gründungsakt vom März des Jahres der Aufbau der Universität keineswegs gesichert oder gar abgeschlossen. „Bisher besteht nur ein Notgesetz“, schrieb der Ordinarius für Psychologie William Stern seinem Freund und Kollegen Jonas Cohn nach Freiburg, verbunden mit der Vorhersage: „Die endgültige Form wird noch zu manchen Kämpfen führen: auf der einen Seite die radikalen Reformwünsche der Bürgerschaft, auf der anderen Seite die hartnäckige Blindheit mancher Kollegen, die das Neue nicht sehen wollen und sich jede Konzession ungern abringen lassen werden. Aber das macht nichts“, schloss Stern optimistisch, „ich bin doch froh, bei dieser Neuschöpfung mit zu dem geistigen Aufbau beitragen zu können, den unser armes Vaterland so bitter nötig braucht!“²

Die politische Polarisierung, die Stern auch in anderen Briefen an Cohn gelegentlich ansprach, machte es den Reformkräften auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens schwer. Denn die Universität entstand in einer politisch, wirtschaftlich und mental äußerst angespannten Situation. Dabei waren in der demokratisch gewordenen Stadtrepublik Hamburg die Konstellationen und Stimmungen für einen Neuaufbau weitaus günstiger als in vielen anderen Regionen des Deutschen Reiches. Die Tatsache, dass die Universitätsgründung gegen die alten Vorbehalte überhaupt erfolgen konnte, ist ein Indiz dafür. Ähnlich wie in anderen Großstadtuniversitäten entwickelte sich in Hamburg ein wissenschaftlicher und weltanschaulicher Pluralismus, der die Voraussetzung dafür bildete, dass die junge Universität schon nach wenigen Jahren ein hohes Renommee in der deutschen Wissenschaftslandschaft errang und im Rufe stand, eine liberale Stätte der Forschung, Lehre und Bildung³ zu sein. Eine Reihe namhafter jüdischer Wissenschaftler wurde an die Universität berufen, was schon in den Augen der Zeitgenossen als wichtiger Gradmesser für Liberalität galt.⁴ Denn während der letzten

20 Jahre des Kaiserreichs hatten sich die Aussichten für Juden im deutschen Wissenschafts- und Universitätsbetrieb kontinuierlich verschlechtert.⁵ Stern, der Jude war, hatte in seiner eigenen wissenschaftlichen Laufbahn in Berlin und Breslau die schwieriger werdende Situation erfahren.⁶ So deutete er es – wie aus seinem Briefwechsel mit Cohn ersichtlich – als ein glückliches Zeichen, dass Ernst Cassirer erfolgreich für die Philosophieprofessur vorgeschlagen werden konnte.

Die entspannte Situation war keineswegs selbstverständlich. Denn gleich nach dem Krieg stieg der Antisemitismus auch an den deutschen Universitäten und vor allem in der Studentenschaft sprunghaft an.⁷ So gab es auch in Hamburg aktive, lautstarke deutschvölkische Studentengruppen; schon im Jahre 1920 errang der antisemitische „Hochschulring deutscher Art“ als „Deutsche Liste“⁸ hier wie an den meisten Universitäten die Mehrheit in den Allgemeinen Studentenausschüssen; Forderungen auf Ausschluss jüdischer Studenten bzw. Studenten „jüdischer Abstammung“ standen auf der Tagesordnung der deutschen Studententage.⁹ Das zeitliche Nebeneinander von liberaler Öffnung der Universität für jüdische Wissenschaftler (und Wissenschaftlerinnen) einerseits und dem Anwachsen antisemitischer Agitation andererseits ist für die Geschichte auch der hamburgischen Universität ein grundlegender Tatbestand; er belastete insbesondere die jüdischen Wissenschaftler und ebenfalls die Studierenden, was man an den Gründungen verschiedener jüdischer Studentenorganisationen ablesen kann.

Die nichtjüdische Mehrheit spürte das Unerhörte und Gefährliche dieser Konfrontation offenbar weniger oder gar nicht. Verschiedene Indizien belegen diese Blindheit, die eine Folge des breiten gesellschaftlichen Antisemitismus war, der sich außerhalb der extremistischen völkischen Zirkel etabliert hatte.¹⁰ Die scheinbar unbefangene Rede von der „Judenfrage“ in Deutschland, die Selbstverständlichkeit, mit der „Deutsche“ und „Juden“ einander gegenübergestellt wurden, obwohl dadurch Juden verbal aus der Gemeinschaft der deutschen Nation ausgeschlossen wurden, die so genannte „Fremdheit“ der Juden sind Indizien für die Alltäglichkeit des gesellschaftlichen Antisemitismus.¹¹

Der Universitätsausbau verlief – wie Stern vorhergesagt hatte – nicht spannungs- und reibungslos. Gerade im Sommer 1919 erschütterte die Annahme des Versailler Friedensvertrages in der Nationalversammlung die öffentliche Meinung; die militärische Demobilisierung und die Aktivität der „Freikorps“ führten zu massiven Unruhen. Zweimal musste der Lehrbetrieb des Sommersemesters unterbrochen, die Vorlesungszeit deshalb um zwei Wochen verlängert werden, so dass es im Rückblick als besonders hervorzuhebende Leistung erscheint, wie schnell sich die Universität im ersten Jahrzehnt ihres Bestehens zu einer national und international anerkannten Stätte der Wissenschaft entwickelte. Dieser Ruf und Ruhm gründete nicht zuletzt auf einer Hand voll renommierter, einer offenen Gesellschaft zugewandter Gelehrter, die sich für das Erscheinungsbild der jungen Institution

verantwortlich fühlten. William Stern war einer von ihnen. Er bildet den Mittelpunkt der im Folgenden dargestellten Episode, die ein Beispiel dafür ist, wie sehr die Streiter für eine liberale, demokratischen Grundsätzen verpflichtete Hochschule auf sich gestellt blieben. Das Beispiel gehört in die Geschichte des Antisemitismus in Deutschland. An einem Einzelfall belegt es zugleich, welche große Bedeutung den antisemitischen Dispositionen in der Gesellschaft für das Defizit an Demokratie in der jungen Republik zukam. Die Chancen für den Erfolg des Experiments Weimarer Republik standen dadurch von Anfang an schlecht. Als eine schwere Hypothek gegenüber dem Machtanspruch der Nationalsozialisten erwiesen sich im Jahre 1933 diese antisemitischen Dispositionen auch für die so hoffnungsvoll gegründete junge hamburgische Universität.

Der Philosoph und Psychologe William Stern, seit 1915 ordentlicher Professor in Hamburg, hatte im letzten Akt der langen Gründungsgeschichte der Universität eine wichtige Rolle gespielt. Bevor nämlich die Universität durch Beschluss der Bürgerschaft im März 1919 offiziell gegründet wurde, fand schon seit Anfang des Jahres ein universitärer Lehrbetrieb in Form so genannter Universitätskurse für die vielen heimgekehrten, studierwilligen Soldaten statt¹², die von den Professoren des Allgemeinen Vorlesungswesens und des Kolonialinstituts veranstaltet wurden. Stern war ein Hauptinitiator dieser Kurse. Er gehörte zu den engagierten Befürwortern einer Universität für Hamburg, nicht zuletzt, weil er seine Hoffnung einer glücklichen Zukunft für das Deutsche Reich auf eine im „Geist der neuen Zeit“ gebildete Jugend setzte. Als er in seinem Briefwechsel mit dem Pädagogen Jonas Cohn, der in Freiburg gerade zum planmäßigen außerordentlichen Professor ernannt worden war, diesem gratulierte und von dem Hamburger Gründungsbeschluss berichtete, witzelte er: „Nun können wir uns gegenseitig beglückwünschen: Du hast an Deiner Universität die ersehnte Stelle und ich zu meiner Stelle die ersehnte Universität erhalten!“¹³

Fast am Schluss des Sommersemesters 1919, am 28. Juli, gab Professor William Stern in seiner Psychologievorlesung eine Erklärung ab:

„Ich muss jetzt noch einige Worte in einer sehr unerfreulichen Angelegenheit sagen, die mich persönlich angeht. In der vorgestrigen Vollversammlung der Studentenschaft waren in grossen Massen zwei Flugblätter verteilt worden, die vom Deutschen Schutz- und Trutzbund und dem Reichs-Hammerbund herausgegeben sind. Es ist Sache der Studentenschaft, ob sie sich Inhalt und Ton dieser judenfeindlichen Blätter gefallen lässt oder ihm gar zustimmt. Mich aber geht ein Satz persönlich an, der in dem einen Blatt ‚Lebensregeln‘ steht. Es heisst dort als achte Lebensregel:

„Als deutscher Student vermeide möglichst die Vorlesungen jüdischer Professoren zu hören. Musst Du es, so höre sie kritisch.“¹⁴

Lebensregeln

des Deutschvölkischen Schutz und Trutz-Bundes.

1. Deutscher, wenn Du Deines Deutschtums bewußt bist und auch Deine Frau reinblütig ist, so bekämpfe jede Heirat mit fremdem Geblüt in Deiner Familie.
2. Vermeide jeden gesellschaftlichen Verkehr mit Undeutschen und lasse Dich geschäftlich nur dann mit ihnen ein, wenn es unvermeidlich ist.
3. Kaufe nie in jüdischen Warenhäusern und verbiete es auch Deiner Frau und Deinen Kindern.
4. Du darfst niemals Grundbesitz an einen jüdischen Käufer abgeben.
5. Halte keine jüdische Zeitung, es sei denn zum Zwecke der Erkenntnis des Judentums. Gehe nicht ins Theater, wenn jüdische Stücke aufgeführt werden. Lies keine jüdischen Romane.
6. Wende Dich nicht an jüdische Ärzte und Rechtsanwälte.
7. Frage Dich bei allen Vorgängen, die Du nicht völlig zu durchschauen vermagst: „Wie stellen sich die Juden dazu?“ Was sie verwerfen und schlechtmachen, das nützt gewiß uns Deutschen.
8. Als deutscher Student vermeide möglichst die Vorlesungen jüdischer Professoren zu hören. Dußt Du es, so höre sie kritisch.
9. Gib bei Wahlen niemals einem Juden Deine Stimme und unterstütze auch nicht die Kandidaten der dem Judentum verbundenen Parteien.
10. Von Vereinen, deren Mitglieder zum größeren oder auch nur zu einem beträchtlichen Teil Juden sind, halte Dich grundsätzlich fern.
11. Soweit es Deine Lage gestattet, bekämpfe das Judentum auch öffentlich und lasse keine Gelegenheit vorübergehen, Volksgenossen über seine Schädlichkeit im völkischen Leben aufzuklären.
12. Befenne Dich überall als Deutscher und stehe zu Deinem Deutschtum; Du baust damit an der Zukunft Deines Volkes.

Wer mit diesen Grundsätzen übereinstimmt und seine Pflicht erkannt hat, für sein Deutschtum zu wirken, der schließe sich dem

Deutschvölkischen Schutz und Trutz-Bund

an. Zuschriften erbeten nach Hamburg 1, Postschließfach 38.

Das ist also nichts anderes, als die Aufforderung zum Boykott gegen bestimmte Universitätslehrer, der Versuch, zwischen Studentenschaft und Dozentenschaft bewusst einen Keil zu treiben.

Meine Damen und Herren, ich bin einer der wenigen jüdischen Professoren an unserer Universität, in der philosophischen Fakultät zurzeit der einzige, und so muss ich diese Auffassung als gegen mich gerichtet empfinden.

Als ich den Satz las, war ich tief beschämt, dass derartiges an der höchsten deutschen Bildungsstätte möglich ist. Ich bin seit zwei Jahrzehnten Universitätslehrer; niemals hat es die leiseste Trübung zwischen meinen Studenten und mir gegeben, im Gegenteil stets nur das herzlichste Verhältnis und ein förderndes Zusammenarbeiten im Geiste deutscher Wissenschaft. Ich betone: deutscher Wissenschaft; denn ich glaube, durch Lehre und Forschung für mein deutsches Vaterland und für deutsches Geistesleben zum mindesten Gleiches getan zu haben, wie jene, die uns das Deutschtum absprechen und unsere Hörer in Gegensatz zu uns bringen wollen. Diejenigen meiner Hörer, die etwa auf dem Standpunkt dieses Flugblattes stehen und meine Vorlesung nur hören, weil sie nicht ahnten, dass ich Jude bin, ersuche ich die Folgerungen zu ziehen und sich an der Kasse die Gebühren zurückzahlen zu lassen. Es bedarf hierzu nur eines Vermerkes von mir im Testatbuch. Die übrigen Hörer aber bitte ich, mit mir daran mitzuwirken, dass die Atmosphäre des Vertrauens, die bisher zwischen Dozentenschaft und Studentenschaft, gleichviel welcher Konfession, bestand, nicht vergiftet werde und dass die für unser leidendes Vaterland so notwendige wirkliche Arbeitsgemeinschaft der Älteren und Jüngeren, der Lehrenden und Lernenden nicht durch Gehässigkeit und Verdächtigung unmöglich gemacht werde.“¹⁵

Anlass und Vorgeschichte dieser Erklärung sind aus ihrem Inhalt zu erschließen. Schon im Juni hatten in Hamburg „Antisemitenkrawalle“ stattgefunden.¹⁶ Auf der studentischen Vollversammlung am 26. Juli 1919, einem Sonnabend, kursierten Flugblätter mit antisemitischen Parolen, für welche die zwei von Stern genannten rechtsextremen Vereinigungen verantwortlich zeichneten.¹⁷ In Würzburg hatte kurz zuvor der erste „Deutsche Studententag“ stattgefunden, auf dem völkische Studentengruppen, die bereits anfangen, sich zu konstituieren, darauf drängten, die Zugehörigkeit zur „*Deutschen* Studentenschaft“ auf der Grundlage des so genannten Abstammungsprinzips zu definieren.¹⁸ Die dahinterstehende Absicht, jüdische Studenten bzw. Studierende „jüdischer Abstammung“ aus der Studentenschaft auszuschließen, führte zu erbitterten Auseinandersetzungen und schließlich, 1922, zur Spaltung der „Deutschen Studentenschaft“. Der Deutschvölkische Schutz- und Trutzbund und der Reichs-Hammerbund – beide militant antisemitisch und antidemokratisch – fusionierten bereits 1921. Sie hatten seit dem militärischen und politischen Zusammenbruch des Kaiserreichs spektakulären Zulauf

von all den Enttäuschten und Unzufriedenen, die sich mit den neuen politischen Verhältnissen und der militärischen Niederlage nicht abfinden wollten. Sie waren keine spezifisch studentischen Organisationen, aber sie wandten sich gezielt auch an Studenten, unter denen die zurückgekehrten Kriegsteilnehmer eine große Gruppe bildeten.

Der Vortrag in Sterns Vorlesung gewinnt vor diesem Hintergrund ein größeres Gewicht, als man einem einzelnen rechtsradikalen Flugblatt zubilligen sollte. Die Erklärung Sterns zeugt in Inhalt und Form von einer betont gebändigten Erregung über das Eindringen antisemitischer Hetze in den Universitätsbetrieb. Er bezieht die Kränkung offenbar absichtlich auf seine Person, um durch diese Personalisierung in der Zuhörerschaft ein Bewusstsein für das Zerstörerische der Aussage zu vermitteln, die er zu Recht als Boykottaufruf deutet. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Erfahrungen der Ausgrenzung und der Benachteiligung bei ihrer Universitätslaufbahn, insbesondere bei Berufungen, für jüdische Wissenschaftler im Kaiserreich nahezu allgegenwärtig waren.¹⁹

Wir haben keine direkten Zeugnisse darüber, ob und wie sich Sterns Absicht erfüllte. Weder ist bekannt, ob es Studierende gab, die sich tatsächlich die Hörergebühr zurückzahlen ließen (die Vorlesungszeit war Ende Juli fast zu Ende), noch wissen wir, ob es spontane (zustimmende) Reaktionen des Auditoriums gab. Dass Sterns Anziehungskraft als Hochschullehrer bis zum durch die Nationalsozialisten erzwungenen Ende seiner Lehrtätigkeit in Hamburg ungebrochen blieb, zeugt davon, dass seine Hoffnung auf „förderndes Zusammenarbeiten“ an der hamburgischen Universität in Erfüllung ging.

Im Universitätssenat kam das Thema durch einen Bericht des Rektors am 8. August zur Sprache. Das Sitzungsprotokoll ist entsprechend dem Protokollstil knapp, erweckt gleichwohl den Eindruck, dass den Senatsmitgliedern der Vorgang unangenehm und etwas peinlich war. Auf jeden Fall fand sich offenbar kein Mitglied, das ähnlich couragiert gegen den rüden Antisemitismus und die damit verbundene Verunglimpfung eines Kollegen Stellung bezog wie Stern mit seinen Worten an sein studentisches Publikum. Niemand scheint auch Interesse daran bekundet zu haben, was der Kollege Stern überhaupt gesagt hatte. Im Tagesordnungspunkt „Mitteilungen“ heißt es:

„Weiter wird mitgeteilt, daß sich an der Hamburgischen Universität eine interkorporative Arbeitsgemeinschaft jüdischer Studenten gebildet hat. Daran anknüpfend bespricht der Vorsitzende²⁰ alsdann die bei der letzten Studentenvollversammlung stattgehabte Verteilung eines antisemitischen Flugblattes, das die ungehörige Aufforderung enthalten habe, Vorlesungen jüdischer Professoren zu meiden oder doch mit besonderer Kritik entgegenzunehmen. Herr Franke teilt mit, daß diese Angelegenheit von Herrn Prof. Stern auch in der Fakultätssitzung der philosophi-

schen Fakultät zur Sprache gebracht worden sei. Von einer Beschlußfassung über diesen Gegenstand wird abgesehen.“²¹

Nebenbei sei bemerkt, dass in derselben Sitzung, nach dieser Mitteilung, eine Eingabe des (sozial-)demokratischen „Werkbunds geistiger Arbeiter“ an den Universitätsausschuss der Bürgerschaft „eingehend“ besprochen und dabei insbesondere ein Brief Sterns an Rektor und Prorektor über seinen Anteil an dieser Eingabe in die Debatte gebracht wurde. Im Protokoll heißt es anschließend, es werde, „ohne daß eine Beschlußfassung für angezeigt erachtet wird, allgemein der Standpunkt vertreten, daß für die Mitglieder des Lehrkörpers der Universität die weitere Mitarbeit in dem Universitätsausschuss des Werkbundes geistiger Arbeiter nicht ersprießlich sein könne und daher nach Möglichkeit zu unterbleiben habe“.²² Die Gleichzeitigkeit dieser beiden Themen in der Sitzung ist zweifellos Zufall; dennoch entsteht bei heutiger Lektüre der Eindruck, dass die Distanz zu dem jüdischen Kollegen auch in dessen ‚linker‘ politischer Einstellung gründete. Stern – wie auch immer er von dieser Meinung des Senats Kenntnis erhielt – beendete sein schul-reformerisches Engagement im „Werkbund geistiger Arbeiter“ nicht.²³

Trotz der erklärten Absicht des Senats, die Angelegenheit durch Stillschweigen zu erledigen, musste er sich bald erneut damit beschäftigen. Zu Beginn des Wintersemesters, am 24. Oktober, schrieb im Auftrag der hamburgischen studentischen Verbindungen die Burschenschaft Germania, die derzeit den Vorsitz dort führte, folgende Zeilen „an den Universitätssenat“:

„In der letzten Vollversammlung im Sommersemester 1919 wurden von einigen Studenten antisemitische Flugblätter verteilt, die unter anderem forderten, man solle Kollegs jüdischer Dozenten mit Kritik hören. Der Dozent der hiesigen Universität, Herr Prof. Stern, hat daraufhin eine Äußerung getan, daß alle Studenten, die auf der Anschauung dieses Flugblattes stünden, sein Kolleg meiden möchten. Die Vertreterschaft der hamburgischen Verbindungen sieht in diesem Verbot, Kollegs jüdischer Professoren mit Kritik anzuhören, eine Verletzung ihrer akademischen Freiheit und bittet den Senat, gegen diese Äußerung des Herrn Prof. Stern einschreiten zu wollen.“²⁴

Einer Verfügung am Rand des Schreibens ist zu entnehmen, dass Stern über das Schreiben informiert wurde und dass er daraufhin dem Rektor seine Erklärung vom 28. Juli zuschickte – erst jetzt also nahm der Senat davon Kenntnis. Das studentische Schreiben argumentiert ausgesprochen rabulistisch: Es verzerrt den Inhalt des antisemitischen Flugblattes durch Weglassen und Verkehrung der eigentlichen Aussage, und es schreibt Stern Worte und Aussagen zu, die dieser nicht getan hat, um dessen Erklärung als Verletzung der „akademischen Freiheit“ hinzustellen. Der Senat wies die Beschwerde zurück. Gleichwohl schuf der Vorgang eine Aktenlage,

die William Sterns Verhalten als einen disziplinarischen Fall archivierte.²⁵ Für den Nationalsozialistischen Studentenbund gehörte Stern zu den sechs Professoren, deren Absetzung er schon im April 1933 erfolgreich betrieb.²⁶

Am 31. Oktober 1919 behandelte der Universitätssenat die studentische Beschwerde wiederum unter dem Tagesordnungspunkt Mitteilungen. Das Protokoll verzeichnet wortkarg nur das Faktum der Erörterung von Beschwerde, Sterns Äußerung dazu (seine Erklärung vom 28. Juli) und den Entwurf eines Antwortschreibens an die Studentischen Verbindungen. Zum Letzteren heißt es dann: „Dieser Entwurf wird mit einer kleinen Änderung in der Fassung seitens des Universitätssenats genehmigt.“²⁷

Worin die „kleine Änderung“ bestand, lässt sich an der Durchschrift des Schreibens an die Burschenschaft Germania feststellen. In der Erwiderung wird eingangs der Satz zitiert, den Stern in seiner Erklärung betreffend die Rückforderung der Gebühren gesagt hat. Dann geht es wörtlich wie folgt weiter:

„Es ist also keine Rede davon gewesen, daß Herr Prof. Stern durch ein ‚Verbot Kollegs jüdischer Professoren mit Kritik anzuhören eine Verletzung der akademischen Freiheit‘ versucht hätte.

Wir bedauern, daß die Verfasser der Eingabe eine Beschwerde über ein Mitglied des Lehrkörpers eingereicht haben, ohne sich über den Tatbestand genau zu vergewissern. Daß sie diesen in einer so unzutreffenden Weise wiedergeben, wird auch nicht dadurch entschuldigt, daß die Eingabe erst ein Vierteljahr nachdem die Äußerung getan ist, eingereicht ist.“²⁸

Damit endet der Brief, der übrigens – eine weitere Abweichung vom Entwurf – nicht vom Rektor unterschrieben wurde, sondern von dem für die Handhabung der Disziplinarordnung zuständigen Syndikus Dr. Bertram.²⁹ Der im Entwurf anschließend folgende Absatz ist gestrichen. Er lautet:

„Der Universitätssenat kann auch nicht unterlassen darauf hinzuweisen, daß es eine grobe Verletzung der Ordnung ist, wenn in der Universität Flugblätter verteilt werden, in welchen die Kommilitonen aufgefordert werden, Vorlesungen akademischer Lehrer nicht zu besuchen, weil diese Juden sind. Die Forderung, die Vorlesungen kritisch anzuhören, wird doch wohl von den Studenten allgemein und nicht bloß gegenüber Dozenten jüdischen Ursprungs erfüllt.“³⁰

Warum der Senat – ob einstimmig oder mehrheitlich, geht aus dem Protokoll nicht hervor – diese entschiedene, zurückhaltend formulierte Rüge an die studentischen Verbindungen nicht aussprechen wollte, kann nur im Vergleich mit seinem Verhalten in anderen Fällen antisemitischer Verunglimpfung von Mitgliedern der Universität, von Kollegen, aber auch von Studierenden³¹, vermutet werden. Dabei zeigt sich zum einen, dass in keinem der überlieferten Fälle der Senat einen

Beschluss fasste oder auch nur erörterte, sich vor den antisemitisch beleidigten oder gedemütigten Kollegen zu stellen oder ihm gegenüber in irgendeiner anderen Form Mitgefühl und Solidarität zu beweisen, und zum anderen, dass nie eine eindeutige und unmissverständliche Zurückweisung antisemitischer Äußerungen – wie sie in dem nicht vollzogenen Entwurf ausgesprochen wird – beschlossen wurde. Der im Protokoll als „kleine Änderung“ bezeichnete Verzicht auf den letzten Absatz zeigt, dass Antisemitismus durchaus ein Diskussionspunkt im Senat gewesen ist und Einzelne sich von derartigen antisemitischen Ressentiments offenbar distanzieren wollten, dass aber die Mehrheit sich – aus welchen Gründen auch immer – ausdrücklich jeder Meinungsäußerung dazu enthalten wollte.

Dieser antisemitische Zwischenfall im Gründungssemester der hamburgischen Universität hat inneruniversitär wenig Resonanz gefunden und ist nicht in das historische Gedächtnis der Universität eingegangen. Die Suche nach weiteren Zeugnissen zu diesem Vorgang blieb ziemlich erfolglos: Von Stern selbst ist nichts überliefert. Er hat allerdings Ernst Cassirer, über dessen Berufung nach Hamburg auf den Lehrstuhl für Philosophie in jenem Sommer verhandelt wurde, darüber berichtet. Denn Toni Cassirer, die Witwe Ernst Cassirers, schreibt in ihren Erinnerungen:

„Ehe wir im Oktober 1919 nach Hamburg übersiedelten, erhielt Ernst einen Brief des Hamburger Psychologen William Stern, der ihm eine sehr unerwartete und beängstigende Nachricht brachte. Stern schrieb, daß sich in der Hamburger Universität ein kompakter rechter Studentenblock gebildet hätte, der unter anderem Flugblätter verteilte, die zum Boykott jüdischer Professoren aufforderten.“³²

Toni Cassirer kommentiert diese Tatsache mit der ihr Erschrecken ausdrückenden Feststellung, dass so etwas in Deutschland, anders als in Wien, bisher nicht vorgekommen sei. Nachträglich sah sie ein „deutliches Warnsignal“ darin, „daß nun gerade in dem demokratischen Hamburg unter der ersten sozialistischen Regierung des neuen Deutschland so etwas geschehen konnte“. Sie schließt ihre Erwähnung dieses Vorfalles mit dem Satz:

„Durch das Eingreifen des Universitätssensats wurden diese ersten Vorläufer des Nationalsozialismus aber schnell zum Schweigen gebracht, und als Ernst Anfang Oktober in Hamburg anlangte, wurde er ausnahmslos aufs freundlichste empfangen.“³³

Während der erste Teil dieses Satzes die Entschiedenheit des Universitätssensats zu optimistisch beurteilt, ist der zweite Teil zweifellos richtig: Cassirer erfuhr allgemein hohe Anerkennung und Sympathie, die in den Jahren seines Hamburger Wirkens anhielt und im akademischen Jahr 1929/30 in Cassirers Wahl zum Rektor der Universität gipfelte.³⁴ Im Jahre 1919 hatte sich Stern selbst noch besorgt dar-

über geäußert, dass man „zwei Juden als Vertreter der Philosophie [...] trotz Revolution der Univ[ersität] nicht zumuten“³⁵ könne.

Der Vorfall des antisemitischen Flugblatts wurde damals allerdings nicht als „Warnsignal“, wie Toni Cassirer es nachträglich nennt, wahrgenommen. Die meisten Universitätsmitglieder schenken ihm keine Beachtung, wenn sie überhaupt davon etwas erfuhren. Vor allem aber war der Kreis derjenigen, die solche Vorgänge als „Warnsignal“ hätten verstehen wollen, auch an der hamburgischen Universität nur klein. Die meisten trugen antisemitische Ressentiments in großer Vielfältigkeit gegenüber Juden und „Menschen jüdischer Herkunft“ mit sich herum und meldeten insbesondere Vorbehalte an gegen eine „überproportionale“ Repräsentanz von Juden an den Universitäten.³⁶ Die Struktur dieser Vorbehalte ließ sich nicht dadurch erschüttern, dass einzelne jüdische Mitglieder der Universität zu deren frühem Ruhm erheblich beitrugen; eher ist das Gegenteil anzunehmen. Denn abgesehen davon, dass auch im Universitätsleben menschliche Schwächen wie Neid und Missgunst vorkommen, konnte sich das Vorurteil des „Fremd-“ oder „Anderssein“ von Juden durch ihre herausragende wissenschaftliche Bedeutung durchaus bestätigt finden.

Der vorgestellte Zwischenfall ist nicht deshalb erwähnenswert, weil er ein Beleg für einen besonders ausgeprägten Antisemitismus an der hamburgischen Universität wäre. Keineswegs: Wie an anderen Großstadtuniversitäten lehrten hier vergleichsweise viele jüdische Professoren. Auch gab es nur sehr wenige Professoren, die betont antisemitisch auftraten. Der vielleicht einzige aggressiv auftretende völkische Antisemit im Lehrkörper war der Geograph Siegfried Passarge. Seine antisemitischen Tiraden in Vorlesungen und in Schriften beschäftigten sogar die hamburgische Bürgerschaft; die universitären Gremien jedoch verfolgten starr den Grundsatz, nichts gegen den Kollegen zu unternehmen. Die Erörterung des Falls Passarge im Landesparlament bestärkte den Universitätssenat offensichtlich in seiner Haltung, eine Stellungnahme unter Berufung auf die Forschungs- und Lehrfreiheit abzulehnen. Erwähnenswert ist der Vorgang wegen der sich darin zeigenden Konstellation, Antisemitismus tatenlos hinzunehmen anstatt energisch einzuschreiten. Diese Haltung erscheint symptomatisch. Sie wirkte fort, auch als antisemitische Politik seit dem Sommersemester 1933 die jüdischen Kollegen aus der Universität vertrieb. Insofern ist Toni Cassirers Wort „Warnsignal“ durchaus treffend gewählt.

- 1 Jürgen Bolland, „Die Gründung der ‚Hamburgischen Universität‘“, in: Uni HH 1919–1969, Hamburg 1969, S.17-105; Gerhard Ahrens, „Werner von Melle und die hamburgische Universität“, in: Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte 66 (1980), S.63-93; Tim Schleider, Die Haltung der Sozialdemokratie zur Gründung der Hamburgischen Universität (unveröff. Masterarbeit), Hamburg 1989.
- 2 Stern an Cohn, 7.4.1919, in: Helmut E. Lück/Dieter-Jürgen Löwisch (Hrsg.), Der Briefwechsel zwischen William Stern und Jonas Cohn. Dokumente einer Freundschaft zwischen zwei Wissenschaftlern, Frankfurt a.M. 1994, S.120.
- 3 So lautet die Inschrift über dem Eingangportal des Hauptgebäudes der Universität. Zur Geschichte des Hauptgebäudes, die paradigmatisch für die Geschichte der Universität verstanden werden kann, vgl. Eckart Krause, „Auf von Melles Wiese: Universität zwischen Aufklärung und Barbarei. Annäherungen an ein Gebäude und seinen ‚Standort‘“, in: Universität im Herzen der Stadt. Festschrift für Hannelore und Helmut Greve, Hamburg 2002, S.34-69.
- 4 Barbara Vogel, „Anpassung und Widerstand. Das Verhältnis Hamburger Hochschullehrer zum Staat 1919 bis 1945“, in: Eckart Krause u.a. (Hrsg.), Hochschulalltag im „Dritten Reich“. Die Hamburger Universität 1933–1945, Berlin 1991, Bd. 1, S.3-83, hier S.13ff.
- 5 Norbert Kampe, Studenten und „Judenfrage“ im Deutschen Kaiserreich. Die Entstehung der Trägerschaft eines akademischen Antisemitismus, Göttingen 1988.
- 6 Helmut E. Lück, „‚Noch ein weiterer Jude ist natürlich ausgeschlossen.‘ William Stern und das Psychologische Institut der Universität Hamburg“, in: Arno Herzig (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.
- 7 Uwe Lohalm, Der Deutschvölkische Schutz- und Trutzbund 1919–1923. Herkunft, Organisation und Wirkung eines antisemitischen Verbandes in der Frühzeit der Weimarer Republik, Hamburg 1970, S.164.
- 8 Matthias Kranzhoff, Studentische Verbindungen an der Universität Hamburg bis 1945 (unveröff. Diplomarbeit an der Universität der Bundeswehr), Hamburg 1986, S.65.
- 9 Ebd., S.166f.
- 10 Vgl. dazu Werner Jochmann, Gesellschaftskrise und Judenfeindschaft in Deutschland 1870–1945, Hamburg 1988.
- 11 Für Beispiele aus den Universitäten vgl. Notker Hammerstein, „Professoren in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Antisemitismus“, in: Peter Alter (Hrsg.), Die Konstruktion der Nation gegen die Juden, München 1999, S.119-136.
- 12 Vgl. auch Stern an Cohn, 2.1.1919, in: Lück/Löwisch, Briefwechsel (wie Anm. 2), S.117f.
- 13 Stern an Cohn, 7.4.1919, in: ebd., S.120.
- 14 Stern zitiert die achte „Lebensregel“ des Flugblatts wörtlich und korrekt. Das Flugblatt befindet sich in einer umfangreichen Sammlung weiterer Flugblätter im Archiv der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg unter der Signatur 412–1.
- 15 Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), D 110.20.2, Bl. 2f.; die Erklärung ist abgedruckt bei Angela Bottin unter Mitarbeit v. Rainer Nicolaysen, Enge Zeit. Spuren Vertriebener und Verfolgter der Hamburger Universität (Katalog zur Ausstellung im Auditorium Maximum der Universität Hamburg, Febr. bis April 1991), Hamburg 1991, S.16 (dort irrtümlich auf den 28. Juni 1919 datiert).
- 16 Vgl. dazu Ina Lorenz, Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation, Hamburg 1987, Bd. 2, S.1010ff.
- 17 Wie Anm. 14.
- 18 Lohalm, Der Deutschvölkische (wie Anm. 7), S.166.
- 19 Vgl. Norbert Kampe, „Jüdische Professoren im Deutschen Kaiserreich. Zu einer vergessenen Enquete von Bernhard Breslauer“, in: Rainer Erb/Michael Schmidt (Hrsg.), Antisemitismus und jüdische Geschichte, Berlin 1987, S.185-211.
- 20 Vorsitzender des Universitätssenats war der Rektor Karl Rathgen, Professor der Nationalökonomie.
- 21 Protokoll des Universitätssenats vom 1.8.1919, in: StA HH, C 20.4.1, Bd. 1, Bl. 90; die im Protokoll erwähnte Befassung in der philosophischen Fakultät findet in den Protokollen der Fakultätssitzungen keinen Niederschlag.
- 22 Ebd., Bl.91.
- 23 Über die Tätigkeit des „Werkbundes geistiger Arbeiter“ berichtet Stern schon frühzeitig in seinen Briefen an Jonas Cohn (z.B. 15.11.1918, in: Lück/Löwisch, Briefwechsel [wie Anm. 2], S.116 f.). Der „Werkbund“ blieb allerdings eine Frucht der Amtszeit der Republik.
- 24 Burschenschaft Germania als Vertreter der hamburgischen Verbindungen an den Universitätssenat, 24.10.1919, in: StA HH, D 110.20.2.
- 25 Der Vorgang befindet sich in der Aktenreihe „Disziplinar- und Ehrengangelegenheiten“ unter „Einzelne Ehrenstreitfälle“. Der Aktendeckel des „Falles“ Stern trägt die Aufschrift: „Beschwerde der studentischen Verbindungen gegen W. Stern (Verletzung der akademischen Freiheit)“.
- 26 Michael Grüttner, „Ein stetes Sorgenkind für Partei und Staat“. Die Studentenschaft 1930–1945“, in: Krause, Hochschulalltag (wie Anm. 4), Bd. 1, S.201-236, hier S.208; Helmut Moser, Zur Entwicklung der akademischen Psychologie in Hamburg bis 1945. Eine Kontrastskizze als Würdigung des vergessenen Erbes von

- William Stern, in: ebd., Bd. 2, S.483-518, hier S.499.
- 27 Protokoll der Sitzung des Universitätssenats vom 31.10.1919, in: StA HH, C 20.4.1, Bd. 1, Bl. 151f.
- 28 Universitätssyndikus Dr. Bertram an den Unterzeichner des Schreibens der Burschenschaft Germania, Entwurf vom 31.10.1919, abgegangen am 4.11.1919, in: StA HH, D 110.20.2.
- 29 Rainer Hering, „Der Universitätssyndikus 1919 bis 1945. Ein fortwährendes Provisorium“, in: Krause, Hochschulalltag (wie Anm. 4), Bd. 3, S.1455-1470, hier S.1455.
- 30 Wie Anm. 27.
- 31 Vogel, Anpassung (wie Anm. 4), S.11f., 25f.
- 32 Toni Cassirer, Mein Leben mit Ernst Cassirer, Hildesheim 1981, S.123.
- 33 Ebd.
- 34 Barbara Vogel, „Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933“, in: Dorothea Frede/Reinold Schmücker (Hrsg.), Ernst Cassirers Werk und Wirkung, Darmstadt 1997, S.185-214.
- 35 Stern an Cohn, 7.5.1919, in: Lück/Löwisch, Briefwechsel (wie Anm. 2), S.121f.
- 36 Hammerstein, Professoren (wie Anm. 11), S.126.

„Schlafende Höllenhunde“. Reaktionen auf die antisemitische Schmierwelle 1959/60

Erst die Studenten- und Jugendrevolte von 1968 beendete das Schweigen über das „Dritte Reich“ und über die Ermordung der europäischen Juden. So lautet eine der in der Öffentlichkeit nach wie vor verbreiteten und zählebigsten Legenden zur Geschichte der Bundesrepublik. Daran ändert auch die steigende Zahl von einschlägigen Studien nichts, die mittlerweile die Geschichte des Umgangs mit dem NS-Regime in ihren vielfältigen Dimensionen ausgeleuchtet haben.¹ Dass die entscheidende Zäsur ein Jahrzehnt vorher anzusetzen ist, ist immer noch weithin unbekannt.

Im Folgenden sollen zunächst sehr knapp die sich verändernden Rahmenbedingungen, die immanenten Faktoren und die unmittelbaren Anlässe genannt werden, die eine Zäsur für den Umgang mit der NS-Vergangenheit im letzten Drittel der fünfziger Jahre plausibel erscheinen lassen. Danach wird ein öffentlich besonders diskutiertes Ereignis, die antisemitische Schmierwelle 1959/60, etwas näher beleuchtet und schließlich nach öffentlichen Reaktionen darauf in Hamburg gefragt.

