

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

Lehrstuhl für Jüdische Geschichte
und Kultur an der
Ludwig-Maximilians-Universität München

DEUTSCHLAND IN ISRAEL –
ISRAEL IN DEUTSCHLAND

Beiträge von
Dan Laor, Anja Siegemund,
Christian Kraft, Andrea Livnat,
Gisela Dachs, Chaim Be'er
und Julie Grimmeisen

Heft 1•2009



Dieses Heft wurde gefördert von der
Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern

Herausgeber: Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur,
Michael Brenner.

Beirat: Martin Baumeister, München – Menahem Ben-Sasson,
Jerusalem – Richard I. Cohen, Jerusalem – John M. Efron, Berkeley –
Jens Malte Fischer, München – Hans-Georg von Mutius, München –
Ada Rapoport-Albert, London – David B. Ruderman, Philadelphia –
Martin Schulze Wessel, München – Avinoam Shalem, München –
Wolfram Siemann, München – Yfaat Weiss, Jerusalem – Stephen
J. Whitfield, Brandeis.

Redaktion: Hiltrud Häntzschel, Andrea Pfeufer, Andrea Sinn,
Mirjam Triendl-Zadoff (verantwortlich), Ernst-Peter Wieckenberg,
Noam Zadoff.

Anschrift: Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Lud-
wig-Maximilians-Universität München, Historisches Seminar,
Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

e-mail: juedische.geschichte@lrz.uni-muenchen.de

Erscheinungsweise: Jährlich zwei Hefte.

Bezugsbedingungen: Die Zeitschrift wird gegen eine Schutzgebühr
von 7,50 € je Einzelheft, von 14 € im Jahresabonnement (außerhalb
Deutschlands zzgl. Porto) abgegeben. Bestellungen werden an die
Abteilung erbeten.

Manuskripte: Die Redaktion haftet nicht für unverlangt eingesandte
Manuskripte. Das Formblatt für die Zeitschrift steht als pdf-Datei auf
der homepage des Lehrstuhls unter dem Stichwort „Manuskriptgestal-
tung“ zum Herunterladen bereit.

Umschlagabbildung Bildnachweis: Michael Bernstein, Tel Aviv, Israel.

© Abteilung für Jüdische Geschichte und Kultur an der Ludwig-Maxi-
milians-Universität München

Producing und Gestaltung: mazzetti&mazzetti GmbH, München

Satz: mazzetti&mazzetti GmbH, München

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten

Umschlaggestaltung: Peter Mazzetti

Das Signet ist der Buchstabe Lamed aus der Schrift Frank-Rühl-Hebrä-
isch von Rafael Frank (1908). Mit diesem Buchstaben beginnt das
hebräische Wort Limud, das „Lehre“ und „Lernen“ bedeutet.

ISSN 1864–385X

INHALT

Michael Brenner Einleitung Seite 5

ESSAYS

Dan Laor Agnon in Deutschland Seite 9

Anja Siegemund Trotz allem Liebe
Kurt Blumenfeld in Palästina Seite 33

Christian Kraft Aschkenas in Jerusalem
Zwei ‚deutsche‘ Synagogengemeinden
im Jerusalemer Stadtviertel Rehavia Seite 45

Andrea Livnat „Jehudi Ani“
Der ‚deutsche‘ Herzl im
israelischen Kollektivgedächtnis Seite 60

Gisela Dachs Deutsch-israelische Beziehungen –
eine Zwischenbilanz Seite 74

Chaim Be’er Mainz am Suezkanal
Eine Erzählung Seite 84

AUS DEM ARCHIV

Julie Grimmeisen Der erste Besuch von
Günter Grass in Israel Seite 90

TAGUNGS- UND EXKURSIONSBERICHTE

Eva Haverkamp Geschichte der Juden in Schwaben
Eine Tagung im Jüdischen Kulturmuseum Augsburg
vom 1. bis 3. Februar 2009 Seite 96

Gerhard Hommer „Deutsche Wurzeln Israels“
Eine Exkursion des Lehrstuhls nach Israel
im November 2008 Seite 100



NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen *Seite 104*

Veranstaltungen *Seite 105*

Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls *Seite 108*

Die Autoren *Seite 113*

Michael Brenner

Einleitung

Vor genau einhundert Jahren wurden nördlich der Stadt Jaffa sechzig Grundstücke per Los vergeben. Um einen sagenumwobenen Kiosk herum entstand eine neue städtische Siedlung, die den Namen Frühlingshügel – Tel Aviv – erhielt. So lautete der Titel der hebräischen Übersetzung von Theodor Herzls utopischem Roman „Alt-Neuland“, der das Bild einer neuen Gesellschaft entworfen hatte. Theodor Herzl war somit in gewissem Sinne der Gründer jener Gartenvorstadt von Jaffa, die innerhalb weniger Jahre eine lebendige Mittelmeermetropole mit Cafés und eleganten Geschäften wurde. Ihre Einwohnerzahl stieg von 2 000 im Jahre 1914 über 34 000 ein Jahrzehnt später auf 120 000 im Jahr 1935 an. Für einen kritischen deutschen Besucher, wie den im Auftrag des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 1926 die Stadt besichtigenden Alfred Wiener, drängte sich bereits damals der Vergleich mit Amerika auf: „Unerhört lebendig, grenzenlos ehrgeizig in den Tagen ihres atemlosen Wachstums, war sie amerikanischen Bestrebungen vergleichbar, mit Vorbildern wie Atlantic City und Miami [...]“

Theodor Herzl hätte diese Beschreibung gerne gehört, stammt sie doch ziemlich genau aus jener Zeit, in welcher der 1902 geschriebene utopische Roman spielt. Herzl selbst war damals bereits über zwanzig Jahre tot. Sein Geist jedoch schien äußerst lebendig. Dass er mit nur 44 Jahren, auf dem Höhepunkt seines Schaffens, gestorben war, ließ viel Spielraum für Deutungen und Umdeutungen seines Lebens. Sein in diesem Heft von Andrea Livnat aufgearbeitetes Nachleben gehört zu den bisher kaum behandelten Themen in der Geschichte des Zionismus.

Nur wenige Jahre nachdem Alfred Wiener jene Zeilen geschrieben hatte, sollte Tel Aviv auch viele deutsch-jüdische Einwanderer beherbergen, die aus dem Nazistaat geflüchtet waren. Jeckes nannte man sie, wohl wegen der formellen Kleidung, der Jacken, die sie im Gegensatz zu den osteuropäischen Einwanderern gerne trugen. Sie eröffneten Hotels, gründeten Banken, saßen den Gerichten vor und lehrten an den Universitäten. Samuel Josef Agnon, Israels einziger Nobelpreisträger

für Literatur, beschrieb die deutsch-jüdischen Akademiker in seinem Roman *Shira*, so wie er die Anfänge Tel Avivs in einem anderen Roman, *Gestern, Vorgestern*, poetisch festhielt. Agnon selbst verbrachte über ein Jahrzehnt in Deutschland und beschäftigte sich zeitlebens mit deutschen und deutsch-jüdischen Themen. Sein Biograph, Dan Laor, gibt im zentralen Beitrag dieser Ausgabe einen Einblick in Agnons Beziehung zu Deutschland und dem deutschen Judentum.

Es waren vor allem deutsch-jüdische Akademiker, die sich um einen politischen Ausgleich mit der arabischen Bevölkerung bemühten. Unter den Aktivisten der Brit-Schalom-Bewegung waren Gershom Scholem und Martin Buber, aber auch der ehemalige Vorsitzende der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, Kurt Blumenfeld, ein Freund Hannah Arendts, die auch ihre zionistische Phase hatte, wenngleich sie nicht nach Palästina ging. Blumenfeld und die deutsch-jüdischen Friedensaktivisten stehen im Zentrum des Beitrags von Anja Siegemund.

Die deutschen Juden ließen sich selbstverständlich nicht nur in Tel Aviv nieder. Sie gründeten eigene Siedlungen, so den Moschav Schavei Zion und die nahegelegene Küstenstadt Nahariya. Und sie prägten das Leben im Jerusalemer Stadtteil Rechavia. Oft werden sie alle für säkulare Juden oder religiöse Reformer gehalten, was nur mit Einschränkungen richtig ist. Auch unter den deutschen Juden gab es Orthodoxe, die ihre eigenen Formen der Frömmigkeit pflegten. Christian Kraft kann dies anhand der Geschichte zweier verschiedener Jerusalemer Synagogen nachweisen.

Nach der Schoa waren die Beziehungen zwischen den Jeckes und ihrer alten Heimat verständlicherweise gebrochen. Doch waren viele von ihnen Wegbereiter eines Neuanfangs, der 1965 in der Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und Israel seinen politischen Ausdruck fand. Die Korrespondentin der *ZEIT* in Israel, Gisela Dachs, weist auf den heutigen, nahezu selbstverständlichen Charakter dieser Beziehungen hin, freilich nicht, ohne deren komplexe und oftmals schmerzhaftige Genese zu analysieren. Anfangs beschränkte man sich vor allem auf die pragmatischen Wirtschaftsbeziehungen, kultureller Austausch bahnte sich nur langsam an. Julie Grimmeisen zeigt anhand eines internen Dokumentes der deutschen Botschaft anlässlich der ersten Lesung von Günter Grass in Israel 1967, wie fragil der Kulturaustausch in der Anfangszeit jener Beziehungen war. So

boykottierte der israelische Schriftstellerverband auch zwei Jahre nach Aufnahme der diplomatischen Beziehungen die Lesungen des – zumindest damals noch – unbelasteten Grass, der auch in Israel als der Wegebereiter eines neuen Deutschland gesehen wurde.

Neben diesen wissenschaftlichen Beiträgen weist das vorliegende Heft auch einen literarischen Originaltext auf. Eine Reise an den Rhein weckt bei dem israelischen Schriftsteller Chaim Be'er Assoziationen an seine Zeit als Soldat am Suez-Kanal und führt ihn auf einen langen Weg zurück in das aschkenasische Judentum der SCHUM-Gemeinden Speyer, Worms und Mainz. Wie Agnon seinerzeit von Deutschland und Aschkenas fasziniert wurde, so strahlt die deutsche und deutsch-jüdische Vergangenheit und Gegenwart auch in das Leben dieses zeitgenössischen Schriftstellers aus.

Es ist eine Besonderheit dieses Heftes, dass fast alle seine Autoren mit dem Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur verbunden sind, als – auch ehemalige – Studenten und Doktoranden, als Lehrende und Gastprofessoren. So spiegelt diese Thematik auch einen Schwerpunkt der Aktivitäten am Lehrstuhl wider. Ein LMU-Projekt zur wechselseitigen Wirkungsgeschichte zwischen Deutschland und Israel wird derzeit von Noam Zadoff durchgeführt, der auch die zweite Exkursion unserer Studierenden nach Israel im vergangenen Herbst leitete. Erstmals war im November eine Gruppe von Studierenden der Hebräischen Universität Jerusalem zu Besuch in München.

Darüber hinaus haben sich am Lehrstuhl im vergangenen Jahr auch weitere Forschungsschwerpunkte herausgebildet, wie etwa die Auseinandersetzung des modernen Spaniens mit der Erinnerung an seine jüdische Vergangenheit oder die Darstellung der reichhaltigen hebräischen Kultur im Berlin der Zwischenkriegsjahre.

Die Tagungen zur bayerisch-jüdischen Geschichte fanden mit einer Konferenz zur Geschichte der Juden in Bayerisch-Schwaben in den Räumen des Jüdischen Kultur museums Augsburg ihren vorläufigen Abschluss. Der erste Band aus dieser Reihe, *Die Juden in der Oberpfalz*, liegt bereits gedruckt vor. Die gemeinsam mit dem Institute for European Studies an der Universität Berkeley durchgeführten Elmauer Tagungen werden im Juli mit einem vergleichenden Blick auf das Verhältnis zwischen Staat und Religion in Europa und den USA fortgesetzt.

Die diesjährige Sommeruniversität findet erstmals in Kooperation mit den Universitäten Salzburg und Basel im Jüdischen Museum Hohenems in Vorarlberg statt. Da diese nur für Studierende offen ist, haben wir eine eigene Veranstaltung für Mitglieder des Freundeskreises geplant. Frau Eva Haverkamp, die im Sommersemester ihre Lehrtätigkeit als Professorin für mittelalterliche jüdische Geschichte aufnahm, hat sich bereit erklärt, eine Exkursion zu den Zentren des mittelalterlichen Aschkenas, Worms und Trier, zu organisieren. Damit eröffnen wir einen neuen Schwerpunkt Mittelalter, der sicherlich in den nächsten Jahren weiter ausgeweitet werden wird.

Dan Laor

Agnon in Deutschland

Agnons Reise nach Deutschland und sein dortiger Aufenthalt, aber auch die von ihm in jenen Jahren durchlebte Entwicklung, der Wandel und die damals einsetzenden Veränderungen sowie mancherlei Auswirkungen dieser langfristig anhaltenden Erfahrung auf sein weiteres Werk faszinieren und interessieren die Forschung stets von neuem. Wie Rilkes Jahre in Frankreich oder Goethes italienische Reise so zeichnen sich auch Agnons Jahre in Deutschland als eine prägende Epoche, gewissermaßen als eine ‚Achsenzeit‘ in seinem Leben ab. Diese Jahre voller bedeutender Ereignisse haben im Zusammenhang seines sonstigen Lebens eindeutige Spuren hinterlassen und rufen nach Deutung und Entschlüsselung.

Doch bevor Agnons Aufenthalt in Deutschland selbst zur Sprache kommen soll, muss man auf einige grundlegende Eckdaten in seiner Biographie hinweisen, um den späteren Ereignissen einen deutlicheren Kontext zu geben.¹

Als Samuel Josef Agnon nach Deutschland kam, war er vierundzwanzig oder fünfundzwanzig Jahre alt. Er war 1888 oder – nach einer anderen Quelle – 1887 als Samuel Josef Czaczkes im damals galizischen Buczacz geboren worden.

Im Frühling 1908 verließ Agnon nach dem Pessach-Fest sein Elternhaus und erreichte im Juni desselben Jahres den Hafen von Jaffa in Erez Israel. Agnon sollte zunächst vier Jahre in Palästina bleiben – Jahre, die für ihn wegweisend wurden: Seine im In- und teilweise auch im Ausland publizierten Arbeiten stießen überall auf positive Resonanz bei den Wortführern der

¹ Die relevanten Lebensepochen Agnons, darunter auch seine Zeit in Deutschland, werden ausführlich in meinem Buch: Agnons Leben. Eine Biographie [hebr.]. Jerusalem 1990, insbesondere S. 88–168, dargestellt. Zur Rolle Deutschlands in Agnons Leben und Werk siehe auch: Arnold Band: *Nostalgia and Nightmare. A Study in the Fiction of S. Y. Agnon*. Berkeley/Los Angeles 1968, S. 20–35 und S. 93–125; Judith Halevi-Zwick: *Die deutsche Periode (1914–1924) im Werk Agnons* [hebr.]. Unveröffentlichte Dissertation, Hebräische Universität Jerusalem, Jerusalem 1967. Halevi-Zwicks Arbeit konzentriert sich auf die Analyse der Werke Agnons, die während seiner Zeit in Deutschland verfasst oder revidiert wurden, unter besonderer Berücksichtigung der Textänderungen.

lokalen literarischen Zirkel, allen voran Josef Chaim Brenner. Auch lernte Agnon den hebräischen Nationaldichter Chaim Nachman Bialik während dessen Besuch in Palästina 1909 kennen. Diese fruchtbare Epoche wurde 1912 abrupt unterbrochen, als Agnon alles stehen und liegen ließ, um auf Initiative und mit Unterstützung des Leiters des Palästinaamtes, Arthur Ruppin, nach Deutschland zu reisen. Schon seit frühester Jugend war Agnon von dem tiefen Gefühl seiner literarischen Bestimmung durchdrungen gewesen und daher nun fest entschlossen, diese sich ihm bietende Gelegenheit zu ergreifen und die große, weite Welt – zunächst aber Berlin – kennenzulernen, das damals als eine der fortschrittlichsten Städte Europas und auch als ein blühendes Zentrum des Judentums galt. Und obwohl Agnon zwischen 1908 und 1912 durchaus in die dynamische intellektuelle Elite der Zweiten Alija in Erez Israel eingebunden war, spürte er, dass eine frische, innovative Umgebung für ihn und sein Werk nur förderlich und anregend sein könnte. In dieser Hinsicht unterschied sich Agnon allerdings keineswegs von anderen jüdischen und nicht-jüdischen Künstlern, Dichtern und Schriftstellern, die ihre kleinen Heimatstädte an der Peripherie der europäischen Staaten verließen, um sich dem Leben in den großen Weltstädten wie Wien, Berlin, Paris oder manchmal auch New York zu stellen.

Agnon blieb dann ohne Unterbrechung zwölf Jahre in Deutschland, also wesentlich länger, als er ursprünglich beabsichtigt hatte. Diese lange Aufenthaltsdauer hat ihre Ursachen zunächst einmal in äußeren Umständen wie dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges im August 1914, der eine Rückkehr nach Palästina verhinderte, selbst wenn Agnon diese gewollt hätte. Aber das weitere Verbleiben in Deutschland in den Jahren nach dem Krieg ergab sich dann doch wohl aus ganz persönlichen Gründen. Deutschland besaß eine gewisse Anziehungskraft für Agnon, und es bot ihm praktisch für längere Zeit Heim und Haus.

In welchen deutschen Städten lebte Agnon in jenen Jahren? Zunächst, wie gesagt, in Berlin, wo er sich bis Anfang 1917 aufhielt. Anschließend verbrachte er bis zum Kriegsende längere Zeitabschnitte in Leipzig, wo damals seine Schwester Rosa lebte und wo er unter den zahlreichen in dieser Stadt weilenden Emigranten aus Galizien einen Bekanntenkreis fand. In den ersten Jahren nach dem Krieg zog Agnon dann zunächst von Ort zu Ort: Ein Jahr lang wohnte er in München – hier verfestigte sich seine Beziehung zu der aus Königsberg stammenden

Esther Marx,² die später seine Frau werden sollte –, dann kehrte er nach Berlin zurück, wo die beiden 1920 heirateten. Nach der Eheschließung zog das Paar in die Frankfurter Region, zunächst nach Wiesbaden und schließlich in den Kurort Bad Homburg, praktisch ein Vorort von Frankfurt. Hier lebte Agnon länger als drei Jahre, so dass diese Kleinstadt für ihn nach Berlin zum zweitwichtigsten Aufenthaltsort in Deutschland wurde. In Bad Homburg war Agnon in jenen Jahren wahrhaftig ansässig geworden – er besaß ein erschwingliches Haus (an der Promenadenstraße), hatte eine Frau an seiner Seite und war über die Firma seines Gönners Salman Schocken mit allem ausgestattet, was das Leben annehmlich machte. Dort verbrachten auch seine Kinder, die in den beiden auf die Heirat folgenden Jahren geboren wurden, ihren ersten Lebensabschnitt.

Das Berlin, in das Agnon 1912 kam, war eine moderne, fortschrittliche Großstadt, in der nahezu zwei Millionen Menschen lebten, darunter mehr als hunderttausend Juden. Berlin war damals das Zentrum des jüdischen Lebens in Deutschland: Es gab in der Stadt ein weitverzweigtes System jüdischer Institutionen – wie die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, das Rabbinerseminar, unzählige Synagogen, eine große Zentralbibliothek, viele Gemeindeeinrichtungen und eine jüdische Presse; in Berlin fanden sich aber auch die Zentren der allgemeinen deutsch-jüdischen und der zionistischen Organisationen.³

Während seines Aufenthaltes in Berlin vor dem Ersten Weltkrieg und während des Krieges selbst knüpfte Agnon Kontakte zu einigen der dort lebenden hebräischen Kulturschaffenden und zu jungen jüdischen Intellektuellen aus Osteuropa, die wie er selbst einige Zeit in Palästina gewesen waren, insbesondere zu Salman Rubaschow (Schazar) und dem Dichter David Shimonovitz (Shimoni). Durch eine rege Korrespondenz pflegte Agnon darüber hinaus während dieser Zeit seine Beziehungen sowohl zu Bekannten und Freunden in Palästina, vor allem

² Vgl. David Rees: Ein Dichter, ein Mädchen und die jüdischen Speisegebote. Gershom Scholems Entscheidung für München und für die Kabbala. In: Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur, Nr. 2 (2007), S. 22.

³ Zohar Shavit: On the Hebrew Cultural Center in Berlin in the Twenties. Hebrew Culture in Europe – the Last Attempt. In: Gutenberg-Jahrbuch 1993, S. 371–380. Shavits Aufsatz konzentriert sich zwar auf die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, berührt jedoch auch die Anfänge der Entwicklung Berlins zum jüdischen Zentrum in den Jahren davor.

MARTIN BUBER / ÜBER AGNON

SIE wollen von mir, lieber Leo Herrmann, ein Wort über unseren Freund Agnon hören. Nicht viele, sondern eines. Hier ist es: Agnon hat die Weihe zu den Dingen des jüdischen Lebens. Es gibt andere, die wie er um diese Dinge wissen, aber ihr Wissen ist dürr. Es gibt wieder andere, die wie er um diese Dinge fühlen, aber ihr Gefühl ist verschwommen. Agnon ist von den Wenigen, die die Weihe zu den Dingen des jüdischen Lebens haben. Die Weihe ist nicht nüchtern und sie ist nicht sentimental, sie ist glühend und fest. So ist Agnon. Weihe: ich meine nicht die falsche, die hochmütig und durchseucht von Gehärde ist, sondern die rechte; sie ist still, demütig und treu. So ist Agnon. Er ist berufen, ein Dichter und Chronist des jüdischen Lebens zu werden; des einen, das heute stirbt und sich verwandelt, aber auch des anderen, werdenden, unbekannten. Galizier und Palästinenser, Chassid und Pionier, trägt er in seinem treuen Herzen die Essenz beider Welten im Gleichgewicht der Weihe. Soll ich sagen, wie wir ihn schätzen? Wir lieben ihn.

Heppenheim an der Bergstraße, 25. März 1916.
Martin Buber

zu Josef Chaim Brenner, als auch zu Redakteuren und Verlegern in Osteuropa wie Fischel Lachover und Joseph Klausner. Dagegen kam es zu keiner Begegnung mit Micha Josef Berdiczewsky, obwohl sich Agnon lange darum bemüht hatte, seine Aufmerksamkeit zu erlangen und ihm näherzukommen. So hatte Agnon schon kurz nach seiner Ankunft in Berlin Berdiczewsky schriftlich um eine persönliche Begegnung gebeten, ja ihm sogar wiederholt Freundschaftsdienste angeboten. Doch seine Er-

1 Martin Buber
über Agnon

wartungen wurden enttäuscht: Auf die zahlreichen Versuche einer Kontaktaufnahme erhielt Agnon niemals eine Antwort. Allgemein wird angenommen, Berdiczewsky habe Agnon nicht geschätzt und ihn vielleicht auch nicht verstanden. Später sei dies in einer wenig sympathischen Kritik zum Ausdruck gekommen, die Berdiczewsky zu der erneuten Veröffentlichung von *We-haja he-akow le-mischor* (dt. 1918, *Und das Krumme wird gerade*) in Deutschland in Umlauf brachte. Doch es gibt auch die völlig andere Vermutung, dass Berdiczewsky Agnons Talent und dessen Fähigkeit, diese Begabung an eben jenen Punkten einzusetzen, die ihm, Berdiczewsky, selbst wichtig waren, sehr wohl erkannt und gerade deshalb Agnon seine Bekanntschaft verweigert, ja sich selbst nicht zurückgehalten habe, Agnons Ansehen, das in jenen Jahren einen ersten Höhepunkt erreichte, auch direkt zu schaden.⁴

Es ist aber durchaus auch vorstellbar, dass der Verzicht auf Berdiczewskys Bekanntschaft Agnon den Kontakt zu einem anderen Freund und Kollegen – nämlich zu Martin Buber – erleichterte, durch den er in zionistische und ‚neujüdische‘ Kreise geriet, die in dieser Zeit, nicht wenige davon unter Bubers

⁴ Vgl. dazu Avner Holtzman: Berdiczewsky und Agnon: Ein anderes Gesicht [hebr.]. In: Ders.: *Hakarat panim: Beiträge über Micha Josef Berdiczewsky*. Tel Aviv 1994, S. 149–161.

Führung selbst, regen Zulauf hatten. Agnons Beziehung zu Buber erklärt sich vor dem Hintergrund der Geschichte des deutschen Judentums und seines sich in eben jenen Jahren vollziehenden Mentalitätswandels.

In gewisser Weise war Martin Buber – dem Agnon schon kurze Zeit nach seiner Ankunft in Berlin begegnet war – der Verkünder oder wenigstens einer der Verkünder dieses Wandels. Buber sollte später dann der geistige Führer jener ‚neujüdischen‘ Kreise schlechthin werden, von denen wenigstens einige die Rückkehr zum Judentum mit der Übernahme eines zionistischen Ideals verknüpften.

Übrigens hatte Buber Agnons Bekanntschaft gewissermaßen noch vor dessen Ankunft in Berlin gemacht: Aufgrund einer Anfrage Agnons in einem Schreiben aus Jaffa hatte Buber ein Jahr zuvor die deutsche Übersetzung von Agnons Erzählung *Agunot* (*Seelenverbannung*) in der Wochenzeitung der deutschen Zionisten *Die Welt* veröffentlicht.⁵ Auch hatte Buber wohl *We-haja he-akow le-mischor* (*Und das Krumme wird gerade*) gelesen. Rasch hatte Buber Agnons literarische Begabung erkannt, und ganz sicher sah er in ihm einen authentischen Vertreter osteuropäischer Kultur. „Agnon hat die Weihe zu den Dingen des jüdischen Lebens“, schrieb Buber 1916 in einem Brief an Leo Hermann. „Er ist berufen, ein Dichter und Chronist des jüdischen Lebens zu werden; des einen, das heute stirbt und sich verwandelt, aber auch des anderen, werdenden, unbekannten.“⁶ Es darf also nicht verwundern, wenn Buber im Gegensatz zu Berdiczewsky Agnon sehr wohl in sein Umfeld ziehen wollte und nicht wenig unternahm, um dessen Ansehen und Wirken auf ein solides Fundament zu stellen.

Wer es jedoch wie kein anderer verstanden hat, die Bedeutung der Begegnung Agnons mit dem deutschen Judentum zu ermessen, war Gershom Scholem. Der gut zehn Jahre jüngere Scholem begegnete Agnon in Berlin, und allein die Gegenwart Agnons in diesem Umfeld in jenen Jahren war ihm eine wahre Quelle der Inspiration. Agnon wurde für Scholem selbst und seinen Kreis zu einer Art Katalysator in dem Verlangen, sich mit dem zu verbinden, was ihnen die jüdischen Wurzeln zu sein schienen. In zwei Vorträgen, die Scholem in einem Abstand von vielen Jahren gehalten hat – nämlich 1948 und

⁵ *Die Welt* 14 (1910), Heft 9, 10, 11 und 13.

⁶ Martin Buber: Über Agnon. In: Leo Hermann (Hg.): *Treue. Eine jüdische Sammelchrift*. Berlin 1916, S. 59.

1966 – und die in seinen erstmals 1975 veröffentlichten Essay-Band *Devarim bego* aufgenommen wurden, erinnert er sich mit geringfügigen Abweichungen an jene Zeit, wobei er ausdrücklich versucht, seiner ganz persönlichen Erfahrung allgemeine Gültigkeit zu verleihen, wenn er schreibt, in jenen Tagen sei Agnon ein grazier junger Mann, bescheiden, schlank, mit scharf ausgeprägten Gesichtszügen gewesen, der oft schweigend dagesessen habe. Wenn sich jedoch ein Gespräch ergab, sei er förmlich von Geschichten, kleinen Erzählungen und klugen Worten übergesprudelt, und die jungen Zuhörer, die ‚Jeckes‘, hätten fasziniert an seinen Lippen gehangen. Man habe, so Scholem weiter, damals Deutsch gesprochen, doch Agnons Deutsch sei ein ‚betontes‘ Deutsch gewesen, ein Deutsch im Ton und Pathos der chassidischen Erzählung. Auch die Form seiner Rede, manchmal zurückhaltend schüchtern, manchmal forsch und energisch, habe Agnons Ansehen in den Augen der jungen deutschen Juden nur noch größer werden lassen, denn es habe damals unter der zionistischen Jugend in Deutschland ein wahrer Kult um die ‚Ostjuden‘ (osteuropäische Juden) geherrscht. Diese Jugendlichen hätten sich nach Scholems Meinung demonstrativ von der Überheblichkeit, die ihre Eltern den Menschen aus Osteuropa entgegengebracht hatten, absetzen wollen.⁷

In diesem Zusammenhang fand dann auch die bedeutsame Begegnung zwischen Samuel Josef Agnon und Salman Schocken statt, dem wohlhabenden Kaufmann, zionistischen Visionär und Mann mit vielfältigen Interessen für jüdische Kultur. Schockens Bekanntschaft war für Agnon etwas Wunderbares, und man darf wohl sagen, es war auch für die hebräische Literatur eine mehr als glückliche Fügung; denn in einer Zeit, in der die Zahl der Mäzene für die schönen Künste immer geringer wurde, fand sich in Schocken ein Mann, der einen jungen Schriftsteller unter seine Obhut nahm und in einem Maße förderte und unterstützte, das – zumindest im Hinblick auf die hebräische Literatur des 20. Jahrhunderts – keine Parallele kennt.⁸

⁷ In deutscher Übersetzung erschienen in: Gershom Scholem: Agnon in Deutschland. Erinnerungen. In: Ders.: *Judaica 2*. Frankfurt am Main 1970, S. 122–132.

⁸ Vgl. dazu meinen Aufsatz: In Herrn Schockens Laden [hebr.]. In: S. J. Agnon: *Neue Aspekte* [hebr.]. Tel Aviv 1995, S. 98–126.

Das Kapitel Agnon-Schocken muss vor allem auch vor dem Hintergrund der jüdischen Renaissance in Deutschland verstanden werden. Schocken selbst stand unter Bubers Einfluss und setzte sich mit der Rückkehr zu den kulturellen Wurzeln des Judentums und ihrer neuen Interpretation für eine jüdische Renaissance ein – jedoch nicht auf dem Wege der Tora und der *Mizwot*, der religiösen Gebote. Schocken vertrat eine zionistische Weltanschauung, die in ihrem Ansatz eher geistig – im Sinne Achad Haams –, als politisch – im Sinne Herzls – war.

Diese Haltung bestimmte auch Schockens Lebensstil – er widmete viele Stunden dem Studium der hebräischen Sprache und der jüdischen Quellen und sollte später ein Sammler seltener jüdischer Bücher und alter Handschriften werden. Bei all diesen Aktivitäten diene ihm Agnon als Berater und Wegweiser. Auf Initiative und unter der Schirmherrschaft Schockens wurden darüber hinaus zahlreiche Institutionen für jüdische Kultur ins Leben gerufen und gefördert – die bedeutendsten darunter sind wohl das Institut zur Erforschung der hebräischen Poesie, das unter der Leitung Heinrich (Chaim) Brodys in Berlin entstand, sowie ein Verlagshaus für jüdische Bücher, der Schocken Verlag – und natürlich Samuel Josef Agnon selbst. Nach Schockens Ansicht – der sich wohl selbst, wie sein Biograph meint, als eine Art Kaufmannsfürst im Sinne der italienischen Renaissance verstand⁹ – war die Unterstützung Agnons ein integraler Teil der von ihm vertretenen Kulturpolitik, die letztlich der Förderung der modernen hebräischen Literatur diene, die seiner Meinung nach ein integraler Bestandteil der Wiederbelebung jüdischer Kultur war. Schockens Einstellung zur hebräischen Literatur entsprach durchaus seiner zionistischen Position und seiner positiven Haltung gegenüber der nationalen Erneuerungsarbeit in Erez Israel.

Schocken, aber nicht nur ihm allein, ist es zu verdanken, dass sich Agnon in diesen Jahren umfassende Gelegenheiten boten, mit der europäischen Literatur in deutscher Übersetzung und auch mit der deutschen Literatur als solcher eine intensive Bekanntschaft zu schließen. In der Korrespondenz zwischen Agnon und Schocken finden sich neben langen, detaillierten Listen von Buchtiteln, die Schocken an Agnon geschickt hat – bisweilen aus eigener Initiative, manchmal auf

⁹ Anthony David: *The Patron. A Life of Salman Schocken 1877–1959*. New York 2003, S. 66.

Bitten des Schriftstellers – auch Erwähnungen von oder Äußerungen zu den von Agnon zur Lektüre ausgewählten Werken. Hier wird deutlich, dass sich Agnon in jenen Jahren intensiv mit den wichtigsten europäischen Klassikern vertraut gemacht hat – mit Balzac, Flaubert, Zola, Dostojewski, mit der mittelalterlichen Literatur, mit Cervantes und deutschen Schriftstellern wie Goethe, Fontane und Keller, aber auch mit ‚modernen‘ Schriftstellern wie zum Beispiel August Strindberg. Selbst Bücher zeitgenössischer Autoren und Dichter erreichten Agnons Adresse – darunter Werke von Ricarda Huch, Albert Ehrenstein oder Christian Morgenstern. Doch besitzen wir keine eindeutigen Belege dafür, dass Agnon diese Werke dann auch wirklich gelesen hat. Flaubert allerdings – so teilte Agnon Schocken in einem Brief vom 27. Dezember 1916 mit – habe ihn tief berührt. Und, so fährt Agnon fort, jeder Schriftsteller müsse Flaubert lesen, dann gäbe es kein langweiliges Buch mehr.¹⁰ Natürlich wird man davon ausgehen müssen, dass Agnons Lektüre auch Werke von Autoren umfasste, die nicht notwendigerweise in seiner Korrespondenz erwähnt werden, wie zum Beispiel Thomas Mann.

Die reiche literarische Bildung, die sich Agnon in jenen Jahren erwarb, trug zur Vervollkommenung seiner Erzählkunst bei.¹¹ Und dennoch bewahrte Agnon während seiner Zeit in Deutschland seine eigenen literarischen Prioritäten, wobei er tendenziell dem besonderen Traditionsgut, das er nach Deutschland mitgebracht hatte, treu blieb. Diese Prioritäten waren von einer verstärkten Hinwendung zur traditionellen Welt allgemein und insbesondere zur Erfahrungswelt des polnischen Judentums sowie durch eine phantasiereiche Verwendung der jüdischen Quellen gekennzeichnet, wie sie sich in Bibel, rabbinischer Literatur, Kabbala, in der chassidischen Erzählung oder der Erbauungsliteratur und anderen Gattungen finden.

Neben der Abfassung von neuen Texten widmete sich Agnon der Überarbeitung oder Umschreibung bereits vorhan-

¹⁰ S. Y. Agnon/S. S. Schocken: Ein Briefwechsel 1916–1959 [hebr.]. Hg. von Amona Yaron. Tel Aviv 1995, S. 37.

¹¹ Zum Einfluss der westlichen Kultur auf das Werk Agnons siehe: Gershon Shaked: Die hebräische Literatur [hebr.]. Bd. 2, Tel Aviv 1983, S. 167–169, inkl. Anmerkungen; eine gekürzte einbändige deutsche Ausgabe des fünfbandigen hebräischen Originals dieser Literaturgeschichte erschien unter dem Titel: Gershon Shaked: Geschichte der modernen hebräischen Literatur. Prosa von 1880 bis 1980. Frankfurt am Main 1996.

dener Werke – zum Beispiel der Erzählung *Tischre*, die er neu verfasste und 1920 in einem Büchlein nun unter dem Titel *Giv'at Ha-chol* (sinngemäß: *Der Sandhügel*) veröffentlichte. Doch das literarische Modell, das er mehr als alle anderen Gattungen entwickelte und vertiefte, war die osteuropäische fromme Legende, wie sie in der Erzählung *Und das Krumme wird gerade* einen beeindruckenden literarischen Höhepunkt erreicht und ihm einen wachsenden Kreis von Anhängern und Bewunderern innerhalb und außerhalb Erez Israels gewann.

Zwar war diese Novelle noch in Jaffa geschrieben worden, also bevor Agnon überhaupt etwas von dem „Kult um die ‚Ostjuden‘“ im Sinne Gershom Scholems wusste; doch man darf mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass die aufrüttelnde Begegnung mit den ‚neujüdischen‘ Kreisen, die positive Einstellung, die man ihm dort schon wegen seiner osteuropäischen Herkunft und seines ‚Ostjudentums‘ entgegenbrachte, sowie die positive Resonanz, auf die er in Deutschland durch seine literarische Tätigkeit gestoßen war, ihm eine nachträgliche Bestätigung seines Weges boten und ihn darin bestärkten, die Konturen seiner Identität als osteuropäischer jüdischer Schriftsteller mit eigenem ‚Stil‘ noch weiter herauszuarbeiten. In der Terminologie des Konstanzer Literaturwissenschaftlers Hans Robert Jaufß könnte man sagen, Agnons Arbeiten in diesem Stil hätten dem „Erwartungshorizont“ des Leserpublikums und des gesellschaftlichen Milieus entsprochen,¹² in dem er in Deutschland zu Hause war. Dieser Umstand ermöglichte es ihm, die eingeschlagene Richtung mit Erfolg beizubehalten, ja ihr noch entschiedener zu folgen.

