

Ein Liberaler in Jerusalem. Der Begriffshistoriker Richard Koebner (1885–1958)

Peter Tietze

„Jerusalem in fact gives you very little of a background for general history.“¹ Im Gegenteil müsse der Geschichtsforscher in Jerusalem mit „an awareness of frustration, or at least of impediments blocking his way at every turn“² rechnen. So bewertete mit unverhohlener Enttäuschung der gebürtige Breslauer Richard Koebner rückblickend seine Zeit als Geschichtspräsident an der Hebräischen Universität zu Jerusalem von 1934 bis zu seiner Emeritierung 1955.

Koebner bezog seine Klage über den „short supply of historical inspiration derived from the town and the country“³ ausschließlich auf sein eigenes Fachgebiet der allgemeinen, Universal- oder Welt-Geschichte (*general history*).⁴ Diese sei Koebner zufolge „anchored in the ‚West‘“.⁵ Doch anders als in Europa und Nordamerika fehle es, so Koebner weiter, in Israel an einer alltäglichen, unmittelbaren und vorwissenschaftlichen Vertrautheit mit dieser allgemeinen Geschichte:

„Though it is true that Jewish history and Israeli history form part of European and Mediterranean history, they are too subordinate a part to be used as centres around which this more extensive history could be grouped. What general history may mean to Israelis of the present cannot be learned from what it meant to their forefathers. The past which you explain to Hebrew-speaking students in lectures on general history has very little contact with that of their own people. The chasm is widened by the fact that their families, in most cases, hail from Slavonic countries, while the general history, with which they are to be acquainted, is [...] as much anchored in the ‚West‘ as that taught to a European or an American student.“⁶

1 Richard Koebner: On Teaching History in Jerusalem. In: Norman Bentwich (Hrsg.): Hebrew University Garland. A Silver Jubilee Symposium. London 1952, S. 76–86, hier S. 76.

2 Ebd.

3 Ebd., S. 77.

4 Koebner verwendete alle drei deutschen Begriffe, soweit ich sehe, weitgehend synonym.

5 Ebd., S. 78.

6 Ebd.

Aus heutiger Sicht fallen in diesem Zitat zwei Aspekte sogleich ins Auge: zum einen der allein auf den „Westen“ zentrierte Blick sowie zum anderen die Herabsetzung „slawischer“ Kulturen und der damit assoziierten „Ostjuden“ zu nachgerade geschichtslosen Völkern.⁷ Was ist mit Koebner, dem langjährigen Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei (DDP), geschehen, so möchte man fragen, der sich noch 1933 für eine ausgeglichene Betrachtung der miteinander verwobenen Geschichte von Deutschen und Polen eingesetzt hatte?⁸ Zweifelsohne handelt es sich hierbei nicht bloß um einen rhetorischen „Ausrutscher“, sondern um den Ausdruck einer tiefen Enttäuschung, großer Ratlosigkeit und vielleicht auch des persönlichen Scheiterns eines nahezu vergessenen sozialliberalen Denkers im Angesicht eines bis heute andauernden, scheinbar unlösbaren Konfliktes. Es war freilich ein Scheitern, das trotz allem fruchtbare Ansätze hervorgebracht hat, die auch über die Geschichtswissenschaften hinaus an Aktualität nicht eingebüßt haben und deren Wiederentdeckung sich lohnt.

Koebner war ein überraschend innovativer, kritischer und liberaler Denker, also das genaue Gegenteil eines konservativen, rückwärtsgewandten „Jecken“, wie er heute gelegentlich in Israel wahrgenommen wird.⁹ In vielerlei Hinsicht war Koebner das, was man um 1900 einen „Freisinnigen“ nannte. Und doch erscheint er aus heutiger Perspektive als eine zutiefst widersprüchliche Figur: nicht frei von Ressentiments und doch ein erklärter Feind jedes Dogmatismus; ein deutscher Bildungsbürger und zugleich ein anglophiler Pragmatiker; ein sozialliberaler, säkularer Demokrat und zugleich ein Bewunderer des Britischen Empires; ein Experte für die „deutschrechtliche Ostsiedlung“ im Mittelalter und zugleich ein Vorkämpfer für eine anti-metaphysische, kritisch-konstruktivistische Geschichtstheorie.

7 Etwas pointierter, aber den Aspekt des Antislawismus aussparend, formulieren Adi Livny und Ada Warni: „The complete confluence of general history with Western history in Koebner’s essay may seem archaic and even arouse discomfort in contemporary readers. Yet even those challenging his approach might empathize with Koebner the immigrant historian: though his native Europe was the point of encounter with his students, for many of the latter, already born in Palestine, Europe remained an abstract, intangible concept“ (Adi Livny/Ada Warni: „There is no past apart from that past which issues in the present“. On Richard Koebner’s Essay. In: AD ACTA. The Hebrew University, Jewish Scholars, and the Exile from Europe. Ausstellung an der National Library of Israel in Jerusalem, Herbst-Winter 2018–2019. [Jerusalem 2018], S. 17–19, hier S. 18).

8 Vgl. hierzu ausführlich Peter Tietze: Von der Ostforschung zur Historischen Semantik. Richard Koebner, ein deutsch-jüdischer Pionier der Begriffsgeschichte. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 67 (2019), S. 31–72.

9 Vgl. Rivka Feldhay: The Humanities through the Lens of Migration. Richard Koebner’s Transition from Germany to Jerusalem. In: Naharaim 11/1–2 (2017), S. 13–23.

Wie geht das alles so vermeintlich Widersprüchliche zusammen? Die Antwort ist: mit einem „re-interpretativen“ (Koebner) oder präziser: mit einem re-problemtisierenden Denken, dessen erkenntnistheoretische und soziopolitische Leitidee die Hoffnung auf eine ‚Einheit durch Vielfalt‘ darstellt. Beide Grundmuster von Koebners Denken, Re-Problemtisierung und ‚Einheit durch Vielfalt‘, möchte ich anhand einiger zentraler Stationen in Koebners Leben und Werk illustrieren.

1. Das liberale Breslau

Der aus dem weitgehend säkularen¹⁰ jüdischen Breslauer Bildungsbürgertum stammende Koebner studierte zunächst in Breslau und im liberalen Genf, dann in Berlin, wo er sich einer Gruppe junger Studenten um den Kulturhistoriker Kurt Breysig anschloss. Breysig stand zusammen mit Karl Lamprecht für eine Abkehr von der alten „Historischen Schule“ in der Nachfolge Leopold von Ranke, die heute gemeinhin als „Historismus“ bezeichnet wird.¹¹ Stattdessen propagierte Breysig eine national-liberale und monistische, also radikal diesseitige Neuausrichtung der Geschichtswissenschaft. Letzteres war besonders für Studenten jüdischer Herkunft attraktiv, verhiess doch zumindest Breysigs Version des Monismus eine Überwindung der religiösen Gegensätze in einem neuen, auf soziologischen und massenpsychologischen Gesetzmäßigkeiten aufbauenden, säkularen Weltbild. Koebner erhielt von Breysig auch die Anregung zu seiner Doktorarbeit über den Bedeutungswandel des Begriffs der ‚Ehe‘¹² im Mittelalter. Hier wird bereits sichtbar, was mit „Re-Problemtisierung“ gemeint ist, nämlich das Kritisieren und Umschreiben historischer Narrative ausgehend von aktuellen Problemwahrnehmungen. Zur Re-Problemtisierung traten später noch weitere Aspekte hinzu, vor allem ein Bewusstsein für die Standortgebundenheit der Geschichtswissenschaft und für die Kontin-

10 Zum jüdischen Säkularismus siehe David Biale: *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*. Princeton 2010. Hier wird er im Sinne einer gewissen Distanz zur institutionalisierten Religionsausübung verwendet.

11 Vgl. Jörn Rüsen/Friedrich Jaeger: *Geschichte des Historismus*. Eine Einführung. München 1992.

12 Die Dissertation erschien in mehreren Teilen: die ersten drei Kapitel im von Georg Steinhausen herausgegebenen „Archiv für Kulturgeschichte“: Richard Koebner: *Die Eheauffassung des ausgehenden deutschen Mittelalters*. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 9 (1911), Teil 1: S. 136–198; Teil 2: S. 279–318. Der Rest erschien als eigenständige Publikation: Ders.: *Die Eheauffassung des ausgehenden deutschen Mittelalters*. Vorbemerkungen und Kap. 4: *Die religiöse Beurteilung des ehelichen Lebens*. Breslau 1911.

genz, aber auch die unhintergehbare Sprachgebundenheit und den Konstruktions-Charakter der Realität, was Koebner zufolge eine Verantwortung der Geschichtswissenschaft zur ständigen Selbstkritik und zum Engagement für eine sozial-liberale Gesellschaft mit sich bringe.

Dies äußerte sich darin, dass Koebner direkt nach dem Ersten Weltkrieg der linksliberalen DDP beitrug, der sich zeitgleich viele Bildungsbürger protestantischer und jüdischer Herkunft anschlossen. Koebner engagierte sich beispielsweise zusammen mit der Philosophin, späteren Ordensfrau und Holocaust-Opfer Edith Stein in der politischen Bildungsarbeit des Breslauer Ortsvereins der DDP. Die schlesische Metropole galt bereits im Kaiserreich als Hochburg der deutsch-jüdischen Symbiose unter dem Banner des Linksliberalismus.¹³ In den frühen 1920er Jahren waren überdies – und ganz im Gegensatz zur deutschen Historikerzunft insgesamt – viele von Koebners Breslauer Historiker-Kollegen in der DDP aktiv. Dieser Konstellation entstammte auch Koebners Habilitationsschrift über die „Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln“.¹⁴ Es kam darin eine weitere Leitidee zum Tragen, nämlich das Ideal einer ‚Einheit durch Vielfalt‘, welche Koebner zeitlebens beschäftigen sollte. Ausgerechnet durch den Geschichtstheoretiker Reinhart Koselleck wurde Koebners Habilitationsschrift Mitte der 1990er Jahre wieder ins allgemeine Bewusstsein der Begriffshistoriker gerufen. Koselleck machte auf eine ablehnende Rezension seines eigenen Vaters, des Historikers und Geschichtsdidaktikers Arno Koselleck,¹⁵ von 1923 aufmerksam und kam auf Koebners Verwendung des Begriffs ‚Volksgemeinschaft‘ zu sprechen. Dabei insinuierte Koselleck wie schon sein Vater zuvor, dass Koebners vermeintlich rein verfassungs- und rechtsgeschichtliche Köln-Studie durch den Gebrauch dieses Begriffs bereits in ihrer Konzeption anachronistisch angelegt gewesen sei.