Gründe für den Klimawechsel im letzten Drittel der 50er Jahre²

Atmosphärisch greifbar in Kinofilmen wie „Rosen für den Staatsanwalt“ (1959), in dem die ungebrochene Kontinuität der Gerichtsbarkeit einer Kleinstadt satirisch aufgespießt wurde, begann sich im letzten Drittel der fünfziger Jahre das öffentliche Klima für die Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit zu wandeln. Die Bundesrepublik hatte sich als stabiler Staat erwiesen – Anfang der fünfziger Jahre noch keineswegs eine selbstverständliche Prognose. Der Kalte Krieg begann seinen dramatischen Charakter zu verlieren, und damit konnte überhaupt erst thematisiert werden, mit welchem Personal er geführt worden war. Die gesellschaftliche und soziale Integration der NS-belasteten Funktionseleiten war im Prinzip abgeschlossen, und eine neue Generation begann sich am Ende der fünfziger Jahre zu artikulieren, junge Erwachsene, die am Ende des NS-Regimes noch Kinder und Jugendliche gewesen waren. Die wenig problematisierte Selbstlegitimation einer gesellschaftlichen Mehrheit gegenüber unbequemen Mahnern wurde damit

ergänzt und überlagert durch eine neue Konstellation der Auseinandersetzung zwischen den Generationen.

Während das erste Nachkriegsjahrzehnt, ungeachtet einiger Pionierarbeiten, als Jahrzehnt vor der Forschung über den Nationalsozialismus charakterisiert werden kann, in dem häufig schönfärberische Erinnerungen das Feld beherrschten, kam nun eine ganze Reihe von Dokumentationen auf den Buchmarkt, die weite Verbreitung fanden, etwa „Das Dritte Reich“ von Walther Hofer, im August 1957 mit 50.000 Exemplaren erstmals aufgelegt und schon vier Jahre später 300.000 Mal verkauft. In diesem Zeitraum begannen sich die Forschungen am Institut für Zeitgeschichte in etlichen Publikationen niederzuschlagen, und auch die Bundeszentrale für Heimatdienst (1964 umbenannt in Bundeszentrale für politische Bildung) verstärkte ihre publizistischen Aktivitäten. Dabei fällt im Nachhinein auf, in welchem starkem Maße gerade die Dokumentation der Judenverfolgung und des Holocaust auch jetzt den überlebenden Opfern und ihren Kinder überlassen blieb. Über dieses Thema kam es in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre zu einer ganzen Reihe einschlägiger Veröffentlichungen, vornehmlich von jüdischen Historikern, die meist nicht aus dem Exil zurückkehrt waren.³

Große Resonanz erhielt die Aufklärung über die NS-Vergangenheit in den elektronischen Medien. Die 16 Folgen der ersten einschlägigen TV-Dokumentationsreihe „Das Dritte Reich“, ausgestrahlt im damals noch einzigen bundesdeutschen Fernsehprogramm, erreichten 1960/61 eine Sehbeteiligung von annähernd 60%; umgerechnet auf die Verbreitung des Mediums entsprach dies annähernd einem Fünftel der westdeutschen Bevölkerung. Auch die Beschäftigung mit der NS-Vergangenheit in den Schulen baute nun zunehmend auf einem geschichtswissenschaftlichen und -didaktischen Grundgerüst auf, während in den fünfziger Jahren persönliche Erlebnisse der Lehrer noch breiten Raum eingenommen hatten.⁴ Sicherlich gab es nach wie vor Grenzen in der zeitgeschichtlichen Aufklärung über das NS-Regime – Dämonisierung, Personalisierung und Fixierungen auf dessen totalitäre Selbstdarstellung; aber einmal abgesehen davon, dass trotz immer weiter gediehener Spezialforschung solche Vereinfachungen auch im heutigen massenmedialen Umgang mit dem „Dritten Reich“ nach wie vor dominieren, sollten die Fortschritte in der empirischen Rekonstruktion von Geschehnissen, das Durchstoßen des Nebels geistesgeschichtlicher Deutungen und legitimatorischer Memoirenliteratur Ende der fünfziger Jahre nicht gering geschätzt werden.

Den unmittelbaren Anlass für Wandlungen in der öffentlichen Befassung mit dem „Dritten Reich“ bildeten einige spektakuläre Justizskandale. Die Begünstigung antisemitischer Straftäter durch selbst NS-belastete Richter wurde in der Boulevardpresse begierig aufgegriffen, nicht zuletzt wegen der mitunter sensationellen Begleitumstände, etwa der Flucht von Angeklagten nach Ägypten, einem damals beliebten Zufluchtsort für Antisemiten. Beträchtliches Aufsehen erreichte

1958 auch der „Ulmer Einsatzgruppenprozess“, der eindrücklich die Dimension der deutschen Verbrechen hinter der Front im Osten und bisherige Versäumnisse der Strafverfolgung in das Bewusstsein der Öffentlichkeit rückte und – viel zu spät – zur Gründung der Zentralstelle für die Verfolgung von NS-Verbrechen in Ludwigsburg führte, die im Übrigen bis Mitte der sechziger Jahre ein eher zögerliches Vorgehen an den Tag legte. Dass zu ihrem Leiter mit dem Oberstaatsanwalt Erwin Schüle ein Mitglied der NSDAP (seit 1935) und SA (seit 1933) bestellt wurde, demonstriert zudem, wie schmal die Personaldecke unbelasteter juristischer Experten gewesen sein muss.

Die Welle der Publizität im letzten Drittel der fünfziger Jahre hing aber nicht unbedingt mit einem plötzlichen Auftreten einschlägiger Skandale zusammen. Eher geriet das, was bis dato nur selten zu breitem öffentlichem Aufsehen geführt hatte, nun in seiner Kumulation zum Skandal, wurde allmählich die Unverfrorenheit und Arroganz, mit der „alte Nazis“ wieder in einflussreiche Positionen drängten, öffentlich kritisiert. Die publizistischen Erörterungen thematisierten in diesem Zusammenhang generell die Notwendigkeit der Aufklärung über den Nationalsozialismus, die gleichzeitig schon in Gang gekommen war, und allmählich bildete sich dafür, zumal in der jüngeren Generation, ein Resonanzboden.

Die Reaktion auf die antisemitische Schmierwelle

Einen beträchtlichen Schub erhielt die öffentliche Thematisierung der NS-Vergangenheit mit der Jahreswende 1959/60, als Reaktion auf eine Welle von Hakenkreuz-Schmierereien im ganzen Bundesgebiet.⁵ Begonnen hatte diese mit der Schändung der erst wenige Monate zuvor im Beisein des Bundeskanzlers Konrad Adenauer eingeweihten Neuen Synagoge in Köln an Heiligabend 1959. Die Täter hatten die Parole „Deutsche fordern Juden raus“ und Hakenkreuze an die Wände geschmiert und ein Mahnmal für die Opfer des NS-Regimes besudelt. Es handelte sich hier nicht um die erste Schändung jüdischer Synagogen und Friedhöfe in der Bundesrepublik – Schätzungen gehen von jahresdurchschnittlich zwölf solcher Delikte in den fünfziger Jahren aus.⁶ Aber im gewandelten öffentlichen Klima erlangten die Kölner Vorkommnisse eine ungewöhnlich große Aufmerksamkeit, und die breite Publizität – im Lande und international – wiederum führte zu Hunderten von Nachahmungstaten; bis zum 28. Januar 1960 wurden nach Mitteilungen der Strafverfolgungsbehörden und der Landesämter für Verfassungsschutz 470 Vorkommnisse im Bundesgebiet und in West-Berlin registriert; hinzu kamen noch „215 bloße Kinderkritzeleien“. ⁷ Die durchweg jugendlichen Täter, zum Teil aus der rechtsextremen Deutschen Reichspartei (Vorgängerin der NPD), wurden zu harten Strafen verurteilt, und der Bundestag diskutierte ausführ-

lich über die Vorfälle. Auch wenn in der gemeinsamen Erklärung des Parlaments analytisch hilflose, dämonologische Rhetorik durchschien – von „schlafenden Höllenhunden“ und „jenem Finsteren, das da und dort in unserem Volke noch sein Unwesen treibt“, war die Rede – und Teile der Regierung ohne Beweise auf geheime kommunistische Urheberchaft der SED verwiesen, wurde nun doch die Notwendigkeit der Aufklärung über das „Dritte Reich“ bzw. über Hitler, wie es personalisierend hieß, sehr deutlich akzentuiert.⁸

Die Auswirkungen in Hamburg

Die für die gesamte Bundesrepublik zu konstatierenden neuen Tendenzen des Umgangs mit der NS-Vergangenheit seit dem letzten Drittel der fünfziger Jahre waren auch in Hamburg zu beobachten. Obwohl mit Max Brauer ein sozialdemokratischer Remigrant die Wiederaufbauzeit geprägt hatte, der – nach Unterbrechung durch eine Legislaturperiode – sich 1960 in seinem letzten Amtsjahr befand, war die justitielle Ahndung von NS-Verbrechen in den frühen fünfziger Jahren weitgehend zum Erliegen gekommen, und erste Ansätze einer historiografischen Rekonstruktion der NS-Vergangenheit durch eine „Forschungsstelle für die Geschichte Hamburgs 1933–1945“ waren zur Mitte des Jahrzehnts hin sanft eingeschlafen.⁹ Der Umgang der Stadt und ihrer Institutionen, etwa der Universität, mit der „braunen Vergangenheit“ war insgesamt – retrospektiv betrachtet – im höchsten Maße anstößig, aber dies wurde von den meisten Zeitgenossen kaum wahrgenommen.¹⁰ Auch hier wirkte ein Justizskandal besonders mobilisierend. Ein Holzhändler, der seine bizarren antisemitischen Verschwörungstheorien veröffentlicht hatte, war Ende 1958 von einem Richter mit nationalsozialistischer Vergangenheit freigesprochen worden, den in der darauf folgenden erregten öffentlichen Debatte wiederum der Hamburger Theologieprofessor Helmut Thielicke publizistisch unterstützte.¹¹ Allerdings hatte es in Hamburg seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine markante, in den fünfziger Jahren freilich minoritäre Linie von Aktionen gegen rechtsextremistische und antisemitische Überreste und Traditionsbildungen gegeben, symbolisiert etwa durch die lange Auseinandersetzung zwischen dem NS-Regisseur Veit Harlan und dem Leiter der Hamburger Pressestelle Erich Lüth¹², der sich im Übrigen mit großem Nachdruck für die Aussöhnung mit Israel und für ein gutes Verhältnis zu den noch in der Hansestadt lebenden Juden einsetzte.¹³ Insofern erzeugten die Hakenkreuz-Schmierereien, die von Köln ihren Ausgang genommen hatten, auch in Hamburg ein lebhaftes öffentliches Echo. Das „Hamburger Abendblatt“ berichtete im Januar 1960 nahezu täglich über einzelne Ereignisse, den Fortgang von Ermittlungen, spekulierte über Täter und Hintermänner und einzelne Prozesse. Die Überschriften folgten dabei

häufig der Behauptung, der Staatssicherheitsdienst der DDR sei Urheber, aber die Artikel selbst gaben auch den Zweifeln daran Ausdruck. Insgesamt musste die Leserschaft den Eindruck gewinnen, es handle sich hier um ein unseliges Geschehen, dass sich glücklicherweise meist fern der Heimatstadt vollzog. Obwohl das Weißbuch der Bundesregierung von den insgesamt bis zum 28. Januar 1960 aufgelaufenen 685 Fällen immerhin 50 in Hamburg verortet hatte¹⁴, finden sich nur wenige Berichte zu solchen lokalen Ereignissen. Das „Hamburger Abendblatt“ kennzeichnete ein Urteil über neun Monate Gefängnis ohne Bewährung „wegen Anstiftung zum Klassenhaß (!) und Beleidigung“ für einen Kraftfahrer (38 Jahre alt), der in betrunkenem Zustand in einem Eidelstedter Lokal antisemitische Reden geführt und in Gegenwart einer jüdischen Frau „Juden raus“ und „Heil Hitler“ gegröhlt hatte, als „eine harte Strafe auch zur Abschreckung“.¹⁵ Von einem zweiten Gerichtsurteil berichtete das Blatt eine Woche später. Hier erhielt ein „hitziger Taxifahrer“ (52 Jahre alt) eine sechswöchige Gefängnisstrafe, wiederum ohne Bewährung, der einem jüdischen Kaufmann im Streit gesagt hatte, es sei schade, dass er nicht vergast worden sei. „Diese Beleidigung“, hieß es in der Urteilsbegründung, „unterscheidet sich wesentlich von den antisemitischen Äußerungen, die nach Weihnachten in der Bundesrepublik gefallen sind. Dieser Angeklagte ist kein verhetzter Antisemit. Die Beleidigung erfolgte nur, weil er sein loses Mundwerk einfach nicht halten konnte.“¹⁶ Ebenfalls zweimal wurde im Januar auch über Reaktionen berichtet, die sich gegen die Gefahren des Neonazismus und Antisemitismus richteten. Aufmerksamkeit fanden Proteste gegen eine mit 750 Menschen gut besuchte Veranstaltung der Deutschen Reichspartei im Winterhuder Fährhaus¹⁷, und an hervorgehobener Stelle wurde Ende Januar 1960 über eine Fackelkundgebung mit etwa 5.000 Teilnehmern vor dem Ehrenmal für die Opfer des Nationalsozialismus auf dem Ohlsdorfer Friedhof berichtet. Der Bürgermeister Max Brauer wurde bei dieser Gelegenheit mit den Worten zitiert: „Eines haben die Vorgänge der letzten Zeit wohl mit geradezu erschreckender Deutlichkeit gezeigt: Wieviel Aufklärungsarbeit noch zu leisten ist.“¹⁸

Vor diesem Hintergrund kam die antisemitische Schmierwelle in den Haushaltsberatungen der Bürgerschaft im März 1960 noch einmal zur Sprache, und zwar zunächst bei der Diskussion um Justiz- und Strafvollzug. Senator Hans Harder Biermann-Rathjen stellte das Thema an das Ende längerer Ausführungen über praktische Fragen des Justizwesens, und man gewinnt den Eindruck, hier wurde eine Nachlese zu einem bereits genügend kommunizierten Problem gehalten¹⁹:

„Ich hatte Zweifel, ob ich noch ein Wort sagen sollte über die antisemitischen und nazistischen Vorfälle im vergangenen Dezember und Januar. Inzwischen scheint den Urhebern dieses elenden Unsinns ja die Lust selber schon vergangen zu sein, und man tut ihnen vielleicht zu viel Ehre an, ihre törichte, schmutzige Malerei noch einmal zu erwähnen.“

Grund hierfür, so Biermann-Rathjen, sei die Aufmerksamkeit des Auslands. Anschließend referierte er die wichtigsten Erkenntnisse des Weißbuchs der Bundesregierung und betonte, dass von den 50 für Hamburg registrierten Fällen die übergroße Mehrheit, nämlich 43, zu den minderschweren zu zählen sei, die lediglich deshalb erfasst wurden, weil die polizeilichen „Blicke für diese Vorgänge geschärft waren“. Der Senator schloss seine Rede mit einem vom ganzen Hause akklamierten Appell, die „Befangenheit“ zwischen „Deutschen und Juden [...] abzubauen“, um „allmählich zu einer wirklichen Brüderlichkeit und Menschlichkeit zu gelangen“.²⁰ Bei den anschließenden Beratungen über den Etat der Schulbehörde, der unter anderem die Gründung einer „Forschungsstelle für die Geschichte des Nationalsozialismus in Hamburg“ vorsah, spielte vor allem ein Argument, das bei der Diskussion über die antisemitische Schmierwelle immer wieder geäußert worden war, eine zentrale Rolle: die Notwendigkeit einer energischen Aufklärung der Jugend über das „Dritte Reich“. Der Abgeordnete der CDU, Alfred de Chapeaurouge, betonte die „ungewöhnlich schwierige Aufgabe“, vor der die Lehrer im Geschichtsunterricht stünden, wenn sie ein „geschichtsverbindliches Bild der Zeit nach 1933 zu vermitteln“ versuchten: „Das ist nicht so einfach. Denken Sie auch an die Reaktion der Elternhäuser, was da alles passieren kann. Vergessen wir auch nicht, dass es einer Erscheinung entgegenzuwirken gilt, die wir unter einem Schwinden des historischen Bewusstseins verstehen, meist gekoppelt mit der völligen Abkehr von der Politik.“²¹ Dazu wusste ein Abgeordneter der FDP-Fraktion, Dr. Alfred Frankenfeld, ein Beispiel zu nennen. Bei der „Prüfung der Lehrlinge in Hamburg hat sich traurigerweise ergeben, dass nur jeder Dritte die Fragen, die zeitgeschichtlich gestellt wurden [...] richtig beantworten konnte“.²² Dass es bei diesem Thema in der Bürgerschaft keine Meinungsverschiedenheiten gab, wurde mehrfach betont. Der Abgeordnete Claus-Hinrich Feilcke (CDU) stellte „noch einmal die Gemeinsamkeit“ heraus, „die schwarzen Schatten einer dunklen Vergangenheit“ durch zeithistorische Aufklärung zu vertreiben, und wie seine Vorredner setzte er große Hoffnung auf die zu gründende „Forschungsstelle für die Geschichte des Nationalsozialismus in Hamburg“.²³ Es hieße zwar die Reaktionen auf die antisemitische Schmierwelle zu überschätzen, wenn die Gründung der Forschungsstelle darauf direkt zurückgeführt würde – die Planungen hatten bereits 1956/57 begonnen –, aber das Meinungsklima im Frühjahr 1960 unterstrich die Wichtigkeit des Vorhabens und sorgte für einen breiten Konsens in der Bürgerschaft.²⁴

Die Bedeutung der antisemitischen Schmierwelle 1959/60

Die Reaktionen auf die antisemitische Schmierwelle 1959/60 lassen sich als Kulmination von Tendenzen der öffentlichen Meinung auffassen, die sich im letz-

ten Drittel der fünfziger Jahre immer deutlicher abgezeichnet hatten. Allerdings zeigt ein Blick auf das folgende Jahrzehnt zum einen, dass sich die Anlässe für die Thematisierung der NS-Vergangenheit nun immer weiter mehrten, zum anderen erwiesen sich Hoffnungen auf eine durch zeithistorisches Wissen immer besser aufgeklärte Bevölkerung als blanke Illusion. Zwar erhielt die Diskussion durch die Anklage gegen jahrelang unauffällig und unbehelligt als ehrbare Bürger lebende NS-Täter in den frühen sechziger Jahren immer neue Anstöße. In jener Zeit wurde „Auschwitz“ als Sammelbegriff für die NS-Verbrechen geläufig, versinnbildlicht durch den Jerusalemer Eichmann-Prozess (1961), der – zumindest anfänglich – eine enorme Aufmerksamkeit in der westdeutschen Öffentlichkeit hervorrief, und durch den ebenfalls stark beachteten Frankfurter Auschwitz-Prozess 1963/65. Mit großer Wirkung – bis in den Deutschunterricht der Schulen hinein – gab es in der ersten Hälfte eine Konjunktur für dokumentarische Dramen über die NS-Verbrechen. Stücke wie „Die Ermittlung“ von Peter Weiss, Rolf Hochhuths „Der Stellvertreter“ oder Heiner Kipphards „Bruder Eichmann“ ließen die Bühne zum historischen Tribunal werden. Die Berichterstattung von Teilen der Presse wurde in diesem Zeitraum spürbar kritischer, soweit es die Unterlassungen in der Auseinandersetzung mit dem NS-Regime und seinem Personal in den fünfziger Jahren betraf.

Aber dies war eben kein konfliktfreier Vorgang. Das demoskopisch ermittelte Meinungsbild zeigte nämlich im Zeitraum von 1958 bis 1965 eine deutliche und sogar wachsende Mehrheit, die einen „Schlussstrich“ unter das Thema der Verbrechen im „Dritten Reich“ gezogen wissen wollte. Und „Volkes Stimme“ fand durchaus seine publizistischen Sprecher. So wandte sich der prominente Hamburger Professor für Psychologie Peter R. Hofstätter in der Wochenzeitung „DIE ZEIT“ 1963 mit bitterem Ressentiment gegen die „Vergangenheitsbewältigung“. Unter anderem vertrat er die dann wieder im „Historikerstreit“ der achtziger Jahre auftauchende These, Hitler habe den Juden im gewöhnlichen Sinne „den Krieg erklärt“ und die Massenmorde seien demzufolge „Kriegsfolgen“.²⁵ Auch die unerschwellige Feindschaft gegen „landesverräterische“ Remigranten lebte Anfang der sechziger Jahre mit dem Aufstieg des sozialdemokratischen Kanzlerkandidaten Willy Brandt nochmals auf. Als der bis dahin ununterbrochene Wirtschaftsaufschwung durch die Rezession 1966 erstmals gebremst wurde, gewann die rechtspopulistische Bewegung der NPD einigen Zulauf, der sie in den folgenden beiden Jahren in etliche Landtage gelangen ließ – und nur sehr knapp verfehlte diese Partei 1969 den Einzug in den Bundestag; erst diese Entwicklung ermöglichte rechnerisch den Bonner Machtwechsel.

Aber die sechziger Jahre, und dies hatte sich bei den Reaktionen auf die antisemitische Schmierwelle deutlich gezeigt, unterschieden sich doch in markanter Weise vom Gründungsjahrzehnt der Bundesrepublik. Aus dem, ungeachtet einiger

unbequemer Mahner, stillschweigenden Konsens in der Wiederaufbau-Gesellschaft, das NS-Regime zu dämonisieren und damit aus der realen Geschichte zu verbannen, war eine konfliktreiche Konstellation entstanden: Die Forderung nach einer Verstärkung der historischen Aufklärung stieß zwar immer wieder auf die Behauptung eines Übermaßes an Bewältigung, jedoch konnte die Schlussstrich-Position in der modernen Mediengesellschaft keine wirksame Bremsfunktion mehr ausüben.

- 1 Vgl. zuletzt den ausgezeichneten Überblick von Peter Reichel, *Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute*, München 2001.
- 2 Vgl. hierzu Axel Schildt, *Ankunft im Westen. Ein Essay zur Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik*, Frankfurt a.M. 1999, Kapitel 4.
- 3 Vgl. zuletzt Nicolaus Berg, „Lesarten des Judenmords“, in: Ulrich Herbert (Hrsg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945–1980*, Göttingen 2002, S.91-139.
- 4 Vgl. Peter Dudek, „Der Rückblick auf die Vergangenheit wird sich nicht vermeiden lassen.“ Zur pädagogischen Verarbeitung des Nationalsozialismus in Deutschland (1945–1990), Opladen 1995.
- 5 Vgl. die ausführliche Auswertung der öffentlichen Debatte von Werner Bergmann, „Antisemitismus als politisches Ereignis. Die antisemitische Welle im Winter 1959/60“, in: ders./Rainer Erb (Hrsg.), *Antisemitismus in der politischen Kultur nach 1945*, Opladen 1990, S.253-275; Manfred Kittel, „Peripetie der Vergangenheitsbewältigung. Die Hakenkreuzschmierereien 1959/60 und das bundesdeutsche Verhältnis zum Nationalsozialismus“, in: *Historisch-politische Mitteilungen. Archiv für christlich-demokratische Mitteilungen* 1 (1994) (hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung), S.49-67; Kittel nimmt unverständlicherweise keinen Bezug auf die Analyse von Bergmann und behauptet zudem eine „heute als erwiesen geltende kommunistische Steuerung der antisemitischen Sudelwelle“ (ebd., S.53); erste Planungen antisemitischer Aktionen des Ministeriums für Staatssicherheit [MfS] der DDR zur Delegitimierung der Bundesrepublik lassen sich quellenmäßig hingegen erst für das Jahr 1961 belegen; Lothar Mertens, „Westdeutscher Antisemitismus? MfS-Dokumente über eine Geheimaktion in der Bundesrepublik Deutschland“, in: *Deutschland-Archiv* 27 (1994), S.1271ff.; vgl. auch Michael Lemke, „Kampagnen gegen Bonn. Die Systemkrise der DDR und die West-Propaganda der SED 1960–1963“, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 41 (1993), S.153-174.
- 6 Vgl. Adolph Diamant, *Geschändete Friedhöfe 1945–1980*, Frankfurt a.M. 1982.
- 7 Die antisemitischen und nazistischen Vorfälle. Weißbuch und Erklärung der Bundesregierung (hrsg. von der Bundesregierung), Bonn 1960, S.36; bis zum 15. Februar wurden weitere 148 Taten erfasst (ebd., S.5); (hinter den Kulissen hatte es heftige Auseinandersetzungen um die Aufnahme der nicht beweisbaren These von der kommunistischen Steuerung des Antisemitismus [s. Anm. 5] gegeben, die das Verteidigungsministerium gegen das Innenministerium vergeblich durchzusetzen versuchte. Der Versuch der Schuldzuweisung an die DDR sollte auch Entlastung bieten angesichts des immer stärkeren Drucks wegen der NS-Vergangenheit einiger Mitglieder der Bundesregierung; die DDR-Propaganda wiederum begann auffälligerweise erst in den sechziger Jahren und nicht ein Jahrzehnt zuvor, als die SED noch im Kampf für die deutsche Einheit gegen die „Bonner Spalter“ das Bündnis mit allen, und ausdrücklich auch mit ehemaligen Nationalsozialisten, gesucht hatte, wenn diese sich nur gegen die Westintegration aussprachen.
- 8 Verhandlungen des Deutschen Bundestages, 3. Wahl-

- periode, Stenographische Berichte, Bd. 45, 95. Sitzung am 20.1.1960, S.5231; 103. Sitzung am 18.2.1960, S.5575-5617.
- 9 Joist Grolle, „Schwierigkeiten mit der Vergangenheit. Anfänge der zeitgeschichtlichen Forschung im Hamburg der Nachkriegszeit“, in: Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte (im Folgenden: ZHG) 78 (1992), S.1-65.
 - 10 Vgl. einige Beiträge in Peter Reichel (Hrsg.), Das Gedächtnis der Stadt. Hamburg im Umgang mit seiner nationalsozialistischen Vergangenheit, Hamburg 1997.
 - 11 Vgl. Rainer Hering, „Der ‚Fall Nieland‘ und sein Richter. Zur Kontinuität in der Hamburger Justiz zwischen ‚Drittem Reich‘ und Bundesrepublik“, in: ZHG 81 (1995), S.207-222.
 - 12 Vgl. Dietrich Kuhlbrodt, „‚Jud Süß‘ und der Fall Harlan/Lüth. Zur Entnazifizierung des NS-Films“, in: Reichel, Gedächtnis (wie Anm. 10), S.101-212.
 - 13 Erich Lüth, Ein Deutscher sieht Israel 1955 (hrsg. von der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Hamburg e.V.), Hamburg 1955; Deutschland und die Juden nach 1945. Vortrag von Erich Lüth, gehalten vor der Evangelischen Akademie in Loccum am 19. September 1957 (hrsg. von der Aktion Friede mit Israel), Hamburg 1958.
 - 14 Die antisemitischen und nazistischen Vorfälle (wie Anm. 7), S.36.
 - 15 Beleidigende Reden und Lieder, in: Hamburger Abendblatt (im Folgenden: HA), 20.1.1960.
 - 16 Ein allzu loses Mundwerk, in: HA, 27.1.1960.
 - 17 Mit Stinkbomben, in: HA, 19.1.1960.
 - 18 Bekenntnis zu Freiheit und Frieden, in: HA, 30.1./31.1.1960; im Februar ebte die Berichterstattung dann allmählich ab.
 - 19 Die Überschrift, mit der das „Hamburger Abendblatt“ – auf S.15 – berichtete, weist ebenfalls in diese Richtung: „Etatdebatte in ruhigen Bahnen“ (HA, 25.3.1960).
 - 20 Stenographische Berichte der Bürgerschaft zu Hamburg, 6. Sitzung, 24.3.1960, S.196.
 - 21 Ebd., S.198.
 - 22 Ebd., S.199.
 - 23 Ebd., S.208.
 - 24 Vgl. A. Schildt, „Historisches Gedächtnis der Stadt. Der lange Weg zur Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg“, in: Auskunft. Mitteilungsblatt Hamburger Bibliotheken 22 (2002), S.253-271, hier S.259f.
 - 25 Peter R. Hofstätter, „Bewältigte Vergangenheit?“, in: DIE ZEIT, 14.6. und 21.6.1963.

5 Der Nationalsozialismus und seine Folgen

Zwischen Wunschdenken und Realität. Die Berichte des britischen Generalkonsuls über die Judenverfolgung in Hamburg 1938/39

„Jews

The increased persecution of the Jews reported recently in the English press from Berlin was noticeable in Hamburg, but outwardly took an apparently milder form than in the capital. It was learnt from a reliable source that the Jewish relief authorities knew of 200 persons by name who were recently arrested. They surmised therefore that the total number of arrests was probably about 300. The same procedure appears to have been followed in that all Jews who had a police record of any kind were arrested as criminals and the same source stated that, for instance, one Jew who parked his car on the wrong side of the road was arrested and his friends were unable to trace him for three days; further that for some hours a cell in the police head quarters designed for six or seven men held seventy Jews awaiting disposal by the police.

Hamburg is, of course, still relatively lenient in its treatment of the Jews, but in the course of visa work several cases have been noticed of Jews unwilling to come to this Consulate General or to apply to the authorities for a passport. It appears that an application for a passport from a Jew is regarded by the authorities as the first step towards emigration; if the Jew admits that he wishes to emigrate he is obliged to submit all his property for inspection, his bank accounts are embargoed, and he receives a demand for a deposit representing capital flight tax and at the same time is given by the foreign exchange authorities preliminary permission (*Vorbescheid*) to export some fraction, usually nine or ten per cent, of his capital. The preliminary permit is, however, limited to thirty or sixty days, or even less, and is practically non-renewable, so that unless permission is given swiftly by the country to which the Jew wants to emigrate, his permit has expired and he has to depart penniless.

Two or three cases have been reported in which British Jews resident in Hamburg have been refused a re-entry visa and are consequently unable to leave the country. The general feeling in Hamburg appears to be that this time the authorities have gone too far in their crusade against the Jews. The Jews themselves seem to be really frightened at last and are making feverish attempts to find some country to which they can emigrate. Even the rich well established Hamburg Jewish families appear to be deciding to leave Germany. Meanwhile the man in the street grumbles and

seems upset about the situation, but dare not say very much. Arrests among workers have also been reported. The police in Hamburg have been heard privately to state that the work which they now are being called upon to do, is distasteful to them; the same applies to officials which are compelled to give effect to the new Jewish emigration regulations.

Hermann Hammerschlag, the 60 year old Jewish owner of a popular hat shop in Hamburg, was sentenced on June 30th to three years' penal servitude for racial pollution and three years loss of civil rights. One Helmuth Wittig, an aryan, who had blackmailed Hammerschlag, was sentenced to three years imprisonment."¹

Der vorstehende Auszug entstammt dem monatlichen Lagebericht des britischen Generalkonsuls in Hamburg, Laurence Milner Robinson, für den Monat Juni 1938. Nur ein Teil dieser monatlichen Berichte, die in der Regel an die britische Botschaft in Berlin gesandt wurden, hat sich in den Akten des Britischen Außenministeriums erhalten. Trotz ihrer lückenhaften Überlieferung spiegelt sich in ihnen plastisch und eindrucklich jenes Bild wider, das der britische Generalkonsul und sein Personal in Hamburg im Zeitraum von 1933 – 1939 von der Hansestadt und seinen Bewohnern im Allgemeinen sowie der Judenverfolgung im Besonderen entwarfen.

Eingangs erwähnt der Generalkonsul die Verhaftung vorbestrafter Juden im Rahmen der Aktion „Arbeitsscheu Reich“ im Juni 1938, bisweilen auch „Asozialen-Aktion“ genannt.² Anders als es der Generalkonsul in seinem Bericht suggeriert, handelte es sich dabei jedoch um keine ausschließlich antijüdische Maßnahme. In jedem Gestapo-Leitstellenbezirk sollten mindestens 200 männliche Personen verhaftet werden, „die zahlreiche Vorstrafen [...] erhalten und dadurch gezeigt haben, daß sie sich in die Ordnung der Volksgemeinschaft nicht einfügen wollen“.³ Neben den so genannten „Asozialen“ sollten alle männlichen Juden verhaftet werden, die jemals zu einer Haftstrafe von mindestens einem Monat verurteilt worden waren. Fast alle Leitstellen der Gestapo verhafteten weit über die Mindestzahl von 200 hinaus, so dass allein im Bereich der Leitstelle Hamburg 700 Personen interniert und ins Konzentrationslager Sachsenhausen abtransportiert wurden. Darunter befanden sich mindestens 41 Juden, bei denen – wie der Generalkonsul richtig bemerkt – selbst Bagatelldelikte für eine Verhaftung ausreichten. Fast alle jüdischen Verhafteten kamen im Konzentrationslager oder bei späteren Deportations- und Vernichtungsmaßnahmen ums Leben.⁴

Darüber hinaus beschreibt Robinson ausführlich, wie sich die Bewegungsfreiheit für Juden 1938 durch die verschärfte Devisenpolitik drastisch einengte. Schon die Beantragung eines Visums für eine Auslandsreise stellte Juden unter Emigrationsverdacht und löste in der Regel eine Sicherungsanordnung nach § 37a des Devisengesetzes aus, die das Bankkonto des Betroffenen blockierte und ihm die Verfügungsgewalt über sein Vermögen raubte.⁵ Unter diesen Bedingungen war es

insbesondere für jüdische Exportkaufleute unmöglich geworden, ihr Geschäft weiterhin aufrechtzuerhalten, so dass es zu einer Emigration keine Alternative mehr gab. Allein 1938 wanderten aus Hamburg fast ebenso viele Juden aus – insgesamt rund 4.100 – wie in den gesamten fünf Jahren zuvor.⁶ Wie Robinson zutreffend bemerkte, traf nun auch das etablierte jüdische Wirtschaftsbürgertum Emigrationsvorbereitungen, das lange Zeit noch versucht hatte, seine Unternehmen „wie eine Festung zu verteidigen“ – so hatte es der Hamburger Bankier Max Warburg rückblickend formuliert.⁷

So zutreffend und nüchtern der britische Generalkonsul die einzelnen Verfolgungsmaßnahmen gegen Juden beschrieb, so fragwürdig nehmen sich demgegenüber seine Mutmaßungen über die Haltung der Hamburger Bevölkerung aus. NS-Regime und Bevölkerung bildeten in seinen Berichten stets zwei scharf voneinander abgegrenzte Sphären, in denen dem Regime stets die Rolle des Handelnden, der Bevölkerung jedoch die des unterdrückten und ablehnend-distanzierten Beobachters zukam. Während die nationalsozialistische Propaganda eine breite Unterstützung der antijüdischen Politik durch die Bevölkerung behauptete, entwarf der britische Generalkonsul das genaue Gegenbild einer Gesellschaft, die zwar nach außen hin schwieg, aber insgeheim über die Judenverfolgung aufgebracht war und murrte. Robinsons Bemerkung über die Verhaftung von Arbeitern oder den Widerwillen von Polizisten und Beamten, antijüdische Maßnahmen zu exekutieren, zielten in eine ähnliche Richtung. Sie erweckten den Eindruck, dass die Bevölkerung nur durch den Würgegriff der Diktatur daran gehindert wurde, ihre Ablehnung der Judenverfolgung öffentlich zu dokumentieren. Während sich das Regime – in Robinsons Worten – auf einen „Kreuzzug“ gegen die Juden begab, habe die Bevölkerung indigniert-ablehnend zugeschaut. Dabei hätte einem genaueren Beobachter nicht verborgen bleiben können, dass die deutsche Gesellschaft durchaus aktiv in die Verfolgung der Juden involviert war. Die „Arisierung“ jüdischen Eigentums, die 1938 auf einen Höhepunkt zusteuerte, bildete nur einen jener zahlreichen Bereiche, in denen sich ideologische Regimeziele mit gesellschaftlichen Interessen verschränkten. Die Ausgrenzung der Juden 1938/39 gewann gerade durch das Zusammenwirken von Politik und Gesellschaft ihre spezifische Dynamik.

Es ist nicht bekannt, auf welche Informationsquellen sich der britische Generalkonsul im Einzelnen stützte. Wie aus anderen Berichten ersichtlich ist, gehörten zu den bevorzugten Gesprächspartnern des Generalkonsuls und seiner Mitarbeiter vor allem jene Angehörige des Hamburger Bürgertums, die sich durch eine dezidiert anglophile Gesinnung auszeichneten – und damit für die Gesamtheit der Hamburger Bevölkerung nicht unbedingt repräsentativ waren. Doch nicht einmal das englandfreundliche Hamburger Bürgertum scheint den von Robinson skizzierten Ereignissen besondere Beachtung geschenkt zu haben. So fällt auf, dass

in den Tagebüchern regimekritischer Hamburger wie Cornelius Freiherr von Berenberg-Goßler, Nikolaus Sieveking oder Luise Solnitz, die ansonsten alle wesentlichen antijüdischen Maßnahmen akribisch registrierten, die Verhaftungen im Rahmen der Aktion „Arbeitsscheu Reich“ nicht einmal erwähnt werden.⁸ Manches spricht dafür, dass der Generalkonsul in seinem Bericht Einzeleindrücke spekulativ hochrechnete, ohne über eine breite Informationsbasis verfügt zu haben.