Drei größere Werke, die Agnon in dieser Phase seines Lebens schrieb und veröffentlichte, verkörpern und illustrieren die skizzierte literarische Tendenz deutlich. Die bedeutendere Arbeit ist die Erzählung *Ha-nidach* (*Der Verstoßene*), die in Fortsetzungen unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg in der von Abraham Joseph Stibel gegründeten Vierteljahresschrift *Ha-tekufa* erschien.¹³ Zwar hatte Agnon die Arbeit an dieser Erzählung noch vor seiner Reise nach Deutschland be-

¹² Zu dem Begriff siehe: Hans Robert Jaufß: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1982, S. 749 ff.

¹³ Zu den bibliographischen Einzelheiten dieser Arbeit und der nachfolgenden Werke siehe: Yochanan Arnon: *Bibliographie S. J. Agnons und seines Werkes* [hebr.]. Tel Aviv 1971; oder auch: Werner Martin (Hg.): *Samuel Josef Agnon. Eine Bibliographie seiner Werke*. Hildesheim/New York 1980.

Und das Krumme wird gerade,

Geschichte eines Menschen
mit Namen Menascheh Chajim,

aus der heiligen Gemeinde Buczacz (fest gründe sie der Höchste, Amen), der von seinen Gütern herabsank, und die Armut (der Barmherzige bewahre uns) ließ ihn weichen vom Wege seines Herrn, und er warf einen Makel auf Israel, und war gescholten und verstoßen und umhergetrieben, und versörte doch nicht das Leben anderer, und wurde mit Namen und Andenken begnadet, wie es in diesem Buche des längeren erklärt wird. Und auf ihn und seinesgleichen sagt die Schrift: „Und dann tilgen sie ihren Frevel,“ und es erläutert Raschi (sein Andenken zum Segen): „Sie sühnen ihren Frevel durch ihre Leiden.“

Das hat verfaßt und hat es aufgeschrieben

S. J. Agnon

2 Die erste Textseite
der 1918 erschienenen
Ausgabe *Und das
Krumme wird gerade*

an chassidische Geschichten an, die ihm wohl seit seiner Jugend vertraut waren. Mehr jedoch als alles andere demonstriert die Erzählung *Ha-nidach* Agnons gewaltige Gelehrsamkeit, die in den Jahren in Deutschland offensichtlich noch zugenommen hatte, sowie seine Vertrautheit mit den Quellen des Judentums und seine virtuose Fähigkeit, diese Quellen in das Gefüge seiner literarischen Texte zu integrieren.

Die zweite Arbeit dieser Jahre entstand ebenfalls schrittweise, Abschnitt für Abschnitt, und sollte ihre vollendete und endgültige Form erst nach Agnons Rückkehr nach Palästina 1924 erhalten. Es handelt sich um den Erzählzyklus *Polin* – ein literarischer Titel, der vortrefflich in die Epoche des Kultes um die Ursprünglichkeit des ‚Ostjuden‘ passte. Während des Krieges und danach hatte Agnon einige kurze Erzählungen veröffentlicht, die ein Bild des polnischen Judentums skizzierten und ei-

gonnnen, sie in ihrem vollen Umfang jedoch erst dort im Lauf der Jahre und in mehreren aufeinanderfolgenden Fassungen bis zur letztlich endgültigen Form abgeschlossen. Völlig distanziert von den Zeitumständen und den Widerwärtigkeiten des Krieges saß Agnon eifrig in die literarische Arbeit an dieser langen Erzählung versunken, in der er den dramatischen Konflikt zwischen Chassidim und Mitnagdim¹⁴ in einer galizischen Kleinstadt zu Beginn des 19. Jahrhunderts in seiner ganzen Wucht entfaltete. Die Erzählung beruht auf intimer Kenntnis beider Strömungen – Agnons Vater war Chassid, der Großvater mütterlicherseits, Jehuda Farb, war Mitnaged. Agnon lehnte die Erzählung, oder wenigstens gewisse Teile,

¹⁴ Anhänger des Gaons von Wilna und Gegner des Chassidismus.

niges aus dessen Geschichte berichteten. Als eine erste Anthologie dieser Erzählungen in *Ha-tekufa* erschien, sprach Agnon von dem Zyklus als *Aggadot mini kedem* (sinngemäß: *Erzählungen aus alter Zeit*). Damit betonte er die Affinität der Geschichten zu den Volkserzählungen und folkloristischen Traditionen, die im jüdisch-polnischen Kulturkreis verbreitet waren. Als repräsentatives Beispiel gilt die Erzählung *Kedumot* (sinngemäß: *Erste Kunde*), die den Erzählzyklus *Polin* einleitet. Es handelt sich dabei um eine vorzügliche stilistische Bearbeitung von folkloristischen Traditionen und historischen Chroniken aus der Zeit der Anfänge des polnischen Judentums.

Und dann gibt es natürlich die Erzählung *Hachnasat kala* (sinngemäß: *Die Versorgung der Braut* oder auch *Bräutigamsuche*), die 1920 in drei Fortsetzungen in der ebenfalls von Stibel gegründeten Monatsschrift *Miklat* erschien. *Hachnasat kala* spielt im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts und erzählt die Geschichte des Rabbi Chassid Judel aus Brody, eines Anhängers des Rav Zaddik aus Apta (Opatów), und seiner abenteuerlichen Reise durch die Städte Galiziens, während der er die Mitgift für seine drei Töchter aufzutreiben versucht. Die Agnon-Forscher Abraham Holz und Gedalyah Nigal verweisen auf die in Hebräisch und Jiddisch erschienene chassidische Erzählung *Nissim we-nifla'ot* (sinngemäß: *Zeichen und Wunder*) als mögliche Quelle für diese Geschichte. Agnon übernahm allerdings nur die Grundstruktur der Vorlage, in die er dann eine humorvolle Erzählung einbaute, in deren Mitte die Gestalt des großen Gläubigen steht, der ein ausdrückliches Produkt der traditionellen jüdischen Welt des vormodernen Zeitalters ist. Mit dieser Thematik kam Agnon den Idealen der jüdischen Renaissance in Deutschland entgegen, die eine Rückbindung an die Welt der osteuropäischen Vorfahren anstrebte und allen künstlerischen Formen, die diesen Prozess unterstützten, besonderen Wert beimaß.

Die Kongruenz des literarischen Schaffens Agnons mit dem ‚Erwartungshorizont‘ des Lesepublikums in Deutschland wird ganz deutlich, wenn man den Prozess der Übersetzung und Rezeption von Agnons Werk in deutscher Sprache betrachtet. Es gab zwar auch für Agnons hebräische Arbeiten in Deutschland eine gewisse Nachfrage, aber sie war nicht sehr groß. Gershom Scholem schrieb zum Beispiel mit Begeisterung über eine Veranstaltung im Bejt ha-wa'ad ha-iwri, dem Hebräischen Klub in Berlin, auf der Agnon dem versammelten Publikum die Erzählung *Agadat Ha-sofer* (*Die Geschichte vom Toraschreiber*) vor-

3 Titelblatt von
*Das Buch von den
 polnischen Juden*, 1916



las. Nach dem Krieg erschienen im Rahmen der nicht sehr großen hebräischen Abteilung des Jüdischen Verlags fünf Titel Agnons auf Hebräisch – was ungefähr einem Drittel aller hebräischen Buchtitel entsprach, die der Verlag bis zum Vorabend des Zweiten Weltkriegs überhaupt herausgab. Die erste Publikation von 1919 war eine Neuauflage von *We-haja he-akow le-mischor*, die mit Holzschnitten des ebenfalls aus Polen stammenden Künstlers Josef Budko illustriert war, der selbst an der jüdischen Kulturrenaissance in Deutschland regen Anteil hatte.¹⁵ Agnon erhielt auch Gelegenheit zur Mitarbeit an der Zeitschrift für Literatur und Kultur *Rimon*, die zwischen 1922 und 1924 in Berlin erschien. Hier veröffentlichte er zwei Kurzgeschichten *Jatom we-almana* (*Waise und Witwe*) und *Schas schel bejt sekeni sal* (dt. 1925, *Das Schass meines Großvaters*¹⁶). Die meisten Erzählungen jener Jahre erschienen in Warschau, Wien oder New York, wurden aber wie auch die Vierteljahresschrift *Ha-tekufa* – durchaus von den damaligen Freunden des Hebräischen in Deutschland zur Kenntnis genommen.

Zu den ersten Übersetzungen Agnons ins Deutsche gehörten Erzählungen in zwei Anthologien, die vom Jüdischen Verlag herausgegeben wurden: zum Beispiel die Erzählung *Or tora*

¹⁵ Zu Budko siehe: Michael Brenner: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München 2000.

¹⁶ Schass = Talmud.

(*Das Licht der Thora*), die im *Buch von den polnischen Juden* erschien, während die Erzählung *Mecholat ha-mawet* (*Totentanz*) in der jüdischen Sammelschrift *Treue* publiziert wurde. Die noch in Jaffa geschriebene Geschichte *Ha-seder* (*Der Seder*) veröffentlichte Agnon in einer Anthologie zum Pessachfest mit dem Titel *Chad Gadja: Das Pesachbuch*¹⁷, zu deren Herausgebern er selbst gehörte. Das wesentliche Forum für Agnons Erzählungen in deutscher Übersetzung während des Krieges und in der Zeit danach war die von Martin Buber herausgegebene Monatsschrift *Der Jude*. Diese 1916 gegründete Zeitschrift wurde innerhalb kürzester Zeit zum Hauptorgan der ‚neujüdischen‘ Kreise und zur Bühne der Begegnung jüdischer Leser in Deutschland mit den Schriftstellern Osteuropas. Zu den ersten Übersetzern Agnons – dem Kritiker Max Meyer und dem Rechtsanwalt Max Strauss, dem Bruder des Dichters Ludwig Aryeh Strauss – gesellte sich fortan auch Gershom Scholem, der einige hervorragende Übersetzungen zu dieser Zeitschrift beitrug. Die Arbeit junger jüdischer Intellektueller an der Übersetzung der Erzählungen Agnons ins Deutsche weist als solche schon auf das rege Interesse hin, das Agnon und sein literarisches Schaffen erweckten. Das hervorragende Stück unter den in der Zeitschrift erschienenen Texten ist wohl die Erzählung *Der Verstoßene*, die in Fortsetzungen 1921 veröffentlicht wurde – nur zwei Jahre nach dem Erscheinen in *Ha-tekufa* und zwei Jahre vor der Publikation im Jüdischen Verlag. Strauss übersetzte auch *Die Geschichte vom Toraschreiber*, während Scholem sich unter anderen Arbeiten die phantasiereiche Erzählung *Ma'ase Rabbi Gadiel ha-tinok* (dt. 1920, *Die Geschichte von Rabbi Gadiel dem Kinde*) über eine Ritualmordbeschuldigung zur Übersetzung auswählte, über deren literarische Quellen in der Kabbalaliteratur er zudem später eine wissenschaftliche Untersuchung veröffentlichen sollte. Agnon war von Scholems Übersetzung angetan, und in Postkarten bat er ihn wiederholt darum, von seiner Tätigkeit nicht abzulassen.¹⁸

¹⁷ Eine vollständige Bibliographie der verschiedenen deutschen Übersetzungen Agnons aus unterschiedlichen Epochen findet sich in: Samuel Joseph Agnon: A Bibliography of his work in translation including selected publications about Agnon and his writing. Isaac Goldberg und Nava Duchovni (Hg.). Jerusalem 1996, S. 133–153.

¹⁸ *Der Jude* 5 (1920), Heft 7, 8, 10, 11 und 12; vgl. Gershom Scholem: Die Ursprünge der Geschichte von Rabbi Gadiel dem Kinde in der Kabbala-Literatur [hebr.]. In: Für Shai Agnon: Beiträge über den Autor und sein Werk [hebr.]. Dov Sadan und A. A. Urbach (Hg.). Jerusalem 1958.

Neben den Erzählungen gab es auch die Romane, allen voran *Und das Krumme wird gerade*, der unmittelbar nach Kriegsende 1918 in deutscher Übersetzung von Max Strauss erschien. Innerhalb von fünf Jahren waren drei Neuauflagen notwendig, von denen mehrere Tausend Exemplare verkauft werden konnten. Das Werk stieß auf wohlwollende Kritik, unter anderem im Feuilleton der *Frankfurter Zeitung*, damals eine der führenden Zeitungen Deutschlands.¹⁹ Die größte Resonanz auf die Publikation fand sich jedoch in der deutsch-jüdischen Presse: Gustav Krojanker sah in dieser Novelle den „Anfang zu einem Epos des ostjüdischen Lebens“; auch der damals in Prag lebende Max Brod betonte das osteuropäische Element, sah jedoch in Agnon vor allem einen in jeder Hinsicht europäischen Künstler – er verglich ihn mit Oskar Kokoschka, Gustav Meyrink und Rudolf Borchardt. Der Kulturwissenschaftler Fritz Mordechai Kaufmann meinte, Agnon käme in vollkommener Weise – sowohl im Inhalt als auch in der Form – dem Bedürfnis westlich geprägter Juden nach einer Begegnung mit dem Judentum Osteuropas entgegen.²⁰ Auch Gershom Scholem, der Max Strauss bei der Übersetzung und Kommentierung zur Seite gestanden hatte, zeigte sich von dem Buch begeistert: Er verfasste sogar ein Sonett in deutscher Sprache, in dessen Zentrum die Figur Menashe Chajims stand, des Protagonisten der Erzählung Agnons. In seinen Erinnerungen an Walter Benjamin berichtet Scholem, er habe das Buch an diesen guten Freund mit vorzüglichem literarischen Geschmack geschickt und als Antwort einen Brief erhalten, in dem Benjamin Agnons literarische Tätigkeit aufs Höchste lobte.²¹

Ein Kapitel für sich ist Agnons Zeit in Bad Homburg. In den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg gehörten das Deutschland der Weimarer Republik und vor allem Berlin zu den bedeutenden Zentren der hebräischen Kultur, nachdem die großen Mittelpunkte in Russland infolge des Krieges und der bolschewistischen Revolution ihre führende Rolle eingebüßt hatten: Jüdische Intellektuelle, die aus Russland geflohen waren und sich nicht oder noch nicht in Erez Israel niederlassen wollten,

¹⁹ Alfred Lemm: Eine neuhebräische Erzählung. In: *Frankfurter Zeitung* vom 26. Januar 1919.

²⁰ Gustav Krojanker: *Der Jüdische Wille I* (April 1918–April 1919), S. 207; Max Brod: *Die Neue Rundschau*. Bd. 2, S. 104–113; Fritz Mordechai Kaufmann: *Vier Essays über Ostjüdische Kultur*. Berlin 1919, S. 21–23.

²¹ Gershom Scholem: *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main 1975, S. 92–93.

wählten Deutschland zu ihrem Wohnsitz. Darunter war auch Chaim Nachman Bialik, der 1921 aus Odessa nach Berlin kam und dort den Dewir-Verlag gründete. Berlin stand in jener Zeit im Zentrum weitverzweigter literarischer und verlegerischer Tätigkeit, und der unaufhörliche Zustrom von Emigranten aus Osteuropa ließ das Lesepublikum und die Zahl der Konsumenten hebräischer Literatur in Deutschland rasch anwachsen. Außer Bialik kamen auch Autoren wie Uri Zwi Greenberg, Moshe Kleinmann, Benzion Katz, Baruch Krupnick und Shimon Rawidowitz in die deutsche Hauptstadt. Ohne Zweifel hat die sich abzeichnende Etablierung der hebräischen Kultur in Deutschland eine wichtige Rolle für Agnons Überzeugung gespielt, er könne – als hebräischer Schriftsteller – in diesem Milieu durchaus weiterhin tätig sein.

Nun war Bad Homburg natürlich nicht Berlin. Aber die reizvolle Atmosphäre der kleinen Stadt und ihre Nähe zu Frankfurt zogen viele Persönlichkeiten an, die sich mit der hebräischen Kultur identifizierten, und innerhalb einiger Jahre wurde Bad Homburg dann doch so etwas wie ein lebendiges hebräisches Zentrum, dessen intensivste Aktivität in die Jahre zwischen 1921 und 1925 fiel.²² Zu dem sich hier versammelnden Kreis gehörten neben Agnon Chaim Nachman Bialik – der in Bad Homburg für einige Zeit seine Zelte aufschlug und von dort seinen Verlag leitete – sowie die Verleger Joseph und Schoschana Persitz, die Gründer des Omanut-Verlages, deren Salon ein gesellschaftlicher Mittelpunkt dieser Gruppe wurde. Zu kürzeren oder längeren Aufenthalten fanden sich in Bad Homburg Moses Ben Eliezer, Achad Haam, Jacob Fichman, Nathan Bistrizky, Nathan Birnbaum, Moshe Glickson und Gershom Scholem ein. Natürlich gab es auch gute Kontakte zwischen diesem Zirkel in Bad Homburg und den Institutionen und Persönlichkeiten im nahen Frankfurt, einem weiteren bedeutenden Mittelpunkt jüdischen Lebens im damaligen Deutschland.

Agnons Jahre in Bad Homburg waren Zeiten intensiven literarischen Arbeitens. „Niemals sah ich ihn von solcher Offenherzigkeit, solcher Ausstrahlung schöpferischen Willens und voller Genialität wie in jenen Tagen“, sollte Gershom Scholem fast fünfzig Jahre später auf dem Festakt in der Residenz des israelischen Staatspräsidenten anlässlich der Verleihung des

²² Heinz Grosche: Geschichte der Juden in Bad Homburg vor der Höhe 1866–1945. Frankfurt am Main 1991, S. 38–43.

Literatur-Nobelpreises an Agnon sagen. In den Homburger Jahren war Agnon mit der Abfassung eines Erzählreigens mit dem Titel *Be-zror ha-chajim* (sinngemäß: *In das Bündel des Lebens*) beschäftigt, bei dem es sich – wahrscheinlich – um eine Reihe von Portraits und Chroniken von Persönlichkeiten und Ereignissen aus der Welt der uralten Tradition des polnischen Judentums gehandelt hat. In dieser Zeit entstanden auch einige der besten Erzählungen Agnons – darunter *Das Schass meines Großvaters*. In Bad Homburg gelangten zudem zwei erste Bände mit Agnons Erzählungen durch weitreichende Überarbeitungen zu voller Reife. Wie bereits erwähnt bildete Agnon in Deutschland die Angewohnheit heraus, frühere Erzählungen neu zu schreiben oder umzuschreiben, eine Praxis, an der er bis an sein Lebensende festhalten sollte. So erschien 1921 der Band *Be-sod jescharim* (dt. 1933, *In Gemeinschaft der Frommen*), in den Agnon auch die Erzählungen *Agunot* (*Seelenverbannung*) und *Die Geschichte vom Toraschreiber* aufnahm. 1923 kam der Sammelband *Al kapot ha-man'ul* (sinngemäß: *An die Griffe des Riegels*) heraus, in dem sich einige der *Sipurej ahawim* (sinngemäß: *Liebesgeschichten*) wie *Chupat dodim* (sinngemäß: *Die Chupa der Liebenden*) und *Ovadia ba'al mum* (sinngemäß: *Ovadia der Krüppel*) fanden, die während Agnons Zeit in Deutschland entstanden waren. Beide Erzählbände erschienen im Jüdischen Verlag in Berlin. Der Veröffentlichung folgte ein wahrer Schwall an Rezensionen und Besprechungen (zum Beispiel von Ben Eliezer, Klausner, Friedman und anderen).²³

Rezensionen erschienenen (abgesehen von einer Besprechung im Berliner *Ejn Ha-kore*) vor allem außerhalb Deutschlands, auch wenn einige der Rezensenten sich damals längere Zeit in Deutschland aufhielten. Es waren dies auch die Jahre, in denen Agnon zusammen mit Buber an dem umfangreichen Projekt der Sammlung chassidischer Literatur arbeitete – dem *Corpus chassidicum* –, das wohl den Höhepunkt der Kooperation der beiden Gelehrten darstellte. Die in vortrefflicher Weise das zeitgenössische Ethos widerspiegelnde Initiative zu diesem Corpus fand die volle Unterstützung Bialiks, der sich

²³ Siehe dazu: Judith Halevi-Zwick: Die Anfänge der Agnon-Kritik (1919–1922) [hebr.]. Haifa 1984, S. 10–55.

selbst bereit erklärte, die Herausgabe dieses wichtigen Werkes zu übernehmen.²⁴

Die deutsche Epoche in Agnons Leben fand ein jähes Ende, als sein Haus in Bad Hamburg am 6. Juni 1924 von einer Brandkatastrophe heimgesucht wurde. Das Feuer vernichtete Agnons umfangreiche und wertvolle Bibliothek und alle seine Manuskripte – darunter das Manuskript des ersten Bandes der chassidischen Anthologie und des Romans *Be-zror ha-chajim*, dessen Veröffentlichung von dem Verleger im Verlagsprogramm bereits angekündigt worden war. Von seinem ganzen Roman *Be-zror ha-chajim* sei etwas in der Größe eines Knaufes zurückgeblieben, schrieb Agnon an Buber. Und in einem Brief an seinen Patron Salman Schocken heißt es, man sage vom Baalschemtow, dem Begründer des Chassidismus, er habe einmal am Torafreudenfest mit der Torarolle im Arm getanzt. Plötzlich habe er die Torarolle einem seiner Schüler mit den Worten überreicht, er wolle nun mit der geistigen Tora tanzen. Und tatsächlich habe er so für sich selbst getanzt. Er, Agnon, sei nun in eben solcher Situation, dass er die reale Tora, also die Bücher und Schriften, entbehre, aber was er auch anstelle, er könne die geistige Tora nicht in sich spüren. Der Kummer verzehre ihn mit aller Macht.²⁵

Innerhalb von drei Monaten nach Abfassung dieser Zeilen hatte Agnon Deutschland bereits verlassen. Er neigte dazu, die Brandkatastrophe als Strafe für seinen langen Aufenthalt in fremdem Lande, im Exil, zu verstehen, so dass die Entscheidung zur Rückkehr nach Erez Israel unverzüglich und eindeutig war.

Eigentlich könnte unsere Darstellung an diesem Punkte ihr Ende finden. Doch gab es auch nach Agnons Rückkehr nach Erez Israel eine Fortsetzung – oder genauer gesagt, zwei Fortsetzungen: die eine bis zum Zweiten Weltkrieg; die andere in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg.

Auf persönlicher Ebene blieb Agnon mit Deutschland weiterhin vor allem durch den Umstand verbunden, dass er mit seinem Bruder und zwei seiner Schwestern Familienangehörige in Deutschland hatte, die aus Galizien gekommen waren

²⁴ Siehe dazu detailliert meinen Aufsatz: Aufstieg und Niedergang des Corpus chassidicum [hebr.]. In: S. J. Agnon: Neue Aspekte [hebr.], S. 129–153, Anm. 7.

²⁵ Brief von Ende Juni 1924, Agnon/Schocken: Ein Briefwechsel, (Anm. 9), S. 154.

und sich dort niedergelassen hatten. Doch mehr noch: Die weitverzweigte Familie seiner Frau, die in Königsberg verwurzelte Familie Marx, lebte auch weiterhin an verschiedenen Orten in Deutschland. Was jedoch mehr als alles andere Agnons Beziehung zu Deutschland auch nach 1924 bestimmte, war das Verhältnis zu seinem Gönner Salman Schocken, der in Zwickau (und später in Berlin) ansässig war und von dort aus fortan Agnons Angelegenheiten und Verhältnisse regelte. Die lebhafteste Korrespondenz zwischen den beiden Männern brach nicht ab. Es ging hier sowohl um persönliche Aspekte in Agnons Leben als auch um seine erneute Niederlassung in Erez Israel, aber auch um berufliche Fragen. Außerdem stand Agnon Schocken weiterhin mit Rat und Tat zur Verfügung – vor allem widmete er sich dem Ankauf von Büchern und alten Handschriften für Schockens umfangreiche Bibliothek. Im Zusammenhang mit dieser Arbeitsbeziehung zu Schocken kehrte Agnon 1930 auch noch einmal nach Deutschland zurück und lebte für ein halbes Jahr in Leipzig.

Was Agnon jedoch noch stärker als diese Faktoren mit Schocken verband, war das kontinuierliche Gespräch über die Veröffentlichung seiner Werke – ein Gespräch, das schon 1925 eingesetzt hatte, also lange bevor Schockens als ‚historisch‘ zu verstehende Entscheidung zur Gründung eines eigenen Verlagshauses herangereift war. Er nehme an, schrieb Schocken am 13. September 1928 an Agnon, dieser werde sich über die gute Nachricht freuen, die er ihm mitzuteilen habe. Er, Schocken, habe sich entschlossen, Agnons Werke in einem eigenen Verlag herauszugeben, mit anderen Worten, er habe sich entschlossen, einen jüdischen Verlag zu gründen, der deutsche und hebräische Bücher publizieren werde.²⁶ Viel wurde über die Gründung des Schocken Verlages geschrieben, der im Laufe von acht Jahren, also im wesentlichen noch nach Hitlers Machtübernahme in Deutschland, zum führenden Verlag für die Publikation von Büchern zu jüdischen Themen werden sollte (insgesamt 225 Titel!) und der so die jüdische Renaissance in Deutschland einem ihrer Höhepunkte zuführte.²⁷

Die Veröffentlichung von Samuel Josef Agnons Erzählungen in vier Bänden 1931 im Schocken Verlag war ohne Zwei-

²⁶ Agnon/Schocken: Ein Briefwechsel (Anm. 10), S. 178.

²⁷ Vg. dazu: Volker Dahm: Das jüdische Buch im Dritten Reich. München 1993.

fel ein markantes Ereignis nicht nur in Agnons Leben, sondern auch in der modernen hebräischen Literaturgeschichte. Selbst wenn die Auflage vor allem zur Verbreitung in Erez Israel bestimmt war – nur ein kleiner Teil der Edition wandte sich an das einheimische Publikum in Deutschland –, so handelte es sich doch in allen Details und Einzelheiten um eine deutsche Produktion, die zwischen Berlin, dem Sitz des Schocken Verlages, und Leipzig, dem Ort der Druckerei, entstanden war. Agnon, der an dem Produktionsprozess aktiven Anteil nahm, kam sogar eigens nach Leipzig, um die Druckarbeiten zu beaufsichtigen. Den ersten vier Bänden folgten weitere – der Roman *Sipur paschut* (dt.1967, *Eine einfache Geschichte*), der Erzählband *Beschuwa wa-nachat* (sinngemäß: *In Ruhe und Behagen*) und die Anthologie *Jamim no-ra'im* (sinngemäß: *Die furchtgebietenden Tage*), die auf eine Initiative des Verlagsleiters Moritz (Moshe) Spitzer zurückging. Doch jenseits der professionellen und technischen Ausführung und der ‚Dienstleistungen‘ Agnons für seinen Patron stand dies alles auch mit einer deutlichen Aussage in Verbindung, die fest in einer soliden, systematischen Weltanschauung verwurzelt war; denn aus Schockens Sicht war die Herausgabe der Schriften Agnons gewissermaßen die Verwirklichung des Ideals der Wiederbelebung einer jüdischen Kultur, die außerhalb des Rahmens religiösen Lebens lag und deren adäquater Ausdruck die moderne hebräische Literatur war. Und Agnon war – von Schockens Standpunkt aus gesehen – der adäquate Ausdruck dieser Literatur, jedenfalls und sicherlich im Bereich der Prosa.

Neben den hebräischen Arbeiten besorgte der Schocken Verlag beständig auch die Übersetzung der Werke Agnons ins Deutsche. Dem Kreis der Übersetzer schlossen sich in jenen Jahren Moritz Spitzer selbst sowie Nahum Norbert Glatzer aus dem Studentenkreis des ‚Lehrhauses‘ um Franz Rosenzweig an. Ebenso hatte Agnon einen führenden Platz im jährlichen Almanach des Schocken Verlages, der auf zunehmende Resonanz stieß. In diesem Almanach erschienen in deutscher Übersetzung mehrere ältere und jüngere Erzählungen, darunter die Geschichte *Ba-ja'ar uba-ir*, die zuerst 1938 in der Zeitung *Ha-arets* abgedruckt und innerhalb kürzester Zeit unter dem Titel *Im Wald und in der Stadt* ins Deutsche übersetzt worden war: im letzten Almanach von 1939, kurz vor der Schließung des Schocken Verlages, und nicht lange vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges.

Agnon war auch durch viele Rezensionen im Laufe jener Jahre auf der literarischen Bühne Deutschlands präsent. Aber es gab, wie gesagt, darüber hinaus eine zweite Fortsetzung der Beziehung, und zwar die ‚deutschen Erzählungen‘, die Agnon im Wesentlichen nach dem Zweiten Weltkrieg verfassen sollte. Wer die literarischen Arbeiten Agnons, die zu seinen Lebzeiten in Deutschland veröffentlicht wurden, studiert, wird zweifellos die vollkommene Abwesenheit Deutschlands als Thema in diesen Texten bemerken. Dies sollte sich nach 1945 ändern, als Agnon verschiedene Erzählungen verfasste, in deren Mittelpunkt Deutschland zur Zeit des Ersten Weltkrieges stand, und zwar unter besonderer Berücksichtigung des deutsch-jüdischen Erfahrungsaspektes. In der aktuellen Forschung kommt diesem Teil von Agnons Werk große Aufmerksamkeit zu: Einige Literaturwissenschaftler schlagen vor, seine Auseinandersetzung mit dem Thema Deutschland in dieser Zeit als Reaktion – wenn auch indirekter Art – auf die Ereignisse der Schoa und des Zweiten Weltkrieges zu verstehen.²⁸

Da ist zunächst die Erzählung *Bejn schtej arim* (sinngemäß: *Zwischen zwei Städten*) von 1946, die in einer unterfränkischen Kleinstadt auf dem Höhepunkt des Ersten Weltkrieges spielt. In *Fernheim* von 1949 konzentrierte sich Agnon auf das Schicksal eines jüdischen Soldaten, der nach dem Ersten Weltkrieg von der Front zurückkehrt. Nach *Fernheim* verfasste Agnon 1952 die lange Erzählung *Ad hena* (sinngemäß: *Bis hier*), die auf seinen eigenen Erfahrungen während der Kriegszeit in Berlin und Leipzig beruht und in der er zum ersten Mal in wesentlichem Umfang Deutschland während der Zeit des Ersten Weltkrieges beschreibt. Zu Beginn der 1960er Jahre, begann Agnon mit der Arbeit an einem Roman mit dem Titel *Bachanuto schel mar Lublin* (dt. 1993, *Herrn Lublins Laden*), aus dem Auszüge noch zu seinen Lebzeiten erschienen, der jedoch in seiner Gesamtlänge erst nach seinem Tod publiziert wurde. Dieser Roman mit ebenfalls deutlich spürbaren autobiographi-

²⁸ Siehe dazu: Dan Miron: Aschkenas: Die deutsch-jüdische Erfahrungswelt in den Schriften Agnons [hebr.]. In: *Der imaginäre Arzt. Arbeiten zum klassischen jüdischen Narrativ* [hebr.]. Tel Aviv 1995, S. 237–306; Hillel Weiss: *Ad hena* als Einleitung zur Schoa [hebr.]. In: *Bikoret we-parschanut* 33–35 (2002); Nitza Ben-Dov: *Ad hena*. In: *Dies.: Unglückliche Lieben. Erotische Enttäuschung, Kunst und Tod in Agnons Erzählungen* [hebr.]. Tel Aviv 1997, S. 11–122; Yaakov Ariel: *Good Germans, Confused Jews, and the Tragedy of Modernity. S. Y. Agnon Remembers Leipzig*. In: *Leipziger Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur*. Band 3 (2005), S. 275–292.

schen Elementen (der Erzähler nennt sich selbst „Agnon“) schildert die Lebensumstände zur Zeit des Ersten Weltkrieges ausschließlich in der Stadt Leipzig unter detaillierter Bezugnahme auf den topographischen Raum und die menschliche Sphäre, in der die Erzählung spielt. Die Welt des deutschen Judentums wird in weiteren Werken jener späten Jahre dargestellt – so ist die Handlung der aus dem Nachlass veröffentlichten Geschichte *Meruzat Ha-sus* (sinngemäß: *Der Lauf des Pferdes*) im Ersten Weltkrieg angelegt; der Zyklus *Sipurim schel aschkenas we-agapeha* (sinngemäß: *Geschichten über Aschkenas und seine Regionen*) von 1962 vereint eine Reihe von Anekdoten und Erinnerungen an das Judentum in deutschen Landen; und auch die Handlung des Romans *Shira* (dt. 1998), der im wesentlichen in den späten 1940er Jahren verfasst wurde, ist in den Kreisen deutscher Juden verankert, die nach Erez Israel ausgewandert waren. Darüber hinaus gibt es in dem Roman Rückblicke auf frühere Zeitläufe und somit Einblicke in die Lebensumstände deutscher Juden in ihrem Lande.²⁹

Ohne Zweifel stellen diese Werke eine selbständige Einheit im umfangreichen Corpus der Schriften Agnons dar, sind sie doch nachträgliche Resultate seines Aufenthalts in Deutschland. In diesen Erzählungen reflektiert sich das späte Echo der Ereignisse des Ersten Weltkriegs – oder „des Großen Krieges“, wie Agnon ihn nannte – aus der Sicht der Städte im Hinterland.³⁰ Agnon sympathisierte nicht mit dem Krieg und unternahm alles Mögliche, um sich ihm zu entziehen. In den Beschreibungen des Mordens und Sterbens spürt man deutlich seine kritische Haltung gegenüber dem Krieg an sich und insbesondere auch gegenüber dem patriotischen Geist und dem

²⁹ Bejn schtej arim. In: Ha-arets, 26.6.1949; Fernheim. In: Ha-arets, 13.4.1949; Ad hena. In: Ders.: Ad hena. Jerusalem-Tel Aviv 1952. Meruzat ha-sus wurde in dem Band: Ein Bündel Geschichten [hebr.], 1984, S. 28–33, abgedruckt. Sipurim schel aschkenas we-agapeha wurde zum ersten Mal im Rahmen einer Siegfried Moses zum 75. Geburtstag gewidmeten hebräischen Ausgabe des Buches: In zwei Welten, sowie in: Tachrich schel sipurim. S. 151–178, publiziert. Moses hatte den Schocken-Konzern in Deutschland geleitet und war später der erste Staatskontrolleur des Staates Israel. Alle Erzählungen erschienen im Schocken Verlag.

³⁰ Der Erste Weltkrieg – als verbreitetes Motiv in der europäischen Literatur – findet sich auch bei einigen der Hebräisch schreibenden Zeitgenossen Agnons. Der wichtigste unter ihnen ist Avigdor Hameiri. Vgl. die Darstellung von Avner Holtzman: Avigdor Hameiri und die Kriegsliteratur [hebr.]. Tel Aviv 1986.

Wunsch nach Selbstaufopferung, die sich damals in jüdischen Kreisen ausbreiteten.

Es wird wohl niemand bestreiten, dass es sich bei den ‚deutschen Erzählungen‘ Agnons vornehmlich um Texte handelt, die das breite Panorama des deutschen Judentums darstellen, wie Agnon es in den langen Jahren seines Aufenthaltes in den verschiedenen Regionen Deutschlands aus eigener Anschauung kennengelernt hatte. Lese man die deutschen Erzählungen Agnons, so könne man in mancherlei Hinsicht das Leben der Juden in Deutschland rekonstruieren – schrieb Gershom Schocken einmal. Wenn man sich dereinst mit der Geschichte der deutschen Juden beschäftigen werde, so Schocken, dann seien diese Erzählungen ein unvergleichlicher Schatz, wenn man ihn nur zu nutzen wisse.³¹

Durch die Aufnahme dieses Motivs erweiterte Agnon wesentlich das thematische Spektrum seines Werkes, das sich an drei Punkten festmachen lässt: das osteuropäische Judentum als das eigentliche Zentrum seines Werkes; die jüdische Welt in Erez Israel; und daneben – die Erfahrungswelt des deutschen Judentums.³² Agnon stellt insofern eine Ausnahme dar, als er im Gegensatz zu den meisten hebräischen Schriftstellern der Moderne bewusst dem deutschen Judentum und seinen Narrativen einen breiten Raum gewährt: Agnons andauernde Begegnung mit dem deutschen Judentum während seiner Zeit in Deutschland, die Fortführung dieser Begegnung auch in späteren Jahren sowie seine persönliche und familiäre Nähe zu Auswanderern aus Deutschland (für die er in gewisser Weise ein ‚deutscher‘ Schriftsteller mit osteuropäischer Herkunft war) – alle diese Elemente schufen eine seelische und geistige Grundlage, die ihm die Fähigkeit zu einer breiten Darstellung relevanter Motive verlieh und zu einer tiefen Auseinandersetzung mit diesem Gegenstand in seiner literarischen Arbeit beitrug. Der unvollendet gebliebene Roman *Shira*, in dem Agnon die Geschichte von Auswanderern aus Deutschland nach Erez Israel unmittelbar vor dem Zweiten Weltkrieg erzählt, veranschaulicht die natürliche Verbindung, die Agnon zum deutschen Judentum hatte. Und dieses Judentum ist im Laufe der Zeit eben zu einem wesentlichen, von der persönlichen Welt

³¹ Gershom Schocken: Deutsche Juden in Agnons Werk. [hebr.] In: Ha-aretz vom 22. Juli 1988.