Beim Begriff ‚Volksgemeinschaft‘ denken wir heute zwangsläufig an ganzheitliche, homogenisierende und völkisch-autoritäre Machtkonzeptionen. Aber der Begriff war im Jahr 1922, als Koebner seine Arbeit veröffentlichte, noch bedeutungsoffen und nicht allein auf eine rechte, antiliberalen Position festgelegt. Ganz im Gegenteil: In den Anfangsjahren der Weimarer Republik

13 Vgl. Till van Rahden: Juden und andere Breslauer. Die Beziehungen zwischen Juden, Protestanten und Katholiken in einer deutschen Großstadt von 1860 bis 1925. Göttingen 2000.

14 Vgl. Richard Koebner: Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln. Zur Entstehung und ältesten Geschichte des deutschen Städtewesens. Bonn 1922.

15 Vgl. zu Person und Werk Manfred Hettling/Wolfgang Schieder: Theorie des historischen Möglichen. Zur Historik von Reinhart Koselleck. In: Dies. (Hrsg.): Reinhart Koselleck als Historiker. Zu den Bedingungen möglicher Geschichten. Göttingen 2021, S. 9–60, hier S. 12–17.

war das Konzept der ‚Volksgemeinschaft‘ vor allem ein Fahnenwort demokratischer Parteien wie der DDP.¹⁶ Maßgeblich für Koebners Verwendung dieses Begriffs waren Friedrich Naumanns „praktischer Liberalismus“ und ein idealisiertes Bild des englischen Parlamentarismus. Denn Koebner glaubte in der mittelalterlichen Stadtverfassung Kölns, wie sie durch das urbane Bürgertum gegen den Widerstand des Klerus etabliert wurde, eine soziale Einheit zu erkennen, die nicht trotz, sondern gerade aufgrund der relativ hohen sozialen Differenzierung in diesem städtischen Raum sich gleichsam „natürlich“ herausgebildet habe. Es habe sich um eine ‚Volksgemeinschaft‘ gehandelt, die gerade nicht durch Homogenität und Hierarchie charakterisiert gewesen sei, sondern durch „bürgerliche“ Selbstverwaltung und soziokulturelle Pluralität, in der Konflikte zwar weiterhin vorkamen, aber der gesellschaftliche Zusammenhalt durch das Bewusstsein der wechselseitigen, durch Arbeitsteilung bedingten Abhängigkeit aufrechterhalten wurde. In vielerlei Hinsicht hat der Wiener „Volkshistoriker“ Otto Brunner mit seinem über ein Jahrzehnt später veröffentlichten Buch „Land und Herrschaft“ das völkische Gegenmodell dazu entworfen.¹⁷ Koebner hat den Begriff der Volksgemeinschaft fortan nicht mehr verwendet, zu sehr überwog darin bereits ein exkludierender, homogenisierender Impetus.

Koebner war ein aufmerksamer Beobachter der soziopolitischen Entwicklungen in der Weimarer Zeit und stellte bereits Mitte der 1920er eine weitgehende Polarisierung der Gesellschaft fest, die er als zentrale Gefahr für die noch junge Demokratie erkannte. Seine einstmals so liberale Heimatstadt Breslau verwandelte sich Ende der 1920er Jahre in eine Hochburg völkischer und antisemitischer Gesinnung, wie etwa die heftigen Proteste gegen die Berufung des Juristen Ernst Cohn im Jahr 1932 zeigten.¹⁸ Koebner war schon im Jahr zuvor im Rahmen der Breslauer Ortsgruppe des Central-Vereins

16 Wie Norbert Götz und Wolfgang Hardtwig zeigen, war der bereits zeitgenössisch heftig umstrittene Terminus in der unmittelbaren Nachkriegszeit kein exklusiver Kampfbegriff der politischen Rechten, sondern schien zeitweilig sogar zu „einem demokratischen Gründungsmythos des postmonarchistischen Deutschlands“ aufzusteigen (Norbert Götz: Volksgemeinschaft. In: Michael Fahlbusch/Ingo Haar (Hrsg.): Handbuch der völkischen Wissenschaften. Personen – Institutionen – Forschungsprogramme – Stiftungen. München 2008, S. 713–721, hier S. 713; siehe auch Wolfgang Hardtwig: Volksgemeinschaft im Übergang. Von der Demokratie zum rassistischen Führerstaat. In: Detlef Lehnert (Hrsg.): Gemeinschaftsdenken in Europa. Das Gesellschaftskonzept „Volksheim“ im Vergleich 1900–1938. Köln 2013, S. 227–253, hier S. 234.

17 Vgl. Tietze: Von der Ostforschung (wie Anm. 8), insb. S. 48 f.

18 Vgl. Leonie Breunung/Manfred Walther: Die Emigration deutscher Rechtswissenschaftler ab 1933. Bd. 1. Berlin/Boston 2012, S. 81–102, hier S. 83 f.

deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.-V.) gegen den zunehmenden Antisemitismus an der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität engagiert, musste aber nach „Fühlungnahme mit den Dozenten“ bereits im April 1932 erkennen, dass öffentliche Protestkundgebungen gegen den grassierenden Antisemitismus aufgrund der zu erwartenden, gewaltsamen Gegendemonstrationen nicht mehr möglich seien und nur noch die Versendung von Aufklärungsmaterial in Frage komme.¹⁹ Dass die Weimarer Demokratie in den frühen 1930er Jahren die Rechtssicherheit und den Schutz von Minderheiten nicht mehr effektiv garantieren konnte, war eine tiefe Verlusterfahrung für Koebner und ein Vorzeichen dessen, was ab 1933 folgen sollte.

Als Koebner im Zuge der NS-Rassengesetzgebung die Lehrerlaubnis entzogen wurde,²⁰ setzten sich noch seine Historikerkollegen, darunter auch Hermann Aubin, beim preußischen Kultusministerium erfolglos für Koebners Verbleib in Breslau ein. Es wurde Koebner allerdings vom neuen Regime gestattet, an dem seit Ende der 1920er Jahre vorbereiteten Internationalen Historikerkongress in Warschau im August 1933 als offizielles Mitglied der deutschen Delegation teilzunehmen, doch nur, weil man auf seine Expertise in Sachen mittelalterlicher „Deutscher Ostkolonisation“ nicht verzichten konnte und um der Welt zu zeigen, „wie wenig man nichtarischen Dozenten zu Leide tut“, wie es in einem internen Bericht des damaligen Vorsitzenden des Historikerverbandes und „Reichsbeauftragten“ für die Warschauer Kongress-Delegation, Karl Brandi, hieß.²¹

2. Jerusalem und die Politik der Idee

Ebenfalls im August 1933 erhielt Koebner bereits den Ruf an die Hebräische Universität Jerusalem. Der dortige Professor für Jüdische Geschichte Yitzhak (Fritz) Baer beschrieb gegenüber dem ebenfalls in Jerusalem lehrenden Philosophen Ernst Simon den „sehr wertvolle[n] Koebner“ als „Zionisten“, der

19 Central Archive of the History of the Jewish People, Jerusalem (CAHJP), HM2/8705–403, Bl. 248, Protokoll der Arbeitsausschußsitzung vom 4. April 1932.

20 An der Breslauer Universität lehrten vergleichsweise viele Wissenschaftler jüdischer Herkunft, weshalb dort auch die Entlassungsquote aufgrund der NS-Rassegesetze mit 27,6 Prozent entsprechend hoch ausfiel (Michael Grüttner: The Expulsion of Academic Teaching Staff from German Universities, 1933–45. In: *Journal of Contemporary History* 57 (2022), S. 513–533, hier S. 517).

21 Vertraulicher Bericht Karl Brandis, zit. in Eduard Mühle: Für Volk und deutschen Osten. Der Historiker Hermann Aubin und die deutsche Ostforschung. Düsseldorf 2005, S. 100.

„schon früher den Wunsch äußerte, gelegentlich eines Besuches hier, zu Gastvorlesungen eingeladen zu werden“.²² Ein Besuch Koebners in Jerusalem vor 1933 kann indes nicht belegt werden. Zudem steht dies im Gegensatz zur Wahrnehmung des Breslauer Historikers und Gymnasiallehrers Willy Cohn, der sich in seinen bekannten Tagebüchern über die Berufung Koebners echauffierte und Koebner vorwarf, dass er „weder jüdisch noch politisch hervorgetreten“ und zudem ein „gänzlich unpolitischer Mensch“ sei,²³ der es „immer abgelehnt [habe], Beziehungen zum Judentum zu unterhalten“. Mithin ein „Mann ohne jede Beziehung zur jüdischen Atmosphäre“.²⁴ Diesen Äußerungen Cohns sollte man allerdings nicht allzu viel Gewicht beimessen, denn es zeigte sich darin auch eine langjährige Rivalität der beiden fast gleichaltrigen Breslauer Gelehrten. Doch auch Koebner selbst bekannte im September 1933 gegenüber dem britischen Historiker Walter Adams, dass „die geistige Atmosphäre von Jerusalem“ für ihn „sehr fremdartig“ sei, da er „der zionistischen Bewegung fern stehe“.²⁵ Stattdessen hoffe er, so Koebner weiter, „von England aus mit der deutschen Wissenschaft, wie mit der europäischen überhaupt, wesentlich besser in Fühlung bleiben zu können, als dies von Jerusalem aus möglich ist“.²⁶ Erst als dies nicht gelang, trat Koebner zum Oktober 1934 die Professur in Jerusalem an. Dieses Motiv, in Kontakt zu bleiben, Anschlussfähigkeit trotz Unterschieden aufrechtzuhalten, sich nicht in einer Minderheitsposition zu isolieren, zeigt sich auch hier als zentral und bestimmend für Koebner.