In ähnlichem Tenor war ein zweiter, erheblich längerer Bericht gehalten, den Robinson nach dem Novemberpogrom 1938 verfasste.⁹ Akribisch listete der Generalkonsul die einzelnen Verfolgungsmaßnahmen gegen Juden auf, berichtete ausführlich über die Zerstörung von Geschäften und Synagogen sowie die Massenverhaftungen und Einlieferungen in Konzentrationslager. Auch die Einsetzung von Treuhändern sowie die öffentliche Kennzeichnung vieler Gaststätten mit antijüdischen Schildern ließ Robinson nicht unerwähnt. Die Bevölkerung hingegen nahm er erneut von jeglichen kritischen Bemerkungen aus. So schrieb er u.a.:

„The general local reaction amongst all classes is one of shame and disgust. Expressions of despair for the future are frequently heard. A number of arrests were reported of Aryans who were incautious enough to voice their feelings in the street; Gestapo officials mixed with the crowds outside the wrecked shops and arrested anyone heard to give vent to expressions of sympathy or disapproval. I understand that over 300 arrests of this kind were made but only about 30 persons detained and sent to a concentration camp.“¹⁰

Der Konsul verstieg sich gar zu der Behauptung, dass der Pogrom in Hamburg von auswärtigen Elementen angezettelt worden sei, während sich die Hamburger Polizei bei den Verhaftungen „generally polite and in some cases almost apologetic“ gezeigt habe. Gerade letztere Bemerkung hätte vermutlich in den Ohren der Verhafteten wie Hohn geklungen, liegen doch zahlreiche Berichte über die sadistische Misshandlung verhafteter Juden im Polizeigefängnis Fuhlsbüttel vor, wo die Betroffenen oft blutig zusammengeschlagen und fast durchgängig als „Judenschweine“ tituliert wurden.¹¹ In einzelnen Fällen kam es vor, dass sich Juden unmittelbar vor ihrer Verhaftung das Leben nahmen.¹²

Kein Zweifel hingegen konnte an dem Faktum bestehen, dass die große Mehrheit der Bevölkerung den Pogrom offen ablehnte. Die Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS verzeichneten sogar Skepsis gegenüber dem Pogrom in den Reihen der nationalsozialistischen Anhänger und vermerkten, „daß auch Parteigenossen die Art der Durchführung der Aktion ablehnten“.¹³ Die Schilderung des britischen Generalkonsuls übersah jedoch geflissentlich, dass sich die Kritik der Bevölkerungsmehrheit häufig nicht an der antijüdischen Politik als solcher entzündete, sondern sich auf die dabei angewandten Methoden beschränkte, insbesondere die Vernichtung von Sachwerten, die die beständigen Spar- und Opfer-

appelle der Nationalsozialisten desavouierte.¹⁴ Die Bevölkerungsmehrheit kritisierte keineswegs die antijüdische Politik in toto, sondern den unkontrollierten Exzess, die Plünderungen und die Zerstörung potentiellen „Volksvermögens“. Glaubt man den Lageberichten des SD, waren deshalb Teile der Bevölkerung mit der Demolierung von Synagogen durchaus „einverstanden“, während die Zerstörung von Geschäften und Privatwohnungen auf „starke Ablehnung“ stieß.¹⁵

Fragt man nach den Gründen für die wenig differenzierte Wahrnehmung der Hamburger Bevölkerung durch den britischen Generalkonsul und bezieht auch jene Berichte in die Analyse ein, in denen nicht primär von der Judenverfolgung die Rede war, dann fallen vor allem zwei Charakteristika dieser Berichte auf. Sie machen erstens deutlich, wie stark der britische Generalkonsul das regionale hamburgische Sonderbewusstsein seiner Gesprächspartner aus den lokalen Eliten verinnerlicht hatte und deshalb Hamburg mit ausgesprochener Sympathie betrachtete. Die Stadt erschien ihm als vergleichsweise liberale Insel im nationalsozialistischen Deutschland, und eine weit verbreitete Nachkriegslegende, der zufolge in Hamburg „alles nicht so schlimm“ gewesen sei, hätte auch als Überschrift über sämtlichen Berichten stehen können.¹⁶ Solche Legenden waren, dies zeigen Robinsons Berichte, schon während der NS-Zeit voll entwickelt. Auf Seiten der Hamburger Bevölkerung erfüllten sie die Funktion, die bedrückenden Realitäten des nationalsozialistischen Deutschlands erträglicher erscheinen zu lassen und ein schlechtes Gewissen zu beruhigen, wenn Maßnahmen des NS-Staates als Unrecht empfunden wurden. Schon der Bericht für Juni 1938, in dem Robinson behauptete, dass Hamburg „natürlich immer noch relativ gemäßigt in seiner Behandlung der Juden“ sei, deren Verfolgung hier in einer „sichtbar milderer Form“ als in der Hauptstadt Berlin verlaufe, brachte das vom Konsul geteilte hamburgische Sonderbewusstsein offen zum Ausdruck. In anderen Berichten verwies Robinson auf die lange Tradition städtischer Selbstverwaltung und Unabhängigkeit in Hamburg, die dem nationalsozialistischen Führerprinzip diametral entgegengesetzt sei. „Hamburg has never been a whole-hearted supporter of National Socialism“, ließ er in einem Bericht vom April 1938 verlauten.¹⁷ Bereits im Juli 1936 war Hamburg in einem Schreiben an den britischen Außenminister Anthony Eden als „perhaps the least Nazi district in Germany“ bezeichnet worden.¹⁸ Im Juli 1939, kurz vor Beginn des Zweiten Weltkrieges, erklärte der Generalkonsul die Mehrheit der Hamburger sogar zu „opponents of National Socialism at heart“. ¹⁹ Die besonderen Schwierigkeiten des Hamburger Hafens und des Außenhandels in einer Zeit nationaler Autarkiepolitik interpretierte Robinson als eine bewusste Bestrafung der Stadt durch die nationalsozialistischen Machthaber: „Hamburg is paying the penalty today of its slow adherence to the Nazi cause.“²⁰

Dies war nun endgültig eine völlige Verkennung der Situation, denn die Ausrichtung der NS-Wirtschaftspolitik auf Industrie und Landwirtschaft, die mit

der Wirtschaftsstruktur Hamburgs nicht kompatibel war, hatte nichts mit einer politischen Abstrafung der Hansestadt zu tun. Schließlich hatte Hitler 1934 persönlich gesonderten Unterstützungsmaßnahmen für die Hamburger Wirtschaft zugestimmt, war die Hansestadt von den Machthabern als wirtschaftliches Notstandsgebiet anerkannt worden, das deshalb besondere staatliche Unterstützung genoss. Zudem war über diese Vorgänge in der Presse ausführlich berichtet worden, was sicher auch dem Generalkonsul nicht verborgen geblieben war.

Dies änderte jedoch nichts an seiner Grundüberzeugung, dass Hamburg einen positiven Sonderfall im nationalsozialistischen Deutschland darstelle. Selbst die führenden Repräsentanten des Regimes in Hamburg nahm Robinson, der nationalsozialistischer Neigungen gewiss unverdächtig war, von dieser positiven Sicht der Hansestadt nicht aus. So charakterisierte er Reichsstatthalter und Gauleiter Kaufmann als Persönlichkeit, die zwar „passionately devoted to Herr Hitler“ sei, doch gleichzeitig „able, sincere and modest“, ja sogar „singularly courteous and broadminded“.²¹ Die Berichte des Generalkonsuls über Hamburg glichen verkappeten Liebeserklärungen an die Stadt, und seine Berichte über die Judenverfolgung, vor allem jedoch über die grundsätzlich ablehnende Haltung der Bevölkerung waren maßgeblich davon beeinflusst.

Ein zweites Moment, das die Berichterstattung Robinsons bestimmte, ergab sich aus den generellen Problemen der Informationsbeschaffung und deren Gewichtung unter den Bedingungen des „Dritten Reiches“. Der NS-Diktatur fehlte ein wesentliches Element offener Gesellschaften, nämlich eine autonome Öffentlichkeit. Meinungsumfragen oder eine vielgestaltige Presselandschaft schiedien als Informationsquellen aus, zumal die propagandistisch gelenkte Öffentlichkeit weder einen Blick hinter die Kulissen der Macht erlaubte noch ein realistisches Bild der allgemeinen Stimmung vermittelte. In dieser Situation war der Generalkonsul auf die fragmentierten und informellen Teilöffentlichkeiten des „Dritten Reiches“ verwiesen, in denen hinter vorgehaltener Hand auch Kritik geübt wurde. Sie offerierten jene Informationen, die in den offiziellen Medien nicht zu finden waren, und so verwundert es nicht, dass Robinson in seiner monatlichen Berichterstattung vor allem Sachverhalte erwähnte und Einschätzungen wiedergab, die nicht in den Zeitungen zu finden waren und vom fiktiven Propagandaideal der Einheit von Volk und Führung abwichen. Stets darum bemüht, seine Regierung mit inoffiziellen Nachrichten zu versorgen und über abweichende Meinungen zu informieren, waren Robinson selbst Klagen über schlecht geräumte Bürgersteige, die im Winter nicht schnell genug von Eis und Schnee befreit worden waren, der Erwähnung wert.²²

In der Addition kritischer Stimmen lief der Generalkonsul jedoch Gefahr, in eine Wahrnehmungsfalle zu tappen, denn die informellen Öffentlichkeiten boten zwar Informationen über abweichende Meinungen, die in den gelenkten Medien nicht repräsentiert waren, doch enthoben sie den Beobachter nicht der Not-

wendigkeit, solche Informationen angemessen zu gewichten und im Hinblick auf ihre Repräsentativität kritisch zu prüfen. Nicht jeder Unmut und jede Äußerung des Unwillens richtete sich gegen das NS-Regime als solches und verblieb oft im Bereich lediglich partieller Regimekritik. Wer auf Unmutsäußerungen und abweichendes Verhalten fixiert war, dem geriet zwangsläufig der Konsens zwischen Bevölkerung und Regime aus dem Blick, der selbst für überzeugte politische Gegner des Nationalsozialismus 1938/39 unübersehbar war.²³ Selbst der Generalkonsul scheint sich ansatzweise dieser Gefahr bewusst gewesen zu sein, konstatierte er doch im Januar 1939 „undoubtedly a formidable following for National Socialism in Hamburg“, um dem schiefen Bild einer weitgehenden Opposition der Bevölkerung gegenüber dem NS-Regime entgegenzuwirken.²⁴

Auch der Zwang für den Generalkonsul, monatlich und damit in sehr kurzen Zeitabständen zu berichten, scheint einer abgewogenen Analyse nicht förderlich gewesen zu sein. Dies zeigen zwei längere Memoranden, die von Mitarbeitern des Generalkonsulats ohne Zeitdruck und auf der Basis umfangreicher Beobachtungen und Gespräche verfasst worden waren. Im Jahre 1936 hatte der Konsulatsangestellte L. H. Tripp „Some observations on the working classes of Hamburg“²⁵ vorgelegt, während der Hamburger Vizekonsul G. H. Baker im Juli 1939 eine Ausarbeitung über das politische Bewusstsein der deutschen Jugend verfasst hatte.²⁶ Beide Denkschriften zeichneten sich gegenüber den monatlichen Lageberichten des Generalkonsuls nicht nur durch eine herausragende Qualität, sondern auch durch selbstreflexive Bemerkungen und differenzierte Einschätzungen aus, die teilweise von den Ausführungen des Generalkonsuls deutlich abwichen.

Zwar hoben auch Tripp und Baker in ihren Memoranden die grassierende Unzufriedenheit in allen Teilen der deutschen Gesellschaft hervor, deuteten jedoch den Unmut und die abweichenden Meinungen keineswegs als Fundamentalkritik am NS-Regime. So schrieb Tripp in seiner Denkschrift über die Hamburger Arbeiterschaft manche Unmutsäußerung einer typisch deutschen „Grundhaltung des Meckerns“ („habit of complaint“) zu.²⁷ Baker verwies auf die Gefahr, aus den Auffassungen einer begrenzten Zahl von Gesprächspartnern weit reichende, generelle Schlüsse zu ziehen. Ausdrücklich betonte er die Konsenselemente zwischen Bevölkerung und Regime und hob hervor, dass die deutsche Jugend die Gegenwart als „at least many times better than pre-1933 conditions“ empfinde. Zwar übten Jugendliche an zahlreichen Aspekten des „Dritten Reiches“ Kritik, doch sei ihre generelle Haltung nicht zuletzt durch ein ausgeprägtes Nationalbewusstsein und eine dezidierte Bindung an den „Führer“ bestimmt: „But they are by conviction thoroughly loyal to the Fatherland, and are solid in their support of Herr Hitler himself.“²⁸

Signifikant anders als Generalkonsul Robinson kennzeichnete Vizekonsul Baker auch die Einstellung der jüngeren Deutschen zur „Judenfrage“:

„They regret the recent excesses and the barbarous methods of carrying out anti-semitic principles, but are none the less firmly convinced of the necessity for ridding Germany of the last Jew. The women are perhaps even more intolerant on this last point.“²⁹

Wie Robinson erwähnte auch Baker die allgemeine Kritik an den gewalttätigen Exzessen des Novemberpogroms 1938, doch hütete er sich wohlweislich, solche Äußerungen als antinationalsozialistisch oder gar als projüdisch zu interpretieren. Statt wie Robinson das öffentliche Schweigen als insgeheimen Murren oder gar Aufgebrachtsein über die Judenverfolgung zu deuten, hatte Baker genauer zugehört und einen unterschweligen antijüdischen Konsens ausgemacht, der sich in den ersten Jahren der NS-Zeit herausgebildet hatte. Demnach lehnte zwar eine Mehrheit radauantisemitische Gewalt ab, befürwortete jedoch ein politisches Vorgehen, dass der Hamburger Reichsstatthalter und Gauleiter Kaufmann im Januar 1939 öffentlich als „gesetzmäßige Endregelung des Judenproblems“³⁰ bezeichnet hatte und das im Ergebnis auf jene forcierte Zwangsemigration hinauslief, die bis 1941 die antijüdische Politik bestimmte.

Fragt man nach den allgemeinen Schlussfolgerungen, die sich aus den unterschiedlichen Lageberichten für die retrospektive Erforschung der „Volksmeinung“ in der NS-Diktatur ergeben, dann zeigte sich die Überlegenheit jener Berichte, die Meinungen über einen längeren Zeitraum registrierten, ein möglichst großes Sample zu erfassen suchten, sich um eine differenzierte und zurückhaltende Einordnung bemühten und dabei auch die methodischen Schwierigkeiten der Meinungserhebung in einer Diktatur reflektierten. Demgegenüber blendeten monatliche Lageberichte, die Einzeläußerungen fast ungefiltert weitergaben und jeder abweichenden Meinung vom Propagandaideal Platz einräumten, ein wesentliches Kennzeichen der nationalsozialistischen Zustimmungsdiktatur aus. Diese ging nicht im Dualismus „totalitäre Diktatur versus Bevölkerung“ auf, sondern stützte sich auf eine wachsende Konsensbereitschaft und Unterstützung der Bevölkerung, die um 1940/41 ihren Höhepunkt erreichte und erst nach 1943 deutlich zurückging.³¹

- 1 Public Record Office (im Folgenden: PRO), London, FO 371//21635, p. 160ff. Auszug aus dem monatlichen Lagebericht des Generalkonsulats Hamburg für Juni 1938.
- 2 Vgl. Wolfgang Ayaß, „Ein Gebot der nationalen Arbeitsdisziplin“. Die Aktion ‚Arbeitscheu Reich‘ 1938“, in: Feinderklärung und Prävention. Kriminalbiologie, Zigeunerforschung und Asozialpolitik, Berlin 1988 (Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik 6), S.43-74; Patrick Wagner, Volksgemeinschaft ohne Verbrecher. Konzeptionen und Praxis der Kriminalpolizei in der Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus, Hamburg 1996, S.279-292.
- 3 Zit nach Wagner, Volksgemeinschaft (wie Anm. 2), S.279.
- 4 Auf der Basis von Deportationslisten (Archiv der Mahn- und Gedenkstätte Sachsenhausen, R 201, M3, S.55-82) und des Gedenkbuches über Hamburger jüdische Opfer des Nationalsozialismus (Hamburger jüdische Opfer des Nationalsozialismus, Gedenkbuch, Hamburg 1995) konnten 41 jüdische Opfer namentlich ermittelt werden.
- 5 Vgl. Frank Bajohr, „Arisierung“ in Hamburg. Die Verdrängung der jüdischen Unternehmer 1933 – 1945, 2. Aufl., Hamburg 1998, S.189ff.
- 6 Vgl. Sybille Baumbach, „Die Auswanderung von Juden aus Hamburg in der NS-Zeit“, in: Verfolgung und Verwaltung. Beiträge zur Hamburger Finanzverwaltung 1933 – 1945, Hamburg 2003, S.39-79.
- 7 Zit. nach Max Warburg, Aus meinen Aufzeichnungen, New York 1952, S.147.
- 8 Archiv der Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Hamburg (im Folgenden: FZH), 11/S12, Tagebücher Luise Solmitz; die Tagebücher von Cornelius Freiherr von Berenberg-Goßler und Nikolaus Sieveking befinden sich in Privatbesitz.
- 9 PRO, London, FO 371/21638, p. 203-209.
- 10 Ebd., p. 205.
- 11 Vgl. Bajohr, „Arisierung“ (wie Anm. 5), S.265ff.
- 12 Jürgen Sielemann, „Fragen und Antworten zur ‚Reichskristallnacht‘ in Hamburg“, in: Bewahren und Berichten. Festschrift für Hans-Dieter Loose zum 60. Geburtstag, Hamburg 1997, S.473-501, hier S.497.
- 13 Sonderarchiv Moskau, 500-3-316, Bl. 823, Jahreslagebericht 1938 des Referates II 112 des SD-Oberabschnittes Nord-West. Über Kritik am Pogrom aus den Reihen überzeugter Nationalsozialisten berichteten auch Hamburger Vertrauensleute der Sopade. Vgl. Deutschland-Berichte der Sopade, 5. Jg. 1938, S.1355ff.
- 14 Vgl. David Bankier, Die öffentliche Meinung im Hitler-Staat. Die „Endlösung“ und die Deutschen. Eine Berichtigung, Berlin 1995, S.120f.
- 15 Sonderarchiv Moskau, 500-3-316, Bl. 822, Jahreslagebericht 1938 des Referates II 112 des SD-Oberabschnittes Nord-West.
- 16 Zu den Legenden um die nationalsozialistische Vergangenheit Hamburgs siehe Axel Schildt, „Von der Kaufmann-Legende zur Hamburg-Legende. Heinrich Heffters Vortrag ‚Hamburg und der Nationalsozialismus‘ in der Hamburger Universität am 9. November 1950“, in: Zeitgeschichte in Hamburg, Ausgabe 2003, S.10-46; Peter Reichel (Hrsg.), Das Gedächtnis der Stadt. Hamburg im Umgang mit seiner nationalsozialistischen Vergangenheit, Hamburg 1997; Joist Grolle, „Schwierigkeiten mit der Vergangenheit. Anfänge der zeitgeschichtlichen Forschung im Hamburg der Nachkriegszeit“, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 78 (1992), S.1-65.
- 17 PRO, London, FO 371/21711, p. 397-403, hier p. 401, Bericht vom 4.4.1938 an den britischen Botschafter Henderson in Berlin.
- 18 Ebd., FO 371/19933, Schreiben der britischen Botschaft in Berlin an Anthony Eden vom 2.7.1936, Bezugnehmend auf ein Memorandum des britischen Generalkonsulats in Hamburg.
- 19 Ebd., FO 371/23009, p. 313-317, Bericht vom 6.7.1939 an den britischen Botschafter Henderson in Berlin.
- 20 Ebd., FO 371/21711, p. 397-403, hier p. 401, Bericht vom 4.4.1938 an den britischen Botschafter Henderson in Berlin.
- 21 Ebd., p. 399.
- 22 Ebd., FO 371/23005, p. 276-280, hier p. 277, Bericht des britischen Generalkonsuls in Hamburg an die britische Botschaft in Berlin vom 16. Januar 1939.
- 23 Bernd Stöver, Volksgemeinschaft im Dritten Reich. Die Konsensbereitschaft der Deutschen aus der Sicht sozialistischer Exilberichte, Düsseldorf 1993.
- 24 PRO, London, FO 371/23005, p. 276-280, Bericht des britischen Generalkonsuls in Hamburg an die britische Botschaft in Berlin vom 16. Januar 1939.
- 25 Ebd., FO 371/19933, p. 223-244.
- 26 Ebd., FO 371/23009, p. 329-335.
- 27 Ebd., FO 371/19933, Zitat p. 224.
- 28 Ebd., FO 371/23009, Zitat p. 335.
- 29 Ebd., Zitat p. 334f.
- 30 Archiv FZH, 12 (Personalakte Kaufmann), Rede Kaufmanns vor der Hamburger Handelskammer am 6.1.1939.
- 31 Zu den Veränderungen der „Volksmeinung“ 1941 – 1945 im Hinblick auf die Judenverfolgung siehe Frank Bajohr, „Über die Entwicklung eines schlechten Gewissens. Die deutsche Bevölkerung und die Deportationen 1941 – 1945“, in: Birthe Kundrus/ Beate Meyer (Hrsg.), Die Deportation der Juden aus Deutschland. Pläne – Praxis – Reaktionen (1938 – 1945) (Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus 20), Göttingen 2004, S.180-195.

„Was wird noch alles kommen, bis ich hier released bin?“ Briefe eines Berliner Juden aus der englischen Internierung 1940/41 *

Deutsche und Österreicher, die sich bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges auf britischem Territorium aufhielten, galten formal als Angehörige eines Feindstaates und sahen sich als solche zunehmenden Restriktionen ausgesetzt. In der Mehrzahl der Fälle handelte es sich bei diesen Menschen aber nicht um überzeugte Nazis und erklärte Feinde *Albions*, sondern um *refugees*, von denen bereits mehr als 55.000 offiziell bei den Behörden registriert waren. Zu diesen Frauen und Männern zählten zum einen solche Emigranten, die seit 1933 ihrer Heimat aus weltanschaulichen Gründen den Rücken gekehrt hatten. Die weitaus größte Gruppe unter den in Großbritannien gestrandeten Exilanten bildeten die rassistisch Verfolgten: Mehr als 80% der aus dem „Dritten Reich“ – vorwiegend nach England – geflüchteten Menschen waren Juden, die den Nachstellungen des Hitler-Regimes zumeist erst relativ spät hatten entkommen können – sei es auf direktem Wege oder nach temporären Aufenthalten in europäischen Drittländern.

Im Vereinigten Königreich gewährleistete die jüdische Herkunft jedoch ungeachtet des gewalttätigen nationalsozialistischen Antisemitismus keinen privilegierten Status gegenüber anderen Flüchtlingsgruppen. Angesichts der wachsenden Furcht vor einer Invasion der Insel sahen sich Deutsche und Österreicher dem pauschalen Verdacht der Spionage und Sabotage ausgesetzt. Um die Zuverlässigkeit und Loyalität der *enemy aliens* in individuellen Verfahren zu überprüfen, berief das Innenministerium im Herbst 1939 zunächst 112 Sondertribunale ein, die ihre Befragungen von insgesamt 73.000 Menschen bis zum Februar 1940 abschlossen. Wurde eine Person als Sicherheitsrisiko betrachtet, so erfolgte deren Zuordnung zur Kategorie A, welche die sofortige Internierung zwingend nach sich zog. Die Einstufung in die Kategorie B brachte hingegen eher diffuse Verdachtsmomente zum Ausdruck, denen die Behörden mit Beschränkungen der Bewegungsfreiheit begegneten. Die Jüdinnen und Juden deutscher und österreichischer Herkunft galten aber im Regelfall als harmlos und unverdächtig – als so genannte *C-cases* blieben sie anfänglich noch von außerordentlichen Zwangsmaßnahmen verschont.

Mit dem Ende des *phony war* nach der deutschen Besetzung Dänemarks und Norwegens wuchs jedoch sowohl in der (neu gebildeten) Regierung als auch in der Bevölkerung das Misstrauen, das sich dann in verschiedenen Anordnungen zur

Internierung von Ausländern Ausdruck verschaffte. Alle männlichen Deutschen und Österreicher im Alter von 16 bis 60 Jahren, die sich in so genannten geschützten Bereichen (*protected areas*) an der englischen Süd- und Ostküste befanden, wurden im Mai 1940 festgesetzt und interniert. Ende Mai dehnte das Kabinett den Internierungsbefehl auf alle Angehörigen der Kategorie B aus. Jüdische Flüchtlinge waren besonders von der im Juni ausgegebenen Anordnung betroffen, nach der auch alle Männer der Kategorie C im Alter zwischen 16 und 70 in Verwahrung zu nehmen seien. Das Internierungsschicksal traf die jüdischen Emigranten aber mit unterschiedlicher Härte: Während einige Inhaftierte bereits nach wenigen Wochen wieder auf freien Fuß kamen, wurden andere auf Monate oder Jahre in britischen, kanadischen und australischen Lagern festgehalten.¹

Insgesamt etwa 28.000 Personen – 4.000 Frauen sowie 24.000 Männer – mit deutschem oder österreichischem Pass wurden im Frühjahr und Sommer 1940 verhaftet und in spezielle Internierungslager eingeliefert, die vom Kriegsministerium eingerichtet worden waren. In den Camps standen die Gefangenen unter ständiger militärischer Bewachung, doch wurde ihnen ein erstaunliches Maß an administrativer Selbstbestimmung eingeräumt, die der freien Entfaltung von sozialen, kulturellen, religiösen und politischen Institutionen zugute kam. Eine konkrete Anschauung von dem Alltag jüdischer *internees* vermittelt ein Konvolut von mehr als 160 Schreiben, die der deutsche Jude Eugen Flatow aus verschiedenen englischen *internment camps* verfasst hat. Als Gefangener der Briten durfte Flatow wöchentlich zwei Briefe von jeweils maximal 24 Zeilen Länge an seine Familie versenden.² Diese Schriftzeugnisse, die sich heute in der jüdischen Spezialsammlung des Archivs an der Universität von Southampton befinden, illustrieren den Verlauf eines 15-monatigen Freiheitsentzugs, der trotz zahlreicher biografischer Spezifika auch viele Kollektiverfahrungen der Internierten widerspiegelt.³

Nach indirekten Hinweisen aus seinen Schreiben hatte der 1880 geborene Eugen Flatow, dezidierter Anhänger des religiös-liberalen Judentums, vor seiner Emigration in Berlin gelebt. Als selbständiger Kaufmann hatte er sich im bürgerlichen Mittelstand etabliert, ohne dass es ihm aber gelungen wäre, mehr als einen bescheidenen Wohlstand zu erwerben. Nach der Reichspogromnacht im November 1938 war ihm gemeinsam mit seiner Ehefrau Helene und seiner heranwachsenden Tochter Gerda die Flucht aus Deutschland geglückt. Anfänglich ließen sich die Flatows in Plymouth nieder, doch entschlossen sie sich im Juni 1940 zum gemeinsamen Umzug nach London, während sie den aus der Heimat mitgebrachten Hausrat in einem Lager der südenglischen Hafenstadt zurücklassen mussten.

Flatow wurde nach seiner Festnahme durch die Polizei Anfang Juli und einer kurzzeitigen Verbringung zu einer Auffangstelle in Lingfield südlich von London zunächst – unter militärischer Begleitung und gemeinsam mit anderen männlichen Gefangenen – nach Huyton transportiert. Bei dem ad hoc eingerichteten

Sammellager Huyton, das sich in der Nähe von Liverpool befand, handelte es sich um eine von Stacheldraht und Wachtürmen eingefasste Neubausiedlung des sozialen Wohnungsbaus, in der zeitweilig etwa 2.500 Menschen mehrheitlich jüdischer Herkunft untergebracht waren.⁴ Die im Rohbau fertig gestellten, weitgehend unmöblierten Häuser von Huyton dienten jedoch lediglich vorübergehend zur Unterbringung von feindlichen Ausländern. Pläne der britischen Regierung sahen vor, jene Internierten, die nicht mit Schiffen nach Australien oder Kanada verbracht werden konnten, auf der Isle of Man in der Irischen See vor der Küste Nordwestenglands zu konzentrieren, die schon während des Ersten Weltkriegs deutsche Zivilisten als Gefangene beherbergt hatte. Im Oktober 1940 wurde Eugen Flatow auf dem Seeweg in die Hauptstadt Douglas an der Ostseite der halb autonomen Ferieninsel überführt, auf der bereits eine ganze Anzahl abgezäunter Lagerbereiche eingerichtet worden war.⁵ Nach einem fünfmonatigen Aufenthalt im (Männer-)Zentrallager Hutchinson, Central Promenade, wurde er dann in das unweit nördlich gelegene Lager Onchan verlegt, wo er weitere fünf Monate verbrachte. In Ramsey im Nordosten der Insel war Flatow noch einmal zwei Monate interniert, bevor er die lang ersehnte Nachricht seiner Entlassung erhielt und nach den Hohen Feiertagen 1941 das Camp verlassen durfte.

Obwohl die auf der Isle of Man Internierten sich durch den Bezug von englischen Tageszeitungen sowie durch die von der BBC ausgestrahlten Radionachrichten über das laufende Geschehen und den Kriegsverlauf in Europa informieren konnten, enthalten Flatows Briefe keinerlei kritische Stellungnahmen zu Ereignissen von gesellschaftlicher Relevanz – sei es, dass er fürchtete, die Aufmerksamkeit der Zensur auf sich zu ziehen, sei es, dass unter den Eheleuten grundsätzlich keine politischen Angelegenheiten diskutiert wurden. Flatows Schreiben kreisen vielmehr nahezu ausschließlich um Privates, indem er sowohl seine eigenen Erlebnisse und Angelegenheiten thematisiert als auch Bezug nimmt auf die Lebenslage seiner Ehefrau, die ihre soziale und ökonomische Not bewältigen musste und in der englischen Metropole zugleich der Gefahr durch Bombenangriffe der deutschen Luftwaffe ausgesetzt war. Die Korrespondenz erfüllte eine nicht zu unterschätzende psychologische Funktion, weil sich in ihr die Fortsetzung der Lebensgemeinschaft manifestierte und die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung beider Eheleuten half, das seelische Gleichgewicht zu stabilisieren.⁶ Die gegenseitige Teilnahme an den Problemen des Partners ging jedoch zuweilen auch mit Spannungen einher. So warf Eugen Helene im August 1940 vor, ihn mit ihren Sorgen zusätzlich zu belasten. Er selbst habe auch vieles zu berichten gehabt: „[...] von einem schlimm aufgeschlagenen Bein, einer starken Erkältung, einem 10tägigen herrlichen Darmkatarrh, etc. statt dessen reimte ich unschuldige Verse u. spickte sie teilweise mit Humor. Aber es ist gut, Du redest Dir alles von der Leber u. Galle, dann schläfst Du auch wieder besser (– aber ich ...).“⁷ Wenige Wochen vor seiner Entlassung schrieb er:

„Wenn ich Dir für dies u. das hätte Vorwürfe machen wollen dann hätte ich es Dir entsprechend öfter geschrieben u. nicht verblümt, u. ob die lange Trennung bei der so weiten Entfernung uns näher brachte oder nicht, will ich nicht entscheiden, ich bekam mehr Vorwürfe von Dir als umgekehrt. Das weiß ich, ohne nochmals die div. Briefe nachzulesen.“⁸

Als außerordentlich frustrierende Erfahrung erlebte Flatow die unfreiwillige Tatenlosigkeit, indem er zwar besorgten Anteil nahm an den Bedrängnissen seiner Gattin, ohne jedoch jenen Pflichten nachkommen zu können, für die er nach eigener Auffassung als Haushaltsvorstand und Familienoberhaupt die Verantwortung trug. Weder war er in der Lage, die gemeinsame Tochter, nachdem sie ein eigenes Domizil bezogen hatte, zur Rückkehr in die elterliche Wohnung zu bewegen, noch gelang es ihm, die Erlaubnis für einen vorübergehenden Freigang zu erlangen, als im Mai 1941 die gesamte in Plymouth eingelagerte Wohnungseinrichtung den deutschen Bombardements zum Opfer gefallen war und sich Helene Flatow selbstständig um eine Regulierung des Schadens bemühte.⁹ Aus dieser Warte befand sich die Ehefrau gewissermaßen in einer „privilegierten“ Position, da sie nicht nur durch regelmäßige Behördengänge für eine beschleunigte Freilassung ihres Mannes eintreten konnte, sondern diesem auch regelmäßig Pakete mit solchen Lebensmitteln und Waren des täglichen Bedarfs zukommen ließ, die in den Camps überhaupt nicht oder nur schwierig zu erhalten waren.¹⁰

Flatows Briefe machen dessen Bemühen, den Alltag im Lager zu bewältigen, zum ständig wiederkehrenden Thema. Durch die Zusendungen seiner Gattin war er zumindest der größten Sorgen um seine Ernährung entledigt, zumal eine Grundversorgung der Gefangenen mit Nahrungsmitteln erfolgte, deren Menge und Qualität sich allerdings an der allgemeinen Versorgungslage der englischen Bevölkerung ausrichteten. Erhebliche Mühen verwendete Flatow darauf, seine wechselnden Behausungen als privaten Rückzugsbereich zu gestalten. Seine Schilderungen der verschiedenen Lager lassen zuverlässige Rückschlüsse darauf zu, dass sich die anfänglich prekäre Wohnraumsituation allmählich entspannte, je mehr Freilassungen von *internees* erfolgten. Waren die ersten Monate noch von räumlicher Enge und gelegentlichen Auseinandersetzungen mit den Zimmergenossen geprägt – zumal, wenn es sich bei diesen um Juden osteuropäischer Herkunft¹¹ handelte –, so gelang es Flatow im Verlauf des Winters, ein Einzelzimmer zu beziehen, in dem er durch verschiedene zusammengetragene Einrichtungsgegenstände eine nahezu behagliche Atmosphäre zu schaffen verstand.¹² Freilich beschränkte sich der Komfort, weil es sich bei den Unterkünften auf der Isle of Man meist um Hotels und Gästehäuser handelte, die vor ihrer Umwidmung lediglich zur Unterbringung von Sommergästen gedient hatten. Wollte Flatow während der kalten Jahreszeit nicht frieren, so war er stets gezwungen, sich in einen der beheizten Gemeinschaftsräume zu begeben.

Flatow vermochte seine kaufmännischen Fähigkeiten und Kenntnisse auf der Isle of Man nicht zum Nutzen der Gemeinschaft einzubringen, da in den Lagern kein freier Markt des Warenaustauschs vorhanden war. Infolge seiner angeschlagenen Gesundheit war er zudem nicht in der Lage, schwere körperliche Arbeiten zu verrichten, die durch die englische Lagerkommandantur auch außerhalb der Camps vergeben wurden und durch die sich vor allem die jüngeren Internierten einen wenn auch geringen Verdienst schaffen konnten. Flatow war jedoch bemüht, durch die Übernahme von leichteren Tätigkeiten zum Funktionieren der Selbstorganisation beizutragen, indem er sich etwa in der Kantine, in der die Lagerinsassen eigenverantwortlich für die Zubereitung und Austeilung der Mahlzeiten Sorge trugen, am Abwasch des schmutzigen Geschirrs beteiligte. Dennoch blieb ihm ein erhebliches Maß an Freizeit, die er etwa durch die Teilnahme an Veranstaltungen aus dem breiten Kulturprogramm der Internierten zu gestalten suchte. Neben Vorträgen, Theatervorstellungen und musikalischen Darbietungen besuchte Flatow auch Englisch- und Bridgekurse, in denen er sich auf ein Leben nach der Gefangenschaft „vorbereitete“.¹³

An der demokratisch gewählten, hierarchisch gegliederten Selbstverwaltung, die sich parallel zu der aus der britischen Armee rekrutierten Lagerleitung formierte, hatte Flatow keinen aktiven Anteil, doch suchte er seine Talente vor allem im Bereich der Kultur und Religion einzubringen. Als Hobbylyriker, der sein Können zuweilen auch durch gereimte Verse an seine Frau unter Beweis stellte, schrieb Flatow regelmäßig humoristische Couplets und Gedichte, die bis zu dessen Schließung im Cabaret des Lagers Douglas vorgetragen wurden.¹⁴ Noch größere Befriedigung verschaffte ihm die Beteiligung an den religiösen jüdischen Institutionen, in denen sich die liberalen Parteigänger separat von den orthodoxen Gläubigen assoziierten. Ende Dezember 1940 berichtete er seiner Ehefrau stolz aus Hutchinson, dass ihn der *camp father*, ein Rechtsanwalt aus Halle, der die Interessen der Internierten gegenüber dem Lagerkommandanten vertrat („ein großes Tier“), gebeten habe, im Gottesdienst der „liberalen Gemeinde“ zuweilen den Dienst als Vorsänger zu versehen.

Seine kantoralen Fähigkeiten, die er fortan durch autodidaktische Übungen zu erweitern suchte, fanden bald auch finanzielle Anerkennung, indem ihm die *Jewish Liberal Association* [*Liberal Jewish Synagogue*?] in London eine Bezahlung seiner Vorbeterdienste offerierte. Flatow setzte sein Kantorenamt auch in Onchan und Ramsey fort, wo er schließlich sogar in den Vorstand der liberalen Kongregation aufstieg. Ohne dass er insgesamt zu gesetzestreuen Formen der Frömmigkeit zurückkehrte oder eine theologische Neubestimmung seines Glaubens vornahm, richtete er seinen Alltag deutlich an den gottesdienstlichen Pflichten aus, die ihm halfen, seinen Tagesablauf zu strukturieren und dem vorhergehenden „Müßiggang“ ein Ende zu setzen.

Aber unbeschadet der Tatsache, dass erst die Tätigkeit als Kultusbeamter seinem Aufenthalt auf der Isle of Man einen Sinn zu geben schien und er durch sie ein Gefühl der Selbstachtung wieder fand, machte Flatow seine Hoffnungen auf eine baldige *release* nahezu durchgängig zum zentralen Thema seiner Briefe. Er selbst trug jedoch einen Teil der Verantwortung für die Tatsache, dass er als Internierter länger als viele seiner Mitgefangenen auf der Insel ausharren musste, obwohl auch gegen ihn keinerlei Verdachtsmomente vorlagen. Das Innenministerium stellte es den *internees* anheim, begründete Anträge auf Freilassung einzureichen. Solchen *applications* konnte dann stattgegeben werden, wenn die Antragsteller glaubhaft nachweisen konnten, dass sie bestimmte Kriterien – etwa hinsichtlich des Berufs, des Alters oder des Gesundheitszustands – erfüllten, von denen insgesamt mehr als 20 in den seit dem Sommer 1940 in Umlauf gebrachten Weißbüchern aufgelistet wurden.¹⁵ Flatow ließ jedoch mehrere Monate verstreichen, bevor er die Initiative ergriff und die Behörden mit seinem Fall konfrontierte. Noch im Oktober 1940 bat er seine Frau, von einem Antrag abzusehen, da er glaubte, dass in seinem Fall keine Aussicht auf einen positiven Bescheid bestehe. Flatow rechnete auf eine baldige Herabsetzung der Altersgrenze von 65 auf 60 Jahre, die jedoch vorerst nicht erfolgte. Erst als sich auch die Erwartung einer allgemeinen Aufhebung des Internierungsbefehls zerschlug, entschloss sich Flatow im Dezember 1940 zu einer Eingabe, der er in der ersten Jahreshälfte 1941 zwei weitere Entlassungsanträge folgen ließ. Wahrscheinlich wurde Flatow im frühen Herbst deshalb die Rückkehr zu seiner in London verbliebenen Gattin gestattet, weil er kurz zuvor das 61. Lebensjahr vollendet hatte und damit zur Gruppe der Ältesten unter den Internierten zählte.¹⁶ Leider lassen die überlieferten Briefe keine Rückschlüsse auf das weitere Schicksal der Flatows zu. Am 27. September 1941 schrieb Eugen seinen letzten Brief aus Ramsey, dessen Schlusszeilen die Aufgeregtheit und Verwirrung angesichts der bevorstehenden Entlassung verdeutlichen: „Ob ich nochmals schreibe, weiß ich nicht, alles alles s.G. will bald mündlich. Bin schon ganz confus. Allerherzlichst Euer Eugen.“¹⁷

- * Dieser Beitrag beruht auf Forschungen, die ich während eines Aufenthalts als Gastwissenschaftler während des Sommers 2004 in Southampton durchführen konnte. Für die gewährte Förderung und Unterstützung möchte ich der Universität Southampton – insbesondere Alison Tebutt sowie den Kollegen Nils Römer und Tony Kushner – meinen Dank aussprechen. Dominica Spencer und Frederick Stüdemann von der Schulenburg (London) danke ich für ihre außerordentliche Gastfreundschaft.
- 1 Literatur zur Internierung von deutschen und österreichischen Juden in England während des Zweiten Weltkriegs: François Lafitte, *The Internment of Aliens*, London 1940 (2. Aufl. 1988); Peter and Leni Gillman, „Collar the Lot“: How Britain Interned and Expelled Its Wartime Refugees, London 1980; Ronald A. Stent, *A Battered Page? The Internment of „His Majesty’s Most Loyal Enemy Aliens“*, London 1980; Miriam Kochan, *Britain’s Internees in the Second World War*, London/Basingstoke 1983; Michael Seyfert, „His Majesty’s Most Loyal Internees“: Die Internierung und Deportation deutscher und österreichischer Flüchtlinge als ‚enemy aliens‘. Historische, kulturelle und literarische Aspekte“, in: Gerhard Hirschfeld (Hrsg.), *Exil in Großbritannien. Zur Emigration aus dem nationalsozialistischen Deutschland*, Stuttgart 1983 (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 14), S.155-182; Michael Seyfert, *Im Niemandsland. Deutsche Exilliteratur in britischer Internierung*, Berlin 1984; David Cesarani/Tony Kushner (Hrsg.), *The Internment of Aliens in Twentieth Century Britain*, London 1993; Maxine Schwartz Seller, *We Built up Our Lives. Education and Community among Jewish Refugees Interned by Britain in World War II*, Westport/London 2001.
 - 2 Zuweilen versandte Flatow Briefe unter dem Namen anderer Lagerinsassen, die ihre wöchentliche Quote nicht ausschöpften.
 - 3 University of Southampton Libraries Special Collections (USLSC), MS 116/66; bedauerlicherweise sind die Antwortschreiben der Ehefrau nicht überliefert.
 - 4 Siehe auch den von R. W. Oppenheimer (Joint Orthodox Jewish Refugees Committee, London) verfassten Bericht über seinen Besuch im Lager Huyton, 6.9.1940, in: USLSC, MS 183/240 (Papiere von Rabbiner Solomon Schonfeld).
 - 5 USLSC, MS 116/66, 8.10., 11.10.1940.
 - 6 Es ist bemerkenswert, dass Flatow seiner Frau davon abriet, ihm im Lager Besuche abzustatten, da er glaubte, dass ihm solche Begegnungen keine Erleichterung verschaffen, sondern vielmehr sein Gefangenendasein schmerzhaft vor Augen führen würden; vgl. USLSC, MS 116/66, 20.8.1940.
 - 7 USLSC, MS 116/66, 16.8.1940.
 - 8 USLSC, MS 116/66, 7.8.1941.
 - 9 USLSC, MS 116/66, 6.12.1940, 5.5., 9.5.1941.
 - 10 In den Paketen waren unter anderem Tabak, Kaffee, Kuchen, Obst, Süßwaren und Margarine, aber auch Medikamente, Kleidung, Kurzwaren sowie andere Gebrauchsgegenstände.
 - 11 Unter den Internierten befanden sich auch Ostjuden, die vor 1918 Untertanen der Habsburgermonarchie gewesen waren.
 - 12 USLSC, MS 116/66, 17.2.1941
 - 13 USLSC, MS 116/66, 14.8.1940.
 - 14 USLSC, MS 116/66, 18.11.1940, 6.1.1941.
 - 15 *Civilian Internees of Enemy Nationality. Categories of Persons Eligible for Release from Internment and Procedure to be Followed in Applying for Release*, London (August) 1940, in: USLSC, MS 183/240.
 - 16 USLSC, MS 116/66, 25.10., 6.11., 23.12.1940, 17.3., 11.4.1941.
 - 17 USLSC, MS 116/66, 27.9.1941.