³² Baruch Benedikt Kurzweil: The Image of the Western Jew in Modern Hebrew Literature. In: Leo Baeck Year Book VI (1961), S. 170–189.



4 Samuel Josef Agnon,
aufgenommen von Nini
und Carry Hess in
Frankfurt am Main,
1924

Agnons und seinem literarischen Schaffen nicht zu trennenden Element geworden.

Im Nachhinein kann man sagen, dass das von Agnon 1912 eingegangene Risiko letztlich gerechtfertigt war: Seine Zeit in Deutschland – die viel länger dauerte als ursprünglich geplant – ist ein faszinierender Aspekt seines Lebens, der seinen Widerhall in vielen verschiedenen Formen weit über jene zwölf Jahre hinaus fand, die sich Agnon in Deutschland tatsächlich aufhielt. Diese Epoche beeinflusste in entscheidender Weise Agnons persönliches Schicksal, seinen beruflichen Weg sowie die geistigen Horizonte und Inhalte seines literarischen Schaffens. Sie stellt in dieser Hinsicht eine der wichtigsten Komponenten dar, um Agnon als Phänomen zu begreifen und zu definieren. Agnon war sich dessen sehr wohl bewusst, wenn er den Erzähler – der wenigstens teilweise autobiographisch mit dem Schriftsteller Agnon identisch ist – am Ende der Erzählung *Ad hena* nach der Erwähnung der „Sorgen und

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Martin Buber: Über Agnon. In: Treue. Eine Jüdische Sammelschrift. Hg. von der Zionistischen Vereinigung für Deutschland als Widmung den Freunden im Felde, Pessach 5676, Berlin 1916, S. 59. Bayerische Staatsbibliothek München/Jud. 101 v.

Abb. 2: S. J. Agnon: Und das Krumme wird gerade. Berlin 1918. Bayerische Staatsbibliothek München/DD. II 964 h.

Abb. 3: S. J. Agnon und Ahron Eliasberg (Hg.): Das Buch von den polnischen Juden. Berlin 1916, Titelseite. Bayerische Staatsbibliothek München/Jud. 101 y.

Abb. 4: Courtesy of the Agnon Archive, the National Library of Israel.

Nöte“, die ihm in Deutschland widerfahren waren und die ihn letztlich zu einer Rückkehr nach Erez Israel gedrängt hatten, sagen lässt, alles, was dem Menschen zunächst nicht zum Guten geschehe, wendet sich ihm letztlich doch zum Besten (dies ist eine Paraphrase des rabbinischen Wortes „Alles, was der Gnädige macht, lässt er zum Guten reichen“).³³ Nach einem Blick von außen auf ‚Agnon in Deutschland‘ und nach einer detaillierten Erörterung dieses Themas bestätigt sich die Gültigkeit dieses Wortes.

Der Aufsatz basiert auf dem Text „Shai Agnon be-Germania“. In: Shmuel Feiner (Hg.): „Braun Lectures in the History of the Jews in Prussia“ Bd. 14. Bar-Ilan University, Ramat Gan 2008.

Übersetzung aus dem Hebräischen: Matthias Schmidt

³³ Talmud babli, berachot 60b.

Anja Siegemund

Trotz allem Liebe

Kurt Blumenfeld in Palästina

Als Kurt Blumenfeld¹, seit 1924 Vorsitzender der Zionistischen Vereinigung für Deutschland (ZVfD), 1933 nach Palästina einwanderte, bedeutete dies für ihn als Zionisten nicht den Gang ins Exil, sondern die Rückkehr in die eigentliche Heimat. Seit Jahren hatte er bereits einen ‚palästinozentrischen‘ Zionismus propagiert. Auf Blumenfelds Initiative und Durchsetzungskraft ging es zurück, dass der deutsche Zionismus 1912 seine Gefolgsleute dazu verpflichtete, „die Übersiedlung nach Palästina in ihr Lebensprogramm aufzunehmen“². Man forderte etwas im Kontext des damaligen deutschen Zionismus Unerhörtes: nicht mehr und nicht weniger als dass Palästina kein Traum bliebe, sondern der Einzelne die Auswanderung dorthin ganz konkret ins Auge fasse, als ein persönliches und politisch bindendes Anliegen betrachte. Wie kaum ein anderer aus den Führungsgremien des deutschen Zionismus stand Blumenfeld für diese palästinozentrische Richtung und hatte größten Anteil daran, dass sie zur Politik der ZVfD wurde. Den Katern des deutschen Zionismus trug er 1928 vor: „[...] in und durch Palästina allein kann unser Leben neu gestaltet werden. [...] Und wir dürfen uns nie auf der mittleren Diagonale einigen, auf einen liberalen Zionismus, für den Palästina dieselbe Rolle spielt, wie der liebe Gott für die Liberalen. [...] Es gibt keinen Ausweg als die Unmittelbarkeit des jüdischen Lebens im jüdischen Lande.“³

Dass Blumenfeld Palästina so sehr in den Mittelpunkt stellte, fügte sich logisch in seine Gesamtansicht des Zionismus ein. Blumenfeld, 1884 in der ostpreußischen Kleinstadt Marggrabowa nahe der russischen Grenze geboren und in der Kreisstadt

¹ Vgl. zu Blumenfeld: Renate Heuer: Art. „Kurt Blumenfeld“, in: Lexikon deutsch-jüdischer Autoren. München u. a. 1995, Bd. 3, S. 191–197; René Wildangel: Deutscher Zionismus in Palästina 1933–1938. Das Beispiel Kurt Blumenfelds. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Universität Köln 1998.

² Zu dieser Resolution: Vgl. Jehuda Eloni: Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914. Gerlingen 1987, S. 269–279, Zitat S. 273.

³ Kurt Blumenfeld: Redebeitrag auf dem K.J.V.-Kartelltag, 30.4.1928. In: Der Jüdische Student, 25. Jg., Nr. 2 (Juni 1928), S. 14.

Insterburg 90 Kilometer östlich von Königsberg aufgewachsen, stammte aus einer durchschnittlich akkulturierten Familie, in der er keinerlei jüdische Erziehung erhielt. Dennoch beschäftigte schon den jugendlichen Blumenfeld sein Jüdisch-Sein; die liberale und weltoffene Atmosphäre seines Elternhauses ermöglichte auch das. Wie er in seinen Erinnerungen schreibt, entschied er schon früh für sich: „Ich gehöre zu den polnischen Juden“.⁴ Als 20jähriger wandte er sich dann dem Zionismus zu. Für ihn, wie für viele Zionisten seiner Generation, war Zionismus eine Frage der Identität. Es ging, wie Blumenfeld betonte, um „das Problem unserer Menschenwürde“⁵, womit gemeint war, dass Juden nur als Zionisten selbstbewusst zu sich und ihrem Jude-Sein stünden – und nicht mehr „immer im labilen Gleichgewicht“ lebten, „dauernd zu Berechnungen gezwungen“⁶ wären darüber, was die nichtjüdische Umwelt denke. Daraus ergab sich die Forderung, dass man Distanz halten sollte zu den Vorgängen in Deutschland – bis hin zu einem Verzicht auf führende Stellungen in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Umso mehr konzentrierte sich der deutsche Zionismus in der Ära Blumenfeld auf die konkrete Arbeit am Aufbau Palästinas, und dies bedeutete: auf das Schaffen einer soliden finanziellen Grundlage. Zu seinen wichtigsten Instrumenten wurden der deutsche Zweig des Jüdischen Aufbaufonds *Keren Hajessod* und das *Deutsche Komitee Pro Palästina*, das einflussreiche und finanzkräftige Nicht-Zionisten, Juden wie Nichtjuden, für den Aufbau Palästinas gewann.⁷ An all dem war Blumenfeld an vorderster Stelle beteiligt und dadurch stark in Anspruch genommen – seine eigene Übersiedlung nach Palästina stellte er hinten. Der gängige Witz, dass ein Zionist jemand ist, der einen zweiten dazu überredet, genügend Gelder zu geben, damit ein dritter nach Palästina gehen kann, entbehrte also im Falle Blumenfelds nicht aller Grundlage. Er repräsentierte damit den Großteil der Zionisten in Deutschland. Denn so intensiv die Debatte um die Auswanderung nach Palästina in diesen Jahren innerhalb des deut-

⁴ Kurt Blumenfeld: *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*. Stuttgart 1962, S. 28. Später heiratete Blumenfeld auch eine ‚Ostjüdin‘.

⁵ Zitiert nach: *Jüdische Rundschau* vom 20.11.1925, über einen Vortrag Blumenfelds.

⁶ Blumenfeld: *Erlebte Judenfrage* (Anm. 4), S. 51.

⁷ Vgl. Hagit Lavsky: *Before Catastrophe. The Distinctive Path of German Zionism*. Detroit u. a. 1996, S. 63 und S. 100.



GRÜNDUNGSVERSAMMLUNG DES DEUTSCHEN KOMITEES PRO PALÄSTINA VOM 15. DEZEMBER 1926
 Vom Ehrenausschuß: 1. Kultuminister Dr. Becker. 2. Prof. Einstein. 3. Staatssekretär Dr. Puender. Vom Präsidium: 4. Rabbiner Dr. Baeck.
 5. Graf Berrstorff. 6. Kurt Blumenfeld. 7. Prof. Dr. Brecht. 8. Karl Glaser. 9. Frau von Kardorff-Oheimb. 10. Freiherr von Richthofen.
 11. Prof. Sellin. 12. Legationsrat Sobernheim. 13. Kommerzienrat Konsul Sobernheim.

schen Zionismus auch geführt wurde: Alles blieb weitgehend bei der Rhetorik, und wohl 2 000 bis maximal 3 000 deutsche Zionisten⁸ wagten vor 1933 den Schritt nach Palästina – in ein noch unwirtliches Land, das die meisten von ihnen nie zuvor betreten hatten. Blumenfeld hingegen kannte Palästina von mindestens vier Reisen aus eigener Anschauung⁹ und fand sich gerade unter dem Eindruck des herausziehenden Nationalsozialismus „jeden Tag bestärkt [...] daß wir in unser Erez Israel hingehören, daß es sich nur dort zu leben lohnt und daß man nur dort auch den Widerwärtigkeiten des Daseins gewachsen sein kann“.¹⁰ Allerdings hatte Blumenfeld es auch nicht eiliger als jene circa 7 600 deutschen Juden, die im Laufe des Jahres

1 Gründungsversammlung des Deutschen Komitees Pro Palästina in Berlin, 1926, mit Kurt Blumenfeld (sitzend, 4. von rechts)

⁸ Vgl. Doron Niederland: German Jews – Emigrants or Refugees? Emigration Patterns between the two World Wars. Jerusalem 1996, S. 26. Steven M. Poppel: Zionism in Germany 1897–1933. The Shaping of a Jewish Identity. Philadelphia 1997, Tabelle 7 (o. S.).

⁹ Vgl. Kurt Blumenfeld an Siegfried Moses, 5.6.1930. In: Kurt Blumenfeld: Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten. Hg. von Miriam Sambursky und Jochanan Ginat. Stuttgart 1976, S. 108.

¹⁰ Kurt Blumenfeld an K. Steinschneider, 6.7.1932. Central Zionist Archives (CZA), A222/96.

1933 nach Palästina einwanderten.¹¹ Wie sie entschied er sich letztlich erst mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten für die Auswanderung und ließ sich im August 1933 in Jerusalem nieder. Was er zurückließ, war beträchtlich: den einflussreichen und relativ unangefochtenen Posten des ZVfD-Vorsitzenden, viel Gestaltungsmacht und nicht zuletzt manche Sicherheit, sei es finanzieller Art, sei es jene des begabten Rhetorikers, der in seiner Muttersprache viele Menschen erreicht hatte.

Blumenfeld wählte das ‚jeckische‘ Viertel Rechavia als Wohnsitz, wo viele vormals nichtzionistische deutsche Juden seine Nachbarn wurden. Über Jahre, ja Jahrzehnte hinweg hatte er sich als ‚Erzieher‘ der deutschen Juden verstanden: Sie sollten „jüdische Gemeinschaft leben! Ein jüdisches Leben führen!“, vor allem „unablässig“ die hebräische Sprache lernen, „die Bibel lesen wie ein Deutscher den Faust“.¹² Sein Publikum in Palästina waren wiederum die deutschen Juden und Zionisten – und dies mehr, als ihm lieb war. Denn innerhalb der jüdischen Gesamtgemeinschaft in Palästina, des Jischuw, sprach er, der später als größter Redner des deutschen Zionismus bezeichnet wurde¹³, buchstäblich ins Leere. Dies hatte mit dem Verhältnis zwischen dem polnisch-russisch dominierten Jischuw und den deutschen Juden in Palästina zu tun, das von Anfang an keine Liebesgeschichte, sondern eine problematische Beziehung voll gegenseitiger Ressentiments war. Die Juden aus Polen oder Russland, einst in Deutschland gegenüber den deutschen Juden in der schwächeren Position und zumeist nur eben geduldet, blickten in Palästina nicht ohne Schadenfreude und ein Gefühl von Überlegenheit auf die Spätkömmlinge aus Deutschland: Sie hatten sich bemüht und aufgebaut, während jene noch in Berlin und Frankfurt an die Akkulturation geglaubt hatten. Umgekehrt waren deutsche Juden nicht frei von dem Dünkel, Träger einer höheren Kultur zu sein. Zudem stießen die Mittelklassewerte der zumeist bürgerlichen deutschen Einwanderer auf den Egalitarismus des stark

¹¹ Vgl. die Zahlen bei Lavsky: Before Catastrophe (Anm. 7), S. 252.

¹² Kurt Blumenfeld: Wie gestalten wir unseren Nationalismus wesenhafter? In: Der Jüdische Student, 12. Kriegsheft (Nov. 1916), S. 327–333, hier S. 332.

¹³ So Hans Tramer. Siehe dazu: Blumenfeld: Erlebte Judenfrage (Anm. 4), S. 9–14.

anti-bourgeois geprägten Jischuw.¹⁴ Das gängige Narrativ betonte und betont vor allem die Schwierigkeiten der Jeckes, sich mit dem Leben in Palästina zurechtzufinden, ja den Starrsinn, selbst dann noch Deutsch zu sprechen, als dies zur Sprache der Verfolger geworden war. Dass zwischen Zionisten und Nicht-Zionisten kein großer Unterschied gemacht wurde, barg für Blumenfeld geradezu eine Tragik und war aus seiner Sicht partiell ein Missverständnis: Schließlich hatte er sich bereits vor Jahren den polnischen Juden mehr als den deutschen Nichtjuden zugehörig gefühlt und sich für den Zionismus entschieden.

Doch es ging nicht nur um Missverständnisse, sondern auch um handfeste Unterschiede, was Werte und Weltanschauung betraf. In manchem war Blumenfeld buchstäblich zu sehr deutscher Jude, um im Jischuw nicht im Abseits zu stehen. Denn er verkörperte, bei allem Glauben an das nationale Kollektiv, den humanistischen Liberalismus und die Werte der ‚Bildung‘ des 19. Jahrhunderts – womit er in bester deutsch-jüdischer Tradition stand. Mit einem jüdischen Nationalheim meinte er einen langsamen und soliden Aufbau Palästinas als Zentrum für die Judenheit, während die Mehrheit im Jischuw sich mit nicht weniger als einem jüdischen Nationalstaat zufrieden geben wollte. Blumenfelds Politikverständnis war im allgemeinen gerichtet auf Ausgleich und Augenmaß, womit der Jischuw immer weniger anfangen konnte. Im Besonderen plädierte er für maßvolle Kompromissbereitschaft gegenüber den Arabern und für Besonnenheit und Kooperationswillen gegenüber der Mandatsmacht Großbritannien, selbst noch in den kritischen 40er Jahren, was innerhalb des Jischuw nicht mehrheitsfähig war und als Verrat an den zionistischen Zielen gescholten wurde. Blumenfeld repräsentierte in all dem die Mehrheit des deutschen Zionismus, einst Wiege der gesamten Bewegung und bedeutendes zionistisches Zentrum. Dessen große Zeit war nun vorüber, ein Schicksal, das Blumenfeld teilte. Er fand sich in Palästina in der frustrierenden Situation wieder, dass man sich für seine Mitarbeit nur in Maßen interessierte, seine Verdienste um den Zionismus plötzlich kaum etwas galten und Maß-

¹⁴ Zu den „Jeckes“ vgl.: Moshe Zimmermann/Yotam Hotam (Hg.): *Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost*. Frankfurt am Main 2005. Außerdem das Standardwerk von Yoav Gelber: *New Homeland. Immigration and Absorption of Central European Jews 1933–1948*. Jerusalem 1990 [Hebr.].

stäbe an der Tagesordnung waren, denen Genüge zu tun Blumenfeld große Mühe hatte. Wie schwer er sich allein mit dem Hebräischen tat, zeigt der Umstand, dass er sich bei seinen Reden gerne mit transkribierten Notizen behalf. Dennoch hielt er schon bald hebräische Vorträge, bekannte dazu allerdings 1935: „Meine Rede mußte für die Zuhörer eine ebenso große Qual sein [wie] für den Redner.“¹⁵ Seinem Nachfolger im ZVfD-Vorsitz, Siegfried Moses, riet er, gleich nach seiner Ankunft in Palästina, dem Hebräischen sein „ganzes späteres Leben“ zu widmen und fügte den ermutigenden Satz hinzu: „Zum Schluß werden wir dann gemeinsam so viel können, wie ein Quartaner in Deutschland Deutsch kann.“¹⁶ Immerhin attestierte ihm später der Herausgeber seiner Briefe, es im Hebräischen in freier Rede zu einer ziemlichen Gewandtheit gebracht zu haben.¹⁷

Insgesamt kann man bei Blumenfeld wie bei den meisten anderen deutschen Zionisten in Palästina von „Marginalität“ sprechen – insofern als sie es nicht schafften, von der dominanten Kultur akzeptiert zu werden und einen Platz in ihrer Parteienlandschaft zu finden. Infolgedessen, und auch dies entspricht der soziologischen Definition von Marginalität, lebten sie am Rande von zwei sozialen Welten;¹⁸ nicht ganz in der Welt des Jischuw, aber auch nicht ganz in der Welt der größtenteils nichtzionistischen deutschen Einwanderer, mit denen sie jedoch manches an Werten, Weltanschauungen und kultureller Heimat verband. So sprach vieles für die Gründung einer eigenen Gruppierung, und im Oktober 1934 entschloss sich Blumenfeld dazu, die Partei Kidma (Fortschritt) ins Leben zu rufen. Er, der die Geschicke des deutschen Zionismus zwei Jahrzehnte maßgeblich bestimmt und fast zehn Jahre geleitet hatte, erhoffte sich davon, Gestaltungskraft zurückzuerobern, mit einer eigenständigen politischen Wirkungsbasis quasi auf Augenhöhe mit den Führenden im Jischuw und in der zionistischen Bewegung zu sein, außerdem die Tradition des deut-

¹⁵ Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 6.3.1935. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 141. Zufriedener äußerte er sich in seinem Brief an Weltsch, 3.1.1935. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 139.

¹⁶ Kurt Blumenfeld an Siegfried Moses, 16.12.1935. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 146.

¹⁷ Vgl. Jochanan Ginat: Kurt Blumenfeld und der deutsche Zionismus. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 7–37, hier S. 27.

¹⁸ Vgl. die Anwendung des Konzepts der Marginalität auf die deutschen Zionisten in Palästina bei Nusi Sznajder: *Between Past and No Future. A Study of German Jews in Palestine*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Tel Aviv 1984, S. 29–49.

schen Zionismus und seine linksliberale, moderate Linie fortzuführen. Kidmas Geschichte spiegelte den Konflikt zwischen dem Willen zur Fortführung der eigenen Tradition und der Eingliederung ins größere Ganze wider. Denn eigentlich wollte Blumenfeld Kidma als besondere Fraktion innerhalb der Partei der Progressiven Allgemeinen Zionisten etablieren. Nur da dies auf deren Widerstand stieß, formierte er Kidma als selbständige Partei. Die großen Pläne, die Blumenfeld mit Kidma verband – er träumte von ihr als Keimzelle einer neuen überparteilichen Organisationsform des gesamten Zionismus, wie es die ZVfD für den deutschen Zionismus gewesen war¹⁹ – erwiesen sich ohnehin als nicht realisierbar. So sehr sich Blumenfeld über einige Jahre hinweg bemühte, und trotz der Unterstützung durch einige Gefolgsleute, die er, vor allem unter den ehemaligen Deutschen, gewann: Es reichte nicht. Selbst als es schließlich bei den Wahlen zum Zionistischen Kongress von 1937 die gewünschte unabhängige Kidma-Liste innerhalb der Progressiven Allgemeinen Zionisten gab, blieb der Erfolg bescheiden; Kidma erreichte kaum mehr als ein Prozent der Stimmen und löste sich bald auf. Für Blumenfeld bedeutete dies das endgültige Ende seiner politischen Karriere. An den nachfolgenden Organisationen, die von deutschen Zionisten gegründet wurden, beteiligte er sich entweder gar nicht oder nur am Rande. Allerdings wurde er 1936 Vorsitzender der Hitachduth Olej Germania (HOG), des 1932 gegründeten Verbandes der Einwanderer aus Deutschland. Und obwohl sich die HOG von einem unpolitischen Selbsthilfeorgan zu einem politischen Alter Ego der ZVfD entwickelte – wofür Blumenfeld und andere Veteranen der ZVfD sorgten²⁰ –, war sie noch immer nicht in genügendem Maße das politische Instrument, das Blumenfeld anstrebte. Resignation und Enttäuschung überwogen, auch gegenüber den Freunden und Weggenossen, von denen sich der einst mächtigste deutsche Zionist nicht genügend unterstützt fühlte.²¹ Felix Rosenblüth, seinem Freund aus gemeinsamen Studientagen, warf er vor, dass man die Gelegenheit benutzen wolle, „um mich loswerden“,²² und ver-

¹⁹ Vgl. Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 14.3.1935. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 141 f.

²⁰ Vgl. Kurt Blumenfeld an Siegfried Moses, 23.9.1936. CZA, A222/51.

²¹ Vgl. Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 15.11.1934 sowie 15.4.1935. CZA, A222/98.

²² Kurt Blumenfeld an Felix Rosenblüth, 11.11.1937. CZA, A222/35.

2 Kurt Blumenfeld im Gespräch mit Nahum Goldmann, Gründer und langjähriger Präsident des Jüdischen Weltkongresses, 1937



kündete ihm im Herbst 1938 seinen Entschluss, sich vom Parteileben völlig zurückzuziehen.²³

Auch beruflich gab es Enttäuschungen, vor allem für jemanden mit der Lebensgeschichte und den Ansprüchen Blumenfelds. Interessante Posten waren rar, Anwärter gab es viele. Es war bezeichnend, dass Blumenfeld nur wenige Wochen nach seiner Einwanderung seine Bereitschaft wissen ließ, für eine Zeitlang nach Deutschland zurückzugehen²⁴, was aber offensichtlich auf größere Schwierigkeiten seitens seiner Familie, der deutschen Behörden sowie auf finanzielle Probleme stieß – zumal sein Amt als ZVfD-Vorsitzender inzwischen besetzt war. Blumenfelds Herzenswunsch, in internationalem Rahmen die Geldacquire für die Ansiedlung deutscher Juden in Palästina zu übernehmen, erfüllte sich nicht.²⁵ Als einfaches Mitglied im beratenden Komitee des zuständigen Zentralbüros für die Ansiedlung deutscher Juden in Palästina zu wirken, fand er „nicht sehr bedeutend“²⁶. So kehrte Blumenfeld nicht von un-

²³ Vgl. Kurt Blumenfeld an Felix Rosenblüth, 18.9.1938. CZA, A222/35.

²⁴ Vgl. Kurt Blumenfeld an Martin Rosenblüth, 10.9.1933. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 129. Sowie Kurt Blumenfeld an Chaim Weizmann, 14.8.1933 und 31.10.1933. CZA, A222/45. Blumenfelds Suche nach einer Anstellung schimmert hier durch.

²⁵ Vgl. zu Georg Landauers Vorschlag: Georg Landauer an Chaim Weizmann, 29.11.1933. CZA, S49/77.

²⁶ Kurt Blumenfeld an Chaim Weizmann, 31.10.1933. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 130.

gefähr noch bis 1936 viele Male zu Besuchen und Vorträgen nach Deutschland zurück. Dort hielt sich noch eine Zeitlang die enge Verbindung zwischen Blumenfeld und dem deutschen Zionismus, dort war man an seiner Mittätigkeit immer noch interessiert.²⁷ Wie sehr ihn nach wie vor die Arbeit der ZVfD fesselte, dokumentiert ein Brief an seinen Nachfolger Siegfried Moses. An der Art, wie Blumenfeld seine Kritik äußerte, hört man den früheren Chef des deutschen Zionismus heraus, dazu verurteilt, einer Arbeit aus der Ferne zuzusehen, deren weit bessere Erfüllung er sich zutraute.²⁸ Als ihm 1935 angetragen wurde, Direktoriumsmitglied der Jerusalemer Weltzentrale des Keren Hajessod zu werden, war dies für Blumenfeld nur „ein Titel, hinter dem nichts steht“, obendrein mit einer öffentlichen politischen Betätigung unvereinbar, „mit einem Wort: der Posten ist als Altersversorgung eine ganz gute Sache“.²⁹ Dafür aber hielt sich Blumenfeld mit 51 Jahren für zu jung, und alles klingt danach, dass er sich übergangen fühlte. Schließlich wurde er Leiter der Abteilung für Organisation und Information an der Hebräischen Universität. Auch darin sah er eine „Übergangsbeschäftigung“³⁰, die ihn „meistens in schlechter Stimmung“³¹ ließ, so dass er Ende 1936 schließlich doch in das Keren Hajessod-Direktorium eintrat.

Im Frühjahr 1938 fasste er den Plan, in den USA in seinem eigentlichen Feld, der zionistischen „Erziehung“, zu wirken – und einen Einfluss zu nehmen, der ihm in Palästina verwehrt war.³² Als er Ende August 1939 im Auftrag des Keren Hajessod seine Reise antrat, ahnte er allerdings nicht, dass aus einem für zwei Jahre geplanten Aufenthalt auf Grund des Krieges ein sechsjähriger werden sollte. Jahrelang von Palästina und seiner Familie getrennt und von der Politik im Jischuw abgeschnitten, konnte er erst im Juni 1945 zurückkehren. In Palästina

²⁷ Vgl. Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 14.3.1935. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 141. Zu seinen häufigen Aufenthalten in Deutschland bis 1936 vgl. Carsten Teichert: Chasak! Zionismus im nationalsozialistischen Deutschland. 1933–1938. Köln 2000, S. 95 f.

²⁸ Vgl. Kurt Blumenfeld an Siegfried Moses, 23.9.1936. CZA, A222/51.

²⁹ Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 25.11.1935. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 144.

³⁰ Kurt Blumenfeld an Julius Becker 19.5.1936. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 146.

³¹ Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 25.11.1935. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 145.

³² Vgl. Kurt Blumenfeld an Joachim Prinz, 3.4.1938. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 156.

ließ er sich dann nach wenigen Monaten, auch krankheitsbedingt, pensionieren. Die Zeit der großen Ambitionen war vorbei: Blumenfeld nahm zwar weiter regen Anteil an der Politik, war selbst aber kaum mehr aktiv beteiligt. Auch geplante Veröffentlichungen über den Zionismus kamen nicht zustande. In seinem Leben als Privatier las er noch mehr als zuvor, er bewegte sich nach eigener Aussage in der „Welt von Grillparzer und Fontane“³³. Und so sehr seine Briefe bezeugen, wie fremd ihm manches an der Welt des Jischuw war, hatte sich in den Jahren des erzwungenen Wegseins seine Perspektive doch verändert. Eine Andeutung davon geben seine Worte von 1942: „Ich weiß sehr gut, daß jemand, der in Palästina lebt, die Schattenseiten des eigenen Lebens stärker sieht als die Lichtseiten. Wer aber lange in der sogenannten großen Welt gewesen ist, in dem wächst auf Grund seiner Erfahrungen eine neue unbändige Liebe zu Palästina und zu dem jüdischen Volk, das dort unter schweren Geburtswehen zu neuem Leben erwacht.“³⁴

In den 40er Jahren tauchte in Blumenfelds Texten das Wort Liebe immer häufiger auf: die Liebe zu Palästina, zum jüdischen Volk und zum eigenen Geschick. Dies änderte aber nichts daran, dass er die Vorgänge und Werte im Jischuw mit Kritik verfolgte, so etwa das „Ideal der Auserwähltheit unter Verachtung jedes Nichtjuden“³⁵. Auch wenn Blumenfeld inzwischen für die Errichtung eines jüdischen Staates plädierte, wandte er sich vor allem gegen die Anwendung von Gewalt. Seine Warnung vom Herbst 1946 lautete: „Wenn wir weiter den Weg gehen, in dem wir ausschließlich die großen Mächte in ihren schlechten Eigenschaften imitieren, werden unsere Kinder und Enkel kein Land haben, in dem sie leben können.“³⁶ In einem Brief an Hannah Arendt beschrieb Blumenfeld zunächst, wie schwer es sei, in Palästina zu erleben, dass jemand verlacht wurde, „weil er davon sprach, daß in allen Handlungen Menschlichkeit erforderlich ist. Trotzdem überkommt einen hier nie die Verzweiflung, die ich überall sonst gespürt habe, wenn ich daran dachte, was ist aus den Menschen geworden und wie ist das Gefühl für Recht und Unrecht geschwun-

³³ Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 25.8.1947. CZA, A222/97.

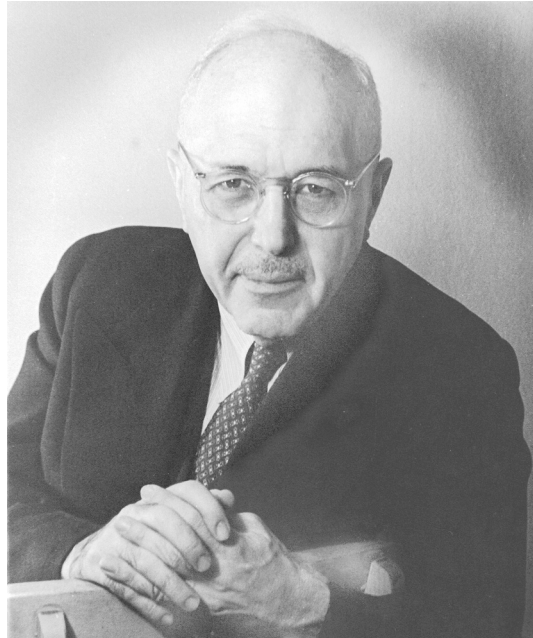
³⁴ Kurt Blumenfeld an Georg Landauer, 28.9.1942. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 175.

³⁵ Kurt Blumenfeld an Felix Rosenblüth, 14.7.1946, CZA, A339/72.

³⁶ Kurt Blumenfeld an Jona Wolff, 16.9.1946. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 209.

den.“ Warum Blumenfeld so fühlte, erklärte er Arendt an folgendem Beispiel: Ein Kibbuz, selbst dem Kampf gegen den Terror verschrieben, hatte einen halbverhungerten Jungen, offensichtlich aus einer der jüdischen Terror-Gruppen, bei sich aufgenommen: „Als man ihm zu essen und zu trinken gegeben hat, erfährt man, daß er seit 3 Tagen Wache gehalten hat bei einem Freund, der mit ihm zusammen von der Polizei verfolgt wurde. Der Freund war tödlich verwundet und sein Chawer [Freund] blieb bei ihm, bis der den letzten Atemzug getan hatte, unter dauernder Lebensgefahr, und verhielt sich so, wie es sich eben gehört, wenn Kameraden ein Los teilen. [...] Solche Fälle gibt es sehr häufig, und manchmal stellt sich heraus, daß die Handlungen unserer jüdischen Jugend besser sind als ihre Worte.“³⁷

Jede Überlegung, so Blumenfeld, müsse heute davon beeinflusst sein, dass das jüdische Volk der Welt in Palästina lebe, die Juden in der Diaspora nur „einzelne Trümmer“ seien. „Deshalb höre ich auf, Dinge zu verstehen, die die Existenz des jüdischen Volkes bedrohen.“³⁸ Doch da waren Ambivalenzen und Brüche, kein eindeutiges „right or wrong, my country“ – allerdings eine andere Identifizierung als zuvor, von Blumenfeld selbst in den Worten zusammengefasst, dass er „immer definitiver ein Jude werde“.³⁹ An manchen alten Weggenossen, denen es nach seinem Geschmack an hinreichender Liebe zum Volk fehlte, rieb Blumenfeld sich jetzt besonders: so an Robert Weltsch, der stets Mitstreiter, aber auch



3 Kurt Blumenfeld, wohl zu Anfang der 1950er Jahre

³⁷ Beide Zitate: Kurt Blumenfeld an Hannah Arendt, Okt. –Dez. 1945. In: Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld. „...in keinem Besitz verwurzelt.“ Hg. von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling. Hamburg 1995, S. 32.

³⁸ Kurt Blumenfeld an Raphael Blumenfeld, 19.12.1947. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 215.

³⁹ Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 15.8.1947. CZA, A222/97.

Widerstreiter und jedenfalls strenger Kritiker des Jischuw gewesen war. Blumenfeld warf ihm vor, nur vermeintlich gerecht zu sein, da Weltsch stets mehr Schatten als Licht auf die jüdische Seite werfe⁴⁰ und nicht sehe, welche unerwartete Kraft in dem Volk in Palästina erwachsen sei.⁴¹ Er werde nur „vom Genius des jüdischen Volkes in ferner Vergangenheit überwältigt“ und merke gar nicht, „wieviel wichtiger es ist, dieses Volk in seiner Not, in seiner Unvollkommenheit zu lieben“.⁴² Unzweifelhaft hatte der Holocaust tiefe Spuren bei Blumenfeld hinterlassen. An Weltsch schrieb er: „Sie wissen ja, über solche Dinge kann man ja nicht diskutieren, sie werden ja immer nur durch die Liebe beantwortet, die man im Herzen trägt.“⁴³ In einem anderen Brief beschrieb er seine Einsamkeit innerhalb des Jischuw, dessen Vorstellungen „nichts zu tun haben mit dem Lebensgefühl, das z. B. mich erfüllt“. Und dennoch: „Ich sehe, daß es heute keine zionistische Bewegung gibt. Aber das jüdische Volk existiert, zu dem ich gehöre, von dem ich mich weder trennen kann noch trennen will. Ich teile sein Geschick und werde nie auf den Gedanken kommen, daß es für meine Kinder und Nachkommen besser wäre, sich einer anderen Welt anzuschließen. Bei ernster Selbstbeobachtung kann ich sagen, daß die Liebe zu diesem Volk nie in Frage gestanden hat. Von dem Moment an, wo ich Zionist wurde, habe ich nie an den Erfolg der Sache geglaubt. Ich habe nur gewußt, daß es für mich keine andere Art der Selbstbehauptung gibt.“⁴⁴

Aus dem Zionismus der Identitätssuche war ein Zionismus der Liebe zu dieser Identität geworden. Für Blumenfeld war es eine alt-neue, mit Melancholie durchsetzte Liebe, der es galt, „die Treue zu halten. Ich wüsste sonst nicht, warum es für einen Zionisten noch lohnt, zu leben.“⁴⁵

BILDNACHWEIS
Abb. 1 bis 3: Central
Zionist Archive (CZA),
Jerusalem.

⁴⁰ Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 14.7.1947. CZA, A222/97.

⁴¹ Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 5.11.1948. In: Blumenfeld: Im Kampf (Anm. 9), S. 225.

⁴² Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 20.12.1948. CZA, A222/97.

⁴³ Kurt Blumenfeld an Robert Weltsch, 14.7.1947. CZA, A222/97.

