

PaRDeS

Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.

Nr.8

Nissan 5764 / April 2004



Editorial

Nach einer längeren Pause und einem Redaktionswechsel halten Sie nun die neue Ausgabe der *VJS-Nachrichten – Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.* in der Hand, die in Zukunft unter dem leicht geänderten Titel *PaRDeS – Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.* erscheinen wird. Ein besonderer Dank geht an Herr PD. Dr. Manfred Voigts, der die *VJS-Nachrichten* aufbaute und in der Zeit vom September 1997 bis zum September 2003 betreute.

Der neue Titel *PaRDeS* spiegelt in mehrfacher Hinsicht die fruchtbare und facettenreiche Kultur des Judentums wider. Das Wort *Pardes* bedeutet zunächst *Obstgarten für Zitrusfrüchte*, erinnert als Abkürzung an die Methoden der Textexegese nach dem vierfachen Schriftsinn (*Pschat, Remes, Drusch, Sod*) und schafft als Stichwort Assoziationen zur talmudischen Legende von den vier Himmelsreisenden. (bT Chagiga 14b)

Im Zuge der nächsten Ausgaben soll *PaRDeS* nach und nach umgestaltet und ausgebaut werden. Um die Zeitschrift in Zukunft auch unter äußeren Gesichtspunkten attraktiver gestalten zu können, wurden „Richtlinien für Beiträge“ erarbeitet, die sich momentan in der „Probephase“ befinden und daher noch einigen Änderungen unterworfen sind. Sie werden nach ihrer Fertigstellung auf der Internetseite der *Vereinigung für Jüdische Studien e.V.* zur Verfügung gestellt.

Ein Dankeschön für die Einsendung ihrer Beiträge geht an Frau Heike Tröger (Universitätsbibliothek Rostock), Frau Elisabeth Eggimann Gerber (Jüdische Studien/Basel) und Frau Stephanie Kowitz (Jüdische Studien/Potsdam), die sich auf Nachfrage freundlicherweise dazu bereit erklärten ihre Projekte vorzustellen.

Redaktion:

Nathanael Riemer, Rh. Brodecky 36, R. 514, Tel-Aviv 69051, Israel (bis Juni 2004)

Email: VJS-Nachrichten@web.de

Internet: <http://www.uni-potsdam.de/u/religion/vereinigung.htm>

Redaktionsschluss für das nächste Heft: 31.10.2004.

Es wird um die Einsendung von Artikeln gebeten.

Aufnahmeanträge für den Beitritt zur *Vereinigung für Jüdische Studien e.V.* können an folgende Adresse gesendet werden:

Universität Potsdam, Kollegium für Jüdische Studien
Institut für Religionswissenschaften, Prof. Dr. Karl E. Grözinger
Postfach 601553, 14415 Potsdam.

Die Titelseite zeigt eine Miniatur aus der *Pessach-Haggada* (um 1420) der Landesbibliothek in Darmstadt. (Philo-Lexikon. Handbuch des Jüdischen Wissens. Philo-Verlag. Berlin, 1935. Tafel 10, S. 256.)

Inhalt

Artikel

- Edith Lutz*: Dies Bildnis ist bezaubernd schön – Zu den jüdischen Spuren in Leben und Werk des spanischen Dichters Garcilaso de la Vega 3
- Nathanael Riemer*: Simchat ha-Nefesch – „Thora“ der Ungebildeten und „Medizin“ für Körper und Seele 14
- Nathanael Riemer*: Die Ausgaben von Simchat ha-Nefesch – Anhang 32

Miszellen

- Kay Peter Jankrift*: Wolf von Augsburg. Aus dem Leben eines jüdischen Heilkundigen um 1400 34
- Eveline Goodman-Thau*: Immer bleibe ein Mensch – eine Überlegung über das Mensch-Sein 36
- Manfred Voigts*: Ernest Renan und Moritz Lazarus 38

Projekte

- Heike Tröger*: Judaica und Hebraica der Universitätsbibliothek Rostock 40
- Hans-Michael Haußig*: Bericht über den Abschluss des DFG-Projektes „Die Modernisierungsdebatte im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts“ 43
- Elisabeth Eggimann Gerber*: Der Beitrag jüdischer Kunsthändler zur Entwicklung der schweizerischen Kulturszene im 20. Jahrhundert 45
- Stephanie Kowitz*: Go East – die Zukunft osteuropäisch-jüdischer Studien in Potsdam 50

Tagungen

- Jenny Warnecke*: Ein politisches Gedicht mit „Flamingo“ – Die Schriftstellerin Esther Dischereit liest ihre jüdischen Gedichte in Wales 52

Essays

- Gabriel Miller*: Jesaja – neu gelesen 57
- Eveline Goodman-Thau*: Schneewittchen im Blutbad – Mythen, Medien und Märchen im Zeitalter der Kunstkritik 59

Rezensionen

- Harriet Pass Freidenreich: *Female, Jewish, and Educated*. (Elvira Grözinger) 63
- Das Ma'assebuch. Altjiddische Erzählkunst. Hg. v. Ulf Diederichs (Nathanael Riemer) 64
- Kultische Textilien im Vorderen Orient und im Judentum. Textil – Körper – Mode. Hg. von Gabriele Mentges und Heide Nixdorff (Asya Asbaghi) 66

Nachrichten

- Davids Harfe und Heines Feder. Jüdische Kultur – einst und jetzt. Offene Tagung der *Vereinigung für Jüdische Studien* und der *Akademie Diözese Rottenburg-Stuttgart* 68
- Ausschreibung des Robert-Bosch-Stipendien im Rahmen des Ignatz-Bubis-Gedenkstipendienfonds für Jüdische Studien an der Universität Tel Aviv 70

Rückblicke

- Joseph Wertheimer*: Nábich 71

Dies Bildnis ist bezaubernd schön - Zu den jüdischen Spuren in Leben und Werk des spanischen Dichters Garcilaso de la Vega

von Edith Lutz

Wer sich auf den hierzulande wenig bekannten, in Spanien hoch angesehenen Renaissancedichter Garcilaso de la Vega (1501-1536) einlässt, wird, um dem Verständnis der Dichtung näher zu kommen, eine Fülle von Bereichen betreten. Petrarkismus, Neoplatonismus, griechische und römische Mythologie sind nur wenige Beispiele, die den Interessierten in dem mehrräumigen Interpretationsgebäude begegnen. Ein nicht unwichtiger Raum, der zum Verständnis Garcilasos führen kann – er soll vorerst ein jüdischer genannt werden – ist bislang vernachlässigt worden. Es ließe sich auch von zwei Räumen sprechen, die miteinander verbunden sind. Dieser zweite Raum wurde von Navarete als ein „allegorischer“ bezeichnet (153). Er wurde allerdings erst sehr zaghaft betreten. Diese beiden Bereiche sind nicht in sich abgeschlossen. Sie sind untereinander, wie auch für andere Bereiche durchlässig und beherbergen mitunter das gleiche „Inventarium“.

Bei der vorliegenden (hier verkürzt wiedergegebenen) Arbeit handelt es sich um eine Spurensuche. 500 Jahre sind vergangen, dass der Dichter mit seinem Werk in Erscheinung trat. Wenige Jahre zuvor waren die Juden aus Spanien vertrieben worden. Die sozial-historischen Verhältnisse begünstigten die Verwischung jüdischer Spuren. Die Spurensuche beginnt in der Biografie Garcilasos (1). Im Eingangsbereich des „jüdischen Raumes“, sozusagen an der Schwelle stehend, trifft der Interpret auf eine Gestalt, die er vielleicht schon aus dem neuplatonischen Bereich kennt. Es ist Jehuda Abravanel, mit seinem nichtjüdischen Namen Leone Ebreo. In jüngster Zeit mehren sich Stimmen, die ihn als mögliche neuplatonische Verbindung für die Dichtkunst Garcilasos zitieren. Im folgenden (2) sollen Ähnlichkeiten zwischen Garcilasos Sonetten und Leones *Dialoghi* exemplarisch aufgesucht und ihre mögliche Quelle hinterfragt werden. Ein dritter Teil (3) wird sich der Lehre vom „Metaxy“ annehmen, der Lehre vom ‚Zwischen‘. Im religionshistorischen Kontext bezieht sich die „Theologie des Mittelalters“ auf die Mitte als ausgezeichneter Erlebnis- und Gestaltungsmodus des Metaxy. Sie zeigt sich in der Form des Mittlers zwischen Mensch und Gott, sei es im Sinne von kosmisch-soteriologischen Mittler-Mächten, menschlichen oder göttlichen Mittlern. Unter diesem Blickwinkel soll die in Garcilasos Sonetten angesprochene weibliche Schönheit an Hand weniger Beispiele näher betrachtet werden.

1. Jüdische Kontakte und Kontaktmöglichkeiten in der Biografie Garcilasos

Das katastrophale Geschehen der Vertreibung der Juden aus Spanien bewirkte, dass sich das Datum 1492 sozusagen als Schlussstrich unter einer Geschichte spanisch-jüdischer Symbiose einprägte. Die Tatsache, dass ein Viertel der jüdischen Bewohner im Lande verblieb und seiner gewohnten Beschäftigung nachging, wird oft übersehen. Zu den

Berufsständen, die bevorzugt unter den Neuchristen anzutreffen waren, gehört der Ärztestand und das Finanzwesen. Von Leone Ebreo, der als Arzt in Garcilasos Heimatstadt Toledo praktizierte, ist bekannt, dass er Schwierigkeiten hatte, seiner Familie ins Exil folgen zu dürfen. Zu groß wäre der Mangel an Ärzten gewesen. (Gebhard: 11). Noch größer war die Abhängigkeit von den Financiers. Der Adelsstand war nur ungern bereit, auf den bewährten Finanzapparat zu verzichten und beschäftigte die ehemals jüdischen Financiers als Neuchristen weiter. Es ist nicht abwegig sich vorzustellen, dass die Mutter Garcilasos, Doña Sancha de Guzmán, eine wohlhabende Witwe und Besitzerin des Castillos von Batres und anderer Anwesen, ebenfalls die Dienste der jüdischen Finanzberatung in Anspruch nahm. Geht man von der Annahme aus, dass im Jahr der Vertreibung 50.000 Juden im Lande verblieben (Heinen: 232), wird man auch annehmen dürfen, dass der Anteil jüdischer Bevölkerung in Toledo in den Kindheitstagen Garcilasos beträchtlich hoch war. Toledo war zudem ein Zentrum der Kabbala. Die Zahl derer, die mehr oder weniger der Kabbala zugetan waren, dürfte hoch gewesen sein. Der Geist der Kabbala ist nicht mit dem geschichtlichen Datum eines Dekrets aus der Realität zu verbannen.

Hoch wird auch die Zahl der Anhänger in Italien gewesen sein, namentlich in Ferrara und Neapel, wohin viele Toledaner Juden auswanderten. Neapel soll nach einer (vermutlich etwas übertriebenen) Schätzung 150.000 Juden beherbergt haben, davon ein Drittel Flüchtlinge aus Spanien (Hassán: 188). Auch Garcilaso verbrachte einige Jahre seines kurzen Lebens in Neapel. In der gleichen Stadt zog der zuvor genannte Leone Ebreo eine große Anhängerschaft an sich, die er mit neuplatonischer und jüdischer Gelehrsamkeit begeisterte. Aus dieser Quelle, vor allem der kabbalistischen, schöpfte zum Beispiel Pico de Mirandola, der seinerseits Lyriker wie Boscán und Garcilaso inspirierte (cf. Heiple: 332). Abravanel starb zwischen 1521 und 1535. Im letztgenannten Jahr wurden auch seine *Dialoghi* gedruckt. Manuskripte waren schon vorher im Umlauf und müssen sich großer Beliebtheit in Adelskreisen erfreut haben (Soria Olmedo in Garcilaso Inca de la Vega: xi). Die hohe Auflagenzahl (nach 1535 noch 11 in 80 Jahren) wurde nur durch Castigliones *Cortigiano* übertroffen.

In Neapel hatte Garcilaso Gelegenheit, viele ehemalige jüdische Toledaner kennen zu lernen. Die historisch tief verwurzelte Verbundenheit der Juden zu ihrer Stadt, die selbst aus ihrem Namen ersichtlich ist ("toledot", 'Generationen'), wird die Pflege der Bekanntschaft zu Landsleuten gehobenen Standes erleichtert haben.

Garcilasos Haltung zum Klerus wird als nicht freundschaftlich, wenn nicht gar feindschaftlich beschrieben. Als 18-jähriger nahm er an einem Aufstand seiner Heimatstadt gegen das Kirchenkapitel teil. Sein älterer Bruder gehörte zu den Hauptverantwortlichen. In seinem Testament verfügte Garcilaso, dass er sich eine Predigt bei seiner Beerdigung verbiete (Rivers. 2001:13). Nebenbei gesagt, ist dies nicht der einzige Berührungspunkt, den er mit seinem jüdischen Dichterkollegen Heine hat. Beide waren Kenner des spanischen Judentums. Für den Erstgenannten steht der Beweis noch aus.

2. Garcilasos *sonetos* und Abravanel's *dialoghi*

In jüngster Zeit mehren sich Stimmen, die neoplatonische Spuren in Garcilasos Sonetten Garcilasos zu entdecken meinen. Mit der Ausrichtung zum Neoplatonismus ist die bisher vorrangig verfolgte biografische Interpretation in Frage gestellt worden. Nicht anders als in Shakespeares *sonnets* suchte man nach der biografischen Lösung der geheimnisumwitterten lady und glaubte, sie in der Hofdame Isabel Freyre gefunden zu haben. Biografische Beweismittel fehlten. Doch stellt auch der "neoplatonistische Raum", den die Interpretation Anfang der neunziger Jahre betrat, kein endgültiges Domizil dar, wie aus einem Vergleich mit den *dialoghi* deutlich wird. Beide Autoren, Garcilaso wie Abravanel, richten sich gleichermaßen, mit unterschiedlichen Stilmitteln, gegen tragende Inhalte des Neuplatonismus. Sonett VIII soll zunächst zitiert werden und auf die wichtigsten Merkmale (neuplatonistische hervorgehoben) in dieser Hinsicht untersucht werden.

- 1 De aquella *vista* pura y excelente
salen *espirtus* vivos y encendidos,
y siendo por mis *ojos* recibidos,
me pasan hasta donde el mal se siente.

- 5 Encuéntranse al camino fácilmente,
con los míos, que de tal calor movidos
salen fuera de mí como perdidos,
llamados de aquel bien que está *presente*.

- 9 *Ausente*, en la *memoria* la imagino;
mis *espirtus*, pensando que la *vían*,
se mueven y se encienden sin medida;

- 12 mas no hallando fácil el camino,
que los suyos entrando derretían,
revientan por salir do no hay salida.

Als neuplatonische Charakteristika sind offenkundig: die Vorrangstellung des Sehens, die Bedeutung der *memoria*, die Existenz der *espirtus* und nicht zu übersehen, die Opposition von *praesentia* und *absentia*. Das gesamte Oktett spiegelt einen Präsenzzustand. Ausgehend von *De aquella vista* fließt sozusagen ein "sub-consciencialer" Strom, der erst in der letzten Zeile zum Stillstand gelangt. Trotz der Aufeinanderreihung von Satzteilen, trotz der Aufeinanderfolge von Satzinhalten, gewinnt der Leser den Eindruck der Gleichzeitigkeit, denn die Folgen werden durch eine identische Erscheinung zusammengehalten: *aquella vista* und *aquel bien*. Der Zustand des Präsens wird durch das Partizip <viendo> in Zeile drei noch betont, ebenso wie durch die Zäsur zwischen *está* und *presente* in der Schlusszeile. Der Rhythmus des gesamten Oktetts betont den Zustand des Präsens oder Zeitlosen: Der extrem langsame Rhythmus der ersten Zeile wird am Schluss des Oktetts wieder aufgefangen.

Dazwischen erfährt der Rhythmus eine zunehmende Beschleunigung, die erst in der letzten Zeile nach oder durch *aquel bien* abgebrochen wird. Die gesamte rhythmische Satzfolge des Oktetts fließt in sein letztes Wort "hinein": presente.

Mit der Anadiplosis, die das Sextett einleitet, wird der Gegensatz deutlich. Die Erscheinung ist nicht mehr präsenten Erleben, sie ist *memoria*. *Aquel bien* ist *la* geworden und Vergangenheit: *la vían*, 'sie sahen' seine *espíritus*. Wer auch immer sich hinter dem weiblichen Pronomen verbirgt, ihre *espíritus* agieren ebenfalls im Vergangenheitsstempus: *los suyos ... derretían* ('schmolzen').