Jürgen Sielemann

Ein Wochenendhaus in Poppenbüttel. Die Beraubung und Plünderung jüdischer Flüchtlinge in Hamburg im „Dritten Reich“

„Haupt[dienststelle] Alstertal
Bauabteilung

Hbg.-Sasel, am 27. August 1941

Herrn
K. Eickermann
Hamburg 19
Bismarckstr. 29

Es wurde mir gemeldet, dass Sie auf Ihrem Grundstück Müssenkoppel 17 in Hbg.-Poppenbüttel eine sog. Judenkiste aufgestellt haben. Sollten Sie letztere zu einem Wochenendhaus oder Geschirrbude und dergl. benutzen wollen, so ist ein Umbau so vorzunehmen, daß er Ausdruck anständiger Baugesinnung und werkgerechter Durchbildung ist und sich der Umgebung einwandfrei einfügt. Eine solche bauliche Anlage und Änderung ist gemäß § 3 der Baupolizeiverordnung für die Hansestadt Hamburg genehmigungspflichtig. Sie haben darnach vor Baubeginn 2 Bauantragsformulare, die Sie in jeder Dienststelle der Verwaltung des Landbezirks für je 5 Pfg. erhalten, mit 3 Zeichnungen, aus denen Ansichten und Grundriß mit Abmessungen zu ersehen sind, sowie ein[en] Lageplan des Grundstücks mit Aufstellungsplan des Bauwerks einzureichen. Außerdem ist beim Arbeitsamt Hamburg, Meyerstraße 59, eine Unbedenklichkeitsbescheinigung zu beantragen, da während des Krieges ein generelles Bauverbot besteht.

Kommen Sie dieser Aufforderung nicht nach, so haben Sie Bestrafung bis RM 150.-, gegebenenfalls entsprechende Haft zu gewärtigen.

Heil Hitler!
[Paraphe]
Baurat“

Der Empfänger des vorstehenden Schreibens¹, ein 43-jähriger Schiffbauer aus Eimsbüttel, beeilte sich, die Forderungen der Hauptdienststelle Alstertal zu erfüllen. Vier Tage später hatte er die Zeichnung eines „Wochenendhauses“ mit

Grundriss und „Ansichten von Osten und Süden“ fertig gestellt. Das 5,10 m lange und 3,70 m breite Objekt war in ein Wohnzimmer, eine Küche, einen Flur und einen Abort unterteilt. Die Baukosten hielten sich mit 350 Reichsmark in engen Grenzen, zumal der Antragsteller die im Bauantrag gestellte Frage nach dem „verantwortlichen Bauleiter“ mit „Selbstaussführer“ beantwortete und wenig mehr als Fensterrahmen und Dachpappe zu beschaffen war. Das Arbeitsamt Hamburg erlaubte den Bau „aus einer Judenkiste“ mit der Auflage, „dass die Arbeiten vom Bauherrn außerhalb seiner normalen Arbeitszeit durchgeführt werden und diese bis zum 19. Dezember ds. Js. beendet sind“. Die Errichtung einer Wochenendlaube im Gebiet der Poppenbütteler Siedlervereine² ist für die Nachwelt ohne Interesse. Was aber war eine „Judenkiste“?

Zu Beginn des Zweiten Weltkriegs lagerten im Hamburger Freihafen rund 4.000 Holzkisten mit Mobilien jüdischer Flüchtlinge aus Deutschland zur Verschiffung in das Ausland.³ Im Speditionsgewerbe nannte man die geräumigen Transportbehälter „Liftvans“ oder kurz „Lifts“. In der Sprache der Nationalsozialisten hießen sie „Judenkisten“.⁴ In den Freihafen, das hamburgische „Zollausland“, durfte das Frachtgut erst nach zollamtlicher Kontrolle transportiert werden. Zahlreiche „Liftvans“ waren bis September 1939 noch nicht dorthin gelangt, sondern lagerten in den Schuppen von Spediteuren in verschiedenen Hamburger Stadtteilen. Andere befanden sich bereits in den Laderäumen im Hafen liegender Schiffe.⁵ An ihre Verfrachtung auf dem Seeweg war nicht mehr zu denken, seit die Handelsschiffahrt mit Kriegsbeginn ganz eingestellt worden war. Eine Möglichkeit, in den Besitz ihres in Hamburg verbliebenen mobilen Eigentums zu gelangen, bot sich den Flüchtlingen noch eine Zeit lang durch die Versendung der Kisten per Eisenbahn in das „neutrale Ausland“. Davon wurde Gebrauch gemacht – sehr zum Missvergnügen eines Beamten des Zollamts Landungsbrücken. In vorauseilendem Gehorsam traf er eine Entscheidung, die seine Kompetenzen weit überschritt. Sein eigenmächtiges Handeln erschien ihm schließlich selbst bedenklich. Am 21. Dezember 1939 brachte er den Sachverhalt zu Papier:

„Unter den Auswanderergütern, deren Umleitung [über neutrale Länder] beantragt worden ist, befinden sich auch solche, deren Eigentümer im feindlichen Ausland sesshaft geworden sind. Während zu Beginn des Krieges alle zur Umleitung bestimmten Auswanderergüter unterschiedslos abgefertigt worden sind, habe ich in den letzten Wochen Güter, deren Eigentümer im feindlichen Ausland wohnen, vorläufig nicht zur Umleitung zugelassen. Hierzu wurde ich veranlasst durch Nachrichten über die Beschlagnahme von deutschem Gut im feindlichen Ausland. Obgleich für meine vorsorgliche Maßnahme m.[eines] W.[issens] zurzeit keine rechtliche Unterlage besteht, halte ich es jedoch vom nationalpolitischen Standpunkt aus gesehen für bedenklich, ohne Klarstellung und Weisung durch die maß-

gebende Stelle die weitere Versendung in das feindliche Ausland zu ermöglichen. Meine Bedenken werden von der Devisenstelle Hamburg (Regierungsrat v. Rumohr) geteilt. Bis heute liegen hier 28 Anträge auf Umleitung von jüdischen Auswanderergütern vor, deren Eigentümer im feindlichen Ausland wohnen. Ich bitte, die Angelegenheit dem Herrn Oberfinanzpräsidenten vorzutragen und seine Entscheidung oder die des Herrn Reichsministers der Finanzen herbeizuführen.“⁶

Was dem übereifrigen Zollbeamten fraglich erschien, war höheren Orts längst entschieden worden. Die Reichsstelle für das Auswanderungswesen hatte bereits am 26. September 1939 verfügt, dass Juden die Mitnahme von „Umzugs- und Hausratsgut“ in feindliche Länder weiterhin zu gestatten sei, und vom 22.11.1939 datierte ein Schreiben des Reichswirtschaftsministeriums, das die Möglichkeit zur Versendung über neutrale Länder ausdrücklich bestätigte. Dessen ungeachtet setzten sich hamburgische Behörden noch Ende Januar 1940 mit der Frage des übereifrigen Zollbeamten auseinander.⁷ Wie dieser im weiteren Verlauf verfuhr, zeigen die Akten nicht. Dagegen steht fest, dass Tausende jüdische Flüchtlinge ihre in Hamburg angehaltenen „Liftvans“ niemals erhielten. Verloren waren Hausrat und Kleidung, notwendige Geräte zur Berufsausübung, lieb gewordene Bücher und Schallplatten, Alben mit Familienfotos, Kinderspielzeug und alles andere, was den Flüchtlingen mitzunehmen erlaubt war.⁸ Den Kampf um die erforderlichen Genehmigungen und Bescheinigungen hatten sie vergeblich geführt. Was mit der Vernichtung ihrer Existenz und dem Zugriff auf ihre Vermögenswerte durch „Firmenarisierung“, Zwangsveräußerung von Grundstücken, horrenden Sonderabgaben, Kontensperrung, Depotzwang für Wertpapiere und andere Maßnahmen erreicht worden war, genügte den Verfolgern nicht; sie griffen auch nach dem verbliebenen Rest.⁹ Die „Sonderbestimmungen bezüglich der Juden bei und nach der Auswanderung“, das Regelwerk für die Beraubung und Plünderung jüdischer Flüchtlinge durch den Staat, hat Leo Lippmann im Einzelnen dargestellt.¹⁰ Im Folgenden wird nur von den in Hamburg festgehaltenen „Liftvans“ jüdischer Flüchtlinge berichtet. Wie mit ihnen umgegangen wurde, schilderte Hamburgs Gauleiter und Reichsstatthalter Karl Kaufmann in einem Schreiben an den „Herrn Reichsmarschall des Großdeutschen Reiches“ Hermann Göring wie folgt:

„Im Freihafen lagerte eine große Menge jüdisches Umzugsgut, das zu einer großen Gefahr zu werden drohte, wenn diese großen Mengen beim Luftangriff etwa in Brand gerieten. Es ist deshalb auf meinen Vorschlag hin von Seiten der Gestapo das Umzugsgut beschlagnahmt worden, damit es zur Verwertung von Bombengeschädigten versteigert werden konnte, und ich habe auch alle für Bombengeschädigte brauchbaren Möbel und Hausratgegenstände durch meine Sozialverwaltung erwerben lassen.“¹¹

War es so? Kaufmanns notorisch schlechter Umgang mit der Wahrheit zwingt zur Skepsis. Wurde die Gestapo erst durch seinen Vorschlag zur Beschlagnahmung der „Liftvans“ veranlasst? Der Zugriff auf das Eigentum von aus Deutschland geflüchteten Juden setzte ursprünglich die Aberkennung ihrer deutschen Staatsangehörigkeit voraus und war durchzuführen, solange sie noch keine ausländische Staatsangehörigkeit erworben hatten.¹² Bereits vom 17.5.1940, als Hamburg von Bomben noch verschont war, stammte eine Anweisung des Reichssicherheitshauptamts betreffend die „Vermögensbeschlagnahme von jüdischen Emigranten“:

„Als kriegswichtige und deshalb mit größter Tatkraft und Beschleunigung durchzuführende Fälle der Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit gemäß § 2 des Gesetzes vom 14.7.1933¹³ [...] sind unter anderem diejenigen Fälle anzusehen, in denen ein Emigrant noch größere Vermögenswerte im Inland besitzt, die dem Reich verloren gehen würden, falls der Emigrant durch Naturalisierung im Ausland sich dem Aberkennungsverfahren und der mit ihm verbundenen Vermögensverfallerklärung entzieht. In letzteren Fällen ist beschleunigter Zugriff vor allem deswegen geboten, weil die Gefahr einer solchen Naturalisierung immer größer wird, je länger sich ein Emigrant schon im Ausland aufhält [...]. Ich habe daher sämtliche Staatspolizeileit- [und Staatspolizei]stellen angewiesen, [...] beschleunigt nachzuprüfen, ob die Voraussetzungen für die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit und die damit verbundene Beschlagnahme und Verfallerklärung der Vermögenswerte vorliegen.“¹⁴

Von den „Fällen, in denen ein Emigrant noch größere Vermögenswerte im Inland besitzt“, waren die im Hamburger Freihafen zurückgehaltenen Güter jüdischer Flüchtlinge nicht ausgenommen. Ihr Wert wurde im März 1941 offiziell auf 23 bis 27 Millionen Reichsmark veranschlagt.¹⁵ Deshalb ist anzunehmen, dass die Gestapo mit den Beschlagnahmungen längst begonnen hatte, als Kaufmanns Initiative zur Versorgung von Bombengeschädigten erfolgte.¹⁶ Vermutlich ergriff er sie in den Tagen nach den schweren Luftangriffen vom 12. und 13.3.1941, als fast 1.000 Einwohner obdachlos geworden waren.¹⁷

Was ist von Kaufmanns Behauptung zu halten, „dass das jüdische Umzugsgut [...] zu einer großen Gefahr zu werden drohte, wenn diese großen Mengen beim Luftangriff etwa in Brand gerieten“? Sprach er damit eine begründete Sorge im Interesse des Luftschutzes aus? Besonders gefürchtet waren Bombenabwürfe auf „Fackelbetriebe“ wie Mineralöllager und Getreidesilos, deren Feuerschein das Stadtgebiet kilometerweit beleuchtete und den Bomberpiloten die Zielfindung erleichterte.¹⁸ Die Schlussfolgerung, dass deshalb sämtliche Lagerschuppen im Freihafen von brennbaren Gütern geräumt wurden, geht allerdings fehl. Senatsdirektor Matthäs von der Hamburger Sozialverwaltung nannte einen ganz anderen

Grund für den Zugriff auf das Eigentum jüdischer Flüchtlinge. In einer Sitzung vom 27.3.1941 berichtete er, dass „im Hamburger Freihafen eingelagertes Judengut“ auf behördliche Veranlassung versteigert werde, „um es der Gefahr der Vernichtung durch Luftangriffe zu entziehen“.¹⁹ Gegenüber Kaufmanns Behauptung war dies ein feiner, aber bemerkenswerter Unterschied. Der Senatsdirektor argumentierte nicht mit der von den „Liftvans“ ausgehenden Gefahr für den Luftschutz, sondern mit der Gefahr ihrer Vernichtung.

Zu diesem Zeitpunkt hatte Himmlers Berliner Terrorzentrale längst Regelungen getroffen, die den Zugriff auf sämtliche „Liftvans“ ermöglichten. Nach Erlassen des Reichssicherheitshauptamts vom 1.8.1940 und 5.3.1941 konnte „lagerndes Umzugsgut ausgewanderter Juden“ versteigert werden, „auch wenn gegen die jüdischen Emigranten die Einleitung eines Ausbürgerungsverfahrens nach den derzeit geltenden Richtlinien nicht durchführbar ist [...], wenn die Veräußerung des Gutes aus volkswirtschaftlichen Gründen geboten erscheint“.²⁰ In diesem Rahmen ist Kaufmanns erwähnter „Vorschlag“ zu bewerten, auch wenn er darin nur die von den „Liftvans“ angeblich ausgehende Brandgefahr geltend machte.

Ob aus „Luftschutzgründen“ oder anderen Motiven, z.B. zur Ersparnis von Lagergeld für die beschlagnahmten Güter, die Kisten mit den Mobilien jüdischer Flüchtlinge wurden aus den Kaischuppen herausgeholt und im Freien aufgestellt. Feuchtigkeit und Ratten richteten in der Folgezeit erhebliche Schäden an²¹, auch Luftangriffe. Am 11.5.1941 fiel eine Sprengbombe auf den Schuppen 62 am Kamerunkai, der mit Schnittholz und Wehrmachtsgütern angefüllt war – brennbare Materialien, die das Feuer begierig vernichtete. „Ein Teil der vor dem Schuppen 62 lagernden Judenkisten brannte aus“, vermerkte dazu der Polizeibericht.²²

Trifft Kaufmanns Behauptung zu, das „jüdische Umzugsgut“ sei beschlagnahmt worden, um es Bombengeschädigten zugute kommen zu lassen? Wie Frank Bajohr in seiner grundlegenden Untersuchung über den Raub des Eigentums von Juden in Hamburg gezeigt hat, war der Inhalt der „Liftvans“ auch anderen zugehört: jungen Ehepaaren, „Rückwanderern“ nach Deutschland, staatlichen Stellen, Parteidienststellen und darüber hinaus „möglichst weiten Kreisen der Bevölkerung“, wie das „Hamburger Fremdenblatt“ am 29.3.1941 berichtete.²³ Die öffentlichen Versteigerungen der „Liftvans“ begannen im Februar 1941 und wurden jahrelang fortgesetzt. Einbezogen wurden auch die außerhalb des Freihafens in Speditionsschuppen gelagerten Kisten mit Mobilien jüdischer Flüchtlinge. Als Ende 1941 die Versteigerungen des Eigentums der aus Hamburg deportierten Juden einsetzten, war der Erwerb von „Judengut“ schon längst kein Novum mehr, sondern eine stadtbekannte Methode der Aneignung von nützlichen Sachen zu Billigpreisen. Auch die Transportkisten, in denen sie verpackt waren, fanden Abnehmer. Einer von ihnen war der Besitzer der Wochenendlaube an der Müssekoppel. Unweit von seinem Grundstück entstanden 1944 zahlreiche Unterkünfte

für „Ausgebombte“, die so genannten Plattenhäuser – errichtet von jüdischen Frauen aus dem Außenlager Sasel des Konzentrationslagers Neuengamme.²⁴ Hat ihr Anblick den Bewohner der „Judenkiste“ berührt, und hat er sich vielleicht sogar geschämt? Man kann es nur hoffen.

- 1 Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StA HH), 324-1 Baupolizei, K 10751, Bauprüfakte Müschenkoppel 17.
- 2 Angelika Rosenfeld/Thomas Fraatz-Rosenfeld, 650 Jahre Poppenbüttel. Spaziergänge in die Vergangenheit, Hamburg 1986, S.124-29.
- 3 Schreiben des Zollamts Landungsbrücken vom 21.12.1939, in: StA HH, 373-71 Auswanderungsamt I, II A II 17.
- 4 Zum Beispiel im Polizeibericht über den Luftangriff vom 11.5.1941. Das dazugehörige Foto zeigt einen demolierten Transportbehälter mit der Aufschrift „Palästina“; vgl. StA HH, 731-6 Zeitgeschichtliche Sammlung, I 10 Bd. 8, S.1423 und 1426.
- 5 Für das Ladegut dieser Schiffe wurden vom Amtsgericht Hamburg Abwesenheitspfleger bestellt. Es handelte sich um die Dampfer „Caribbean“, „Hamm“, „Iberian“, „Leuna“, „Lüneburg“, „Neumark“, „Pretoria“, „Usambara“ und „Wangoni“. Die Abwesenheitspflegschaft schützte auch diese Güter jüdischer Flüchtlinge nicht vor der späteren Beschlagnahme und „Verwertung“ (StA HH, 314-15 Oberfinanzpräsident, 47 UA 9).
- 6 Abschrift ohne Unterschrift, in: StA HH, Auswanderungsamt I (wie Anm. 3).
- 7 Schreiben des Auswanderungsamts an den Oberfinanzpräsidenten Hamburg vom 27.1.1940, in: ebd.
- 8 Eine Zusammenstellung der Anordnungen und Merkblätter für die „Mitnahme von Umzugsgut durch Auswanderer“ ist in einer Sachakte der Devisenstelle Hamburg enthalten (StA HH, 314-15 Oberfinanzpräsident, 14).
- 9 Leo Lippmann, Mein Leben und meine amtliche Tätigkeit. Erinnerungen und ein Beitrag zur Finanzgeschichte Hamburg (hrsg. von Werner Jochmann), Hamburg 1964 (Veröffentlichungen des Vereins für Hamburgische Geschichte 19), S.669-701.
- 10 Ebd., S.697. Leo Lippmann (1881 – 1943, Freitod); 1920 – 1933 Staatsrat in der Finanzbehörde, 1935 – 1943 Vorstandsmitglied der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg.
- 11 Schreiben vom 4.9.1942, in: National Archives Washington, Miscellaneous German Records Collection, Microcopy no. T 84, roll 7.
- 12 Gesetz über den Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit vom 14.7.1933, in: Reichsgesetzblatt 1933 I, S.480.
- 13 Ebd.
- 14 StA HH, 314-15 Oberfinanzpräsident, 9 U.A. 2.
- 15 Wolfgang Benz (Hrsg.), Die Juden in Deutschland 1933 – 1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft, München 1988, S.561.
- 16 Für eine pauschale Beschlagnahme der „Liftvans“ findet sich kein Indiz; die Versteigerungsunterlagen zeigen, dass die Gestapo sie einzeln verfügte.
- 17 Die Bilanz aller bis dahin auf Hamburg erfolgten Luftangriffe weist demgegenüber lediglich 372 obdachlos gewordene Einwohner auf; vgl. Hans Brunswig, Feuersturm über Hamburg, 8. Aufl., Stuttgart 1987, S.452.
- 18 Ebd., S.158.
- 19 StA HH, Sozialbehörde I, StA 26.19 b Bd. 2.
- 20 Hans Günther Adler, Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland, Tübingen 1974, S.658.
- 21 Zeugenaussage des Auktionators Carl Friedrich Schlüter vom 29.12.1950, in: StA HH, 314-15 Oberfinanzpräsident, 48 U.A. 1.
- 22 StA HH, 731-6 Zeitgeschichtliche Sammlung (wie Anm. 4).
- 23 Frank Bajohr, „Arisierung“ in Hamburg. Die Verdrängung der jüdischen Unternehmer 1933 – 1945, Hamburg 1997, S.332.
- 24 Angelika Rosenfeld, Sasel. Ein Stadtteil hat Geschichte, Hamburg 1991, S.175-180.

Treu bis zum Ende. Eine nationalsozialistische Predigt in Palästina, gehalten am 22. April 1945*

Im Zionistischen Zentralarchiv in Jerusalem befindet sich ein dünnes Mäppchen, das ein Dokument mit folgender Überschrift enthält:

„Gottesdienst Predigt, Tempelersaal Behtlehem [sic], 22. April 1945,
Gehalten von Bauer Katz E. (junior)“¹

Bevor wir uns diesem Dokument zuwenden, sei hier zur Einführung kurz auf die Gemeinde eingegangen, vor der diese Predigt damals, kurz vor dem Zusammenbruch des „Dritten Reiches“, gehalten wurde. In Palästina, das damals britischer Verwaltung unterstand, befand sich neben den drei Hauptgruppen – Briten, Arabern und Juden – auch eine rund 2.000 Personen zählende deutsche Kolonie, die mehrheitlich der *Tempelgesellschaft* angehörte.² Diese Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland gegründete religiöse Gruppierung war von dem Glauben geleitet, dass die Erschaffung von „Gottes Reich“ durch die „Sammlung des Volkes Gottes“ in Jerusalem erwirkt werde, wo auch der Tempel wieder aufzurichten sei. Die ersten Templer erreichten Palästina in den 1860er Jahren, doch der erste Ansiedlungsversuch von Templern in der Jesreel-Ebene musste wieder abgebrochen werden, nachdem mehrere Templer der Malaria und anderen Naturplagen zum Opfer gefallen waren. Einige Jahre später kam die erste organisierte Templergruppe unter Führung von Christoph Hoffmann und Georg David Hardegg ins Land. In den folgenden Jahrzehnten wurden an verschiedenen Orten im Land deutsche Kolonien gegründet. Besondere Bedeutung erlangten die städtischen Kolonien in Haifa, Jerusalem und Jaffa sowie die landwirtschaftlichen Siedlungen Sarona bei Jaffa, Wilhelma bei Lod, Bethlehem und Waldheim³ in der westlichen Jesreel-Ebene am Fuße Niedergaliläas.

Es war die Zeit nach dem Krimkrieg und der Eröffnung des Suezkanals, als sich das Osmanische Reich und das in seinem Herrschaftsbereich befindliche Palästina Europa gegenüber zu öffnen begann. Von den deutschen Siedlern gingen wichtige Impulse aus für die Entwicklung von Industrie und Landwirtschaft wie auch für das Verkehrswesen sowohl innerhalb des Landes als auch über die Landesgrenzen hinweg. Zudem errichteten sie Herbergen für Pilger und den übrigen Fremdenverkehr sowie Schulen, die auch von Teilen der lokalen arabischen Jugend besucht wurden.

Die Ankunft der frühesten jüdischen Siedlerpioniere in den 1880er Jahren und ihre ersten Dörfer wurde von den Templern mit Missgunst betrachtet. Das Heilige Land gehörte in ihren Augen „Gottes Volk“ und nicht den Juden, die Gottes Sohn verleugneten. Die negative Einstellung der Templer dem jüdischen Siedlungswerk in Palästina gegenüber verstärkte sich mit Aufkommen der zionistischen Bewegung und der Zunahme der jüdischen Einwanderung nach Palästina. Das alltägliche Verhältnis zwischen Juden und Deutschen in Palästina unterlag Schwankungen und unterschied sich von Ort zu Ort, wie aus verschiedenen Zeitzeugenberichten und anderen Beiträgen im Templerorgan „Die Warte des Tempels“ hervorgeht.⁴

Nach dem Ersten Weltkrieg⁵ veränderte sich die Lage in Palästina. An die Stelle der mit dem Deutschen Kaiserreich verbündeten osmanischen Herrschaft trat das britische Mandat. Das vereinigte Königreich hatte sich zur Umsetzung der Balfour-Deklaration verpflichtet, die das Recht der Juden auf eine nationale Heimstätte in Palästina anerkannte. Vor diesem Hintergrund kam es zum Konflikt zwischen Juden und Arabern um die Zukunft des Landes. Die deutschen Siedler in Palästina verhielten sich – gemäß der Vorgabe der deutschen Regierung – den britischen Landesherren gegenüber loyal und wahrten die Neutralität im jüdisch-arabischen Konflikt.⁶

Die Machtübernahme der Nazis führte dann eine weitere Wende herbei. Infolge der jüdenfeindlichen Ideologie und Politik des neuen Regimes in Deutschland verschärfte sich die Feindseligkeit der jüdischen Gemeinschaft in Palästina gegenüber den deutschen Siedlern. Gleichzeitig betrachteten Teile der arabischen Bevölkerung Deutschland und die Deutschen als mögliche Verbündete gegen die Briten und die Zionisten. Zwar bekannten sich vor 1933 nur wenige deutsche Siedler in Palästina zur NSDAP⁷, doch stieg deren Zahl später auch unter den Templern allmählich an. NSDAP-Landesgruppenleiter Cornelius Schwarz war ein aktives Mitglied der Templergemeinde.⁸ Schließlich gehörten 17% der Palästina-Deutschen der Nazipartei an.⁹ Einerseits war die Auslandsorganisation der NSDAP offiziell darum bemüht, die Unterstützung aller ‚Volksdeutschen‘ außerhalb Deutschlands zu gewinnen.¹⁰ Andererseits erging die klare Weisung, das Hissen der Hakenkreuzfahne auf geschlossene Parteiversammlungen zu beschränken, keine Parteiform zu tragen und sich in keiner Weise in die inneren Angelegenheiten der Gastländer einzumischen.¹¹ Dennoch kam die Identifikation mit der NSDAP etwa mit der Gründung der Deutschen Arbeitsfront und der nationalsozialistischer Kinder- und Jugendorganisationen sowie in den deutschen Schulen deutlich zum Ausdruck. Deutsche Lehrer wurden aufgefordert, sich dem nationalsozialistischen Lehrerbund anzuschließen, und der neue Lehrplan der deutschen Schulen nahm nun auch das Fach Rassenkunde, Bevölkerungspolitik und Rassenpflege auf. Nationale und andere deutsche Feiertage wurden mit dem Absingen des Deutschlandliedes und des Horst-Wessel-Liedes begangen.¹²

Über die Frage, welche Popularität die NSDAP in der Templergemeinde genoss, soll das hier noch zu behandelnde Dokument Aufschluss geben. Aus diversen Beiträgen im Templerorgan geht hervor, dass es nicht wenigen Templern in religiöser Hinsicht schwer fiel, sich mit der Nazi-Ideologie zu identifizieren. Auch wurde mehrfach Kritik an den Gleichschaltungsversuchen von NSDAP-Parteifunktionären in Palästina geübt. Überdies unterhielten viele Templer gute gesellschaftliche und wirtschaftliche Beziehungen zu Juden.¹³ Andererseits meldeten sich in der Templergemeinde auch Stimmen, die im Naziregime einen Segen erblickten, entweder, weil es Deutschland vor der kommunistischen Gefahr bewahre, oder weil Hitler das Volk geeint habe. Dafür, hieß es, müsse jeder gute Deutsche dem Führer dankbar sein. Zudem finde sich auch „im Nationalsozialismus [...] wahre Religion und Lehre“.¹⁴

Für den relativ großen Erfolg der NSDAP bei den Templern gibt es unterschiedliche Erklärungsansätze. Der Zuspruch könnte unter anderem mit der Neigung von Emigranten zusammenhängen, sich mittels nationalistischer Ideologien einen Heimatersatz zu schaffen. Zusätzlich könnten das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Konformität, die sich auch aus der religiösen Weltanschauung der Templer ergaben, die Unterstützung der NSDAP insofern gefördert haben, als bei dieser Partei der Gemeinschaftssinn eine besonders wichtige Rolle spielte. Dies kam etwa dadurch zum Ausdruck, dass ganze Familien ihren Eintritt in die Partei erklärten.¹⁵

Die Annäherung war gegenseitig. Die Machtübernahme der Nazis in Deutschland führte auch zu einer stärkeren Anbindung der Auslandsdeutschen an die Heimat. Während die Weimarer Republik kaum den Kontakt mit den deutschen Emigranten gepflegt hatte, griff das „Dritte Reich“ auf die Organisationen der NSDAP zurück und betrieb auch die Gleichschaltung der deutschen Gemeinden im Ausland. Diese Entwicklung vollzog sich in Palästina, wie erwähnt, durch die Gründung verschiedener nationalsozialistischer Vereinigungen. Dass sich die Beziehungen zwischen den Templern und der jüdischen Gemeinschaft verschlechterten, kam dann unter anderem in der 1937 geführten Debatte über die Teilung Palästinas zum Ausdruck. In der Anhörung durch den Vorsitzenden der britischen Untersuchungskommission Lord Peel, dessen Bericht erstmals einen Teilungsvorschlag enthielt, machte der Vorsteher der Templergemeinde Philipp Wurst deutlich, dass die Templer das britische Mandat den anderen Alternativen vorzogen und andernfalls lieber in einem arabischen als in einem jüdischen Staat leben würden.¹⁶

Der Zweite Weltkrieg hatte besonders schwerwiegende Auswirkungen auf das Leben der Palästina-Deutschen. Der Bevölkerungsschwund begann im August 1939, als 250 junge Wehrpflichtige sowie einige Familienangehörige das Land verließen. Die übrig gebliebenen Männer im Alter bis 50 Jahre wurden in Akko interniert, während sich die restlichen Palästina-Deutschen – einschließlich der Frauen,

Kinder und Greise – mehrheitlich in den zu umzäunten Internierungslagern umfunktionierten Siedlungen Sarona, Wilhelma, Bethlehem und Waldheim konzentrierten. Der Vormarsch von Rommels Truppen in Nordafrika führte dann im Herbst 1941 zur Abschiebung von rund 650 Palästina-Deutschen nach Australien, von denen 80% zu den Templern gehörten. Im Rahmen von Austauschvereinbarungen verließen im weiteren Verlauf des Krieges nochmals 400 Deutsche Palästina, mehrheitlich Frauen und Kinder.

Den Berichten der Internierten zufolge gestaltete sich das Leben in diesen Lagern relativ komfortabel. Zwar bestand das Wachpersonal überwiegend aus jüdischen Hilfspolizisten, doch wurden keine nennenswerten Klagen über Misshandlungen der Internierten vorgebracht. Mit Hilfe der arabischen Arbeiter führten die Siedler ihre Höfe weiter und setzten den Verkauf ihrer Erzeugnisse fort. Es wurde ihnen sogar ermöglicht, Verwandte oder Freunde in anderen Internierungslagern zu besuchen. Ein weiteres Zeichen der relativen Freiheit der Internierten waren zudem die Siegesfeiern, mit denen sie in den verschiedenen Lagern die Erfolge der Wehrmacht zu Beginn des Krieges begingen. Im Mai 1940 wurden die Rundfunkempfänger beschlagnahmt, doch etwa ein Jahr vor dem Ende des Krieges wieder zurückgegeben, so dass die deutschen Siedler Hitlers Rede nach dem Attentat vom 20. Juli 1944 sowie dessen Ansprache zum Neujahr 1945 im Rundfunk verfolgen konnten.¹⁷

Bei dem Dokument, dem dieser Artikel gewidmet ist, handelt es sich, wie erwähnt, um eine Predigt, die Immanuel Katz (junior) zugeschrieben wird. Katz kam 1896 in Haifa zur Welt. Sein Vater, der denselben Vornamen trug und 1871 ebenfalls in Haifa geboren wurde, war der Sohn eines Templerpioniers aus dem württembergischen Altensteig. Immanuel Katz (senior) zählte zu den angesehensten Mitgliedern der Templergemeinschaft.¹⁸ Katz junior übersiedelte nach Wilhelma, heiratete Bertha (geb. Wörz) und wurde Vater von vier Kindern. Nach dem Tod seiner Frau Anfang 1937 musste er sich allein um seine Kinder (im Alter von vier bis 13 Jahren) kümmern und geriet in finanzielle Schwierigkeiten. Unterstützung erhielt er vom Winterhilfswerk der NSDAP in Palästina, obwohl er weder Mitglied der Partei war, noch dieser später beitrug. Die wirtschaftliche Not zwang Katz zur Übersiedlung ins galiläische Bethlehem. Dort ehelichte er Martha Rose (geb. Eppinger).¹⁹ Am 3. September 1939 wurde Katz zusammen mit seiner Familie in Bethlehem interniert, wo er die nächsten Jahre verbrachte. Drei Monate später gesellte sich Katz senior zwangsweise den Angehörigen hinzu.²⁰

Die unten angefügte Predigt wurde zwei Wochen vor Kriegsende (zwei Tage nach Hitlers Geburtstag) gehalten. An jenem Sonntag, dem 22. April 1945, berichteten die Zeitungen über den nahenden Zusammenbruch des „Dritten Reiches“. Die Spitzen der Roten Armee rückten aus dem Norden, Osten und Süden in Berlin ein. Am selben Tag enthob Hitler den Stadtkommandanten seines Amtes und über-

nahm selbst das Kommando. Bei der letzten Lagebesprechung im Reichskanzleramt realisierte Hitler zum ersten Mal, dass der Krieg verloren war. Er beschuldigte die Generäle der Treulosigkeit und des Verrats und sprach von Selbstmord.²¹

In Palästina war es ein ganz gewöhnlicher Frühlingstag ohne besondere Vorkommnisse, die Wettervorhersage sprach von möglichen Niederschlägen im Norden.²² Die Bevölkerung des galiläischen Bethlehem fand sich zum Gottesdienst im Tempelersaal ein, zu dessen Anlass Immanuel Katz die hier als Faksimile gedruckte Predigt hielt.

Der Text greift zum Teil auf die Bibel und auf bekannte Tatsachen zurück. Auffällig sind sowohl die zum Ausdruck gebrachte Verehrung für Adolf Hitler als auch die Sympathiebekundungen für die NS-Ideologie, besonders angesichts der Tatsache, dass die Predigt in einem Gebiet unter britischer Herrschaft und mit großer jüdischer Bevölkerung gehalten wurde, zu einer Zeit, als das „Dritte Reich“ vor dem Zusammenbruch stand. Doch vielleicht lassen sich die gewählten Formulierungen gerade vor dem Hintergrund der schwierigen Lage Deutschlands verstehen. Menschen aus dem Bekanntenkreis von Katz schilderten diesen als gewissenhaften und gottesfürchtigen Menschen. Leitete ihn etwa die tiefe Überzeugung, dass man der Heimat in der Not beistehen muss? Die Predigt setzte einen Bezug zur Realität voraus, die selbst Deutsche, die den Schauplätzen der Ereignisse fern standen, als hart und schmerzlich empfanden.²³ Aus diesem Gefühl resultierten die Schilderungen über vergossenes Blut sowie die Sorge um das Schicksal des Führers, der den Palästina-Deutschen als Symbol der Heimat galt, unabhängig davon, ob sie ihm zustimmten oder nicht.

Wie erwähnt befanden sich unter den Internierten nicht wenige Parteimitglieder. Man kann also davon ausgehen, dass auch ein gewisser offener oder subtiler Gruppenzwang in patriotische Bekenntnisse mündete. Ein Schreiben des Leiters der politischen Abteilung der *Jewish Agency* Moshe Shertok an den britischen Hochkommissar Lord Gort scheint diese Annahme zu bestätigen:

„Am Tag der deutschen Kapitulation marschierte die gesamte Jugend Bethlehems Nazilieder singend durch die Kolonie, und der am V-Tag in dieser Kolonie abgehaltene Gedenkgottesdienst für Hitler war im wesentlichen eine Rückbesinnung auf die Ideale des toten Führers.“²⁴

Solche Aufmärsche konnten nur dort stattfinden, wo die Gemeinschaft selbst sie duldete und kein Eingreifen der (britischen) Behörden befürchtet wurde. Eine weitere Bestätigung der Vermutung liefert ein anonymes Schreiben aus dem Jahre 1945, das im Templer-Archiv in Australien aufbewahrt wird:

„Die Juden geben über uns ein falsches politisches Urteil; sie sagen, wir seien gemeine Nazi(s). Gewiß, so wie wir treue Monarchisten, dann treue Republikaner waren, müssen wir doch auch treue Anhänger der dritten Regierung Deutschlands sein.