⁴⁴ Kurt Blumenfeld an Lilli Mendelsohn, 5.2.1947. CZA, A339/72.

⁴⁵ Kurt Blumenfeld an Felix Rosenblüth, 2.7.1946. CZA, A339/72. Kurt Blumenfeld starb 1963 in Jerusalem.

Christian Kraft

Aschkenas in Jerusalem

Zwei ‚deutsche‘ Synagogengemeinden im
Jerusalem Stadtviertel Rechavia

Nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten in Deutschland im Jahre 1933 emigrierten zahlreiche deutsche Juden, die infolge der diskriminierenden NS-Gesetze ihre Arbeitsstelle verloren hatten und deren Leben in Deutschland zunehmend erschwert wurde, in das britische Mandatsgebiet Palästina. Mit der sogenannten Fünften Alija (Einwanderungswelle) kamen von 1933 bis 1942 zwischen 50 000 und 60 000 Einwanderer aus Mitteleuropa nach Palästina.¹ Nur ein kleinerer Teil von ihnen ließ sich in Jerusalem nieder: Laut Yoav Gelber lebte 1937 von den zu dieser Zeit 40 000 Einwanderern aus Deutschland etwa ein Drittel in Tel Aviv, 22,5 Prozent in Haifa, aber nur 12,5 Prozent in Jerusalem. Das wären insgesamt nur etwa 5 000 Menschen.² Diese aber ließen sich mehrheitlich im Stadtviertel Rechavia nieder und machten es zu einem Zentrum deutsch-jüdischer Ansiedlung. Für viele gilt Rechavia noch heute als das „Jeckenland von Jerusalem“.³

¹ Joachim Schlör: Endlich im gelobten Land? Deutsche Juden unterwegs in eine neue Heimat. Berlin 2003, S. 9; Tom Segev: Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung. Reinbek 1995, S. 53. Dort ist von „insgesamt 50 000 bis 60 000 Menschen“ die Rede. Siehe auch Deutsch-Israelische Gesellschaft, Arbeitsgemeinschaft Bonn (Hg.): Die „Jeckes“ in Israel. Katalog zur Ausstellung. Bonn 1995, S. 18. Hier wird sogar von „rund 80 000 Juden aus Mitteleuropa, die zwischen 1933 und 1939 nach Palästina kamen“ gesprochen. Diese Zahl scheint jedoch zu hoch gegriffen zu sein. Die zuverlässigsten Zahlen liefert Yoav Gelber: New Homeland. Immigration and Absorption of Central European Jews 1933–1948 (hebr.). Jerusalem 1990, S. 63. Er kommt nach einer Auswertung von Volkszählungen der Jewish Agency auf 55 484 Personen aus Deutschland, Österreich und der Tschechoslowakei, die zwischen 1925 und 1942 nach Palästina einwanderten.

² Gelber: New Homeland (Anm. 1), S. 247.

³ David Kroyanker: Rechavia – Das „Jeckenland“ von Jerusalem. In: Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost. Hg. von Moshe Zimmermann und Yotam Hotam. Frankfurt am Main 2005, S. 260–266, hier S. 260.

Die Bezeichnung ‚Jecke‘ wurde in den 1930er und 1940er Jahren meist abwertend gebraucht. So nannten die osteuropäischen Juden die durch die Haskala und die nachfolgende Verbürgerlichung⁴ geprägten, deutsch sprechenden Juden aus Mitteleuropa.⁵ Sowohl mit dem Viertel Rechavia als auch mit den Einwanderern aus Mitteleuropa verbindet man häufig die Vorstellung einer bürgerlichen, vollkommen säkularen Bevölkerung, in freien Berufen tätig, beinahe entfremdet vom Judentum.⁶ Es gab aber Ausnahmen von dieser ‚Regel‘: In den 1930er Jahren wurden in Rechavia von religiösen Einwanderern aus Deutschland Synagogen mit Bildungs- und Sozialeinrichtungen gegründet. Zwei dieser Synagogen und mit ihnen die Versuche deutscher Juden, ihre religiöse Tradition in Erez Israel zu bewahren, sollen hier vorgestellt werden. Damit sollen aber auch die Transformation der ‚deutschen‘ Gemeinden und ihre Anpassung an die religiöse Landschaft in Palästina, und später in Israel, gezeigt werden.

Die Gemeinde Binjan Zion – Der südaskhenasische Ritus in Jerusalem

Die Geschichte der Synagoge Binjan Zion ist eng mit dem Namen des ehemaligen Mannheimer Stadtrabbiners und Vorsitzenden des Verbandes traditionell-gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands⁷ Dr. Isak Unna und seiner Familie verbunden.⁸ Die Anfänge der Gemeinde seien hier kurz umrissen: Seit 1937 traf sich in Jerusalem regelmäßig ein Minjan – die für einen Gottesdienst erforderliche Zahl von zehn Männern – von orthodoxen Einwanderern aus Deutschland, die nach dem süd-

⁴ Simone Lässig: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert. Göttingen 2004, S. 16 f.

⁵ Dan Diner: Jeckes – Ursprung und Wandel einer Zuschreibung. In: Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost. Hg. von Moshe Zimmermann und Yotam Hotam. Frankfurt am Main 2005, S. 100–103, hier S. 100.

⁶ Siehe Amnon Ramon: Rechavia. A Neighborhood in Jerusalem (hebr.). Jerusalem 1998, S. 50–52.

⁷ Hierbei handelt es sich um die gemeindeorthodoxe Rabbinervereinigung, die 1897 gegründet wurde. Vgl. Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Hg. von Michael A. Meyer und Michael Brenner, Bd. 3, München 1996, S. 114.

⁸ Vgl. For the Sake of Unity and Uniqueness. The Life Work and Teaching of Rabbi Isak Unna (hebr.). Hg. von Moshe Unna und Avigdor Unna. Jerusalem 1975, S. 122.



1 Familie Rabbiner
Isak Unna in Mannheim
während der 1920er
Jahre

deutschen Ritus beteten. Anfangs hatte die Gemeinde noch keinen festen Ort, und die Gebete fanden in verschiedenen Wohnungen in Rechavia statt. 1940 wurde dann von den Unnas das Haus angemietet, das bis ins Jahr 2004 sowohl als Versammlungsraum der kleinen Gemeinde als auch als Wohnung diente. Man wählte für die Synagoge den Namen ‚Binjan Zion‘ (Aufbau Zions).⁹ Der Name sollte einen geistigen Kontrapunkt zum ‚physischen‘ Aufbau des Landes Israel setzen. „Die Jugend weiter Kreise wird zu dem einzigen Ideal der ‚Arbeit‘ erzogen. [...] Aber die Arbeit allein kann den Menschen nicht ausfüllen, kann sein Gemüt nicht befriedigen; nach 6 Tagen muss der Sabbath, der Tag der Ruhe, der Erhebung für Geist und Gemüt kommen [...].“¹⁰ Auch an den Wochentagen seien Torastudium und Gebet unerlässlich, damit der Mensch nicht zum „Arbeitstier“¹¹ verkomme. „Und um zu bekunden, dass zum Aufbau unseres Landes diese geistigen Momente unerlässlich sind, haben wir unser Bethaus, in dem Thora und Gebet eine Stätte finden sollen, Binjan Zion genannt.“¹²

Ein Ziel der Gemeinde war es, die Tradition des deutschen Judentums im Land Israel zu bewahren: „Unbeugsam ist unser

⁹ Vgl. Psalmen, 51, Vers 20. „Binjan Zion“ war auch der Titel eines Responsenbuches des Rabbiners Jakob Ettlinger, bei dem Isak Unnas Vater, Moses Unna, studiert hatte. Vgl. Jakob Ettlinger: Binyan Zion. Responsa (hebr.). Altona 1868.

¹⁰ Broschüre „5 Jahre Verein Binjan Zion“. Jerusalem 1942.

¹¹ Ebd. (Anm. 10).

¹² Ebd. (Anm. 10).



2 Rabbiner Isak Unna
beim Studium (1930er
Jahre)

Wille, das Andenken der wertvollen Errungenschaften des deutschen Judentums zu bewahren.“¹³ Dieser Wunsch wirkte sich zunächst auf den Gottesdienst in der Synagoge aus: Das Gebet folgte dort von Anfang an dem südaschkenasischen Synagogenritus Frankfurter Prägung.¹⁴ Markant an diesem Gebetsritus waren die vielen in den Gebetsablauf eingewobenen mittelalterlichen liturgischen Dichtungen (Pijutim), die im Gebetsritus

des Gaon von Wilna und seiner Schüler fehlten.¹⁵ Der Eifer, mit dem die Gemeinde am Frankfurter Ritus festhielt, brachte den in Rechavia verbreiteten Witz hervor, dass bei Binjan Zion auch die Gebetszeiten entsprechend der Frankfurter Zeit ‚eingestellt‘ seien.

Nach Aussagen von Yachin Unna, einem der Enkel von Rabbiner Isak Unna, gab es in den ersten Jahren nach der Gründung der Synagoge an den hohen Feiertagen sogar zwei unterschiedliche Minjanim von Betenden: „Ein Minjan“¹⁶ betete nach dem südaschkenasischen Ritus. Und es gab einen anderen Minjan, in dem nach dem Ritus gebetet wurde, der im Osten von Aschkenas¹⁷ und in Polen gepflegt wurde.“¹⁸ Der süddeutsche aschkenasische Ritus wurde bis zur Schließung der Synagoge beibehalten.¹⁹ Rabbiner Unna hielt bis zu seinem Tode 1948 in jedem Sabbatgottesdienst eine Predigt auf Deutsch; erst seit Ende der 1950er Jahre wechselten seine

¹³ Unna/Unna: For the Sake (Anm. 8), S. 122 (Übersetzung d. Verf.).

¹⁴ Leitend war hier das „Rödelheimer Gebetbuch“ aus der Druckerei von Wolf Heidenheim. Siehe Privatarhiv Christian Kraft (PCK): Interview mit Abraham Frank, Jerusalem, 29. Mai 2007, S. 3.

¹⁵ Vgl. Leo Trepp: Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung. Stuttgart 2004, S. 219 und S. 228–233.

¹⁶ Gruppe von zehn jüdischen Männern, die gemeinsam beten.

¹⁷ Aschkenas (hebr.): Bezeichnung für Deutschland. Zu den Aschkenasim zählen jedoch alle mittel- und osteuropäischen Juden. Vgl. Georg Herlitz/Bruno Kirschner (Hg.): Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch in vier Bänden. Bd. 1 (A–C). Berlin 1927, S. 496–498.

¹⁸ Reuven Gafni: Mikdash Me’at. Familiar and Hidden Synagogues in Jerusalem. Sha’arei Hesed, Rehavia, Kiryat Shmuel, Talbich. Jerusalem 2004 (hebr.), S. 52 (Übersetzung des Verfassers).

¹⁹ Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (CAHJP), P131, 24. Vgl. den „Nussach Tefillot u’Minhagim bavet Ha-kneset Binjan Zion“ von 1998.

Nachfolger langsam ins Hebräische. Neben den Gebeten fanden regelmäßig Toralehrstunden und Vorträge zu naturwissenschaftlichen, literarischen und historischen Themen statt.²⁰ Unna genoss als Lehrer nicht nur in Deutschland, sondern auch in Jerusalem hohes Ansehen bei führenden Rabbinerpersönlichkeiten: So verlieh ihm der Jerusalemer Oberrabbiner Zwi Pessach Frank im Jahre 1944 den Titel „Rav und gerechter Lehrer in der Umgebung seines Lehrhauses Binjan Zion“.²¹

Die soziale und politische Prägung der Gemeinde – die Entwicklung bis zu ihrem Ende im Jahre 2004

Die Gemeindemitglieder, die Rabbiner Unna und seine Nachfolger in Rechavia um sich scharten, waren meist aus süddeutschen (Klein-)Städten oder Dörfern stammende orthodoxe Juden.²² Die deutsche „Gemeindeorthodoxie“²³ fand in der Synagoge Binjan Zion eine neue Heimat. Es war jedoch keine landsmannschaftliche Ausrichtung vorgesehen. Liest man die frühen Verlautbarungen der Gemeinde, so sieht man bereits den Wunsch von ‚Binjan Zion‘, sich in die Gesellschaft des Jischuw zu integrieren: „Die Tradition [...] des deutschen Judentums wollen wir hier fortsetzen. Innerhalb der Kehilla²⁴ [sic!] Jeruschalajim wollen wir zu wirken suchen. Wir erstreben keine Absonderung, weder eine landsmannschaftliche, noch eine parteimäßige; wir wollen mit allen unseren Brüdern gemeinsam arbeiten, aber das Gute, das wir mitgebracht haben, wollen wir hier erhalten und fruchtbar machen.“²⁵ Diese Aussage lässt eine Kontinuität auch im politischen Wirken Isak Unnas

²⁰ CAHJP, P131, 45. Enthält eine Liste von Vorträgen in der Synagoge aus den 1940er Jahren.

²¹ CAHJP, P131, 45. Schreiben von Zwi Pessach Frank an Dr. Isak Unna vom Dezember 1943/Januar 1944.

²² Zu den jüdischen Landgemeinden siehe Mordechai Breuer: Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit. Frankfurt am Main 1986, S. 48. Breuer verwendet hier den Begriff „volkstümliche Orthodoxie“.

²³ Matthias Morgenstern: Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaak Breuer und die Geschichte des „Austrittsstreits“ in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Tübingen 1995, S. 181–185. Morgenstern erwähnt dort, dass Isaak Breuer in seinem Werk „Der Neue Kusari“ die „Neoorthodoxie“ Samson Raphael Hirschs in Gegensatz zur nicht aus der Einheitsgemeinde ausgetretenen „Gemeindeorthodoxie“ setzte. (S. 182, Anm. 404).

²⁴ Kehilla (hebr.) = Gemeinde

²⁵ CAHJP, P131, 17.



3 Rabbiner Viktor (Awigdor) Unna predigt in der Binjan Zion Synagoge (1960er Jahre)

erkennen: Er hatte schon in Deutschland versucht, den Parteienstreit zwischen Zionisten und Nichtzionisten innerhalb der deutschen Orthodoxie zu beenden. Die von ihm gegründete Organisation Achdut (Einheit) war jedoch am Widerstand sowohl der religiösen Zionisten als auch der Vertreter der Agudat Israel gescheitert.²⁶ Unna versuchte jedoch auch in Jerusalem unverdrossen, die Gegensätze zwischen den politischen Gruppierungen zu überwinden. Dennoch: Die Parteien machten vor Binjan Zion und vor der Familie des Rabbiners nicht halt: Politisch standen viele Mitglieder seiner Gemeinde der Misrachi oder ihrer zeitweiligen Abspaltung Poalej Misrachi, dem religiösen Flügel der zionistischen Bewegung, nahe.²⁷

Sowohl die soziale Zusammensetzung als auch ihre politische Ausrichtung blieben bis zum Ende der Gemeinde im Jahre 2004 bestehen. Ihre Entwicklung sei hier kurz anhand der Rabbiner von Binjan Zion beschrieben: Mit dem Tod Isak Unnas im Frühjahr 1948 verlor die Gemeinde ihre charismatische Rabbinerpersönlichkeit. Dieser Verlust war nur schwer zu ersetzen. Unnas Nachfolger wurde David Carlebach. Vor seiner Emigration nach Palästina in den 1930er Jahren war er Rabbiner der Gemeinde Adat Jeschurun in Köln gewesen. Carlebach versuchte, mit seinen Predigten am Schabbat und seinen Tora-lehrstunden unter der Woche an das Erbe seines Vorgängers anzuknüpfen.²⁸ Allerdings starb er bereits 1952 sehr jung, und die Gemeinde hatte zehn Jahre lang keinen Rabbiner. Erst im Jahr 1962 übernahm der Sohn Isak Unnas, Avigdor Unna, bis zu seinem Tod im Jahr 1982 die Tätigkeit des Rabbiners von Binjan Zion. Als sein Nachfolger kam für zehn Jahre Alexander Carle-

²⁶ Siehe dazu Morgenstern: Von Frankfurt (Anm. 23), S. 86–89. Einer der schärfsten Gegner von Achdut war Isaac Breuer, einer der Ideologen der deutschen Separatorthodoxie, der später in diesem Beitrag noch Erwähnung finden wird.

²⁷ PCK, Interview mit Yachin Unna, Jerusalem, 03. Juni 2007, S. 16. Ein besonders prominentes Misrachi-Mitglied war Mosche Unna, einer der Söhne Isak Unnas, der allerdings in einem religiösen Kibbuz lebte und deshalb kein Gemeindemitglied von Binjan Zion war: Er saß nach der Staatsgründung für die religiösen Zionisten in der Knesset. Siehe CAHJP, P131, 110.

²⁸ Gafni: Mikdash Me'at, (Anm. 18), S. 55.

bach zur Gemeinde. Er war in den 1940er Jahren als Rabbiner von Golders Green in London und danach in Belfast tätig gewesen. Nach seinem Tod im Jahr 1992 wurden die Gebete und die Lehrtätigkeit durch die Enkel Isak Unnas bis ins Jahr 2004 weitergeführt. Allerdings wurde die Situation für Binjan Zion zunehmend komplizierter: Nachdem die Wohnung, in der die Synagoge untergebracht war, an den Besitzer zurückgegeben werden musste und schon seit den 1990er Jahren große Schwierigkeiten bestanden, noch einen Minjan zusammenzubekommen, musste Yachin Unna die Synagoge schließen.²⁹ Dafür können vor allem zwei Gründe angeführt werden: Einerseits lichteten sich die Reihen der Gemeinde durch den Tod der älteren Mitglieder von Binjan Zion. Andererseits entsteht der Eindruck einer gewissen ‚Versteinerung‘: Ab einem bestimmten Zeitpunkt war die Gemeinde nicht mehr in der Lage, ihr im Jahre 1942 selbst gestecktes Ziel des Wirkens „innerhalb der Kehilla Jeruschalajim“³⁰ zu verwirklichen. Sie blieb einer Tradition treu, für die sich weder die ‚nichtjekkische‘ Umwelt noch die jüngere Generation zu interessieren schien. Die Jüngeren wanderten bis auf wenige Ausnahmen in andere Synagogen ab. So schien es, als stürbe mit den Gründern der Gemeinde auch ihr Erbe.



4 Rabbiner Viktor (Awigdor) Unna mit einem Bar-Mizwa Jungen, 1975

Die Chorev-Gemeinde und ihr institutionelles Umfeld

Als ideologischer Gegenentwurf zu Binjan Zion kann die 1937 gegründete Synagoge Chorev³¹ in der Ibn Gavirol Straße 20 gesehen werden. Schaut man sich ihre Gründungsgeschichte an, fallen jedoch zunächst einige Gemeinsamkeiten mit Binjan Zion auf. Beide Gemeinden waren orthodox. Beide waren von

²⁹ Siehe CAHJP, P131, 26.

³⁰ CAHJP, P131, 17.

³¹ Chorev (Horeb) ist der Berg im Sinai, an dem der Überlieferung zufolge dem Volk Israel die Tora gegeben wurde. Die Jerusalemer Chorev-Synagoge ist jedoch auch nach einer Schrift des Frankfurter Rabbiners Samson Raphael Hirsch (1808–1888) benannt. Vgl. Samson Raphael Hirsch: Horeb. Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung. Zunächst für Jissroels denkende Jünglinge und Jungfrauen. Frankfurt am Main 1888.

Einwanderern aus Deutschland gegründet und geprägt worden. Die Ausgangssituation, die zur Gründung sowohl von Binjan Zion als auch von Chorev führte, war dieselbe: Obwohl es eine große Vielfalt an orthodoxen Synagogengemeinden in Jerusalem gab, existierte bis dato keine, in welcher die in Deutschland üblichen Gesetzestraditionen gepflegt wurden. Deshalb waren die Einwanderer aus Deutschland gezwungen, eigene Gebets- und Lehrhäuser zu gründen.³² Die Gemeinde Chorev geht auf drei Minjanim zurück, in denen Vertreter der deutschen Orthodoxie nach ihrer Einwanderung in Jerusalem beteten: Ein Minjan traf sich in einem Privathaus in der Ha-nevi'im-Straße, ein weiterer im Haus der Familie Breuer in der Nähe des YMCA und ein dritter im Hause des Arztes Falk Schlesinger in der Hillel-Straße. Diese drei Minjanim sollten nun in einer Synagoge zusammengeführt werden. Zum Zweck der Errichtung der Synagoge wurde ein Verein gegründet, an dessen Spitze Karl Bier stand. Im Jahr 1937 wurde ein kleines Haus in der Ibn-Gavirol-Straße in Rechavia gekauft, das vorher als Wohnhaus gedient hatte. An dem Kauf des Hauses beteiligten sich noch zwei weitere Vereine: der orthodoxe Jugendbund Esra und die pädagogische Vereinigung Ohel Jakob. Bald nach der Eröffnung der Synagoge traf sich dort auch die Jerusalemer Gruppe des Esra, der 1919 als Antwort auf den zionistischen Blau Weiß von orthodoxen jüdischen Studenten in Halberstadt gegründet worden war.³³ Daneben befand sich einige Jahre lang auch ein Kindergarten von Ohel Jakob im Gebäude.³⁴ Die Gründerin der Vereinigung Ohel Jakob war Jehudit Neuberger, eine Tochter des Agudat Israel-Mitbegründers Jakob Rosenheim.³⁵

Der Name der Synagoge – sie ist nach einer Schrift des Rabbiners Samson Raphael Hirsch benannt – sollte Programm werden.³⁶ Die Gründer von Chorev, unter ihnen die Brüder Sam-

³² Gafni: Mikdash Me'at (Anm. 18), S. 61.

³³ PCK, Interview mit Mordechai Breuer, Jerusalem, 24. April 2007, S. 1–3; Gafni: Mikdash Me'at (Anm. 18), S. 66 f.

³⁴ PCK, Interview mit Elischeva Ramon, Jerusalem, 09. Mai 2007 und 05. Juni 2007. Ramon arbeitete in den 1940er Jahren als Kindergärtnerin in dem Ohel Jakob-Kindergarten. Siehe auch Gafni: Mikdash Me'at (Anm. 18), S. 62.

³⁵ Zur Person Rosenheims, der ein prominentes Mitglied der Frankfurter Austrittsgemeinde (Israelitische Religionsgesellschaft) und Mitbegründer der ‚Agudat Israel‘ war, siehe Morgenstern: Von Frankfurt (Anm. 23), S. 44 f.

³⁶ Siehe Anmerkung 31.

son, Moses und Isaac Breuer, versuchten, mit der Synagoge und einem Netz von Bildungs- und Sozialinstitutionen an das Erbe der deutschen Neo-Orthodoxie und des Rabbiners Samson Raphael Hirsch (1808–1888) anzuknüpfen.³⁷ Bereits einige Jahre vor der Synagoge war die Chorev-Schule gegründet worden (1934)³⁸, in deren Lehrplan unter dem Direktor Jonas Kohn und seinem Nachfolger Mordechai Breuer bewusst an das Prinzip „Tora im derech erez“³⁹ angeknüpft wurde: Der Lehrplan der Schule kombinierte religiöse Studien mit natur- und geisteswissenschaftlichen Fächern.⁴⁰ Die Chorev-Schule, die noch heute existiert, gilt als eine der renommiertesten Schulen Jerusalems. Das Prinzip „Tora im derech erez“ wird bis zum heutigen Tag beibehalten. Gegenwärtiger Direktor der Schule ist Rabbiner Itzchak Breuer, ein Enkel von Isaac Breuer.

Wenige Jahre nach der Gründung der Chorev-Synagoge wurde 1940 die Jeschiwa Kol Tora in der Keren-Kajemet-Straße 18 ins Register der eingetragenen Vereine aufgenommen.⁴¹ Die Gründer waren der ehemalige Fuldaer Stadtrabbiner Baruch Kunstadt und der aus Berlin stammende, aber an einer litauischen Jeschiwa ausgebildete Rabbiner Michel Schlesinger. Besonders Kunstadt war im Umfeld der Chorev-Gemeinde aktiv.⁴² Im Vorstand des eingetragenen Vereins der Jeschiwa saßen als Beisitzer Falk Schlesinger und Isaac Breuer, die leitenden Persönlichkeiten bei Chorev.⁴³ Die meisten der Jeschiwa-Studenten in den 1940er Jahren waren deutscher Herkunft,

³⁷ Vgl. Gafni: Mikdash Me'at (Anm. 18), S. 59–62; Isaac Breuer: Mein Weg. Jerusalem/Zürich 1988, S. 207–215. Die Breuers waren Enkel Samson Raphael Hirschs und sehr aktiv in der ‚Agudat Israel‘, der antizionistischen Vereinigung des gesetzestreuen Judentums. Besonders zur Person Isaac Breuers siehe Morgenstern: Von Frankfurt (Anm. 23), S. 205–231.

³⁸ Palästina-Centrale der Agudas Jisroel (Hg.): Beth Sefer Choreb – Jerusalem. Ein Bericht. Frankfurt am Main 1936, S. 1.

³⁹ Siehe Morgenstern: Von Frankfurt (Anm. 23), S. 4. Morgenstern definiert das Prinzip, das auf Samson Raphael Hirsch zurückgeht, wie folgt: „[...] Integration des westeuropäischen Bildungsgutes in das System des traditionellen jüdischen Lernens“.

⁴⁰ PCK, Interview mit Elieser Höchster, Jerusalem, 17. Juni 2008; Interview mit Miriam Nescher, Kibbuz Chafez Chaim, 23. Juni 2008. E. Höchster war lange Zeit Vorstandsmitglied des Vereins der Chorev-Schule, M. Nescher ist die Schwester des ersten Direktors, Jonas Kohn.

⁴¹ Certification Authorities Registrar/Ministry of Justice, The State of Israel (CAR) (Israelisches Vereinsregister), 58–002–559, Registry number 3939/1411.

⁴² PCK, Interview mit Malli Stolberg, Jerusalem, 10. Mai 2007 und 01. Juni 2007. M. Stolberg ist die Tochter des Rabbiners Kunstadt.

⁴³ CAR, 58–002–559, 4.



5 Familie Breuer,
Alija 1936, ganz rechts
Dr. Isaac Breuer

wenngleich man sich von Anfang an bemühte, auch den ‚alten Jischuw‘ anzusprechen.⁴⁴ Interessant ist an dieser Stelle jedoch ein Blick in die Statuten des Vereins von Kol Tora, der zeigt, dass es sich hier nicht um eine Jeschiwa nach osteuropäischem Vorbild handeln sollte: Aufgabe von Kol Tora sollte es sein, „to provide for, to maintain and to upkeep a rabbinical college in which the central programme shall be an extensive curriculum of biblical, talmudical and general studies“.⁴⁵ Dies erinnert eher an ein orthodoxes Rabbinerseminar nach Berliner Vorbild als an eine Jeschiwa, wie sie zu dieser Zeit in Osteuropa oder auch in Jerusalem bekannt war. Die Einbindung von allgemeinen Studien in den Lehrplan von Kol Tora wird jedoch verständlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, wer als Student gewonnen werden sollte: „The Jeshiwa shall dedicate special interests to the youth coming from Middle Europe [...]“⁴⁶ Wollte man die aus Mitteleuropa stammende Jugend ansprechen, sah man es als selbstverständlich an, ein Curriculum zusammenzustellen, welches über Tora- und Tal-

⁴⁴ PCK, Interview mit Elchanan Reiner, Jerusalem, 20. Juni 2008.

⁴⁵ CAR, 58–002–559, 1.

⁴⁶ CAR, 58–002–559, 1.

mudstudien hinausging – eine Kombination aus Tora und ‚weltlicher‘ Bildung – „Tora im derech erez“. Man sieht hier ganz klar den Einfluss Isaac Breuers auf die Zielsetzungen der Jeschiwa, ein Einfluss, der auch die Chorev-Synagoge nachhaltig geprägt hat.

Die Rabbiner von Chorev

In der Chorev-Gemeinde gab es keine zentrale, charismatische Rabbinerpersönlichkeit wie bei Binjan Zion. Aber es gab auch hier das Bedürfnis nach einem Gemeinderabbiner. So wurde nach der Gründung von Chorev Chaim Josef Jakobowitz zum Rabbiner ernannt. Nach Angaben des Historikers Mordechai Breuer war Jakobowitz, der aus dem polnischen Tschenstochau stammte, in den Wirren des Ersten Weltkrieges nach Frankfurt gekommen. Dort wurde er Lehrer an der Jeschiwa von Rabbiner Salomon Breuer. In den 1930er Jahren emigrierte er nach Palästina. Im Interview deutet Mordechai Breuer an, dass Jakobowitz nicht unbedingt ein Verfechter der Grundprinzipien der Frankfurter Separatorthodoxie war: „Er war zu wenig gebildet und zu wenig persönlich engagiert für Tora im derech erez.“⁴⁷ Jakobowitz war gleichzeitig Lehrer an der Jeschiwa Kol Tora. Laut Gafni war er bei der Toralesung in der Synagoge einer der großen Verfechter der aschkenasischen Aussprache: „Er achtete strikt darauf, dass beim Vortragen aus der Tora der aschkenasisch-jeckischen Art der Aussprache gefolgt wurde und nicht der sephardischen erez-israelischen Intonation, die unter den meisten neuen Gemeinden in Jerusalem verbreitet war.“⁴⁸ In der Chorev-Gemeinde wurde die sephardische Aussprache bei der Toralesung erst in den 1960er Jahren eingeführt.⁴⁹

Nachdem Rabbiner Jakobowitz in den 1950er Jahren gestorben war, blieb die Chorev-Gemeinde lange Zeit ohne Rabbiner. Mordechai Breuer zufolge gab es nach dem Tod von Jakobowitz verschiedene orthodoxe Rabbiner deutscher Herkunft. Er erinnert sich: „Es gab deutsche Rabbiner, orthodoxe Rabbiner, die sich abwechselten. Da war ein Rabbiner Merzbach, ein Rabbiner Carlebach. Da war keine Chemie, würde ich sagen.“ Es ge-

⁴⁷ PCK, Interview mit Mordechai Breuer, Jerusalem, 24. April 2007, S. 15.

⁴⁸ Gafni: *Mikdash Me'at* (Anm. 18), S. 66 (Übersetzung d. Verf.).

⁴⁹ PCK, Interview mit Seev Breuer, Jerusalem, 04. Mai 2008.

lang jedoch keinem von ihnen, sich dauerhaft als Gemeinderabbiner durchzusetzen.⁵⁰ Erst als einige Jahre später Rabbiner Bezalel Solti an die Chorev-Synagoge kam, bekam die Gemeinde wieder Aufwind. Jitzchak Weil, ein ehemaliges Chorev-Mitglied, betont im Interview zwar, dass Solti kein Deutscher war, zeigt sich aber noch heute begeistert über den „Schwung“, den Solti in die Gemeinde brachte.⁵¹ Reuven Gafni sieht in der Ernennung von Rav Solti ein Zeichen für „den zukünftigen Zerfall des fest abgeschlossenen jeckischen Königreichs“.⁵² Denn Solti war in seinen Anschauungen stark von der rabbinischen Tradition seiner Heimat Litauen geprägt. Mordechai Breuer zeigt sich verwundert über die positive Einstellung, welche die Gemeinde Solti, „[...] der mit Tora im derech erez nichts zu tun hatte und nichts zu tun haben wollte [...]“, entgegenbrachte. Widerstand gegen den Litauer blieb nach Breuers Beschreibung vollständig aus: „Keiner hat protestiert, dass hier ein litauischer Rabbiner erscheint.“⁵³ Auch politisch brachte Rav Solti neuen Wind in die Gemeinde, was sich besonders deutlich in der Zeit unmittelbar nach dem Sechstagekrieg und der Eroberung Ostjerusalems im Jahre 1967 zeigte: „An dem ersten Sabbat nach der Befreiung des alten Jerusalems im Sechstagekrieg befahl der Rav Bezalel Solti, [...] das Hillel-Gebet auf der [...] Bimah zu sagen, um den Tag als Feiertag auszuzeichnen.“⁵⁴ Trotzdem standen viele Mitglieder der Gemeinde jedoch der Agudat Israel oder den Poalej Agudat Israel nahe, waren also dem Zionismus und der Politik des israelischen Staates gegenüber aus religiösen Erwägungen heraus sehr kritisch eingestellt.⁵⁵ Ganz sicher war die Berufung von Solti, der der osteuropäischen Orthodoxie sehr viel näher stand als seine Vorgänger, ein Zeichen der Auflösung des ursprünglichen Charakters der Gemeinde: Man arrangierte sich mit den politischen und religiösen Verhältnissen in Israel. Aber sie spiegelt auch eine Tendenz wider, die in der Gemeinde von Anfang an vorhanden war und die meines Erachtens mit dem Engagement der Breuers in der Agudat Israel zu tun hat: Die

⁵⁰ PCK, Interview mit Mordechai Breuer, Jerusalem, 24. April 2007, S. 16.

⁵¹ PCK, Interview mit Jitzchak Weil, Jerusalem, 27. Mai 2007, S. 19 f.

⁵² Gafni: Mikdash Me'at (Anm. 18), S. 66 (Übersetzung d. Verf.).

⁵³ PCK, Interview mit Mordechai Breuer, Jerusalem, 24. April 2007, S. 16.

⁵⁴ Gafni: Mikdash Me'at (Anm. 18), S. 65 (Übersetzung d. Verf.).

⁵⁵ Gafni: Mikdash Me'at (Anm. 18), S. 63–65.

Hinwendung zum ‚alten Jischuw‘, insbesondere zu den Gemeinden der Mitnagdim⁵⁶ im benachbarten Stadtviertel Scha'arej chessed.⁵⁷

Einflüsse des ‚alten Jischuw‘? Der Gebetsritus in der Chorev-Synagoge

Die orthodoxen Einwanderer aus Deutschland standen den Synagogen des ‚alten Jischuw‘, der Jerusalemer Ultraorthodoxie, sehr kritisch gegenüber. Andererseits jedoch übernahm die Chorev-Gemeinde sofort nach ihrer Gründung den Jerusalemer (aschkenasischen) Synagogenritus, obwohl es dafür aus heutiger Sicht keine halachische⁵⁸ Notwendigkeit gab.⁵⁹ Hier zeigt sich eine Transformation des deutsch-orthodoxen Erbes: „Ein [...] markanter Unterschied zwischen den Herkunftsgemeinden in Deutschland und der Synagoge in Jerusalem war der Ritus, welchen die Mitglieder der Gemeinde zum Gebet auswählten. In Deutschland wurde der alte ‚Nussach Aschkenas‘ gepflegt, während in Jerusalem der ‚Minhag Jeruschalajim‘ angenommen wurde [...].“⁶⁰ Diese Adaption könnte durchaus mit den Verbindungen prominenter Gemeindemitglieder, wie der Breuers, zum ‚alten Jischuw‘ zusammenhängen. Schon seit den 1920er Jahren unterstützte Isaac Breuer, als Vertreter der Weltexekutive der Agudat Israel,⁶¹ die antizionistisch eingestellte ultraorthodoxe Gemeinde Jerusalems im politischen

⁵⁶ Mitnagdim (auch Misnagdim): Gegenbewegung zum Chassidismus im 18. und 19. Jahrhundert. Zentrum der Mitnagdim waren die litauischen Jeshiwot. Ihr Vordenker war Rabbi Elijah von Wilna, der ‚Gaon von Wilna‘. Vgl. Dov Levin: *The Litvaks. A Short History of the Jews in Lithuania*. Jerusalem 2000, S. 61 f., S. 92 f.

⁵⁷ Zu den Synagogen im Viertel Shaarej Chessed siehe Gafni: *Mikdash Me'at* (Anm. 28), S. 4–33.

⁵⁸ Halachisch: Als Halacha wird der rechtliche Teil der jüdischen (mündlichen) Überlieferung bezeichnet. Es handelt sich um rechtliche Auslegungen der Gebote der Tora, welche die Lehren der Rabbiner seit der Zeit der Mischna bis in unsere Tage widerspiegeln. Die Halacha gibt Verhaltensregeln, die das gesamte Leben frommer Juden bestimmen. Vgl. Herlitz/Kirschner: *Jüdisches Lexikon*. Bd. 2 (D–H), S. 1350–1357.

⁵⁹ PCK, Interview mit Shlomo Hamburger, Bnei Brak, 06. Mai 2008.

⁶⁰ PCK, Interview mit Abraham Frank, Jerusalem, 29. Mai 2007, S. 1.

⁶¹ Auch: ‚Waad Po'el Olami‘ oder ‚World Executive Committee‘ der Agudat Israel. Es handelt sich um den geschäftsführenden Ausschuss der Agudat Israel. Vgl. Morgenstern: *Von Frankfurt* (Anm. 23), S. 58, S. 228.