Neben der aufgezeigten Übereinstimmung mit der Lyrik des Neuplatonismus, gibt es wesentliche Unterschiede, die eine Zuordnung in diesen Bereich bezweifeln lassen. Auch wenn Garcilasos liebende Ich der sinnlichen Liebe häufig entsagt, so findet es sich, wie in Sonnett VIII und anders als in der neuplatonischen Lyrik, in einem unerlösten, unausgeglichenen Zustand wieder ein. Garcilasos poetischem Ich fehlt die Ruhe und Ausgeglichenheit, die den Liebenden anderer Renaissance-Sonnetten auszeichnen. An lexikalischen Unterschieden fallen die häufig verwendeten Formen von *recibir*, 'empfangen', (Z.3) anstelle der üblichen Verwendung von *penetrar* auf, desgleichen von *camino* (Z.5) anstelle von *vía*. Ein weiterer Unterschied besteht in der Verwendung des Ausdrucks *el mal* (Z.4), der in der Interpretation nahezu einstimmig mit *corazón* gleichgesetzt wird. In der Vorstellung der Renaissance wird als das Schlechte die körperliche Begierde bezeichnet. Plato spricht im *Phaidros* die Begierde als "Verderbnis" an, bezeichnet sie als "tierischer Art" und "widernatürlich". Garcilaso hingegen lässt die Strahlen der *hermosura* bis zu jenem "Schlechten" spürbar werden, das den christlichen Neuplatonikern als verwerflich und sündhaft erschien. Nicht so dem jüdischen Renaissancephilosophen Jehudah Abravanel, der o.g. Leone Ebreo, dessen Werk Garcilaso inhaltlich viel näher gestanden zu haben scheint als jedes andere neuplatonische Schrifttum.

"Las cosas se conocen por sus contrários" (104)¹, erklärt Filone, Leones Protagonist aus den *Dialoghi*. Erkennen hat im Judentum eine sexuelle Konnotation. Filone versteht die Erkenntnis nicht als sündhaft. Die Folge des Genusses der verbotenen Frucht der Einheit ist nach der biblischen Erzählung die Erkenntnis von Gut und Böse, eben der Dualität der materiellen, sterblichen Welt. Filone interpretiert die "Kenntnis von Gut und Böse" als die Sterblichkeit, "sólo éste podía hacerle mortal" (387).

Der bekannte Garcilaso-Interpret Elias Rivers fühlt sich bei der Lektüre des Sonetts an eine Textstelle aus dem Hohenlied [IV,9] erinnert: "Vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum" (87). Leone Ebreos *Dialoghi d'Amore* nimmt ebenfalls Bezug zum Hohenlied.

Filone scheint die Textstelle zu kommentieren, wenn er erklärt, "Die Worte haben nur wenig Kraft, wenn sie das nicht vollbringen können, was die Strahlen der Augen mit einem einzigen Blick zu schaffen pflegen, nämlich die gegenseitige Liebe" (nach Kodera: 103). Mit dieser Aussage räumt Filone gleichzeitig ein aufwendiges Gerüst neoplatonischer Liebeslehre

¹ Die Zahlen in Klammern hinter Zitaten aus den *Dialoghi* geben, wenn nicht anders vermerkt, die Übersetzung Garcilasos Inca de la Vega wieder. Die deutsche Übersetzung von Gebhard (- eine vollständige steht noch immer aus -) gibt die Stelle wieder mit 'Die Dinge kennen sich durch ihre Gegensätze.' Nach der span. Grammatik wäre genauso möglich und m.E. vorzuziehen, 'Die Dinge werden erkannt durch ihre Gegensätze.'

ab, das er selber im Verlauf des Dialogs in unreflektierter Nachahmung wiederholt aufzubauen versucht, und das von den einfachen, naiven und dennoch nicht unklugen Fragen der Sophia immer wieder zum Einsturz gebracht wird. Die Aussagequalität des Dialogs liegt nicht im Gehalt der individuellen Aussage, weder der Filones noch der Sophias. Nur zusammen ergeben sie die Filo-Sophia, der Wahrheitsgehalt liegt *zwischen* den beiden.

Zusammen entwickeln und leben Filone und Sophia einen Dialog, dessen Dynamik es dem Leser ermöglicht, teilzuhaben und sich mit ihnen zu entwickeln. Eine ähnliche Dynamik, auf die Technik der Lyrik bezogen, führt Garcilaso mit seinen Sonetten vor, denen das poetische Du fehlt. Auch hier ist der Leser nicht der direkte poetische Adressat, und doch wird er angesprochen, eingeladen, an der seelischen Mitteilung teilzuhaben.

Durch die Technik des prozesshaften Gesprächs ergab sich für Abravanel die Möglichkeit der versteckten Kritik am Neuplatonismus, die bis in die jüngste Zeit schwer erkennbar blieb. Die gleiche Kritik liegt auch den Sonetten Garcilasos inne, allerdings verzichtet sie auf die Ironie der Dialoge, die an einigen Passagen mehr oder weniger offen zu Tage tritt. Dass die Kritik nicht als solche erkannt wurde, mag am neoplatonischen Sprachmaterial liegen, das beide Autoren verwenden. Ein identischer Gebrauch des Vokabulars, wie zum Beispiel der *espíritus*, kann dazu führen, eine unkritische Beeinflussung durch diese Quelle statt einer Abgrenzung von ihr anzunehmen.

Sowohl in Garcilasos als auch im Werk Abravanel wird häufig das Bild einer Schönheit betont, das mit Hilfe von Strahlen (*espíritus*) durch die Augen in das Herz geführt wird. In diesem Bild liegt der Hauptkritikpunkt an der neoplatonischen Lehre verborgen: die Überbewertung des Verstandes in der sogenannten Erkenntnis, die mit der Ignorierung des göttlichen Entgegenkommens einhergeht. Diese Kritik, die noch öfters in Gesprächen zwischen Filone und Sophia zum Vorschein kommt, ist auch Gegenstand des Sonnets VIII, wie aus der Gegenüberstellung von Oktett und Sextett leicht deutlich wird.

Im Oktett kommen sich die *espíriti* beider Wesen in harmonischer Weise entgegen. Im Wechsel der Zeilen ist über beide Quartette hinweg ein wechselseitiges Auffangen verfolgbare.

Die *espíriti* der weiblichen Erscheinung, sie sei vorläufig hypothetisch eine göttliche genannt, können empfangen werden, wenn das poetische Ich für den Empfang bereit ist. Die *espíriti* des poetischen Ichs können diesem Wesen, *pura y excelente*, nur entgegenkommen, wenn sie von jenen, *de tal calor*, erwärmt und gerufen (*llamados*) werden. Dass anders die vollständige Begegnung nicht möglich ist, zeigt das Sextett. Doch bevor sein Inhalt angesprochen wird, sei nicht nur beiläufig erwähnt, dass die Technik dieses dialogischen wechselseitigen Auffangens auch Gegenstand des erwähnten Hohenliedes ist. Seine Gesprächspartner, Salomon und Sulamith, bedeuten ihrer hebräischen Wortwurzel שלם [š-l-m] nach: "vollständig". Was im Hohenlied und im Oktett des Sonetts vorgeführt wird, ist aus der mystischen Betrachtungsweise die vollständige Begegnung mit dem oder der Geliebten als Einheitserlebnis, mit anderen Worten, der *Unio mystica*.

Im Sextett des Sonetts hingegen versucht das poetische Ich, sich mit der gedanklichen Vorstellungskraft den (göttlichen) *espíriti* zu nähern. Die Vorstellungskraft der Neuplatoniker reicht bis zur Ekstase, aber einer gedanklichen. Für die *espírit* im Sonett VIII gibt es keinen Weg, keinen Ausgang, sie schmolzen (*derretian*, Z.13) und platzen (*revientan*, Z.14). In der

gedanklichen Ekstase ist der natürliche Weg der *espíriti* von innen nach außen versperrt. Und genauso kommentiert Soria Olmedo Filones Verhalten: “Los espíritus son atraídas al interior del cuerpo, invirtiéndose así la salida normal”. Auch Filone macht sich lediglich ein Bild von Sophia, ein bezaubernd schönes zwar, aber ein unechtes, vom Neuplatonismus angeleitetes, bar des geistigen *presente*.

Im Dialog zwischen Filone und Sophia spricht Abravanel wiederholt die Bedeutung des göttlichen Entgegenkommens an. Nur die Erleuchtung durch die Gnade (“alumbrado de una singular gracia divina”) lässt den Menschen Erkenntnis jenseits des menschlichen Fassungsvermögens erlangen (Soria Olmedo: 76) Soria Olmedo sieht in der Schönheit, von der Abravanel Protagonisten sprechen, jene Gnade, die das menschliche Gemüt zu lieben bewegt (“es gracia que, deleitando el ánimo con su conocimiento, lo mueve a amar.” (147) Bewegt werden (*movidos*) auch die *espíriti* des Oktetts Garcilasos. Alleinige Aktivität des poetischen Ichs kann die harmonische Seligkeit des Oktetts nicht herbeiführen. Der aktivische Gebrauch (*se mueven*) des Sextetts führt nicht zu dem gewünschten Ziel.

Die bekannte Paraphe aus dem Hohenlied [I,1] *Zieh mich dir nach, laufen wir* kommentiert Soria Olmedo als die Unverzichtbarkeit der göttlichen Gnade (“que la unión con la divinidad no sería posible si Dios no nos ayudase” (146). Anders als oben Rivers, spricht er hier nicht Garcilasos Sonett, sondern die *Dialoghi d'amore* an. Die thematische Verbindung von Garcilaso und Abravanel durch das Hohelied dürfte sichtbar geworden sein.

Auch aus anderen Sonetten geht hervor, dass Garcilasos Vorstellung vom Begriff der Erkenntnis starke Ähnlichkeiten mit der Leone Ebreos aufweist. Für Plato ist Erkenntnis an die Schau der Idee der Schönheit gebunden. Seine Leibfeindlichkeit gestattete dem Neuplatonismus keine andere Sichtweise, als den sexuellen körperlichen Bereich der niederen Begierde zuzuordnen. Physische Liebe wird außer zur Zeugungsfunktion nur insofern geduldet, als sie in intellektuelle Kontemplation verwandelt werden kann. Filone hat Mühe, seine körperliche Begierde in dieses Konzept unterzubringen. Er windet sich im neoplatonischen Raster, vertauscht die Reihenfolgen, widerspricht sich und “gerät durch seine Liebesqualen zur Karikatur des idealen platonischen Liebenden, der durch seine geistigen Höhenflüge keineswegs gottgleich die Welt beherrscht, sondern im Gegenteil den Zugang zur Praxis vollkommen verliert” (Kordera: 69). Im Gegensatz zur platonischen Liebestheorie kann in den *Dialoghi* die Begierde des Mannes nicht verwandelt werden. Seine Liebe zu einem Phantasiebild erweist sich als ebenso unbefriedigend und gefährlich wie die totale Hingabe an die Körperlichkeit. Die *Dialoghi* stellen eine Weltsicht dar, in der das Weibliche im biblischen Sinne erkannt und “nicht um der männlichen Autonomie willen vereinnahmt und als körperliche Hülle zurückgelassen werden soll” (ibid.). Der jüdische Hintergrund Abravanel, frei von der christlichen Vorstellung der Erbsünde, führt in seinem Werk die biblische Identität der körperlichen Vereinigung mit der Erkenntnis ein. Er ersetzt den Körper nicht durch den Geist, sondern will ihn mit diesem in der Vereinigung durchdrungen wissen.

Die Erkenntnis eines göttlichen Wesens im Menschen, die ihre tiefste Erfahrung in der geschlechtlichen Vereinigung erfahren kann, die Sehnsucht zu ihr und ihr Scheitern stellen die Thematik der Sonetten Garcilasos dar. Wie Leone verwendet und vereint er biblische und

griechische Mythologie, um den Kern des Mythos zur Sprache zu bringen, die *unio divina* in der geschlechtlichen Vereinigung.

Das deutlichste Bekenntnis zur sinnlichen Liebe findet sich im Sonett XXIII:

coged de nuestra alegre primavera
el dulce fruto, antes que el tiempo airado
cubra de nieve la hermosa cumbre

Wie im Sonett VIII besteht das Oktett aus einer Serie von parallelen Satzteilfolgen, die miteinander korrespondieren. Menschliches und göttliches Bildnis scheinen ineinander verwoben; nur jeweils die letzte Zeile eines Quartetts gibt ihre Identität offen preis. Im ersten Quartett wird das (menschliche) Herz vom ("göttlichen") Angesicht entzündet und beherrscht, *lo refrena*. Sinnliche Liebe ist eben nicht zügellos, wie von neuplatonischen Zeitgenossen behauptet. Auch Abravanel wendet sich durch Sophia gegen diese Behauptung:

Cómo dices que el verdadero amor nace de la razón? Que yo he entendido que el perfecto amor no puede ser gobernado ni limitado de razón alguna, y por esto le llaman desenfrenado, porque no se deja echar el freno de la razón ni gobernarse por ella (84).

Im Sonett XXIII sind es nicht die *espíritus*, die bewegen, sondern es ist der Wind, *el viento que mueve, esparce y desordena*. Die Steigerung in der Verbabfolge, die in Rhythmik, Morphemik und Semantik bemerkbar wird, können den Verdacht einer kabbalistischen Nähe wecken. Eine kabbalistische Vorstellung geht von der Ausstreuung der Einheit in die Vielheit als "geistige Funken" aus (Scholem. 1973: 155). Das "Einsammeln" der ausgestreuten Lichtfunken dient der Wiederherstellung der Schechinah, des weiblichen Anteils Gottes, dessen Idealzustand die sexuelle Vereinigung mit dem männlichen Anteil ist. Sie kann durch die "richtige" hingebungsvolle menschliche Vereinigung gefördert werden (Der Sohar; nach Ariel: 152).

Das Oktett führt wie ein Lied der Lieder, ein Hoheslied, die sexuelle Vereinigung vor, aus der das beginnende Sextett mit scharfem Konsonant aufweckt. Mit dem Trochäus (*cóged*) entsteht ein eindringlicher Appell, *el dulce fruto* bei Lebzeiten nicht zu verpassen. Mit dem Tod bedeckt der Geist, *el tiempo airado, la hermosura cumbre* mit Schnee, dem Symbol der Reinheit und des Todes. Der Gipfel, *cumbre*, ist traditioneller Ort der Gottesbegegnung, die im Oktett mit dem sexuellen Akt, im Sextett mit dem biologischen Tod angesprochen wird.

3. Das Metaxy in den Sonetten Garcilasos

Garcilaso steht zu der durch den Pfeil verursachten sinnlichen Liebe. Im Sonett XXVIII stellt er Eros als das nackte, blinde Kind vor, das als Wesen eines Metaxy die gleiche Funktion erfüllt wie das weibliche göttliche Bild, nämlich Raum zu geben für die Verbindung zwischen dem menschlichen Verstand und dem unendlichen, unfassbaren Göttlichen. Ein ähnliches Bild spricht Filone mit Cupido an (85).

Heiple glaubt, Cupido in Sonett XXII al *essa mano* zu erkennen (248). Es ist jene Hand, die hier dem poetischen Ich den Einlass ins Paradies verwehrt. Allerdings findet die Hand Cupidos in keinem Mythos die Bedeutung, die der überaus starken Betonung in der Zeile durch die Stellung und Verbindung mit *essa* gegeben ist. Sie träfe eher auf die Metapher des biblischen Gottes zu, dessen "starke Hand" in vielen alttestamentarischen Episoden angesprochen wird. Denkbar wäre auch eine "Zwischen-Gestalt" wie der des Engels vor dem Paradies. Jedenfalls scheinen sich hier, wie auch in anderen Sonetten Garcilasos biblischer und griechischer Mythos zu mischen.

Auch im Sonett XXV ist dem poetischen Ich der Zugang zum Paradies verwehrt. Die Kraft der Vorsehung ist hier deutlicher mit *hado ejecutivo* angesprochen. Die Verweigerung für den Zugang in das göttliche Paradies wurde wie *leyes rigurosas* empfunden. Der im Sonett XXII im biblisch griechischen Mythos verkleidete Urheber wird hier als poetisches Du angesprochen. "Er"- der Urheber – schnitt den Baum ab *con manos dañosas*² Auch die symbolische Hand findet sich hier wieder. Allerdings wird sie dualistisch gesehen, denn die Bewegungsrichtung ist, anderes als im vorigen Sonett, von einem "geistigen Oben" zu einem "irdischen Unten". *Fruta* (Singular!), die Frucht des Einheitserlebens, und *flores*, die Ansicht eines göttlichen Bildes, das eben in verschiedener Ausgestaltung möglich ist, wurden *por tierra* verstreut (zum kabbalist. Motiv der Ausstreuung s.o. Sonett XXIII)

Im Zustand der totalen Leere, ohne Liebe, ohne Hoffnung, vom Schicksal verlassen, *sordas a mis quejas y clamores*, inmitten der Tränen des tödlichen Nichts ruft das poetische Ich "aus der Tiefe": *recibe*. Er wünscht die geistige Verbindung, sei sie auch ohne die süße Frucht, *sin fruto*, der geschlechtlichen Vereinigung. Und er findet sie, - in einem einfachen Du.

Der poetische Hiob gewinnt Zuversicht. Er weiß, dass er im Tod, jener *eterna noche oscura*, das geliebte Bild wieder sieht. Das Sextett verrät durch die Stellung der finalen Verben die Ähnlichkeit der Bilder, die Entsprechung des "kleinen Todes" der geschlechtlichen Vereinigung und des großen der Ewigkeit. In Platzierung, Aspekt und Tempus entsprechen sich *vertieron* und *vieron*, sowie *vean* und *sean*. Gleichzeitig wird die Vorangstellung des Sehens in der neuplatonischen Philosophie abgebaut. In der Gegenwart des Sprechens von Sonett XXV befindet sich kein Zwischen-Wesen mehr, kein göttliches Abbild. Hier wird aus tiefster Unmittelbarkeit an-gesprochen: *recibe*.