"Liebe Deinen Naechsten wie Dich Selbst"

"In diesem Ausspruch liegt die ganze Lehre und Weisheit unseres Herrn; liebe deinen Naechsten wie dich selbst, liebe ohne Hass, ohne Misstrauen, liebe und helfe deinem Naechsten und vor allem deinem deutschen Volksgenossen, damit wir gross, stark, vereint und unbesieglbar bleiben vor unseren Feinden. Was aber tun die Menschen? Sie bekempfen und erschlagen sich gegenseitig, sie vernichten unsere Liebe, unsere Ehre, unser Eigentum, unsere Kulturstaetten. Seit die Welt besteht, gab es Kriege, und wird es Kriege geben, denn solange einer den andern nicht liebt, nichts goeznt, so wird Blut fliessen, Blut in Stroemen, unzählige Opfer, unschuldige Kinder, Frauen, Greise, bezahlen ausser den kampfenden Soldaten mit dem Leben, damit das Wort Gottes endlich erhört wird. In der Geschichte seit dem Bestehen der Welt koennen wir sehen und lesen vom Blutvergiessen ganzer Voelker; ja sogar ganzer Laenderkomplexe. Die Juden, als sie von Aegypten flohen und nach langen Irrfahrten in der Wueste ins heilige Land kamen, schlaechteten sie ihre besieigten ueberlebenden Feinde, sei es Maenner, Frauen, Greise oder Kinder unbarmherzig nieder, zerstoeerten ihre Staedte, ja verbrannten sogar das Vieh, die Straue damit ja nichts von den Besiegten uebrigbleibe. Dasselbe steht uns Deutschen, unserm Vaterland heute bevor. Die Hunnen, die Goten, die Tuerken, alle diese machten das nach, was einst durch das Beispiel der Juden in die biblische Geschichte einging um spaeter als Beispiel, als Vorbild den kommenden Zeiten zu dienen. Wenn wir aber bedenken, dass all dies Blut von verfloessenen Kriegen emporsteigt, und Zeuge waere von unserer Schaehtigkeit, von unserem Ungehorsam an das Wort Gottes, so wuerden wir selbst erkennen muessen, dass Strafe fuer unsern Ungehorsam, Strafe fuer das Nichteinhalten des Wortes: Liebe deinen Naechsten, koennen muss. Waerde all dieses Leid des Blutvergiessens, der moerderischen Kriege seit dem Bestehen der Welt zusammengesaeuert werden, wuerde das Klagen und Weinen der Mutter, der Frauen, der Kinder, der Verwundeten, der Verkruempelten die Welt erfuellen, so wuerden wir vielleicht selbst erschrecken ueber all den Preval, all den Greuel, die emporsteigen und Zeugen sind gegen uns von unsern Untaten. Schlecht sind die Menschen. Schlecht, das koennt ihr sehen, jeder von uns an demjenigen, die mit uns zwangsweise leben muessen. Als vor zwei Jahren wir uns zum ersten im Siege badeten, hat einer von euch jemals Gott dafuer gedenkt? Ich glaube keiner. Keiner ausser unserm geliebten Fuehrer; in jeder seiner Reden, in seinen guten Zeiten, wie auch zur Zeit der Pruefung, war immer zu hoeren, das Wort: mit Hilfe unseres Gottes. Er selbst, am 20. Juli der Anschlag auf sein Leben misslang, sagte wortlich, was wir alle im Radio gehoert haben: "Ich sehe es als Fuegung Gottes an, dass wir mein Leben gelassen hat, um mein Volk mit Gottes Hilfe zum Sieg zu fuehren gegen die juedisch-bolschewistische Weltverschwoerung." In schweren, sorgenvollen Stunden zeigt uns die Geschichte, dass Gott immer sich der Armen, Schwachen erbaemt, und ihnen einen Retter schickt, einen Retter aus Not und Elend, und Unterdrueckung und Schmach. Uns Deutschen sandte er 1933 unsern Retter Adolf Hitler. Mag es kommen, wie es wolle, er ist unser geliebter Fuehrer, er hat den neuen Glauben in die Welt gestreut, und wenn wir auch von besieigten Laendern uns zurueckziehen muessen, so haben wir doch viel gewonnen, naemlich unsere Idee lebt weiter, und wir Fruerchte tragen. Das koennen wir sogar in juedischen Zeitungen lesen, dass ueberall, in Frankreich, Holland, Belgien, im ganzen Balkan, ueberall wo unsere Soldaten des Fuehrers sich nur zeitweise aufgehalten haben, unsere Idee unsere Neuordnung, sich bei unsern Feinden langsam aber sicher

durchsetzt.

Das ist unser Sieg. Geschlagen wa auf dem Felde der Ehre, ist das vergossene Blut der Soldaten nicht umsonst gewesen. Clausewitz wie auch Bismarck sagten beide beinah aehnliches. 'Eine verlorene Schlacht ist manchmal ein grosser Sieg des Glaubens und der Anerkennung einer neuen Zeit und Hoffnung. Wenden wir unsern Blick nach dem geliebten Deutschland, Stadt, Dorf, alles faellt unter dem Hagel der Zerstoeerung, unserer blutuerstigen Feinde. Nichts wird geschont, aber es muss so sein. Es ist der Preis der neuen Lehre, die bezahlt werden muss, denn bei uns Deutschen hat die Lehre begonnen, wir muessen als erste Nation Opfer dafuer bringen, deshalb sehst es als Fuegung und Dankbarkeit an, dass wir fuer fremde Nationen als erste die Dankesschuld, das Opfer an unsern Herrn bringen.

Die Juden opferten ihre eigenen Kinder und schlachteten sie am Altare Gottes. Waer aber bringes aus frohem, leichtem Herzen die Opfer an unsern Gott als Dank fuer die neue Lehre unseres geliebten gottgesandten Fuehrers. Ich werde es vielleicht nicht erleben, aber die junge Generation der Kolonie wird bestimmt den neuen Glauben blusen sehen in allen Lenden der Welt, und alle Voelker ohne Ausnahme werden lob-singen dem Apostel unseres Jahrhunderts, Adolf Hitler.

Liebe denen Naechsten wie dich selbst, liebet aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele unsern Fuehrer, unser Volk, unsern Glauben. Komme was mag, wir werden in unserm Herzen ihm ewig treu bleiben, treu bis ans Grab und darueber hinaus. Treu, damit der Glaube an den Nationalsozialismus niemals stirbt und erlischt. Amen."

(Uebliches Templer-Vaterunser mit Einschaltung Gebet fuer den Fuehrer und seine Getreuen.)

Wir müssen als Deutsche, die nicht in Deutschland wohnen, immer die jeweilige dort herrschende Regierungsform anerkennen und ihre Anordnungen berücksichtigen, ob wir mit ihr harmonieren oder nicht. Wir haben keine Wahl! In diesem Fall sahen wir sozialen Fortschritt. Ich kann mir nicht vorstellen, wie jemand im Ausland ein Glied seines Volkes bleiben kann und zur selben Zeit seine Regierung beschimpft und sich gegen sie auflehnt.“²⁵

Drei Jahre später veröffentlichte die Tempelgesellschaft eine Denkschrift, in der es unter anderem heißt:

„Wir sind Deutsche, und wir sind patriotisch eingestellt gewesen. Wir streiten keinen Augenblick ab, dass ein erheblicher Teil unserer Mitglieder in Palästina an die häufig verkündeten Absichten der Hitler-Regierung glaubte [...]“²⁶

Bekannte und Verwandte von Katz bestreiten jegliche Verbindung zwischen der Person und den in der Predigt getroffenen Aussagen.²⁷ In diesem Zusammenhang lohnt sich der Blick auf ein weiteres Dokument: Sieben Jahre zuvor hatte Katz einen Artikel im Templerorgan veröffentlicht, der ähnliche Aussagen enthält.²⁸ Obwohl darin kein Wort der Unterstützung für das Naziregime oder dessen Führer enthalten ist, lässt die Ähnlichkeit in der Wortwahl auf denselben Autor schließen. Ausgehend von der Kreuzigung Jesu und in Anlehnung an das Neue Testament lässt sich Katz in seinem Wort zum Karfreitag ausführlich über das Böse im Menschen aus sowie über das Blutvergießen und die Gräueltaten im Verlauf der Menschheitsgeschichte. Alles menschliche Leid sei, so Katz, darauf zurückzuführen, dass sich die Menschen von Gott und seinen Geboten abgewandt hätten. In beiden Texten wird das Gebot „Daß ihr einander liebet“ (1938) und „Liebe deinen Nächsten“ (1945) bzw. dessen Übertretung hervorgehoben. Auch die Motive des Klagens und Weinsens der Frauen, der Unbarmherzigkeit gegenüber Frauen, Kindern und Greisen sowie die Schilderung von Grausamkeiten, begangen durch Menschen und Völker, kehren in beiden Texten wieder.

Sowohl der Zeitungsartikel von 1938 als auch die Predigt von 1945 betonen sodann die Schuld des jüdischen Volkes. Den Beitrag von 1938 leitet folgende Frage ein: „Warum gedenken wir an diesem Tag eines Mannes, der einem Volk angehörte, das uns heute, gelind ausgedrückt, am wenigsten sympathisch ist?“ Hinsichtlich der Sünden der Menschheit folgert Katz gegen Ende des Artikels: „Zur Schande der Menschheit und vor allem der Christenheit muss gesagt werden, dass sie nicht imstande sind, solche Zustände zu verhindern, die von Juden veranlasst und herbeigeführt werden.“ Im Vergleich trifft die Predigt die Aussage: „Die Hunnen, die Goten, die Tuerken, all diese machten das nach, was einst durch das Beispiel der Juden in die biblische Geschichte einging, um später als Beispiel, als Vorbild den kommenden Zeiten zu dienen.“

Drei Jahre nach seiner erwähnten Predigt, am 21.4.1948, schiffte sich Katz mit einer Gruppe von rund 200 Palästina-Deutschen nach Zypern ein. Von dort reiste ein Teil der Internierten nach einem mehrmonatigen Aufenthalt in einem Zeltlager nach Deutschland weiter, während die Mehrzahl der Templer es vorzog, sich der in Australien niedergelassenen Templergruppe anzuschließen. Katz senior übersiedelte nach Deutschland, wo er bis zu seinem Tod im Jahre 1954 lebte. Immanuel Katz wanderte mit seiner Familie nach Australien aus. Er starb 1969 in Melbourne.

* Aus dem Hebräischen übertragen von David Ajchenrand. Für ihre Hilfe und Anmerkungen danke ich Horst Blaich, Oded Heilbronner, Brigitte Hoffmann, Peter Lange sowie Martha Strasser.

- 1 Central Zionist Archives (im Folgenden: CZA), S25/4060.
- 2 Zur Einführung vgl. Alex Carmel, Die Siedlungen der Württembergischen Templer in Palästina 1868–1918, Stuttgart 1973; Paul Sauer, Uns rief das Heilige Land. Die Tempelgesellschaft im Wandel der Zeit, Stuttgart 1985.
- 3 In dieser Siedlung lebten nur wenige Templer unter mehreren Dutzend protestantischen Siedlern.
- 4 Die Zeitschrift erschien zunächst in Stuttgart, dem Sitz der Tempelgesellschaft in Deutschland. Später wurde die Redaktion nach Jerusalem verlegt.
- 5 Nach der Besetzung des südlichen Palästina durch die Briten wurden rund 850 Deutsche aus den dort gelegenen Siedlungen nach Ägypten überführt und dort interniert. Viele von ihnen bemühten sich erfolgreich um die Rückkehr nach Palästina.
- 6 Francis R. J. Nicosia, Weimar Germany and the Palestine Question, in: Leo Baeck Institute Year Book 24 (1979), S.324.
- 7 Es handelt sich um insgesamt 17 deutsche Siedler; vgl. die Namensliste der Mitglieder der NSDAP in Palästina, in: Israel State Archives (im Folgenden: ISA), 90-899/1.
- 8 Sauer, Uns rief (wie Anm. 2), S.230.
- 9 Ralf Balke, Hakenkreuz im Heiligen Land. Die NSDAP-Landesgruppe Palästina, Erfurt 2001, S.69. Balkes Einschätzung zufolge bezeichnete dieser Prozentsatz einen ungewöhnlich hohen Anteil im Vergleich mit anderen deutschen Gemeinden außerhalb der Reichsgrenzen.
- 10 Ernst Bohle, Chef der Auslandsorganisation der NSDAP, verkündete: „Wer heute deutsch sein will, muss Nationalsozialist sein“; zitiert bei: F. R. Nicosia, The Third

Reich and the Palestine Question, Austin 1985, S.252, Anm. 30.

- 11 Balke, Hakenkreuz (wie Anm. 9), S.50; Die Warte des Tempels, 15.3.1938, S.36ff. Die Hakenkreuzfahne wurde verschiedentlich gehisst, was mehrmals zornige Reaktionen in der jüdischen Öffentlichkeit auslöste; vgl. z.B. die ungedruckten Erinnerungen von Martha Strasser, in denen sie das Hissen der Hakenkreuzfahne auf einem in der deutschen Kolonie in Haifa gelegenen Tor schildert, das anlässlich der Thronbesteigung des englischen Königs George VI. errichtet worden war.
- 12 Vgl. z.B. ISA, 90-523/1359.
- 13 Vgl. Nelly Marcinkowski-Schumacher, Wenn's aus blauem Himmel regnet – Mein Leben mit Wladimir Ph. Marcinkowski, Wuppertal 1994.
- 14 Die Warte des Tempels, 15.12.1933, S.180; 31.1.1934, S.9; 15.4.1938, S.49.
- 15 Balke, Hakenkreuz (wie Anm. 9), S.69-72.
- 16 ISA, 90-899/5.
- 17 Sauer, Uns rief (wie Anm. 2), S.277, 306; die im galiläischen Bethlehem internierte Martha Strasser (vgl. Anm. 11) berichtet über die Freude im Lager anlässlich der Bombardierung der Erdölraffinerien bei Haifa.
- 18 Vgl. Die Warte des Tempels, 31.1.1935; S.11. Siehe auch das Bild der Ratsversammlung, in: Balke, Hakenkreuz (wie Anm. 9), S.63.
- 19 Vgl. den Briefwechsel zwischen C. Schwarz und W. Hoffmann, Januar–März 1937, in: Yad Vashem Archive, R3/II. Einem Angehörigen der Familie Katz zufolge war Immanuel Katz junior dem Druck seiner Umgebung ausgesetzt und sah sich gezwungen, von Wilhelma ins galiläische Bethlehem überzusiedeln; vgl. den Brief von Horst Blaich an den Autor, 9.3.2003; es bleibt anzumerken, dass auch Immanuel Katz senior sich nicht der NSDAP anschloss. Bei einem Vortrag von

Katz in Haifa zum Gedenktag des Gründers der Tempelgesellschaft, Christoph Hoffmann, werden Vorbehalte gegen die NSDAP deutlich, in: Die Warte des Tempels, 15.2.1937, S.17ff.

- 20 Beschattung deutscher Bürger durch den Haganah-Nachrichtendienst, 24.8.1945, in: Haganah Archive, 112/22; Liste der Internierten im galiläischen Bethlehem, 17.7.1947, in: ebd., 112/23; in diesen Listen sind Katz (junior) und seine Kinder (mit Ausnahme der 14-jährigen Tochter) als „Nazis“ vermerkt.
- 21 Vgl. z.B. Joachim Schultz-Naumann, Die letzten dreißig Tage. Die Schlacht um Berlin, München 1980, S.38.
- 22 Haaretz, 22.4.1945.
- 23 Im Juli 1944 erreichte die Internierungslager die Nachricht, dass bei den Bombenangriffen auf Stuttgart, dem

Sitz der Tempelgesellschaft, zehn Templer getötet worden seien, denen kurz zuvor im Rahmen einer Austauschvereinbarung die Ausreise gestattet worden war; Sauer, Uns rief (wie Anm. 2), S.306.

- 24 CZA, S25/4060.
- 25 Sauer, Uns rief (wie Anm. 2), S.307.
- 26 Ebd.
- 27 Horst Blaich, ein Verwandter von Katz und persönlich mit diesem bekannt gewesen, schreibt aus Australien (17.3.2003), er habe die Angelegenheit in der Katz-Familie erörtert. Er sei zu der Meinung gelangt, dass es gar nicht zum Charakter von Immanuel Katz gepasst habe, solches zu schreiben oder zu denken („definitely out of character for him to say or think like that“).
- 28 Die Warte des Tempels, 15.4.1938, S.52f.

Kowno 1942 – Landsberg 1945. Eine fotografische Gegenüberstellung

Gut erforscht ist inzwischen das Leben der jüdischen *Displaced Persons* (DPs) in den westlichen Besatzungszonen Deutschlands nach 1945.¹ Auch zum kulturellen Leben und speziell zu den Zeitungen der jüdischen Überlebenden in den DP-Camps der amerikanischen und britischen Zone als Ausdruck der Eigenständigkeit, des Lebenswillens und der besonderen Identität der *She'erit Hapletah*, des „Restes der Geretteten“, wie sie sich selbst nannten, gibt es Studien.² In den vielfältigen Druckerzeugnissen der jüdischen DPs spielten zudem Fotografien und Bilder eine Rolle, die aufgrund der Heterogenität des Materials meines Wissens bisher nicht näher betrachtet wurden. Zwei Bilder aus einer der Camp-Zeitungen – eines aus dem Ghetto Kowno vom Januar 1942, eines aus der Stadt Landsberg am Lech vom Oktober 1945 – sollen im Folgenden als besondere Dokumente der deutsch-jüdischen Nachkriegsgeschichte analysiert werden.

Fotografisches Material, Familienfotos und Schnappschüsse, nahmen die meisten der deportierten und verschleppten Juden mit auf den Weg in die Ungewissheit, als sie sich nur mit ihren allerwichtigsten Utensilien bei den Sammelstellen für die Transporte einfanden. „Wie eine Flaschenpost“ sollten diese Bilder, die oft auch für bereits deportierte Freunde und Verwandte mitgenommen wurden, „rettendes Ufer“ erreichen.³ Viele dieser Bilder wurden nach der Befreiung in den Vernichtungslagern gefunden. Ein Projekt des Fritz-Bauer-Instituts geht seit einigen Jahren der Geschichte einiger dieser Fundstücke aus Auschwitz nach.⁴

So hatten auch manche der in den Lagern Befreiten noch Fotografien ihrer Angehörigen und Freunde als jahrelang gehütete Schätze bei sich. In vielen Fällen war dies das Einzige, was ihnen als Erinnerung an ihr altes Leben, an die Familie, an eine untergegangene Welt geblieben war.⁵ In den DP-Camps, die in der amerikanischen und britischen Zone zunächst provisorisch für die von den Nationalsozialisten verschleppten Zwangsarbeiter und KZ-Überlebenden eingerichtet worden waren und zu denen in der US-Zone ab Sommer bzw. Herbst 1945 auch Lager ausschließlich für jüdische Überlebende – egal, ob polnischer, litauischer oder tschechischer Nationalität – gehörten, existierten zahlreiche derartige Dokumente. Gerade bei den jüdischen Überlebenden, deren Lebenswelt in Osteuropa durch Krieg und Völkermord für immer vergangen war, gehörte das Wissen um den Wert solcher papierener Erinnerungen zu ihrem Selbstverständnis. In „Historischen

Kommissionen“ wurde Material gesammelt: nicht nur Beweise für die erlittene Verfolgung und Vernichtung jüdischen Lebens, sondern auch Erinnerungen an bisher von jüdischem Leben geprägte Städte, an religiöses Leben, an jüdische Bildung und Arbeit.⁶ Publikationen und Ausstellungen erinnerten an diese gemeinsame Geschichte.⁷ Auch in den Lagerzeitungen der jüdischen DPs hatten diese Funde, die an die Vergangenheit, Herkunft und Geschichte der Überlebenden erinnerten, zum Teil ihren Platz. Das waren dann aber seltener private Schnappschüsse aus dem Familien- und Freundeskreis, sondern häufig offizielle Aufnahmen.⁸ Der Rückbezug auf die Vergangenheit war als identitäts- und gemeinschaftsstiftendes Moment für die Identität der *She'erit Hapletah* von großer Bedeutung. Darauf aufbauend konnten sie der Gegenwart des Lageralltags entgegentreten und sich auf die Zukunft, die nach dem kollektiven Selbstverständnis im Gelobten Land, in *Erec Israel* bzw. Palästina, liegen sollte, vorbereiten.

In der zweiten Nummer der „Landsberger Lager-Cajtung“, einer Zeitung des großen DP-Lagers in der ehemaligen Wehrmachtskaserne in Landsberg am Lech – nach der raschen Einrichtung im Mai 1945 ab September 1945 Unterkunft ausschließlich für jüdische Displaced Persons –, wurden die hier abgebildeten Fotos untereinander abgedruckt.⁹ Das obere mit der Bildunterschrift „jidn farlozn a gas in kowner geto, vos iz afn bafel fun gesztapo plucem farklenert geworn“ (12. Januar 1942) zeigt Gruppen von Menschen, die Gepäck tragen und eine Matratze hinter sich her ziehen. Das darunter abgedruckte hat die Bildunterschrift „dajczn farlozn a gas, vos wert cugetejlt cum jidiszn hejmlozn-lager in Landsberg“ (3. Oktober 1945). Es zeigt im Vordergrund zwei Frauen, die offensichtlich zusammen mit anderen Möbel und Gepäck aus einem Haus bzw. einer Wohnung herausgetragen haben und diese auf einen Wagen laden. Im Hintergrund sind noch andere Menschen zu sehen. Für beide Bilder ist als Fotograf „G. Kadisz“ angegeben.

George Kadish, wie er sich später in den USA nannte, wurde 1910 als Zvi Hirsh Kadushin in der litauischen Provinz geboren.¹⁰ Später zog die Familie nach Kowno, so der russische Name der damaligen provisorischen Hauptstadt Litauens Kaunas. Dort wurde Kadish oder jiddisch Kadisz Ingenieur und Lehrer an einer jüdischen Schule. 1941 wurde er wie fast alle jüdischen Bewohner der Stadt in das Ghetto Kowno (deutsch Kauen) gebracht, das im August 1941 von den Deutschen eingerichtet worden war, nachdem sie im Juni die 1940 von den Russen besetzte Stadt okkupiert und in der Folge Tausende litauischer Juden deportiert hatten.¹¹ Im Oktober 1941 wurde etwa ein Drittel der Bewohner ermordet, zwei Jahre später wurde das Ghetto zentrales Konzentrationslager, das KL Kauen. Im Juli 1944 wurde das Lager vor der Ankunft der Roten Armee weitestgehend geräumt, viele der Kownoer Juden wurden in die Lager des KZ-Komplexes Kaufering (bei Landsberg/Lech) gebracht.¹²

In den drei Jahren der Existenz des Kownoer Ghettos fotografierte der Ingenieur Kadisz mit selbst gebauten Kameras unter höchstem Risiko das Leid, die

Unterdrückung und den Alltag seiner Bewohner. Diese mehr als 1.000 Bilder, die durch Unterstützung anderer unversehrt nach der Auflösung des Ghettos geborgen werden konnten, sind in ihrer Dichte und Anzahl einzigartig und bilden eine bedeutende Quelle für die Rekonstruktion der Geschichte dieses Ghettos und der Lebenswelt jüdischer Ghettos allgemein unter NS-Herrschaft.¹³ Für die Zeit unmittelbar nach 1945 gibt es eine kleinere, aber ähnlich vollständige Fotosammlung: das Album von Ephraim Robinson, der seine Jahre als befreiter, aber wartender DP im hessischen DP-Lager Zeilsheim dokumentiert hat.¹⁴ Zwar sind weder dessen Umfang noch die Umstände der Entstehung mit der Sammlung Kadisz' vergleichbar, es stellt aber für die Nachwelt in seiner Vollständigkeit ein bedeutendes Zeugnis des DP-Lagerlebens dar. Weitere Fotos aus der Zeit der DP-Lager finden sich ansonsten zu einem kleineren Teil in der Presse der DPs, ansonsten hauptsächlich in den Unterlagen der amerikanischen und englischen Besatzungsmächte. Sowohl Kadisz' Sammlung als auch das Robinson-Album werden in der Literatur vorwiegend als rares Material untergegangener Lebenswelten betrachtet, jedoch kaum auf ihre Inhalte hin analysiert.

Kadisz fotografierte auch das Ende des Ghettos, aus dem er selbst noch entkommen konnte. Nach dem 8. Mai 1945 reiste er durch die jüdischen DP-Lager der amerikanischen Zone, um seine Bilder vom Ghetto Kowno zu zeigen.¹⁵ Im August 1945, noch vor der offiziellen Umwandlung in ein Lager allein für jüdische DPs, soll Kadisz seine Ausstellung im Landsberger Camp gezeigt haben.¹⁶ Über seine Möglichkeiten, sich so frei in der amerikanischen Besatzungszone zu bewegen, liegen keine Angaben vor. Offensichtlich blieb er noch länger in Landsberg – mit dem Status eines DP? –, wie die hier gezeigte Aufnahme vom 3. Oktober belegt.

Verbindungen zum Landsberger DP-Camp gab es für Kadisz aus der Zeit des Ghettos. Litauische Juden, Überlebende des Ghettos Kaunas/Kowno, stellten die selbstbewusste Funktionselite in Landsberg, die das interne Lagerleben der ersten Monate prägte.¹⁷ So stammte der erste Chefredakteur der „Landsberger Lager-Cajtung“, der Journalist Rudolf Valsonok, aus Litauen, ebenso der Ingenieur Jacob Olejski, der das Berufsschulwesen für die jüdischen DPs ins Leben rief, und der Jurist Samuel Gringauz, der Präsident der ersten gewählten Lager-Komitees war. Olejski und Gringauz gehörten beide zu denjenigen Shoah-Überlebenden, die im KZ Kaufering befreit worden waren.

Das erste Bild, die Aufnahme vom Januar 1942, zeigt die Situation eines Umzugs, vermutlich aufgrund der weiteren Verdichtung und Verkleinerung des Ghettos Kowno, für die die hier abgebildeten Frauen ihre Matratze und wenige Habseligkeiten in den noch verbleibenden Teil des Ghettos bringen. In der Geschichte des Ghettos Kowno war das keine groß angelegte Aktion der Deutschen, eher eine der häufigen Schikanen im Ghetto-Alltag.¹⁸ In der Sammlung von Kadisz' Bildern ist eine derartige Szene ein sehr häufiges Motiv.¹⁹



Fotos aus Kowno 1942 und aus Landsberg 1945. Landsberger Lager-Cajtung



Das zweite Bild zeigt Deutsche, Bürgerinnen der Stadt Landsberg am Lech, die am 3. Oktober 1945 auf Befehl des amerikanischen Lagerkommandanten Irving Heymont ihre Häuser räumen mussten, weil diese für die Erweiterung des überfüllten DP-Lagers beschlagnahmt worden waren. Dieses Ereignis ist in der Erinnerung der einheimischen Landsberger Bevölkerung ein Schlüsselerlebnis für die negative Wahrnehmung der unmittelbaren Nachkriegsjahre, die durch die Anwesenheit von ca. 5.000 jüdischen *Displaced Persons* inmitten einer 15.000 Einwohner zählenden Stadt als bedrückend erlebt wurden.²⁰ Das lag in diesem konkreten Fall sicher auch an der – wie Heymont selbstkritisch einräumte – überstürzten Beschlagnahmungsaktion, bei der DPs Deutsche daran hindern wollten, zu viel Mobiliar aus ihren Wohnungen mitzunehmen.²¹ Die auf der anderen Straßenseite stehenden Männer beobachteten das Aufladen: Sind es andere Deutsche, die ebenfalls ihre Sachen packen müssen? Passanten? Oder DPs, die misstrauisch beobachteten, wie die Ausstattung der für sie vorübergehend vorgesehenen Wohnungen immer weniger wird? Durch Mundpropaganda hatten die Bewohner des DP-Lagers erfahren, dass einige Häuser der am Lagereingang vorbeiführenden Katharinenstraße für die Lagererweiterung beschlagnahmt werden sollten, und hatten sich dorthin auf den Weg gemacht. Als die Deutschen ihrer Meinung nach zu viel aus ihren Wohnungen mitzunehmen begannen, schritten sie ein – und es kam zu chaotischem Durcheinander.

Das zweite Bild zeigt einen wichtigen Aspekt des deutsch-jüdischen Verhältnisses am Beispiel dieser deutschen Kleinstadt im Herbst 1945: die „maßlosen Ansprüche“ und Forderungen der Besatzer und vor allem ihrer Schützlinge, die ohne Bezug zu den Verbrechen des NS-Regimes bis zum Frühjahr 1945 als Leid erlebt und erinnert werden.²² Im Folgenden interessiert darüber hinaus besonders die Gegenüberstellung dieser beiden Bilder, der Kontext, in dem sie im Oktober 1945 publiziert werden. Historische Bildforschung fragt immer auch nach den Verwendungszusammenhängen von Fotografien.²³ Hier werden Erfahrungen gegenübergestellt, verglichen und gleichgesetzt. Deutsche und Juden müssen jeweils „eine Gasse/Straße – a gas“ verlassen – die einen, weil das Ghetto auf Befehl der Gestapo verkleinert, die anderen, weil diese Straße dem „jidisz n hejmlonlager“ zugeteilt wird. Begleitet werden die beiden Bilder noch durch einen 18-zeiligen Kommentar unter dem Titel „Cajtn bajtn zich!“ (etwa: Die Zeiten ändern sich), der mit dem Satz „Winsz nyt dem andern, was du winszt nyt zich alejn“ aus den *Pirkej-Owes* (Sprüche der Väter) eingeleitet wird, doch benötigen die beiden selbstbewusst gegenübergestellten Fotografien von 1942 und 1945 keinen erklärenden Beitekt und werden im Folgenden für sich betrachtet, denn für die Analyse des Verwendungszusammenhangs erscheint es sinnvoll, sich allein auf die Gegenüberstellung der beiden Bilder zu konzentrieren.

Beide Bilder stellen Menschen dar, die Hab und Gut bei einem erzwungenen Auszug bzw. Umzug retten wollen und unter schwierigen Bedingungen mitneh-

men. In Kowno ziehen und schleppen sie die schwere Matratze und Gepäckstücke hinter sich her über die Straße, in Landsberg steht ihnen immerhin ein Wagen zur Verfügung, den sie mit ihren Sachen – Kisten, Koffer, Mobiliar – beladen. Mit dieser Bildauswahl und Gegenüberstellung beziehen die jüdischen Überlebenden eine klare Position gegenüber der Beschlagnahmung deutscher Wohnhäuser. Die DPs bestimmen den Blick auf die Geschehnisse durch das Fotografieren, die Wahl der Bilder und die Veröffentlichung als Gegenüberstellung. Damit weisen sie die deutschen Opfer der Beschlagnahmungen durch die direkte Gegenüberstellung mit einer auf den ersten Blick ähnlichen Situation aus dem Kownoer Ghetto auf ihren Platz zurück. Dessen Bewohner mussten nicht nur vorübergehend ihre Wohnung und etwaige Möbel aufgeben, sondern wurden bedroht, verfolgt, erniedrigt, verschleppt und vielfach ermordet. Durch diese Gegenüberstellung agieren die DPs, die in den Augen der Besatzer eine zu verwaltende Masse von Objekten waren, als Subjekte, als aktiv Handelnde, und beziehen deutlich Stellung. Auch die Tatsache, dass die Aufnahme aus dem Ghetto kein von den Besatzern fotografiertes Bild ist, sondern eine Dokumentation des jüdischen Leids durch einen Juden, ebenso wie der Umstand, dass die Szene im Herbst 1945 auch von einem jüdischen Überlebenden dokumentiert wird, zeigen die jüdischen DPs, die *She'erit Hapletah*, als stark und selbstbewusst. Dass Kadisz diese Szene 1942 heimlich fotografierte, ist wohl der Grund, warum die Personen weit entfernt und kaum zu erkennen sind. Da wurde schnell etwas dokumentiert, möglicherweise aus einem Versteck. Das zweite Bild zeigt eine vergleichsweise ruhige Umzugsszene, die weder die Hast zeigt, die der überstürzte Requirierungsbescheid der Amerikaner in der Erinnerung der Betroffenen auslöste, noch das Chaos, das durch das Eingreifen der DPs ausgelöst worden war. Hier werden jeweils Leute aus ihren Straßen vertrieben, und sie agieren jeweils umsichtig.

Damit halten die jüdischen DPs den einheimischen Landsbergern den Spiegel vor: „Seht her, was uns widerfahren ist, und vergleicht es mit dem, was euch gerade widerfährt.“ Wenn auch die Landsberger Bürgerinnen und Bürger die jiddische Lager-Cajtung wohl kaum gelesen haben werden, so ist diese öffentliche Stellungnahme – auch gegenüber den amerikanischen Besatzern – Ausdruck des Selbstbewusstseins der jüdischen Überlebenden und eines verständlichen Anspruchs zunächst auf eine adäquate Unterbringung und langfristig auf eine bessere Zukunft.

In Landsberg und an anderen Orten sollten sich die Jahre des Lagerdaseins für die DPs bis in die Zeit der Bundesrepublik hinziehen.²⁴ Der Fotograf Kadisz fand wie viele andere eine neue Heimat in den USA, Jacob Olejski und andere beteiligten sich am Aufbau des neuen Staates Israel. Die betroffenen Landsbergerinnen und Landsberger bekamen ihre Wohnungen ab Ende der 1940er Jahre meist in sehr verwohntem Zustand zurück.

- 1 Um nur einige der wichtigsten Titel zu nennen: Angelika Königseder/Juliane Wetzel, *Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DP's im Nachkriegsdeutschland*, Frankfurt a.M. 1994; Michael Brenner, *Nach dem Holocaust. Juden in Deutschland 1945–1950*, München 1995; *Überlebt und unterwegs. Jüdische Displaced Persons im Nachkriegsdeutschland*, Jahrbuch 1997 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust (Hrsg. v. Fritz Bauer Institut), Frankfurt a.M. u.a. 1997; Angelika Eder, *Flüchtige Heimat, Jüdische Displaced Persons in Landsberg am Lech 1945–1950*, München 1998; Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Leben im Land der Täter. Juden im Nachkriegsdeutschland (1945–1952)*, Berlin 2001. Zuletzt: Ruth Gay, *Das Undenkbare tun. Juden in Deutschland nach 1945*, München 2001; vgl. dazu jedoch die kritische Rezension von Donat Strathmann bei H-Soz-u-Kult (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/id=1220&type=rezuecher&sort=datum&order=down&search=Strathmann>).
- 2 U.a. Jacqueline Dewell Gieres Dissertation: *Wir sind unterwegs, aber nicht in der Wüste. Mir sahen unterwegs, aber nicht in midber. Erziehung und Kultur in den jüdischen Displaced Persons-Lagern der amerikanischen Zone im Nachkriegsdeutschland 1945–1949*, Frankfurt a.M. 1993, und ihr Aufsatz: „Kulturelles Vermächtnis und kulturelle Selbstverständigung. Die Lager der jüdischen Displaced Persons im besetzten Deutschland“, in: Herbert Obenaus (Hrsg.), *Im Schatten des Holocaust. Jüdisches Leben in Niedersachsen nach 1945*, Hannover 1997, S.119-129; sowie Angelika Eder, „Kultur- und Kulturveranstaltungen in den jüdischen DP-Lagern“, in: Schoeps (Hrsg.), *Leben im Land der Täter* (wie Anm. 1), S.63-77. Zur besonderen Identität der jüdischen DP's vgl. auch Wolfgang Jacobmeyer, „Die Lager der jüdischen Displaced Persons in den deutschen Westzonen 1946/47 als Ort jüdischer Selbstvergewisserung“, in: Micha Brumlik u.a. (Hrsg.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Frankfurt a.M. 1988, S.31-48, bes. S.38f., sowie Dan Diner, „Elemente der Subjektwerdung. Jüdische DP's in historischem Kontext“, in: *Überlebt und unterwegs* (wie Anm. 1), S.229-248.
- 3 Kersten Brandt/Hanno Loewy, „*Hinter den Bildern. Ausgelöschte Geschichten und die Suche nach ihren Spuren. Recherchen zu den Bildern der Deportierten im Museum Auschwitz-Birkenau*“, in: *Fotogeschichte* 87 (2003), S.29-41, hier S.29.
- 4 2.400 Fotografien gefunden in Auschwitz. Privatfotos aus dem Besitz der Deportierten aus Bedzin-Sosnowiec. Gemeinsames Forschungsprojekt und Publikation des Fritz Bauer Instituts und des Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenau. Zu den Einzelteilen des Projekts (Ausstellung, Gedenkbuch, CD-ROM) vgl. http://www.fritz-bauer-institut.de/projekte/2400_fotografien.htm.
- 5 Vgl. auch die Erfahrungen der Mitarbeiterin des United States Holocaust Memorial Museums (im Folgenden: USHMM), Genya Markon, die für das Fotoarchiv des Research Institutes des Museums solche Überlebensstücke als Schenkungen bekam, in: Jacqueline Giere/Rachel Salamander (Hrsg.), *Ein Leben auf neu. Das Robinson-Album. DP-Lager: Juden auf deutschem Boden 1945–1948*, Wien 1995 (Schriftenreihe des Fritz Bauer Instituts 8), S.12f.
- 6 Zur Arbeit der Historischen Kommissionen vgl. u.a. Eder, *Flüchtige Heimat* (wie Anm. 1), S.216ff.
- 7 „Fun lezt'n churbn“ – Von der letzten Katastrophe – hieß die Zeitschrift der Zentralen Historischen Kommission, vgl. Giere, *Wir sind unterwegs* (wie Anm. 2), S.306-310. Zum Beispiel einer Ausstellung siehe Anm. 16.
- 8 Dennoch gehören alle Bilder der DP's, die sie aus ihrem früheren Leben vor der Verfolgung mit hinüberretten konnten, ebenso wie die nach 1945 in den DP-Lagern entstandenen nicht zu dem großen Korpus der Vernichtungsbilder. Über diese gibt es eine Vielzahl von Studien, die auch den Umgang mit den Fotos thematisieren; vgl. u.a. Dagmar Barnouw, *Ansichten aus Deutschland (1945). Krieg und Gewalt in der zeitgenössischen Photographie*, Basel/Frankfurt a.M. 1997, der es vor allem darum geht, was sich in der alliierten und deutschen Fotodokumentation des Zusammenbruchs spiegelt; Barbie Zelizer, *Remembering to Forget. Holocaust Memory through the Camera's Eye*, Chicago/London 1998; Habbo Knoch, *Die Tat als Bild. Fotografien des Holocaust in der deutschen Erinnerungskultur*, Hamburg 2001.
- 9 „Landsberger Lager-Cajtung“, 1. Jg., Nr. 2, 20.10.1945, zu finden u.a. im Stadtarchiv Landsberg/Lech und auch in der Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.; zu dieser Zeitung vgl. Giere, *Wir sind unterwegs* (wie Anm. 2), S.255-266, und Eder, *Flüchtige Heimat* (wie Anm. 1), S.201-206.
- 10 Biografische Informationen über Kadisz aus dem Katalog der Ausstellung am USHMM 1997 bis 1999: *Hidden History of the Kovno Ghetto*, New York u.a. 1997, S.55.
- 11 Zur Geschichte des Ghettos Kowno vgl. den Katalog *Hidden History of the USHMM* (wie Anm. 10) und die parallel erschienene Nummer der *Holocaust and Genocide Studies* 12 (1998), mit verschiedenen Aufsätzen zur Shoah in Litauen und einer für die Ausstellung erarbeiteten kommentierten Bibliografie (S.119-38). Zu jüngsten Forschungen über baltische Juden vgl. auch den Tagungsbericht von Konrad Meier über das 56. Baltische Historikertreffen im Juni 2003 in Göttingen (<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=284&type=tagungsberichte&sort=datum&order=down&search=baltisch>).
- 12 Vgl. dazu Edith Raim, *Die Dachauer KZ-Außenkom-*

- mandos Kaufering und Mühldorf: Rüstungsbauten und Zwangsarbeit im letzten Kriegsjahr 1944/45, Landsberg am Lech 1992.
- 13 So spielen sie in der Ausstellung und im Katalog des USHMM eine zentrale Rolle. Vgl. die George Kadish Collection im USHMM Fotoarchiv. Elizabeth Kessin Berman, „From the Depths: Recovering Original Documentation from the Kovno Ghetto“, in: *Holocaust and Genocide Studies* 12 (1998), S.99-118, hier S.99. Einige seiner Bilder aus dem Ghetto Kowno finden sich auch im Internet unter <http://history1900s.about.com/library/holocaust/blpdkovno.htm> (Stand: 10/2003).
 - 14 Ein Leben aufs neu (wie Anm. 5).
 - 15 *Hidden History* (wie Anm. 10), S.55.
 - 16 Ebd., S.9. In der „Landsberger Lager-Cajtung“ findet sich kein Hinweis auf eine Ausstellung von Kadisz' Bildern, allerdings erschien die erste Nummer erst am 8.10.1945 und die zweite am 20.10. Eine Ausstellung mit Bildern aus Ghettos ist für Frühjahr 1946 belegt, *Landsberger Lager-Cajtung*, 2. Jg., Nr. 15, 3.5.1946.
 - 17 Dazu Eder, *Flüchtige Heimat* (wie Anm. 1), S.150. Zur Rolle von Führungsfiguren aus dem Ghetto Kowno bei der Formierung der zeitweiligen DP-Gemeinschaft in der amerikanischen Zone vgl. Ze'ev Mankowitz, „The Formation of the She'erit Hapletah November 1944 – July 1945“, in: *Yad Vashem Studies* 20 (1990), S.337-370.
 - 18 In der *Ghetto-Chronologie* im Anhang des Katalogs findet sich kein Hinweis auf eine Aktion am 12.1.1942, vgl. *Hidden History* (wie Anm. 10), S.244.
 - 19 Vgl. weitere Beispiele im Katalog *Hidden History* (wie Anm. 10), u.a. S.52-58.
 - 20 Vgl. Eder, *Flüchtige Heimat* (wie Anm. 1), S.280f.
 - 21 *Among the Survivors of the Holocaust – 1945. The Landsberg DP Camp Letters of Major Irving Heymont, United States Army, Cincinnati 1982* (*Monographs of the American Jewish Archives* 10), S.36-40 (4.10.1945).
 - 22 Vgl. Eder, *Flüchtige Heimat* (wie Anm. 1), S.283-296.
 - 23 Vgl. dazu die ausgezeichnete Einführung von Jens Jäger, *Photographie: Bilder der Neuzeit. Einführung in die Historische Bildforschung*, Tübingen 2000, hier S.12, 61.
 - 24 Landsberg wurde 1950 geschlossen, das letzte Lager für jüdische DPs in Föhrenwald südlich von München 1957.