Kampf gegen den Zionismus.⁶² Abraham Frank ist der Meinung, dass sich diese Beziehungen tatsächlich später auf den Gebetsritus in der Chorev-Synagoge auswirkten. Er betont, dass es für die Gründer der Chorev-Gemeinde nur einen Grund gab, den südaschkenasischen Gebetsritus aufzugeben und den Ritus der Mitnagdim,⁶³ den Nussach Ha-gra,⁶⁴ den Gebetsritus des Gaon von Wilna, anzunehmen: Sie wurden von führenden Rabbinern des ‚alten Jischuw‘ dazu gedrängt. Frank nennt hier besonders zwei Rabbiner, mit denen die Chorev-Gründer engen Kontakt hatten: Josef Zewi Duschinsky und Chajim Sonnenfeld.⁶⁵ Mordechai Breuer hat eine einfachere Erklärung für die Übernahme des Gebetsritus der Schüler des Gaon von Wilna in der Chorev-Synagoge: Er erklärt, dass sein Vater Isaac Breuer für die Einführung des Nussach Ha-gra war, um die Frage „Welchen deutschen Minhag sollen wir einführen?“ zu umgehen, denn „in Deutschland gab es zwei Minhagim: Ostdeutschland; West- und Süddeutschland“.⁶⁶ Hier wurde also die Frage, nach welchem Nussach, welchem Gebetsritus, man beten sollte, viel pragmatischer beantwortet als bei Binjan Zion, wo es eine Zeit lang zwei Minjanim gab, einen, der dem süddeutschen Ritus folgte, und einen, der nach dem ostdeutschen Ritus betete: Man entschied sich einfach für einen dritten, allen Mitgliedern der Gemeinde fremden Minhag.

Die Entwicklung der Gemeinde bis in die Gegenwart – Ein Fazit

Die Chorev-Synagoge vollzog seit den 1970er Jahren eine ähnliche Entwicklung wie Binjan Zion: Die Gründergeneration starb nach und nach aus. Die Kinder verließen Rechavia oder besuchten andere Synagogen. In den 1990er Jahren fand sich nur mit Mühe ein Minjan zusammen. Es gab noch in dieser

⁶² Siehe Isaak Breuer: *Mein Weg* (Anm. 37), S. 144–149.

⁶³ Siehe Anm. 56.

⁶⁴ Der Gebetsritus des Gaon von Wilna wurde besonders in den orthodoxen Synagogen im benachbarten Viertel Scha'arej chessed gepflegt. Vgl. Gafni: *Mikdash Me'at* (Anm. 18), S. 5–16.

⁶⁵ Siehe Interview mit Abraham Frank, Jerusalem, 29. Mai 2007, S. 2. Morgenstern: *Von Frankfurt* (Anm. 23), S. 297, Anm. 529.

⁶⁶ Interview mit Mordechai Breuer, Jerusalem, 17. April 2007, S. 13 f. Minhag: Brauch, hier ist allerdings der Gebetsritus gemeint. Zu lokalen Minhagim siehe Trepp: *Der jüdische Gottesdienst* (Anm. 15), S. 247.

Zeit Pläne, sich mit Binjan Zion zusammenzuschließen, die jedoch, wie bereits in früheren Jahren, wahrscheinlich aufgrund politischer Differenzen, scheiterten.⁶⁷ Von 2000 bis 2003 war die Synagoge für einige Jahre geschlossen; 2003 wurde sie von jüngeren Leuten meist amerikanischer Herkunft unter völlig neuem Vorzeichen und ohne Bezug zu den Ideen der Gründer wiedereröffnet.⁶⁸

Mordechai Breuer hat die Entwicklung der deutschen Orthodoxie in der Emigration pointiert dargestellt: „Tatsache ist, dass der orthodoxe Kreis, der neoorthodoxe Kreis aus Deutschland überall, wo er sich angesiedelt hat, [...] eine neue Art von Assimilation durchgegangen ist. Und zwar Assimilation: Angleichung an die alte Orthodoxie, an die Jeschiwa-Orthodoxie.“⁶⁹ Bei Chorev ist ein Zeichen dieser „Assimilation“ ganz klar die Einführung des Gebetsritus der Mitnagdim. Die Gemeinde Binjan Zion machte diese Form der „Assimilation“ nicht mit. Eine ganz andere „Assimilation“ betrifft die Nachfahren der Synagogengründer sowohl von Chorev als auch von Binjan Zion, und darin liegt sicher auch der Grund dafür, dass beide Gemeinden heute nicht mehr existieren: Die meisten der Nachfahren der religiösen ‚Jeckes‘ wandten sich von den Einwanderergemeinden ab und der Orthodoxie osteuropäischer Prägung zu. Das andere Extrem, das zu beobachten ist, ist die völlige Abwendung der Nachkommen vom gesetzestreuen Judentum überhaupt. Auch hierfür gibt es Beispiele in beiden Gemeinden. Erst in den letzten Jahren erwacht in der israelischen Orthodoxie wieder ein stärkeres Interesse am deutsch-jüdischen Erbe: Rabbiner Shlomo Hamburger hat in verschiedenen ultraorthodoxen Gemeinden in Bnei Brak und Jerusalem den südaschkenasischen Ritus wieder eingeführt.⁷⁰ Man darf gespannt sein, ob sich diese Entwicklung in Israel weiter durchsetzen kann.

BILDNACHWEIS

Abb. 1–4: Bilder in Familienbesitz. Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Yachin Unna.

Abb. 5: Bild in Familienbesitz, entnommen aus: Isaac Breuer: Mein Weg. Jerusalem/Zürich 1988, zwischen S. 174 und S. 175. Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Fanny S. Breuer.

⁶⁷ CAHJP, P131, 15. Bereits im Protokoll der Generalversammlung des Vereins der Synagoge vom 7. Januar 1940 stand die Vereinigung beider Synagogen auf der Tagesordnung, wurde jedoch abgelehnt.

⁶⁸ PCK, Interview mit Gabi Isak, Jerusalem, 01. Juni 2008. Als Vorsitzender des Synagogenvereins versuchte Isak, die Synagoge nach dem Niedergang in den 1990er Jahren neu zu beleben. Gafni: Mikdash Me’at (Anm. 18), S. 65 f.

⁶⁹ PCK, Interview mit Mordechai Breuer, Jerusalem, 17. April 2007, S. 2.

⁷⁰ PCK, Interview mit Shlomo Hamburger, Bnei Brak, 06. Mai 2008.

Andrea Livnat

„Jehudi ani“¹

Der ‚deutsche‘ Herzl im israelischen Kollektivgedächtnis

„Von dem wirklichen Herzl weiß niemand etwas und will niemand etwas wissen. Er ist heiliggesprochen. Die Herzl-Saga, die heute lebt, ist sehr dürftig. Sie genügt Ben Gurion und den heutigen Führern des Staates für einen logos epitaphos, eine Trauerrede, die nichts von Herzl, dafür viel von der gängigen Israel-Rhetorik enthält.“² Kurt Blumenfelds Worte vom April 1960 beschreiben treffend das Gedenken an den Begründer des politischen Zionismus, Theodor Herzl, anlässlich seines 100. Geburtstags. Herzl war längst zu einem Symbol geworden, das ein Eigenleben entwickelt hatte, in dem Person und Werk in den Hintergrund, und mehr noch, in Vergessenheit gerieten. Dies ist nicht nur mit dem Lauf der Zeit zu begründen, sondern vielmehr Ergebnis der Erinnerungs- und Gedenkpoltik der Zionistischen Organisation und später der Führungselite Israels.

Herzl war bereits vor 1948 zum wichtigsten Symbol der Zionistischen Bewegung geworden, eine Entwicklung, die noch zu seinen Lebzeiten ihren Anfang genommen hatte. Herzl wurde als neuer „Moses“ gefeiert, als „ein aus dem Grabe erstandener königlicher Nachkomme Davids“.³ Herzl war sich der Bedeutung und Einflusskraft von Symbolen für Politik und moderne Nationalbewegungen sehr bewusst.⁴ Aber auch das Entstehen eines Mythos um seine eigene Person sah er deutlich: „Ich sah und hörte zu, wie meine Legende entstand. Das Volk ist sentimental; die Massen sehen nicht klar. Ich glaube, sie haben schon jetzt keine klare Vorstellung mehr von mir. Es beginnt

¹ Hebr.: Ein Jude bin ich.

² Brief an Hans Tramer vom 19. April 1960, in: Kurt Blumenfeld: Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten. Stuttgart 1976, S. 290.

³ Ben Ami: Erinnerungen an Theodor Herzl. In: Zionistisches Zentralorgan Die Welt. Herzlnummer 18 (1914) 27, S. 687.

⁴ Vgl. Robert Wistrich: Theodor Herzl. Zionist Icon, Myth-Maker and Social Utopian. In: Robert S. Wistrich/David Ohana (Hg.): The Shaping of Israeli Identity. Myth, Memory, and Trauma. London 1995, S. 1–37.



ein leichter Dunst um mich herum aufzuwallen, der vielleicht zur Wolke werden wird, in der ich schreite.“⁵ Nach seinem frühen und plötzlichen Tod war die zionistische Bewegung mehr denn je auf ein einheitstiftendes Sinnbild angewiesen. Unmittelbar nach der Staatsgründung fand die Huldigung Herzls als mythisches Symbol und „Prophet des Staates“⁶ ihren Höhepunkt in seinem offiziellen Staatsbegräbnis auf dem nach ihm benannten Hügel in Jerusalem. Herzl hatte in seinem letzten Willen den Wunsch geäußert, das jüdische Volk möge seinen Leichnam nach Palästina überführen. Trotz intensiver Bemühungen konnte dies erst nach Gründung des Staates Israel verwirklicht werden. Das Begräbnis fand am 17. August 1949 statt. Die Zeremonie stellte in ihrer gesamten Symbolik den Anspruch des jüdischen Volkes auf das Land in den Vordergrund und erhob Jerusalem zum Sinnbild der Einheit des jungen Staates, mit dem Grab Herzls als dessen symbolischer Mitte.

1 Tel Aviv nimmt Abschied von Herzl am Tag vor der Beerdigung in Jerusalem, 16.08.1949

⁵ Tagebucheintrag vom 15. Juli 1896. In: Theodor Herzl: Gesammelte zionistische Werke. Band II, 3. Aufl. Berlin 1934, S. 485.

⁶ Herzl wird in der Unabhängigkeitserklärung Israels als „Prophet des Staates“ bezeichnet.

In der Regierungszeit David Ben Gurions wurde dieses Bild weiter gefestigt und durch Gedenktage⁷ und -orte⁸ im kollektiven Gedächtnis der jungen Nation verankert. Bereits in den 60er Jahren und insbesondere nach dem Sechs-Tage-Krieg von 1967 begann die Erinnerung an Herzl jedoch an Bedeutung zu verlieren. Ohne die herausragende Stellung als „Prophet des Staates“ einzubüßen, wurde Herzl mit der zunehmenden ‚Normalisierung‘ und Festigung des Staates an den Rand des kollektiven Gedächtnisses gedrängt. Erst in den vergangenen zehn bis fünfzehn Jahren deutet sich erneut eine Wende in der Erinnerung an Herzl an: Die Diskussion um das Auftreten des „Postzionismus“ und um die zukünftige Ausrichtung Israels scheint eine Rückbesinnung auf Herzl hervorgerufen zu haben. Von linker Seite gibt es den Versuch, Herzl als ersten Postzionisten darzustellen. Würde Herzl heute in Israel leben, so der Journalist und Historiker Tom Segev, „würde man vermutlich auch ihn als Post-Zionisten beschimpfen. In vielerlei Hinsicht war Herzl tatsächlich der erste Post-Zionist.“⁹ Von rechter Seite wird eine Rückbesinnung auf den „jüdischen Staat“ gefordert, wie ihn Herzl angeblich erdachte. So wirft der konservative Intellektuelle Yoram Hazony den Vertretern des linken Lagers vor, sie würden unter Berufung auf Herzl den jüdischen Staat ablehnen.¹⁰

Wer das Grab in Jerusalem besucht und vor dem schwarzen Marmorblock steht, auf dem schlicht „Herzl“ in goldenen Buchstaben zu lesen ist, wird Herzl als jenes Symbol wahrnehmen, zu dem er geformt wurde – „Prophet des Staates“, Sinn-

⁷ Herzls Todestag, der 20. Tamus, spielte in den ersten Jahren nach der Staatsgründung eine besondere Rolle und erlebte einige Veränderungen. 1948 wurde der 20. Tamus als ‚Staatstag‘ mit der ersten Militärparade des Landes gefeiert. 1949 wurde der 20. Tamus zum ‚Armeetag‘ umfunktionierte, an dem ebenfalls eine große Militärparade stattfand. Ab 1950 wurde der 20. Tamus wieder unter der Verantwortlichkeit der Zionistischen Organisation als Herzl-Gedenktag begangen.

⁸ Die weitere architektonische Ausgestaltung des Herzl-Berges zog sich bis in die Sechziger Jahre. Zunächst wurde noch 1949 der nördliche Teil des Hügels als Militärfriedhof bestimmt, ein dritter Teil beherbergt seit Anfang der 50er Jahre die Gräber der ‚Großen der Nation‘, also von hohen Politikern wie Salman Schasar, Golda Meir und Jitzchak Rabin. 1960 wurde das Herzl Museum im Eingangsbereich des Herzl-Berges eröffnet.

⁹ Tom Segev: *Elvis in Jerusalem. Die moderne israelische Gesellschaft*. München 2003, S. 21.

¹⁰ Yoram Hazony: *Did Herzl Want A ‚Jewish‘ State?*. In: *Azure – Ideas for the Jewish Nation* 9 (Frühjahr 5760/2000), S. 37–73, <http://www.azure.org.il/article.php?id=288> (12/08).

bild des neuen Juden, der für eine nationale Wiedergeburt steht. Hinter diesem Bild verschwanden sein Privatleben, seine Herkunft und sein kultureller Hintergrund. Als man 1948 die endgültigen Vorkehrungen für die Überführung von Herzls Gebeinen nach Israel traf, entschied man sich bewusst gegen die Erfüllung seines Wunsches, wonach auch seine Kinder mit ihm überführt werden sollten. Dieser letzte Wille wurde erst im Jahr 2006 umgesetzt. Die tragischen Lebensgeschichten von Herzls Kindern – Pauline, die drogenkrank Selbstmord beging, Hans, der sich ebenfalls das Leben nahm, nachdem er zum Christentum konvertierte (schließlich aber zum Judentum zurückkehrte), und Trude, die als Patientin einer Nervenheilanstalt in Theresienstadt ermordet wurde – passten nicht zum glorifizierten Bild des neuen, national wiedergeborenen Juden, das die Zionistische Organisation von Herzl geformt hatte.¹¹ Seine Eltern und seine Schwester Pauline wurden zwar ebenfalls am Herzl Berg bestattet, jedoch in deutlichem Abstand, so dass Herzls Grab für sich alleine steht.

In Israel ist Theodor Herzl weitgehend unter seinem hebräischen Namen Benjamin Seew bekannt, damit wurde auch die Tatsache verdrängt, dass er aus einem assimiliertem deutschsprechenden Haus stammte und fest in der deutschen Kultur verankert war. Ist dies einerseits aufgrund der historischen Ereignisse nach Herzls Tod, die in der Schoa gipfelten, nachvollziehbar, spiegelt sich darin andererseits die generelle Haltung Israels gegenüber der Diaspora wider, die sogenannte „Ablehnung des Exils“.¹²



2 Herzl mit seinen Kindern in seinem Arbeitszimmer in Wien, 1897

¹¹ Vgl. Ariel Feldstein: The Last Will and Testament of Theodor Herzl. In: *Midstream* 49 (2003) 6, S. 28–32. Vgl. Andrea Livnat: Mit 76-jähriger Verspätung. Herzls letzter Wille. In: *Ha-galil* vom 17. September 2006, <http://www.hagalil.com/archiv/2006/09/herzl.htm> (12/08).

¹² Vgl. Anita Shapira: Whatever Became of „Negating Exile“? In: Anita Shapira (Hg.): *Israeli Identity in Transition*. (Praeger series on Jewish and Israeli Studies). London 2004, S. 69 f.

Im folgenden möchte ich an zwei Beispielen den Wandel in der Gedenkpoltik veranschaulichen, die, symptomatisch für die Veränderungen im kollektiven Gedächtnis allgemein, den Wandel im Herzl-Bild aufzeigen. Dabei wird deutlich, dass die Veränderungen in der israelischen Gesellschaft, die das von den Gründervätern des Staates geprägte Ideal eines „neuen Juden“ durch den wachsenden Einfluss unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen auflösten und zur Individualisierung der israelischen Identität führten¹³, auch einen neuen Blick auf Herzls deutsch-akkulturierten Hintergrund ermöglichten.

Herzl auf der Leinwand

Besonders prägnant zeigt sich die Entwicklung der Erinnerung von Ideologisierung über Instrumentalisierung bis zu einem Versuch der objektiven Normalisierung im Film. Herzl war hier Protagonist zahlreicher Produktionen.

Ein bedeutender und hochkarätig besetzter Film, Otto Kreislers *Theodor Herzl – Der Bannerträger des Jüdischen Volkes* von 1921¹⁴, entstand bereits in der Stummfilmphase, als nach dem Ersten Weltkrieg ein Boom in der deutschen und österreichischen Filmindustrie einsetzte. Der Film wurde als „historischer Monumentalfilm“ angepriesen, den „jeder Jude sehen muss“. Diesem vom Publikum so begeistert aufgenommenen¹⁵ Stummfilm folgte nach der Staatsgründung Israels

¹³ „The political upheaval brought to the fore new classes and new cultural milieus: groups that felt excluded from power during the long reign of the Left now demanded their rightful position in politics, in culture, and in the collective memory.“ Introduction. In: Shapira (Hg.): *Israeli Identity* (Anm. 11), S. viii.

¹⁴ *Theodor Herzl – Der Bannerträger des Jüdischen Volkes* (The Wandering Jew), Stummfilm, Österreich 1921, mit engl. Zwischentiteln, Regie: Otto Kreisler, Besetzung: Der wandernde Jude – Rudolf Schildkraut, König David – Joseph Schildkraut, Herzl – Ernst Bath; Die Premiere des Films fand im Februar 1921 im Filmtheater in der Taborstrasse, Wien, statt.

¹⁵ Der Wiener Forverts-Korrespondent berichtete, dass Juden und Nicht-Juden gleichermaßen gerührt den Film sahen: „There was great joy and happiness. Jews and Gentiles shook each others hands. And so it happened that I also embraced the neighbors in my row – two beautiful Viennese shiks-lekh. We kissed and hugged each other with great enthusiasm. Apparently that is how God made good on the tears I had just shed.“ Siehe James Hoberman: *Bridge of Light. Yiddish Film between Two Worlds*. New York 1991, S. 65, Anmerkung 3.

zunächst eine eher nüchterne Produktion der Zionistischen Exekutive, *Die neun Jahre Theodor Herzls*,¹⁶ die ab dem Herzl-Gedenkjahr 1954 zu sehen war.¹⁷ Der dokumentarische Film nutzt neben zeitgenössischen Aufnahmen Standbilder in Überblendtechnik. Herzls Leben wird nur ausschnittsweise dargestellt, der Zuschauer erfährt weder etwas über Herzls Kindheit und Jugend noch über sein persönliches Leben oder über die Tatsache, dass er Journalist, Schriftsteller und Dramatiker war. Der Film setzt in Paris zur Zeit des Dreyfus-Prozesses ein, der an die Wurzeln von Herzls Glauben gerührt und ihn dazu gebracht habe, in einer kleinen Pension seine Ausführungen zur Judenfrage niederzuschreiben. Ausführlich werden Herzls Reise nach Palästina und sein Aufenthalt in Jerusalem dargestellt. „Herzls Vermächtnis ist der Judenstaat, der unabhängige Staat Israel“, konstatiert der Film schließlich. Die Kamera schwenkt auf die Landschaft, ein neben der israelischen Fahne strammstehender Soldat wird eingeblendet. Schließlich ertönt noch die Nationalhymne ‚Ha-tikwa‘ zu Bildern, die Herzls Aussage, er glaube an eine neue starke Generation, untermalen sollen und die zionistische Aufbauarbeit preisen: Israels Landschaft, seine Landwirtschaft und seine Armee.

1967 entstand eine vollständig neue Produktion unter dem Titel *So sprach Herzl*,¹⁸ präsentiert vom Büro des Ministerpräsidenten, dem Außenministerium und der Zionistischen Organisation. Als Regisseur konnte der in Brasilien geborene, in Frankreich und England arbeitende Alberto Cavalcanti gewonnen werden, der ebenfalls Überblendtechnik sowie aktuelle Aufnahmen der Schauplätze nutzte. Untermalt von Passagen aus Herzls Autobiographie werden seine Kindheit und Jugend in Budapest, der Umzug nach Wien, sowie der Antisemitismus in Osteuropa, die Pogrome und die allgemeine antijüdische Stimmung in der Politik thematisiert. Herzls Entscheidung, für Zeitung und Theater zu schreiben, wie auch sein persönliches Leben, die Heirat mit Julia Naschauer und seine drei Kinder, finden nur kurze Erwähnung. Der Film, der auch heute

¹⁶ The nine years of Theodor Herzl, 1954, 16 mm Dokumentarfilm in Farbe, 17:30 Minuten lang, Spielberg Archiv Jerusalem.

¹⁷ Mitteilung der Organisationsabteilung der Zionistischen Exekutive vom 21.10.1954: „We take pleasure in informing you that the Herzl Film is now ready for distribution.“ Central Zionist Archive (CZA), S5/10444.

¹⁸ Thus spoke Theodor Herzl (englische Fassung, hebräisches Original: Herzl), 1967, 53 min. Regie – Alberto Cavalcanti. Siehe Webseite des Israeli Film Service, [http://ecom.gov.il/IFS/\(12/08\)](http://ecom.gov.il/IFS/(12/08)).

noch über den Israel Film Service bezogen werden kann, zeigt im Gegensatz zu seinen Vorgängern eine bedeutende Neuerung: Er lässt Zeitzeugen zu Wort kommen und erzeugt dadurch ein authentischeres Bild, das die anhand von zeitgenössischen Aufnahmen und Zitaten dargestellten Fakten illustriert. Erstmals wird auch die Schoa thematisiert und somit eine Verbindung zwischen dem Holocaust und der Gründung des Staates Israels gezogen.

Eine radikale Veränderung zeigt sich in der letzten Produktion eines Herzl-Films, der dreiteiligen Serie *Herzl*¹⁹, die 1997, anlässlich des 100. Jahrestags des Ersten Zionistenkongresses, veröffentlicht wurde. Als Regisseur und Drehbuchautor fungierte mit Amnon Rubinstein erstmals ein Historiker. Um ein authentisches Bild zu vermitteln, werden zahlreiche zeitgenössische Persönlichkeiten durch Schauspieler verkörpert und kommen in ihrer jeweiligen Landessprache zu Wort. Gerade dies ist ein neues Konzept, wird doch nun in einem Film über den Gründer des modernen Zionismus deutsch gesprochen. Der erste Teil des Films widmet sich Herzls Kindheit und Jugend. Im Gegensatz zu den bisherigen Produktionen wird Herzls Familie als in der christlichen Umgebung assimiliert und in der deutschen Kultur verankert gezeigt. Herzl sei vor allem von seiner Mutter erzogen worden, habe Schiller, Heine und Goethe gelesen, keine Freunde gehabt und sei sehr introvertiert und melancholisch gewesen. Von der Studienzeit in Wien berichtet Heinrich Kana, der Jugendfreund Herzls, auf Deutsch. Auch hier werden Details erwähnt, die bisher in keinem Film thematisiert wurden, neben Herzls Schreibversuchen und Stimmungsschwankungen vor allem sein Verhältnis zu Frauen. Kana berichtet dem Zuschauer davon, dass Herzl ein verwöhntes Kind war und den reichen Sohn spielte, sich in Wiener Cafés herumtrieb, aber hinter seiner Maske verängstigt und allein war. Am meisten habe er vor Frauen Angst gehabt, so Kana. Die „viktorianisch falsche Moral von Wien“ passte ganz gut zu ihm. Herzl sah in der sexuellen Freizügigkeit und im Zusammenbruch der Werte etwas Unmoralisches und Abstoßendes, „und andererseits sind da die Huren“. Prostitution war sehr verbreitet, und Herzl ging wie viele manch-

mal ins Bordell, weiß der Film zu berichten. In dieser Zeit habe sich Herzl eine Geschlechtskrankheit zugezogen.

Auch im zweiten Teil werden Aspekte thematisiert, die bisher nicht zur Sprache kamen, so Herzls erste Überlegungen zur Lösung der ‚Judenfrage‘ in Form von Duellen oder einer Massentaufe. Der dritte Teil schließlich widmet sich den für Herzls politische Arbeit wichtigen Jahren von 1897 bis 1904. Mit einem weiteren Tabu wird am Ende gebrochen: Der Film berichtet, dass Herzl kein Geld hinterließ, seine Frau, mental instabil, nur drei Jahre nach ihm starb und wendet sich schließlich dem Schicksal der Kinder zu. Zusammenfassend ist die Serie, die im Abendprogramm zur besten Sendezeit lief, als radikaler Bruch mit der bisherigen filmischen Darstellung Herzls zu werten. Es spiegelt sich darin jedoch deutlich wider, wie die vehemente Ablehnung der Diaspora im allgemeinen und der deutschen Kultur im Besonderen im Abnehmen begriffen ist.



Herzl auf dem Lehrplan

An der Darstellung von Leben und Werk Theodor Herzls in israelischen Schulbüchern lassen sich die Veränderungen im Bild des „Propheten des Staates“ besonders deutlich aufzeigen. Die verschiedenen Generationen von Schulbüchern stellen Herzl im jeweiligen Geist der Zeit dar und heben die für besonders wichtig erachteten Aspekte seines Lebens und Werkes hervor.

Herzl als Unterrichtsthema erfuhr eine entscheidende Veränderung: In den 50er und 60er Jahren wurde bereits in der 1. Klasse begonnen, Herzl im Unterricht zu behandeln, während sich später erst die Mittelstufe mit ihm beschäftigen sollte. Herzl gehörte zu jenem „Pantheon of Heroes“²⁰, das zur For-

3 Herzl schelanu – Unser Herzl, Ein Lesebuch für die 1. und 2. Klasse, 1960

²⁰ Na'ama Sheffi: Israeli Education System in Search of a Pantheon of Heroes, 1948–1967. In: Israel Studies 7 (2002) 2, S. 62–83.

mung des Nationalbewusstseins im Sinne der zionistischen Ideale dienen sollte. Die erste Generation der Schulbücher, die bereits vor der Staatsgründung bis in die 70er Jahre hinein in Gebrauch waren, stellte Herzl als Verkörperung der zionistischen Bildungsideale dar. So heißt es im Vorwort von *Herzl für Schüler*, einem Lehrbuch mit Hilfsmaterialien für Lehrer und Jugendgruppenleiter aus dem Jahr 1955, Herzl verkörpere den Glauben an das jüdische Volk, Vertrauen in Kultur und Wissenschaft, Liebe zum Heimatland und Hochschätzung der Arbeit.²¹ Zudem habe die wunderbare und ideale Gestalt Herzls schon immer einen wichtigen Platz im „Schatz der Gefühle“ des Kindes in Israel eingenommen. Man habe nicht viel dazu tun müssen, um Herzl und seine Lehre auch in die erzieherischen Aktivitäten zu integrieren, denn „Herzl hat unsere Kinder vielmehr von selbst verzaubert“. Das Lehrbuch versammelt Unterrichtseinheiten rund um Leben und Werk Theodor Herzls, wobei „das Hauptziel unseres Themas ist: Identifizierung eines jeden Kindes mit dem zionistischen Streben und der zionistischen Gesamtheit“. Über Herzl müsse daher auf allen Altersstufen unterrichtet werden, vom Kindergarten bis in die höchsten Klassen.

Getreu diesem Motto wurden auch besondere Unterrichtsmaterialien zu den Feierlichkeiten von Herzls 100. Geburtstag herausgegeben. *Unser Herzl* heißt beispielsweise eine Reihe von Lehrbüchern für die Klassen eins bis acht. Die Bücher wurden jeweils von einem gemeinsamen Komitee der Regierung Israels und der Leitung der Zionistischen Bewegung unter Mitarbeit des Keren Kajemet le-Israel publiziert. Die historischen Fakten stehen, nicht nur in dieser Serie, deutlich im Hintergrund. Besonders um die Kindheit Herzls rankten die Lehrbücher der ersten Generation zahlreiche Legenden und illustrative Geschichten, die der historischen Wahrheit in keiner Weise entsprachen. So taucht etwa im Lehrbuch *Unser Herzl* für die dritte bis fünfte Klasse eine Großmutter Herzls auf, die Herzl von jüdischen Helden und den Propheten Eliahu erzählt.²² Immer wieder wird in den Lehrbüchern der ersten Generation der hohe Grad der Assimilation von Herzls Familie verschwiegen, mehr noch wird Herzl ein tiefes Verständnis des Judentums zugeschrieben – ein Judentum, das nicht religiös,

²¹ Shlomo Kodesch (Hg.): *Herzl für Schüler* [hebr.]. Jerusalem 1955, S. 7 f.

²² Siehe beispielsweise: Baruch Sarel (Hg.): *Unser Herzl. Ein Lehrbuch für die Klassen 3–4–5* [hebr.]. Jerusalem 1960, S. 5 f.

sondern national definiert ist. Eines der deutlichsten Beispiele einer solchen ‚Umdichtung‘ ist ein Theaterstück mit dem Titel *Jehudi ani* (*Ein Jude bin ich*), das in einem Lehrbuch mit Textsammlung zu den Feierlichkeiten von Herzls 100. Geburtstag abgedruckt und für die Klassen 6 und 7 gedacht ist.²³

Das Stück spielt an Theodor Herzls 10. Geburtstag. Im festlich geschmückten Wohnzimmer der Familie Herzl unterhält sich Pauline, Herzls Schwester, mit der Haushaltshilfe über ihren Bruder und fordert sie auf, nicht den Namen ‚Theodor‘ zu benutzen. Denn ihr Bruder könne es nicht leiden, bei seinem ‚fremden‘ Namen genannt zu werden und habe deshalb seine jüdischen Freunde darum gebeten, ihn nicht mit diesem Namen zu rufen, der seinem Herzen fremd sei. Pauline habe ihren Bruden sagen hören: „Sind die Namen der Helden unseres Volkes schlechter als die Namen ‚Fritz‘, ‚Heinrich‘ oder ‚Johann‘? Wir sind Juden! Und wir müssen uns nicht schämen, mit den Namen unserer Vorväter oder den Namen unserer Helden gerufen zu werden.“ Daraufhin betritt die Mutter das Zimmer und drückt ihre Sorge darüber aus, dass Herzl sich verändert habe und in letzter Zeit sehr ernst, zu ernst für sein Alter sei. Pauline erzählt daraufhin, ihr Bruder habe ihr von einem Traum berichtet, in dem ihm der Messias ben David erschienen sei und ihm prophezeite, Herzl würde ihm nachfolgen. Moses sei ebenfalls erschienen und habe ihm gesagt, dass er, sobald er groß sei, die Kunde verbreiten solle, der Tag sei nahe, an dem die Juden in ihr Land zurückkehren. Schließlich kommt Herzls Vater in Begleitung des Privatlehrers der Kinder nach Hause, und gemeinsam wartet die Runde auf Benjamin, der dann aufgebracht aus der Schule zurückkehrt und verkündet, dass er niemals wieder an dieses Gymnasium zurückkehren werde, wo man Juden erniedrigt und verhöhnt. Nachdem in Budapest keine andere Schule für ihn in Frage komme, erklärt daraufhin der Vater, er würde seine Geschäfte nach Wien verlegen, und die ganze Familie solle dort hinziehen.²⁴ Einerseits wird in dem Stück also aus dem der deutschen Kultur stark akkulturierten, durch und durch säkularen Elternhaus

²³ Zum Herzl Jahr. Zeremonie und Lesebuch zur Feier anlässlich des 100. Geburtstags von Herzl [hebr.]. Hg. von der gemeinsamen Kommission der Regierung Israels und der Zionistischen Organisation anlässlich des 100. Geburtstags von Herzl. Jerusalem 1960, S. 25–34. CZA, 22.224.

²⁴ Tatsächlich zog die Familie 1878 nach dem Tod von Herzls Schwester Pauline nach Wien um.

Herzls ein Hort jüdischen Nationalbewusstseins. Andererseits wird der Weg Herzls zum Zionismus nicht als das Ergebnis pragmatischer Erwägungen zur Lösung der Judenfrage, sondern als schicksalsgeleitete, an Moses' Geschick erinnernde, Vorbestimmtheit dargestellt.

Bereits in den 60er Jahren begann eine Revision im Erziehungswesen, die im Lauf der 70er Jahre schließlich zum Tragen kam. 1966 wurde im Erziehungsministerium eine gesonderte Abteilung für Lehrpläne eingerichtet, die nach und nach alle Lehrpläne überarbeitete.²⁵ Die neuen Schulbücher wurden zentral durch das Erziehungsministerium herausgegeben, waren weniger emotional geschrieben und zeichneten sich durch einen kritischen Bezug auf die vorhergehende Heroisierung der zionistischen Bewegung aus, wenn auch noch immer deutlich jene Agenda dahinter stand.²⁶ Es gab keine eigenen Publikationen zu Herzl, die Vermittlung wurde völlig in den Geschichtsunterricht und die dazu gehörigen Bücher integriert.

Geradezu revolutionär im Vergleich zu den früheren Büchern liest sich Mosche Lifschitz' *Geschichte des jüdischen Volkes in den letzten Generationen*²⁷ von 1985. Der Autor weist ausdrücklich darauf hin, dass Herzl zu Hause wie auch in der Schule die deutsche Kultur angenommen habe und dagegen das Judentum fast keinen Stellenwert in seiner Erziehung hatte. In Wien hätten ihn erstmals antisemitische Schriften schockiert, was jedoch zunächst keine große Veränderung seiner Ansichten mit sich brachte. Herzl habe sich von Wien verzaubern lassen und die Probleme der Juden ausgeblendet. Er habe sich nicht mit dem jüdischen „Dasein“ identifiziert, weder mit dem Volk noch mit der Religion. Erst in Frankreich begann sich Herzl mehr und mehr mit der Judenfrage zu beschäftigen und hielt diese zunächst für eine Frage der Assimilation. Die Dreyfus-Affäre habe ihn dann zu der Überzeugung gebracht, dass nur eine territoriale Lösung, die Gründung eines Judenstaates, die Antwort auf die „Judenfrage“ sei. Das Buch

²⁵ 1975 wurde ein neues Geschichtscurriculum eingeführt, das durch die neu gegründete Abteilung des Ministeriums erstellt wurde. Siehe Eyal Naveh/Esther Yogev: *Histories. Towards a Dialogue with the Israeli Past* [hebr.]. Tel Aviv 2002, S. 54.

²⁶ Ruth Firer: *Agents of Zionist Education* [hebr.]. Tel-Aviv 1985, S. 185 f.

²⁷ Mosche Lifschitz: *Geschichte des jüdischen Volkes in den letzten Generationen. Die Nationalbewegung – Teil 1* [hebr.]. Tel Aviv 1985, S. 45–53.

stellt die charismatische Wirkung der Persönlichkeit Herzls als einen der entscheidenden Faktoren seines Erfolges dar, überbewertet sie jedoch nicht und verzichtet auf eine mystifizierende Darstellung. Damit ist Lifschitz' Buch ein typisches Beispiel für die zweite Generation der israelischen Lehrbücher. Die ideologische Instrumentalisierung Herzls ist einer nüchterneren und sachlicheren Darstellung gewichen, die sich an die historischen Fakten hält und in Ansätzen damit beginnt, den Zionismus in den Gesamtkontext der europäischen Geschichte einzuordnen.