"Empfang" ist die Übersetzung für Kabbalah. Im Folgenden seien nur einige Inhalte gestreift, die mögliche Berührungspunkte mit Abravanel und Garcilaso de la Vega haben.³

² Das gleiche Motiv findet sich im Mythos von *Rapunzel*: Die Haare – ein Symbol für den Zugang zum Paradies werden von der Zauberin, die sich übergangen fühlt, abgeschnitten. (vgl. Sonett XXIII; auch Loreley (Laura)

³ für ein intensives Studium sei auf die neuere Literatur von Idel hingewiesen.

Der bekannte "Baum der Sefirot" lebt aus einer multiplen Spannung und Vereinigung von Gegensätzen. Ein gehäuftes Auftreten von Oppositionen wird auch von der Garcilaso-Interpretation immer wieder genannt. Die Opposition des höchsten Reinen und Exzellenten mit dem niedrigsten Schlechten wurde in der Interpretation von Sonett VIII vorgestellt. In der Kabbala ist "el malo" nur als eigenständiger Pol eines dualistischen Systems, einer Art "Aggregatzustand" des Guten (Grözinger: 83). Ein objektiv Böses oder Schlechtes gibt es nicht. Die Vorstellung des Schlechten in der Sexualität ist dem Judentum ohnehin fremd. Durch die Lehre von der weiblichen Seite Gottes in der Kabbala erhielt die Sexualität des Menschen zusätzliche Auftriebskraft. Um Sophia zum Geschlechtsakt zu bewegen, erklärt Filone: "Das Weltall hat das Gute und das Böse zu seiner Erhaltung nötig und diesem Nötig gemäß ist jedes Böse gut,..." Die Welt wird als "coincidentia oppositorum" verstanden (Gebhard: 42)

Eine der Gegensatzspannungen und Vereinigungen im Baum der Sefirot ergibt sich aus der medialen Gegenüberstellung von "Tiferet", 'Herrlichkeit' und "Malchut", 'Reich', auch identisch mit der "Schechinah".

Die Vorstellung einer Schechinah entstand aus dem Bibeltext (Ez 45,2) und wird mit göttlichem Licht in Verbindung gebracht. Die Rabbinen des Talmuds identifizierten die Schechinah mit der "Gegenwart Gottes" oder mit Gott selber. Für die jüdischen Philosophen des Mittelalters diente die Schechinah als Mittlerfunktion zwischen Gott und dem Menschen und konnte mitunter menschliche Gestalt annehmen. Maimonides lehrte beides, die Identität Gottes, als auch die Mittlerfunktion der Schechinah als Licht, durch das Gott wahrgenommen werden kann. In der Kabbalah ist die Schechinah (oder Malchut) als Prinzessin oder weibliches Prinzip in der Welt der Sefirot beschrieben. anstrebt. (nach *Encyclopedia Judaica*, Bd.14,S. 1350-1354).

Die Schechinah kann sich in einem überirdischen Lichtglanz manifestieren, und sie kann mit Bildern beschrieben werden. Sie kann aber auch ohne jede ausdrückliche Manifestation einfach nichts weiter sein als eben die pure Anwesenheit Gottes und das Bewusstsein von seiner Präsenz (Scholem 1991: 143).

Die Vorstellung der Schechinah als Braut⁴ wird von den spanischen Mystikern erstmals 1276 angesprochen:

Sie ist die Krone und empfängt von Jessod, der neunten [Sephira], und ist in den Ausdrücken des Weiblichen angedeutet. Sie ist [das Symbol] diese[r] Welt, denn die Leitung dieser Welt liegt in ihrer Hand, und zwar durch den Strom der Emanation, der ihr von den oberen Sefirot zukommt... Und sie heißt 'Engel Gottes', denn die Engelwesen strömen aus ihr aus. Sie heißt Beth-El, das Haus Gottes, und sie ist die Braut im Hohen Lied,...(ibid: 166).

⁴ Auf ihr gründeten die spanischen Flüchtlinge die Schabbatzeremonie ("Komm, geliebter, der Braut entgegen"), die heute noch, bzw. wieder, selbst in Liberalen Gemeinden begangen wird; auch Heines "Prinzessin Sabbat" aus dem *Romanzero* stammt aus der gleichen Quelle.

Das Zwischen, auch Metaxy genannt, trat in der Renaissance in verschiedener Weise in Erscheinung: als Intellekt, als Intelligenzen, als Sefirot, Schechinah, Espíritus, Engel, ...oder in den verschiedenen Gestalten griechischer Mythologie. Immer ist das Zwischen eine "atmosphärische" Wirklichkeit, eine "existenziale Bestimmung der Vorsprachlichkeit" (Tellenbach: 142)

In der außersinnlichen Erfahrung treten bei der Rückkehr in die materielle Welt oft Bilder auf, die im platonischen Sinne als Erinnerungsbilder, *memoria*, oder als Metaxy bezeichnet werden können. Sie stellen eine Verbindung zwischen der geistigen und der materiellen Welt dar. Nach dem Erleben der Unio mystica erscheinen sie häufig in Gestalt eines oder einer Geliebten.

Die Sicht der Schechinah ist an eine Leidenserfahrung gebunden (Idel: 84). Auch Garcilasos Biografie ist wie die Jehudah Abravanel's eine tragische Leidensgeschichte. Vielleicht rührt daher ein Motiv für die Kritik am Neuplatonismus,

... the mystics tell us that the direct experience of God can only be reached by passing through a period of intense suffering, thus showing how purely theoretical was the mystical experience that the Neoplatonists placed as the crown of human love, obviously never having experienced it themselves. (ibid)

Dies besagt nicht, dass Garcilasos mögliche mystische Erfahrungen einen jüdischen Hintergrund gehabt haben *müssen*. Aber dem Judentum wird er, in welcher Gestalt auch immer, begegnet sein. In der intimsten menschlichen Begegnung wird er jene *prendas* (Son.X) kennengelernt haben, die das Judentum als heilig bewahrt hat, *dulces y alegres, cuando Dios quiere*.

4. Literatur:

Primärliteratur:

Garcilaso de la Vega. *Poesías castellanas completas*. Hg. von Elias L. Rivers. Madrid, 1969.

Garcilaso Inca de la Vega. *Traducción de los diálogos de amor de Leon de Hebreo*. Hg. von Andres Soria Olmedo. Madrid, 1996

Sekundärliteratur:

Selbstständig erschienene Titel.

Ariel, David S.: *Die Mystik des Judentums. Eine Einführung*. München, 1993.

Dimbeck, Josef und Peter Paul Kaspar: *"Du bist schön, meine Freundin. Das Hohelied der Liebe*. Freiburg, 1983.

Encyclopaedia Judaica, Vol. 14. Jerusalem, 1972.

- Gebhardt, Carl (Hg): *Leone Ebreo. Dialoghi D'Amore. Hebräische Gedichte*. Heidelberg, 1929.
- Hassán, Jacob: *Introducción de la Biblia de Ferrera*. Madrid, 1994..
- Heinen, Eugen: *Sephardische Spuren I. Reiseführer durch die Judenviertel in Spanien und Portugal*. Kassel, 2001.
- Heiple, Daniel L.: *Garcilaso and the Italian Renaissance*. Pennsylvania, 1994.
- Idel, Moshe.: *Kabbalah. New Perspectives*. New Haven, 1988.
- Kodera, Sergius: *Filone und Sofia in Leone Ebreos Dialoghi d'amore*. Frankfurt, 1995.
- Navarrete, Ignacio: *Los huérfanos de Petrarca. Poesía y teoría en la España renacentista*. Madrid, 1997.
- Rivers, Elias L. : *Garcilaso de la Vega. Poems. A critical guide*. London, 1980.
- Rivers, Elias L.: *Garcilaso de la Vega. Obras Completas con comentario*. Madrid, 2001.²
- Scholem, Gershom: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Frankfurt: Suhrkamp/ tb, 1973.
- Soria Olmedo, Andres: *Los Dialoghi d'amore de Leon Hebreo: Aspectos literarios y culturales*. Granada, 1984.
- Tellenbach, Hubertus: "Das 'Zwischen' und die Rolle (Zur Konditionsanalyse endogener Psychosen). In: *Z.f.Klin. Psych. Psychotherapie* 26, Heft 2, 1987.

Nichtselbstständig erschienene Titel

- Grözinger, Karl Erich: Neoplatonisches Denken in Chassidismus und Kabbala. In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 11, 1983, S. 57-89.
- Tellenbach, Hubertus: Das „Zwischen“ und die Rolle (Zur Konditionsanalyse endogener Psychosen). In: *Z. f. Klin. Psych. Psychotherapie* 26, Heft 2, 1987, S. 142.

Simchat ha-Nefesch – „Thora“ der Ungebildeten und „Medizin“ für Körper und Seele von Nathanael Riemer

1. Einleitung

R. Ahron Josef Luria überliefert folgende Geschichte:

„Ein einfacher Mann trat, nachdem sein Gerichtsprozess in der oberen Welt abgeschlossen war, in den Garten Eden ein. Und als der Schabbat kam und man ihm die Ehre gab, eine Predigt zu halten, sagte er, dass er nicht lernen könne. Und als man ihn fragte: „Was hast du an den Schabbattagen gelernt?“, antwortete er, „Ich pflegte in dem Buch *Simchat ha-Nefesch* zu lernen.“ Da brachte man ihm eine feurige *Simchat ha-Nefesch* und er lernte aus ihm vor allen Zaddikim des Gartens Eden.“¹

Der Held der kleinen Erzählung scheint zunächst vor einem großem Dilemma zu stehen: Nachdem er schon die strengen Prüfungen der richtenden Instanzen in der himmlischen Welt bestanden, schließlich Zugang zum Paradies erhalten hat und man ihm hier eine besondere Ehrung zukommen lassen möchte, stellt sich heraus, dass er zu den Ungebildeten gehört, die nicht dazu in der Lage sind, die in Hebräisch verfassten traditionellen Schriften zu studieren. Und dennoch kann von ihm nicht gesagt werden, dass er nicht gelernt und die Mizwot nicht gehalten habe! Jedoch ist seine „Thora“, das Buch *Simchat ha-Nefesch*, aus der er in der irdischen Welt lernte, auf Mittelwestjiddisch verfasst. Offensichtlich wird aber in der himmlischen Welt das Studium aus diesem Buch mit dem Torastudium der Gebildeten für gleichwertig geachtet.

Worum handelt es sich bei diesem Werk, dem eine solche Wertschätzung zuteil wird? Der erste Teil des *Simchat ha-Nefesch* (Freude der Seele), von der Forschung bisher nur wenig beachtet,² kann als einer der herausragenden Bestseller der jiddischen Literatur bezeichnet werden. Von seiner Erstauflage im Jahre 1707 bis zu einer „daitschmerischen“ Bearbeitung aus dem Jahre 1906 sind nicht weniger als 27 Ausgaben erschienen.³

Der Verfasser, Elchanan Henele ben Benjamin Wolf Kirchhahn (ca. 1655 – ca. 1735), ein Schwiegersohn von Zvi Hirsch ben Aaron Samuel Kaidanower (gest. 1712), der das bekannte Buch *Kav ha-Jaschar* zusammenstellte, besaß das Talent aus den zahlreichen wunderbaren Geschichten, Gleichnissen und Sprichwörtern, die in der Volkskultur seiner Zeit allgegenwärtig waren, ein faszinierendes Moralwerk zu schaffen. Die zweite Hälfte des Werkes, eine

¹ Zitiert nach: Sefer Simchat ha-Nefesch. [...] neetak le-Laschon ha-kodesch [...] al jad Schmueel Luria. Jerusalem, 1999. S. 41. Die spezifisch chassidische Prägung dieser Erzählung kann hier nicht diskutiert werden.

² Bei den meisten Einträge handelt es sich um Gesamtdarstellungen! Steinschneider, Moritz: *Catalogus Librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*. Berlin, 1852-1860. C. 920-921. Nr. 4929/3 ff.; Grünbaum, Max: *Jüdisch-deutsche Chrestomathie zugleich ein Beitrag zur Kunde der hebräischen Literatur*. Leipzig, 1882. S. 238-254.; Schulmann, Eleasar: *Sfat aschkenasit-jehudit we-sifruta*. Riga, 1913, S. 93-94.; Shatzky, Jacob: *Introduktion [to:] Simhath hanefesh. A Book of Yiddish Poems by Elhanan Kirchhan. An exact reproduction of the first and only edition published in Fürth, in the year 1727*. New York, 1926 (Jidd.) S. 23-28.; Erik, Max: *Di geshichte fun der yiddisher literatur*. Warschau, 1928. S. 302-304; Prilozki; Noach: *Bibliologische notizn. Simchat ha-Nefesh*. In: *Yivo-bleter. Khodesh-shrift fun yiddishn wissenshaftlechn institut*. Bd. 1 (1931), S. 220-227.; Waxman, Meir: *A History of Jewish Literature*. Bd. 2. New York, London, 1960. S. 647-648.; Zinberg, Israel: *Di geshichte fun der literatur bei yidn*. 6. Bd. New York, 1943. S. 235-243.; Neuberger, Simon: *Sprichwörter aus Simhass hanefesh*. In: *Jiddistik Mitteilungen*. (1996) 16, S. 1-16.

³ Eine Bibliographie mit den bislang bekannten Ausgaben des Werkes befindet sich im Anhang auf S. 32-33.

Sammlung mit Ritualbelehrungen (Dinim) über die religiöse Alltagspraxis, steigerte seine Attraktivität in den Augen der ungebildeten, jiddischsprachigen Leser. Elchanan Henele Kirchhahn verfasste mit seiner optimistischen Lebenseinstellung, seinem väterlich ermahnen- den, zumeist gutmütigen Ton sowie seinem spannenden Erzählstil nicht nur „eines der schönsten Werke der älteren jiddischen Literatur“⁴, sondern sicherte ihm bis etwa 1840 im deutschsprachigen, danach im osteuropäischen Raum, einen zentralen Platz innerhalb der jü- dischen Alltagskultur.

Kein Wunder also, dass es von zahlreichen Persönlichkeiten für den täglichen Gebrauch empfohlen wird, darunter von keinem geringeren als R. Jonathan Eibeschütz: „Und sogar Frauen und Jungfrauen ist die Pflicht auferlegt, jeden Tag in Mussarbüchern zu lesen, die in aschkenasischer Sprache gedruckt sind, [z.B.] *Lev Tov*, *Simchat ha-Nefesch*, *Tam we-Jaschar* und ähnliche.“⁵ R. Akiva Eiger der Jüngere (1761-1837) fertigte zu *Simchat ha-Nefesch* ein Glossar an. Sein Enkel R. Schimon Sofer (1820-1883) berichtet, dass seine Schwester Rosa jeden Schabbat nach beendigter Mahlzeit aus dem Buch *Simchat ha-Nefesch* vorlas.⁶ Allein aus diesen wenigen Zeugnissen ist eine umfassende Verwendung des *Simchat ha-Nefesch* als „Hauspostille“ bezeugt. Gustav Karpeles, der Historiker der jüdischen Literatur, ergänzt dies: „Die Seelenfreude hat allen ethischen Werken den Rang abgelaufen; ihr Urheber hat es wun- derbar verstanden, alle Saiten des menschlichen Empfindens erklingen zu lassen. Das Buch war ein wahrer Hausfreund der jüdischen Familie.“⁷ Sowohl in Berthold Auerbachs Roman *Dichter und Kaufmann*⁸ (1839) über das Leben von Ephraim Moses Kuh, als auch in Aron D. Bernsteins *Vögele der Maggid*⁹ (1858) wird das Werk als zentraler Bestandteil der jüdischen Alltagskultur erwähnt.

Der zweite Teil von *Simchat ha-Nefesch* erreichte bei weitem nicht die Bedeutung seines Vorläufers und wurde nur ein einziges Mal im Jahre 1727 in Fürth gedruckt. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von verschiedenen Liedern, die für die Fest- und Gedenktage des jüdischen Kalenders sowie für Hochzeiten und Beschneidungen gedichtet wurden, um ihre wesentlichen religiösen Inhalte und rituellen Handlungen an die ungebildeten Massen zu ver- mitteln. Wegen seines originellen Charakters – der Autor hatte den Texten Noten beigegeben – erhielt der zweite Teil des *Simchat ha-Nefesch* insgesamt eine verstärkte Aufmerksamkeit.¹⁰ Die Lieder gelten als spannende kulturhistorische Zeugnisse.

⁴ Reisen, Salman: *Leksikon fun der yiddisher literatur un presse*. Warschau, 1914. S. 559.

⁵ Jonathan Eibeschütz: *Jaarot Dvasch ha-schalem*. Teil 1. Jerusalem, 2000. Drusch 12, S. 317.

⁶ *Simchat ha-Nefesch*. Neu bearbeitet und mit wertvollen Zusätzen, *Meschivat ha-Nefesch* genannt, versehen [...] von Jehuda Cohen Krausz, Rabbiner in Jankovác. Bačs, 1899. S. (II).

⁷ Karpeles, Gustav: *Geschichte der jüdischen Literatur*. Bd. 2. Berlin, 1909. S. 351.

⁸ Auerbach, Berthold: *Dichter und Kaufmann*. Ein Lebensgemälde aus der Zeit Moses Mendelssohns. Berthold Auerbachs Romane. 2. Bd. Stuttgart, 1860. S. 37-40.