Koebner hatte sich in seiner ganzen Forschungsarbeit als Historiker nie für das Partikulare allein um seiner selbst willen interessiert, sondern das dahinterstehende „Universale“ oder doch zeitspezifisch „Allgemeine“ gesucht.²⁷ Dies mag ein Grund gewesen sein, warum er sich in seinen Veröffentlichungen nicht eingehender mit jüdischer Geschichte befasste. Er war vielmehr im Austausch mit seinem langjährigen Freund und späteren Jerusalemer Kollegen,

22 National Library of Israel (NLI), ARC 4° 1751/01/50, Fritz Baer an Ernst Simon, 10.5.1933.

23 Willy Cohn: „Kein Recht, nirgends.“ Tagebuch vom Untergang des Breslauer Judentums 1933–1941. Hrsg. v. Norbert Conrads, Bd. I. Köln/Weimar 2006, S. 36 (Eintrag vom 29.4.1933).

24 Ebd., S. 104 (Eintrag vom 19.11.1933).

25 Bodleian Library Oxford (BLO), MS S.P.S.L. 255/1, Bl. 16 f., Richard Koebner an Walter Adams, 5.9.1933.

26 Ebd.

27 Dan Diner hat eine solche – Partikularismus und Universalismus miteinander versöhnende – Perspektive auch und insbesondere für die „Epistemik des Holocaust“ fruchtbar gemacht. Vgl. Dan Diner: *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*. Göttingen 2007, insb. S. 13 f.

dem jüdischen Religionsphilosophen Julius Guttman, dem er auch seine oben genannte Habilitationsschrift widmete, bereits früh zur Überzeugung gelangt, dass das Judentum in der Moderne keine selbstständige „Volksgemeinschaft“ mehr darstelle.

Koebner, so scheint es auf den ersten Blick, hat an dieser Überzeugung festgehalten trotz der zum damaligen Zeitpunkt in Israel dominierenden zionistischen Nationsauffassung²⁸ und trotz der nationalsozialistischen Judenverfolgung, die viele säkular geprägte Europäer dazu zwang, sich selbst als ‚jüdisch‘ markiert zu verstehen.

Mit seinem bei Max Weber entlehnten Ethos der Verantwortlichkeit stand Koebner auch in Jerusalem in gewisser Hinsicht quer zu den verschiedenen utopischen Entwürfen seiner Zeit. Denn seine Konzeption von allgemeiner Geschichte führte schrittweise zu einer Abkehr vom methodischen Nationalismus, dem er vor 1933 noch verpflichtet gewesen war. Dies war ein Bruch und eine Weiterentwicklung zugleich, denn, wie anhand seiner methodologisch-theoretischen Hauptschrift „Vom Begriff des historischen Ganzen“ ersichtlich wurde,²⁹ war Koebner davon überzeugt, dass der Referenzrahmen für jegliche Geschichtsschreibung durch das Gemeinschaftsbewusstsein jener Gruppe bestimmt werde, zu der sich der jeweilige Geschichtsforschende als zugehörig verstand. Infolge der beiden Weltkriege sei allerdings ein neues, globales Geschichtsbewusstsein entstanden, deren zentrale Akteure, insbesondere die beiden Supermächte, die Vereinigten Staaten von Amerika (USA) und die Sowjetunion (UdSSR), um die Deutungshoheit konkurrierten.

Da Israel in den 1950er Jahren zur westlichen Einflussosphäre gehörte, legte Koebner mit seiner eingangs genannten Feststellung, dass die ‚Allgemeine Geschichte‘ im Westen verankert sei, lediglich das begriffsgeschichtliche Faktum offen, dass die Definition dessen, was jeweils als ‚Allgemeine Geschichte‘ zu gelten hat, durch konkrete wissens- und machtpolitische Konstellationen vorgeprägt ist. Demzufolge gelte es, die Tatsache anzuerkennen, dass die Geschichtswissenschaft ihre Gegenstände und Gegenstandsbereiche (wie hier die ‚Allgemeine Geschichte‘) nicht vollkommen frei bestimmen könne, sondern diese bereits durch ein „populäres Geschichtsbewusstsein“ in groben Zügen

28 Vgl. hierzu Michael Brenner: Israel. Traum und Wirklichkeit des jüdischen Staates. Von Theodor Herzl bis heute. München 2016, S. 128–160.

29 Richard Koebner: Vom Begriff des historischen Ganzen [ca. 1933]. In: Ders.: Geschichte, Geschichtsbewusstsein und Zeitwende. Vorträge und Schriften aus dem Nachlaß. Hrsg. v. Institut für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv in Zusammenarbeit mit dem Richard-Koebner-Lehrstuhl für Deutsche Geschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem und H. D. Schmidt, London. Redaktion: Frank Stern. Gerlingen 1990, S. 49–128.

vorgeprägt antreffe und sich darüber auch bewusst werden müsse. Erst dann könne in einem zweiten Schritt zur Kritik dieser vor- oder außerwissenschaftlichen Geschichts-Begriffe übergegangen werden. Dass dahinter bei Koebner auch ein spezifisches Politikverständnis stand, soll im Folgenden kurz skizziert werden.

Die Vorstellung Koebners, dass die grundlegenden Geschichts-Begriffe durch ein „populäres“, d.h. vor- und außerwissenschaftliches „Geschichts-bewusstsein“, vorgegeben seien, war nicht gleichbedeutend mit blindem Gehorsam gegenüber der jeweils dominierenden öffentlichen Meinung. Das gilt auch für Koebners Forschungsverständnis vor 1933. Er stand der öffentlichen Meinung zu keinem Zeitpunkt unkritisch gegenüber, noch war er politisch gänzlich untätig gewesen, wie es sein späterer Jerusalemer Schüler und Mitverfasser seines letzten, postum erschienenen begriffsgeschichtlichen Werks,³⁰ Helmut Dan Schmidt, in polemischer Absicht gegenüber Ernst Simon rückblickend unter dem Eindruck der Studentenrevolte von 1968 behauptete: „[T]he service of those in power had become a natural habit for Koebner. The German professor, *Staatsdiener*, was hardly in a position to go his own ways.“³¹

Ein Beispiel soll Koebners kritische politische Haltung illustrieren. In seinem Tagebucheintrag vom 6. September 1936 findet sich der Hinweis auf eine „Politik der Idee“; ein Politikverständnis erwachsen nicht zuletzt im Kontext von Koebners Engagement im Freimaurertum.³² Für viele aus Mitteleuropa ab Mitte der 1930er Jahre eingewanderten ‚säkularen‘ oder ‚assimilierten‘ Juden dienten deutschsprachige Logen in Jerusalem als ein wichtiger Treff- und Orientierungspunkt, vor allem für die liberal gesinnten unter ihnen. Koebner selbst, so zeigen seine Tagebucheinträge, schätzte nicht nur diesen sozialen Aspekt, sondern auch das kulturell-spirituelle Angebot der Loge und scheint in der Vermittlung der freimaurerischen Inhalte eine leitende Position eingenommen zu haben. Sein Politikverständnis und dasjenige, was er „Esoterik“ nann-

30 Vgl. Richard Koebner/Helmut Dan Schmidt: *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word 1840–1960*. Cambridge 1964 (unveränderte Nachdrucke 1965 u. 2010).

31 NLI, ARC 4° 1751/01/881, Helmut Dan Schmidt an Ernst Simon, 16.6.1968.

32 Die bei Eva Telkes-Klein zu findende Behauptung, dass Koebner Mitglied im freimaurerähnlichen, jüdischen Orden B'nai B'rith gewesen sei, konnte nicht bestätigt werden. Vgl. dies.: *L'Université hébraïque de Jérusalem à travers ses acteurs : la première génération de professeurs (1925–1948)*. Paris 2004, S. 243. Eine Mitgliedschaft in beiden Organisationen war gleichzeitig möglich und kann für Koebner daher auch nicht ausgeschlossen werden.

te, hingen jedenfalls aufs Engste zusammen. So schrieb Koebner im genannten Tagebucheintrag,³³ der wohl als Vorlage für eine Ansprache diente, folgendes:

„Esoterik ist niemals Milieuprodukt (kein Kathed[er]-Sozialism[us]), sondern steht immer über dem Milieu. Sie muß das Gewissen ihrer Zeit sein. Es gibt nur eine Realpolitik: die Politik der Idee.“³⁴

Es verbleibt im Ungefähren, was genau diese „Politik der Idee“ beinhalten sollte. Deutlich ist zunächst nur, was damit nicht gemeint ist, nämlich bloße Interessenpolitik für ein bestimmtes soziales ‚Milieu‘, wie es aus Koebners Sicht der Katheder-Sozialismus³⁵ deutscher Intellektueller um 1900 gewesen sei. Noch dürfte es eine ‚Realpolitik‘ geben, welche sich entweder nur an den vermeintlichen Sachzwängen orientiere oder einem ungezügelten Machiavellismus das Wort rede.³⁶ Vielmehr rief Koebner hier jenes von Max Weber geprägte Verständnis von ‚Realpolitik‘ ins Bewusstsein, das auf einer Verantwortungsethik aufbaute, welche den Bereich der Politik nicht der ausschließlichen Dominanz moralischer Fragen von historischer Schuld und Opfertum überantwortet.³⁷ Stattdessen gehe es darum, gewissenhaft und verantwortungsvoll zum Wohle aller Zeitgenossen zu handeln.

Koebners Forderung an die Politik, das „Gewissen ihrer Zeit“ zu sein, hatte somit zwei implizite Voraussetzungen: zum einen den spezifisch westlichen Wertehintergrund, der nicht zuletzt im Falle der Freimaurer aufs Engste mit dem Begriff der ‚Aufklärung‘ verbunden war, und zum anderen die Voraussetzung einer den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen übergeordneten sozialen Einheit, die allerdings nicht mehr als konkret beschreibbare Instanz vorgestellt wurde, sondern als ein immer wieder aufs Neue zu beschreibendes und entsprechend umkämpftes ‚Symbol‘. Verkürzt gesagt, ging es ihm um den nicht gerade leicht zu bewerkstelligenden Ausgleich von Partikularem und Universalem, ohne dabei einer Seite den Vorzug zu geben.

33 Der Tagebucheintrag ist nicht in Koebners eigener Handschrift verfasst, vermutlich hat er die Rede seiner Schwester Charlotte diktirt.