Die begonnene Entwicklung sollte im neuen Geschichtsurriculum der 90er Jahre zur vollen Entfaltung kommen, nicht jedoch ohne breite politische Grundsatzdiskussionen über das Erziehungswesen in Israel auszulösen.²⁸ Die Anfänge des Zionismus und Theodor Herzls Wirken werden allgemein im Zusammenhang mit den nationalen Bewegungen des 19. Jahrhunderts vermittelt. Das Lehrbuch *Die Welt und die Juden in den letzten Generationen*²⁹ widmet sich dem Thema *Herzl und der Judenstaat* nach vorausgehenden drei Kapiteln, die die aufkommende jüdische Nationalbewegung, Chibbat Zion (Zionsliebe), und die erste Alija behandeln. Als Einführung zu Herzl dient eine kurze Biografie mit dem Hinweis, dass Herzl in der deutschen Kultur und Sprache verwurzelt war und die Familie sehr assimiliert lebte. Herzl habe sein Studium in Wien während der Anfänge des modernen Antisemitismus in Mittel-

²⁸ Die neuen Lehrpläne für die Mittel- und Oberstufe wurden zwischen 1991 und 1995 durch zwei Komitees erarbeitet, die von Moshe Zimmermann und Israel Bartal, Professoren für deutsche und jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, geleitet wurden. Das neue Curriculum war deutlich von ideologischen Tendenzen befreit und nahm dadurch auch die allgemeine Geschichte als Disziplin wesentlich stärker in den Blick. Dadurch sollte die Trennung zwischen ‚jüdischer‘ und ‚allgemeiner‘ Geschichte überwunden und die jüdische Geschichte immer in Zusammenhang mit der allgemeinen Geschichte gelehrt werden. Dieses durch und durch moderne Konzept für den neuen Geschichtslehrplan fand nicht überall Zustimmung, es gab zahlreiche Proteste vor allem von Seiten der Siedler und der Rechten. Auch zwei der in Folge der neuen Curricula zusammengestellten Lehrbücher gerieten in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Nachdem zuvor der linke Merez-Abgeordnete Jossi Sarid das Amt geleitet hatte, zog nach einem Regierungswechsel mit Ministerpräsident Ariel Scharon im März 2003 Limor Livnat, eine rechtskonservative Likud-Vertreterin, ins Erziehungsministerium ein und ließ die neuen Bücher zurückstellen.

²⁹ Elieser Domke (Hg): *Die Welt und die Juden in den letzten Generationen. Teil 1: 1870–1920. Ein Lehrbuch für die Oberstufe* [hebr.]. Jerusalem 1998.

europa begonnen. Das Lehrbuch stellt die Dreyfus-Affäre keineswegs als allein entscheidendes Moment in Herzls Wandlung dar, sondern weist darauf hin, dass er den wachsenden Antisemitismus bereits zuvor deutlich wahrgenommen hatte. In Bezug auf die Publikation des *Judenstaats* wird auf die Opposition zu Herzl hingewiesen. Die anschließenden Fragen beziehen sich dann auch auf die Unterschiede zwischen Chibbat Zion, Achad Haam und Herzl. Der folgende Abschnitt widmet sich der „Einzigartigkeit Herzls“, wobei betont wird, dass Herzls Ideen schon zuvor bestanden, er jedoch zentrale Veränderungen erwirken konnte, da er stets ein genaues Programm vor Augen hatte. Insgesamt zeichnet das Buch ein ausgewogenes Bild von Herzls Persönlichkeit und seinem Wirken und folgt den Thesen der neueren Biografien und der akademischen Forschung.

„Wenn Ihr wollt“

Mit der Entideologisierung Herzls einhergehend wurde in den vergangenen Jahren immer wieder eine Rückbesinnung auf seine ursprünglichen Ideen gefordert. Dabei wurden Vergleiche zwischen Herzls Vision und der israelischen Wirklichkeit gezogen. War dies in den ersten Jahrzehnten nach der Staatsgründung vor allem von Seiten der Kritiker des linken Establishments zu hören, allen voran den Revisionisten, wurde Herzl in letzter Zeit zu einer wahren ‚Patentlösung‘ in den Medien stilisiert. Zu Rosch Ha-schana 2003 schlug beispielsweise die Zeitung *Ha-ir*, ein Tel Aviver Wochenblatt, für das neue Jahr vor, wieder auf Herzl zu hören, jenen Mann, der in Israel am meisten gepriesen werde und am meisten vergessen wurde.³⁰ Es sei die Tragödie Herzls, „und vielleicht auch unsere“, dass sein Bild zwar in jedem Amtszimmer hänge, aber niemand ihn sehe. Herzls Erbe, so der Autor Eli Mohar, existiere nicht mehr, sein berühmter Satz „Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen“ sei zwar der einzige Konsensus, auf den man sich in Israel einigen könne, doch die Phrase würde an den Ohren der Menschen vorbeirauschen. Herzls „Wenn Ihr wollt“ sei jedoch die Antwort auf alle Fragen und Probleme der gegenwärtigen Situation Israels: „Wird es im kommenden Jahr eine Beruhigung mit den Pa-

³⁰ Eli Mohar: Wenn Ihr wollt [hebr.]. In: *Ha-ir* vom 25. September 2003.

lätinensern geben? Wenn Ihr wollt. Kann es sein, dass wir sogar ein wirkliches Abkommen erreichen? Wenn Ihr wollt. Und ist es bei Gelegenheit möglich, die sich verschärfenden Diskrepanzen zwischen Reichen und Armen zu verkleinern? Die gesellschaftlichen und kulturellen Dringlichkeitslisten ändern? Die Wirtschaft stärken? Wenn Ihr wollt. Wenn Ihr wollt. Wenn Ihr wollt.“

Wie wenig allerdings über Herzl tatsächlich bekannt ist, zeigte eine Umfrage unter Jugendlichen, die im September 2004 für eine Fernsehsendung durchgeführt wurde.³¹ 54 Prozent der Befragten wussten nicht, wer Herzl war, oder antworteten falsch. 14 Prozent hielten ihn zum Beispiel für den ersten Ministerpräsidenten und knapp 15 Prozent für den ersten Präsidenten. Die Ergebnisse müssen andererseits nicht weiter erstaunen, wenn selbst offizielle Organe in Bezug auf Herzl irren. Die Knesseth gedachte Herzls 100. Todestags ganze sieben Monate zu früh am 9. Dezember 2003.³²

Zum tatsächlichen Datum des 100. Todestages von Herzl verabschiedete die Knesseth das „Herzl-Gesetz“, das den 10. Ijar, Herzls Geburtstag nach dem hebräischen Kalender, als offiziellen „Herzl-Tag“ in Israel festlegt, an dem in Zukunft in staatlichen Institutionen, Armee, Schulen und Bildungseinrichtungen pädagogische Aktivitäten zu Herzl stattfinden sollen.³³ Es bleibt zu hoffen, dass diese Initiative die ursprüngliche Vision des Vaters des politischen Zionismus, die auch heute noch eine Inspiration für viele Fragen rund um den „Judenstaat“ ist, sowie seinen persönlichen Weg erneut in Erinnerung rufen kann.

BILDNACHWEIS
Abb. 1 und 2: Israelischer
Foto Dienst, Bildcode:
D743-061 (1) und
D131-038 (2).
Abb. 3: Baruch Sarel (Hg.):
Herzl schelanu. Ramat Gan
1960.

³¹ Ras Schechnik: Sie wissen nichts über deren Leben [hebr.]. In: Jedioth Achronoth vom 10. September 2004.

³² Sondersitzung anlässlich des 100. Todestages des Propheten des Staates Benjamin Seew Herzl [hebr.], 80. Sitzung der 16. Knesset, 09.12.2003, Knesset Protokoll <http://www.knesset.gov.il/Tql/mark01/h0021161.html#TQL> (12/08); B. Michael: Sogar das Datum ist nicht richtig [hebr.]. In: Jedioth Achronoth, Schabbatbeilage vom 12. Dezember 2003.

³³ Siehe Webseite der Knesset, http://www.knesset.gov.il/vip/herzl/heb/Herz_Law.html (12/98). Die Verlegung des Herzl-Tages ermöglicht die Ausrichtung von speziellen Aktivitäten in Schulen und anderen Bildungseinrichtungen, was bisher nicht möglich war, da der 20. Tamus stets in die Zeit der Sommerferien fällt.

Gisela Dachs

Deutsch-israelische Beziehungen – eine Zwischenbilanz

Die deutsch-israelischen Beziehungen haben einen weiten Weg hinter sich. Wer am Tag der Deutschen Einheit zum Empfang des deutschen Botschafters in dessen israelische Residenz in Herzlyia kommt, der findet kaum Platz in dem riesigen überfüllten Garten. Vielen israelischen Führungskräften gilt Deutschland heute politisch und wirtschaftlich, wissenschaftlich und technologisch als zweitwichtigster Partner nach den USA. Es gibt mittlerweile über hundert Städte- und Kreispartnerschaften, einen regen Jugendaustausch und Reisebetrieb, sowie sehr enge kulturelle und zivilgesellschaftliche Verbindungen.

Niemand in Israel hätte diese Entwicklung nach der Staatsgründung 1948 für möglich gehalten, als beschlossen wurde, jedem Deutschen die Einreise und jedem Israeli die Reise nach Deutschland zu verbieten. Bis 1956 stand in jedem israelischen Pass der Vermerk: für alle Länder der Welt „mit Ausnahme Deutschlands“. Mit dem Volk, das für den Holocaust verantwortlich war, wollte man nie wieder etwas zu tun haben.

Doch nationale israelische Interessen, eine deutsche Moral- und Realpolitik vor dem Hintergrund weltpolitischer Entwicklungen sowie eine ganze Reihe von bilateralen Verträgen führten schließlich doch zur Annäherung. Die sechzigjährige Geschichte des besonderen deutsch-israelischen Verhältnisses spiegelt dabei aber auch die jeweiligen Veränderungen innerhalb der beiden Gesellschaften wider, ganz gleich, ob es um den Umgang mit der Vergangenheit geht, um die Rolle des Holocaust im nationalen Selbstverständnis, die sich wandelnde eigene Identität oder den Einfluss des europäischen Einigungsprozesses.¹

¹ Siehe zu diesem Thema Markus A. Weingardt: Deutsch-israelische Beziehungen. Zur Genese bilateraler Verträge 1949–1996. Konstanz 1997, sowie die ausführlichen offiziellen und inoffiziellen Dokumente der jeweiligen Auswärtigen Ämter in der Quellensammlung von Yeshayahu A. Jelinek: Zwischen Moral- und Realpolitik. Gerlingen 1997; Niels Hansen: Aus dem Schatten der Katastrophe. Düsseldorf 2002.



1 Bundeskanzler Konrad Adenauer (r.) im Gespräch mit Premierminister David Ben Gurion, im Waldorf-Astoria Hotel New York am 14. März 1960

Den Grundstein für die bilateralen Beziehungen bildete das im September 1952 in Luxemburg von dem israelischen Ministerpräsidenten David Ben Gurion und dem deutschen Kanzler Konrad Adenauer unterzeichnete ‚Wiedergutmachungsabkommen‘.

Beide Regierungschefs setzten sich damit gegen massive Widerstände im Kabinett, im Parlament und bei der Bevölkerung durch. Die Deutschen, die noch nichts vom bevorstehenden Wirtschaftswunder ahnten, sahen ihr Land in Trümmern liegen und wollten alles andere als an ihre Verbrechen erinnert werden – die Israelis wollten kein Geld als Entschädigung für den sechsmillionenfachen Mord an ihren Verwandten annehmen, auch nicht für ihre physischen oder seelischen Wunden. Hinzu kam das irreführende deutsche Wort ‚Wiedergutmachung‘ – als ob die Ermordeten wieder zum Leben erweckt werden könnten.

Formal handelte es sich um eine „globale Aufwandsentschädigung“ für die Integrationskosten all jener „entwurzelten und enteigneten jüdischen Flüchtlinge“ aus Deutschland und jenen Gebieten, die sich vormals unter deutscher Herrschaft befunden hatten.

Insgesamt leistete die Bundesrepublik von 1952 bis 1965 ‚Wiedergutmachung‘ in Höhe von 3,4 Milliarden Mark. Sie wurde vor allem in Sachwerten ausbezahlt, was den Weg für spätere Handelsbeziehungen bahnte, von denen die deutsche Wirtschaft heute noch profitiert. Ohne diese eigennützige Unterstützung aber wäre der junge Staat Israel vermutlich nicht so schnell auf die Beine gekommen. Das hatte vor allem David Ben Gurion pragmatisch im Blick, als er sich mit Konrad Ade-

nauer einigte. Der erste israelische Ministerpräsident konnte sich auch damals schon vorstellen, dass Deutschland irgendwann in der Zukunft wieder wichtig werden könnte.

Adenauer wiederum verfolgte mit dem ‚Wiedergutmachungsabkommen‘ nicht nur eine reine Moralpolitik. Ihm war klar, dass der Weg zurück in die Weltgemeinschaft über die Aussöhnung mit den Juden führte. Seine Beziehungen zu Ben Gurion stellten somit eine Art Gütesiegel für ein neues Deutschland dar. Adenauer glaubte aber auch an den Einfluss der Juden auf der Welt, als er die Verbindung zu Israel suchte.

Da die ‚Wiedergutmachung‘ vor allem in materiellen Werten eintraf, bahnten sich – trotz aller israelischen Widerstände – auch zwischen den Bevölkerungen die ersten Nachkriegsbeziehungen an. Die Israelis trafen notgedrungen mit den angereisten deutschen Fachleuten zusammen, die sie mit Autoteilen, Lokomotiven und Schiffen vertraut machen sollten. Auch gab es unter den Jeckes, jenen aus Deutschland stammenden Juden, die sprachlich und kulturell ihrer einstigen Heimat verbunden geblieben waren, so manche, die sich bereitwillig auf einen Dialog mit diesen Besuchern einließen: Sie gelten als die eigentlichen Brückenbauer der deutsch-israelischen Beziehungen. Es waren auch ehemalige deutsche und österreichische Staatsbürger, die nach der Aufnahme diplomatischer Beziehungen 1965 als erste israelische Botschafter nach Bonn gingen. (Das Amt des Botschafters in Deutschland ist bis heute der einzige Posten, den ein israelischer Diplomat ablehnen darf).

In Deutschland übte man sich nach 1945 in der Kunst des Verdrängens. Die Nazivergangenheit wurde aus dem öffentlichen Diskurs entweder ganz ausgespart, geleugnet oder geschönt. Auch im Familienkreis galt das Thema als tabu. Eines der Hauptmotive der deutschen Studentenrevolte von 1968 war es gewesen, die Wahrheit über die Generation der Väter ans Tageslicht zu bringen, die sich am liebsten selbst nur als Opfer dargestellt hätten. Zehn Jahre später führte dann die amerikanische Fernsehserie *Holocaust* zu hohen Einschaltquoten und einer breiten Debatte über die Vergangenheit, die allmählich ihren Weg in den Schulunterricht, die Medien und die Politik fand. Seine Scham für den Massenmord an den Juden tut heute jeder deutsche Politiker kund, der die israelische Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem besucht. Die Verantwortung für die Schoa ist „Teil der deutschen Identität“ – wie es Bundespräsident Horst Köhler anlässlich der seit vierzig Jahren bestehenden diplomatischen Beziehun-

gen während seines Israels-Besuch formulierte² – und „Staatsräson deutscher Politik“ geworden.³

Was Deutsche und Israelis nach dem Krieg – wenn auch aus entgegengesetzter Perspektive – gemeinsam hatten, war ein kollektives und privates Schweigen hinsichtlich der Vergangenheit. Das israelische Establishment hatte in den ersten Jahrzehnten nach der Staatsgründung kein Ohr für Verfolgungsgeschichten. Man wollte kein Opfer mehr sein und alle Kräfte nutzen, um eine neue Identität aufzubauen und in die Zukunft zu blicken. Erst mit dem Eichmann-Prozess, der 1961 begann und die Zeugenaussagen via Rundfunk in alle Wohnungen hineinrug, begann in Israel eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Holocaust.

Den Überlebenden war es ohnehin lange schwer gefallen, über diese Zeit zu reden. Erst im Alter verspüren manche den Drang, ihre Erlebnisse doch noch der Nachwelt zu vermitteln. Was sie mit ihren Kindern nicht taten, holen sie mit den Enkeln nach. Das Interesse der israelischen Jugendlichen ist heute so groß wie nie. Die Lehrpläne fordern zum Nachfragen auf. So müssen sich alle Siebtklässler in einem fast ganzjährigen Projekt mit dem Thema ‚Wurzeln‘ befassen. Fragen wie „Woher kommt meine Familie, wie viele haben den Holocaust überlebt, wo sind deren Mitglieder jetzt?“ gehören zur israelischen Identität. Der Literaturkritiker Efraim Sicher sieht darin ein „Erwachsenwerden der israelischen Gesellschaft“. Diese sei heute, anders als früher, in der Lage, individuellen Identitäten und Erinnerungen breiten Raum zu geben.

Je mehr Zeit verstreicht, desto wichtiger wird die Erinnerung an den Holocaust. So nimmt der alljährliche Holocaust-Gedenktag seit den frühen Neunziger Jahren eine zentrale Stelle im Bewusstsein jüngerer Israelis ein⁴ – und zwar selbst unter jenen jungen israelischen Juden, deren Eltern einst aus arabischen Ländern eingewandert waren. Auch sie identifizieren sich mit der Verfolgungsgeschichte der europäischen Juden.

Das gewachsene Interesse am Holocaust der Jungen geht aber nicht etwa mit einer stärkeren Ablehnung Deutschlands

² http://www.bundespraesident.de/en/Speeches-,11165.622158/Address-by-Horst-Koehler_-Pres.htm

³ Kanzlerin Angela Merkel in einem Grußwort zu Sechzig Jahre Israel in: *Zeitschrift der Deutsch-Israelischen Gesellschaft* Nr. 1 (März 2008), S.3.

⁴ Dan Bar-On: Erinnerung an den Holocaust. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zur Wochenzeitung *Das Parlament* Nr. 15 (2005), S. 37–45.

einher. Anders als noch viele Israelis der älteren Generationen kaufen sie ohne zu zögern deutsche Waren, können sich für deutschen Fußball begeistern und hören neuerdings sogar deutsche Musik. ‚Tokio-Hotel‘ und ‚Rammstein‘ gehören zu ihren Lieblingsbands. In der deutsch-israelischen DJ-Szene werden per Internetübertragung gemeinsam Partys gefeiert, abgesehen von den ausgesprochen regen Gastauftritten deutscher DJs in Israel und israelischer in Deutschland.

Jahrelang galt es für das Tel Aviver Goethe-Institut als Herausforderung, gerade die junge Generation für deutsche Themen zu interessieren. Doch die Berührungssängste bei gemeinsamen Veranstaltungen verschwinden allmählich. Den Grund sieht Amos Dolev, Programmdirektor des Tel Aviver Goethe-Instituts, mit in der Globalisierung. „Unter anderem hat auch das Kabelfernsehen Israel weltoffener, was eben auch heißt, Deutschland gegenüber offener gemacht.“

Ein weiterer Gradmesser für das Verhältnis zu Deutschland ist der gesunkene Altersdurchschnitt der Israelis, die Deutsch lernen. Lag die Hauptaltersgruppe in den Kursen beim Goethe-Institut 1996 noch zwischen 46 und 55 Jahren, hatte sie sich acht Jahre später auf 23 bis 35 Jahre verjüngt. Nach einer Umfrage des Goethe-Instituts vom Frühjahr 2003 wollten 25 Prozent der Kursteilnehmer Deutsch lernen, um mit Freunden zu reden, 15 Prozent, um Geschäftskontakte zu knüpfen, 24 Prozent, um zu studieren, und 21 Prozent, um in Deutschland zu arbeiten.

Der Jugendaustausch war einst der Wegbereiter für die Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zwischen beiden Ländern gewesen. Ihn gab es schon, bevor 1965 erstmals Botschafter ausgetauscht wurden. Konrad Adenauer und David Ben Gurion hatten sich dafür eingesetzt, der deutsche Kanzler hatte das deutsch-französische Jugendwerk als Modell im Auge. Von Deutschland aus zog es auch Jahre lang Jugendliche nach dem Abitur in den Kibbuz. Bis heute melden sich junge Deutsche zu einem Freiwilligendienst bei der Aktion Sühnezeichen, der längst auch als Ersatzdienst für die Wehrpflicht anerkannt wird. Viele Verbindungen, die während dieser Aufenthalte geknüpft werden, halten ein Leben lang.

Zugleich aber ist es heute schwieriger als vor zwanzig Jahren, deutsche Teilnehmer für den organisierten Jugendaustausch zu gewinnen. Der Grund dafür sind veränderte Lebensverhältnisse, denn eine größere Mobilität und Finanzkraft schmälert überhaupt die Attraktivität organisierter Reisen.

Zudem verplanen viele Jugendliche ihre Freizeit zunehmend nach Verwertungsmotiven; ein Sprachkurs in England ist unter diesem Gesichtspunkt attraktiver als ein Israel-Aufenthalt. Hinzu kommt die neue multi-ethnische Zusammensetzung der deutschen Gesellschaft: Jugendliche mit sogenanntem Migrationshintergrund – also aus nichtdeutschen, oft muslimischen Familien – sind am Holocaust und einer Reise nach Israel nur bedingt interessiert.⁵

In Israel wiederum war es noch nie leicht gewesen, Jugendgruppen nach Deutschland zu bringen. Denn wer schon an eine solche Reise ins Ausland denkt, der hat in der Regel zunächst andere Wunschziele vor Augen. Dass die Teilnehmer aber mittlerweile schon – wenn überhaupt – die Urenkel von Holocaust-Überlebenden sind, macht den Umgang mit Deutschland leichter. Ein Aufenthalt in Deutschland bleibt für die Israelis dennoch in erster Linie ein Besuch jenes Landes, von dem der Völkermord an den Juden ausging. Der Generationenwechsel eröffnet allerdings neue Formen der Erinnerung. Waren bis vor wenigen Jahren die Deutschen bei Erinnerungszereemonien in KZs ausgeschlossen, gibt es mittlerweile gemeinsame Veranstaltungen, die Jugendlichen sind ‚Partner in der Erinnerung‘.

Dass viele junge Israelis, die beim Jugendaustausch heute nach Deutschland reisen, aus Familien kommen, die aus der ehemaligen Sowjetunion eingewandert sind, trägt zu einer entspannteren Stimmung bei. „Denn die Russen reagieren anders als die Nachkommen von Holocaustüberlebenden. Sie haben die Geschichte eher aus den Schulbüchern gelernt als aus den persönlichen Erzählungen der Großeltern. Außerdem empfinden sie sich ohnehin als Siegermacht, was den Umgang mit Deutschland erleichtert“, erzählt eine israelische Betreuerin. Und weil der Rabbiner in Leipzig weder Hebräisch noch Englisch, sondern nur Russisch sprechen konnte, kam den ‚russischen Israelis‘ sogar die Rolle von Dolmetschern zu.⁶

Dass Juden aus der ehemaligen Sowjetunion heute lieber nach Deutschland als nach Israel übersiedeln, führt längst

⁵ Siehe hierzu die Studie von Viola B. Georgi, die sich mit dem Einfluss der deutschen Geschichte auf die Identität Jugendlicher mit Migrationshintergrund auseinandergesetzt hat: *Entliehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland*. Hamburg 2003.

⁶ Siehe hierzu auch Eliezer Ben-Raphael: *Building a Diaspora: Russian Jews in Israel, Germany and the USA*. Leiden 2006.

nicht mehr wie noch vor ein paar Jahren zu heftigen Spannungen zwischen den beiden Regierungen. Israel besteht nicht mehr so sehr wie früher darauf, die alleinige Heimat aller Juden zu sein, und hat sich auch zunehmend mit der Tatsache abgefunden, dass Juden bewusst in Deutschland leben wollen.

Mittlerweile gibt es sogar unter Israelis den Trend, sich dort einbürgern zu lassen. Wer kann, lässt sich einen deutschen Pass ausstellen, der den Inhaber zum EU-Bürger macht. In Paragraph 116 Absatz 2 des deutschen Grundgesetzes heißt es: Frühere deutsche Staatsangehörige, denen zwischen 1933 und 1945 die Staatsangehörigkeit aus „politischen, rassischen oder religiösen Gründen entzogen worden ist und ihre Abkömmlinge sind auf Antrag wieder einzubürgern“. Mehr als 100 000 Israelis haben bereits einen deutschen Pass. Der israelische Rechtsanwalt Dan Assan nennt es eine „Versicherungspolice für Krisenzeiten“, ⁷ doch wer einen Antrag stellt, tut es in der Regel aus ganz pragmatischen Gründen. Mit einem deutschen Pass erhält man in der gesamten EU automatisch unbefristete Aufenthaltsgenehmigung, Arbeitserlaubnis, soziale Rechte, fast kostenlose Studien und ohne Visum Zugang zu vielen anderen Staaten. Andererseits gibt es keinerlei Pflichten. Weder muss ein Passinhaber Steuern entrichten noch Armeedienst ableisten.

Ungewöhnliche Anziehungskraft übt die altneue Hauptstadt Berlin aus. Tausende Israelis, viele davon Künstler, leben heute in Berlin. ⁸ Andere kommen nur zu Besuch, spüren auf Kurztrips dort den Spuren der Geschichte nach, suchen den Bunker von Hitler auf und gehen ins Jüdische Museum. So machen sie dann eben auch Bekanntschaft mit dem Deutschland von heute. Die Stadt befindet sich zwar in Deutschland, ist aber eine europäische Metropole.

Das neue Faszinosum Berlin illustriert ein Fernsehspot der israelischen Fluggesellschaft El Al, der im Juni 2008 ausgestrahlt wurde. Ein offensichtlich homosexueller Israeli sitzt im Bademantel und mit Schoßhund auf dem Sofa und klagt über die Bedrohung durch die Hizbollah im Norden und die Hamas im Süden. „Da habe ich doch einfach Lust, nach Berlin zu fliegen“, sagt er. (Zwischen Tel Aviv und Berlin gibt es gerade auch in homosexuellen Kreisen viele Kontakte). Der Fern-

⁷ Dan Assan, Art. in: *Jediot Aharonot*, 11. Juli. 2008.

⁸ Fania Oz-Salzberger: *Israelis in Berlin*, Frankfurt 2001.



2 Bundeskanzlerin
Angela Merkel wird von
Ehud Olmert,
Premierminister Israels,
zu einem Gespräch in
dessen Residenz begrüßt
(1. April 2007)

sehsport bricht gleich zwei zionistische Tabus, was früher mit Sicherheit zu einem Aufschrei geführt hätte: Er mokiert sich über die Standhaftigkeit der Israelis in ihrer Heimat und schlägt ausgerechnet Deutschland als (wenn auch nur vorübergehenden) Fluchtort vor.

Israel hat sich in den letzten Jahren auch offiziell ganz generell wieder dem Alten Kontinent, aus dem seine Gründungsväter stammten, angenähert. Seit Juni 2000 ist das Land über ein Assoziierungsabkommen enger denn je wirtschaftlich mit Europa verbunden. Infolge des Zypern-Beitritts zur Europäischen Union 2004 liegt es nur noch 250 Kilometer von den Außengrenzen des vereinten Europa entfernt. So skeptisch viele Israelis die europäische Nahostpolitik auch beäugen, die sie immer als traditionell proarabisch wahrgenommen haben, so positiv stehen sie dem Projekt Europa gegenüber, mit Bewegungsfreiheit und ohne Passkontrollen – wovon man im Nahen Osten nur träumen kann.

Aus israelischer Sicht ist das politische Berlin heute ein entscheidender Faktor sowohl innerhalb Europas als auch in den Vereinten Nationen, wenn es darum geht, den Iran davon abzuhalten, Atomwaffen zu produzieren. In einer Rede im Februar 2006 ließ die deutsche Kanzlerin im Hinblick auf den iranischen Präsidenten keinen Zweifel an ihrer Solidarität zu Israel: „Ein Präsident, der Israels Existenzrecht anzweifelt, ein Präsident, der den Holocaust leugnet, kann keinerlei Toleranz aus Deutschland erwarten.“ Während ihres Israel-Besuchs im März 2008 versicherte Angela Merkel den Israelis dann nochmals ihre uneingeschränkte Unterstützung im Kampf gegen einen Iran mit Atomwaffen. Bloß stellte man sich in Deutsch-

land und Israel die berechnete Frage, wie weit diese deutsche Solidarität im Ernstfall tatsächlich ginge. Nicht nur für den in der Anti-Atomkraft-Bewegung sozialisierten Deutschen sind die israelischen Drohgebärden im Hinblick auf einen Präventivschlag gegen den Iran absolut bedrohlich.

Merkels Besuch zu Israels 60. Geburtstag hat in jedem Fall eine neue Intensität der bilateralen Beziehungen markiert. Deutschland nahm Israel in seinen kleinen Kreis von Alliierten wie Polen, Italien und Frankreich auf, mit denen es enger kooperiert als mit allen anderen Ländern. Bei diesen ersten deutsch-israelischen Regierungskonsultationen wurden bilaterale Vereinbarungen getroffen, um „das einzigartige Verhältnis zwischen Deutschland und Israel durch zukunftsorientierte politische Maßnahmen zu festigen“. Regelmäßige Konsultationen – auch im Bereich internationaler Angelegenheiten – sind beabsichtigt. In einer offiziellen Stellungnahme heißt es: „Beide Seiten betrachten es als positiv, dass die deutsche Präsidentschaft der Europäischen Union dazu beigetragen hat, die Zusammenarbeit zwischen der EU und Israel zu stärken.“⁹

Die Wärme, mit der Angela Merkel in Israel empfangen wurde, sagt einiges aus über den Stand der bilateralen diplomatischen Beziehungen, die noch nie so gut waren. Ihre Person, ihre Biografie, ihr Stil spielten aber dabei auch eine Rolle. Mit Merkel wurde Deutschland erstmals von einer Frau repräsentiert und einer ehemaligen Bürgerin Ostdeutschlands. Ihr Bekenntnis zu Demokratie und Freiheit sei kein Lippenbekenntnis, formulierte der ehemalige Botschafter in Berlin, Shimon Stein. Dass die DDR Israel bis vor dem Mauerfall nicht anerkannte und jede Verantwortung für die Naziverbrechen an die Bundesrepublik abgeschoben hatte, gehört zu den nach wie vor unaufgearbeiteten Kapiteln der deutschen Vergangenheitsbewältigung.

Beide Länder haben politische und gesellschaftliche Prozesse durchlaufen, die eine Annäherung nicht nur möglich, sondern auch dauerhaft gemacht haben. Dass Israel heute in gewisser Weise weniger zionistisch, sondern offener und globaler geworden ist, öffnet es dem heutigen Deutschland gegenüber, das seinerseits weniger deutsch, sondern europäischer und multi-eth-

⁹ <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2008/03/Anlagen/>

nischer geworden ist. Für die Zukunft bedeutet das aber nicht unbedingt eine stärkere Bindung an Israel, da viele der ‚neuen‘ Deutschen eine andere Identität und ein anderes Geschichtsbild mit sich bringen. Je globaler sich Deutschland entwickelt, desto schwieriger könnte es werden, die besonderen Beziehungen zu Israel als Verpflichtung aufrechtzuerhalten.

Zugleich liegt in der europäischen Entwicklung auch eine Chance, die Deutschland einbinden würde und zugleich darüber hinausginge. Gunter Hofmann vergleicht das israelische Mosaik aus Identitäten, das an die Stelle der kollektiven Identität Israels getreten ist, mit Europa, das ein ähnliches Patchwork sei, und mit dessen „multiethnischem“, langsam auch multireligiösem Charakter.¹⁰ Er plädiert deshalb für den Beitritt Israels zur EU. Damit greift er ein Thema auf, das in vielen Kreisen zumindest diskutiert wird, aber zum jetzigen Zeitpunkt aus vielen Gründen völlig unrealistisch wäre. Als Zukunftsszenario ist es dennoch bedenkenswert.

BILDNACHWEIS

Abb. 1: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, B 145

Bild-00009354. Foto Benno Wundshammer/14. März 1960.

Abb. 2: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, B 145

Bild-00127534. Foto Sandra Steins/1. April 2007.

¹⁰ Gunter Hofmann: Sie sind wie wir. In: DIE ZEIT, 15. Mai 2008.

Chaim Be'er

Mainz am Suezkanal

Eine Erzählung

Während des furchtbaren Herbstes im Jahre 1973 und des darauffolgenden Winters saß ich in ‚Afrika‘ fest – diesem verrauchten-verrußten Ort der Verbannung westlich des Suezkanals, den die israelischen Truppen im Laufe des Jom-Kippur-Krieges eingenommen hatten. Wie ich bereits in meinem Roman *Federn*¹ beschrieben habe, gehörte ich in jenen Tagen einer Einheit von Totengräbern an, die den Befehl hatte, die sterblichen Überreste derjenigen Soldaten zu orten, die während der Kämpfe am Brückenkopf jenseits des Kanals, an der landwirtschaftlich genutzten Pufferzone und am ägyptischen Marine-Stützpunkt in Fanara am westlichen Ufer des Großen Bittersees gefallen waren. Mit der Morgendämmerung schlüpfte ich aus unserem Alkoven, der an das Leichenhaus der Geisterstadt Fayid angebaut war, und auf der Fahrt durch die Gegend wurden wir in einem sowjetischen Beutewagen durchgeschüttelt. Drei Reservisten waren wir, unter ihnen ich als jüngster, eingewickelt in unsere Soldatenmäntel im eisig kalten Fahrerhaus, dessen Außenwände mit russischen und arabischen Schriftzügen verziert waren.

Der Kommandant unserer Einheit, in meinem Buch Minz genannt, zupfte eines Morgens seinen ergrauten Bart und unterbrach meine Suche nach dem Militärsender im Radio. Vielleicht wollte ich stattdessen von ihm den ‚Nussach‘ lernen, also jene traditionelle Liturgie, die gewöhnlich aus den Mündern der Vorbeter in den Synagogen der aschkenasischen Gemeinden Osteuropas während der Hohen Feiertage erklang. Der erfahrene Bestatter nahm einen Schluck vom Whiskey, der uns vom Oberbefehlshaber zugeteilt worden war, um unsere Seele während der trübsinnigen Arbeit ein wenig zu erheitern. Gleich darauf füllte seine Tenorstimme den Raum des Fahrerhauses – in dem der Rauch von Virginia-Zigaretten hing und der Geruch von Gewehröl und Schweiß, der aus den seit vielen Tagen nicht mehr gewaschenen Uniformen stieg – mit

¹ Chaim Be'er: *Federn*. München 2002.

Schilderungen des großen Gerichtstages aus dem Gebet „u-netane tokef“. Engel eilten, Sterbliche zitterten, und alle trafen zum Gericht vor Gott zusammen. Während am eschatologischen Himmel die Wolken hintereinander an die südliche Horizontkante geworfen wurden, ballten sich aus jener Richtung gleichzeitig schnell emporsteigende, dichte Wolkenmassen über den ‚Nasser-Fabriken‘ und dem Hafen Adabijas, die so von einem hellen, entblößenden Licht erleuchtet waren, als sei auch hier, wie im Himmel über Toledo, die Hand El Grecos am Werk.

Die in finsternen und tiefen Nuancen anschwellende Tenorstimme von Minz öffnete das himmlische Buch der Erinnerung. Dieses Buch ließ sich wie von selbst lesen; ein unsichtbares Widderhorn blies, und ein leiser, dünner Ton war vernehmbar, und alle Geschöpfe dieser Welt fingen an, an Ihm vorbei zu ziehen wie eine Schafherde. „Wie ein Hirte seine Herde prüft, lässt Er sie unter Seinem Stab hindurchziehen“, so ließ auch der Fünfundzwanzigjährige sie durchlaufen, zählte und berechnete sie, alle Geschöpfe Gottes, und es klang, als könne die Schwingung seiner Stimme wie mit einem unsichtbaren Zähler jedes Schaf, das vorbei schnellte, entweder zum Leben oder zum Tode verurteilt wurde, zählen. An den Brennenden leckten die Feuerzungen, und die böartigen Wasser zogen über die Köpfe der Ertrunkenen. Hier brachen die Toten unter dem Schwert zusammen, und da verendeten die Geschlagenen in Hunger und Pest. Ab und an verlangsamte Unger, der Fahrer, die Geschwindigkeit, während ich mit dem Fernglas die Minenfelder ausspähte, die sich links des Weges in Richtung des Sees erstreckten. Vielleicht würde ich den Mantelsaum eines Soldaten, der zwischen den Gebüsch hervorlugte, oder einen glitzernden Metallknopf erkennen oder ein Nest von wimmelnden Ameisen, das sich emporhob über das, was früher ein Mensch gewesen war. Und Minz sang: „Des Menschen Ursprung ist die Erde und an seinem Ende kehrt er wieder zur Erde zurück, wie ein vorüberziehender Schatten, eine dahin schwindende Wolke, verwehter Wind, vorbeifliegender Staub und ein flüchtiger Traum“.