⁹ Bernstein, Aron D.: *Vögele der Maggid*. Bücherei des Schocken Verlags. Berlin, 1936. S. 22.

¹⁰ Vgl. u.a. Löwenstein, Leopold: *Jüdisch-deutsche Lieder*. In: *Blätter für jüdische Geschichte und Literatur*. Beilage zu „*Der Israelit*“. 5 (1904) 1, S. 5-7.; 5 (1904) 5, S. 71-74.; 5 (1904) 7, S. 104-109.; 5 (1904) 9, S. 138-142 [abgebrochen]; Schulmann: *Sfat jehudit-aschkenasit*, S. 204.; Fleiss, Pauline Mirjam: *Das Buch Simchath Hanefesch von Henele Kirchhain aus dem Jahr 1727*. Reimuntersuchung als Beitrag zur Kenntnis der jüdisch-deutschen Mundarten. Bern, 1913.; Bassin, M.: *Antologie finf hundert Jahr yiddishe poesie*. 1. Bd. New York, 1917. S. 66-67.; Shatzky: *Simhath hanefesh*, S. 31-50.; Erik: *Di geschichte*, S. 304-309.; Podriatshik, L.: *Simchat ha-Nefesch*. In: *Sowetish haymland*. 8 (1968) Nr. 12, S. 152.; Lahad, Ezra: *Al Elchanan Kirchhan we-Sifro*

2. Der Autor Elchanan Henele Kirchhahn

Elchanan Henele Kirchhahn wurde um 1655 als Sohn von R. Benjamin Wolf und Ella¹¹ Kirchhahn in der hessischen Stadt Kirchhain nahe bei Marburg geboren und starb etwa um 1735. Sein Vater R. Benjamin Wolf vertrat in den Jahren 1690, 1701 und 1704 die jüdischen Gemeinden der Region Marburg auf den sogenannten „Judenlandtagen“ der Provinz Hessen-Kassel, eine Institution, die die Landesregierung 1626 errichtet hatte, um die Regierungsinteressen, wie zum Beispiel Steuereinnahmen und die Kontrolle der Einwohnerzahl, besser wahrnehmen zu können.¹² Zwischen 1690 und 1701 übte R. Benjamin Wolf auch das Amt eines Steuereintnehmers aus, das vom „Judenlandtag“ u.a. nach sittlich-moralischen Kriterien vergeben wurde.

In seiner Jugendzeit muss Elchanan Henele sein kleines Städtchen in Hessen verlassen und sich auf Wanderschaft begeben haben. Er erwähnt zahlreiche Orte in Polen, darunter Lissa (Leszno) und Posen (Poznan),¹³ die er entweder besucht oder in denen er auch längere Zeit gelebt hat. Offensichtlich führten ihn auch seine Reisen nach Holland und Friesland; jedenfalls berichtet er davon, dass man dort für die Herstellung von Lebkuchen Milch verwende und die Vermischungsgebote (Kilaim) bei Woldecken und Kleidungsfutter nicht ausreichend beachte.¹⁴ Auch die Halberstädter jüdische Gemeinde, deren beispielhafte Krankenfürsorge er lobend hervorhebt,¹⁵ muss er persönlich gekannt haben. Seine Fähigkeiten als begnadeter Erzähler wird unser Protagonist auf diesen Wanderungen entwickelt haben, bei denen er mit größter Wahrscheinlichkeit als Maggid (Wanderprediger) wirkte. Wann und wie lange er in Polen gelebt und andere Gegenden Mitteleuropas bereist hat, teilt er dem Publikum nicht mit. Wichtiger ist ihm, das auf seinen Wanderungen gesammelte Wissen auf eine feine, didaktische Art an seine Leser weiterzugeben.

Über die weiteren Familienverhältnisse von Elchanan Henele haben sich ebenfalls nur wenige Informationen erhalten. Es ist bekannt, dass er mit einer Tochter des R. Zwi Hirsch Kaidanower verheiratet war und mit ihr eine Tochter namens Mirjam hatte, die später die Frau des R. Naftali Hirsch Wassertrilling wurde.¹⁶ Ob er eine längere Zeit in Frankfurt bei seinem Schwiegervater gelebt hat, kann nicht bewiesen werden; wahrscheinlich ist nur, dass er Frankfurt von Besuchen her kannte.¹⁷

Den größten Teil seiner Lebenszeit hat Elchanan Henele mit großer Sicherheit in Kirchhain selbst oder in der unmittelbaren Umgebung verbracht. Zahlreiche Stellen im zweiten Teil

“Simchat ha-Nefesch”. In: Tazlil le-Mechkar ha-Musika we-le-bibliographia. 12 (1972) 6, S. 37-41. Einen Artikel von Dr. Doktor (Kassel) im „Hamburger Familienblatt“. (1908) Nr. 7. konnte ich leider nicht einsehen.

¹¹ Elchanan nennt uns den Namen seiner Mutter. ShaN. Teil I. Sulzbach, 1798. Bl. 10b.

¹² Horwitz, Ludwig: Die Verwaltung der judenschaftlichen Angelegenheiten im ehemaligen Kurhessen. Kassel, 1908. S. 6, 8-14, 39.

¹³ Simchat ha-Nefesch. Sulzbach, 1798. Teil I, Bl. 12a, 23a. Im Folgenden wird das Werk mit ShaN, der römischen Ziffer I oder II und der Blattzahl zitiert. Zweifelhafte Stellen wurden mit der Erstausgabe verglichen!

¹⁴ Simchat ha-Nefesch. I, 61b.; II, 18a.

¹⁵ ShaN. I, 69a. Zumindest muss er gute Kontakte nach Halberstadt besessen haben, da ihm der dortige R. Zwi Hirsch eine der beiden Haskamot für den zweiten Teil von ShaN anfertigte.

¹⁶ Löwenstein, Leopold: Zur Geschichte der Juden in Fürth I. In: Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft. 6 (1908), S. 160.

¹⁷ ShaN. I, 69a. Shatzky macht anhand zahlreicher Argumente deutlich, dass Elchanan Henele mit Sicherheit kein ständiger Bewohner von Frankfurt am Main war. Shatzky: Simchath Hanefesh, S. 20-21.

von *Simchat ha-Nefesch* verraten seine außerordentliche Orientierung über den Zustand und die Verhältnisse der kleinen jüdischen Landgemeinden Hessens. Da die kleinen, finanzschwachen Gemeinden keinen eigenen Rabbiner unterhalten konnten, übte Elchanan Henele, der selbst keinen Rabbinertitel erhalten hatte,¹⁸ eine gewisse Funktion als Gebietsverantwortlicher aus und versuchte mit allen seinen Kräften die Lücke zu schließen, die durch das Fehlen eines Gelehrten entstanden waren. So berichtet er über den äußerst „praktischen“ Umgang seiner Glaubensgenossen mit den halachischen Anweisungen über die Schabbatgebiete, und ferner, dass er 17 Jahre vor Abfassung des zweiten Teils, also um 1709, ein bereits eingerichtetes Schabbatgebiet auf Anweisung eines Rabbiners verboten hat.¹⁹ Wenig später schildert er mit Empörung und Ironie einen Konflikt zwischen den Gemeinden Kirchhain, Ommelburg (Amöneburg) und Mardorf, der sich um 1723 zugetragen hat.²⁰

Ohne immer zwischen Halacha und Brauchtum zu unterscheiden, kritisiert der Autor vor allen Dingen den allgemein sittlich-moralischen Zustand in den jüdischen Gemeinden. Die Frömmigkeit seiner Glaubensgenossen liegt ihm sehr am Herzen; unermüdlich ruft Elchanan Henele dazu auf, sich davor zu hüten, die Schläfenlocken oder den Bart abzuscheren, dem Kartenspiel hinzugeben oder gar unreinen Wein zu trinken.²¹ Besonders das selbstbewusste Verhalten der Frauen, die ohne Begleitung durch die Siedlungen laufen, mit der männlichen Bevölkerung scherzen und seiner Darstellung nach eine insgesamt zu lose Zunge haben, ist ihm ein Dorn im Auge.²²

Beide Teile von *Simchat ha-Nefesch* zeigen eine jüdische Landbevölkerung, für die die jahrhundertlang gepflegten religiösen Traditionen ihre uneingeschränkte Gültigkeit verloren haben. In den kleinen Städtchen und Ortschaften dieser ländlichen Gegend lebten Juden und Christen so dicht nebeneinander, dass der besorgte Autor seine Leser dazu anhalten muss, auf die Arbeiten der Schabbesgoija besser zu achten, am Schabbat das Umwenden von Röstäpfeln und Röstkastanien zu unterlassen²³ sowie für das Schofar kein Mundstück anzufertigen, wie man es von Trompeten und Waldhörnern kennt, „mit denen man Hasen jagt.“²⁴ Mehr noch, in dem für Sukkot und Simchat Thora bestimmten Lied ermahnt Elchanan Henele, an Simchat Thora kein Feuer anzuzünden und darüber zu springen oder Pulverschüsse abzugeben. Unversehens hatte man für Simchat Thora den christlichen Brauch des Johannes- oder Osterfeuers übernommen und sich an seine Umgebung angepasst.²⁵

¹⁸ Shatzky diskutiert die häufiger geäußerte Behauptung, Elchanan Henele habe ein Rabbineramt ausgeübt und zeigt, dass dies nicht angenommen werden kann. Shatzky: *Simhath Hanefesh*, S. 22, Anm. 20.

¹⁹ ShaN. II, 18b. Die Haskamot aus dem zweiten Teil des Werkes stammen aus dem Jahr 1726, das hier zur Berechnungsgrundlage genommen wurde.

²⁰ ShaN. II, 20a-20b. Im zweiten Teil von ShaN erwähnt der Autor in einem Streit um das Schabbatgebiet (Tchum) die Rolle seines Vaters. Die Darstellung erweckt den Eindruck, dass R. Benjamin Wolf aus Altersgründen und wegen der Amtspflichten mit den Gemeindestreitigkeiten überlastet war und Elchanan Henele sich hier engagierte. ShaN. Fürth, 1727. Teil II, Bl. 18b.

²¹ ShaN. I, 20a; II, 16b, 17b, 18a, 21a.

²² ShaN. II, 14a, 27a, 37b; II, 15a, 17a, 17b.

²³ ShaN. II, Bl. 17b.

²⁴ ShaN. II, Bl. 17a.

²⁵ Vgl. Erik: *Di geshichte*, S. 308.; Lahad: *Al Elchanan Kirchhan*, S. 37., sowie die Bemerkung über die Pulverschüsse bei: Noble, Schlomo: *R. Jechiel-Michal Epstein – a derzier un kemfer far yiddish in 17th jorhundert*. In: *Yivo-bleter*. Khodesh-shrift fun yiddishn wissenschaftlechn institut. Bd. 35 (1951), S. 121-138.

Elchanan Henele ist als Verfasser von zwei weiteren Werken namens „Chidduschim Elchanan al ha-Thora“ bekannt, die aber entgegen seiner eigenen Einschätzung nicht von großer Bedeutung sind. Der erste Band seiner hebräischsprachigen „großen Auslegung [...] zur Thora [...], ein schönes Werk,“²⁶ erschien 1722 bei Israel ben Mosche in Offenbach; der Druck des zweiten Bandes erfolgte 1731 am gleichen Ort.²⁷ Darüber hinaus befindet sich in der Bibliothek der Jüdischen Gemeinde Mainz ein Manuskript mit Anmerkungen zu den Büchern Ester und Ruth.²⁸ Am Ende des zweiten Teils von *Simchat ha-Nefesch* teilt er dem Leser mit: „Ich habe viele Moral- und Ritualbelehrungen und Gleichnisse und Erzählungen für einen [weiteren] Teil zuhause vorbereitet liegen.“²⁹ Diese Materialien für einen dritten Band seines Werkes, den er aus wirtschaftlichen Gründen nicht veröffentlichen konnte, müssen als verschollen gelten.

3. *Simchat ha-Nefesch* – „Hauspostille“ oder „Thora“ der Ungebildeten?

Für den Kulturhistoriker mögen die von Elchan Henele geschilderten Verhältnisse in den jüdischen Landgemeinden von großem Wert sein; für den Autor selbst bildeten die beklagten Missstände jedoch eine schmerzliche Erfahrung. Er, der tief in dem Denken ethisch-religiösen Schrifttums verwurzelt war und seine ganze Frömmigkeit, sein ganzes Gottvertrauen aus ihnen schöpfte, konnte dem aus seiner Sicht allzu freien Umgang mit halachischen Anweisungen und ethischen Verhaltensregeln nicht tatenlos zusehen. Doch wie kann man dem entgegenwirken und das Studium heiliger Bücher fördern, wenn kein Gelehrter vorhanden und die Zielgruppe nicht mehr des Hebräischen mächtig ist?

„An vielen Orten, in denen keine Gelehrten vorhanden sind, kann man nicht [nach der Lösung schwieriger Stellen] fragen, und nicht jeder versteht die Heilige Sprache. Und manche Leute wollen gerne Gott dienen und wissen nicht wie. Und manche Leute haben zu mir unter heftigem Weinen gesagt: ‚Wir sind nicht besser als das Vieh; wir wissen nichts.‘ Darum habe ich Moralbelehrungen, Zurechtweisungen und Ritualbelehrungen auf Deutsch zusammengestellt, damit jeder lernen kann, wie man andere zur Tugend anhält. So kann sich jeder jeden Tag eine Lektion einteilen, um da drinnen zu lernen.“³⁰

Elchanan Henele, der hier im Vorwort das zentrale Problem seiner Generation ganz offen beim Namen nennt, hatte von Anfang an *Simchat ha-Nefesch* als eine Art „Hauspostille“³¹

²⁶ *Simchat ha-Nefesch*. II, 22b.

²⁷ Steinschneider: *Catalogus*, C. 920, Nr. 4929/1-2.

²⁸ Elchanan Henele Kirchhahn: Chidduschim Elchanan. Striedel, Hans (Hg.): *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland*. Bd. VI,2. Hebräische Handschriften beschrieben von Ernst Róth. Wiesbaden, 1965. S. 194, Nr. 267. Mainz GM 20. Die Handschrift *Leket Elchanan - Sodot we-Chawanot al ha-Tfila*, die Shatzky Elchanan Henele zuschreibt (Shatzky: *Simhat Hanefesh*, S. 29-30) und im Britischen Museum lokalisiert, befindet sich in der Oxforder Bodleian Library und stammt von Elchanan von Brody. Neubauer, Adolf: *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. Oxford, 1886-1905. C. 622, Nr. 1908.

²⁹ ShaN. II, 22b. Vgl. Shatzki: *Simhat Hanefesh*. S. 30.

³⁰ ShaN. I, 1b; II, 17a, 22a. Zugunsten einer besseren Leserlichkeit habe ich mich trotz einiger Vorbehalte gegen eine Transkription und für eine Übersetzung entschieden.

³¹ Karpeles bezeichnet *Simchat ha-Nefesch* als „Hausfreund“ und „Postille“. Karpeles: *Geschichte*, S. 351.

konzipiert, die für den täglichen Gebrauch geeignet und dem Leser in allen erdenklichen Lebenssituationen ein treuer, Zuversicht und Gottvertrauen spendender Begleiter ist:

„Darum habe ich in diesem Buch viele lautere Beweise gebracht, dem Menschen zu zeigen, dass er sich um nichts sorgen soll; ebenfalls alle Tröstungen dazu, damit sich der Mensch in seinem Leid nicht grämen soll [...] Wer diesem vollkommen nachkommen wird, dessen Freude wird gar groß sein und er wird die Kommende Welt gewinnen. Darum habe ich dem Buch den Namen *Simchas ha-Nefesch* (Freude der Seele) gegeben.“³²

Bei der genaueren Betrachtung einiger Textstellen wird jedoch deutlich, dass die Definition „Hauspostille“ aus heutiger Sicht vielleicht angemessen erscheint, aber aus der Perspektive des Autors der eigentlichen Bedeutung des Werkes nicht gerecht wird. Einer Textstelle zufolge wird der im Jenseits Eintreffende zunächst danach gefragt, ob er sein Geschäft gewissenhaft geführt hat. Würde man ihm zuerst die Frage stellen, ob er Thora gelernt habe, so könnte er sich damit herausreden: „Ich bin ein *Am ha-Arez* (Ungebildeter) gewesen und habe keinen Verstand gehabt zu lernen.“³³ Die Frage nach seiner gewissenhaften Geschäftsführung wird er jedoch zwangsläufig bejahen und kann damit die Gebotsverletzung nicht mehr entschuldigen. „Danach fragt man ihn: ‚Warum hast du denn nicht Thora gelernt? Hast du Verstand gehabt zu handeln, so hättest du auch Thora lernen und die *Mizwot* halten können.“³⁴ Hier wird bereits deutlich, was der Autor beabsichtigt, dem Leser einzuschärfen: Das Gebot des Thorastudiums muss jeder seinen Fähigkeiten entsprechend erfüllen:

„Es steht wohl [geschrieben], ein *Am ha-Arez* kann kein *Chassid* (Frommer) sein. Aber jetzt sind so viele Bücher auf Deutsch gedruckt, *Dinim* und *Moralbücher*, die jeder verstehen kann, dass jeder verpflichtet ist Thora zu lernen. Kann jemand nicht die Heilige Sprache, so kann er doch Deutsch.“³⁵

Ich möchte nun ergänzen und behaupten, dass *Elchanan Henele* sein Werk nicht nur als eine einfache „Hauspostille“ entworfen hat, sondern von dem Leser fordert, die auf Jiddisch gedruckte religiöse Literatur im allgemeinen, aber sein Werk im besondern, als „Thora“, als der „mündlichen Offenbarung“ zugehörig, zu betrachten.³⁶ Das, was für den Gelehrten im weitesten Sinne das „Thora lernen“ bedeutet, soll für den Ungebildeten das Studium des *Simchat ha-Nefesch* darstellen.³⁷ Folglich bemerkt der Autor bezüglich derjenigen, die dem Gebot des Thorastudiums nicht nachkommen: „Jetzt kann keiner die Ausrede geben, er weis nicht, was alles Sünde ist. Denn es sind so viele *Moralbücher* auf Deutsch gedruckt, dass jeder alles selbst erfahren kann und wenn er etwas nicht weiß, muss er nachfragen.“³⁸

³² ShaN. I, 1b;

³³ ShaN. I, 15b.