34 NLI, ARC 4° 1809–2, Tagebuch, Eintrag 6.9.1936.

35 Vgl. Otto Ladendorf: Historisches Schlagwörterbuch. Leipzig 1906: „Kathedersozialisten, ein Spottname, womit H. B. *Oppenheim* in einem Artikel der Nationalzeitung vom 17. Dez. 1871 diejenigen deutschen Professoren der Nationalökonomie zu treffen gedachte, welche im Gegensatz zur freihändlerischen Richtung eine staatliche Sozialgesetzgebung lebhaft befürworteten“ (<<https://www.textlog.de/schlagworte-katheder-sozialisten.html>>).

36 Eine Übersicht über ihre historischen Ausformungen bietet John Bew: *Realpolitik. A History*. Oxford 2016.

37 Vgl. Kari Palonen: *Eine Lobrede für Politiker. Ein Kommentar zu Max Webers „Politik als Beruf“*. Wiesbaden 2002, S. 112.

In diesem Sinne ist wohl auch der vieldeutige Begriff der ‚Esoterik‘ hier zu verstehen, der im Tagebuch nicht definiert wird. Deutlich kommt darin die intendierte Verbindung von „Gottsuche“ und Politik zum Ausdruck,³⁸ aber nicht unbedingt im Sinne einer okkulten Geheimlehre, sondern vor allem als Absage an die Vorstellung, man könne gesellschaftliche Probleme und Phänomene ganz ‚objektiv‘, gleichsam ‚von außen her‘ (also exoterisch) betrachten und beschreiben. Stattdessen kommt hier Koebners Verständnis von „Geschichtlichkeit“ zum Tragen, wonach jede Beobachtung und Darstellung sozialer Phänomene selbst wiederum nur ein historisch bedingtes soziales Phänomen ist und entsprechend lediglich ‚von innen her‘ (also esoterisch) gedeutet werden kann. ‚Esoterik‘ in diesem Sinne ist also ein Handeln aus dem Bewusstsein, dass die eigene soziale Position stets in wechselseitiger Abhängigkeit steht mit den vielen anderen, die sie mittel- oder unmittelbar umgeben. Damit wird auch die Rede von der „Politik der Idee“ verstehbar als eine Politik der Einsicht (begriffsgeschichtlich hergeleitet vom Altgriechischen ἰδεῖν „erblicken“, „erkennen“) in die wechselseitige Verbundenheit durch kontingente Beziehungsgeflechte oder wie Koebner es später formulierte: durch die „cross-currents of historical contingency“.³⁹ Mit anderen Worten geht es hierbei um jene „Einheit durch Vielfalt“, die Koebner in verschiedenen Variationen zeitlebens beschäftigt hat.

Doch Koebners Hoffnung auf eine „Politik der Idee“ wurde im Juni 1938, also einige Monate vor dem Münchner Abkommen und den Novemberpogromen, auf eine schwere Probe gestellt, als er erkannte, dass der „antisemitic fanaticism“ den Juden nur noch „the right of death“ gelassen habe. Denn „the British policy of professing patience has not proved to be fruitful“. Zudem drohe dieses Scheitern der britischen Politik schwerwiegende Probleme für Palästina mit sich zu bringen, denn „Arab terrorists are hoping for World-Antisemitism“, wie Koebner an den britischen Historiker Walter Adams schrieb.⁴⁰

Als sich der Zweite Weltkrieg als unvermeidlich abzeichnete, verstärkte sich Koebners politisches Engagement, und es kam bei ihm – wie sein Schüler

38 Ähnliche Vorstellungen waren etwa auch bei Hugo Bergmann zu finden, wenn er 1933 in seinem Tagebuch schrieb: „Jedenfalls: der Zionismus hört auf interessant zu sein, wenn nicht das Transzendente in seinem Mittelpunkt steht“ (Schmuel Hugo Bergmann: Tagebücher und Briefe. Bd. 1. Königstein/Ts. 1985, S. 348, Eintrag 28.11.1933).

39 Richard Koebner: The Concept of Western Civilization. In: The Cambridge Journal 4 (1951), S. 207–224, hier S. 211.

40 BLO, MS S.P.S.L. 255/1, Bl. 94–97, hier Bl. 95, Richard Koebner an Walter Adams, 23.6.1938.

Helmut Dan Schmidt schrieb – zu einer „geistigen Neuorientierung“.⁴¹ Koebner, der noch bis 1938 regelmäßig im Sommer nach Deutschland gereist war, unter anderem um seine Forschungen zur mittelalterlichen Ostsiedlung weiterzuführen,⁴² erkannte nun endgültig, dass sein auf Rechtsstaatlichkeit und Interessenausgleich beruhendes „bürgerliches“ Geschichts- und Gemeinschaftsbewusstsein sich sowohl als realitätsfern als auch politisch unwirksam erwiesen hatte. Er gelangte nunmehr zu der Überzeugung, dass nicht nur die allgemeine Politik, sondern auch eine wirksame Kulturpolitik, die mit seinem Habitus eines „deutschen Mandarins“ aufs Engste verbunden war,⁴³ tiefer an den grundlegenden Strukturmerkmalen des modernen Geschichts- und Gemeinschaftsbewusstseins ansetzen müsse: Die Wissenskritik musste zur Grundlage einer Gesellschaftskritik werden.

3. *Salman Schocken und sein Kreis*

Im Laufe seiner Zeit in Jerusalem entwickelte Koebner schrittweise Sympathien für dasjenige, was heute vielfach als „Kulturzionismus“ bezeichnet wird, zumindest was den Wunsch nach einer der modernen westlichen Zivilisation angemessenen Form des Judentums anbelangt.⁴⁴ Koebner fand schnell Aufnahme im Kreis um den Verleger und Geschäftsmann Salman Schocken, dem fast alle deutsch-jüdischen Intellektuellen Jerusalems angehörten, so etwa Koebners enger Freund Julius Guttman, aber auch S. J. Agnon, Hugo Bergmann, Gershom Scholem, Ernst Simon und Martin Buber.⁴⁵ Im Gegensatz zum Großteil dieses intellektuellen Kreises zeigte Salman Schocken selbst allerdings „nie Sympathien für Brit Schalom“.⁴⁶ Dieser auf Deutsch als „Friedensbund“ zu übersetzende Verband, zu dem etwa Martin Buber, Gershom Scholem, Hugo Bergmann, Ernst Simon und Judah L. Magnes gehörten, setzte sich –

41 Helmut Dan Schmidt: Richard Koebner (1885–1958). Von Breslau nach Jerusalem. In: Koebner: Geschichte (wie Anm. 29), S. 11–21, hier S. 15.

42 BLO, MS S.P.S.L. 255/1, Bl. 94–97, hier Bl. 95, Richard Koebner an Walter Adams, 23.6.1938.

43 Siehe Paul Mendes-Flohr: The Mandarins of Jerusalem. In: Naharaim 4 (2011), S. 175–182.

44 Vgl. Michael Brenner: Jüdische Kultur in der Weimarer Republik. München 2000, S. 33 f. et passim und zur Verwendung des Begriffs in Palästina/Land Israel von der Staatsgründung siehe ders.: Israel (wie Anm. 28), insb. S. 97–99.

45 Vgl. Anthony David: The Patron. A Life of Salman Schocken 1877–1959. New York 2003, und Stefanie Mahrer: Salman Schocken. Topographien eines Lebens. Berlin 2021.

46 Mahrer: Salman Schocken (wie Anm. 45), S. 208.

wie auch seine Nachfolgeorganisation *Ichud* – für einen bi-nationalen, also jüdisch-arabischen, föderativen Staat in Palästina ein.⁴⁷

Für Salman Schocken bedeutete seine Emigration nach Palästina im Jahr 1934 zunächst eine deutliche Einschränkung seiner wirtschaftlichen Betätigungsmöglichkeiten im Vergleich zum Kaufhauskonzern- und Verlagsgeschäft in Deutschland, das im Dezember 1938 durch die Nationalsozialisten zwangsliquidiert wurde.⁴⁸ Schocken betätigte sich fortan als Vorsitzender des Exekutivkomitees der Hebräischen Universität, kaufte die Tageszeitung *Ha-arets* auf und gründete in Palästina einen weiteren Verlag unter seinem Namen, wobei jedoch sein Engagement für die Hebräische Universität den meisten Raum einnahm.⁴⁹

Die noch junge Jerusalemer Universität befand sich seit Anfang der 1930er Jahre in einem Konflikt zwischen dem für eine bi-nationale, jüdisch-arabische Union plädierenden Kanzler Judah L. Magnes⁵⁰ einerseits und dem Präsidenten der zionistischen Weltorganisation Chaim Weizmann andererseits. Schocken arbeitete in enger Abstimmung mit Weizmann nicht nur an einer Konsolidierung der Finanzen, sondern an einer grundlegenden Umstrukturierung der Universität, welche durch das Herausdrängen Magnes' aus dem einflussreichen Kanzleramt und dessen Abfindung mit einer rein symbolischen Ehrenpräsidentschaft ermöglicht werden sollte.⁵¹ Diese Auseinandersetzung ging in ihrer politischen Bedeutung weit über das universitäre Milieu hinaus und kulminierte aus Schockens Sicht in der Alternative zwischen der Abkapselung in einer vornehmlich mitteleuropäisch geprägten Kulturenklave oder der Öffnung für die gesamte jüdische Welt im Verbund mit der westlichen Welt, insbesondere aber mit Unterstützung durch Großbritannien und die USA. Bevor Koebner sich zu einer engeren Zusammenarbeit mit den Binationalisten überzeugen ließ, hatte er bis zu Schockens unerwarteter Übersiedlung in die USA im Oktober 1940 eng mit diesem auf dessen Ziel hingearbeitet.

47 Vgl. hierzu etwa Dietmar Wieschemann: Traum vom Frieden. Das bi-nationale Konzept des Brith-Schalom zur Lösung des jüdisch-arabischen Konfliktes in der Zeit von 1925–1933. Schwalbach a.T. 1998; Shalom Ratzabi: Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925–1933. Leiden u.a. 2002; Dimitry Shumsky: Brit Shalom. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig hrsg. v. Dan Diner. Bd. I. Stuttgart/Weimar 2011, S. 422–427.