Gestörte Beziehungen. Die Kommunikation zwischen Repräsentanten und (Zwangs-)Mitgliedern der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland nach der Befreiung

„Amsterdam, 5. Juni 1946

Werter Herr Dr. Plaut,

Wie Ihnen ja bekannt ist, bin ich aus dem Konzentrationslager wie durch ein Wunder gerettet worden, vielleicht sogar zum Leidwesen mancher, die es lieber gesehen haetten, wenn ich es nicht ueberstanden haette.

Wie ich erst jetzt durch einen reinen Zufall erfahren habe, haben Sie nach Ihrer Ankunft in Palaestina auch meinen Geschwistern Nachricht von meiner Verhaftung in Hamburg und spaeterer Deportation nach Auschwitz zukommen lassen. Ich glaube, daß sie dieses als frueherer Leiter der damaligen juedischen Gemeinde in Hamburg getan haben, deren zahlendes Mitglied ich auch war.

Sie haben u. a. berichtet, daß sie mich jede Woche waehrend meiner Verhaftung in Fuhlsbuettel besucht haetten. Es wird in Ihrem wie in meinem Gedaechnis noch vollkommen klar sein, daß sie mich in der Zeit vom 2. Mai 1943 bis zum 14. Januar 1944, dem Tage meiner Deportation, nur ein einzigstes Mal in Fuhlsbuettel besucht haben. Zwar gingen meine Hilferufe an Sie so oft als ich nur die Erlaubnis zum Schreiben hatte, jedoch wurden sie nie von Ihnen erhoert. [...]

Sollten Sie damit gerechnet haben, daß ich aus der Hoelle Auschwitz nie herauskommen wuerde, so haben Sie sich auch hierin getauescht. Vielleicht haben Sie dieses aus einem schlechten Gewissen heraus nur meinen Geschwistern erzaehlt, weil Sie aus allem fest annehmen konnten, daß ich nie als Gegenzeuge auftreten werde. Erwaeuern moechte ich noch, daß ich Herrn Elias, der bei Ihnen in der Gemeinde war, nach unserer Befreiung persoendlich in Stockholm gesprochen habe und dieser mir zu meiner mehr als großen Verwunderung mitteilte, daß Sie von Anfang an nie die Absicht gehabt haetten, auch nur den leisesten Versuch zu unternehmen, um mich zu befreien und daß Sie den Wunsch vieler meiner Freunde, die dieserhalb an Sie herangetreten waren, mit einem glatten NEIN abgelehnt hatten. [...]

Ich habe diesen meinen Zeilen nichts weiter hinzuzufuegen und glaube auch nicht, daß sie hierauf irgendeine Antwort geben koennen, da es eine reine Feststellung von Tatsachen ist.

Mit Gruß Käthe de Wind“

Werte Frau De Wind,

Ihren Brief vom 5. vor. Monats habe ich erst diese Woche erhalten. Hätte ein anderer ihn geschrieben, so hätte ich ihn schweigend zur Seite gelegt. Bei Ihnen lege ich Wert darauf, Ihre ungerechten und ungerechtfertigten Vorwürfe, nicht unwidersprochen zu lassen. – Ich weiß wohl, daß Sie besonders viel durchlitten haben und kann verstehen, daß Sie sehr verbittert sind. Ich möchte aber nicht unter den Enttäuschungen Ihres Lebens figurieren. [...]

[...] Da ich an Ihrem Geschick immer besonderen Anteil genommen und Ihren Unternehmungsgeist u. Ihre Tatkraft [sic] bewundert habe, ist mir Ihr Fall noch deutlich in allen Phasen in Erinnerung. Besonders, da er mich beinahe selbst nach Auschwitz geführt hätte. Sie erinnern sich vielleicht, daß Sie durch eine Mitgefängene [...] einen oder mehrere Briefe an mich geschmuggelt haben. Diese Briefe sind der Gestapo in die Hände gekommen und mir dann im Büro in die Hände gespielt worden. Tags darauf wurde ich von Wohlers etliche Stunden im 2. Stock festgehalten und mit KZ bedroht. Ich kam schließlich frei, da ich bei meiner Behauptung blieb, den Brief wegen Arbeitsüberlastung noch nicht gelesen zu haben u. weil ich geglaubt hätte, daß es ein legaler Brief sei. [...] Ich habe eines der üblichen Protokolle mit Strafandrohung unterschrieben und mich verpflichtet, mich nicht mehr um Sie zu kümmern. Elias war dieser Vorfall mit allen Einzelheiten bekannt [...]. Trotzdem habe ich natürlich im Rahmen des Möglichen weiter für Sie gesorgt. [...] Unmittelbar nach Ihrer Verhaftung war ich bei der Gestapo vorstellig und als ich in Ihrer Sache gar nicht zu Worte kam, bin ich sofort zum schwedischen Konsulat gegangen. [...] Mitte Juli kam ich nach 6 Monaten Lageraufenthalt pockenkrank in Palästina an. Sobald ich fieberfrei entlassen war, fuhr ich zur Regierung nach Jerusalem, um zu sehen, ob etwas zur Rettung der in Hitlers Hand zurückgebliebenen geschehen könne. [...] Auf meinem Exposee fügte ich aus freien Stücken eine lange [...] Liste von Menschen in Kzlägern und Deportierten bei. Auf der KZ-Liste Auschwitz habe ich Ihren Namen außerhalb des Alphabets an erster Stelle gesetzt. [...]

Ich bedaure sehr, daß Sie sich zu diesem Brief haben hinreißen lassen, offenbar aufgrund eines Missverständnisses bezw auf Grund von Äußerungen [...]. Sie sind eine von den wenigen Überlebenden, die wissen, daß ich mein Amt stets selbstlos und rein geführt habe und geholfen habe, wo zu helfen war. [...]

Mit freundlichen Grüßen für Sie und Ihren Gatten bin ich

Ihr (Max Plaut)“¹

Die beiden – hier auszugsweise nachgedruckten – Briefe sind typisch und untypisch zugleich: Sie sind zum einen untypisch, weil nur die wenigsten der nach Auschwitz Deportierten wie Käthe de Wind das Vernichtungslager überlebten. Zum anderen blieb nur eine verschwindend geringe Zahl jüdischer Funktionäre von der Deportation verschont, und kaum einer von ihnen konnte – wie Max Plaut – im Sommer des Jahres 1944 Deutschland legal verlassen.² Die Briefe sind jedoch insofern typisch, als sie einen Einblick in eine Beziehung bieten, die als Auswirkung der NS-Verfolgungserfahrungen bis weit in die Nachkriegszeit hinein gestört blieb: die Beziehung zwischen Mitgliedern jüdischer Gemeinden resp. der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland (RVJD) und deren ehemaligen Repräsentanten aus der NS-Zeit.

Viele Mitglieder der jüdischen Gemeinden bzw. der Reichsvereinigung erlebten im nationalsozialistischen Deutschland eine sukzessive soziale und gesellschaftliche Ausgrenzung, spätestens seit 1938 waren sie mehr oder weniger hilflos den staatlichen Verfolgungsmaßnahmen ausgesetzt, ohne dass „ihre“ Organisationen wirksame Hilfe zu leisten vermochten. So erging es auch der Jüdin Käthe de Wind. Sie verharnte in Hamburg, kämpfte mutig für ihre Rechte und vor allem gegen die finanzielle Ausplünderung der Familie. Sie versuchte, ihre Tochter und Mutter zu schützen, bot Devisenstelle und Gestapo die Stirn und wurde doch schließlich in das Hamburger Konzentrationslager Fuhlsbüttel („Kolafu“) eingeliefert, der Beginn einer zweijährigen KZ- und Lagerodyssee.

Die (örtlichen) Repräsentanten der jüdischen Gemeinden bzw. der RVJD – wie Max Plaut – waren auf Anordnung – und bei steter Überwachung durch die Gestapo! – in den Verfolgungsprozess ihrer Glaubensgenossen eingebunden. Mit der von der Gestapo „entliehenen Macht“ ausgestattet, empfanden sie sich selbst oft genug als ohnmächtig, genossen jedoch in den Augen der von ihnen Abhängigen die Möglichkeit, Schicksale zu erleichtern (oder auch zu erschweren), konnten Handlungsspielräume nutzen oder nicht – und schließlich sich selber vor dem drohenden Tod retten, wie der promovierte Nationalökonom und Jurist Max Plaut, verantwortlich für den „Jüdischen Religionsverband Hamburg e.V.“ und von 1942 bis Juni 1943 Leiter der Bezirksstelle Nordwestdeutschland der RVJD. Dieser bemühte sich als Repräsentant der Hamburger Juden, Auswanderungsmöglichkeiten zu schaffen, die Entlassung von KZ-Häftlingen 1938/39 zu initiieren, oder versuchte, die Interessen der Stettiner Juden zu wahren, als diese 1940 ins Generalgouvernement deportiert wurden. Selbst mehrfach kurzzeitig verhaftet, leitete er die Bezirksstelle bis zur Auflösung der RVJD und haftete dabei der „vorgesetzten Behörde“, der Gestapo, für die Einhaltung aller antijüdischen Maßnahmen. Ab 1941 schließlich musste er organisatorische Aufgaben zur Deportation der Hamburger Juden übernehmen bzw. veranlassen. Mit dem Hamburger „Judenreferenten“ der Gestapo, Claus Göttsche, stand er im ständigen Kontakt, verhandelte

in dessen Büro über Erleichterungen und bemühte sich um die im „Kolafu“ einsitzenden Schutzhäftlinge. Die Bezirksstelle belegte die „Judenhäuser“, organisierte Verpflegung und medizinische Versorgung an den Deportationssammelstätten, sie hielt den Postverkehr mit den Theresienstädter Häftlingen aufrecht und leitete die Todesnachrichten aus den Vernichtungslagern weiter. Plaut stand nicht nur im Kontakt mit der Gestapo, sondern zudem im Austausch mit der Berliner Zentrale der RVJD und war so auch über die Vorgänge außerhalb der Hansestadt gut informiert:

„Wir haben zu jener Zeit gewusst, dass das Konzentrationslager den Tod in schlimmster Gestalt bedeutete, wir hatten nun erkannt, dass die Lösung der Judenfrage der Kardinalpunkt in Hitlers Parteiprogramm auf die restlose Vernichtung aller Juden in seinem Machtbereich hinsteuerte. Diese letzte Erkenntnis war Allen (!) eigen. Sie fand ihren Ausdruck nicht in allgemeiner Verzweiflung, sondern in einer wahrhaft heroischen Haltung. Gemeinsames Schicksal schuf eine auf Leben und Tod verschworene Gemeinschaft, in der jeder des andern Freund und Bruder war.“³

Plaut – so wird in diesem Zitat deutlich – erfuhr sich als Eingeweihter, als Handelnder und als Teil einer kleinen wissenden und solidarischen Gemeinschaft. Aus Käthe de Winds Schreiben dagegen sprechen die Verletzungen einer Frau, die – auf sich allein gestellt – mit dem Verfolgungsapparat kämpfte, schließlich verlor und keine Hilfestellung durch „ihre“ Repräsentanten erfuhr.

Die Darstellungen der Briefeschreiber liegen weit auseinander, beide sind mittlerweile verstorben, ohne dass sich im Archiv Hinweise auf eine spätere Annäherung finden. Was sagen uns diese beiden Briefe über die Leidenserfahrungen Käthe de Winds in der NS-Zeit? Sie nennt nur die Haftdaten vom 2. Mai 1943 bis 14. Januar 1944 im „Kolafu“, dann die Deportation nach Auschwitz. Wie weit können andere Akten Aufklärung über die Vorgänge in den vierziger Jahren geben? Was geschah damals im Einzelnen, was unternahm Max Plaut, um ihr zu helfen, was ist mangels ergänzender Akten nicht rekonstruierbar?

Über Käthe de Wind, geb. Herzberg, verwitwete Brintzer, geben die in der NS-Zeit geführten Akten des Oberfinanzpräsidenten und die Nachkriegsakten im Zusammenhang mit Wiedergutmachungsverfahren Auskunft: Die Hamburgerin heiratete 1925 den Holländer Siegfried de Wind und erwarb dadurch die holländische Staatsbürgerschaft.⁴ Die Tochter aus ihrer ersten Ehe lebte bei dem Paar. Käthe de Winds ansehnliches Vermögen hatte ihr Vater in seine beiden Mietshäuser auf dem Doppelgrundstück Haynstraße 5/7 investiert, wo die Familie auch wohnte. Die vereinbarte Übertragung der Immobilien auf Käthe de Wind scheiterte 1933, weil der NS-Staat das Ehepaar als „Staatenlose“ behandelte, so dass nach dem Tod des Vaters 1936 zunächst Käthes Mutter den Besitz erbte. Sie überschrieb ihn 1938

vor ihrer Emigration auf Käthe. Der Ehemann Siegfried de Wind leitete zehn Jahre die Exportfirma seines Schwiegervaters, die vor allem deutsche Industrieerzeugnisse nach Südafrika, Kanada oder Neuseeland ausführte. Im Dezember 1938 überprüfte die Devisenstelle des Oberfinanzpräsidenten die Vermögensverhältnisse des Ehepaares und empfahl, die Firma zu liquidieren und der Ehefrau aufzugeben, über die Grundstücke nicht ohne Genehmigung zu verfügen.⁵ Die Firma wurde am 1. September 1939 im Handelsregister gelöscht. De Winds beschlossen, nach Holland zu gehen, wo Käthes Mutter jetzt lebte. Sie verkauften älteren Hausrat, erwarben neue Möbel, zumal sie als Ausländer von einigen Abgaben befreit waren, die deutsche jüdische Emigranten entrichten mussten. Schmuck, Silber und Gold wurde ordnungsgemäß zum Mitnehmen versiegelt, die Grundstücksverwaltung einem Makler übertragen und die erforderlichen Unbedenklichkeitsbescheinigungen eingeholt.⁶ Doch so einfach wie nach der Papierform mochte die Devisenstelle die Auswandernden nicht ziehen lassen: Im März 1939 – die Wohnung war zum 1. April bereits neu vermietet, und ein Teil des Umzugsgutes befand sich auf dem Weg nach Holland – erhob sie Einwände gegen die Ausfuhr der neu angeschafften Haushaltsgegenstände und wollte auch die Transferierung der Einnahmen aus den Immobilien nicht genehmigen.⁷ Der Rechtsstreit wurde dem Reichswirtschaftsministerium vorgelegt, das den Argumenten der Devisenstelle folgte und gegen das Ehepaar entschied.⁸ Käthe de Wind entschloss sich, zur Klärung der Sachlage und zur Rettung des Vermögens in Hamburg zu bleiben. Ihre Tochter schickte sie ins holländische Ommen auf eine Landwirtschaftsschule der Quäker⁹, der Ehemann floh nach Aberdeen in Schottland.¹⁰

Nach der Besetzung Hollands durch die deutsche Wehrmacht verstärkte die Devisenstelle ihren Druck auf Käthe de Wind. Geldtransfers zur Unterstützung von Mutter und Tochter sollten nicht mehr gestattet sein, denn „eine Übersiedelung nach Holland [ist] heute einer Auswanderung nicht mehr gleich zu achten“.¹¹ Das eigene Vermögen der Tochter wurde gesperrt.¹² Käthe de Winds Anwalt geriet massiv unter Druck, wurde bedroht, als ihr Vertreter nicht mehr anerkannt, in seiner sonstigen Tätigkeit behindert und sogar vor Gericht gestellt.¹³ Doch Käthe de Wind gab nicht auf: Über die schwedische Botschaft, die niederländische Interessen wahrnahm, erreichte sie eine Erhöhung des ihr zugestandenen Betrages zum Lebensunterhalt, den Ausgleich der Fahrtkosten zum Reichswirtschaftsministerium nach Berlin sowie die Erlaubnis zum Transfer von Einkünften aus den Immobilien nach Holland.¹⁴ Sie selbst – eigentlich eine reiche Frau – lebte inzwischen möbliert zur Untermiete in der Rutschbahn, einer kleinen Straße im Hamburger Stadtteil Rotherbaum. Im März 1941 bot ihr ein „arischer“ Käufer 205.000 Reichsmark für die Häuser in der Haynstraße, die Gemeindeverwaltung setzte den Kaufpreis auf 15.000 Reichsmark herunter, nicht ohne 715 Reichsmark Gebühren für diese Leistung zu erheben.¹⁵ Der Verkaufserlös wurde auf ein

Sicherungskonto überwiesen, d.h., jede Abhebung musste beantragt und bewilligt werden. Als die Devisenstelle die Unterstützungszahlungen für die Tochter nicht mehr genehmigte, wandte sich Käthe de Wind an den Jüdischen Religionsverband um Hilfe. Dieser sah jedoch keine Bedürftigkeit gegeben, woraufhin die Tochter in Holland untertauchte.

Die Hartnäckigkeit und Furchtlosigkeit, mit der Käthe de Wind sowohl ihre eigenen Interessen als auch die ihrer Familie verfolgte, brachte die verbeamteten Verfolger zunehmend auf. Die Radikalisierung der Devisenstelle und der Zollfahndung – beide Abteilungen der Oberfinanzdirektion – während der NS-Zeit ist in der Literatur bereits beschrieben worden.¹⁶ Binnen weniger Jahre entledigten diese sich der lästigen Pflicht der Beweiserhebungen. Zum antijüdischen Repertoire der beiden Dienststellen gehörte – neben illegalen Praktiken – die enge Zusammenarbeit mit der Gestapo und teilweise sogar die Übernahme von deren Funktionen, die Umkehrung der Beweislast und die massive Einschüchterung der Rechtsbeistände, die für die jüdischen Klienten arbeiteten.¹⁷ Die beiden letzten Momente sind aus den Akten des Oberfinanzpräsidenten in diesem Fall deutlich nachvollziehbar – ebenso wie der Widerstand Käthe de Winds gegen nahezu jede antijüdische Maßnahme, der sie unterworfen werden sollte. So hatte sie den Zwangsnamen „Sara“ erst nach massivem Druck angenommen. Obwohl bereits einmal für vier Wochen verhaftet und mit einer täglichen Meldepflicht belegt, weigerte sie sich weiter standhaft, den „Judenstern“ zu tragen, bis sie am 1. März 1943 schriftlich dazu verpflichtet wurde.¹⁸ Zu diesem Zeitpunkt muss die „Geduld“ der Fahnder der Devisenstelle bereits überstrapaziert gewesen sein: Schon 1940 hatte einer der Beamten Käthe de Winds Berlin-Fahrten in Finanzangelegenheiten als Vorwand für Spionage gedeutet. Zu diesem Zeitpunkt wies das Reichswirtschaftsministerium die Unterstellung zurück.¹⁹ Doch am 2. Mai 1943 wurde Käthe de Wind unter Spionageverdacht verhaftet, eine Vermutung, die dadurch „gestützt“ wurde, dass ihr Ehemann im feindlichen Ausland lebte.²⁰ „Man wollte“, so ihr Ehemann später, „sie auch zwingen, ihren Einfluß geltend zu machen, daß ich wieder nach Deutschland zurückkehrte.“²¹

Käthe de Wind wurde ins „Kolafu“ eingeliefert²² und verblieb dort eine für einen jüdischen Häftling ungewöhnlich lange Zeit.

„Nach meiner Verhaftung im Mai '43 – bis zu meiner Deportation am 14.1.1944 zum KL Auschwitz – war ich 11 Monate in Fuhlsbüttel im Gestapoflügel inhaftiert. In dieser Zeit lernte ich eine Frau mit Namen Müller kennen, die dort Kalfaktorendienste tat und gleichzeitig für die Gestapo tätig war. Diese Frau [...] tat freiwillig Dienst in Fuhlsbüttel. Diese Frau hat mich sowie auch die im gleichen Saal untergebrachten Mithäftlinge (Franzosen, Russen, Polen und Jugoslawen) andauernd auf das schwerste mißhandelt. So wurde ich u.a. einmal von ihr verprügelt, da sie durch

den Spion beobachtet hatte, daß ich den russischen Häftlingen, die nur jeden zweiten Tag warmes Essen erhielten, Essen abgab [...].“²³

Die Aufseherinnen versuchten mit Gewalt, deutsche und ausländische Häftlinge voneinander fern zu halten, einmal wurde eine Gefangene gestoßen, „dass sie fast zu Boden fiel, weil sie angeblich mit der holländischen Jüdin Frau de Wind gesprochen hatte. Sie [die Aufseherin, B.M.] brüllte sie an: ‚Was tun sie immer bei den dreckigen Ausländer- und Judenweibern, die brauchen die neuesten Nachrichten nicht zu wissen.‘“²⁴ Dass Käthe de Wind – wohl wegen ihrer Unbotmäßigkeit – „besonders mißhandelt“ wurde, bescheinigten ihr nach dem Krieg andere Häftlinge.²⁵ Eine Mitgefängene berichtete, Käthe de Wind habe die Aufseherin Schaarschmidt mit einem goldenen Ring bestochen, einen Brief an ihre Mutter in Holland weiterzuleiten. „Der Brief landete bei der Gestapo. Kät[he] de Wind kam dafür zur Vernichtung nach Auschwitz.“²⁶ Ob Käthe de Wind bis dahin Schutz genossen hatte (vielleicht durch Intervention der schwedischen Botschaft), ob die Gestapo die Ermittlungen wegen „Spionagetätigkeit“ weitergeführt hatte und sie nach elf Monaten einstellte oder ob die Regelverstöße der Bestechung und des verbotenen Briefverkehrs zur Deportation nach Auschwitz führten, muss hier offen bleiben.²⁷ Jedenfalls gelangte Käthe de Wind nun über Berlin und Posen in das KZ Auschwitz, von dort in die Lager Ravensbrück, Bendorf, Bergen-Belsen und Neuengamme zurück ins KZ-Außenlager Hamburg-Eidelstedt.²⁸ Die Akten geben keinen Aufschluss darüber, was Käthe de Wind dort erlebte. Auf Nachfrage der Berliner Zentrale der Reichsvereinigung nach ihrem Aufenthaltsort – ohne dass deutlich wird, wer diese veranlasst hatte – gab der von der Gestapo als Plauts Nachfolger eingesetzte Vertrauensmann Martin Heinrich Corten die Auskunft, sie befinde sich im KZ Auschwitz.²⁹

Von den Alliierten befreit, wurde sie zunächst wegen ihres schlechten Gesundheitszustandes nach Schweden gebracht. In einem Krankenhaus erholte sie sich – und erhielt fast gleichzeitig die Nachrichten, dass ihre Tochter die NS-Zeit überlebt hatte, aber am 7. August 1945 verstorben war. Sie erfuhr ebenfalls vom Tod ihrer Mutter, die von Holland nach Sobibor deportiert und dort ermordet worden war.³⁰

Der Ehemann allerdings kehrte nun aus der Emigration zurück. Das Paar besuchte überlebende Verwandte in den Niederlanden und ließ sich später in Düsseldorf nieder. Käthe de Winds Gesundheitszustand besserte sich nur langsam, durch die Haft war sie zu 100% erwerbsunfähig geworden.³¹ Dennoch zeugen Dokumente von ihrer rastlosen Tätigkeit: Zum einen setzte sie sich ebenso aktiv und beharrlich, wie sie bis 1943 versuchte hatte, die antijüdischen Maßnahmen abzuwehren und ihr Eigentum zu erhalten, nun für dessen Rückerstattung ein. Als der Käufer ihrer Doppelhäuser in der Haynstraße die Rückgabe mit dem Hinweis auf den „freiwilligen Verkauf“ verweigerte, ließ sie die Grundstücke 1947 kurzer-

hand beschlagnahmen.³² Sie setzte ihre Ansprüche weitgehend durch, dennoch zog sich die Wiedergutmachungsverfahren bis 1962 hin. Zum anderen wollte sie mithelfen, die NS-TäterInnen einer angemessenen Strafe zuzuführen. So sagte sie gegen die „Kolafu“-Wärterin Bismarck aus und versuchte, ein Verfahren gegen die Kalfaktorin Müller zu initiieren, deren Aufenthaltsort jedoch nicht bekannt war. Im September 1949 beantragte sie, vor dem War Crimes Trial Centre als Belastungszeugin gegen die 1948 freigesprochene Gestapo-Beamtin Schaarschmidt auftreten zu dürfen, gegen die sich keine nichtdeutsche Zeugin gefunden hatte. Mit Verweis auf ihre niederländische Staatsbürgerschaft stellte sie sich nun zur Verfügung.³³ Im 64. Lebensjahr verstarb Käthe de Wind 1963 an Herzversagen.³⁴

In den herangezogenen Akten, die Aufschluss über einen Teil des Verfolgungsprozesses vor der Haft geben, wird Max Plaut nur indirekt angesprochen, als der Jüdische Religionsverband den Bedarf für finanzielle Unterstützung ihrer Tochter nicht gegeben sah. Angesichts des großen Elends, in dem die verarmte und überalterte jüdische Bevölkerung Hamburgs lebte, mag Plaut – oder ein anderer mit diesem Gesuch Befasster – davon ausgegangen sein, die Quäker würden die Tochter eventuell weiterhin unterstützen. Diese verweigerte Hilfe wirft Käthe de Wind Plaut auch nicht vor, sondern die ausgebliebenen Besuche im „Kolafu“. Plaut hingegen führt in seinem Brief an, durch Käthe de Winds Kassiber in Gefahr gebracht und mehrere Stunden durch den Gestapo-Beamten Wohlers festgehalten worden, ja deswegen „beinahe selbst nach Auschwitz“ transportiert worden zu sein. Acht Jahre später notierte ein Historiker Plauts modifizierte Version des Vorfalls:

„Doch war es nach langjähriger Zusammenarbeit mit der Stapo ein Gebot der Selbsterhaltung, bei jeder Maßnahme mit der Stapo zu rechnen, die auch Dr. P[laut] gegenüber nicht vor Provokationen zurückschreckte; z.B. wurde eines Tages von dem Ausguck des jüdischen Hauses in der Beneckestr. der Beamte Wohlers gesichtet; er erschien nicht. Hinterher fand man im Briefkasten einen an Dr. P. adressierten Briefumschlag, in dem eine heimliche Nachricht aus einem Gefängnis eingeschlossen war. Dr. P. übermittelte den Brief sofort persönlich Göttsche, dem Leiter des Judenreferates. Offensichtlich war die Nachricht aus dem Gefängnis von der Stapo abgefangen worden. Im normalen Fall hätte der jeweils bekannte und ausgewiesene Übermittler sie Dr. P. persönlich überbracht.“³⁵

Das „Gebot der Selbsterhaltung“ beinhaltete, mögliche Reaktionen der Gestapo-Beamten gedanklich vorwegzunehmen und den Kassiber abzuliefern. Nun ist es keineswegs auszuschließen, dass die Gestapo Plaut provozierte, obwohl der benannte Kriminalsekretär Walter Wohlers nur ein untergeordneter Beamter war und Plaut sich nach eigenen Aussagen mit dem Referatsleiter gut stand.³⁶ Plaut beschrieb den „Judenreferenten“ Claus Göttsche als überzeugten Nationalsozialisten, „gradlinig und konsequent“, der noch Züge der „alten Verwaltungs-

beamten“ gezeigt habe und deshalb ein „relativ erträglicher Verhandlungspartner“ gewesen sei. „Göttsche hat sich nie zu Terror- oder auch nur Willkürmaßnahmen bekannt oder hinreißen lassen, wie es immerhin bei einigen seiner Untergebenen der Fall war.“³⁷ Er habe andererseits jedoch entsprechendes Vorgehen auch nicht geahndet. Plaunts Versionen von 1946 und 1954 weichen voneinander ab: Im Brief bedrohte ihn der Kriminalsekretär Wohlers, im Gespräch berichtete er, dass dieser sich nur als Bote betätigt und Plaut dann den Briefkontakt vorbeugend bei Referatsleiter Göttsche gemeldet habe. Bei einem viel gefragten Erzähler wie Plaut, der Hunderte von Briefen schrieb, Interviews gab und als Zeuge bei Gerichtsverhandlungen auftrat, ist es wahrscheinlich, dass sich die Erzählung im Laufe der Zeit veränderte, indem bestimmte Details ausgeschmückt und Gewichtungen verschoben wurden. Vermutlich jedoch ist der Kern der Erinnerung ein Ereignis, das tatsächlich stattgefunden hat: Max Plaut wurde durch einen Kassiber in Gefahr gebracht (Käthe de Wind, die in ihrer Not einen schrieb, von dem wir nicht wissen, ob es derselbe ist, im Übrigen auch). Ob er wirklich unterschreiben musste, sich um das Gemeindemitglied Käthe de Wind nicht mehr zu kümmern, ob Wohlers eigenmächtig gegen Plaut vorgegangen war oder seine Aktion mit Göttsche abgestimmt hatte, ist nicht mehr rekonstruierbar: Göttsche und Wohlers verübten bei Kriegsende Selbstmord.³⁸ Akten, die ihre Tätigkeit dokumentieren würden, existieren nicht mehr. Gefängnistagebücher, die Besucher vermerkten, sind nicht vorhanden.

Am 10. Juni 1943 wurde die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland mit allen Bezirksstellen aufgelöst, die noch verbliebenen jüdischen Repräsentanten nach Theresienstadt deportiert. Max Plaut wurde zurückgestellt. Bezogen auf Käthe de Winds Inhaftierung bedeutet dies, dass er sich ab Mitte Juni ohnehin in keiner offiziellen Funktion hätte um sie kümmern können. Allerdings beriet er auch ohne eine solche Funktion seine Nachfolger in der – wie sie nun hieß – „Rest-Reichsvereinigung“.³⁹ Eine letzte Aufgabe stellte ihm die Gestapo noch, bevor er Hamburg verlassen durfte: Er musste den Theresienstadt-Transport vom 19. Januar 1944 vorbereiten.

Im Januar 1944 verließen sowohl Käthe de Wind wie Max Plaut Hamburg. Käthe de Wind führte ihre Gefängnis- und Lagerodyssee weit gen Osten und später zurück nach Westen. Max Plaut hingegen gelangte mit seiner Mutter und einer älteren Bekannten über Dachau ins Internierungslager Vittel/Frankreich, das unter Aufsicht des Roten Kreuzes stand. Die „Feindstaatsangehörigen“ wohnten in diesem ehemaligen Kurort in Zwei-Bett-Zimmern in Hotels. Vor allem Engländer, Amerikaner und Russen, doch auch „Palästina-Juden“ warteten auf den Austausch gegen deutsche „Reichsbürger“, in ihrem Fall meist gegen Angehörige des Templer-Ordens, die vor Kriegsbeginn wegen ihres Wehrdienstes nach Deutschland zurückgekehrt waren und nun auf Familienzusammenführung drängten.⁴⁰ Die Briten

hatten der Jewish Agency erlaubt, Listen von „alten Zionisten“ und Rabbinern für den Austausch einzureichen, auf denen sich nun für den dritten und letzten Austausch auf Betreiben seiner emigrierten Verwandten auch der Name des ehemals dem Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens nahe stehenden Max Plaut befand.⁴¹ In Palästina angekommen, überschwemmten ihn bald Anfragen von Angehörigen deportierter Hamburger, die er – wie sein Nachlass beweist – ausführlich und mit Hingabe beantwortete. Damit nicht genug: Ob ihm die eigene Rettung die klare Sicht auf die Verhältnisse verstellt hatte oder ob er das Nichterreichbare mit Hilfe der britischen Mandatsmacht doch möglich machen wollte: Er beantragte Dutzende von Zertifikaten für auszutauschende Juden aus Theresienstadt und anderen Lagern, ließ sich von deren Angehörigen die entsprechenden Daten geben, setzte Formbriefe auf und verbreitete unangebrachten Optimismus unter den Palästina-Einwanderern über die mögliche Rettung ihrer Verwandten. Vielleicht lenkte er damit von der Tatsache ab, dass er sich – im Gegensatz zu den (Zwangs-)Mitgliedern der jüdischen Organisationen – in Freiheit befand, gerettet mit dem Einverständnis der Gestapo. Wichtiger noch scheint aber zu sein, dass Plaut sich mit seinem Funktionärstum und der daraus resultierenden herausgehobenen Stellung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft derart identifiziert hatte, dass er diese Position auch nach der Rettung aus Deutschland nicht aufgeben mochte, sondern sie nahtlos in der neuen Heimat fortführte. Die tatsächliche Machtlosigkeit gestand er sich nicht ein, sondern überspielte sie in seinen Erzählungen.

Wie im Brief an Käthe de Winds Verwandte schmückte er seine Hamburger Aktivitäten zugunsten der inhaftierten oder deportierten Juden detailreich aus. In diesem Fall zog er den Zorn der Betroffenen, sonst aber vermutlich eher die Dankbarkeit der Verwandten auf sich. Hätte er zugegeben, angesichts der Zwangsverhältnisse im NS-Deutschland ohnmächtig gewesen zu sein, also die „geliebte Macht“ als solche kenntlich gemacht, hätte Käthe de Wind vielleicht weniger erbost reagiert als nach der Lektüre von Plauts Loblied auf sich selbst.⁴² Darüber hinaus aber verdeutlicht ihr Brief, dass sich das Misstrauen gegenüber den mit der Gestapo – wenn auch nicht freiwillig – zusammenarbeitenden Repräsentanten keineswegs mit dem Ende des Krieges verflüchtigt hatte. „Die Geschichte des Mordes ist nicht nur die Geschichte der Mörder“, merkt der Wiener Historiker Doron Rabinovici an, „auch die Opfer verfügten über verschiedene Möglichkeiten, zu reagieren und zu handeln“.⁴³ Und die Opfer waren gespalten in solche, die im Auftrag der Täter agierten, und andere, die Objekt ihres Handelns waren. Dabei nahm Käthe de Wind Plauts Selbstdarstellung als Wahrer der Interessen der Mitglieder des Jüdischen Religionsverbandes ernst – und sie machte ihn als solchen verantwortlich, versagt zu haben. Plaut forderte die Anerkennung als Funktionär zwar ein, musste aber aus eigener Erfahrung insgeheim doch genau um die Abhängigkeiten

und die Ohnmacht seiner Position wissen. Diese entgegengesetzten Perspektiven bestimmten die Kommunikation in der Nachkriegszeit weiterhin. Es fand kein Austausch über das Erlebte statt, das jüdische Verfolgte und jüdische Funktionäre trennte und zwangsvereinte: Weder über Motive von Gemeindegliedern wie Käthe de Wind, sich individuell zu behaupten, noch über Plauts Überlegungen, welche Aktivitäten er als Funktionär unternahm, unterließ, vorwegnahm oder verschleppte. Plaut hielt im Gegenteil an der exzessiven Schilderung seiner Aktivitäten zur Rettung der Gemeindeglieder fest, die bei der Überlebenden de Wind berechtigte Skepsis auslöste. Er bemühte sich nicht, ein realitätsgerechtes Bild seiner Tätigkeit zu vermitteln. Ein solcher wünschenswerter Aufklärungsprozess fand ansatzweise in den Ehrengerichtsverfahren der Berliner Jüdischen Gemeinde oder in den DP-Camps statt, wo in ritualisierter Form geprüft wurde, ob sich Angezeigte eines Vergehens gegen die jüdische Gemeinschaft schuldig gemacht hatten.⁴⁴ Wenn auch diese Verfahren nicht unbedingt zur „Wahrheit“ führten: Ohne den Versuch der Aufklärung über damalige Vorgänge, Handlungsspielräume und Entscheidungsgrundlagen war eine Annäherung jedenfalls nicht möglich, wie die Briefe von Käthe de Wind und Max Plaut zeigen. Die Nachkriegskommunikation – wenn sie denn überhaupt stattfand – blieb von der Kluft bestimmt, die in der NS-Zeit entstanden war. So sind die beiden Briefe Dokumente einer gestörten Beziehung. Historiker, die solche und ähnliche Quellen aus der frühen Nachkriegszeit finden, können – wie hier versucht – einen Teil der Ereignisse rekonstruieren. Doch wird es kaum gelingen, die Missverständnisse, Verdächtigungen und Schuldzuweisungen nachträglich aufzulösen, denn diese verweisen weniger auf Versäumnisse oder Fehler Einzelner, sondern vielmehr auf das vielgestaltige Dilemma, in das die jüdischen Repräsentanten durch die (erzwungene) Mitwirkung im Verfolgungsprozess gerieten. Bis weit in die Nachkriegszeit hinein bestimmte es ihre Kommunikation und vergiftete ihre Beziehungen.