³⁴ ShaN. I, 15b. Vgl. die Erzählung von R. *Elieser ben Hyrkanos*. ShaN. I, 23b.

³⁵ ShaN. I, 16a.

³⁶ Dieser Anspruch wird bereits für *Ma`ase-Buch* geltend gemacht. Vgl. *Ma`ase-Buch*. Basel, 1602. Titelblatt.

³⁷ Dementsprechend fordert der Autor den Leser im Text immer wieder dazu auf im *Simchat ha-Nefesch* „zu lernen“ und in ihm „bewandert zu sein“. Vgl. u.a. ShaN. I, 1a., 74a, 74b; II, 15a, 17a, 18b.

³⁸ ShaN. I, 28a. Vgl. auch ShaN. I, 28b

4. Die Struktur von *Simchat ha-Nefesch*

Der Versuch, das Werk nach allen relevanten Gesichtspunkten zu gliedern, ist ein schwieriges Unternehmen, das einer intensiveren Diskussion bedarf, die hier nicht im notwendigen Umfang geleistet werden kann. Um einen besseren Eindruck von dem Inhalt des Werkes geben zu können, möchte ich dennoch eine grobe, thematisch orientierte Einteilung vornehmen und im Anschluss daran einige Aspekte kurz vorstellen.

Die Schwierigkeit, die *Simchat ha-Nefesch* zu gliedern, bezieht sich nur auf den Teil mit den narrativen Texten, also auf das Moralwerk im eigentlichen Sinne. Diese Sammlung von Erzählungen, Gleichnissen, Sprichwörtern, die mit Auslegungen, Belehrungen und Ermahnungen verbunden sind, umfasst in der sich in meiner Hand befindenden Ausgabe Sulzbach/1798 die Blätter 2b-39a. Der ganze Apparat ist - wie die Erstausgabe Frankfurt am Main/1707 - weder in Kapitel, noch in graphisch voneinander abgesetzte Themenblöcke eingeteilt. Lediglich die längeren Erzählungen und Gleichnisse werden durch einen Absatz sowie die Darstellung des ersten Wortes „Ma`ase“ (Erzählung) oder „Maschal“ (Gleichnis) in Quadratschrift kenntlich gemacht.³⁹ Diese Absätze zeigen jedoch keinen neuen Themenblock an, sondern stellen m. E. lediglich ein Hilfsmittel für den Leser dar, sich entsprechend der obigen Anweisung Lektionen für das tägliche Studium oder den Vortrag im Familienkreis einzuteilen.

Eine weitere Schwierigkeit, die narrativen Texte in thematische Einheiten zu unterteilen, besteht darin, dass die aus den Erzählungen und Gleichnissen gefolgerte Lehre wenig später in einem anderen Kontext wieder neu aufgegriffen und mit anderen Gedanken verwoben wird. Durch die immer wiederkehrenden Grundaussagen in neuen Zusammenhängen entsteht ein Netzwerk von Assoziationen, das mit dem Bedürfnis des modernen Betrachters nach Gliederung nicht wirklich harmonisieren möchte.

Das Titelblatt, das im Gegensatz zu den damaligen Gepflogenheiten nicht vom Verleger oder Drucker, sondern vom Autor selbst verfasst wurde,⁴⁰ enthält jedoch eine Aufzählung von verschiedenen, programmatisch formulierten Aspekten und Themen, die ihm offensichtlich als Bauplan für den Text gedient hat. Ich zitiere im Folgenden fast den gesamten Text der Titelseite, der von mir mit Absätzen versehen wurde. Zu Beginn eines jeden Programmpunktes habe ich den Inhalt desselben in einer prägnanten Kurzform festgehalten.

„[I. Medizin für Körper und Seele] Das Buch *Simchat ha-Nefesch*. Erstens werdet ihr in ihm eine starke Medizin für die Sorgen finden, denn die meisten Leute sind mit Sorgen befallen, die für ihre Körper und ihre Seelen schädlich sind. Wer da die Medizin studieren wird, dessen Sorgen werden {sich mindern und} von ihm abfallen.

[II. Gottvertrauen im Guten und „Schlechten“] Zweitens werdet ihr große Trostworte und {lautere Ratschläge} finden, dem Menschen zu zeigen, dass er sich in keinerlei Sache betrüben soll. Denn alles, was dem Menschen zukommt, ist von Gott und ist alles zum Guten und es ist besser, wenn er [seine] Strafen [bereits] auf der Welt erleidet.

³⁹ Eine Nummerierung der narrativen Texte mag für einen Vergleich mit verwandten Werken sinnvoll sein, erleichtert jedoch nicht die Gliederung von *Simchat ha-Nefesch*, da die Nummerierung auch die zahlreichen Erzählungen berücksichtigen müsste, die sich im Text befinden und nicht graphisch hervorgehoben werden.

⁴⁰ So Shatzky: *Simhath Hanefesh*, S. 23.

[III. Die Seele des Menschen] Drittens werdet ihr großes Wissen und {klare} Beweise finden, {bekannte Sachen,} wie die Seele bei dem Menschen [gestaltet] ist, und dass er geschaffen wurde, um Gott zu dienen, damit [ihn] jedermann bekennen wird.

[IV. Moralbelehrungen und Zurechtweisungen durch Erzählungen] Viertens werdet ihr große Moralbelehrungen und Zurechtweisungen, {lautere} Beweise und Gleichnisse und Erzählungen finden, {es ist alles Moral, beinhaltet [auch]} große Wunder, damit jeder, der {nichts weiter als} ein Jude genannt wird, die Wahrheit erkennen muss und es weiterhin ernst mit Gott meinen muss.

[V. Ritualbelehrungen/Dinim-Sammlung⁴¹] Fünftens werdet ihr {in ihm} alle Ritualbelehrungen für das ganze Jahr finden, die jeder {Jude} entsprechend der Vorschriften zu halten verpflichtet ist, und [so] kann jeder erfahren, Gott recht zu dienen. Auch Neuerungen und Ritualbelehrungen über die Nidda, Challa, Hadlka und alle Ritualbelehrungen, die dazu gehören [werdet ihr in ihm finden]. Denn in den Weiberbüchlein sind etliche Fehler vorhanden und [ist] auch nicht alles aufgezeichnet. Das werdet ihr [dagegen] alles in diesem Buch finden. Auch alle Ritualbelehrungen bezüglich der Segensprüche der Genießenden sind schon {vollkommen zusammengestellt. Es sind [aber] schon} ein Teil [von ihnen] in [anderen] Büchern gedruckt, [doch] sind viele Fehler in ihnen. In diesem Buch werden sie recht zusammengestellt, so dass [sich] nach ihnen zu richten [ist].

[VI. Medizinische Ratschläge⁴²] Sechstens werdet ihr die wichtigsten medizinischen Ratschläge in zusammengefasster Form finden, wie sie von dem Gaon Rabbeinu Mosche Maimon aufgeschrieben wurden, und denen zufolge sich der Mensch verhalten soll.⁴³

Die Gliederung des Werkes stellt sich folgendermaßen dar:

- A. Titelblatt (Bl. 1a)
- B. Einleitung (Bl. 2b)
- I. Medizin für Körper und Seele (Bl. 2b-4b)
- II. Gottvertrauen im Guten und „Schlechten“ (Bl. 4b-8a)
- III. Die Seele des Menschen (Bl. 8b-15a)
- IV. Moralbelehrungen und Zurechtweisungen durch Erzählungen (Bl. 15a-39a)
- V. Ritualbelehrungen/Dinim-Sammlung (Bl. 39b-72a)
- VI. Medizinische Ratschläge (Bl. 72b-73b)
- C. „Ein schönes, begeisterndes Lied“ (Bl. 73b-74b)⁴⁴
- D. Inhaltsverzeichnis der Rechtsentscheidungen (Bl. 74b)

⁴¹ Die „Ritualbelehrungen“ der Dinim-Sammlung (Bl. 39b-72b) nehmen fast die Hälfte des Umfanges von *Simchat ha-Nefesch* ein und folgen der Einteilung des *Schulchan Aruch*. (Zinberg: *Di geshichte*, S. 198.) Die Texte werden im Gegensatz zur ersten Hälfte des Werkes nicht in einem einspaltigen Fliesstext, sondern in zwei Kolonnen wiedergegeben, sind mit Überschriften versehen und in Abschnitte unterteilt.

⁴² Bei den „medizinischen Ratschlägen“ (Bl. 72b-73b) handelt es sich um allgemeine und spezifische Empfehlungen zur Erhaltung der Gesundheit. Im Stil einer Volksmedizin werden hier das Maß der Nahrungsaufnahme, die Dauer des Schlafes, das Verhalten im Badehaus und beim Aderlass diskutiert. Der Text ist wie die Dinim-Sammlung gestaltet und wird ihr dem Inhaltsverzeichnis (Bl. 74b) zufolge auch zugerechnet.

⁴³ ShaN. Teil I, 1b. Die geschweiften Klammern bezeichnen Textstellen der Ausgabe Frankfurt am Main/1707, die die Ausgabe Sulzbach/1798 weglässt.

⁴⁴ Das angehängte Lied mit dem Titel „Ein schönes, begeisterndes Lied“ (Bl. 73b-74b), gibt die wesentlichen Botschaften des narrativen Teils und der Dinim-Sammlung in Reimform wieder. Es ist eine Bearbeitung eines Totenliedes von R. Jakov ben Elijaju Teplitz aus Prag (Erik: *Di geshichte*, S. 305). Bereits in der Erstausgabe Frankfurt/1707 enthalten, fand das Lied auch in dem zweiten Teil von *Simchat ha-Nefesch* Fürth/1727 Eingang, wird aber in der vorliegenden Ausgabe Sulzbach/1798 nur in einer gekürzten Fassung abgedruckt. Zwar folgen die ersten 22 Versanfänge noch der Ordnung des Alphabetes, jedoch erscheint wegen der Kürzung das Akrostichon, das den Namen des Autors bildet, lediglich in verstümmelter Form.

5. Gottvertrauen im „Guten“ und „Schlechten“ als „Medizin“ für Körper und Seele

Entsprechend dem Titel seines Werkes *Simchat ha-Nefesch* ist Elchanan Henele darum bemüht, dem Leser zur „Herzensfreude“ zu verhelfen, die seiner Lebensauffassung zufolge nur dann in vollkommener Weise erlangt werden kann, wenn der Mensch ein Gott wohlgefälliges Leben mit fortwährender Buße, Thoralernen und Beachtung der Mizwot führt. Als geübter Maggid und Mochiach (Moralprediger) weiß er jedoch um die Widerstände, die ein Teil des Publikums den religiösen Ermahnungen und Strafreden eines Menschen entgegenbringt, der von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt ist. Aus diesem Wissen heraus organisiert er den Inhalt des Werkes nach didaktischen Gesichtspunkten, eine Maßnahme, die für die Fähigkeiten des Autors spricht. Ganz gezielt setzt er ein Thema an den Anfang seines Werkes, das seit eh und je den Menschen beschäftigt hat und auch seine Zeitgenossen interessierte: die Erhaltung der Gesundheit von Körper und Seele durch „Medizin“.⁴⁵ Der Ausgangspunkt ist geschickt gewählt; in positiv formulierter Form weist er auf psychosomatische Wechselwirkungen und daraus entstehende Krankheiten hin. Es handelt sich hierbei um Phänomene, die nach der jüdischen Vorstellung eng mit der Sünde und der daraus resultierenden Beschränkung menschlichen Daseins verbunden sind; Themen, die dem Autor willkommene Anknüpfungspunkte für spätere Ausführungen bieten. Auch die Aussicht auf optimistische, lebensnahe Ermutigungen und Tröstungen für die alltäglichen Sorgen mögen viele Leser dazu gereizt haben, das Buch in die Hand zu nehmen und der Botschaft des Autors Aufmerksamkeit schenken.

In stark geraffter Form gibt Elchanan Henele den Inhalt eines Briefwechsels zwischen einem „König aus dem Land Arabien“ und Maimonides wieder, in der sich der Sultan über seine unzähligen Krankheiten und die bedrückende Todesangst beklagt.⁴⁶ In dem Antwortschreiben führt der Gelehrte die Ursachen der meisten Krankheiten auf Sorgen, Ärger und großer Trauer zurück. Die durch Sorgen, Ärger und große Trauer entstandenen Krankheiten sind, *Simchat ha-Nefesch* zufolge, bei frommen Leuten, die nach der Thora zu leben trachten, nicht zu finden. Sie treten dagegen bei den Menschen auf, die eine „schwache Seele“ (Nerven) haben, weil sie nur nach irdisch-materiellen Dingen trachten, nämlich:

„Essen, Trinken [und] schöne Kleider, um anzugeben. Wenn diesen etwas Unvorhergesehenes passiert, erschrecken sie sich und haben große Furcht und schreien und weinen und reißen sich die Haare aus vor Leid. Dadurch erhalten sie Krankheiten oder sterben gar davon. Desgleichen, wenn ihnen eine Freude zukommt, freuen sie sich so stark, dass sie manchmal vor Freude sterben.“⁴⁷

⁴⁵ Wolf, Siegmund A.: Zwei jüdische Arzneibücher von 1677 und 1679. In: Zur Geschichte der Pharmazie. Bd. 14 (1962) 2. S. 13-15.

⁴⁶ Elchanan Henele meint hier die Abhandlungen *Maqala fi' l tadbir as-sihha al-Afdaliya* (*Regimen Sanitatis*, vor 1198) und *Maqala fi bayan al Arad* (*Über die Erklärung der Zufälle*, um 1200), die RaMBaM für den Sultan Afdal Nur al-Din Ali als Antwort auf dessen Fragen nach den Gründen für seine Krankheiten und seine Melancholie verfasste. Vor allen Dingen auch die „Medizinischen Ratschläge“ (Bl. 72b-73b) sind stark von den Richtlinien der Gesundheitslehre RaMBaMs stark geprägt. Vgl. u.a.: Schipperges, Heinrich: Krankheit und Gesundheit bei Maimonides. Berlin, u.a., 1996. S. 55-60, 67-89.

⁴⁷ Es folgt eine kurze medizinische Erklärung für den Herzinfarkt. ShaN. I, 2b.

Die Lehre RaMBaMs von den seelischen und körperlichen Krankheiten als Folge des unsittlichen Handelns taucht im gesamten Werk in unzähligen Varianten auf. Obgleich das Beachten der Halacha, Mäßigung und ein tugendsames Leben mit Selbstdisziplin und Selbsterziehung⁴⁸ zwar die Gesundheit fördern, aber nicht garantieren, so haben sie doch an dem inneren und äußeren Gleichgewicht des Menschen einen wesentlichen Anteil:

„Aber die Leute, die wie die Zaddikim und Chassidim sich mit der Thora verwöhnen und sich daran gewöhnen Belehrung anzunehmen, die stärken ihren Verstand [...]. Und ihnen schaden auch die Sorgen nichts. Das kommt davon, dass sie die Wahrheit erkennen. Was hat der Mensch nun davon, wenn er alles Gute der Welt, dadurch dass er lebt, erhalten hat und er plötzlich sterben muss und alles hinter sich lässt? Desgleichen nehmen sie, wenn ihnen etwas Böses widerfährt, dieses mit Freuden von Gott an. Und wenn sie auch sterben, übergeben sie Gott ihre Seele mit Freuden. Sie wissen wohl, dass alles Gute in der Kommenden Welt [zu erwarten] ist.“⁴⁹

Gegenüber den an irdischen Dingen Orientierten werden dem Leser hier die Zaddikim und Chassidim als Vorbilder vorgestellt, die sich im „Guten“ und „Bösen“ durch Gottvertrauen auszeichnen. Der Autor hält es für notwendig, die Definition der „Philosophen“ von „Gut“ und „Böse“ zu korrigieren, da manche zunächst als „gut“ bezeichnete Entwicklungen sich später als Wege ins Verderben herausstellen können. „Wie viele haben sich gefreut, dass sie reich geworden sind, und es brachte ihnen Unglück und sie haben dadurch die Kommende Welt verloren.“⁵⁰ Umgekehrt gilt, dass das vermeintlich Böse dem Menschen zum Guten reichen kann. Als Beispiele für Letzteres werden die bekannten Erzählungen von Nachum isch gam su und R. Akiba wiedergegeben, die trotz der Verkettung von unglücklichen Umständen und persönlichen Katastrophen, die über sie hereinbrechen, nicht das Gottvertrauen verlieren und erfahren dürfen, wie das scheinbar Schlechte sich plötzlich als Schutz Gottes herausstellt.⁵¹ „Darum soll sich der Mensch nicht wundern und erschrecken, wenn ihm ein Leid zustößt, weil er nicht weiß, was das Ende der Sache ist.“⁵²

Dass die Sorgen um das Irdische als Ausdruck des mangelnden Gottvertrauens zu werten sind, versucht der Autor dem Leser in Merksätzen und Sprichwörtern einzuprägen: „Wer [schon] auf dieser Welt trauert und sorgt, dessen Herz ist nicht ganz bei Gott.“⁵³ „Denn der Mensch, der nicht begehrt, was Gott ihm beschert, ist nicht wert, dass die Erde ihn trägt.“⁵⁴ „Wessen Seele ist rein, dem geht kein Trauern und Seufzen ein.“⁵⁵ Ähnliches klingt auch in folgender Erklärung für die Ursachen der Sorgen an, die dem Leser die Nichtigkeit des Strebens nach materiellen Gütern vor Augen führen soll:

„Die Sorgen und die Traurigkeit erhält der Mensch entweder, weil er verloren hat, was ihm lieb ist, oder weil er nicht haben kann, was ihn gelüstet. Nun – du närrischer Mensch – sieh,

⁴⁸ ShaN. I, 4a-4b.