48 Vgl. Mahrer: Salman Schocken (wie Anm. 45), S. 277, 331.

49 Ebd., S. 277.

50 Vgl. Daniel P. Kotzin: Judah L. Magnes. An American Jewish Nonconformist. Syracuse, NY 2012.

51 Mahrer: Salman Schocken (wie Anm. 45), S. 288 f.

Koebner habe, wie dessen Schüler Helmut Dan Schmidt anlässlich Koebners Emeritierung betonte, ein „hebräisches Kultur-Ghetto als ein völlig irreales Ideal“ betrachtet und sei stattdessen für die „Entwicklung eines hebräischen Jischuw als eines Teiles der britischen Völkergemeinschaft zusammen mit dem arabischen Jischuw“⁵² eingetreten. Die hier anzutreffende Verwendung des Begriffs ‚Jischuw‘ (hebr.: Niederlassung, Siedlung, Bevölkerung) ist ungewöhnlich, denn üblicherweise wird dieser Terminus nur für die jüdische Siedlungsgruppe in Palästina verwendet. Genau auf diese Verengung des zionistischen Blicks macht der Satz auf begrifflicher Ebene aber gerade aufmerksam.

Schocken und Koebner scheinen auch sonst in politischer Hinsicht ähnliche Auffassungen geteilt zu haben. Im Jerusalemer Privatarchiv von Salman Schocken findet sich etwa der Hinweis, dass Koebner zusammen mit seinem Freund aus Breslauer Tagen, dem Religionsphilosophen Julius Guttman, von Schocken im Sommer 1939 für die Partei *Achdut Haam* (Einigkeit des Volkes) angeworben wurde.⁵³ Dabei handelt es sich um eine kurzlebige Splitterpartei, die im Zuge der Aufspaltung der 1931 in Krakau gegründeten „Weltvereinigung der Allgemeinen Zionisten“ (*Zionim Klalim*) entstanden war. Zu den führenden Persönlichkeiten der *Achdut Haam* gehörten vor allem Vertreter des mitteleuropäischen, „liberalnationalen zionistischen“⁵⁴ Bürgertums, die eine freie Marktwirtschaft anstrebten und auf den Fortbestand des britischen Mandates hofften,⁵⁵ im Sinne „einer weitgehenden politischen Autonomie unter dem

52 Beide Zitate sind im Original auf Deutsch verfasst und finden sich in Helmut Dan Schmidt: Professor Richard Koebner, der Lehrer. Eine Würdigung zum Abschluss seiner 21jährigen Lehrtätigkeit an der Hebraeischen Universität. In: Yedioth hayom, Nr. 29 vom 22.7.1955, S. 3.

53 Salman Schocken Library, Jerusalem [nachfolgend: SchA], 556/12, „Für Einladung zur Zirkelversammlung der Partei [Achdut ha-am] in der Bibliothek Schocken am Mittwoch, 19.7.1939, 5.30 h nachm“, ms. Durchschlag, 3 S. Auf dieser 73 Personen umfassenden Adressliste findet sich neben „Prof. Koebner“ (an sechster Stelle) auch der Eintrag „J. Guttman“, wobei aufgrund des Fehlens der akademischen Titel unsicher ist, ob es sich hierbei tatsächlich um den Religionsphilosophen Julius Guttman handelt. Weitere geladene Universitätsmitglieder waren der Arzt Ludwig Halberstädter, der Orientalist und Leitende Mitarbeiter der Universitäts- und Nationalbibliothek Gotthold Weil sowie das Ärzte-Brüderpaar Hermann und Bernhard Zondek.

54 Zu deutsch-jüdischen liberalen Strömungen in Palästina vgl. Anja Siegemund: Eine Bürgergesellschaft für den Jischuw. Deutsche liberalnationale Zionisten in Palästina. In: Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 41 (2013), S. 60–81.

55 In einem an die Exekutive der Jewish Agency gerichteten Memorandums-Entwurf vom Dezember 1938 heißt es: „Jüdische und arabische Autonomie für Bezirke und Sachgebiete. Wenn Judenstaat und staatspolitische Parität gegenwärtig nicht zur Diskussion gestellt werden können, müssen wir eine Lösung anstreben, bei der wir

Schutz der britischen Mandatsmacht“.⁵⁶ Die *Achdut Haam* wurde bereits 1942 von der „Neuen Alija“-Partei (*Alija Chadascha*) ideell beerbt, die sich als Interessenvertretung deutschsprachiger Einwanderer verstand. Auch Koebner engagierte sich später in der von der *Alija Chadascha* organisierten Kultur- und Bildungsarbeit.

Technokratie, dirigistische Wirtschaftspläne und eine defensiv-abwartende Haltung im jüdisch-arabischen Konflikt zeichnete die insgesamt sehr realpolitisch und pragmatisch gehaltenen Ziele der Partei *Achdut Haam* aus. Kennzeichnend war zudem eine Skepsis gegenüber der parlamentarischen Massendemokratie, da man angesichts des Scheiterns der Weimarer Republik von deren Dysfunktionalität in Krisenzeiten überzeugt war. Das traf offenbar auch auf Koebner zu.

Denn dieser stellte sich angesichts der scheinbaren Ausweglosigkeit des jüdisch-arabischen Konfliktes, der seit 1936 mit Terroranschlägen auf beiden Seiten einen hohen Blutzoll forderte, noch im März 1939 die durchaus ernst gemeinte Frage, „ob nicht die faschistischen Staaten es fertig gebracht haben, Probleme zu lösen, mit denen die demokratischen nicht fertig wurden (Arbeitslosigkeit)“.⁵⁷ Koebner war mit diesen Überlegungen in seinem damaligen, überwiegend deutschsprachigen Jerusalemer Freundes- und Kollegenkreis keineswegs allein. So stimmte der Philosoph Hugo Bergmann, dessen Tagebucheinträgen dieses Zitat entstammt und der zur Verwunderung seiner Jerusalemer Kollegen zeitlebens ein Verehrer des Anthroposophen Rudolf Steiner war,⁵⁸ der an Koebners Frage anschließenden Bemerkung David Werner

in dem nun einmal gegebenen Rahmen das Maximum an Autonomie und Selbstständigkeit in den uns lebenswichtigen Bereichen (Einwanderung, Verteidigung, Erziehung, Entwicklung der Wirtschaft und Bodenerwerb) erlangen“ (SchA, 556/12, Präsidium der Partei Achdut Haam an die Exekutive der Jewish Agency, Tel Aviv, 28.12.1938, hs. Vermerk „Entwurf!“, ms. 7 S., hier S. 2). Als Präsidiumsmitglieder werden darin aufgeführt (S. 7): „Auerbach, Bileski, Foerder, Ginsburg, Hurwitz, Krojanker, Medsini, Moses, Pinner, Rosenblueth, Schocken, Tuchler.“

56 Brenner: Israel (wie Anm. 28), S. 91.

57 So Koebners Äußerung in einer privaten Gesprächsrunde bei David Werner Senator am 1.3.1939 nach der Erinnerung Hugo Bergmanns. Anwesend waren zudem Martin Buber, Bergmanns Ehefrau Escha, der aus Breslau stammende und kurz zuvor ausgewanderte Mathematiker Otto Toeplitz und der Physiker Shmuel Sambursky. Als Reaktion auf Koebners Frage hielt Bergmann fest: „Aber es wurde erwidert, es ist keine Kunst, Probleme zu lösen, wenn man den Menschen aufopfert“ (Bergmann: Tagebücher & Briefe [wie Anm. 38]. Bd. 1, S. 497 f.).

58 Vgl. Andreas Kilcher: Kabbalah and Anthroposophy. A Spiritual Alliance According to Ernst Müller. In: Julie Chajes/Boaz Huss (Hrsg.): Theosophical Appropriations. Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions. Beer Sheva 2016, S. 197–220, hier S. 215 f. Bergmanns Engagement für Steiners und Müllers Anthro-

Senators zu, „daß die faschistischen Staaten Dinge vollbracht haben, welche in der Linie des Richtigen liegen, wie die Einigung des deutschen Volkes, auch die Forderung nach Kolonien ist an sich berechtigt“.⁵⁹

Es wäre jedoch verfehlt, Koebners Frage vorschnell als ein klares Bekenntnis zum Faschismus zu werten, vielmehr manifestierte sich darin ein tiefes Gefühl der Niedergeschlagenheit angesichts der enttäuschten Hoffnungen, die Koebner als DDP-Mitglied nur wenige Jahre zuvor noch in die Demokratie gesetzt hatte.⁶⁰ Hinzu kam die erwähnte Frustration über das Scheitern der Appeasement-Politik. Dennoch findet sich in Bergmanns Tagebuch im Eintrag zu dieser privaten Gesprächsrunde am 1. März 1939 folgende Schlussbemerkung, welche die vermeintlichen Erfolge des Faschismus deutlich relativierte: „Töplitz [sic] erzählte, und auch Köbner [sic], daß die Deutschen jetzt alle melancholisch seien. Ungefähr die Stimmung: es lohnt eigentlich nicht zu leben.“⁶¹ Hierbei steht allerdings zu vermuten, dass beide damit mehr über sich selbst aussagten als über die Deutschen im NS-Reich.

Der *Achdut Haam* jedenfalls, die sich als „Partei des fortschrittlichen Bürgertums“ bezeichnete,⁶² war nur wenig Erfolg bei den Wahlen zum 21. Zionistenkongress Ende Juli 1939 beschieden,⁶³ und stellte danach ihre Tätigkeiten relativ bald ein. Dies lag nicht zuletzt daran, dass es sich eher um eine Sammlungsbewegung und Interessenvertretung eines bestimmten soziokulturellen

posophie, die er auch mit der Kabbalah verknüpft sah, wurde insbesondere von Gershom Scholem kritisiert.

59 Bergmann: Tagebücher & Briefe (wie Anm. 38). Bd. 1, S. 497 f.

60 Martin Buber, der ebenfalls am Gespräch teilnahm, sprach zwei Monate später von der „faschistischen Suggestion“, die nur deshalb habe verfangen können, weil es die sozialistischen und demokratischen Kräfte nicht verstanden hätten, die „Sehnsucht nach einer neuen sinnvollen Wirklichkeit, in die man sich aus dem organisierten Chaos der Gegenwart hinüberretten könnte“, zu stillen (Martin Buber: [Rede anlässlich des 1. Mai 1939]. In: ders.: Werkausgabe. Bd. 11: Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie. Teilband 2: 1938–1965. Hrsg. u. komm. v. Massimiliano De Villa, eingel. v. Francesco Ferrari. Gütersloh 2019, S. 27–30, hier S. 28).