1 Beide Schreiben aus dem Leo Baeck Institute, New York, Nachlass Plaut, AR 7094, IV (L-Z).
 2 Vgl. Beate Meyer, „Plaut, Max“, in: Hamburgische Biographie. Personenlexikon, Bd. 1 (hrsg. von Franklin Kopitzsch und Dirk Brietzke), Hamburg 2001, S.238f.
 3 Max Plaut, „Aufzeichnungen“, in: Archiv Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg (IGdJ), 14.001.1, S.20.
 4 Persönliche Daten aus: Staatsarchiv Hamburg (im Folgenden: StaHH) 314-15, Oberfinanzpräsident, F 2406.
 5 Prüfungsbericht der Devisenstelle, 8.12.1938, in: StaHH 314-15, OFP, F 2406, S.2f., Bl. 4f.
 6 Schreiben de Wind an Devisenstelle, 9.1.1939, 3.4. 1939; Schreiben Makler Eggers an Devisenstelle, 19.1.

1939, in: ebd., Bl. 9f., Bl. 42f.
 7 Ermittlungsbericht, 18.3.1939; Schreiben de Wind an Devisenstelle, 9.3.1939, in: ebd., Zollfahndungsstelle, Bl. 48f.
 8 Schreiben Reichswirtschaftsminister an Devisenstelle, 15.12.1939, in: ebd.
 9 Antrag auf Freigabe gem. § 59 DevGes gesicherter Beträge, 1.2.1941, in: ebd.
 10 Vermerk Devisenstelle, 9.8.1939, in: ebd., 314-15, OFP, R 1938/3592, Bl. 26.
 11 Schreiben Devisenstelle an Reichswirtschaftsministerium, 8.11.1940, in: ebd., F 2406; siehe auch Schreiben Goldschmidt an Käthe de Wind, 26.4.1941, dass der OFP die Genehmigung zum Transfer von Unterstützungszahlungen zurückgezogen habe, in: ebd., 522-1, Abl. 1993.

- 12 Vgl. Antrag, 14.12.1953, in: Amt für Wiedergutmachung (im Folgenden: AfW) Hamburg, 211198.
- 13 Schreiben Devisenstelle an Ploss, 11.1.1940, in: StaHH 314-15, OFF, F 2406; Amtsgericht Hamburg, 24.2.1941, in: ebd., Str 724.
- 14 Vermerk Devisenstelle, 7.2.1940, in: ebd., R 1938/3592; siehe auch die Einnahmeübersichten des Jüdischen Religionsverbandes, 1.2.1942, 1.4.1942 und 4.5.1942, aus denen hervorgeht, dass der Verband Beträge von 25 RM nach Holland für Käthe de Wind transferierte, in: ebd., 522-1, Abl. 1993, Ordner 22.
- 15 Schreiben Senatsrat an E. (Käufer), 25.5.1941; Schreiben G. (Makler) an de Wind, 5.5.1941, in: StaHH 314-15, OFF, R 1938/3592, Bl. 109.
- 16 Frank Bajohr, „Arisierung“ in Hamburg. Die Verdrängung der jüdischen Unternehmer 1933–1945, Hamburg 1997, S.208ff.
- 17 Ebd.
- 18 Gesprächsprotokoll Amt für Wiedergutmachung, A 5, mit Käthe de Wind v. 31.3.1949, in: Stadtarchiv Düsseldorf (im Folgenden: StAD) XXXII 3123, de Wind.
- 19 Vermerk Devisenstelle, 7.2.1940, in: StaHH 314-15, OFF, F 2406.
- 20 Antragsformular Siegfried de Wind, 1.12.1949, in: StAD XXXII 464, A 2; Gesprächsprotokoll AfW/Käthe de Wind, 31.3.1949, in: ebd., A 5.
- 21 Antrag Siegfried de Wind v. 1.12.1949, in: ebd., A 2.
- 22 Vgl. Konzentrationslager Fuhsbüttel, Häftlingslisten, Einlieferung v. 3.5.1943, in: Forschungsstelle für Zeitgeschichte (im Folgenden: FZH) 35363; dort ist vermerkt „durch Gestapo eingeliefert“. Da die Listen nur bis 8.5.1943 existieren, ist dort über ihren Weitertransport nichts zu erfahren.
- 23 Gesprächsprotokoll, 2.5.1949, in: StAD XXXII 3123, A 20.
- 24 Aussage Clara Claasen, in: Public Record Office (im Folgenden: PRO), Wo 309/876, Bl. 105, 4-8978. Ich danke Herbert Diercks von der KZ Gedenkstätte Neuengamme herzlich für den Hinweis auf die Quellen im PRO.
- 25 Schreiben Meyer-Plock an Oberstadtdirektor Düsseldorf, 11.2.1949, in: StAD XXXII 3123, A 12.
- 26 Aussage Ada Löwe, in: PRO, Wo 309/876, Bl. 107, 4-8978.
- 27 Die Akten der Gestapostelle Hamburg wurden noch vor Kriegsende vernichtet.
- 28 B1-Antrag (o.D.), Auflistung der Haftzeiten, in: StAD XXXII 3123.
- 29 Schreiben Corten an RVJD Berlin, 10.3.1944; Antwort auf Schreiben, 29.2.1944, in: StaHH 522-1, Abl. 1993, Ordner 16.
- 30 Vgl. Hamburger jüdische Opfer des Nationalsozialismus. Gedenkbuch (bearbeitet von Jürgen Sielemann) (Veröffentlichung aus dem Staatsarchiv der Freien und Hansestadt Hamburg XV), Hamburg 1995, S.163.
- 31 Schreiben RA Herbert Pardo an AfW, 14.12.1953, in: AfW Hamburg, 211198, Bl. 81.
- 32 Ebd., Schreiben de Wind an Käufer, Antrag auf Blocking bei Militärbehörde, 1.4.1947, in: ebd.; allgemeiner Stopp der Blocking-Vorgänge geht aus Schreiben Senatsrat Strauch an Investa v. 17.7.1947 hervor, in: ebd., Bl. 53.
- 33 Schreiben Gertrud Meyer-Plock 11.2.1949, in: StAD XXXII 3123, A 12; Gesprächsprotokoll AfW/de Wind, 2.5.1949, in: ebd., A 20, A 22; Schreiben Meyer-Plock, 4.6.1949, in: ebd., A 27; Schreiben de Wind, 26.9.1949, in: ebd., A 30.
- 34 Eine Hinterbliebenenrente für Verfolgte wurde ihrem Mann mit der Begründung verwehrt, die Verschleißerscheinungen seien altersbedingt ohne Zusammenhang mit der NS-Verfolgung zu betrachten – angesichts der Beschädigtenrente eine makabre Argumentation; Schreiben der Landesrentenbehörde, 10.4.1963, in: StAD XXXII 464.
- 35 Plaut im Gespräch mit Dr. H. Schottelius am 25.1.54, in: FZH, Protokoll Schottelius 28.1.1954, S.3.
- 36 Vgl. Beate Meyer, „Jüdische Mischlinge“. Rassenpolitik und Verfolgungserfahrung 1933–1945, Hamburg 1999, S.402.
- 37 Plaut im Gespräch mit Dr. H. Schottelius am 11.7.1953, 25.1.1954, in: FZH, Protokoll, S.1f.
- 38 Vgl. Beate Meyer, „Göttsche, Claus“, in: Hamburgische Biographie, 1 (wie Anm. 2), S.107.
- 39 Vgl. Ina Lorenz, „Aussichtsloses Bemühen. Die Arbeit der Jüdischen Gemeinde 1941–1945“, in: FZH/IGDJ (Hrsg.), Die Deportation der Hamburger Juden 1941–1945, Hamburg 2002, S.30-44, hier S.40.
- 40 Vgl. Ernst J. Rothschild, Ergänzung, „Das Leben im Lager Vittel“, in: Yad Vashem 02/269; Abraham Naftali Oppenheim, The chosen People. The Story of the ‚222 Transport‘ from Bergen-Belsen to Palestine, London/Portland 1996, hier S.75.
- 41 Ebd., S.103. Liste, auf der Plaut, seine Mutter und die Bekannte verzeichnet sind: S.192.
- 42 Ähnlich, wie sie sich gegen die antijüdischen Maßnahmen wehrte, die straffrei ausgegangenen KZ-Peinigerrinnen vor Gericht belastete und gegenüber dem uneinsichtigen „Ariseur“ ihres Grundbesitzes für ihre Rechte und für Gerechtigkeit einsetzte, pochte sie nun auch Plaut gegenüber auf die Einhaltung der Wahrheit.
- 43 Doron Rabinovici, Instanzen der Ohnmacht. Wien 1938–1945. Der Weg zum Judenrat, Frankfurt a.M. 2000, S.33.
- 44 Vgl. Beate Meyer, „Gratwanderung zwischen Verantwortung und Verstrickung – Die Reichsvereinigung der Juden in Deutschland und die Jüdische Gemeinde zu Berlin 1938–1945“, in: dies./Hermann Simon (Hrsg.), Juden in Berlin 1938–1945, Berlin 2000, S.291-337, hier S.332.

Welche Aufgabe hat die Zeitgeschichte? Antworten von Eva G. Reichmann und Hans Rothfels

Im Jahre 1962 publizierte das Kuratorium für staatsbürgerliche Bildung in Hamburg eine schmale Schrift mit dem Titel „Zeitgeschichte als politische und moralische Aufgabe“. Die Autorin, Eva Gabriele Reichmann, unterstrich mit diesem Beitrag die Notwendigkeit einer modernen Zeitgeschichtsforschung.¹ Der letzte Abschnitt ihres Textes, in dem sie als Zeugin und Betroffene wie auch als Geisteswissenschaftlerin argumentiert, beginnt mit der apodiktischen Feststellung: „Zeitgeschichte darf sein, Zeitgeschichte soll sein, Zeitgeschichte muß sein.“ In dieser Reihung ist zum einen der Argumentationsaufbau ihrer Schrift zusammengefasst, wird zum anderen aber auch die Konsequenz aus ihrer wissenschaftlichen wie persönlichen Erfahrung gezogen: „Es ist die moralische und politische Aufgabe der Zeitgeschichte, zu zeigen, daß gut gut und böse böse ist.“²

Aus welchen Erfahrungen heraus argumentierte Eva Reichmann, und wie begründete sie die moralische Notwendigkeit der Zeitgeschichte? Die Antworten auf diese beiden Fragen führen zu einer zentralen Aussage Eva Reichmanns über die Nachkriegsgeschichte der Deutschen, die sie in mehreren Publikationen nach 1945 wiederholte. Es war dies eine Aussage, die sie zwar persönlich erschreckte, die sie jedoch als Wissenschaftlerin rational erklären konnte: Die Mehrheit der Deutschen habe den „entmenschlichten“ Charakter des Nationalsozialismus nicht erkannt und es auch nach 1945 versäumt, sich von dieser Entmenschlichung radikal abzuwenden. In einem Text aus dem Jahre 1960 heißt es:

„Dieser grauenhaft einfache Tatbestand der Entmenschlichung scheint mir von den deutschen Menschen von heute nicht voll begriffen zu sein. Sie hätten sich ja sonst in einem gigantischen Prozeß der Abkehr und Reinigung aus den Schlammfluten, in denen sie zu ertrinken drohten, befreien müssen. [...] Was ich meine, ist eine Revolution des Geistes, eine radikale Umwertung sittlicher und politischer Maßstäbe.“³

Auch persönlich zog Eva Reichmann Konsequenzen aus dieser Analyse: Sie setzte ihr Londoner Exil bis an ihr Lebensende fort, obwohl sie in Interviews auch betonte, wie sehr sie sich noch als Deutsche fühle.⁴ Als Wissenschaftlerin setzte sie dagegen ihre Hoffnung in die moderne Zeitgeschichte, der sie eine doppelte Aufgabe zuwies: Diese solle politisch und moralisch aufklären und damit die 1945 ausgebliebene „geistige Revolution“ der Deutschen nachholen.

„Es ist schwer zu sagen, wie alles gekommen wäre, wenn 1945 die zweifellos ungeheure Erbitterung des deutschen Volkes sich in einer Erhebung gegen die Machthaber von gestern hätte auswirken dürfen. Die Ansichten über diese Möglichkeit weichen unter Deutschen, die den kritischen Zeitpunkt bewußt durchlebten, in großem Abstände voneinander ab. Es ist quälend und abstoßend, noch mehr Elend, noch mehr Blut, noch mehr Grauen – und sei es selbst nachträglich – auch nur auszu-denken. Eines aber ist sicher: Eine deutlich sichtbare Abrechnung der Mehrzahl des deutschen Volkes mit den nationalsozialistischen Gewaltherrschern hätte den Deutschen diejenige innere Freiheit gegenüber ihrer eigenen Geschichte erkämpft, die ihnen so leider versagt geblieben ist. Der große historische Einschnitt ist ausgeblieben. An seiner Stelle blieb eine verhängnisvolle, niemals recht zu Ende gedachte Solidarität mit der Vergangenheit bestehen, die auch den Unrechtsstaat, den entfesselten Krieg und den Massenmord in das deutsche Geschichtsbild mit einbeziehen möchte. Eine alte deutsche Erbsünde, die Verfälschung des Wortes ‚national‘ aus einem wertfreien in einen stark gefühlsbelasteten Begriff, ist hierbei mit am Werk, indem sie die nicht abzuleugnende zeitliche Kontinuität der nationalen Geschichte in ‚nationale Geschichte‘ verwandelt, wobei ‚national‘ eine unüberhörbar positive Note erhält.

Der große historische Einschnitt ist ausgeblieben und mit ihm die Freiheit des Durchschnittsdeutschen gegenüber der nationalsozialistischen Epoche: Aber gegenüber dieser Feststellung gibt es eine große Hoffnung: die zeitgeschichtliche Forschung, wie sie dank der Bundesregierung in der Bundesrepublik – vor allem vom Münchner Institut für Zeitgeschichte, aber auch außerhalb Deutschlands, und da vor allem von der ‚Wiener Library‘ in London – betrieben wird. Die Zeitgeschichte hat die große Chance, die ausgebliebene Revolution auf ihrem Gebiete nachzuholen.“

Engagierte Jüdin und Soziologin

In der Weimarer Republik war Eva Gabriele Reichmann eine einflussreiche Mitarbeiterin des *Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (C.V.), die 1939 zusammen mit ihrem Mann ins Exil flüchten musste. Geboren 1897 in der liberalen jüdischen Familie Jungmann in Lublinitz (Oberschlesien) – ihr Vater war dort Rechtsanwalt –, studierte sie ab 1917 Nationalökonomie in Breslau, München, Berlin und Heidelberg, wo sie schließlich promovierte.⁵ Seit 1924 arbeitete Eva Jungmann als Referentin für den Central-Verein in Berlin, 1933 bis 1938 war sie mit der Schriftleitung der C.V.-Zeitung „Der Morgen“ betraut.⁶ Im C.V. lernte sie auch ihren späteren Ehemann, den Juristen Hans Reichmann, kennen.⁷ Nach dessen Internierung in Sachsenhausen und späterer Freilassung floh das Paar über die Niederlande nach London. Eva Reichmann war zunächst für den Abhördienst der BBC tätig, nahm dann 1943 ein zweites Studium an der London School of Economics auf und promovierte dort zum zweiten Mal. Ihre Arbeit zum Thema „The Social Sources of National-Socialist [sic] Antisemitism“ wurde 1950 unter dem Titel „Hostages of Civilisation“ publiziert, 1956 erschien eine deutsche Übersetzung mit der Überschrift „Flucht in den Hass“.⁸ Dieses Buch analysiert soziologische, historische und sozialpsychologische Faktoren des deutschen Antisemitismus, seine politische Radikalisierung im Zuge der Weltwirtschaftskrise sowie die politische Funktionalisierung durch die Nationalsozialisten. Reichmann knüpfte damit unmittelbar an ihre bisherige wissenschaftliche Tätigkeit an. Hatte sie als Referentin des C.V. schon Beiträge zur Aufklärung über den Antisemitismus publiziert⁹, so bot ihr 1950 veröffentlichtes Buch eine systematische Zusammenfassung verschiedener Erklärungsansätze. Seit 1945 war sie Mitarbeiterin und später Leiterin der Forschungsabteilung der Londoner Wiener Library, einem Dokumentationszentrum zur Geschichte der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden. Zugleich arbeitete sie in anderen wissenschaftlichen Einrichtungen zur (Zeit-)Geschichte mit, beispielsweise im Leo Baeck Institute London. Im Ruhestand nach 1959 engagierte sie sich weiterhin publizistisch und öffentlich für eine Verständigung zwischen Juden und Deutschen, unter anderem in der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“.¹⁰ 1963 und 1967 hielt sie viel beachtete Vorträge auf dem Evangelischen Kirchentag, 1970 wurde ihr die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen, 1983 das Große Bundesverdienstkreuz. Im Alter von 101 Jahren verstarb Eva G. Reichmann 1998 in London.

„Zeitgeschichte als Aufgabe“ – welche Aufgabe?

Als sie 1962 den Sinn einer modernen Zeitgeschichtsforschung in Deutschland begründete, konnte Eva Reichmann auf einen vielfältigen privaten, politischen und wissenschaftlichen Erfahrungsschatz zurückgreifen. Zugleich konnte sie sich selbst sowie ihre Texte als Bestandteil dieser Forschungsrichtung verstehen. Der aktuelle Bezug ihres Hamburger Vortrags war allerdings ein gesellschaftliches Ereignis: Antisemitische Vorfälle an der Jahreswende 1959/60¹¹ waren von der „Neuen Gesellschaft“ sowie der „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ zum Anlass genommen worden, kritische Vorträge über Ursachen und Erscheinungsformen des Antisemitismus anzubieten.¹²

Zentraler Punkt in Eva Reichmanns Plädoyer für die Zeitgeschichte war die Einzigartigkeit des Völkermordes an den europäischen Juden, die die „Gegenwartsepoche als ein Forschungsobjekt *sui generis*“ konstituiere und zugleich ihre „unorthodoxe, unkonventionelle Behandlung“ notwendig mache. Implizit sprach sich Reichmann damit gegen die durch Hans Rothfels vorgenommene Wertehierarchie in der Zeitgeschichte aus.¹³ Rothfels war Anfang 1960 der bekannteste deutsche Zeithistoriker, der auch international in hohem Ansehen stand und zusammen mit Theodor Eschenburg die „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte“ herausgab.¹⁴ 1926 war er auf die Professur für neuere europäische Geschichte in Königsberg berufen worden und hatte von dort aus wissenschaftlich wie politisch rechtskonservativ gewirkt. Hans Rothfels vertrat eine antirepublikanische Haltung, die auch völkische Denkfiguren implizierte. 1934 wurde er entlassen, und zwar nicht wegen seines „Gegensatzes zu den Machthabern des nationalsozialistischen Staates“, wie es im Internationalen Biografischen Archiv heißt¹⁵, sondern aufgrund der rassistischen Gesetzgebung der Nationalsozialisten. Hans Rothfels war evangelisch getauft, stammte aber aus einer jüdischen Familie. Im Sommer 1939 flüchtete er ins Exil, zunächst nach England, 1940 dann in die USA, wo er bis 1946 als Professor für europäische Geschichte tätig war. 1948 publizierte er eines der ersten Bücher über den bürgerlichen konservativen Widerstand gegen die Nationalsozialisten. 1951 kehrte er nach Deutschland zurück, wo er in Tübingen erneut einen Lehrstuhl übernahm.

Hans Rothfels hatte im Editorial der 1953 gegründeten „Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte“ deren „Aufgabe“ definiert, die „an keinerlei heißen Eisen, weder internationalen noch nationalen, sich vorbeidrückt und nicht leere Räume offenläßt, in die Legenden sich einzunisten neigen“.¹⁶ In seiner Deutung lag die entscheidende Epochengrenze zwischen Neuerer Geschichte und Zeitgeschichte im Jahr 1917, d.h., er verstand die Russische Revolution und den Kriegseintritt der USA als Beginn einer neuen „universalgeschichtlichen Epoche“. Diese Neuheit erfordere eine strukturelle Analyse des „Zeitalters krisenhafter Erschütterungen“.¹⁷

Aus dieser Perspektive ist die Epoche von 1917 bis 1945 als wesenhaftes Ganzes zu untersuchen, als eine Reihung umwälzender sozialer und politischer Faktoren. Gab es in diesem Punkt durchaus Übereinstimmungen zwischen den Autoren, so ging Eva Reichmann doch einen Schritt weiter und forderte explizit, dass „eine Rangordnung“ der Ereignisse notwendig sei, um das spezifische Signum der Epoche zu benennen. Da die „Massentötung unschuldiger Menschen“ das eigentlich Neue der Epoche bezeichne, müsse eine moderne Zeitgeschichte sich diesem Ereignis besonders zuwenden und dazu auch neue Methoden anwenden.

„Bei der Aufzählung der Schrecknisse, die über uns gekommen sind, sollte, um jede Unklarheit auszuschließen, eine Rangordnung eingeführt werden: Revolution und Kriege hat es viele im Laufe der Menschheitsgeschichte gegeben, auch Unrecht und Verfolgung. Neu geprägt werden musste in unserem Zeitalter nur ein Begriff, weil es die Sache, die er bezeichnet, vorher nicht gab: Völkermord, Genozid, die vorsätzliche, durch Kriegshandlungen nicht verursachte, mit allen Errungenschaften der Technik durchgeführte Ausrottung ganzer Völkergruppen.“¹⁸

Rothfels thematisierte in seinen Schriften – trotz des postulierten universalhistorischen Anspruchs der Zeitgeschichte – die Kontinuität des Nationalen in der deutschen Geschichte, vor dessen Hintergrund der Nationalsozialismus als Ausnahme zu betrachten sei, während Reichmann auf die Pathologie des Nationalen in Deutschland hinwies. Die „niemals recht zu Ende gedachte Solidarität mit der Vergangenheit“ bedinge auch, den Nationalsozialismus und die Ermordung der Juden „in das deutsche Geschichtsbild“ mit einbeziehen zu wollen. Diese Kontinuität könne nur aus apologetischer Absicht gewünscht werden, weshalb Reichmann ein solches Verständnis auf jeden Fall als Irrweg ausmache. Ihre Aussage ist allerdings nur verständlich vor dem zeitgenössischen Hintergrund ihrer Grundthese, die Deutschen hätten den entmenslichten Charakter des Nationalsozialismus nicht erkannt, ja diesen in ihrer „Flucht in den Hass“, als eine Flucht vor schwerwiegenden, aussichtslos erscheinenden sozialen und politischen Problemen, sogar unterstützt. Nimmt man diese These an, dann kann nur mit einem radikalen politischen und moralischen Bruch nach 1945 die Einheit der Epoche nach 1917 verlassen werden. 1960 hatte sie zum Problem der geringen Selbstreflexion der Deutschen nach 1945 ausgeführt:

„Ich kenne alle Gegengründe, die man gemeinhin ins Feld zu führen pflegte: Das Volk war zu Tode erschöpft; die Alliierten haben psychologische Fehler gemacht; die Entnazifizierung war verfehlt; man könne nicht zeit seines Lebens im Büßergewand einhergehen; es müsse endlich ein Schlußstrich gezogen werden können! Oh, dass doch endlich ein Schlußstrich gezogen werden könnte! Nicht unter die Abrechnung mit den Verbrechen – verstehen Sie mich recht –, sondern unter die

Verwüstung der Menschlichkeit, die diese Verbrechen möglich gemacht hat und die wiederum ihr Ergebnis war. Sie ist noch mitten unter uns. Und wenn wir aufhörten, davon zu sprechen, so wäre es nur ein Zeichen mehr dafür, wie weit über seine zeitliche Herrschaft hinaus der Nationalsozialismus sein Ziel erreicht hat.“¹⁹

Als Soziologin und ehemals Verfolgte thematisierte Eva Reichmann hier einen deutlichen Verdrängungskomplex, den es zu durchbrechen gelte. Sie argumentierte in diesem Kontext weniger geschichtswissenschaftlich als vielmehr sozialpsychologisch und moralisch. In einem vorangehenden Abschnitt ihres Beitrages zur Zeitgeschichte kritisierte Reichmann auch die methodische Unzulänglichkeit einer Geschichtswissenschaft, die sich dem Objektivitätsideal des 19. Jahrhunderts verschrieben habe und von diesem Standpunkt aus die Zeitgeschichte angreife.²⁰ Ihre Reflexion auf „die Epoche der Mitlebenden“ (Hans Rothfels) führte sie in letzter Konsequenz nicht zur Exkulpation oder zum hermeneutischen Verstehensparadigma der Geschichtswissenschaft, sondern zur Forderung nach dem offenen Bruch mit der nationalen und der eigenen Geschichte.²¹ Wie aber sollte dieser aussehen? Eva Reichmann schlug vor, dass „Väter vor Kinder[n] und Lehrer vor Kinder[n]“ ihr Mitmachen eingestehen sollten, um dann die „heilige Aufgabe“ der Aufklärung zu erfüllen, damit sich nichts wiederhole. Erst wenn Tausende dieses „mannhafte Eingeständnis“ gäben, könne der „Bann der Schuldverstrickung“ durchbrochen werden.²²

Eine moralische Begründung für die Zeitgeschichte

Eva Reichmann war kritisch genug, um zu erkennen, dass es dieses massenhafte Eingeständnis nicht gegeben hatte. Die geistige Revolution der Deutschen sei ausgeblieben, und daher könnten die Deutschen auch zu keiner inneren Freiheit gegenüber ihrer eigenen Geschichte gelangen. Die neue Zeitgeschichtsschreibung dagegen, hoffte sie, sei „frei und unabhängig gegenüber einer falsch verstandenen ‚Vaterlandsliebe‘, die auch die nationalen Verirrungen unter ihren Schutz nehmen zu müssen glaubt“. Und unbegründet war ihre Hoffnung sicher nicht. Sie bezog sich konkret auf einen Artikel des Generalsekretärs des „Instituts für Zeitgeschichte“ in München, Paul Kluge, der 1955 postulierte, durch „eine mit Takt, Ernst und Würde vorgenommene Untersuchung des Geschehenen befreit man sich [...] von der verbrecherischen Tat“.²³ Auch Paul Kluge verstand, ähnlich wie Eva Reichmann, den Historiker als „Arzt [...] und Lehrer“, der „das Volk auf den richtigen Weg bringen“ könne.²⁴ Diese „reinigende Funktion der Zeitgeschichte“ bei Kluge entsprach der Forderung Reichmanns nach einer „geistigen Revolution“. Kluge war zudem einer der wenigen, die klar aussprachen, dass man ebenso scho-

nungslos über den Antisemitismus aufklären müsse wie über die „Lüge des Lebensraumkampfes im Osten“, beides ohne „Vertuschen“ oder „weinerliche Selbstanklage“.

Der moralische und politische Bruch mit der eigenen Geschichte erfolgte in der Begründung für eine moderne Zeitgeschichte allerdings nur bedingt, möglicherweise auch nur individuell.²⁵ Deutungsmächtiger für die frühe Zeitgeschichtsforschung in Deutschland nach 1945 wurde eine Interpretation Hans Rothfels', der im Kontext seiner Untersuchungen über den deutschen Widerstand hervorhob, es gelte, die „Fiktion der Identität zwischen Deutschem und Nationalsozialistischem“ aufzuheben.²⁶ Sein Erfolg hing nicht unwesentlich damit zusammen, dass Rothfels das „andere Deutschland“ thematisierte und dies aus einer wissenschaftlichen wie persönlichen Situation heraus tat, die über jeden Zweifel bezüglich einer „Verstrickung“ in das nationalsozialistische System erhaben war. Über die Fokussierung vor allem auf den Widerstand, insbesondere auf die „Männer des 20. Juli“, konnte er die Vorstellung erwecken, die nationalsozialistischen Politiker seien aufgrund ihrer Machtfülle und ihrer Entschlossenheit, Terror anzuwenden, wie fremde Eindringlinge über das Deutsche Reich gekommen. Im Zentrum der modernen Zeitgeschichte, wie sie Rothfels verstand, standen keineswegs die Massenmorde. Nach seinem Verständnis reihten sich diese Verbrechen ein in den grundlegend kriminellen Charakter des Nationalsozialismus als totalitärem System:

„Die eigentliche Herausforderung für das geschichtliche Forschen und Nachdenken über unsere Epoche liegt vielmehr in der Tatsache des Widerstandes an sich, der so sehr allen Vorstellungen eines obrigkeitlich disziplinierten Volkes, aber auch denen einer normalen Beamten- und Offiziershaltung wie überhaupt der konventionell gewordenen nationalen Solidarität („right or wrong – my country“) widerspricht und der nur möglich war unter dem Gebot ethisch-religiöser Forderungen: eine Offenbarung des Menschlichen inmitten aller Unmenschlichkeiten und eben darum nicht weniger als die totalitären Systeme ein Grundphänomen unserer Epoche.“²⁷

Ein weiterer wichtiger Dissens mit Rothfels wird also in der Überzeugung Reichmanns sichtbar, es habe eine partielle und zeitbezogene Identität zwischen Deutschen und Nationalsozialismus bestanden, die von der Mehrheit der nicht-verfolgten Deutschen nach 1945 gezeugnet werde. Wenigstens in der Rückschau wollte Reichmann anerkannt wissen, dass es sich beim Nationalsozialismus um ein unmenschliches und mörderisches System gehandelt hatte, das von der Mehrheit der Deutschen zumindest geduldet, wenn nicht getragen worden war. Der Zeitgeschichte komme daher die doppelte Aufgabe zu, die nicht erfolgte geistige Selbstbefreiung der Deutschen in den unmittelbaren Nachkriegsjahren aus den Kontinuitäten der deutschen Geschichte zu erklären und darüber einen politi-

schen und moralischen Bruch einzuleiten. Hans Rothfels hingegen deutete schon die Ereignisse im Zusammenhang mit dem 20. Juli als eine „Reinigungstat“.²⁸ In der Tatsache des Widerstands, in der „Offenbarung des Menschlichen inmitten aller Unmenschlichkeiten“ liege die „Herausforderung für das geschichtliche Forschen und Nachdenken“. Die totalitären Systeme und der Widerstand gegen sie bildeten aus dieser Perspektive das „Grundphänomen unserer Epoche“, nicht der Völkermord an den europäischen Juden.

Eva G. Reichmanns Enttäuschung

Eva Reichmann nahm mit ihrer zweifachen Aufgabenstellung an die Zeitgeschichte aktuelle gesellschaftspolitische Strömungen der frühen sechziger Jahre auf. Die antisemitischen Vorfälle 1959/60 trafen nun auf eine deutsche Öffentlichkeit und Politik, die derartige Anklänge an die nationalsozialistische Vergangenheit nicht mehr widerspruchslos und schweigend hinnahm.²⁹ Der Bundestag verschärfte das Strafrecht durch die Einführung eines Paragraphen gegen „Volksverhetzung“, in den Medien, in der Erwachsenenbildung und in den Schulen setzte eine Aufklärungskampagne über den Antisemitismus ein. Mit dem Verfahren gegen Adolf Eichmann in Jerusalem 1961 und dem Frankfurter Auschwitz-Prozess 1963 hatte eine breite öffentliche Wahrnehmung der Ermordung der europäischen Juden eingesetzt – die Unmenschlichkeit des Nationalsozialismus rückte in den Personen einzelner Täter in das Blickfeld.

In diesem Kontext ist auch die Rede Eva G. Reichmanns im Auftrage des Hamburger Kuratoriums für staatsbürgerliche Bildung zu verstehen: als ein Beitrag einer jüdischen Emigrantin *und* Soziologin zur Bekämpfung des latenten und offenen Antisemitismus. Sie nahm diese Aufgabe zugleich als Miterlebende und Zeitgenossin an und stellte entsprechende Forderungen an die Zuhörer. Da sich der Vortrag aber vor allem an die jüngere Generation der Staatsbürger richtete, konnte sie diesem Publikum keine eigene geistige Umkehr abverlangen. Sie forderte diese aber auf, Zeitgeschichte als politische und moralische Aufgabe aller Deutschen zu verstehen, auch der nicht „Mitlebenden“.

Eva Reichmanns Plädoyer für eine doppelte Aufgabe der Zeitgeschichte lag an der Grenze zwischen zwei unterscheidbaren Phasen in den Vergangenheitsdebatten der Bundesrepublik. In den sechziger Jahren setzte ein neuer Abschnitt zeit-historischen Interesses ein, der die Vernichtungspolitik in den Konzentrationslagern an zentraler Stelle thematisierte. Reichmann selbst war zu diesem Zeitpunkt schon im Ruhestand und konnte nicht mehr wissenschaftspolitisch auf diese Entwicklung der deutschen Zeitgeschichtsschreibung Einfluss nehmen. Doch wirkte sie bis in die siebziger Jahre hinein als moralisch-politische Aufklärerin, ins-

besondere durch ihre Vorträge im Rahmen der Evangelischen Kirchentage. Einige Historiker der deutschen Geschichte halten Eva G. Reichmann und ihr Werk nach wie vor für außerordentlich wichtig zum Verständnis des modernen Antisemitismus.³⁰ Eva Reichmann selbst jedoch äußerte Enttäuschung über die geringe Reichweite ihres Buches „Flucht in den Hass“, das in Deutschland „mehr oder weniger vergessen“ sei. Im Alter von 83 Jahren zeigte sie sich resigniert über ihre Erfahrungen mit dem Aufklärungs- und Reinigungspotential der Zeitgeschichte und zugleich erstaunt über die Wirkung der Fernsehserie „Holocaust“, die das deutsche Fernsehen 1979 ausstrahlte:

„[E]s ist ihnen gesagt worden noch und noch, aber offenbar nicht in der richtigen Weise, nicht in den Schulen. [...] Immer wenn der Mensch in die Masse kommt, senkt sich sein moralisches Niveau und deswegen muß ich sagen, dass die Tatsache, dass der Holocaust mit Hollywood verkitscht worden war, das hat seinen Erfolg gemacht. Es ist eine tragische Sache, aber so ist es. Und wenn es nur die Wahrheit zeigt, und die Wahrheit, die nackte Wahrheit dann wirkt es nicht. [...] Wir haben immer mehr oder weniger to the converted gesprochen.“³¹

- 1 Eva G. Reichmann, *Zeitgeschichte als politische und moralische Aufgabe* (hrsg. v. Kuratorium für staatsbürgerliche Bildung), Hamburg 1962, gekürzt wieder abgedruckt in: dies., *Größe und Verhängnis deutsch-jüdischer Existenz. Zeugnisse einer tragischen Begegnung*, Heidelberg 1974, S.90-104. Das Kuratorium für staatsbürgerliche Bildung, 1956 gegründet, ging 1972 in der heutigen Landeszentrale für politische Bildung Hamburg auf. Zur Gründungsgeschichte: Walter Tormin, *5 Jahre Kuratorium für staatsbürgerliche Bildung in Hamburg: Ein Bericht*, Hamburg 1962.
- 2 Alle Zitate nach der Ausgabe 1962, hier S.23.
- 3 Eva Reichmann, *Im Banne von Schuld und Gleichgültigkeit. Vortrag anlässlich der ‚Woche der Brüderlichkeit‘ in Bonn*, veröffentlicht in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. März 1960, wieder abgedruckt in: dies., *Größe* (wie Anm. 1), S.173-182, hier S.177.
- 4 Eva Reichmann, „Tragt ihn mit Stolz, den gelben Fleck“, in: Hajo Funke, *Die andere Erinnerung. Gespräche mit jüdischen Wissenschaftlern im Exil*, Frankfurt a.M. 1989, S.311-335, hier S.334.
- 5 Biografische Angaben nach: Werner Röder/Herbert A. Strauss, *International Biographical Dictionary of Central European Emigrés 1933–1945*, Bd. 2.1, München/New York/London, Sp. 592; „Reichmann, Eva Gabriele“, in: Jutta Dick/Marina Sassenberg (Hrsg.), *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert*, Reinbek b. Hamburg 1993, S.310ff. Arnold Paucker, „Eva Gabriele Reichmann (1897)“, in: Hans Erler (Hrsg.), „Meinetwegen ist die Welt erschaffen.“ *Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums*. 58 Porträts, Frankfurt a.M. 1997, S.279-284.
- 6 Avraham Barkai, „Wehr Dich!“ *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893–1938*, München 2002; Arnold Paucker, *Der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus und Nationalsozialismus in den letzten Jahren der Weimarer Republik*, 2. verb. Aufl., Hamburg 1969.
- 7 Hans Reichmann, *Deutscher Bürger und verfolgteter Jude. Novemberpogrom und KZ Sachsenhausen 1937 bis 1939* (bearb. von Michael Wildt), München 1998 (*Biographische Quellen zur Zeitgeschichte* 21).
- 8 Eva Reichmann, *Die Flucht in den Hass. Die Ursachen der deutschen Judenkatastrophe*, Frankfurt a.M. 1956.
- 9 So zum Beispiel: Eine Aussprache über die Judenfrage zwischen Margarete Adam und Eva Reichmann-Jungmann; mit einem Nachwort: *Warum habe ich nationalsozialistisch gewählt?*, Berlin 1930.
- 10 Hannah-Villette Dalby, „Jewish Women Sociologist and the Post-War Inauguration of Jewish-Christian Dialogue within the German Evangelical Church Congress: Eva G. Reichmann and Eleonore Sterling“, in: *Jewish Culture and History* 6 (2003) 2.
- 11 In Köln war während der Weihnachtstage die neu eingeweihte Synagoge beschmiert worden, eine Reihe weiterer Schändungen folgten. Werner Bergmann/Rainer Erb, „Antisemitismus in Deutschland 1945–1996“, in: Wolfgang Benz/Werner Bergmann (Hrsg.), *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*, Freiburg/Basel/Wien 1997, S.397-434, hier S.421.