⁴⁹ ShaN. I, 2b.

⁵⁰ ShaN. I, 2b.

⁵¹ ShaN. I, 7a. Vgl. Zu Nachum Isch gam su: bT Taanit 21a, zu R. Akiba: bT Brachot 60b.

⁵² ShaN. I, 8b [9b!].

⁵³ ShaN. I, 1b, 4b, u.a.

⁵⁴ ShaN. I, 2b.

⁵⁵ ShaN. I, 4b.

wo ist ein Mensch auf der Welt, der das erhalten hat, was ihn gelüstete oder dem geliebt ist, was er gehabt hat [...]. Nun, warum solltest du deine Sorgen auf das Sammeln von Geld und Gut ausrichten und das wohl vollbringen lassen, was in einem Augenblick weg ist, und nicht nach Gottesfurcht und Thora und Einhaltung der Mizwot trachten?⁵⁶

Der Mensch, der wegen der Sorgen um vergängliche Güter seine Gesundheit aufs Spiel setzt, ist dazu aufgerufen, sich seiner eigentlichen Aufgabe, dem Gottesdienst, zu widmen und sich um seine Seele zu sorgen. In diesem Zusammenhang erzählt Elchanan Henele das bekannte Gleichnis von einem Mann, der vor einen strengen König geladen wird und seine drei guten Freunde um Beistand bittet. Von den drei besten Freunden des Menschen, dem Geld, den nächsten Familienangehörigen und den Mizwot, werden ihm nur die Mizwot vor den höchsten Richter begleiten und vor dem Gehinom (Purgatorium) retten.⁵⁷

Es erscheint mir an dieser Stelle besonders wichtig hervorzuheben, dass der Autor keine Askese und Lebensverneinung lehrt; im Gegenteil, er möchte dem Leser zeigen, dass die Genügsamkeit in materieller Hinsicht sowie das Vertrauen auf Gott ihm die notwendige Sicherheit und Freude im Leben geben können. Anhand der zahlreichen Erzählungen, die von Krisen und Leid Zeugnis geben – Themen, die dem Leser in Form von Pogromen, Krankheiten, Tod, Kindstod⁵⁸ und Armut begegnen – wird immer wieder deutlich, wie Elchanan Henele versucht, seinen Zeitgenossen die drückende Last des Alltags zu nehmen, Mut zuzusprechen und in scheinbar ausweglosen Situationen Hoffnung und Optimismus zu wecken.

6. Die Seele des Menschen

Wie aus der Dinim-Sammlung des ersten Teils und einigen Liedern des zweiten Teils von *Simchat ha-Nefesch* hervorgeht, muss dem einfachen, hessischen Landjuden die Beachtung der zahlreichen Einzelheiten der Halacha, neben den ohnehin sehr schweren Alltagsbedingungen, sehr schwer gefallen sein. Unter anderem mögen die verschärfte wirtschaftliche Situation, das Fehlen eines Rabbiners nebst seines Umfeldes sowie die Nähe zur christlichen Umwelt dazu geführt haben, dass den religiösen Traditionen nicht mehr die Aufmerksamkeit zukam, die der Autor des *Simchat ha-Nefesch* für notwendig hielt. Dabei bilden für ihn die Mizwot und der Gottesdienst die Hauptaufgabe des Menschen schlechthin.

Versprach Elchanan Henele dem Leser zu Beginn des Werkes, „Medizin“ für seine Sorgen und Krankheiten zu vermitteln, so weiß er seine Aufmerksamkeit jetzt durch andere, spannende Themen zu fesseln: die fünf Sphären, die Gott schuf und die von unzähligen Engelwesen und Geistern bevölkert werden, die Wunder der Erde, über die der Sohar schreibt und viele andere „Geheimnisse“. Ganz dem Bedürfnis seiner Zeit entgegenkommend, verleiht er seinen Ausführungen mit vielen Andeutungen die Aura der geheimnisvollen Kabbala, ohne jedoch wirklich Kabbalistisches zu sagen! Die Rede von den „Geheimnissen der Geheimnis-

⁵⁶ ShaN. I, 3a.

⁵⁷ ShaN. I, 3b. Weisslovits, Nathan: Prinz und Derwisch. Ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddah's in hebräischer Darstellung aus dem Mittelalter nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltex-te. München, 1890. S. 83-86.

⁵⁸ Vgl. u.a. ShaN. I, 6a., 7b-8a.

se“, die sich gerade mal über zwei Seiten erstreckt, hat allein die Aufgabe, dem Leser die Macht und Größe Gottes vor Augen zu führen: „Nun, du Mensch, prüfe mit deinem Verstand die mächtigen großen, wunderbaren Sachen.“⁵⁹ Sie sollen ihn darüber belehren, dass es vernünftig ist, nicht mit Gottes Willen zu hadern, sondern ihn zu loben und ihm zu danken:

„Nun, warum sollen wir Menschen, da wir von einem stinkenden Tropfen stammen und aus der Erde kommen und wieder zur Erde gehen, Hoffart treiben und unser Trachten und Sorgen auf diese Welt ausrichten? [...] Oder ist der Zweck von der Welt nicht, Gottes Wort in Acht zu nehmen? [...] Darum, wenn der Heilige, er sei gesegnet, einem viel Gutes gibt, soll er den Namen, er sei gesegnet, Preis und Dank geben.“⁶⁰

War der Ton Elchanan Heneles bis jetzt überwiegend tröstend-optimistisch, zuweilen auch väterlich-ermahnend, wird er nun strenger. Das Ziel verfolgend, sein Publikum zur Buße zu bewegen, führt er es nun in die Bereiche der Seele und der nichtmateriellen Welt, die von unheilvollen Träumen, unruhigen Seelen und Dämonen bevölkert werden. Allenfalls die Helden dieser Erzählungen, berühmte Talmudgelehrte und Mystiker, darunter der große R. Jizchak Luria (ARI, 1534-1572), vermögen sich in diesen Bereichen zu bewegen, ohne Schaden zu nehmen; dem einfachen Landjuden werden allein schon die Schilderungen Angst und Schrecken eingejagt haben. Eröffnet wird der Themenkomplex mit der Erklärung, dass der Zaddik die Strafen für seine Sünden bereits auf der diesseitigen Welt erleiden muss, damit er in der Kommenden Welt den Lohn für seine guten Taten empfangen kann. Zu diesen Strafen gehören auch Alpträume und Traumvisionen, die unserem Autor aus der eigenen Biographie bekannt sind. Er schildert, wie er im Traum sah, dass seine Mutter Ella schwerkrank darnieder lag, sein Vater weinte und darum betete, Gott möge kein weiteres Leid schicken. „Mein Herz ist mir schwer geworden, weil ich nicht weit von zuhause unterwegs gewesen bin [und] nicht gewusst habe, was es bedeutet. Und ehe ich heimkam [...] ist [sie] gestorben.“⁶¹ Elchanan Henele führt die Entstehung der Träume auf den Jezer ha-Tov, den guten Trieb, zurück, der die Funktion des Gewissens erfüllt und auf den Menschen mit Träumen und Depressionen einwirkt, um ihn zum Nachdenken anzuregen. Mit der Kraft der Seele und dem Gewissen kann auch die Erscheinung von Ermordeten oder die zwanghafte Rückkehr des Mörders zu seinem Opfer erklärt werden: „Sie will unbedingt ihre Rache haben,“⁶² und trägt so wesentlich zur Aufdeckung des Verbrechens bei.

Der Seele, die ein Teil der göttlichen Welt ist, sind die Vorgänge in der himmlischen Welt bewusst. Aus diesem Grunde können Menschen, sofern sie über die notwendigen Voraussetzungen verfügen, Traumbefragungen durchführen, Geister beeinflussen, Wissen von verstorbenen Zaddikim empfangen, zuweilen selbst sogar in die Vorgänge der himmlischen Welt eingreifen. Dennoch gilt, dass „die Weisheiten der Kabbala nicht mit dem Verstand ermittelt werden können. Nur wer eine hohe Seele hat und wer seine Seele reinigt, der kann den Heiligen Geist erhalten.“⁶³ Der unbestrittene Meister dieses Fachs ist kein geringerer als R. Jizchak

⁵⁹ ShaN. I, 8b [9b!].

⁶⁰ ShaN. I, 10a.

⁶¹ ShaN. I, 10b.

⁶² ShaN. I, 10b.

⁶³ ShaN. I, 11a.

Luria. So wie die oben erwähnte Kosmologie kein mystisches Wissen über die verschiedenen Welten vermitteln, sondern die Macht Gottes zeigen möchte, so geht es bei den Erzählungen über das wunderbare Wirken Lurias nicht um Einblicke in die praktische Kabbala, sondern um eine Überleitung auf das eigentliche Anliegen des Autors: die Buße.

„Es sind zu ihm [ARI] viele Leute gezogen, und haben bei ihm Buße getan. Auch die größten Gottlosen haben sich vor ihm verborgen, denn er kannte die Weisheiten des Gesichtslases (Chochmot Parzuf) und konnte [daher] jedem sagen, welche Sünde er getan hat. Denn alle Sünden sind dem Menschen auf der Stirn eingezeichnet. [...] Wenn einer Sünde tut und wegen seiner Sünden [...] weint und sie von ganzem Herzen [bereut], so soll er mit den Tränen die Stirn abwischen.“⁶⁴

Auch die Dämonologie Elchanan Heneles, die mit zahlreichen eigenen Erlebnissen aus seiner Wanderzeit in Polen angereichert sind, hat neben der Spannungserzeugung nur ein Ziel: den Leser zur Beachtung der Mizwot anzuhalten. Die Ausübung der Mizwot durch den Einzelnen – und hier spiegelt sich die Lehre Jizchak Lurias wider – ist für die gesamte Welt von ungeheurer Auswirkung:

„Der Name, gesegnet sei er, hat die Dämonen schaffen müssen, damit sich der Mensch fürchten soll; das sind die Gesandten des Namens, er sei gesegnet. [...] Denn alles ist um des Menschen willen geschaffen worden. Der hat auch die Wahl Gutes zu tun und Böses zu tun. [...] Mit der geringsten Mizwa, die der Mensch tut, bewegt er alle Welten im heiligen Bereich und sein Lohn dafür ist alles das, was im Heiligen ist. [...] Mit jeder Sünde bewegt er alle [Kräfte] der Unreinheit, die davon ihre Nahrung empfangen, und er verletzt alle Welten [des Heiligen. Daher] gebührt ihm der Lohn in der Unreinheit. Die Hölle, die Engel der Grabesqualen, Dämonen, Geister, böse Tiere: sie alle sind Gottes Gesandte, die dem Menschen [den Lohn] seiner Sünden bezahlen.“⁶⁵

7. Moralbelehrungen und Zurechtweisungen durch Erzählungen

Obschon fast jede Seite von *Simchat ha-Nefesch* eine oder mehrere Ma`asiot enthält, handelt es sich hier nicht um eine mehr oder weniger lose Sammlung von Erzählungen oder Gleichnissen, vielmehr bilden die narrativen Texte das Gerüst für die Moralbelehrungen und Zurechtweisungen, die der Verfasser seinem Leser vermitteln möchte. Ihr Ziel ist es weniger, den Leser zu unterhalten und zu amüsieren, sondern Spannung zu erzeugen, dadurch seine Aufmerksamkeit zu wecken und ihn für die Aufnahme der eigentlichen Botschaft bereit zu machen: das Thoralernen und das Einhalten der Mizwot. Besonders deutlich wird die Funktion dieser Texte anhand eines Gleichnisses, in der Elchanan Henele auf die lehrhaften Kernaussagen der Ma`asiot hinweist.

Ein König hatte dreierlei Sorten von Seide unterschiedlicher Qualität unter seinen Knechten verteilt, damit sie sich jeder ein Festtagskleid, ein normales Kleid und ein Alltagskleid machen sollten. Die Thora im weitesten Sinne, verkörpert durch die Seide, begegnet dem Menschen auf drei verschiedenen Ebenen:

⁶⁴ ShaN. I, 11b.

⁶⁵ ShaN. I, 12a.

„Es ist keine Ma`ase umsonst aufgeschrieben. Aus jeder Ma`ase sprechen große Morallehren und Gottesfurcht. Nun, wenn der Mensch die Ma`asiot lernt und versteht sie und befolgt die Moral [...], so bekommt er dadurch auch ein Kleid für die Seele. Wenn der Mensch sich alle drei Kleider macht, lernt und versteht und befolgt was möglich ist, hat er dreierlei Kleider für die Kommende Welt“⁶⁶

Das Lernen der Ma`asiot, das Verständnis ihrer Botschaft und die Beachtung der hier vermittelten Mizwot bilden für Elchanan Henele die unterste Stufe des Thorastudiums, die selbst dem einfachen Leser vermittelbar ist. Ganz in diesem Sinne baut er die erzählenden Texte in sein Werk ein, versucht aber, ihnen eine größere Autorität zu verleihen, indem er darauf aufmerksam macht, dass er nichts Neues und nichts selbst Erfundenes bringt.

„Ich habe etliche Ma`asiot aus den Gmarot [in mein Buch] eingebaut. Denn viele einfache Leute kennen sie nicht alle und sollen nicht meinen, ich hätte etwas Neues erfunden, sondern habe nur das, was in unserer lieben Thora steht [übersetzt]. Auch habe ich aus dem Buch *Zri ha-Jagon* übersetzt; es enthält wahre Thora-Wahrheiten.“⁶⁷

Tatsächlich entstammen die wenigsten Erzählungen, Gleichnisse und Sprichwörter seinen eignen Vorstellungen. An einer Stelle, an der er seine Leser dazu aufruft, andere Moralwerke zu studieren, nennt er die Titel, aus denen er mit großer Sicherheit neben TaNaCH, Talmudim, Midraschim ebenfalls Material für sein Werk entnommen hat: „Kav ha-Jaschar, Sefer Derech ha-Jaschar, Tfila Derech jeschera, beide Teile von Ma`ase Adonai, Abir Jakob, Orchot Zaddikim, Lev Tov, Brand Spigl.“⁶⁸ Zuweilen werden bei einigen Ausführungen haggadischer und halachischer Art auch ihre Quellen erwähnt. In Zusammenhang mit solchen Verweisen nennt er folgende Werke: Sefer Jossipon, Sefer ha-Massaot des R. Benjamin von Tuleda, Sefer Chassidim, Sefer Sohar, Schulchan Aruch, Schibbolei ha-Leket, Schevet Jehuda, Tiferet Israel, Schnei Luchot ha-Brit (SCHeLaH), Mikwe Israel, Nachalat Schiva, Kizzur ScheLaH, Magen Abraham.⁶⁹ Darüber hinaus bezieht er sich gelegentlich auf verschiedene Autoritäten, deren Schriften aber nicht explizit genannt werden.⁷⁰

⁶⁶ Simchat ha-Nefesch. I, 28a [37a!].

⁶⁷ Simchat ha-Nefesch. I, 1b. Vgl. auch Simchat ha-Nefesch. I, 33b, 34a, 36a. Schem Tov ibn Josef Schem Tov Palaquéra: *Zri ha-Jagon*. Cremona, 1557; Prag, 1612. Dieses Trostwerk zur Milderung der Sorgen und Leiden in der Welt scheint einen wesentlichen Einfluss auf Elchanan Heneles optimistische Sichtweise gehabt zu haben.

⁶⁸ ShaN. I, 19a. Im Folgenden möchte ich die Titel ihrem Verfasser und der jiddischen Ed. princ. zuzuordnen: Zvi Hirsch ben Aron Schmucl Kaidanower: *Kav ha-Jaschar*. Frankfurt a. M., 1705.; Jechiel Michal ben Abraham ha-Levi Epstein: *Sefer Derech ha-Jaschar le-Olam ha-Ba*. Frankfurt a. M., 1685.; Ders.: *Tfila Derech Jeschara*. Frankfurt a. M., 1697.; Schimon Akiva Bär ben Josef Hanoach: *Ma`ase Adonai*. [1. Teil] Frankfurt a. M., 1691.; [2. Teil] Frankfurt a. M., o. J.; Ders.: *Abir Jakob*. Sulzbach, 1700.; Unbekannt: *Orchot Zaddikim*, d. i. *Sefer ha-Middot*. Isny, 1542; Jizchak ben Eljakim: *Sefer Lev Tov*. Prag, 1620.; Mosche ben Chanoch Altschul: *Sefer Brantspigl*. Basel, 1602.