61 Bergmann: Tagebücher & Briefe (wie Anm. 38). Bd. 1, S. 497 f.

62 Deutschsprachige Wahlanzeige „Achduth Haam. Die Partei des fortschrittlichen Bürgertums“. In: Tamzit Itonejnu vom 21.7.1939, S. 3. Als Kandidaten werden u.a. aufgeführt: „1. Felix Rosenblueth, Tel Aviv. 2. Elias Auerbach, Haifa. 3. Herbert Foerder, Tel Aviv. 4. Kurt Tuchler, Tel Aviv. 5. Gustav Krojanker, Jerusalem.“ An letzter, 26. Stelle steht Salman Schocken. Siehe auch CZA J18/49–42, Wahlplakat „Achdut Haam“, deutsch und hebräisch (verm. Juni/Juli 1939) mit hs. Zusatz „nicht verwendet“.

63 SchA, 556/12, Felix Rosenblueth an Salman Schocken, Kurt Blumenfeld, Martin Rosenblueth, Jerusalem 6.8.1939, ms. Felix Rosenblueth berichtet darin über das enttäuschende Wahlergebnis im Nationalrat.

Milieus handelte denn um eine Gruppe mit konkreten politischen Vorstellungen.

Der geringe Erfolg mag dazu beigetragen haben, dass Schocken fortan den Kontakt zu anderen, stärker kulturzionistisch ausgerichteten Strömungen suchte. So fand im August 1940, also kurz bevor er für alle seine Jerusalemer Bekannten gänzlich unerwartet in die USA übersiedelte, eine dreistündige „Aussprache“ in seinem luxuriösen Jerusalemer Wohnhaus statt, an der neben Schocken und Koebner namhafte deutschsprachige Vertreter der binationalen Idee teilnahmen, darunter Martin Buber, Gershom Scholem, David Werner Senator und Ernst Simon. Schocken war von dieser Veranstaltung tief enttäuscht: Kaum jemand der Teilnehmer, außer „Simon mit dem obligaten Hinweis auf die Araber“, habe „echtes Interesse“ für die „praktische Parteipolitik“ geschweige denn für seine Abgrenzungsbemühungen gegenüber anderen zionistischen Gruppen gezeigt.⁶⁴ Bergmann, Simon und Koebner hatten ihrerseits im Vorfeld – allerdings vergeblich – andere, wesentlich allgemeinere Themen für das Treffen vorgeschlagen: Koebner wollte etwa ganz grundsätzlich über den „Aufbau des Jischuv und seine besonderen Probleme“ sprechen.⁶⁵

Schocken ging es mithin um konkrete Lösungen und praktische Erfolge, Koebner und seinen Universitätskollegen hingegen um die Schaffung eines hinreichenden Problembewusstseins für die Komplexität eines Konflikts, der bis heute einer ‚Lösung‘ entbehrt. Ein weiteres, im Zeitraum von 21 Tagen geplantes Treffen desselben Kreises fand wohl nicht mehr statt. Inzwischen hatte der Zweite Weltkrieg auch das Mandatsgebiet Palästina erreicht, insbesondere durch die italienische Bombardierung Tel Avivs am 9. September 1940.⁶⁶ Einen Monat später, im Oktober 1940, verließ Salman Schocken bereits Jerusalem. Über die Gründe für seine „Abreise ohne Abschied“ und für seine dauerhafte Übersiedlung in die USA ist viel spekuliert worden.⁶⁷ Schockens Frustration darüber, dass die Unterstützung für seine politischen Pläne in Jerusalem ausblieb, dürfte einen nicht ganz unerheblichen Anteil daran gehabt haben.

64 SchA, 556/84, „Notiz ueber die Veranstaltung im Wohnhaus am 10. August 1940 um 8.15“, Jerusalem, 11.8.1940, ms. Eingeladen waren: „Dr. Weltsch, Prof. Koebner, Prof. Scholem, Prof. Guttman, Dr. Samburski, Dr. Jonas, Dr. Spitzer, Dr. E. Simon, Prof. Schwabe, Prof. Buber, Dr. Senator.“ Man achte auf die Reihenfolge, die als kleines Indiz für die Nähe Koebners zu Schocken gelten darf.

65 Ebd.

66 Vgl. Dan Diner: *Ein anderer Krieg. Das jüdische Palästina und der Zweite Weltkrieg, 1935–1942*. München 2021, S. 134.

67 Vgl. Mahrer: *Salman Schocken* (wie Anm. 45), S. 365–367.

Zusammenfassend betrachtet hatte Koebner in Salman Schocken einen wichtigen Förderer,⁶⁸ nicht zuletzt in beruflicher Hinsicht, und Schocken wiederum in Koebner einen weitsichtigen Berater in wissenschaftsorganisatorischen Fragen während der ersten Jahre im für beide noch fremden Kontext Jerusalems gefunden.⁶⁹ Beide unterschieden sich jedoch in ihrem Politikverständnis, welches bei Schocken parteipolitisch-pragmatisch auf Ent-Problematisierung abzielte, bei Koebner als „Politik der Idee“ grundsätzlich re-proble-matisierend angelegt war und radikale Veränderungen sowie die vorschnelle Schaffung von ‚harten Fakten‘ ablehnte.

Mit Schockens Weggang fand die Konstellation, welche die Voraussetzung für Koebners im weiteren Sinne politisches Engagement in seinen ersten Jahren in Jerusalem gebildet hatte, ein abruptes Ende. Ein Briefwechsel der beiden über das Jahr 1940 hinaus ist m.W. nicht überliefert. Doch eine weitere Konstellation, diejenige der britischen Kulturpolitik, hatte Koebner bereits seit etwa 1936 in ihren Bann gezogen.⁷⁰ Diese wurde von einer dritten Konstellation, dem Kulturzionismus in Koebners engerem, universitärem Umfeld, bis zum Ende des Krieges abgelöst, und sie prägte seine künftige Sicht auf den arabisch-jüdischen Konflikt.⁷¹ Der Übergang von einer Konstellation in die andere war jedoch kein radikaler Richtungswechsel. Er war ebenso sehr durch äußere Umstände geprägt wie durch innere Selbstreflexion erfolgte Neujustierung und Schwerpunktverlagerung entsprechend der Weberschen Verantwortungsethik und der sich daraus ergebenden realpolitischen Orientierung. Zwischen den Konstellationen gab es zeitliche und inhaltliche Überlappungen, aber auch deutliche Widersprüche und Konflikte. Nicht zuletzt darin liegt einer der Gründe für Koebners aus heutiger Sicht widersprüchlich erscheinende Äußerungen.

68 Zu Schockens zunehmender Verbitterung darüber, dass er von seiner Jerusalemer Umgebung vermeintlich ausschließlich als Mäzen wahrgenommen wurde, siehe ebd., S. 363.

69 Zum Zusammenhang von Emigration und Patronage siehe etwa Andrew Chandler/Katarzyna Stoklosa/Jutta Vinzent (Hrsg.): *Exile and Patronage. Cross-cultural Negotiations Beyond the Third Reich*. Münster 2006.

70 Vgl. hierzu Tietze: *Von der Ostforschung* (wie Anm. 8), insb. S. 62–68.

71 Vgl. hierzu Peter Tietze: *Die falsche Analogie. Der Begriffshistoriker Richard Koebner und das jüdische Palästina*. In: Mimeo. Blog der Doktorandinnen und Doktoranden am Dubnow-Institut, 9.5.2022, <<https://mimeo.dubnow.de/die-falsche-analogie/>> (12.5.2025).

4. Ein „Prediger in der Wüste“ für das Britische Empire

War Salman Schocken bis Oktober 1940 Koebners zentrale Bezugsperson in Jerusalem gewesen, so bemühte Koebner sich im Laufe des Krieges noch stärker als zuvor, den Kontakt zur britischen Mandatsregierung zu vertiefen. Koebners Bemühungen während des Krieges, im Jischuw um Verständnis für die britische Politik zu werben, entsprachen nicht nur der weitverbreiteten England-Begeisterung der Freisinnigen seiner Kindertage. Sein pro-britisches Engagement hatte vielmehr damit zu tun, dass Koebner bereits 1936, im Zusammenhang mit einer organisatorischen Umstrukturierung der Hebräischen Universität in Jerusalem unter den Einfluss britischer „Kulturpropaganda“ geraten war, wie er gegenüber Salman Schocken freimütig bekannt hatte, und sich von deren „aufrichtige[m] Bestreben, [...] durch Diskussion und Selbstkritik zu einheitlichen Grundsätzen zu kommen“,⁷² hatte überzeugen lassen. Koebner plädierte in diesem Zusammenhang für eine stärkere Anbindung der Hebräischen Universität an die Hochschulen des Commonwealth und die Einführung des Englischen als zweiter Unterrichtssprache neben dem Hebräischen.

Damit stieß Koebner freilich nicht überall auf ungeteilte Zustimmung. Zu einem „Prediger in der Wüste“ für das britische Empire wurde er nach eigener Aussage jedoch vor allem mit seinen ab März 1940 gehaltenen öffentlichen Vorträgen über englische Geschichte, die das Verständnis für die Motive britischer Politik im jüdischen Palästina vertiefen sollten.⁷³ Koebner versuchte Ende des Jahres 1944 mit finanzieller Unterstützung des *Public Information Office* der britischen Mandatsverwaltung eine Sammlung dieser, ursprünglich auf deutsch oder englisch verfassten (kultur-)politischen Vorträge über das britische Empire in hebräischer Übersetzung in der Wochenzeitung *Ha-galgal* („Das Rad“) zu veröffentlichen.⁷⁴ Diese wurde in enger Abstimmung mit der Rundfunkstation *Kol Jeruschalajim* („Stimme Jerusalems“) betrieben und galt in politischen Fragen als Organ der britischen Mandatsregierung. Die Veröffentlichung kam allerdings nicht zustande, weil die Übersetzung ins Hebräische sich immer weiter hinauszögerte. Der tiefere Grund dafür war der Umstand, dass Koebner sich die Übersetzung ins Hebräische nicht selbst

72 SchA, 054/7–1, „Bericht Prof. Koebner über seine Tätigkeit in London. Teil III: Association of the Buero of the Universities of the British Empire“. Anlage zu Koebner an Salman Schocken, 31.7.1936.