- 12 Vgl. dazu auch den Beitrag von Axel Schildt in diesem Band.
- 13 Auch Nicolas Berg sieht den Text Eva Reichmanns als „Antwort“ auf Hans Rothfels: Nicolas Berg, Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung, Göttingen 2003 (Moderne Zeit. Neue Forschungen zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts 3), S.290f., hier Anm. 77, S.291.
- 14 Zur Auseinandersetzung mit Hans Rothfels als Doyen der Zeitgeschichtsforschung: Berg, Der Holocaust (wie Anm. 13), S.134-192, S.289-298; Sebastian Conrad, Auf der Suche nach der verlorenen Nation. Geschichtsschreibung in Westdeutschland und Japan 1945–1960, Göttingen 1999 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 134), S.219-254; Forum: Hans Rothfels und die Zeitgeschichte, URL: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=281&type=diskussionen> (14.03.2003).
- 15 Munzinger Archiv/Internationales Biographisches Archiv 33 (1976) v. 14. August 1976.
- 16 Hans Rothfels, „Zeitgeschichte als Aufgabe“, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 1 (1953), S.1-8, hier S.8.
- 17 Ebd., S.2, mit starker Betonung des universalen Charakters der Epoche als Abgrenzung gegenüber einem nationalstaatlichen des 19. Jahrhunderts: „Wenn Zeitgeschichte hier als Epoche der Mitlebenden und ihre wissenschaftliche Behandlung verstanden werden soll, so in dem Sinne, dass es sich für uns um ein Zeitalter krisenhafter Erschütterung und einer eben darin sehr wesentlich begründeten universalen Konstellation handelt.“ Ausführlich dann in ders., „Sinn und Aufgabe der Zeitgeschichte“, in: ders., Zeitgeschichtliche Betrachtungen. Vorträge und Aufsätze, Göttingen 1959, S.9-16.
- 18 Reichmann, Zeitgeschichte (wie Anm. 1), S.11.
- 19 Dies., Im Banne (wie Anm. 3), S.178.
- 20 Dies., Zeitgeschichte (wie Anm. 1), S.6f.
- 21 Eva Reichmann thematisierte die Gefahr, dem Nationalismus unkritisch zu verfallen, auch für sich persönlich: „Es war immer leicht ins Pathologische gegangen, das ganze deutsche Nationalgefühl. Das habe ich natürlich, solange ich in Deutschland war, nicht gewußt, da habe ich das fleißig mitgemacht. Aber in England habe ich das sehr bemerkt, und ich muß sagen, Emigration ist ein schweres Schicksal.“ Reichmann, „Tragt“ (wie Anm. 4), S.328.
- 22 Alle Zitate in: Reichmann, Im Banne (wie Anm. 3), S.180. Sie übernimmt hier teilweise Formulierungen von Paul Kluge, „Aufgaben und Methoden zeitgeschichtlicher Forschung“, in: Europa-Archiv 10 (1955), S.7429-7438, hier S.7436.
- 23 Ebd. Reichmann zitierte diesen Absatz wörtlich in: Zeitgeschichte (wie Anm. 1), S.15. Kluge betonte außerdem die methodische Notwendigkeit der Zeitgeschichte, sich den sozialwissenschaftlichen Nachbar-disziplinen gegenüber zu öffnen; auch dies war ein Argument, das Reichmann unterstützte.
- 24 Kluge, Aufgaben (wie Anm. 22), S.7432.
- 25 Kontinuitäten im Denkstil betont beispielsweise Thomas Etzemüller, Sozialgeschichte als politische Geschichte. Werner Conze und die Neuorientierung der westdeutschen Geschichtswissenschaft nach 1945, München 2001.
- 26 Hans Rothfels, „Das politische Vermächtnis des deutschen Widerstands“, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 2 (1954), S.329-343, wieder abgedruckt in: ders., Zeitgeschichtliche Betrachtungen, S.146-166, hier S.152.
- 27 Rothfels, Zeitgeschichte (wie Anm. 16), S.15f.
- 28 „Es ging ja nicht nur um die Reinigungstat – so sehr sie zentral blieb –, es ging auch um die Frage, wie der Bürgerkrieg zu vermeiden und doch dem Weißbluten ein Ende zu machen sei [...].“ Rothfels, Vermächtnis (wie Anm. 26), S.159.
- 29 Vgl. dazu Peter Reichel, Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute, München 1991, besonders S.148-152. Reichel weist darauf hin, dass ein zentrales Ergebnis der gesellschaftspolitischen Reaktion auf antisemitische Hetze war, sich bewusster der Geschichte deutscher Juden zuzuwenden. Auch die Gründung des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg 1966 sei in diesen Kontext einzuordnen; Norbert Frei, Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit, München 1996. Zur Entwicklung der Zeitgeschichte vgl. Anselm Doering-Manteuffel, „Deutsche Zeitgeschichte nach 1945. Entwicklung und Problemlagen der historischen Forschung zur Nachkriegszeit“, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 41 (1993), S.1-30; Hans Günter Hockerts, „Zeitgeschichte in Deutschland. Begriff, Methoden, Themenfelder“, in: Ilko Sascha Kowalczyk (Hrsg.), Paradigmen deutscher Geschichtswissenschaft. Ringvorlesung an der Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1994, S.136-163.
- 30 Arnold Paucker, „History in Exile: Writing the Story of German Jewry“, in: Siglinde Bolbecher u.a. (Hrsg.), Zwischenwelt 4: Literatur und Kultur des Exils in Großbritannien, Wien 1995, S.245; Michael Wildt: „Einkleitung“, in: Reichmann, Deutscher Bürger (wie Anm. 7), S.2.
- 31 Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland, B 2/16 (Lustig) Nr. 50, Transkript eines Interviews mit Eva Reichmann, geführt von Ernst Lustig, 23.6.1908, S.48ff. Offensichtliche Rechtschreibfehler sind von mir korrigiert worden.

Von Nürnberg nach Jerusalem. Über einen Brief von Karl Jaspers an Hannah Arendt aus Anlass des Eichmann-Prozesses

„Basel 16.12.60

Liebe Hannah!

Der Eichmann-Prozess ist doch ein ungeheuerliches Problem. Wie es gelöst wird, hat Folgen nicht nur für Israel, sondern die Welt: als Vorbild oder Gegenbild, als Erzeugung einer Denk- und Auffassungsweise.

Von meiner Meinung, dass dieser Rechtsprozess in der Wurzel verkehrt angelegt sei, schrieb ich. Nun denke ich töricht-simpel: Es wäre doch großartig, auf das Rechtsverfahren zu verzichten zugunsten eines Untersuchungs- und Feststellungsverfahrens. Das Ziel ist die bestmögliche Objektivierung der historischen Tatsächlichkeiten. Am Ende stände kein richterliches Urteil, sondern die Gewissheit der Tatbestände, soweit sie zu erreichen ist. Was dann weiter?

Ich denke: Israel erklärt, es wolle kein Urteil fällen. Die Vorgänge lägen jenseits des durch ein einzelstaatliches Rechtsverfahren angemessen Erreichbaren. Auch entstehe die Situation, dass es in eigener Sache ein Rechtsurteil fälle, wo es sich um etwas ganz anderes handle: Die Sache gehe die Menschheit an, Israel stelle den Tatbestand und den Täter zur Verfügung, aber wem? Der UNO? Folge wahrscheinlich: Niemand will mit dem Fall zu tun haben – , das aber wäre ein neues gewichtiges und für das öffentliche Gerechtigkeitsbewusstsein und das Bewusstsein der Menschenwürde die UNO schwer belastendes Faktum. Man würde sich mit Rechtsbedenken herausreden.

Man hat früher wohl Urteile nach Kriegen, der Sieger über den Besiegten, als politische Akte von Rechtsakten getrennt, so auch bei der deutschen Untersuchungskommission 1919 über die „Kriegsverbrecher“, nachdem die Westmächte eine neutrale Untersuchungskommission unter Öffnung der beiderseitigen Archive abgelehnt hatten. Das Politische hat einen mit Rechtsbegriffen nicht einzufangenden Rang [...]. Jetzt bei Eichmann handelt es sich nicht um dieses, was als „politisch“ sozusagen Würde hat und mehr als Recht ist, verwoben in das Schicksal. Sondern es handelt sich um etwas anderes, Minderes, aber die Menschheit in ihrem Bestand Angehendes. Das hat keine Würde, müsste aber der Wahrheit und Klarheit wegen ebenfalls aus dem Rechtsgang herausgehoben werden. Die Voraussetzungen eines Rechtsprozesses dürfen bei einer so großen Sache am wenigsten unklar bleiben.

Nun, ich schreibe das so, eigentlich ratlos. Wenn Heinrich [Blücher, H. Arendts zweiter Mann, P.R.] derselben Meinung ist, sollte er mit Ihnen, falls Sie auch zustimmen, den konkreten Vorschlag – und die Verzweigungen der Möglichkeiten ausarbeiten. Ich kann es nicht. Da sie aber nun so nahe beteiligt sind und als Berichterstatterin mitverantwortlich sein werden, wollte ich Ihnen dies doch auf alle Fälle schreiben, auch wenn es Unsinn vom Schreibtisch her ist. Ich spüre, dass ich mehr ahne, als dass ich in begrifflicher Klarheit und lebendigem Impuls herausbringen könnte, was jetzt sofort vor dem Prozess eindringlich gezeigt werden müsste, falls es Wahrheit ist.

Herzlichst

Ihr Karl Jaspers“

I.

Wie in ihrer politisch-philosophischen Publizistik, so zeigen sich Hannah Arendt und Karl Jaspers auch in ihrer Korrespondenz als gewichtige Stimmen ihrer Zeit und Zeugen des „Jahrhunderts der Deutschen“. Immer wieder thematisieren sie seinen katastrophischen Kern – und den Versuch seiner Überwindung, und dies angesichts eines neuen, drohenden Unheils. Der Briefwechsel beginnt 1926, als die 20-Jährige bei Karl Jaspers in Heidelberg Philosophie studiert und bald auch promoviert – mit einer Arbeit über den „Liebesbegriff bei Augustinus“ (1929). Und er endet wenige Monate vor dem Tod von Jaspers, der 86-jährig im Februar 1969 in Basel stirbt.

Das „Höllenspektakel“ (H. Arendt), das die deutsch-jüdische Emigrantin in den USA und Jaspers in der inneren Emigration überlebt, unterbrach die Verbindung zwischen ihnen fast ganz, weshalb der weitaus größte Teil ihrer Briefe aus der Nachkriegszeit stammt, in der beide Deutschland von außen in kritischer Distanz begleiten. Sie tauschen sich über vieles aus, über Persönliches, Berufliches und natürlich über aktuelle politische Probleme, über Deutschland, Israel und die USA. Ein Thema aber zieht sich wie ein roter Faden durch diesen Briefwechsel, die Frage, was denn Deutschland sei, wohin es gehe, und wie die Deutschen nach der Hitler-Diktatur mit der Erblast des Judenmords umgehen würden. Hinter diesem Interesse steht eine existentielle, sie verbindende Gefährdungserfahrung. Denn so unterschiedlich ihre äußeren Lebenswege auch verlaufen waren, beide hatten unter der Bedrohung von Verfolgung und Entrechtung leben müssen. Von ihrem Deutschland war ihnen wenig mehr geblieben als die deutsche Sprache. Beide sind tief geprägt durch ein Bewusstsein von „Fremdheit, Bodenlosigkeit und Einsamkeit“¹ – ungeachtet aller frühen oder späten Prominenz. Sie, die deutsch-jüdische,

zunächst staatenlose Emigrantin in den USA, er, der zusammen mit seiner jüdischen Frau in Deutschland vielfältigen Repressalien ausgesetzt war und 1949 nach Basel ging.

Für beide gab es in ihrem ganzen Leben wohl nur einen verlässlichen Ort, an dem sie rückhaltlos vertrauten: an der Seite ihrer Ehepartner. So hat es seinen guten Grund, dass dieser Briefwechsel zugleich die allmähliche Verwandlung der ursprünglichen Beziehung, in der er Lehrer und sie seine Schülerin war, in eine Freundschaft widerspiegelt, in die erst Jaspers' Frau (Gertrud) und bald auch Arendts zweiter Mann, Heinrich Blücher („Monsieur“), hineinwuchsen.

II.

Karl Jaspers hat sich immer wieder mit den politisch-justitiellen Folgen der Hitler-Diktatur auseinander gesetzt, von dem längst legendären Essay zur „Schuldfrage“, der aus seiner Vorlesung zur geistigen Situation in Deutschland im Winter 1945/46 in Heidelberg hervorging, bis zu dem nicht minder berühmten „Spiegel“-Gespräch „Für Völkermord gibt es keine Verjährung“, das er im März 1965 mit Rudolf Augstein führte, als er mit einem Appell an die Abgeordneten direkt in die zweite Verjährungsdebatte des Deutschen Bundestages eingriff.²

Ein anderes herausragendes Ereignis, das in einer ganzen Reihe von Briefen seinen Niederschlag gefunden hat, war für beide der Jerusalemer Eichmann-Prozess. Adolf Eichmann, Leiter des „Judenreferats“ im Reichssicherheitshauptamt und damit verantwortlich für die Organisation der Judendeportationen aus Deutschland und den von Hitler-Deutschland besetzten Ländern, konnte nach seiner Verhaftung durch die Amerikaner fliehen, lebte ein Jahrzehnt unter dem Namen Ricardo Klement in Argentinien, wurde am 11. Mai 1960 vom israelischen Geheimdienst entführt, am 10. Dezember 1961 wegen Völkermord an den Juden zum Tode verurteilt und am 31. Mai 1962 in Jerusalem gehängt.

Hannah Arendt reiste zum Prozessbeginn, im April 1961, im Auftrag der Zeitschrift „The New Yorker“ als Berichterstatterin nach Israel. Schon im Vorfeld haben beide über den möglichen Nutzen und Schaden des Verfahrens kontrovers diskutiert. Jaspers befürwortete den Prozess und hatte zugleich erhebliche Bedenken. Dessen Bedeutung sah er vor allem in seiner möglichen aufklärerischen Wirkung. Der erklärte „Bewunderer“ Israels befürchtete allerdings erhebliche negative Auswirkungen für den Judenstaat. Eine Verurteilung und Hinrichtung Eichmanns, so schrieb er im „Monat“, würde unweigerlich „alle anti-jüdischen und anti-israelischen Ressentiments in der Welt“ mobilisieren.³

Was er Hannah Arendt zu bedenken gibt, liest sich wie die visionäre Aufhebung dieses Zwiespalts, wie eine Vorwegnahme der Idee der Versöhnungs- und

Wahrheitskommissionen zur Aufdeckung und Amnestierung schwerer Menschenrechtsverletzungen, die in unserer Zeit Wirklichkeit geworden sind. Das Verfahren gegen Eichmann, so argumentiert Jaspers, dürfe kein Strafverfahren im traditionellen Sinne sein, zumal seine rechtlichen wie politischen Voraussetzungen angreifbar seien. Eichmanns Entführung sei rechtswidrig, so legitim sie auch moralisch erscheinen möge. Würde Eichmann, so schreibt Jaspers am 14. Dezember 1960, am ersten Prozesstag dem Gericht erklären: „Vor der Welt und Geschichte [...] seid Ihr rachsüchtig [...] oder lächerlich. Tut mit mir, was Ihr wollt. Ich sage kein weiteres Wort. Eine Verteidigung begehre ich nicht. Ich weiß, was ich getan habe, und bedauere nur, dass ich Euch nicht alle habe umbringen können“ – die Empörung wäre gewiss weltweit groß, aber Israel doch auch in einer schwierigen Lage, und „der Antisemitismus der Welt hätte seinen ‚Martyrer‘“. ⁴ Deshalb möchte er Israel raten, auf strafrechtliche Sanktionen gegen Eichmann zu verzichten und das Verfahren ausschließlich als „historische Feststellung des Tatsächlichen und als Erinnerung der Menschheit“ zu führen, denn: „Die Sache gehe die Menschheit an.“ Ein wahrscheinliches Todesurteil für Eichmann in Israel werde nur als Rachejustiz erscheinen und im Übrigen die universale Sache des Zivilisationsverbrechens zu einem bloß nationalen Vorfall machen, also bagatellisieren. Deshalb plädiert Jaspers so sehr dafür, „Tatbestand und Täter“ den Vereinten Nationen zur Verfügung zu stellen, wohl wissend, dass dafür die Voraussetzungen fehlen. ⁵

Der seit kurzem bestehende ständige Internationale Strafgerichtshof in Den Haag lag damals noch in weiter Ferne. Das Internationale Militärtribunal in Nürnberg, vor dem sich 1945/46 die deutschen ‚Hauptkriegsverbrecher‘ wegen der ihnen zur Last gelegten Straftaten (Verbrechen gegen den Frieden, Kriegsverbrechen und Völkermord) hatten verantworten müssen, war bis dahin das erste und einzige „Weltstrafergericht“ geblieben. Erste, aber erfolglose Ansätze dazu hatte es schon nach dem Ersten Weltkrieg gegeben. Die Sieger verankerten zwar die Alleinschuld Deutschlands im Versailler Vertrag. Darüber hinaus gab es Bestrebungen für ein Verfahren gegen Kriegsurheber, Kriegsverbrecher und Zivilisationsverbrechen. Aber man schreckte aus triftigen innen- wie außenpolitischen Interessen vor dieser völkerstrafrechtlichen Innovation zurück. Sie hätte ja eine weit reichende Intervention in die Souveränität aller Staaten bedeutet. Zweifellos macht diese Erfahrung Jaspers’ zunächst entschiedenes Eintreten für den Nürnberger Prozess plausibel. Ebenso erklärt seine Enttäuschung über die Folgenlosigkeit dieses ersten ‚Weltstrafergerichts‘ später seine Skepsis gegenüber dem Eichmann-Prozess und sein Plädoyer für einen Kompromiss aus gerichtsähnlichem Verfahren und politisch-justitiellem Sanktionsverzicht.

Im Nachwort zu der 1962 wieder aufgelegten „Schuldfrage“ schreibt Jaspers, er habe geglaubt, mit dem Nürnberger Prozess werde „ein neues Zeitalter“ beginnen. Ein „Weltrecht“ werde entstehen, ein „Weltzustand“ geschaffen. ⁶ Doch weil sich

seine Hoffnung nicht erfüllte und ein Weltgericht im Zeitalter des Kalten Krieges in weite Ferne gerückt schien, bekennt er nun, schlicht „geirrt“ zu haben. Mag seine Euphorie und sein mangelnder Realitätssinn in der unübersichtlichen Zäsur des Jahres 1945/46 noch verständlich erscheinen, so scheint die Revision seiner vormals idealistischen Bewertung bei weitem überzogen. Das Nürnberger Militärtribunal, dessen tadellose Prozessführung er weiterhin anerkennt, ist ihm nur noch ein „Scheinprozeß“. Resigniert schreibt er: „Nicht Recht wurde begründet, sondern das Misstrauen gegen das Recht gesteigert.“⁷

III.

Hannah Arendt teilt Jaspers' grundsätzliche Bedenken in ihrer ausführlichen Erwiderung vom 23. Dezember 1960 nicht. Sie widerspricht auch seinem Plädoyer für ein bloßes, sanktionsloses Ermittlungsverfahren. Und sie verweist darauf, dass Eichmann bereits in Nürnberg angeklagt gewesen sei, sich aber der Verantwortung entzogen habe, mithin als *hostis humani generis* angesehen werden müsse. Deutschland habe aber für das Nürnberger Sondergericht keine Nachfolgerichte geschaffen, sonst hätte Bonn die Auslieferung beantragen müssen. Die einzige Alternative zur Entführung Eichmanns wäre seine Erschießung auf offener Straße gewesen. Dem Täter wäre es vermutlich so ergangen wie Samuel Schwarzbard. Dieser hatte Anfang der 1920er Jahre den Hauptanführer der Ukrainer Pogrome, durch die in der Bürgerkriegszeit etwa 30.000 Juden ermordet worden waren, in Paris erschossen, sich sofort auf das nächste Polizeikommissariat begeben – und war nach einem zweijährigen Prozess, der die Pogrome weltöffentlich gemacht hatte, freigesprochen worden. „Aber das war Paris“, schreibt sie „damals noch in der Mitte der Welt.“⁸

Solange ein Haager Gerichtshof für *hostes generis humani* nicht bestehe, sei, so schlussfolgert sie, jeder Gerichtshof legitimiert. Israel „könnte nicht einmal sagen, es sei nicht zuständig“, denn nach dem „passiven Nationalitäten-Prinzip“ stehe Jurisdiktion dem Staat zu, dem die Opfer angehörten. Wäre es anders, fragt sie, „wenn wir ein Gesetz hätten gegen *hostes humani generis*“?⁹ Tatsächlich war es im Völkerstrafrecht längst vorhanden. Im Londoner Gerichtsstatut und den *Nuremberg Principles* kodifiziert, hatte es auch Eingang in das für den Prozess maßgebliche israelische „Nazi-Gesetz“ von 1950 gefunden.

Bemerkenswert an dieser Kontroverse ist vor allem, dass und wie beide ihre frühen Einstellungen, als sie über den Nürnberger Prozess diskutierten, nun verändert haben. Für Jaspers war Nürnberg damals ein hoffnungsvoller, wenngleich noch „schwacher, zweideutiger Vorbote der der Menschheit heute als notwendig fühlbar werdenden Weltordnung“. Hannah Arendt blieb skeptisch. Sie wies insbesondere

Jaspers' Versuch zurück, den Hauptkriegsverbrecherprozess zu legitimieren und die Naziverbrechen unter „kriminelle Schuld“ zu subsumieren: „Diese Verbrechen lassen sich“, schrieb sie ihm am 17. August 1946, „juristisch nicht mehr fassen. [...] Göring zu hängen, ist zwar notwendig, aber völlig inadäquat. [...] diese Schuld [...] übersteigt und zerbricht alle Rechtsordnungen. [...] Ebenso unmenschlich wie diese Schuld ist die Unschuld der Opfer. So unschuldig wie alle miteinander vor dem Gasofen waren [...], so unschuldig sind Menschen überhaupt nicht. Mit einer Schuld, die jenseits des Verbrechens steht, und einer Unschuld, die jenseits der Güte oder der Tugend liegt, kann man menschlich-politisch überhaupt nichts anfangen.“¹⁰ Das waren damals ihre Argumente, die jetzt für Jaspers' Auffassung sprechen, der nicht auf den Prozess, wohl aber auf ein Urteil verzichten will, weil die „Vorgänge jenseits des durch ein einzelstaatliches Rechtsverfahren angemessen Erreichbaren“ liegen.

Aber Hannah Arendt geht nun, wie seinerzeit Jaspers, von einer historisch-politischen Fragestellung aus. Ihr Interesse an diesem Prozess gilt nicht so sehr dem Verbrechen an sich, dem Gericht und dem Prozessverlauf. Sie ist vielmehr an dem Tätertypus Eichmann interessiert, an der Karriere des Massenmörders und an der in ihm verkörperten „Banalität des Bösen“. Das ist ihre Antwort auf die Dämonisierung Eichmanns durch das israelische Gericht. Zudem interessiert sie sich für etwas, das dem Interesse des Gerichts zuwiderläuft, die Rolle der ‚Judenräte‘, also die Mitwirkung der Verfolgten am Vollzug ihrer Ermordung.

Mit diesen Themen und Deutungen hat Hannah Arendt besonders in Israel und bei den amerikanischen Juden Anstoß erregt.¹¹ Für die Holocaust-Forschung erwies sich die Kontroverse allerdings langfristig als überaus fruchtbar. In Deutschland stand das Thema damals noch nicht im Zentrum des zeitgeschichtlichen Interesses. Hierzulande nahm man ihr zu Beginn der sechziger Jahre vor allem übel, dass sie den Attentatsversuch vom 20. Juli 1944 – polemisch und nebenbei – zu einer opportunistischen „Palastrevolution“ herabgewürdigt hatte. Auch Jaspers widersprach – zu Recht. Als ihr aber Golo Mann in einer ZEIT-Rezension des Buches „Originalitätssucht und Arroganz“¹² vorwarf, nahm Jaspers sie in Schutz und war sogar bereit, den Kontakt zu seinem früheren Schüler abubrechen.

1 Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926–1969, hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner, Neuausgabe München 1993 (1985), S.18 (Vorwort der Herausgeber).

2 Für Völkermord gibt es keine Verjährung, in: Der Spiegel 19 (1965) 11, S.63ff.

3 Der Monat 13 (1961), 152, S.15.

4 Arendt/Jaspers, Briefwechsel (wie Anm. 1), S.447.

5 Ebd., S.449.

6 Karl Jaspers, Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965, München 1965.

7 Ebd., S.148f.

8 Arendt/Jaspers, Briefwechsel (wie Anm. 1), S.451.

9 Ebd., S.45.

10 Ebd., S.90.

11 Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt. Leben und Werk, Frankfurt a.M. 1986, bes. S.451ff.

12 Ralf Kadereit, Karl Jaspers und die Bundesrepublik Deutschland. Politische Gedanken eines Philosophen, Paderborn u.a. 1999.

6 Anhang

Schriftenverzeichnis von Ina S. Lorenz

zusammengestellt von Alice Jankowski

Monografien

Eugen Richter. Der entschiedene Liberalismus in wilhelminischer Zeit 1871 bis 1906, Husum 1980 (Historische Studien 433)

Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation, 2 Bände, Hamburg 1987 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 13)

Identität und Assimilation. Hamburgs Juden in der Weimarer Republik, Hamburg 1989

gemeinsam mit Jörg Berkemann:

Streitfall jüdischer Friedhof Ottensen 1663 – 1993, Bd. 1: Wie lange dauert Ewigkeit. Chronik; Bd. 2: Texte und Dokumente, Hamburg 1995 (Studien zur jüdischen Geschichte 1, 2)

Verfolgung und Gottvertrauen. Briefe einer Hamburger jüdisch-orthodoxen Familie im „Dritten Reich“ (unter Mitarbeit von Birgitta Bohn-Strauss), Hamburg 1998 (Studien zur jüdischen Geschichte 5)

Gehen oder Bleiben. Neuanfang der Jüdischen Gemeinde in Hamburg nach 1945, Hamburg 2002

Mitherausgeberschaft

gemeinsam mit Peter Freimark und Günter Marwedel:

Judentore, Kuggel, Steuerkonten. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Juden, vornehmlich im Hamburger Raum, Hamburg 1983 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 9)

gemeinsam mit Peter Freimark und Alice Jankowski:

Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. 25 Jahre Institut für die Geschichte der deutschen Juden Hamburg, Hamburg 1991 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 17)

gemeinsam mit Peter Freimark und Arno Herzig:

Verdrängung und Vernichtung der Juden unter dem Nationalsozialismus, Hamburg 1992 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 19)

Aufsätze

„Sozialistische Gesellschaft in Palästina. Ein Briefwechsel Ernst Tollers mit einer Hamburger Zionistin (1925)“, in: P. Freimark/I. Lorenz/G. Marwedel (Hrsg.), Judentore, Kugel, Steuerkonten. Untersuchungen zur Geschichte der deutschen Juden, vornehmlich im Hamburger Raum, Hamburg 1983, S. 221-292

„Ahasver geht nach Eppendorf'. Zur Stadtteilkonzentration der Hamburger Juden im 19. und 20. Jahrhundert“, in: Informationen zur modernen Stadtgeschichte 1987, S. 23-28

„Erkennen als Dienst am Menschen'. Einige unveröffentlichte Briefe von Franz Rosenzweig an den Historiker Siegfried A. Kaehler“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986. Bd. 1: Die Herausforderung jüdischen Lernens, Freiburg/München 1988, S. 187-209

„Zehn Jahre Kampf um das Hamburger System (1864 – 1873)“, in: Peter Freimark/Arno Herzig (Hrsg.), Die Hamburger Juden in der Emanzipationsphase (1780 –1870), Hamburg 1989 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden 15), S. 42-82

Beiträge [Jüdische Reform und Orthodoxie; Vormärz und Revolution; Hamburger Juden im Kaiserreich; Kriegsteilnehmerstatistik von 1916; Deutsch-Israelitische Gemeinde in der Weimarer Republik; Wiederaufbau der Hamburger jüdischen Gemeinde nach 1945], in: Ulrich Bauche (Hrsg.), Vierhundert Jahre Juden in Hamburg. Eine Ausstellung des Museums für Hamburgische Geschichte vom 8.11.1991 bis 29.3.1992, Hamburg 1991

„Die jüdische Gemeinde Hamburg 1860–1943. Kaiserreich, Weimarer Republik, NS-Staat“, in: Arno Herzig (Hrsg.), Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“, Hamburg 1991, S. 77-100

gemeinsam mit Jörg Berkemann:

„Kriegsende und Neubeginn. Zur Entstehung der neuen Jüdischen Gemeinde in Hamburg 1945–1948“, in: Arno Herzig (Hrsg.), Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990. Wissenschaftliche Beiträge der Universität Hamburg zur Ausstellung „Vierhundert Jahre Juden in Hamburg“, Hamburg 1991, S. 633-656

„Die Gründung des ‚Jüdischen Religionsverbandes Hamburg‘ (1937) und das Ende der jüdischen Gemeinden zu Altona, Wandsbek und Harburg-Wilhelmsburg“, in: P. Freimark/A. Jankowski/I. S. Lorenz, Juden in Deutschland. Emanzipation, Integration, Verfolgung und Vernichtung. 25 Jahre Institut für die Geschichte der deutschen Juden Hamburg, Hamburg 1991, S. 81-115

„Da er Jude war und bleiben wollte ...‘ Isaac Wolffson – Jurist und Politiker in Hamburg“, in: Inge Stephan/Hans-Gerd Winter (Hrsg.), „Heil über dir, Hammonia“. Hamburg im 19. Jahrhundert. Kultur, Geschichte, Politik, Hamburg 1992, S. 447-470

„Das Leben der Hamburger Juden im Zeichen der ‚Endlösung‘ (1942 – 1945)“, in: P. Freimark/A. Herzig/I. S. Lorenz (Hrsg.), Verdrängung und Vernichtung der Juden unter dem Nationalsozialismus, Hamburg 1992, S. 207-247

„Das Institut für die Geschichte der deutschen Juden (Hamburg)“, in: Uri R. Kaufmann (Hrsg.), Jüdisches Leben heute in Deutschland, Bonn 1993, S. 163-172

„Der jüdische Friedhof in Ottensen (Hamburg). Ein Projektbericht“, in: Aschkenas 3 (1993), S. 282-290

„Dr. Leo Lippmann – Zwei Berichte“, in: Leo Lippmann, ‚... dass ich wie ein guter Deutscher empfinde und handele‘. Zur Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg in der Zeit vom Herbst 1935 bis zum Ende 1942 – Zwei Berichte“, Finanzbehörde Hamburg (Hrsg.), Hamburg 1993, S. 19-33

„Juden in Hamburg 1941 und 1942. Die sogenannten Lippmann-Berichte“, in: Aschkenas 4 (1994), S. 296-299

„Sefardim contra Ashkenazim. Der späte Streit um das Grabdenkmal Gabriel Riesser (1937 – 1938)“, in: Michael Studemund-Halévy (Hrsg.), Die Sefarden in Hamburg. Zur Geschichte einer Minderheit, 1. Teil, Hamburg 1994, S. 455-487

„Das ‚Hamburger System‘ als Organisationsmodell einer jüdischen Großgemeinde. Konzeption und Wirklichkeit“, in: Robert Jütte/Abraham P. Kustermann (Hrsg.), Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart, Wien/Köln/Weimar 1996 (Aschkenas, Beiheft 3), S. 221-255

„Seefahrts-Hachschara in Hamburg (1935 – 1938). Lucy Borchardt: die einzige jüdische Reederin der Welt“, in: Hans Wilhelm Eckardt/Klaus Richter (Hrsg.), Bewahren und Berichten. Festschrift für Hans-Dieter Loose zum 60. Geburtstag, Hamburg 1997 (zugleich: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 83:1), S. 445-472

„Kein Raum für Erinnerung. Der Jüdische Friedhof Ottensen 1942 – 1992“, in: Peter Reichel (Hrsg.), Das Gedächtnis der Stadt. Hamburg im Umgang mit seiner nationalsozialistischen Vergangenheit, Hamburg 1997 (Schriftenreihe der Hamburgischen Kulturstiftung 6), S. 135-150

„Erinnerungszeichen und Mahnmale. Hamburger Juden im Gedächtnis der Stadt“, in: Peter Reichel (Hrsg.), Das Gedächtnis der Stadt. Hamburg im Umgang mit seiner nationalsozialistischen Vergangenheit, Hamburg 1997 (Schriftenreihe der Hamburgischen Kulturstiftung 6), S.167-186

„Die dunklen und die schweren Jahre (1933 – 1945)“, in: 150 Jahre Israelitisches Krankenhaus in Hamburg, Hamburg 1997, S. 65-85

gemeinsam mit Frank Kürschner-Pelkmann und Jörg Berkemann:

Videofilm „Beth Hachajim – Haus des Lebens“. **Zum Streit um die Bebauung des jüdischen Friedhofs Ottensen**, in: Gerhard Kaufmann (Hrsg.), Schatten. Jüdische Kultur in Altona und Hamburg, Hamburg 1998, S. 129-131

Beiträge [Friedrich Ahlers-Hestermann, Albert Ballin, Joseph Carlebach, Deutsch-Israelitischer Synagogenverband, Ida Ehre, Hamburger Kammerspiele, Salomon Heine, Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Israelitisches Krankenhaus, Judenemanzipation, Jüdische Friedhöfe, Jüdische Gemeinde zu Hamburg, Jüdischer Kulturbund Hamburg, Leo Lippmann, Neue Dammtor-Synagoge, Marcus Nordheim, Anton Rée, Gabriel Riesser, Synagogen, Bankhaus M. M. Warburg, Adolf Wohlwill, Isaac Wolffson], in: Franklin Kopitzsch/Daniel Tilgner (Hrsg.), Hamburg-Lexikon, Hamburg 1998 (2. Aufl., Hamburg 2000)

„Jüdischer Neubeginn im ‚Land der Mörder‘? Die Wiederaufänge der Hamburger Jüdischen Gemeinde in den Nachkriegsjahren“, in: Julius H. Schoeps (Hrsg.), Leben im Land der Täter. Juden im Nachkriegsdeutschland (1945 – 1952), Berlin 2001, S. 97-132

Beiträge [Auswanderung, Lucy Borchardt, Misrachi], in: Dagmar Deuring u.a. (Hrsg.), Hawa Naschira. Auf! Laßt uns singen!, Bd. 2: Lexikon, Hamburg 2001

„Rabbinische Konfliktlösung und politischer Konflikttransfer. Der Streit um den jüdischen Friedhof Ottensen in der Nachschau“, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 10 (2001), S. 36-53

Beiträge [Friedrich Adler, Albert Ballin, Ida Ehre, Leo Lippmann, Sidonie Werner], in: Franklin Kopitzsch/Dirk Brietzke (Hrsg.), Hamburgische Biografie. Personenlexikon, Bd. 1, Hamburg, 2001

„Aussichtsloses Bemühen. Die Arbeit der Jüdischen Gemeinde 1941 bis 1945“, in: Die Deportation der Hamburger Juden 1941 – 1945 (hrsg. von der Forschungsstelle für Zeitgeschichte und dem Institut für die Geschichte der deutschen Juden), Hamburg 2002, S. 30-44

Beiträge [Hans Gerson, Oskar Gerson, Salomon Salman Heine, Carl Joseph Melchior, Anton Rée, Max M. Warburg, Isaac Wolffson], in: Franklin Kopitzsch/Dirk Brietzke (Hrsg.), Hamburgische Biografie. Personenlexikon, Bd. 2, Hamburg 2003

Sonstige Beiträge

„**Staatsrat a.D. Leo Lippmann**“, in: Maze. Jüdisches Journal aus Hamburg 1 (1994), S. 11-12

„**Isaac Wolffson. Der erste jüdische Parlamentspräsident in Deutschland**“, in: Maze. Jüdisches Journal aus Hamburg 2/3 (1994/95), S. 14-16

„**Günter Marwedel**“, in: UniHH 25 (1994). 1, S. 73

„**Ein Historiker aus dem Grindel. Zum Tod von Baruch Zwi Ophir sel. A.**“, in: Jüdische Allgemeine Wochenzeitung 59 (2004) 18, S. 21

„**Stolpersteine. Eine Rede gegen das Vergessen**“, in: Maajan 18 (2004) 71, S. 2364-2369

„**Nachruf auf Baruch Zwi Ophir**“, in: Maajan 18 (2004) 71, S. 2359-2360

Edition von Schriftenreihen

Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden

[ab Band 20, 1994]

Studien zur jüdischen Geschichte [Begründerin, ab Band 1, 1995]

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

- Dr. Frank Bajohr**, Forschungsstelle für Zeitgeschichte, Hamburg
- Prof. Dr. J. Friedrich Battenberg**, Staatsarchiv Darmstadt
- Prof. Dr. Ulrich Bauche**, Hamburg
- Prof. Dr. Dr. Jörg Berkemann**, Universität Hamburg
- Dr. Björn Biester**, Universität Erfurt
- Prof. Dr. Harm den Boer**, Universität Amsterdam
- Dr. Jutta Braden**, Hamburg
- Dr. Andreas Brämer**, Institut für die Geschichte der deutschen Juden,
Hamburg
- Prof. Dr. Michael Brocke**, Universität Düsseldorf
- Prof. Dr. Kenneth Brown**, Universität Calgary
- Prof. Dr. Ursula Büttner**, Forschungsstelle für Zeitgeschichte, Hamburg
- Dr. Eliezer Domke**, Haifa
- Dr. Angelika Eder**, Goethe-Institut, München
- Prof. Dr. Miriam Gillis-Carlebach**, Joseph Carlebach Institut an der
Universität Bar-Ilan, Ramat Gan
- Dr. Bettina Goldberg**, Universität Flensburg
- Prof. Dr. Joist Grolle**, Hamburg
- Dr. Kirsten Heinsohn**, Institut für die Geschichte der deutschen Juden,
Hamburg
- Dr. Rainer Hering**, Staatsarchiv Hamburg
- Prof. Dr. Arno Herzig**, Universität Hamburg
- Dr. Erika Hirsch**, Gedenk- und Bildungsstätte Israelitische Töcherschule,
Hamburg
- Dr. Alice Jankowski**, Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg
- Dr. Uri R. Kaufmann**, Dossenheim
- Prof. Dr. Franklin Kopitzsch**, Universität Hamburg

Dr. Helga Krohn, Jüdisches Museum Frankfurt a. M.
Prof. Dr. Julia R. Lieberman, Universität St. Louis
Dr. Rainer Liedtke, Universität Gießen
Dr. Beate Meyer, Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg
Dr. Ortwin Pelc, Museum für Hamburgische Geschichte, Hamburg
Prof. Dr. Peter Reichel, Universität Hamburg
Prof. Dr. Monika Richarz, Berlin
Prof. Dr. Stefan Rohrbacher, Universität Düsseldorf
Prof. Dr. Axel Schildt, Forschungsstelle für Zeitgeschichte, Hamburg
Dr. Stefanie Schüler-Springorum, Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg
Abraham Seligmann (z“l), Jerusalem
Jürgen Sielemann, Staatsarchiv Hamburg
Dr. Hermann Simon, Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum
Irmgard Stein, Hamburg
Michael Studemund-Halévy docteur ès-lettres, Institut für die Geschichte der deutschen Juden, Hamburg
Prof. Dr. Barbara Vogel, Universität Hamburg
Prof. Dr. Rochelle Weinstein, City University of New York