⁶⁹ Die bekannteren Werke werden ohne weitere Angaben angeführt. Die Angaben der übrigen Werke folgen der hebräischen Ed. princ.: *Sefer Jossipon*. ShaN. I, 22a, 26b.; *Sefer ha-Massaot*. ShaN. I, 31a, 34a.; *Sefer Chassidim*. ShaN. I, 23b, 24a, 26b, 38b.; *Sefer Sohar*. ShaN. I, 9b, 10a, 20a; II, 19a.; *Schulchan Aruch*. ShaN. I, 49a.; *Zedekia ben Abraham Anav*. *Schibbolei ha-Leket*. Venedig, 1546. ShaN. I, 11a; II, 19a.; *Scholomo Ibn Verga*: *Schevet Jehuda*. Adrianopel (?), 1554. ShaN. I, 14b, 20a.; *Jehuda Löw ben Bezalel (MaHaRaL)*: *Tiferet Israel*. Prag, 1593. ShaN. I, 24b.; *Jesaja ben Abraham ha-Levi Horowitz*: *ScheLaH*. Amsterdam, 1649. ShaN. I, 38a, 39a, 49a.; *Menasse ben Israel*. *Esperanca de Israel*. Amsterdam, 1650. *Jidd. Übertr. v. Eljakim Götz*. Amsterdam, 1691. ShaN. I, 31a.; *Schmucl ben David Mosche ha-Levi*. *Nachalat Schiva*. Amsterdam, 1667. ShaN. II, 18b;

Auch wenn *Simchat ha-Nefesch* keine neuen Ideen entwickelt, so kann zumindest ein Aspekt als originell bezeichnet werden: die Arbeit des Autors als Redakteur und Moralprediger, der seine Leser überzeugen (*persuasio*) und durch die Präsentation gottesfürchtige Vorbilder zur Nachahmung (*imitatio*) anregen möchte. Obschon der Autor seinen tröstenden Optimismus, den er zu Beginn des Werkes gewählt hatte, nun für die Buße als Hauptgegenstand seiner Ermahnungen in den Hintergrund treten lässt, scheint er aus einem menschlichen Feingefühl heraus das letzte Mittel zu vermeiden: die harte Mahn- und Strafrede. Aus seiner langjährigen Erfahrung weiß er, dass die Zuhörer oder Leser bei einer unmittelbaren und ungeschonten Konfrontation mit ihren Sünden bloßgestellt werden und mit einer natürlichen Abwehrhaltung reagieren können, die dem eigentlichen Ziel nicht förderlich ist.

Die narrativen Texte der oben genannten Quellen erlauben ihm einen ähnlichen Kunstgriff, wie er schon seit der Antike für die Fabel bekannt ist. So wie es die Fabel dem Kritiker ermöglicht, das Fehlverhalten anderer offen zu legen, ohne den Adressaten direkt zu beleidigen und sich selbst zu gefährden, so erlaubt die Erzählung dem Moralprediger, die einzelnen Sünden genau zu bezeichnen oder bestimmte seelische Wirkungen zu erzeugen, ohne dass der Adressat zurückschreckt und sich der Botschaft verschließt.

Ich möchte im Folgenden eine Erzählung vorstellen, die als Höhepunkt Elchanan Heneles „Moralbelehrungen und Zurechtweisungen durch Erzählungen“ bezeichnet werden kann und sein außerordentliches Talent als Moralprediger bestätigt. Geschildert wird die Geschichte eines Grabräubers, der den Toten die Leichenhemden entwendet und wegen weiterer unzähliger Verbrechen vom König zum Tod verurteilt wird. Als es den zwei Soldaten des Königs, die losgeschickt wurden, um ihn festzunehmen, eines Nachts gelingt, ihn bei der Arbeit zu beobachten, werden sie Zeuge seines merkwürdig-schaurigen Verhaltens. Der Grabräuber legt sich zwischen die Toten in eine Gruft, beginnt sich mit einer Kette den Hals zu würgen und unter entsetzlichen Schreien seinen Körper anzuklagen:

„Weh dir, du Körper und weh dir, meine arme Seele! Denke daran, du Körper, wie [sehr] du mir bis hierhin geschadet hast. Was wirst du antworten, wenn man dich in die Grube legt und man dich fragen wird, warum du allem Bösen und Mutwillen nachgegangen bist [...]? Oh weh, ein Leid drückt mich! Wie bitter und eng ist es mir! Auf wen hast du dich gestützt? Wo sind deine Helfer, wo sind deine Freunde? Sieh, ob einer sein wird, der dir im Leid helfen können wird. Oh weh, eine Not liegt auf mir! Wie hast du meine arme Seele verunreinigt, du Leib! [...] Du hast Gott verschmäht! Verflucht ist die Stunde, in der ich geboren wurde!⁷¹ Ich bitte dich, mache dich untertan, du närrischer Körper! Erkenne deinen Schöpfer, den Furcht erregenden Gott! Gedenk, woher du gekommen bist – von einem stinkenden Tropfen! [...] Gedenke an den schweren Tod! Wie wird man mich [Seele] aus dir, Körper, reißen! Die ganze Welt wird mein Geschrei hören und keiner [wird] mir helfen können. Wie viel Angst, wie viel Schrecken werden wir haben, wenn man dich holen wird, Rechenschaft abzulegen vor dem höchsten König aller Könige, vor dem Heiligen, er sei gesegnet! Was für eine Entschuldigung wirst du sagen können? Schon warten die Satane und die Engel der Grabesqualen auf dich,

Jechiel Michal ben Abraham ha-Levi Epstein. Kizzur ScheLaH. Fürth, 1683. ShaN. II, 20a.. Abraham Abele ben Chaim ha-Levi Gumbinner: Magen Abraham. Dyhernfurth, 1692. ShaN. I, 49a.

⁷⁰ U.a. Schimon ben Sira oder Pseudo-Ben-Sira. ShaN. I, 2b.; MaHaRIL: Jakob ben Mosche ha-Levi Mölln. ShaN. I, 14b, 34a; II, 20a.

⁷¹ Jes. 20, 14.

dich zu zerreißen und zu zerfetzen! Nun, wie lang wirst du ein Geist sein und in der Welt herumschweben? [...] Gedenke auch den Urteilen der Hölle und Strafen und bitteren Qualen! Was wirst du ausstehen! Wie solltest du dich über mich, arme Seele, nicht erbarmen, dass ich ewig verloren gehen sollte! [...] Wenn wir uns bedenken, dass wir keine andere Medizin haben, als Buße zu tun, und den König des Erbarmens bitten, vielleicht wird sein Zorn von uns abgetan werden!“⁷²

Die beiden Soldaten sind über das Bußgeschrei des Grabräubers so bestürzt, dass sie unter Tränen den gruseligen Ort verlassen und ihrem König und seinen Ratgebern Bericht erstatten, die daraufhin Buße tun.

Diese Erzählung kann als ein Beispiel dafür gelten, wie Elchanan Henele über narrative Texte zur Buße aufzurufen vermag, ohne den Zuhörer oder Leser unmittelbar einzubeziehen. Die „Ermahnungen und Zurechtweisungen“ sind in die spannende Handlung der Erzählung eingewoben und können mit Hilfe einer geschickten Wortwahl und rhetorischer Stilmittel eine erschütternde Wirkung auf den Adressaten erzeugen. Einen lebendigen Eindruck von der Stimmung, die *Simchat ha-Nefesch* und andere ethisch-moralische Schriften erzeugen konnten, lässt sich noch in Bernsteins „Vögele der Maggid“ erahnen. Hier wird davon erzählt, dass die Protagonistin zuweilen das „besondere Kunststück beweisen und aus dem Zeno ureno oder dem Simchas Nefesch oder Tam wejoschor mit einer Virtuosität und einem Ausdruck Vorträge halten konnte, die alle Weiber zum Schluchzen und alle Männer zur Verwunderung hinriß.“⁷³

8. Schluß – *Simchat ha-Nefesch* und die Popularisierung kabbalistischer Ideen

Simchat ha-Nefesch erscheint zu einem Zeitpunkt, in der die kabbalistisch-asketischen und messianischen Werke aller Gattungen eine Hochblüte erlebte; eine Entwicklung, die u. a. auf den nachhaltigen Einfluss der lurianischen Kabbala, den Schrecken der Chmielnicki-Massaker von 1648 und der Erscheinung von Schabbtai Zwi als Messias zurückgeführt werden kann. Diese Tendenz erfasste nicht nur die in Hebräisch verfassten Moralwerke, sondern machte sich auch in den auf Jiddisch verfassten Schriften dieser Art bemerkbar.

Auch das Werk von Elchanan Henele Kirchhahn steht unter dem Einfluss der kabbalistischen Vorstellungen. Es beschäftigt sich in zahlreichen Erzählungen mit den Helden der jüdischen Mystik, die mittels Traumbefragungen, dem Gebrauch heiliger Gottesnamen (Schemot) und Offenbarungsengeln (Maggidim) Informationen aus der himmlischen Welt erhalten, die Dämonen der Schattenwelt abzuwehren wissen und an der Stirn die Sünden der Leute abzulesen vermögen. Ebenso wird der Leser dazu aufgefordert, mit seiner Sünde nicht den Machtbereich der Schalen (Klippot) zu stärken,⁷⁴ die gefallene Welt durch Mizwot wiederherzustellen (Tikkun)⁷⁵ und so seinen persönlichen Beitrag zum Gelingen des göttlichen Heilsplans zu

⁷² ShaN. I, 20b-21a. Der Text lässt zahlreiche Bezüge zur traditionellen Literatur des Judentums erkennen, auf die ich aber im Einzelnen nicht eingehen kann.

⁷³ Bernstein: Vögele. S. 22.

⁷⁴ ShaN. I, 12a, 19a-19b. Vgl.: Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M., 1967. S. 291-312.; Ders.: Sabbatai Zwi. Der mystische Messias. Frankfurt a. M., 1992. S. 44-64.

⁷⁵ ShaN. I, 32a.

leisten. Im Vergleich mit anderen in Jiddisch erschienenen Werken aus diesem Zeitraum, wie zum Beispiel *Beer Scheva*,⁷⁶ kristallisieren sich jedoch mehrere deutliche Unterschiede heraus.

1. Obwohl Elchanan Henele den Leser mit bedrohlich-furchterregenden Schilderungen, u. a. mit der Dämonologie oder gelegentlichen Erwähnungen der Grabes- und Höllenqualen, zur Buße bewegen möchte, so beschränken sich diese Passagen auf kurze Abschnitte und meistens recht ungenaue Andeutungen. Darüber hinaus sind sie in das didaktische Konzept des Autors eingebunden und erscheinen erst, nachdem der Autor dem Leser Gottvertrauen und Lebensfreude zu vermitteln versucht hat. Dagegen informieren die Autoren von *Beer Scheva* den Leser gleich zu Beginn ihres Werkes über die Aufgaben des himmlischen Gerichtshofes und des Gehinoms (Purgatorium). Ihre Schilderungen der Grabes- und Höllenqualen, die Beschreibung der Gerichtsenkel wie auch die Dämonologie sind recht umfangreich, lebendig gestaltet und dürften ihre Wirkung auf den Leser nicht verfehlt haben.⁷⁷ Die Darstellungen des Schrecklichen und des Bösen in *Kav ha-Jaschar* können geradezu als Programm bezeichnet werden, mit dem der Autor seine Leser zur Buße drängt.⁷⁸ Im Vergleich mit seinem älteren, düster-asketischen „Bruder“ wird deutlich, dass Elchanan Henele nicht zu den Sündenpropheten gehört, die den Schwerpunkt ihrer harten Bußreden auf die Darstellung der bösen Kräfte legen – diese Vorgehensweise steht seinem tiefen Bedürfnis, den Seelen in den jüdischen Landgemeinden zur Freude und Zuversicht zu verhelfen, kontraproduktiv gegenüber.

2. Im Gegensatz zu den meisten Schriften seiner Zeit spielen die im engeren Sinn messianisch-eschatologischen Themen in *Simchat ha-Nefesch* nur eine untergeordnete Rolle. Hin und wieder findet sich die Bemerkung, dass die Sünden die Erlösung verhindern oder verzögern – eine durchaus gängige Lehrmeinung, die bereits aus der rabbinischen Literatur bekannt ist.⁷⁹ Auch die gelegentlich auftauchende Bitte um Erlösung oder die Erscheinung des Messias, die am Ende einiger Lieder im zweiten Teil von *Simchat ha-Nefesch* ausgedrückt wird,⁸⁰ lassen keine direkte Verbindung zu den Hoffnungen erkennen, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zahlreiche Gemüter erhitzt hatte. Da die Lieder Parallelen zum Siddur aufweisen, verwundert es nicht weiter, dass entsprechende Stellen mit der Bitte um Erlösung auch in *Simchat ha-Nefesch* Eingang gefunden haben.

3. Der entscheidende Unterschied zwischen Elchanan Henele auf der einen Seite, Beer Perlhefter, Zvi Hirsch Kaidanover und zahlreichen anderen Autoren auf der anderen Seite besteht meines Erachtens darin, dass Elchanan Henele über keine, oder nur eine sehr beschränkte kabbalistische Bildung verfügte. Allem Anschein nach hatte er die für seine Zeit

⁷⁶ Vgl. Riemer, Nathanael: *Beer Schewa* – Der Handschriftenbefund, Struktur und Charakter des Werkes. Magisterarbeit im Studiengang Jüdische Studien Potsdam, Oktober 2002. S. 46, 62-129.; Riemer, Nathanael: Zwischen christlichen Hebraisten und Sabbatianern - der Lebensweg von R. Beer und Bila Perlhefter. In: *Aschkenas*. (In Druck).

⁷⁷ Beer Perlhefter, Bila Perlhefter: *Beer Schewa*. Frankfurter Stadt- und Universitätsbibliothek. Ms. Hebr. Oct. 183. Fol. 17a-27b [Gericht], 28b-34a, 48a-52b [Gehinom], 175a-188a [Dämonologie].

⁷⁸ Vgl. u.a. Grözinger, Karl E.: *Legenden aus dem Frankfurt des 18. Jahrhunderts. Umbrüche und Unruhen*. In: *Jüdische Kultur in Frankfurt am Main*. Hg. Karl E. Grözinger. Wiesbaden, 1997. S. 196-197, 201-222.; Zinberg, Israel: *Di geshichte*. 5. Bd., S. 190-194; Bd. 6., S. 236-237.

⁷⁹ Vgl. ShaN. I, 17a, 20a, 31a, 34a, 37b. u.a. zu bSchab 118a, bSan 97b-98a.

⁸⁰ ShaN. II, 1b (Vorwort), 2b-4b, 15b.

maßgeblichen Werke der Kabbala, wie z.B. das Buch *Sohar* oder die Schriften der Schüler Lurias, nicht selbst gelernt.⁸¹ Die wenigen Stellen in denen er sich unmittelbar auf den *Sohar* bezieht, können durchaus aus den zahlreichen, in Jiddisch verfassten oder gedruckten Moralwerken entnommen worden sein, die schon während seiner Zeit recht populär waren und von ihm ausdrücklich als tägliche Lektüre empfohlen werden!⁸² Seine Aufzählung dieser Werke enthält zum Beispiel die beiden Teile von *Ma`ase Adonai* und *Abir Jakob*, die die ethischen Texte und wunderbaren Erzählungen aus dem Buch *Sohar* zusammenfassen und so dem einfachen Juden zugänglich machen.

Die zahlreichen Texte über R. Jizchak Luria und seine Schüler wollen keineswegs systematisches Wissen einer theoretischen oder praktischen Kabbala vermitteln. Obgleich sie von den außergewöhnlichen Taten dieser Helden erzählen, die mit Hilfe der praktischen Kabbala bewirkt wurden, so sind sie nicht an dem konkreten „Wie“, an den einzelnen Formeln und Praktiken interessiert, mit der die Tat bewirkt wurde. Wie oben gezeigt, geht es dem Autor vielmehr darum, Spannung zu erzeugen und den sittlich-moralischen Gehalt dieser Texte dem Leser weiterzugeben.

Im Gegensatz zu Beer Perlhefter oder Zvi Hirsch Kaidanover gehört Elchanan Henele nicht zu den Moralpredigern, die einerseits über eine Ausbildung in der jüdischen Mystik verfügen und um die Vermittlung kabbalistischer Grundideen an das einfache Volk bemüht sind, aber andererseits ihm die esoterisch-elitären Aspekte verschweigen wollen.⁸³ Der Autor von *Simchat ha-Nefesch* ist nicht mehr unmittelbar am Popularisierungsprozess der Kabbala beteiligt, sondern steht - hierarchisch gesehen - am Ende dieser Entwicklung. Mit anderen Worten gesagt, spiegelt sein Werk das - freilich gefilterte - kabbalistische Wissen wieder, was andere, darunter die Autoren der von ihm empfohlenen Schriften, ihren ungebildeten Zeitgenossen zu vermitteln versuchten. Elchanan Henele schöpft sein Material aus dem, was inzwischen allgemeiner Volksglaube geworden war. Dennoch kann *Simchat ha-Nefesch* nicht als ein einfaches Kompendium dieser Literatur oder dieser Vorstellungen bezeichnet werden. Die unbestritten originelle Leistung des Autors besteht darin, das Material ausgewählt, auf eine Weise geordnet zu haben, die seiner didaktischen Ausrichtung entgegen kam und es unter den Gesichtspunkten seiner zentralen Botschaften Freude, Gottvertrauen, Zuversicht und Buße so umzuarbeiten, dass es die Herzen der einfachen jüdischen Landbevölkerung erreichen konnte und dadurch über Generationen hinweg ein großer Erfolg wurde.