73 Vgl. Anonym: Lecture in Series „England and the English“. In: The Palestine Post vom 4.3.1940, S. 2.

74 Der folgende Abschnitt wurde bereits in leicht veränderter Form veröffentlicht in Tietze: Von der Ostforschung (wie Anm. 8), S. 66.

zutraute, sondern den ihm noch aus Breslauer Tagen bekannten Orientalisten Martin Plessner damit beauftragt hatte, der allerdings erhebliche Bedenken gegenüber Koebners Texten entwickelte. So warf Plessner Koebner vor, das Faktum zu unterschlagen, dass die Britische Mandatsregierung letztlich nur ihre eigenen Interessen verfolge und die Förderung der in ihrem Machtbereich stehenden Völker vernachlässige.⁷⁵ Koebner widersprach und forderte nun seinerseits von Plessner ein grundsätzliches „Umdenken“: Es gelte das entmündigende preußische Ideal des fürsorglichen Staates zu verwerfen (dem sich Koebner selbst noch vor der Emigration verpflichtet gefühlt hatte), und stattdessen in eigenverantwortlicher „Kontrolle und Kritik“ am Gelingen des Empires „mitzuarbeiten“, womit Koebner auf sein Ideal einer ‚Einheit durch Vielfalt‘ zu sprechen kam:

„Englische Politik und englische Verwaltung sind zwei weitgehend verschiedenartige Gegenstände (anders als in Deutschland!); die palästinensischen Verhältnisse müssen aber noch überdies mit besonderem Maß gemessen werden. Es ist ein preußisches Vorurteil, daß eine Verwaltung an sich gut sein kann; eine Verwaltung ist nur gut, wenn die Bevölkerung durch Bereitstellung der Kräfte, durch Legalität und – falls sie geistig und politisch so entwickelt ist, wie z.B. die Juden in E.I. [= Erez (Land) Israel] das von sich behaupten – durch Kontrolle und Kritik mitarbeitet. In Palästina kommt die besondere Schwierigkeit hinzu, daß Juden und Araber nach Eigenart ihrer Tradition ungleichartige Einstellung des Beamten verlangen.“⁷⁶

Aber das Ideal der Politik zerbrach an der Realität der Verwaltung, doch Koebner wollte es nicht wahrhaben. Das hatte viele Gründe, persönliche vielleicht,

75 Central Zionist Archives, Jerusalem (CZAJ), A530/39, Martin Plessner an Richard Koebner, 18.10.1944, hs. 4 S., hier S.2 f.: „Der Bürger wird zur Zusammenarbeit mit einem Staatsapparat aufgefordert, der weder in der Lage noch bereit ist, ihm den nötigen Schutz gegen Gesetzesbrecher zu geben. Das sind doch auffallende Dinge, die offenkundig nicht auf ‚this country‘ beschränkt sind, die aber offenbar die Kolonialverwaltung nicht beeinträchtigt haben. Trotzdem sind sie natürlich sehr geeignet, die Staatsautorität zu untergraben und ein psychologisches Verhältnis zu schaffen, das weder für England ehrenvoll noch für das verwaltete Land nützlich ist. Es scheint hier diese seltsame Scheu vor dezidiertem Handeln außer im Falle höchster Gefahr vorzuliegen, die unsereinem so unverständlich ist, weil man nicht versteht, warum der Staat nicht für Ordnung, Recht und Gesetz im Verhältnis der Einwohner (um nicht zu sagen Bürger) untereinander sorgt, soweit nicht ein wirkliches oder vermeintliches Interesse Englands selbst vorliegt, oder im Falle von Kapitalverbrechen. Eine bessere Verwaltung wäre doch viel eher geeignet, die Achtung vor den Einrichtungen zu erhöhen, auf die England stolz ist, und würde so indirekt ein friedentiftendes Moment sein. Darüber könnte man, glaube ich, im Rahmen dieser Vorträge einen Abschnitt einschalten.“

76 CZAJ, A530/39, Richard Koebner an Martin Plessner, 6.11.1944, S. 3 f.

aber, was hier mehr interessiert, sicher auch solche, die mit der Entfaltung seiner Geschichtstheorie zusammenhängen. Denn das ‚Empire‘, dem er auch eine postum veröffentlichte Monographie widmete,⁷⁷ bot in Koebners Augen ein alternatives temporales Ordnungsmodell zur ubiquitären „Ideologie der Zeitwende“, welche in seiner Sicht die Ursache für die kataklystische Moderne bildete.

Ein gutes Beispiel für Koebners Gegenentwurf einer ‚re-problematisierenden‘ Haltung⁷⁸ ist sein 1945 auf Hebräisch veröffentlichter Artikel „Unpolitische Betrachtungen unserer politischen Probleme“, in welchem er sich kritisch mit dem Import und der Übertragung des deutschen Begriffs der „politischen Bildung“ ins Hebräische auseinandersetzte, einem Begriff also, dem er in seiner Breslauer Zeit etwa in der Öffentlichkeitsarbeit des DDP-Ortsvereins noch verpflichtet gewesen war. Nun aber warnte der – aufgrund seiner Nähe zur liberalen *Alija Chadascha* durchaus nicht „unpolitische“ – Koebner davor, jene durch „politische Bildung“ erlernten und vermeintlich ewigen politischen und historischen Wahrheiten zur Grundlage des gesellschaftlichen Handelns in Palästina zu machen. Vielmehr gelte es, diese Gewissheiten stets immer wieder aufs Neue selbstkritisch zu hinterfragen und von exkludierenden und entwertenden Kategorisierungen politischer Feinde abzusehen, da sie es unmöglich machten, das konstruktive, zukunfts offene Gespräch wieder neu aufzunehmen.⁷⁹

Genau diese Überlegungen führten Koebner schließlich zu einem Engagement für eine bi-nationale Union in Israel/Palästina. Als er auf einem Gesprächsabend bei dem Verwaltungsdirektor der Jerusalemer Universität, David Werner Senator, im Oktober 1939 von den Teilnehmern, den ehemaligen *Brit Schalom*-Mitgliedern Hugo Bergmann, Gershom Scholem und Ernst Simon, erfuhr, dass die Jewish Agency unter der Leitung von David Ben-Gurion fest damit rechne, dass ein Resultat des nunmehr ausgebrochenen Weltkrieges die Gründung des jüdischen Nationalstaates sein werde, zeigte er sich – so berich-

77 Vgl. Richard Koebner: *Empire*. Cambridge 1961, und Koebner/Schmidt: *Imperialism* (wie Anm. 30).

78 Vgl. Reinhard Laube: „Perspektivität“. Ein wissenschaftssoziologisches Problem zwischen kulturbedingter Entproblematisierung und kulturwissenschaftlicher Reproblematisierung. In: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): *Das Problem der Problemgeschichte 1880–1932*. Göttingen 2001, S. 129–179. Zum Zusammenhang zur Begriffsgeschichte vgl. Peter Tietze: „Der Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit.“ Richard Koebners und Reinhart Kosellecks Historische Semantikforschungen zwischen Historismus und *Posthistoire*. In: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, hrsg. v. Ernst Müller 5/2 (2016), S. 6–22.

79 Richard Koebner: *Unpolitische Betrachtungen unserer politischen Probleme* [hebr.]. In: *Baajot* (Kislew – Aw, 5705 [1944/45]), Bd. 2, H. 7, S. 8–13.

tet Bergmann – zutiefst erschrocken.⁸⁰ Koebner glaubte zunächst jedoch noch fest an die britische Schutzmacht. Erst im Jahr 1942 sollte er sich „breitschlagen lassen“ (Hugo Bergmann), der politischen Vereinigung *Ichud* (יחוד = Union) beizutreten, die, gegründet von Judah L. Magnes, Ernst Simon und Martin Buber, einen bi-nationalen, föderalen Staat anstrebte.⁸¹ Koebner blieb allerdings skeptisch, ob eine solche Föderation zum damaligen Zeitpunkt bereits realisierbar sei, da in seinen Augen auf beiden Seiten die Voraussetzungen für eine politische Zusammenarbeit noch nicht vorhanden waren. So berichtet Hugo Bergmann, dass Koebner ihn auch auf die möglichen Nachteile einer Föderation mit den Arabern aufmerksam gemacht habe:

„[...] dann bei Köbner [sic], der mir die Plattform von Ichud zeigte, die allerdings sehr kläglich ist, keine zionistische Forderung enthält, und Köbner [sic] sagt mit Recht, er sei nicht so sicher, ob wir so ohne weiteres in der arabischen Föderation glücklich sein werden, ob sie uns nicht zwingen werden, arabische Forderungen nach außen zu vertreten.“⁸²

Die von Koebner verfolgte „Politik der Idee“, im Sinne einer bereits im Central-Verein ausgeübten rationalen Aufklärungsarbeit und eines Interessenausgleichs auf der Basis von Gleichberechtigung, beruhte auf der Voraussetzung des tatsächlichen Vorhandenseins sozialgeschichtlicher Verflechtungen sowie eines weitgehend gemeinsam geteilten historischen und sozialen Bewusstseins. Beide, sowohl die soziopolitischen als auch die kulturellen Vorbedingungen, galt es Koebner zufolge zuallererst zu etablieren, bevor ein bi-nationaler Staat gegründet werden könne.

Zusammenfassend gesagt konnte es Koebner zufolge angesichts der in den 1920er Jahren unter dem Historismus-Begriff⁸³ verhandelten, unaufhaltsamen Veränderungsprozesse nicht darum gehen, neue und vermeintlich endgültige, mythische Ordnungen zu entwerfen, wie es allenthalben an den Rändern des politischen Spektrums geschah. Vielmehr bestehe die Aufgabe einer liberalen „Realpolitik“ darin, die Kontingenz und soziale Konstruiertheit jener die Gesellschaft stützenden Sinngebungen sich immer wieder aufs Neue problematisierend vor Augen zu führen. Durch eine derartige stete „Re-Interpretation“ und „Re-Problematisierung“, die Koebner im Empire verwirklicht glaubte,

80 Bergmann: Tagebücher (wie Anm. 38). Bd. 1, S. 505.

81 Vgl. Hedva Ben-Israel: Bi-Nationalism versus Nationalism. The Case of Judah Magnes. In: *Israel Studies* 23/1 (2018), S. 86–105, derzufolge Koebner zu den wichtigsten Unterstützern Magnes' und der Ichud-Bewegung an der Universität gehörte (ebd., S. 89).