Raffael Unger, Sohn einer angesehenen orthodoxen Familie aus Deutschland, der im zivilen Leben eine kleine Niederlassung einer Privatbank leitete, drückte auf das Gaspedal und sagte, in seinen Augen gehe die besondere Aura tragischer Heiligkeit, die das Gebet „u-netane tokef“ umgebe, auf die Ereignisse um Rabbi Amnon aus Magenza – so heißt im Judentum

die Stadt Mainz – zurück, der dieses Gebet in die Welt gebracht habe. Wir alle kannten die Legende vom Martyrium des Großen der Stadt Mainz, der die Taufe trotz aller Bedrängnisse durch den dortigen Bischof verweigert hatte und dem dafür zur Strafe Finger und Zehen abgehackt worden waren. Dennoch wollte uns unser anstrengender Jecke diese düstere Legende mitsamt all ihren Einzelheiten nicht ersparen. „Und bei jedem Glied pflegten sie ihn zu fragen, möchtest Du, Amnon, Dich zu unserem Glauben bekennen? Und er sagte nein!“ So zählte Raffael Unger jede Weigerung und Ablehnung des jüdischen Märtyrers auf, bis er schließlich sagte: „Und als sie all seine Finger und Zehen abgehackt hatten, befahl dieser Übeltäter, Rabbi Amnon auf ein Schild zu legen – seine Finger und Zehen um ihn herum verteilt – und ihn nach Hause zu schicken.“

Unger fuhr fort: „Glaubt mir, Ihr Beiden, ich bin Mainzer. Und der Weg, der vom Dom, wo der Bischof und seine Hoheiten ihn gepeinigt hatten, bis zu seinem Haus im alten jüdischen Viertel führte, war mir schon während meiner Jugend gut bekannt. Mein Großvater, möge Gott sein vergossenes Blut rächen, ist an dem Tag, als ich anfang, vor meiner Bar-mizwa Gebetsriemen zu legen, den Weg mit mir gemeinsam entlanggeschritten.“ „Wann war das?“, wollte ich wissen. „Drei Wochen nach der Machtübergabe“, antwortete Unger und hielt den Wagen an.

„Versucht mal, Euch diesen Dom vorzustellen“, wies er mit seinen Händen durch die Luft, schob von den Ufern des Rheins, nahe der Mündung des Mains, von den ausgedehnten Weinbergen, die das Land bedeckten, die Türme und Dachreiter wie das riesige Mittelschiff des Doms hierher, an das Schlachtfeld in der Wüste. So ließ er alles wiedererstehen, wie er es in seiner Erinnerung bewahrt hatte – die Erinnerung eines jüdischen Jungen, der während der aufziehenden Diskriminierung gerade seine religiöse Volljährigkeit erlangte. „Und in diesem so ästhetischen Gebäude, das in seinem Ansehen auf die ganze Umgebung ausstrahlte, missbrauchten gebildete Menschen einen, der bis kurz zuvor ihr Bekannter und Gefährte gewesen war.“

„Nichts hat sich seitdem geändert“, schloss Minz und stellte sich zu Unger, der sich, mir seinen Rücken zuwendend, in die Schlucht am Wegrand erleichterte. Wieder zurück wuschen sie ihre Hände mit Wasser aus der Feldflasche. Unger, der von Minz gebeten worden war, ihn am Lenkrad abzulösen, fuhr fort und erzählte, dass Rabbi Amnon an Rosch Ha-schana,

das einige Tage nach dessen Rückkehr in sein Haus gefeiert wurde, seine Nächsten bat, ihn mitsamt seiner in Salz eingelegten Finger und Zehen in die Synagoge zu tragen und ihn dort auf den Almemor zu legen. Und als der Vorbeter zur Kedscha, der Heiligung Gottes inmitten des Gottesdienstes, schritt, unterbrach ihn Rabbi Amnon, damit er den Namen Gottes heiligen könne. Mit gebrochener Stimme sprach er das Gebet „u-netane tokef“, was „wir wollen die Größe der Heiligkeit des Tages schildern“ bedeutet und welches uns gerade so gelungen aus dem Munde unseres Oberkantors, Herrn Minz, dargeboten worden war. Er rechtfertigte Gott, und als er zum Vers „Aber Du bist König, Gott, lebendig und bestehend!“ gelangte, entschwand er vor aller Augen aus dieser Welt.

Rauch stieg über dem im Westen liegenden Bergrücken des Ataka von Lagerfeuern auf und Minz bemerkte als erster vor uns, dass dies wohl der beste Beweis dafür sei, dass die Gerüchte über einen beginnenden Rückzug unserer Truppen westlich des Suezkanals tatsächlich wahr seien. Unger nickte und beteuerte, dass am dritten Tag nach seinem Verschwinden Rabbi Amnon in nächtlichen Visionen Rabana Kalonymos, Sohn des Rabana Meschulam, Sohn des Rabana Kalonymos, Sohn des Rabana Mosche, Sohn des Rabana Kalonymos, erschienen sei, um ihn das Gebet „u-netane tokef“ zu lehren und ihm zu befehlen, es in alle Gemeinden in der Diaspora zu entsenden, damit es zu einem Zeugnis und einer Mahnung werde. „Bist Du sicher, dass Du bei dieser endlosen Kette von Rabbinern keinen einzigen Rabana Kalonymos vergessen hast?“, spottete ich.

„Reb Chaim“, neckte mich Minz, dessen Familie mit der meinen mütterlicherseits verwoben war, seit diese vor sieben Generationen irgendwann am Anfang des 19. Jahrhunderts nach Jerusalem übersiedelt war, „wenn ich mich nicht allzu sehr täusche, ist dieser Rabbi Kalonymos tatsächlich einer Deiner Urahnen!“ Und während Verlegenheit in der Fahrerkabine die Überhand gewann, nahm er einen weiteren Schluck Whiskey, der das Herz der Totengräber fröhlich machte, und stimmte wie bei einer Bestattung an: „Ja, oh Reb Chaim, wisse woher Du kommst und wohin Du gehst und vor wem Du Rechenschaft ablegen musst.“

Am Abend, als wir zu unserem Alkoven neben dem Leichenhaus zurückkehrten, schlang er seinen Arm um den meinen und flüsterte: „Sei mir nicht böse, mein junger Freund, denn aus deinem Mund, hörte ich, was dir der Schriftsteller

Schmu'el Joseph Agnon damals sagte, dass ein Mensch wissen müsse, wer all seine Ahnen und Urahnen waren, mindestens bis zu Adam.“

Als ich aus diesem Krieg zurückgekehrt war, fing ich an, fieberhaft meinen Stammbaum zu skizzieren. Und tatsächlich begab ich mich immer tiefer hinein, durch die Jerusalemer und Zefatische Ära weiter nach Mahiljou – wo, der Familienlegende nach, einer meiner Ahnen Napoleon Bonaparte traf und dessen kaiserlichen Mantel bekam, der Jahre später zu einem Toravorhang wurde –, in Richtung erloschener Städte Ost- und Mitteleuropas, bis ich zum Mutterstein gelangte, den keine menschliche Erinnerung durchdringen kann, und mein Mutterstein war Aschkenas – das ist der alte Name Deutschlands, wie wir Juden es nennen –, genauer gesagt das mittelalterliche Magenza, das man heute als Mainz, die Hauptstadt von Rheinland-Pfalz kennt, in welches vor etwa eintausend Jahren Kaiser Karl der Große Rabbiner Kalonymos den Ersten aus Lucca in der Lombardei einlud, damit er ihm in Staatsangelegenheiten helfe.

Fast eine Generation ist vorüber geflogen zwischen den Alptraumfahrten hinter den verlorenen Toten auf den Wegen ‚Afrikas‘ und dem Ausgang dieser Erzählung. An einem Morgen des beginnenden Frühlings im Jahre 1995 kam ich nach Worms, das bei den Juden Wermeisa heißt. Diese Stadt bildete zusammen mit Mainz und Speyer das Dreieck *SCHUM*, die Abkürzung für die drei alten jüdischen Städte. Ich traf dort mit einigen israelischen und deutschen Literaten zusammen, die vorhatten, zu höchst wichtigen Themen zu tagen. Wir spazierten durch die alten Gassen des rekonstruierten jüdischen Viertels, betasteten die Wundermauer, von der der Dichter Scha'ul Tschernichowski so gelungen berichtete, sie habe sich über eine schwangere jüdische Frau erbarmt, die ein Fuhrmann zu überfahren drohte, indem sie eine Nische entstehen ließ, in welche jene sich und ihren Bauch retten konnte. Danach trafen wir in der bescheidenen gotischen Synagoge ein, die die Nazis 1938 zerstört hatten und die danach wieder errichtet worden war. Die Wände waren nicht mehr die gleichen wie auch das Dach nicht mehr das gleiche war. Ich tröstete mich aber mit dem Gedanken, dass die eingeschlossene Luft vielleicht die gleiche Luft war, die nie zur Ruhe kommen würde.

Zum ersten Mal in meinem Leben war ich bereit, als Vorbeter zu fungieren. Ich stieg zu dem kleinen steinernen Almemor hinauf, auf welchem man die Tora generationenlang zu le-

sen pflegte, und mit zitternder Stimme las ich das Piut, also das liturgische Gedicht „u-netane tokef“. Wie die Forschung bewiesen hat, ist dieses Gedicht im Land Israel verfasst worden, ein paar Jahrhunderte, bevor Rabbi Amnon diese schlimme Qual zugefügt worden war. Doch ein leiser dünner Ton war vernehmbar und im Echo, das mich aus der gotischen Wölbung erreichte, versteckten sich die Stimmen meiner Ahnen und Urahnen bis zu jenem Rabbi Kalonymos, gesegnet sei sein Name. Als der Dichter Friedrich Christian Delius hinter mir auf die Steinbühne stieg und den hebräischen Text in einer deutschen Übersetzung vorlas, konnte ich aus den Mauern die Stimmen seines Vaters, eines protestantischen Geistlichen aus Hessen, und seines Großvaters, meines Wissens Bischof von Mainz, hören. Und alle Anwesenden konnten die Bewohner des Himmels gemeinsam mit den Bewohnern der Erde singen hören: „Wir wollen die Größe der Heiligkeit des Tages schildern, er ist furchtbar und ernst.“

Aus dem Hebräischen übersetzt von Ittai Joseph Tamari.

Julie Grimmeisen

Der erste Besuch von Günter Grass in Israel

Vom 9. bis 24. März 1967 weilte der deutsche Schriftsteller Günter Grass zum ersten Mal in Israel.¹ Auf Einladung der israelischen Regierung hielt er unter anderem die *Rede von der Gewöhnung* in Tel Aviv und Jerusalem, traf Israels höchste Politiker und stellte sich der israelischen Öffentlichkeit in Diskussionen.²

Dieser Besuch bedeutete nicht nur für den deutschen Künstler eine Premiere. Die Besonderheiten seines Auftritts im Staat Israel kommen in einem Bericht der deutschen Botschaft³ vom 21. März 1967 an das Auswärtige Amt in Bonn zur Sprache, welches sein Wirken genau verfolgte.

Aus dem Bericht geht hervor, dass Grass die erste deutsche Persönlichkeit darstellte, die kein Politiker war und Deutschland in Israel öffentlich repräsentierte. Dieser Schritt bedeutete eine Veränderung in den deutsch-israelischen Kulturbeziehungen, die bis dahin stark von den Richtlinien für den Kulturaustausch von 1961 geprägt waren. Im „Jahr des Eichmann-Prozesses“⁴ kam es in der Knesset zu einer Diskussion, die sich mit dem Umfang der Beziehungen zu Deutschland in den Bereichen Bildung und Kultur befasste. Zwar wurde der Antrag der Opposition auf Abbruch sämtlicher kulturellen Kontakte mit der Bundesrepublik Deutschland abgelehnt, aber dafür billigte die Knesset eine Reihe von Bestimmungen für

¹ Politisches Archiv des Auswärtigen Amts, Auslandsvertretungen, Band 2236.

² Sein zweiter Besuch folgte im November 1971 im Zuge der heftig kritisierten „Deutschen Kulturwoche“. Da das Programm den 9. November und somit den Tag der Erinnerung an die Reichspogromnacht von 1938 einschloss, war die Woche von Protesten der israelischen Bevölkerung begleitet. Siehe hierzu: Markus Weingardt: Deutsch-israelische Beziehungen. Zur Genese bilateraler Verträge 1949–1996. Konstanz 1997, S. 78.

³ Nachdem die Knesset am 16. März 1965 den Botschafteraustausch akzeptiert hatte, wurde am 11. August 1965 die deutsche Botschaft in Tel Aviv eröffnet.

⁴ Zitiert nach David Ben Gurion in: Tom Segev: Die siebte Million. Der Holocaust und Israels Politik der Erinnerung. Hamburg 1995, S. 476.

den zukünftigen kulturellen Verkehr. Diese sahen vor, die beiderseitige Teilnahme an internationalen Kongressen und den Austausch von Delegationen zu ermöglichen, Studienaufenthalte in Deutschland nur bei Bedarf zu genehmigen, Informationsreisen für Jugendliche zuzulassen und die Eröffnung von deutschen Institutionen sowie kulturelle Veranstaltungen unterhaltender Art zu verbieten.⁵ Dieses Auftrittsverbot traf auch für deutsche Schriftsteller zu. Mit der Einladung Günter Grass' im März 1967 schien nun die israelische Regierung die Richtlinien selbst zu durchbrechen, was in der Botschaft als Erfolg der kulturellen und auch politischen Beziehungen interpretiert wurde.

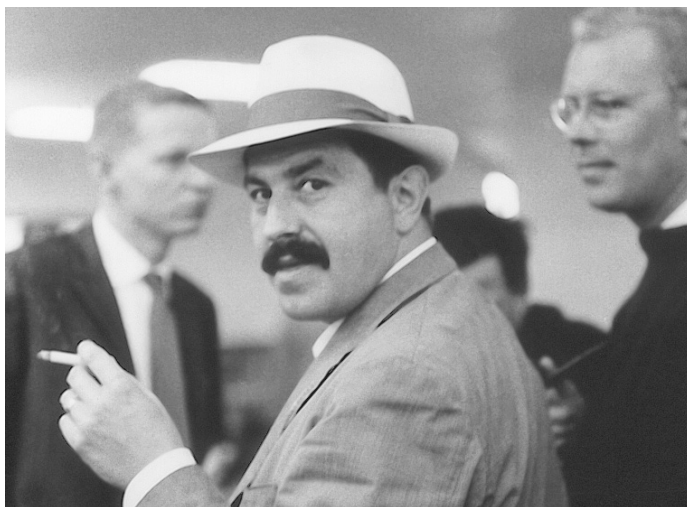
Weitere Premieren gingen mit dem Auftritt des deutschen Schriftstellers einher. So sendete der israelische Radiosender Kol Israel zum ersten Mal ein Interview in deutscher Sprache. Auch beim Besuch an der Hebräischen Universität Jerusalem wurde Grass auf Deutsch eingeführt, was zu diesem Zeitpunkt sehr unüblich war. Die deutsche Sprache nahm in der Diskussion um die Ablehnung deutscher Kultur in Israel eine besondere Rolle ein. Nach einem Beschluss im November 1950 des Film and Theater Review Boards, der staatlichen Zensurbehörde für kulturelle Belange, waren jegliche Aufführungen in deutscher Sprache verboten.⁶ Dieses Verbot besaß formell keine große Durchsetzungskraft, da es bereits in den folgenden Jahren mehrmals durchbrochen wurde. So stimmte das israelische Kabinett 1955 für die Vorführung des deutschsprachigen Kinofilms *Der Prozeß* nach dem Roman von Franz Kafka, einem der bedeutendsten jüdischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts.⁷ Auch wenn in den Regierungsbestimmungen von 1961 nicht speziell auf Einschränkungen der deutschen Sprache eingegangen wurde, ist davon auszugehen, dass man für nicht-jüdische Künstler deutscher Sprache keine derartigen Ausnahmen vorsah. Somit stellen die Auftritte des Literaten Grass und das begleitende Programm in deutscher Sprache eine weitere Besonderheit seines Besuches dar. Auch Grass war sich dessen bewusst und betonte in seiner *Rede von der Gewöhnung*: „Und wenn er [ein deutscher Israelreisender],

⁵ Yeschayahu Jelinek: Deutschland und Israel 1945–1965. Ein neurotisches Verhältnis. München 2004, S. 376–378.

⁶ Na'ama Sheffi: Der Ring der Mythen. Die Wagner-Kontroverse in Israel. Göttingen 2002, S. 49; Jelinek: Deutschland und Israel (Anm. 5), S. 381.

⁷ Jelinek: Deutschland und Israel (Anm. 5), S. 375.

Günter Grass Anfang der Sechziger Jahre, im Hintergrund links Hans Magnus Enzensberger sowie Uwe Johnson



wie ich heute, zu Ihnen in deutscher Sprache spricht, muß er gewiß sein, daß diese Sprache, was immer sie mitzuteilen vorhat, Ihrem Ohr Schmerzen bereitet. Ich liebe diese Sprache. Mit ihrer Hilfe, und nur mit ihrer Hilfe bin ich – und sei es im Widerspruch – da.“⁸

Weiterhin traf Grass im März 1967 neben Ministerpräsident Levi Eschkol und Staatspräsident Salman Schasar auch Erziehungsminister Zalman Aran⁹, welcher zum ersten Mal einen offiziellen deutschen Besucher empfing. Aran und seine Vorgänger lehnten bis zu diesem Zeitpunkt ein Treffen mit deutschen Vertretern ab. Ein Präzedenzfall, der hingegen nicht geschaffen wurde, wäre ein Treffen mit dem Israelischen Schriftstellerverband gewesen. Dieser hielt an seinem Beschluss fest, den deutschen Literaten nicht zu empfangen.¹⁰ Aus dem Bericht der Botschaft geht hervor, dass gerade diese Haltung der Popularität des Schriftstellers in Israel zugute kam. Andere jüdische Schriftsteller sowie die Presse sprachen sich gegen die Weigerung des Schriftstellerverbandes aus und verschafften Grass' Besuch somit mehr Publizität.

⁸ Günter Grass: Über das Selbstverständliche. Politische Schriften. München 1969, S. 127 f.

⁹ Zalman Aran war von 1955–60 und von 1963–69 Erziehungsminister in der israelischen Regierung.

¹⁰ Der erste Empfang eines deutschen Schriftstellers wurde im Mai 1969 Heinrich Böll zuteil. (Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Auslandsvertretungen, Band 2236).

Die Bewertung des Grass-Besuches durch die deutsche Botschaft war äußerst positiv. Seine Reise gab den deutsch-israelischen Kulturbeziehungen eine neue Prägung. Auch wenn Günter Grass zu den unermüdlichen Kritikern vieler Facetten deutscher Politik zählte, war er bereit, das demokratische System trotz seiner Unzulänglichkeiten im Ausland zu verteidigen.¹¹ So kritisierte er in seiner *Rede von der Gewöhnung* einerseits, dass „[...] ein Altnationalsozialist in meinem Land heute Bundeskanzler¹² sein darf [...]“¹³, wies aber andererseits darauf hin, „[...] daß ein gewichtiger Teil des deutschen Volkes, auch die Jugend, während mehr als zwanzig Jahren nicht müde geworden ist, gegen die Ignoranz, gegen die Abschwächung des Verbrechens, gegen die Gewöhnung an das Verbrechen zu kämpfen.“¹⁴ Diese Kombination, das Eintreten für die Schuld Deutschlands und das Verkörpern des ‚anderen‘ – demokratischen – Deutschlands, in der Person Günter Grass’ ermöglichte es erstmals, den Besuch eines deutschen Künstlers in Israel positiv aufzunehmen.

Bericht über den Besuch Günter Grass’ in Israel

Tel Aviv, den 21.3.1967

Gz.: IV 7–88/862¹⁵

Ber.Nr. 443

2 Berichtsdoublet – 1 Spiegeldoublet –

Das Auswärtige Amt

Bonn

Betr.: Besuch von Günter Grass in Israel

Bezug: Drahtberichte vom 16. März 1967, Nr. 114¹⁶ und vom 28. Februar 1967, Nr. 84¹⁷

Anlg.: 1 Programm

¹¹ Michael Jürgs: Günter Grass. Eine deutsche Biografie. München 2007.

¹² Kurt Georg Kiesinger, Bundeskanzler von 1966–69, war wegen seiner früheren Mitgliedschaft in der NSDAP umstritten.

¹³ Grass: Über das Selbstverständliche (Anm. 8), S. 133.

¹⁴ Grass: Über das Selbstverständliche (Anm. 8), S. 131.

¹⁵ Laufende Aktennummer. IV bezeichnet die Kulturabteilung im Auswärtigen Amt.

¹⁶ In dem Telegramm an das Auswärtige Amt wird auf den Inhalt der „Rede von der Gewöhnung“ und ihre positive Rezeption in Tel Aviv vor 500 Zuhörern eingegangen.

¹⁷ In dem Telegramm wird das Auswärtige Amt über den bevorstehenden Besuch von Günter Grass und über sein Programm informiert.

I. Nach dem Vortrag von Günter Grass in Tel Aviv (vgl. Drahtbericht vom 16.3.1967) waren noch folgende Ereignisse des Grass-Besuchs bemerkenswert:

1. KOL ISRAEL sendete an einem Freitag-Spätnachmittag, der bestmöglichen Sendezeit, da wegen des beginnenden Schabbats jedermann zu Hause ist, ein im wesentlichen literarisches Interview mit Grass in deutscher Sprache. Es war das erste Mal, daß KOL ISRAEL ein Interview in deutscher Sprache vermittelte.

2. Grass wurde vom Ministerpräsidenten (vgl. Bericht vom 21.3.1967- IB 4-82/92.19), Staatspräsidenten (vgl. Drahtbericht vom 16.3.1967) und – als erster deutscher Besucher – vom Erziehungsminister empfangen.

3. Ein Podiumsgespräch mit Lektoren und Studenten der Hebräischen Universität, in dem Grass u. a. die positive Rolle der deutschen Sozialdemokratie im Kampf gegen Rechts- und Linksradikalismus hervorhob und sich in einer Form, deren Differenzierung sehr gut der Mentalität seiner Gesprächspartner und Zuhörer entsprach, zum Anwalt der deutschen Jugend machte. Der Andrang der Jerusalemer Studentenschaft zu dem Gespräch war groß.

4. Wiederholung der „Rede von der Gewöhnung“ und der Lesung von Gedichten aus seinem neuerschienenen Gedichtband „Ausgefragt“ im zweitgrößten Saal der Hebräischen Universität Jerusalem (der größte Saal war durch eine Theateraufführung besetzt) in Anwesenheit des Nobelpreisträgers Agnon und seiner Frau. Der 300 Personen umfassende Raum war lange vor Beginn der Veranstaltung überfüllt, obwohl weder in der Presse noch durch Plakatierung auf das Ereignis hingewiesen worden war. Etwa 40 Prozent der Zuhörer waren junge Menschen. Der Dekan der philosophischen Fakultät führte Grass nur in deutscher Sprache ein (üblich sind einige Sätze in hebräischer Sprache) und dankte dem Schriftstellerverband pointiert für seine Weigerung, Grass zu empfangen, da dadurch der philosophischen Fakultät die Ehre zuteil geworden sei, Gastgeber von Grass für seinen Vortrag zu sein.

Entgegen den Befürchtungen des Außenministeriums, das Polizisten in Zivil entsandt hatte, kam es zu keinerlei Zwischenfällen.¹⁸

** Der Wortlaut der Rede soll in diesen Tagen in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ abgedruckt werden.¹⁹*

II. Bewertung des Besuchs

Mit Günter Grass wurde der hiesigen Öffentlichkeit erstmals ein Repräsentant Deutschlands, der nicht Politiker ist, in breitem Ausmaß ins Bewußtsein gerückt, da die Presse ausführlich über den Besuch berichtete.

¹⁸ Noch ein Jahr zuvor, zum Besuch des Alt-Bundeskanzlers Konrad Adenauer im Mai 1966, demonstrierten israelische Bürger gegen Kontakte mit der Bundesrepublik Deutschland. Siehe hierzu: Segev: Die siebte Million (Anm. 4), S. 501.

¹⁹ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. März 1967.

Die Weigerung des Schriftstellerverbandes, Grass zu empfangen, die einmütige Verurteilung dieser Haltung durch die Presse aller Richtungen, die Tatsache, daß die jüdische Nobelpreisträgerin Nelly Sachs und drei weitere, in Stockholm lebende jüdische Schriftsteller aus Deutschland, darunter der hier bekannte Peter Weiss, telegrafisch beim hiesigen Schriftstellerverband „auf das schärfste“ gegen dessen Haltung gegenüber Grass protestierten sowie der Umstand, daß sich aufgrund der negativen Haltung des Schriftstellerverbandes der israelische Staatspräsident bereit erklärte, Grass zu empfangen, trugen zur Erhöhung der Popularität von Grass bei. Eindruck machte auch, daß zur Ankunft des als „Kämpfer gegen das Regierungs-Establishment“ in Deutschland bekannten Grass der Deutsche Botschafter auf dem Flugplatz erschien, während bei der Ankunft von Sartre und Beauvoir wenige Tage später, kein Mitglied der Französischen Botschaft zugegen war.²⁰

Durch die Anwesenheit von Grass wurde somit das Ausmaß der demokratischen Freiheit im heutigen Deutschland in einer Weise demonstriert, wie dies hier bisher noch nicht der Fall gewesen ist. Grass ist es, wie man mir im Außenministerium sagte, darüber hinaus gelungen, weite Kreise der israelischen Jugend davon zu überzeugen, daß es das „Andere Deutschland“ gibt, ein Deutschland, mit dem eine Zusammenarbeit trotz der Belastungen der Vergangenheit möglich, ja sogar wünschenswert erscheint. Für die deutsch-israelischen Kulturbeziehungen und nicht nur für sie bedeutet der Besuch von Grass einen großen Schritt nach vorn. Das generelle Verbot des öffentlichen Auftretens für deutsche Künstler in Israel aufgrund der Regierungsbestimmungen von 1961 wurde von der Regierung selbst durchbrochen, indem sie mehrere öffentliche Veranstaltungen mit Grass ansetzte. Der Deutschlandreferent im Israelischen Außenministerium machte mich ausdrücklich auf dieses Faktum aufmerksam und bat, es als Beweis für den guten Willen der Regierung anzusehen, auch in den deutsch-israelischen Kulturbeziehungen voranzukommen. Das literarische Format von Grass, seine intellektuelle Redlichkeit, seine freiheitliche Gesinnung und sein persönlicher Charme haben diesen Bemühungen zu einem vollen Erfolg verholfen.

gez. Dr. Török²¹

BILDNACHWEIS
Literaturarchiv der
Akademie der Künste,
Günther-Grass-Archiv/
Slg. Maria Rama 152.7.

²⁰ Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir besuchten einige Tage nach Günter Grass' Ankunft Israel und wurden, anders als Grass, vom Israelischen Schriftstellerverband empfangen.

²¹ Alexander Török war Vertreter des ersten Botschafters der Bundesrepublik Deutschland, Rolf Pauls. Dem naturalisierten Ungarn warf man zunächst vor, 1944, während seiner Tätigkeit an der Botschaft in Berlin, im ungarischen auswärtigen Dienst, in Judendeportationen verstrickt gewesen zu sein. Diese Vorwürfe erwiesen sich während seiner Tätigkeit in Israel als falsch. Vgl. dazu Niels Hansen: Aus dem Schatten der Katastrophe. Die deutsch-israelischen Beziehungen in der Ära Konrad Adenauer und David Ben Gurion. Ein dokumentierter Bericht. Düsseldorf 2002, S. 804.

Eva Haverkamp

Geschichte der Juden in Schwaben

Eine Tagung im Jüdischen Kulturmuseum Augsburg
vom 1. bis 3. Februar 2009

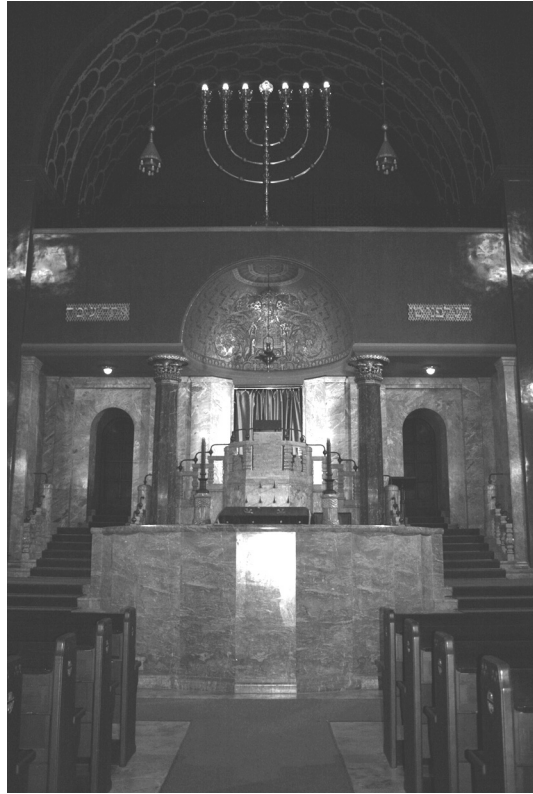
Die Veranstaltung zur Geschichte der Juden in Schwaben ist die dritte in der von der Bayerischen Landeszentrale und dem Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur initiierten Reihe der Tagungen über die Geschichte der Juden in den historischen Landschaften, die Bestandteile des Freistaates Bayern wurden. Die Tagungen und die sich darauf gründenden Publikationen, unter denen der von Michael Brenner und Renate Höpfinger herausgegebene Band über die *Juden in der Oberpfalz* bereits in den *Studien zur Jüdischen Geschichte und Kultur in Bayern* (München 2009) vorliegt, sollen in den betreffenden Regionen und darüber hinaus das Bewusstsein verbreiten und vertiefen, dass die Juden weit vor der Schoa über viele Jahrhunderte in zahlreichen städtischen und ländlichen Siedlungen in der Nähe zu den Christen lebten und so als religiös eigenständige Gemeinschaften und als Individuen in der Geschichte verwurzelt sind.

Diesem Ziel entsprach der Teilnehmerkreis von über hundert Personen – darunter etwa ein Drittel Lehrerinnen und Lehrer – mit einer großen Spannweite von Fachwissen aus verschiedenen Disziplinen und Tätigkeitsfeldern, was auch in den lebhaften, von Sabine Ullmann (Eichstätt) und Michael Brenner (München) moderierten Diskussionen Ausdruck fand. Der Veranschaulichung dienten die Führung durch das Jüdische Kulturmuseum Augsburg-Schwaben durch dessen Leiterin Bigna Schönhagen und die abschließende Exkursion zum Friedhof und zur Synagoge mit Mikwe in die ‚Doppelgemeinde‘ Ichenhausen. Als förderlich erwies sich die von Sabine Ullmann eingangs erläuterte Konzeption der Tagung mit ihrem weiten zeitlichen Horizont vom 12./13. Jahrhundert bis zur Gegenwart und mit dem erfolgreichen Bemühen, sich in der Frage nach Kontinuität und Wandel nicht von den üblichen Epochengrenzen irritieren zu lassen. Die historisch begründete und in der Konzeption der Tagung verankerte räumliche Offen-

heit der Region ‚Schwaben‘ trug wesentlich dazu bei, die lokalen und regionalen Befunde auch in räumlich weiter ausgreifende Zusammenhänge einzuordnen.

Die weiten Verbindungen zeigte Alfred Haverkamp (Trier) im einleitenden Vortrag mit dem großen Spannungsbogen von „Kammerknechtschaft‘ und Bürgerrecht von Juden diesseits und jenseits der Alpen im späten Mittelalter“ auf. In seiner vergleichenden, nach Kulturlandschaften gegliederten Analyse verdeutlichte er die Beziehungen der Juden auf vielen Ebenen in ihren Gemeinden und als Einzelpersonen zu Kaisern/Königen/Fürsten/Adligen einerseits und zur christlichen Stadtgemeinde und Bevölkerung an ihrem Wohnort andererseits. Bezeichnend ist die große zeitliche und räumliche Wirkung der vom Stauferkaiser Friedrich II. im Juli 1236 in Augsburg begründeten und zugleich vieldeutigen ‚Kammerknechtschaft‘ der Juden. Auf die Kathedralstadt Augsburg und ihre Judengemeinde im weiteren Horizont der „Verdichtung der Exklusionsvorgänge zur Zeit der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts“ konzentrierte sich anschließend der Vortrag von Christian

Jörg (Trier). Gregor Maier (Trier) wies nach, dass die „Wirtschaftliche(n) Tätigkeitsfelder der Augsburger Juden zwischen 1276 und 1348“ weit über die Geldleihe hinausreichten. Das Thema von Christian Scholl (Trier) lautete „Ulmer Juden und ihr Umfeld im 14. Jahrhundert“; mit Ausblicken bis zur Vertreibung von 1499 demonstrierte der Referent die enorme Bedeutung der in Schwaben – wie in den anderen ‚königsnahen‘ Landschaften Franken, Mittelrhein und Elsaß – stark vertretenen Königs- respektive Reichsstädte für die Rahmenbedingungen und Gestaltungsmöglichkeiten der Juden.



Innenansicht der
Synagoge in Augsburg

Unter dem Leitaspekt „Zwischen Reich und Territorien“ stand das Referat von Stefan Lang (Stuttgart) über „Innen- und Außenperspektiven jüdischen Lebens im ‚Land zu Schwaben‘ während der Frühen Neuzeit“. Dabei schlug er eine Brücke zwischen dem Leben der Juden in größeren urbanen Zentren (und deren Umfeld) – was bis zu den Vertreibungen des ausgehenden 14. Jahrhunderts typisch war – einerseits und dem Judentum in ländlicher Umgebung, das vom urbanen Konnex bis weit ins 19. Jahrhundert ausgeschlossen war, andererseits.

Johannes Mordstein (Augsburg) nahm den Faden für das 17./18. Jahrhundert wieder auf mit dem Thema „Juden in der Legislationspraxis des frühmodernen Staates – Das Beispiel Schwaben“. Daran knüpfte Rolf Kießling (Augsburg) mit dem Fokus auf das bayerische Judendekret von 1813 unmittelbar an mit seiner Fragestellung „Gab es einen pragmatischen Weg zur Emanzipation? Die jüdischen Gemeinden an der Schwelle zur Moderne“. Er wies durch vergleichende Rückblicke auf die ‚Vormoderne‘ nach, wie der ‚moderne‘ Staat mit seiner ‚christlichen‘ Verwaltung insbesondere in das jüdische Gemeindeleben – und damit in den religiösen Kernbestand des Judentums – stark eingriff und es entscheidend einengte. Dies verdeutlichte Claudia Ried (Augsburg) in ihrem Referat über „Jüdisches Leben auf dem Land im Wandel: Zu den Auswirkungen des bayerischen Judenedikts zwischen 1813 und 1869“ mit aufschlussreichen Belegen aus den großen jüdischen Landgemeinden im bayerischen Schwaben.

Für die folgende Zeit bis zur ‚Machtergreifung‘ Hitlers lenkte Martina Steber (London) den Blick auf die „Jüdische Geschichte und bürgerliche Regionalhistoriographie im bayerischen Schwaben zwischen Kaiserreich und NS-Regime“ und damit auf sowohl positive Ansätze auf jüdischer und christlicher Seite als auch antijüdische und antisemitische in der nichtjüdischen Geschichtsschreibung. Letztere verfestigte sich seit der Jahrhundertwende und übernahm dann bruchlos die nationalsozialistische Ideologie. Den Übergang in die Zeit der nationalsozialistischen Diktatur skizzierte anschließend Benigna Schönhagen (Augsburg) mit der Konzentration auf den Tagungsort unter dem Titel „Zwischen Verfolgung, geistigem Widerstand und Emigration. Zum Wandel jüdischen Lebens in Augsburg vor und nach 1933“. Andreas Wirsching (Augsburg) schloss mit seinen Ausführungen über „Jüdische Friedhöfe in Schwaben, 1933–1945“ an. Die Ausklammerung der jüdischen Friedhöfe aus der Vernichtung jüdischer Existenz und damit

das ‚Überleben‘ der meisten dieser wichtigsten Erinnerungsstätten des Judentums während der Schoa erklärte er im wesentlichen aus der bürokratischen und multipolaren Struktur der NS-Diktatur, ohne damit andere Deutungsmöglichkeiten auszuschließen. So gewannen die Teilnehmer weiteres wichtiges Hintergrundwissen über das am Tag zuvor veranstaltete „Abendpodium: Jüdisches Leben in Schwaben und Augsburg heute“. Daran beteiligten sich unter der Moderation von Michael Brenner mit ihren jeweiligen Erfahrungshorizonten Rabbiner Henry Brandt, Landesheimatpfleger Peter Fassl, der Publizist Gernot Römer und Benigna Schönhagen. Das Podium vermittelte facettenreiche Einblicke in die Zeitgeschichte von der Schoa bis zur aktuellen Lage der Augsburger jüdischen Gemeinde.

BILDNACHWEIS
Bayerische Landeszentrale
für politische Bildungs-
arbeit, Foto: Elke Kapell

Gerhard Hommer

„Deutsche Wurzeln Israels“

Eine Exkursion des Lehrstuhls im November 2008

Im Rahmen des Hauptseminars „Deutsche Wurzeln Israels: Zionismus in Mitteleuropa und Mitteleuropa in Israel“ reiste eine Gruppe von 15 Studierenden vom 15. bis zum 22. November 2008 unter der Leitung von Noam Zadoff nach Israel. Die erste Station war das Leo Baeck Institut, wo uns dessen Leiter, Dr. Shlomo Meir, eine ebenso informative wie freundliche Einführung in die Geschichte und die Arbeit des Instituts gab. Im anschließenden Vortrag skizzierte Professor Moshe Zimmermann Verbindungslinien zwischen der Assimilation des deutschen Judentums und dem Zionismus als Konsequenz dieser Entwicklung. Auf die Emanzipation der deutschen Juden, welche wahlweise als geglückter Muster- oder als misslungener Extremfall der Integration gedeutet wird, antwortete der Zionismus Zimmermann zufolge als „ein Kind des deutschen und europäischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts“ und entwarf ein Idealbild des desintegrierten osteuropäischen Juden und damit das Bild einer kollektiven jüdischen Identität. Das aus zionistischer Sicht propagierte Scheitern der Emanzipation stellte Zimmermann aus drei Gründen in Frage: weil dies erstens eine ultimative Kapitulation vor Hitler bedeute – was sich auch, jedoch nicht nur für die Historiographie als höchst problematisch darstellen müsse; weil zweitens das amerikanische Judentum als Fortsetzung des deutschen liberalen Judentums gelten könne, und weil drittens selbst die eingeschränkte israelische Wahrnehmung das deutsche Judentum nach 1945 und vor allem dessen demographische Zunahme ab den 1980er Jahren nicht zu leugnen vermöge. Moshe Zimmermann warf mit seinen oft provokanten Thesen Fragen auf und sprach Themen an, welche die kommenden Tage bestimmen und die Studierenden immer wieder beschäftigen sollten: Fragen nach den Wurzeln des Zionismus in mitteleuropäischen Diskursen und nach der deutschen Ausprägung der Assimilation sowie Fragen, die den Zionismus als immer noch wirksame Doktrin des Staates Israel und das spannungsreiche Verhältnis zwischen Juden in ‚Erez Israel‘ und der Diaspora betreffen.



Die Teilnehmer
der Exkursion
nach Jerusalem im
November 2008

Einen interessanten Blickwinkel auf die Entwicklung Israels präsentierte Andrea Livnat, die für ihre Dissertation das Bild Theodor Herzls in der israelischen Gesellschaft seit der Staatsgründung untersucht.¹ Mit der Überführung seines Leichnams im August 1949 – die Entscheidung für Jerusalem war eine politische und unterstrich in einer Zeit des unsicheren Status der Stadt symbolisch den Anspruch als ‚ewige Hauptstadt Israels‘ – wurde Herzl als Mythos und prophetische Gestalt verankert. Livnat wies darauf hin, dass Herzl bereits zu Lebzeiten an der Mythologisierung seiner Person gearbeitet hatte. So heißt es beispielsweise am 15. Juli 1896 in seinem Tagebuch: „Es ist vielleicht das Interessanteste, was ich in diesen [Tage]-Büchern verzeichne: wie meine Legende entsteht.“ Die Bedeutung Herzls als neuer Moses-Gestalt schwand jedoch im Zuge der Verfestigung von Staat und Gesellschaft in den 1950er/60er Jahren, eine Zeit, die die politische Notwendigkeit eines unifizierenden Mythos ‚Herzl‘ abschwächte. Livnat zeichnete weiter nach, in welcher Form sich der Charakter des Herzl-Berges als nationaler Erinnerungsort nach der Einnahme der Westmauer und Ergänzung um einen Friedhof für Gefallene und Opfer von Anschlägen wandelte. In der Diskussion zeigten sich die Studierenden besonders interessiert an der gegenwärtigen Präsenz und Repräsentation Herzls etwa in Schullehrplänen und im öffentlichen Diskurs.

Mit Vorläufern Theodor Herzls beschäftigte sich das Seminar in einer Sitzung mit Professor Michael Meyer, der über Jehuda Alkalai und Zwi Hirsch Kalischer als Beispiele früherer zionisti-

¹ Siehe auch den Beitrag „Jehudi ani“, ab Seite 60 in diesem Heft.

scher Denker sprach. Als notwendige Voraussetzung der Möglichkeit religiös-zionistischen Denkens – Alkalai und Kalischer waren orthodoxe Rabbiner – betonte und umriss Meyer zunächst die revolutionär veränderte Denkweise in Bezug auf ‚Zion‘ und das Zeitalter der messianischen Erlösung. ‚Zion‘ und ‚Exil‘ hatten im Laufe der Zeit eine Transformation von geographischen Termini hin zu theologischen Konstrukten erfahren, ein aktiver Versuch, ‚Zion‘ herbeizuführen, stellte eine schwere Sünde dar. Meyer nannte drei Bedingungen für den Schritt von dieser passiven Haltung zur Aktivität: eine säkulare Transformierung, das Aufkommen des Nationalismus in Europa und den Antisemitismus. Die Modifikation religiöser Konzepte, die Meyer in der gemeinsamen Quellenlektüre erläuterte, ermöglichte dem sephardischen Rabbiner aus Sarajevo und dem aschkenasischen aus Posen ein nichtsäkulares zionistisches Denken. Sie konnten eine aktive Rolle des jüdischen Volkes gutheißen, der Weg nach Zion wurde zu einem vorbereitenden Schritt und verlor seine Sündhaftigkeit. Alkalai und Kalischer stellen insofern eine Besonderheit in der Geschichte des Zionismus dar, als sich ihr zionistisches Denken vor dem Anwachsen des Antisemitismus, mithin – anders als etwa bei Herzl – aus einer positiven Motivation heraus entfaltete.

In einer Seminarsitzung in der Hebräischen Universität auf dem Scopus-Berg lenkte Professor Yfaat Weiss den Blick auf das 20. Jahrhundert und eine kaum bekannte Zeitspanne in der Biographie der Journalistin, Lyrikerin und Gründerin der Jerusalemer Komparatistik, Lea Goldberg: ihre Studienjahre der semitischen Philologie im Deutschland der frühen 1930er Jahre.² Die Präsentation war eher ein Bericht aus der Historikerwerkstatt denn fertiger Vortrag, sie dokumentierte und reflektierte den Fortgang ihrer Arbeit am Thema, sie legte Rückschläge und Fortschritte bei der Recherche des Forschungsprojektes dar, das sich den drei Jahren Lea Goldbergs in Deutschland unter zwei Aspekten nähert: Es soll einerseits die Rekonstruktion einer kaum beleuchteten Zeit im Leben der Schriftstellerin leisten, andererseits ein Beitrag zur Untersuchung der Wissenschaftskultur der Orientalistik am Ende der Weimarer Republik sein. Weiss' Absicht ist es, eine Stimme an der Peripherie – Goldberg lebte als litauische, jüdische,

² Vgl. Yfaat Weiss: Lea Goldberg – von Kowno nach Tel Aviv. In: Münchner Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur 1/2007.

weibliche Studierende der Orientalistik ein ausgesprochenes Nischendasein in Bonn – hörbar zu machen und die Bedeutung deutscher Elemente für ihr Schaffen freizulegen.

Führungen und Ausflüge sorgten gleichermaßen für eine Auflockerung wie Vertiefung des akademischen Programms und Gegenstands. Unter kundiger Führung von Professor Itta Shedletzky folgten wir auf einem Spaziergang den Spuren der deutsch-jüdischen Dichterin Else Lasker-Schüler: Auszüge aus dem *Hebräerland* und Erzählungen zu Wohnstätten und Lebensverhältnissen machten die Gegenwart der 1945 in Jerusalem gestorbenen Dichterin in der urbanen Landschaft sichtbar, während wir auf unserem Weg wie nebenbei den Spuren anderer ehemaliger Vertreter der deutsch-jüdischen Kultur begegneten, so beispielsweise der einstigen Wohnung Gershom Scholems. Im Anna Ticho-Haus erhielten wir eine Einführung in Leben und Schaffen der aus Mähren stammenden Künstlerin und besuchten die temporäre Ausstellung, die erst kürzlich wiederentdeckte Photographien Liselotte Grschebinas zeigt, welche anlässlich eines Besuchs in Palästina erlebte Alltagsszenen dokumentieren.

Da sich das Hotel der Exkursionsteilnehmer im ehemals deutschen Einwandererviertel Rehavia befand, bewegten sich die Studierenden täglich auf deren historischen Spuren. Diese bewusster wahrzunehmen, half eine Führung durch das Viertel, die Erläuterungen zu Architektur geschickt und kenntnisreich mit persönlichen Erzählungen und deutsch-jüdischer Geschichte verknüpfte. Der Besuch der Gedenkstätte Yad Vashem war mit einem instruktiven Gespräch mit einem Studenten des Richard Koebner Minerva Zentrums für Deutsche Geschichte verbunden, in welchem das neue Konzept des Erinnerungsortes diskutiert wurde.

Nach einer Führung durch die Knesset erläuterte Professor Menahem Ben-Sasson, ehemals Rektor der Hebräischen Universität, im Wintersemester 2005/2006 Allianz-Gastprofessor an der LMU und während der Regierung Olmert Vorsitzender des Ausschusses für Verfassung, Recht und Justiz, das bisherige Scheitern der Versuche, eine israelische Verfassung zu erarbeiten und vermittelte einen Einblick in seine Arbeit als Vorsitzender des Gremiums.

Abschließender Programmpunkt der Exkursion war eine Fahrt nach Tel Aviv und eine Führung durch die Weiße Stadt, in deren Bauhaus-Architektur der Einfluss deutscher auf die israelische (Bau-)Kultur so greif- wie sichtbar wurde.

NACHRICHTEN UND TERMINE

Neues von Mitarbeitern und Absolventen

Veranstaltungen

Neues vom Freundeskreis des Lehrstuhls

NEUES VON MITARBEITERN UND ABSOLVENTEN

Prof. Michael Brenner wurde im Februar 2009 zum ordentlichen Mitglied der Philosophisch-historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gewählt. Die 1759 gegründete Akademie hat es sich zum Ziel gemacht, wissenschaftliche Tätigkeit und Forschung zu fördern.

Lena Gorelik, Doktorandin am Lehrstuhl, hat im Januar 2009 den Ernst-Hoferichter-Preis für ihre schriftstellerische Arbeit erhalten. Dieser Förderpreis wird seit 1975 an Schriftstellerinnen und Schriftsteller aus dem Großraum München vergeben, die in ihren Werken wie Ernst Hoferichter „Originalität mit Weltoffenheit und Humor“ verbinden.

Gemeinsam mit dem Lehrstuhl für Europäische Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Prof. Martin Baumeister, sowie dem Lehrstuhl für Romani-

sche Philologie, Prof. Bernhard Teuber, startete im Wintersemester 2008/2009 das **LMUexcellent-Projekt „Christen, Mauren und Juden“**. Im Rahmen dieses Projektes wurden drei Doktorandenstellen geschaffen, von denen eine durch unseren Lehrstuhl mit **Anna Menny** M. A. besetzt wurde. Die Romanistin kommt von der Universität Hamburg, wo sie ihre Magisterarbeit über die *Verarbeitung des Spanischen Bürgerkrieges im Film der transición (1975–1982)* schrieb. Sie wird nun innerhalb des Drei-Kulturen-Projektes den Aspekt der spanisch-jüdischen Geschichte im 20. Jahrhundert, mit Schwerpunkt auf dessen zweiter Hälfte, bearbeiten. Dabei stehen die Beziehungen zwischen der spanischen Mehrheitsgesellschaft und der jüdischen Gemeinde vor dem Hintergrund von Koexistenz und Vertreibung im Mittelpunkt des Interesses. Gefragt wird nach dem Einfluss kollektiver Erinnerungen auf das gegenwärtige Verhältnis ebenso wie nach den Identitätsdiskursen, die sich in Bezug auf die jeweiligen Herkunftstraditionen entwickelt haben.

Der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur darf sich über eine weitere Promotion freuen: **Monika Halbinger** beendete im Februar ihre Dissertation zum Thema *Das Jüdische in den Wochenzeitungen ZEIT, SPIEGEL und STERN (1946–1989). Berichterstattung zwischen Popularisierungsbemühung, Vereinnahmung und Abwehr*. Als Magistra beendete **Anne Gemeinhardt** ihr

Studium am Lehrstuhl. Sie schrieb ihre Abschlussarbeit über den *Wiederaufbau jüdischen Lebens im Saarland nach 1945*. Anne Gemeinhardt hat inzwischen eine Stelle als Volontärin im Jüdischen Museum in Frankfurt angetreten.

VERANSTALTUNGEN

Rückblick

Den **Jahresvortrag 2008** des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur hielt der israelische Journalist **Dr. Gil Yaron** zum Thema „Jerusalem – Quelle des Friedens oder Krippe des Kriegs?“. Er war kurzfristig für den erkrankten **Prof. Shlomo Avineri** eingesprungen. Gefördert wurde die Veranstaltung von der Israelitischen Kultusgemeinde in München und Oberbayern sowie von der Gesellschaft der Freunde der Hebräischen Universität.

Im Rahmen des **DFG-Projektes** „‘Charlottengrad’ und ‘Scheunenviertel’ – Osteuropäisch-jüdische Migranten im Berlin der 1920/30er Jahre“ konnte **Dan Laor**, Professor für Hebräische Literatur und ehemaliger Dekan der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tel Aviv, im Januar diesen Jahres für einen zehntägigen Forschungsaufenthalt in München gewonnen werden. Das Münchner Teilprojekt, welches von Dr. des. Tamara Or unter der Leitung von Michael Brenner betreut wird,

untersucht die „Hebräische Bewegung“ im Berlin der Weimarer Republik (1918–1933). Dan Laor ist der erste von drei Gastwissenschaftlern, die im Rahmen des Projektes nach München eingeladen werden. Er verfasste unter anderem eine Biographie Samuel Josef Agnons, der von 1912 bis 1924 in Deutschland lebte und der einzige hebräisch schreibende Literaturnobelpreisträger war. Zurzeit arbeitet er an einer Biographie über den israelischen Nationaldichter Nathan Altermann (1910–1970).

Innerhalb des Hauptseminars „Deutsche Wurzeln Israels“ von Professor Brenner gab Laor eine Präsentation zum Thema „Hebräische Schriftsteller zwischen Berlin und Tel Aviv“. Zudem hielt er einen öffentlichen Vortrag mit dem Titel „Agnon in Germany: A Cultural Encounter“. Die gut besuchte Veranstaltung fand in Zusammenarbeit mit dem Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern statt.

Buchvorstellung

Kleine jüdische Geschichte heißt die neue Monographie von **Michael Brenner**, die auf 384 Seiten die Geschichte der Juden über drei Jahrtausende und auf fünf Kontinenten erzählt. Das Buch wurde am 26. November 2008 im Rahmen eines Gesprächs zwischen Michael Brenner und **Amelie Fried** vorgestellt. Organisiert wurde die Veranstaltung in

Zusammenarbeit mit dem Verlag C. H. Beck und dem Kulturzentrum der Israelitischen Kultusgemeinde München und Oberbayern.

Vorschau

Atina Grossmann, Professorin für europäische und deutsche Geschichte am Cooper Union College in New York, stellt am Donnerstag, 4. Juni 2009, ihr Buch *Unerwartete Begegnungen – Juden, Deutsche und Alliierte im besetzten Deutschland 1945–49* vor. In ihrer Arbeit beschreibt Atina Grossmann Berlin in den Wochen und Monaten nach der Kapitulation. Anhand von Tagebüchern, Memoiren und historischen Quellen schildert sie, wie echte und vermeintliche Opfer von Krieg und Nationalsozialismus in einem regelrechten Wettstreit um die Gunst der Alliierten rangen. Die Veranstaltung, die in Zusammenarbeit mit der Literaturhandlung München stattfindet, beginnt um 20 Uhr im Raum 001 des Historicums, Schellingstr. 12.

„For God’s Sake: Religion and Politics in the West“ lautet der Titel einer **internationalen Tagung**, die in Kooperation mit der University of California, Berkeley, am 2. und 3. Juli 2009 auf Schloss Elmau stattfinden wird. Erwartet werden rund 15 Wissenschaftler aus den USA und Europa. Unterstützt wird die Tagung von LMU excellent, dem Institute of European Studies der University of California, Berkeley, Schloss Elmau,

dem Freundeskreis des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur sowie der Stiftungsgemeinschaft Anstiftung und Ertomis. Die Anmeldung erfolgt direkt bei Schloss Elmau, Telefon 08823 18-0.

Das Programm der Tagung:

2. Juli

9:45–10:00 Uhr

Welcome: Michael Brenner (Munich)/
John Efron (Berkeley)

10:00–12:00

Why Isn’t Detroit in Flames? Islam in Europe and America

Chair: Avinoam Shalem (Munich/Florence)

Speaker: Robert Orsi (Chicago)

Discussants: Dominique Moïsy (Paris), David Myers (Los Angeles), Dan Diner (Jerusalem/Leipzig)

14:00–16:00

Religious Toleration and its Limits: Holland, Britain and France in Comparative Perspective

Chair: N.N.

Speaker: Ian Buruma (London)

Discussants: Martin Jay (Berkeley), Diana Pinto (Paris), Ido de Haan (Utrecht)

3. Juli

10:00–12:00

Visceral Citizenship: Religious Ways of Being and the Secular Sphere

Chair: N.N.

Speaker: William Connolly (Baltimore)

Discussants: Robert Orsi, Beverly Crawford (Berkeley), Remi Brague (Paris/Munich)

14:00–16:00

Manipulating the Modern: The Case of Kiryas Joel

Chair: Mirjam Triendl-Zadoff (Munich)

Speakers: Naomi Stoltzenberg and David Myers (Los Angeles)

Discussants: John Efron, Michael Brenner, William Connolly

16:00 Concluding Remarks (John Efron and Michael Brenner)

Im Rahmen der Oberseminare von Michael Brenner, Prof. Martin Baumeister und Prof. Martin Geyer findet eine kleine gemeinsame **Vortragsreihe** statt: Am Donnerstag, 14. Mai, wird **Prof. Helmut Walser Smith** von der Vanderbilt University in Nashville, Tennessee, über „Continuities of German History“ sprechen (Raum 001 im Historicum, 18 Uhr). Es folgt am Mittwoch, 27. Mai, **Prof. Mark Roseman** von der University of Indiana mit „Ein ‚Licht, das uns blind macht‘. NS-Täter aus der Sicht der Opfer“ (Raum 001 im Historicum, 18 Uhr). Die Reihe wird am Dienstag, 23. Juni, von **Prof. Peter Jelavich** von der Johns Hopkins University in Baltimore abgeschlossen: „Die Welt würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären: Geschichte zwischen Logos und Logorhoe“ (Raum 201, 18 Uhr).

In der Literaturhandlung im Jüdischen Museum München findet am Dienstag, 30. Juni, um 19 Uhr **ein Abend über Abraham Sutzkever**, einen der letzten großen jiddischen Dichter, statt. Sein Bericht *Wilner Getto 1941–1944* ist 1946 in Moskau erschienen und wurde

nun erstmals auf Deutsch veröffentlicht. Er schildert darin minutiös die Ereignisse im Getto voll von Zorn und Trauer, Hoffnung und Stolz. Auch sein lyrisches Werk liegt in der Auswahl *Gesänge des Todes* zum ersten Mal in deutscher Sprache vor. Der Abend wird in Kooperation mit der Literaturhandlung sowie dem Jüdischen Museum München veranstaltet.

Die diesjährige **Sommeruniversität** findet vom 12. bis 17. Juli zum Thema „Jüdische Begegnungen mit den Alpen“ in Hohenems, Vorarlberg, statt. Durchgeführt wird die Woche gemeinsam mit den Universitäten Basel und Salzburg sowie mit dem Jüdischen Museum in Hohenems und ist diesmal nur für Studierende geöffnet. Die Teilnehmer des Hauptseminars „Berge, Seen und Antisemiten: Bäderantisemitismus und jüdisches Freizeitverhalten“, das Prof. Brenner im Sommersemester 2009 anbietet, werden gemeinsam mit anderen interessierten Studierenden am Historischen Seminar der LMU eine Exkursion zur Sommeruniversität unternehmen.

NEUES VOM FREUNDESKREIS DES LEHRSTUHLS

Die **Stiftung für Jüdische Geschichte und Kultur in Europa**, die auch entscheidend dazu beigetragen hat, dass der Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur an der LMU errichtet werden konnte, hat dem Lehrstuhl eine Geldspende in Höhe von 2 000 Euro zukommen lassen. Die Summe ist für den Erwerb von Büchern für das Drei-Kulturen-Projekt „Christen, Mauren und Juden“ bestimmt. Der Lehrstuhl bedankt sich herzlich für diese großzügige Unterstützung.

Ausgezeichnete Proseminararbeiten:

Das vom Freundeskreis gestiftete Buchgeschenk erhielten in diesem Jahr Johannes Wittlinger für die beste Proseminararbeit im Wintersemester 2007/08 sowie Julia Gleich für die beste Arbeit des Sommersemesters 2008.

Unter den Studierenden hat es sich herumgesprochen, dass der Freundeskreis jährlich drei **Ulpan Stipendien** in Höhe von je 1 000 € vergibt; so wird die Anzahl der Bewerber darum stetig größer. In diesem Jahr erhielten Anne Mittelhammer das von Dr. Eli, Samy und Maximilian Teicher gestiftete Leon und Lola Teicher-Stipendium, Fabian Gottwald die von Dr. h.c. Wolfgang Beck gestiftete Förderung und Marina Karbowski das Gerald D. Feldman-Stipendium. Diese finanzielle Förderung ist für den Besuch einer hebräischen Sprachschule in Israel bestimmt.

Für die Mitglieder des Freundeskreises wird Prof. Eva Haverkamp eine **Exkursion nach Speyer und Worms** durchführen. Die Kurzreise soll am 22. und 23. Juli stattfinden und unter dem Thema „Die heiligen jüdischen Gemeinden des Mittelalters“ stehen.

Nachruf auf Catherine Ekstein Stodolsky

*Eine amerikanische Historikerin im Vorfeld und Umfeld des
Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur in München.*

Catherine Ekstein Stodolsky wurde 1938 im Pariser Exil ihrer österreichisch-ungarischen Eltern geboren. Der deutschsprachig-jüdischen Familie gelang unter dramatischen Umständen die Flucht in die USA, wo sie ein neues Leben aufbauen konnte. Bestimmend für Catherines Leben, zum Vorbild für ihr politisches Bewusstsein, für ihr Interesse und späteres Studienfach Geschichte, wurde die gleichfalls nach Chicago emigrierte Schwester ihres Vaters, Lisa Fittko – mit der sie übrigens auch äußere Attraktivität verband. Lisa Fittko, eine leidenschaftliche Antifaschistin, führte bei ihren legendären Fluchthilfeaktionen unter vielen anderen die Gruppe um Walter Benjamin über die Pyrenäen – ihre Nichte Catherine war eine der Mitstreiterinnen für das 1994 realisierte Memorial für Walter Benjamin vom israelischen Künstler Danny Karavan in Portbou.

Catherine war seit 1963 mit Leo Stodolsky, einem amerikanischen Physiker verheiratet. Seit dessen Berufung zum Direktor des Münchner Max-Planck-Institutes 1973 lebte das musisch-intellektuelle Paar mit seinen zwei Söhnen deshalb überwiegend in München.

1987 wurde Catherine Stodolsky mit der Dissertation „Missionary of the Feminine Mystique, the Female Teachers in Prussia and Bavaria 1880–1920“ an der State University of New York at Stony Brook, promoviert. Zwischen 1995 und 2006 nahm sie, im Kontakt mit den Professoren Gerhard A. Ritter und Hans Günter Hockerts, regelmäßig Lehraufträge am Historischen Seminar der LMU wahr und führte dort als eine der ersten Dozentinnen ‚Gender Studies‘ und ‚Oral History‘ im Zusammenhang mit der Erforschung von Exil und Judentum ein. Mit Seminaren wie *Geschlechtergeschichte* und *Oral History* oder *Frauen im Exil* bearbeitete sie an der LMU ein neues wissenschaftliches Feld mit Themen, die ab 1997 auch durch den Lehrstuhl für Jüdische Geschichte an der Universität München offiziell etabliert wurden.

Eine nahezu abgeschlossene Biographie über Lisa Fittko und Catherines Stodolskys ‚Sorgenkind‘, ein weit vorangetriebenes

Projekt einer Ausstellung von Bildern, Zeichnungen und Dokumenten der Malerin Malva Schalek – einer anderen Tante, deren Lebensweg in Auschwitz endete – sind ihr Vermächtnis. Die Veröffentlichung des Buches, und die höchst wünschenswerte Realisierung der Ausstellung werden zur ehrenden Erinnerung an Catherine Stodolsky beitragen. – Die Historikerin starb, unerwartet für Freunde und Kollegen, die von ihrer schweren Krankheit nicht wussten, am 31. Januar 2009 in München.

24. Februar 2009

Rahel E. Feilchenfeldt

Zum Gerald D. Feldman- Ulpan-Stipendium des Freundeskreises

Gerald D. Feldman (1937–2007) stammte aus einer jüdischen Familie, die zu unterschiedlichen Zeiten aus Weißrussland und aus Polen in die USA ausgewandert war. Der Vater, geboren in Borisow, kam 1905 als kleiner Junge nach New York; die Mutter war bereits in den USA geboren. Gerald Feldman studierte am Columbia College in New York und später an der Harvard University. Nach einem Forschungsaufenthalt in Deutschland im Jahre 1961 wurde er in Harvard mit der Arbeit promoviert, die dann 1985 unter dem Titel *Armee, Industrie und Arbeiterschaft in Deutschland 1914–1918* in Deutschland herauskam. Bereits 1963 begann er an der University of California in Berkeley zu lehren. Dort wurde er 1970 ordentlicher Professor und schließlich Inhaber der Jane K. Sather-Stiftungsprofessur.

Der Dissertation folgten weitere Veröffentlichungen zur deutschen Geschichte. Sein 1993 erschienenes, mehr als 1 000 Seiten starkes Buch *The Great Disorder*, eine umfassende Geschichte der Inflation in Deutschland mit all ihren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Aspekten, machte endgültig deutlich, dass er zu den bedeutenden Sozial- und Wirtschaftshistorikern des 20. Jahrhunderts gehörte.

Dass die Deutsche Bank in den späten Neunziger Jahren ihr Archiv für eine Gruppe von Historikern öffnete und sie mit einer Darstellung ihrer Geschichte beauftragte, war ein Glücksfall, der sich einer einzigartigen Konstellation verdankte: dem Zusammentreffen eines bedeutenden Bankiers, Alfred Herrhausen, der der Unkultur des Verschweigens unternehmerischer Vergangenheit ein Ende machen wollte, mit einem unbestechlichen, großen Historiker, Gerald Feldman. Es entstand die von fünf Autoren geschriebene Geschichte der Deutschen Bank, die einen Maßstab setzte für die vielen Unternehmensgeschichten, die in ihrem Gefolge erschienen. Nach dem frühen Tod Alfred Herrhausens hatte dessen Nachfolger, Hilmar Kopper, die Förderung des Werks mit derselben Entschiedenheit fortgesetzt.

Als die Allianz AG den Plan fasste, ihre Geschichte in der NS-Zeit darstellen zu lassen, lag es für die Unternehmensleitung nahe, Gerald Feldman als Autor zu gewinnen. Seine Darstellung, ein Opus magnum kritischer Unternehmensgeschichte, erschien dann im Jahre 2001.

Es war wiederum eine persönliche Konstellation, die mehr ermöglichte als nur eine, wenn auch bedeutende, historiographische Leistung. Der Vorstandsvorsitzende der Allianz AG, Dr. Henning Schulte-Noelle, machte sich die Förderung dieses Unternehmens zur persönlichen Aufgabe, und er wurde darin unterstützt von engagierten Kollegen und Mitarbeitern: dem Vorstand für das Amerikageschäft, Herbert Hansmeyer, dem Leiter der Unternehmenskommunikation, Emilio Galli-Zugaro, und der Leiterin des Unternehmensarchivs, Barbara Eggenkämper.

In Gesprächen, die Henning Schulte-Noelle mit Gerald Feldman und seinem eigenen Mitarbeiterkreis führte, kam der Gedanke auf, eine Stiftung zur Förderung Jüdischer Geschichte und Kultur zu errichten. Die Ereignisse des 11. September 2001 veranlassten dann die Allianz dazu, die Allianz-Gastprofessur für Jüdische und Islamische Studien ins Leben zu rufen. Sie hat unserem Lehrstuhl wichtige Impulse für seine weitere Entwicklung gegeben.

Gerald Feldman war Mitglied unseres Freundeskreises. Seine Frau, Dr. Norma von Ragenfeld-Feldman, wird diese Mitgliedschaft fortführen. Wir danken ihr sehr herzlich dafür, dass sie uns erlaubt hat, eines unserer Ulpan-Stipendien dem Andenken ihres Manns zu widmen.

Ernst-Peter Wieckenberg

Die Autoren

Chaim Be'er

ist Professor für Hebräische Literatur an der Ben-Gurion-Universität in Be'er Scheva. Er ist zudem Autor mehrerer Romane, darunter *Federn* und *Stricke* sowie Träger mehrerer Literaturpreise wie des Bialik-Preises und des Bernstein-Preises.

Gisela Dachs

lebt in Jerusalem und ist seit 1994 Israel-Korrespondentin der ZEIT, seit 1996 auch für den Züricher Tagesanzeiger.

Julie Grimmeisen

schreibt derzeit am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur ihre Magisterarbeit über *Deutsche Kultur in Israel. Die Kulturarbeit der bundesdeutschen Botschaft in Tel Aviv, 1965–1979*.

Christian Kraft

promoviert derzeit am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur am Historischen Seminar der LMU München über *Intellektuelles Leben und deutsch-jüdisches Milieu im Jerusalemer Stadtviertel Rehavia*.

Dan Laor

ist Professor für Hebräische Literatur und Inhaber des Jacob and Shoshana Schreiber Chair for Contemporary Jewish Culture an der Universität Tel Aviv. Er ist Autor einer Biographie von Samuel Josef Agnon.

Andrea Livnat

arbeitet seit 2002 als Redakteurin des Internetportals Hagalil in Tel Aviv. Außerdem promoviert sie am Münchner Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur über *Das Nachleben Theodor Herzls – Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte einer Legende*.



Anja Siegemund

ist Mitarbeiterin am Gottlieb Schumacher Institute for the Study of the Ties between Europe and Palestine in the 19th and Early 20th Centuries an der University of Haifa. Sie promovierte am Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur zum Thema *Deutsche Zionisten und die Idee der Verständigung in Palästina 1918–1948*.

Moshe Beirach Aus dem Ghetto in die Wälder

Bericht eines jüdischen Partisanen
1939-1944

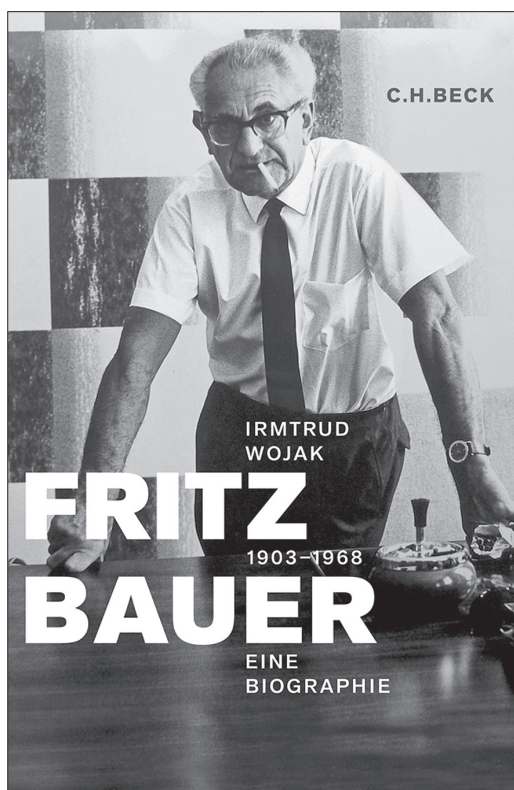


ISBN 978-3-596-18199-5 € (D) 9,95

Moshe Beirach (1918–2004) berichtet von seinen schier unglaublichen Erlebnissen während des Zweiten Weltkrieges im Osten – von dramatischen Fluchten vor Nazis und sowjetischen Machthabern, von Ghettos und Arbeitslagern. Schließlich stieß er zu der berühmt gewordenen Partisaneneinheit der Gebrüder Bielski, mit der er im Untergrund überlebte.



Fischer



„Fritz Bauers
Leben, das die
Historikerin
Irmtrud Wojak in

ihrer beeindruckenden Biografie nachzeichnet, spiegelt die Verwerfungen der jüngsten deutschen Geschichte exemplarisch wider ... eine längst überfällige und zugleich eindrucksvolle Würdigung eines der geistigen Mitbegründer eines neuen deutschen Rechtsstaates.“

Hartwig Bierhoff, Das Parlament

Irmtrud Wojak, Fritz Bauer 1903–1968. Eine Biographie. 638 Seiten mit 24 Abbildungen. Leinen EUR 34.–

C.H.BECK
www.chbeck.de

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JRGK) herausgegeben von Michael Brenner und Stefan Rohrbacher

V&R

Bei Abnahme der Reihe erhalten Sie
15% Ermäßigung.

Mehr Informationen zu dieser Reihe unter
www.v-r.de

Zuletzt erschienen:

Band 2: Andrea Schatz

Sprache in der Zerstreuung

Die Säkularisierung des Hebräischen
im 18. Jahrhundert

2009. 304 Seiten, gebunden
€ 49,90 D
ISBN 978-3-525-56991-7

Im Übergang zur Moderne wird die »Heilige
Sprache« zur Sprache der jüdischen Nation in
der Diaspora.

Band 5: Marcus Pyka

Jüdische Identität bei Heinrich Graetz

2008. 333 Seiten, gebunden
€ 49,90 D
ISBN 978-3-525-56994-8

Die erste biographische Darstellung seit 1917
zu Heinrich Graetz, dem bedeutendsten jü-
dischen Historiker des 19. Jahrhunderts.

Band 6: Mirjam Triendl-Zadoff

Nächstes Jahr in Marienbad

Gegenwelten jüdischer Kulturen der Moderne

2007. 246 Seiten mit 8 Abb., gebunden
€ 49,90 D
ISBN 978-3-525-56995-5

»Mirjam Triendl-Zadoff hat eine beeindruckende
Arbeit vorgelegt, die zu weiteren – inter-
disziplinären – Diskussionen einlädt. Eine
ultimative Empfehlung für Germanisten und
Bohemisten!« E. W. Haring, *Aussiger Beiträge*

Band 7: Annkatrin Dahm

Der Topos der Juden

Studien zur Geschichte des Antisemitismus
im deutschsprachigen Musikschrifttum

2007. 388 Seiten, gebunden € 70,90 D
ISBN 978-3-525-56996-2

»Insebesondere wegen seiner Informationen
zur antisemitischen Durchdringung des
musikalischen Schrifttums ist der Band sehr
lesenswert – zumal die Autorin eindrücklich
belegt, wie kontinuierlich die Entwicklung
auch in diesem Bereich verlief.« *Elke Kimmel,*
Zeitschrift für Geschichtswissenschaft

Band 8: Barbara Rösch

Der Judenweg

Ein Beitrag zur Geschichte und Kulturgeschichte
des ländlichen unterfränkischen Judentums aus
Sicht der Flurnamenforschung

2009. Ca. 496 Seiten mit 9 Karten, 9 Abb. und 2 Tab.,
gebunden ca. € 59,90 D
ISBN 978-3-525-56998-6

Judenwege gehören zu den vergessenen Kapi-
teln deutsch-jüdischer Geschichte. Das bislang
von der Forschung übersehene Toponym
Judenweg und seine sinnverwandten Formen
bringt Rösch hier zur Sprache.

Band 9: Tamar Lewinsky

Displaced Poets

Jiddische Schriftsteller im Nachkriegsdeutschland,
1945–1951

2008. 288 Seiten mit 5 Abb., gebunden € 59,90 D
ISBN 978-3-525-56997-9

Lewinsky verfolgt die Spur der Schriftsteller
und Journalisten, die in jiddischer Sprache
das gesellschaftliche Leben der jüdischen
Displaced Persons nicht nur beschrieben,
sondern auch maßgeblich prägten.

Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen Vandenhoeck & Ruprecht Theologie 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

MÜNCHNER BEITRÄGE ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE UND KULTUR

DIE THEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

1/2007

Yfaat Weiss über Lea Goldberg –
sowie Themenschwerpunkt
Juden im Nachkriegsdeutschland

2/2007

Zur Historischen Gestalt Gershom Scholems –
mit Beiträgen von
Jürgen Habermas, Itta Shedletzky u.a.

1/2008

Münchner Porträts: Drei Jüdische Biographien –
Christian Ude zu Kurt Eisner,
Hans-Jochen Vogel zu Lion Feuchtwanger,
Rachel Salamander zu Gerty Spies

2/2008

Judentum und Islam –
mit Beiträgen von John M. Efron, Richard I. Cohen
und Carlos Fraenkel