82 Bergmann: Tagebücher (wie Anm. 38). Bd. 1, S. 590.

83 Koebner hatte als Rezensent in den frühen 1920er Jahren maßgeblich zur Rezeption der Schriften Ernst Troeltschs über die „Krise des Historismus“ beigetragen.

werde so die Geschichte auch für zukünftige Entwicklungen nutzbar gemacht. Diese Umdeutung musste Koebner zufolge auch an dem Nations-Begriff ansetzen, der die Geschichtswissenschaft bis dahin geprägt hatte. Der Gedanke einer „nationalen Existenz als volle politische Autarkie der Nation“ habe „keine Wirklichkeit mehr“, befand Koebner bereits im Juli 1946, denn die „Abhängigkeit kleiner und sogar mittelgroßer Völker von den wirklichen Großstaaten hat sich vermehrt“.⁸⁴ Damit näherte er sich einer Position an, die man heute als transkulturell bzw. transnational bezeichnen könnte,⁸⁵ da in seinen Analysen immer stärker die tatsächlichen Beziehungsgeflechte in den Vordergrund traten, um die festen Kategorien überkommener Geschichtsbilder zu hinterfragen. Koebner hatte nun in der Bekämpfung populärer Geschichtsmythen eine Aufgabe der Geschichtswissenschaft gefunden, die seine frühere neutrale Einstellung in eine gesellschaftskritische Position weiterentwickelte (wenngleich mit einigen blinden Flecken in Bezug auf das britische Empire).

5. Schlussbemerkung

Was also ist an Koebners Mahnung zum ständigen Neu-Denken, zum unablässigen „Re-Problematisieren“ auch heute noch aktuell? Zugegeben: die „Öffentlichkeit“ in der westlichen Welt ist seit Koebners Zeit tiefgreifenden Strukturveränderungen unterworfen. Dem eigenverantwortlichen öffentlichen Intellektuellen von einst ist mächtige Konkurrenz durch Denkfabriken, Nicht-regierungsorganisationen und vor allem durch den zügellosen Populismus in den sozialen Medien erwachsen, der scheinbar keiner klaren Linie mehr folgt. Die Wissenschaften haben heute keinen herausgehobenen Stellenwert mehr; sie sind vielmehr zurückgeworfen in den Meinungskampf mit anderen, denkbar ungleichen Wahrheitsansprüchen.

Vom Begriffshistoriker Koebner können wir, wie ich glaube, auch heute noch lernen, dass die Wissenschaften und insbesondere die „Kulturwissenschaften“ (wie er sie nannte) sich aus diesen Auseinandersetzungen um die Deutungshoheit keineswegs heraushalten, sondern vielmehr im Modus immanenter Kritik aktiv daran beteiligen sollten. Koebner war sich im Klaren darüber, dass dies einer Sisyphusarbeit gleichkommt und die Kulturwissenschaften dabei keine letztgültigen Lösungen anzubieten haben. Was diese von

84 Richard Koebner: Was sind die Lehren der Geschichte? [1946]. In: Ders.: Geschichte, Geschichtsbewußtsein und Zeitwende (wie Anm. 29), S. 248–259, hier S. 259.

85 Vgl. etwa Wolfgang Welsch: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Lucyna Darowska/Thomas Lüttenberg/Claudia Machold (Hrsg.): Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität. Bielefeld 2010, S. 39–66.

ihren Kritikern unterscheidet, ist etwas anderes: Ihre Waffen sind vor allem die Differenzierung und die Problemorientierung. Gegen die populistischen Vereinfacher richtet sich die *Differenzierung*, welche nach der spezifischen, kontextgebundenen Funktion von Begriffen, Semantiken und Narrativen fragt und so zum Instrument der Freiheit gegen autoritäre Vereinnahmungen wird. Als Gegengewicht zur Komplexitätssteigerung durch Differenzierung müssen die Kulturwissenschaften zugleich aber immer auch jene *Problemkonstellationen* herausarbeiten, die den großen sozialen Debatten zugrunde liegen und die stets auch die Frage nach geteilten Erfahrungen und gemeinsamen Erwartungen berühren. Koebner verstand diese, auf die Grundlagen gesellschaftlichen Zusammenhalts zurückverweisende Problemorientierung als Mahnung zur sozialen Verantwortung im Sinne Max Webers. Zur Verantwortung dafür, die Vielheit der am Meinungskampf beteiligten Stimmen zu erhalten und zugleich sichtbar zu machen, dass die im Meinungsstreit aufeinander bezogenen Gruppen etwas unausgesprochen voraussetzen, was es unbedingt zu verteidigen gilt: nämlich den demokratischen Rechtsstaat als Garanten freier Öffentlichkeit. In diesen beiden Aspekten zeigt sich Koebners auch heute noch relevanter sozialer Liberalismus.

Dieses Motiv: in Kontakt zu bleiben, Anschlussfähigkeit trotz Unterschieden aufrechtzuhalten, sich nicht in einer Minderheitsposition zu isolieren und doch zugleich das Recht auf Differenz zu wahren, war zentral und bestimmend für Koebner. Dass Koebner damit auch ein Vermittler zwischen der deutschen Bildungstradition und der jüdischen Kultur im Land Israel wurde, ist insofern zutreffend, als er seine kritisch-sozialliberale Position nach Jerusalem hinübertrug und dort weiterentwickelte. Ein typischer „Jecke“, der im Land Israel sich nicht anders zu helfen weiß, als die deutsche Mehrheitskultur der Weimarer Zeit unreflektiert weiterzuführen, war Koebner allerdings nicht.

Vielmehr war Koebner erstens ein *kritischer* Denker, weil er in seinen semantischen Studien die strukturellen, insbesondere chronopolitischen Voraussetzungen für die Rechtfertigungen soziopolitischen Handelns offenlegte sowie zugleich deren Negativfolgen sichtbar machte und seine eigene Position davon nicht ausnahm. Seine Perspektive war *sozial*, weil er stets auf die Notwendigkeit von Kooperation und Gemeinschaftsbildung unter Beachtung aller beteiligten Akteure abhob. Aber auch, weil Koebner soziale Gruppierungen in funktioneller Abhängigkeit zu einer vorausgesetzten, aber aufgrund ihrer Geschichtlichkeit nie restlos beschreibbaren sozialen ‚Einheit‘, sei es die ‚Stadt‘, die ‚Nation‘, das ‚Empire‘ oder die ‚Weltgemeinschaft‘, behandelte. Und schließlich war seine Haltung *liberal*, weil er sowohl auf Rechtsstaatlichkeit beharrte als auch auf das Recht des Einzelnen auf Differenzierung von der Mehrheitsgesellschaft. Die drei Attribute „kritisch“, „sozial“ und „liberal“ sind freilich

aus ihrem Kontext heraus zu verstehen und entsprechen nicht dem heutigen Sprachgebrauch. Sie können nicht ohne weiteres mit „politisch-korrekt“, „sozial-engagiert“ oder „sozialdemokratisch“ übersetzt werden.

Koebner war kein dogmatischer Gesinnungsethiker, vielmehr war er von der prioritären Verantwortung für die Aufrechterhaltung einer rechtsstaatlichen Ordnung überzeugt, auch wenn dies zulasten ihrer demokratischen Verfasstheit ging, wie etwa in Bezug auf Koebners zeitweilige Hoffnungen, die er in das Britische Kolonialreich setzte. Da Koebner von der Notwendigkeit des britischen Schutzes für das jüdische Palästina überzeugt war, ließ er gerade in diesem Punkt kritisches Bewusstsein vermissen und verstieg sich stattdessen in die einseitige und empirisch anfechtbare Apologetik eines vermeintlich geläuterten britischen ‚Imperialismus‘.

Das Adjektiv „kritisch“ bezieht sich deshalb vor allem auf Koebners Vorstellungen von der gesellschaftlichen Funktion der Geschichtswissenschaft, die im Sinne einer „Gewissensprüfung“ darin bestehen sollte, populäre Geschichtsbilder kritisch zu hinterfragen. Insbesondere machte er dabei auf die exkludierende Funktion von „Wir“-Erzählungen aufmerksam sowie auf Strategien politischer Einflussnahme mithilfe historischer Analogie-Bildungen.

Koebner wird hier insofern als „sozial“ bezeichnet als er stets bemüht war, alle an einem bestimmten Problemkomplex beteiligten Parteien zu berücksichtigen. So war er in seinen Forschungen zur „deutschrechtlichen Ostsiedlung“ auch noch 1933 um die Einbindung der polnischen Perspektive bemüht und hatte zuvor als einer der wenigen mit diesem Thema befassten deutschen Forscher Polnisch gelernt. Ebenso wird dies sichtbar in Koebners späteren Bemühungen um die Einbindung der arabischen Seite im Rahmen des *Ichud*.

Das Attribut „liberal“ ist bei Koebner jedoch nicht mit „libertär“ gleichzusetzen, sondern entsprang einem ausgeprägten bildungsbürgerlichen Selbstverständnis und war in erster Linie meritokratisch ausgerichtet. In dieser Leistungsorientierung war Koebner jedoch immerhin so konsequent, dass er – in den frühen 1950er Jahren auch in Israel keinesfalls üblich – seiner begabten Jerusalemer Studentin Hedva Ben-Israel zu einem begehrten Promotions-Stipendium an der Universität Cambridge verhalf, das nach eigener Aussage Grundlage ihrer späteren Karriere als Historikerin war.⁸⁶

Koebner machte sich keine Illusionen über den Erfolg seiner Bemühungen: seine kulturpolitischen Interventionen waren für ihn stets Resultat einer individuellen „Gewissensprüfung“ als Forscher-Persönlichkeit. Er entwickelte ein

86 Dazu das Hintergrundgespräch des Verfassers mit Prof. Dr. Hedva Ben-Israel (1925–2023, Ph.D. 1955, Univ. of Cambridge) an der Hebräischen Universität Jerusalem am 13.8.2014.

individuelles Forscherethos, aber kein Programm kollektiver parteipolitischer Einflussnahme. Vielmehr haben demnach Geschichtsforschende gerade aus der Einzigartigkeit ihrer jeweiligen Position heraus die Aufgabe, das „Gewissen ihrer Zeit“ zu sein. Koebners „re-problematisierende“ Position beruhte somit auf der Grundannahme, dass eine ‚Einheit durch Vielfalt‘ möglich sei.