⁸¹ In diesem Zusammenhang möchte ich nochmals darauf hinweisen, dass die Handschrift *Leket Elchanan - Sodat we-Chawanot al ha-Tfila*, die Auszüge aus dem *Sohar*, den Schriften ARI's sowie *Schnei Luchot ha-Brit* enthält, nicht von Elchanan Henele Kirchhahn stammt. (Neubauer: Catalogue, C. 622, Nr. 1908.)

⁸² ShaN. I, 19a. Vergleiche dazu S. 27.

⁸³ Vgl. Riemer: Beer Schewa, u.a. S. 66-67, 75-77, 102-113.; Idel, Moshe: On Rabbi Zvi Hirsh Koidanover's *Sefer Qav Ha-Yashar*. In: Jüdische Kultur in Frankfurt am Main. Hrsg. Karl E. Grözinger. Wiesbaden, 1997. S. 126-127.

Die Ausgaben von Simchat ha-Nefesch – Anhang

von Nathanael Riemer

Seit der von Jacob Shatzky angefertigten Aufstellung der verschiedenen Ausgaben des ersten Teils von *Simchat ha-Nefesch* sind zahlreiche Exemplare des Werkes in der Jerusalemer Nationalbibliothek neu aufgenommen worden. Diese Tatsache ermöglicht eine Vervollständigung der Aufstellung.

Die bereits von Shatzky aufgezählten Ausgaben¹ werden in arabischen Ziffern, die von mir aufgenommenen Ausgaben in lateinischen Lettern erfasst.² Angeführt werden lediglich die wichtigsten Daten nach den mir zur Verfügung stehenden Informationen: Druckort, Druckjahr, Drucker, bzw. Druckerei, Nummerierte Blätter/Seiten. Obwohl, vor allen Dingen ab der Ausgabe „Warschau/1848“, die Dinim-Sammlung weggelassen wurde, sind die variierenden Blatt- oder Seitenzahlen nicht immer auf Kürzungen zurückzuführen. Bei einem genaueren Vergleich aller Ausgaben, der noch durchzuführen ist, müssen Papierformate, Schriftspiegel, Letterngröße, etc. berücksichtigt werden.³

Teil I.

- 1.) Frankfurt am Main, 1707. Matthias Andreas. 98 Bl.
- 2.) Sulzbach, 1717. Aaron ben Uri Lipmann Fraenkel. 58 Bl.
- 3.) Amsterdam, 1723. Schlomo ben Josef Proops. 88 Bl.
- 4.) [ungeklärt: Prag?, 1720-1730. o.A.] oder handelt es sich dabei um b.) Fürth, 1738?
- 5.) Fürth, 1726. Schmuel Sonfeld. 90 Bl.
- 6.) Die mit ungenauen Angaben aufgeführte Ausgabe: „Wilhermsdorf, 1715-1733“ ist wahrscheinlich: a.) Wilhermsdorf, [1722?]. Hirsch ben Chaim aus Fürth. 94 Bl.
- b.) Fürth, 1738. [Angaben unbekannt]. 90 Bl.⁴
- 7.) Rödelheim, 1752. Karl Reich, Hof- und Kanzleibuchdrucker. 90 Bl.
- 8.) Fürth, 1762. Hirsch ben Chaim aus Fürth. 90 Bl.
- c.) Dyhernfurth, 1773. [Angabe fehlt]. 72 [68!] Blatt.
- 9.) Sulzbach, 1794. Aaron und Söhne Seckel. 74 Bl.
- d.) Schklow [Szklów], 1796. Arije Lib ben Schneiur Feibusch.
- e.) Dyhernfurth, 1797. Witwe Rachel und Brüder May. 55 Bl.
- 10.) Sulzbach, 1797. Seckel ben Aaron. 74 Bl.
- 11.) Sulzbach, 1798. Seckel ben Aaron. 74 S.

¹ Shatzky, Jacob: *Introduktion [to:] Simhath hanefesh. A Book of Yiddish Poems by Elhanan Kirchhan. An exact reproduction of the first and only edition published in Fürth, in the year 1727.* New York, 1926 (Jidd.) S. 23-28.

² Bis auf die Ausgabe b.) sind alle von mir angeführten Titel in der Jerusalemer Nationalbibliothek verzeichnet.

³ Prilozki, Noach: *Bibliologische notizen. Simchat ha-Nefesch.* In: *Yivo-bleter. Khodesh-shrift fun yiddishn wissenshaftlechn institut.* Bd. 1 (1931), S. 222. Für die Besonderheiten und die bibliographischen Angaben der einzelnen Ausgaben ist Shatzky: *Simhath Hanefesh.* S. 27-28 mit Prilozki: *Bibliologische notizen,* S. 220-227. zu vergleichen.

⁴ Nach Prilozki: *Bibliologische notizen,* S. 221. befindet sich das Exemplar in der Bibliothek der Alliance Israel Universell, Paris.

- 12.) Dyhernfurth, 1805. Witwe Rachel und Brüder May. 55 Bl.
 f.) Lemberg, 1805. Aaron ben Menachem David. 64 Bl.
 13.) Warschau, 1848. Chaim Bomberg.[Stark gekürzte Fassung.] 38 Bl.
 g.) [Lemberg, 1850]. [Angabe fehlt!] 96 S.
 h.) Stuttgart, 1857. [Vollständige Neubearbeitung!] Freudenklänge gläubiger Seelen. Simchat ha-Nefesch. Ein Erbauungs- und Unterhaltungsbuch. In Erzählungen, Gleichnissen und Betrachtungen herausgegeben von Leopold Lammfromm.Selbstverlag. 294 S.⁵
 i.) [Königsberg?, 1860?]. [Angabe fehlt. Folgt der Ausgabe Sulzbach, 1798]. 61 Bl.
 j.) Lembeg [Lemberg!], 1863. Lib ben Aaron. 52 Bl.
 14.) Warschau, 1865. Chaim Kelter. [Erschien zusammen mit Sefer Chassidim.] 51 Bl.
 15.) Warschau, 1894. Holter. 96 S.
 16.) Baács, 1899. Meir Rosenboim. Neu bearbeitet und mit wertvollen Zusätzen, Meschivat ha-Nefesch genannt, versehen [...]. Jehuda Cohen Krausz, Rabbiner in Jankovác. 142 Bl.⁶
 17.) Baács, 1901. Meir Rosenboim. Neu bearbeitet [...durch] Jehuda Cohen Krausz. 142 Bl.
 18.) Warschau, 1901/1902. Brüder Lewin-Epstein. 96. S.
 k.) Baács, 1906. Meir Rosenboim. Neu bearbeitet [...durch] Jehuda Cohen Krausz. 142 Bl.
 l.) Jerusalem, 1950. Brüder Lewin-Epstein. [Reprint d. Ausgabe Warschau, 1902.] 96 S.
 m.) New-York, 1968. Friedmann. [Reprint der Ausgabe Warschau, 1902. Erschien zusammen mit Sefer Lev Tov von Jizchak ben Eljakim aus Posen]. 48 Bl.
 n.) New York, 1996. Simcha L'eish. [Übertragung ins moderne Jiddisch]. 272 S.
 o.) Jerusalem, 1999. [Übertragung ins Hebräische von R. Schmuel Luria]. 1. Aufl. 210 S.
 p.) Jerusalem, 2000. [Übertragung ins Hebräische von R. Schmuel Luria]. 2. Aufl. 210 S.

Teil II.

- 1.) Fürth, 1727. Schneiur Bonfet. 22 Bl.
 2.) New York, 1926. Simhath Hanefesch (Delight of the soul). A Book of Yiddish Poems by Elhanan Kirchhain. An exact facsimile reproduction of the first and only edition published in Fürth, in the year 1727. With an Introduction by Jacob Shatzky. Maisel Publisher. 50 S. + 22 Bl.

⁵ Der Herausgeber dieser Ausgabe versuchte „das Werk aus seiner Vergessenheit wieder an das Tageslicht zu fördern und dessen Inhalt in einer dem Bildungszustand der Gegenwart angemessenen Weise zu bearbeiten.“ (Vorwort, S. V.) Lediglich eine kleine Zahl der Erzählungen und Gleichnisses des Originaltextes überlebte diese vollständige Bearbeitung; Lammfromm änderte ihre Reihenfolge, ließ die in seinen Augen überflüssigen oder unzeitgemäßen Stellen weg und fügt stattdessen eigene erbauliche Betrachtungen hinzu. Das nun neu entstandene Werk ist deutlich vom Geist der Haskala geprägt.

⁶ Entgegen der Behauptung Shatzkys (Shatzky: Simhath Hanefesch, S. 26 f.) handelt es sich bei dieser Ausgabe keineswegs um ein Plagiat des *Simchat ha-Nefesch*! Aus dem Vorwort wird deutlich, dass der Herausgeber sich nicht als Autor des Textes, sondern nur als sein Bearbeiter und Multiplikator sieht. Durch die sprachliche Angleichung des westmitteljiddischen Textes an ein „daitchmerisches“ Jiddisch möchte er der Nachfrage seiner Zeit Rechnung tragen, um so die „jüdischen Herzen zu erwecken, gedrückte, betrübte Gemüter zu erfreuen, die Finsternis zu erhellen und die verirrtten, heiligen Schafe zum Namen, er sei gesegnet, zurückzuführen.“ (Vorwort) Auch die Feststellung Shatzkys, der Bearbeiter würde sich darum bemühen, den Namen des Autors zu verbergen, ist nicht korrekt: „Der Name des Verfassers ist nicht bezeichnet und ist mir unbekannt.“ (Vorwort) Während die narrativen Texte des ersten Teils der Neubearbeitung dicht am Originaltext angelehnt sind, wurde allerdings die Dinim-Sammlung weitgehend neu gestaltet.

Wolf von Augsburg. Aus dem Leben eines jüdischen Heilkundigen um 1400

von Kay Peter Jankrift

Im Kammerbuch Herzog Ernsts von Bayern-München (1373-1438) für das Jahr 1411 findet sich bei der Auflistung der Einnahmen folgender Eintrag: „Item ein Jud, genant der Wolf, Artzt von Augsburg, gibt alle jar iii guldein unger, die hat er heur betzalt“.¹ Durch diese Zahlung an den Stadt- und Landesherrn, zu der alle in München lebenden Juden verpflichtet waren, hatte der jüdische Heilkundige seine Zulassung in der herzoglichen Residenzstadt erwirkt. Die Höhe der Abgabe wurde am Beginn des Schutzverhältnisses in Anlehnung an das geschätzte Vermögen des Aufgenommenen individuell festgelegt.² München scheint die letzte Station auf dem beruflichen Weg Wolfs von Augsburg. Drei Jahre lang behandelte er Patienten in der Stadt und vielleicht auch am herzoglichen Hof. Daß sich die Schutzgeldzahlungen an den Herzog während dieser Zeit mehr als verdoppelten, spricht für eine rege Inanspruchnahme seiner ärztlichen Dienste oder aber sein Geschick in Geldgeschäften. Wolfs bekannterer Zeitgenosse Jakob von Landshut beispielsweise, zwischen 1368 und 1392 Leibarzt mehrerer bayerischer Herzöge, war neben seiner heilkundlichen Tätigkeit nachweislich des öfteren an größeren Finanztransaktionen beteiligt.³ Der Eintrag im Kammerbuch des Jahres 1414 über den Erhalt von Wolfs Zahlung in Höhe von sieben ungarischen Gulden ist zugleich der letzte Beleg seiner Anwesenheit in München. Zu dieser Zeit hatte er sein 60. Lebensjahr wahrscheinlich bereits überschritten, und es ist nicht auszuschließen, daß der jüdische Heilkundige noch 1414 oder zu Beginn des Jahres 1415 starb.

So wenig die Quellen bislang über das ärztliche Wirken Wolfs von Augsburg preisgegeben haben, so aufschlußreich zeigen sie sich im Hinblick auf seinen Lebensweg. Sein Vater, „clain Pendit“, erscheint 1367 erstmals in einem Augsburger Steuerbuch.⁴ Ob das Attribut „klein“ in diesem Fall tatsächlich auf die Körpergröße Pendits Bezug nimmt oder zur Unterscheidung von einem älteren Namensvetter diente, bleibt ungewiß. Sollte dieser Pendit, dessen Witwe sich 1358 in den Augsburger Steuerelementen fassen läßt, mit „clain Pendit“ verwandt gewesen sein, so stammte die Familie aus dem zwischen Donauwörth und Nördlingen gelegenen Harburg.⁵ Andererseits listet das Augsburger Steuerbuch des Jahres 1367 neben dem „kleinen“ Pendit erstmals auch dessen Bruder Süßkint auf. Dieser Umstand spricht dafür, daß die Brüder sich erst in diesem Jahr in Augsburg niederließen. Im ältesten Bürgerbuch findet sich weder ein Hinweis darauf, daß die Brüder in der Reichsstadt als Bürger auf-

¹ Hauptstaatsarchiv München, Fürstensachen Nr.1322 ½. Der vorliegende Beitrag basiert auf Untersuchungsergebnissen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft am Institut für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung geförderten Projekts „Jüdische Ärzte in städtischen und höfischen Umfeldern des Deutschen Reiches im Mittelalter“.

² *Germania Judaica*. Hg. von Arye Maimon, Mordechai Breuer, Yacov Guggenheim. Bd. III,2. Tübingen, 1995. S.902f.

³ Jankrift, Kay Peter: Jüdische Heilkundige im Münchener Medizinalwesen des 14. und 15. Jahrhunderts. In: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte*. Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung. 21 (2002), S.9-22.

⁴ Stadtarchiv Augsburg, Steuerbücher 1367, fol.12r.

⁵ *Germania Judaica*. Hg. von Arye Maimon. Bd. III,1. Tübingen, 1987. S.40

genommen wurden noch daß sie wie andere ihrer Glaubensgenossen als sogenannte Paktbürger in den Besitz eines Aufnahmevertrages gelangten.⁶ Daß solche Verträge schon geschlossen wurden, bevor der Augsburger Rat schließlich 1397 und noch einmal 1419 alle Juden zur Annahme des Bürgerrechts verpflichtete, belegen entsprechende Einträge im Bürgerbuch.

Im Jahre 1377 erscheint neben dem „kleinen“ Pendit erstmals dessen Sohn in den Steuerlisten.⁷ Nicht namentlich genannt, wird er darin als „ir arzat fili[us] clain pendit“ aufgeführt. Dies ist die erste Erwähnung jenes Heilkundigen Wolf von Augsburg, der mehr als dreißig Jahre später im Kammerbuch des wittelbachischen Herzogs faßbar wird. Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit jenem „Wolf, fili[us] pendit“, der 1404 erstmals namentlich in den Augsburger Steuerbüchern auftaucht, ohne ausdrücklich als Heilkundiger bezeichnet zu werden.⁸ Da er im Steuerbuch des Jahres 1410 bezeichnenderweise zum letzten Mal genannt wird, spricht vieles dafür, in ihm Wolf von Augsburg zu sehen.⁹

Was läßt sich darüber hinaus im Spiegel der bisher ausgewerteten Schriftzeugnisse über Wolfs Lebensweg erschließen? Die Ersterwähnung als Arzt im Jahre 1377 legt die Vermutung nahe, daß Wolf kurz nach den großen Pogromen im Umfeld des Schwarzen Todes zur Mitte des 14. Jahrhunderts geboren sein dürfte. Nichts ist darüber bekannt, wie und wo er sein heilkundliches Wissen erwarb. Es scheint naheliegend, ein minimales Alter zum Abschluß einer heilkundlichen Ausbildung nicht unter 20 Jahren anzusetzen. Doch bleibt dies letztlich Spekulation. Gänzlich im Dunkeln liegt auch, ob Wolf in Augsburg ausschließlich jüdische Patienten behandelte oder ob auch Christen seine Dienste in Anspruch nahmen. An christlichen Wundärzten und auch universitär gebildeten Ärzten fehlte es in der spätmittelalterlichen Großstadt nicht.¹⁰ Die Konkurrenz auf dem medizinischen Markt war groß. Das Steuerbuch des Jahres 1380 nennt einen jüdischen Heilkundigen namens Mair, der nachweislich mindestens bis 1383 in Augsburg tätig war. Der Eintrag im Steuerdokument bezeichnet Mair als „d[er] Jude d[er] artzat“. Im gleichen Jahr, als Mair erstmals in der Liste erscheint, taucht Wolfs Vater, der „kleine Pendit von Augsburg“, in Regensburg auf.¹¹ Seine Rechte in Augsburg scheint er sich – was nicht ungewöhnlich war – durch Leistung der üblichen Zahlungen trotz Abwesenheit 1380 noch aufrechterhalten zu haben.¹² Offenbar war ihm seine gesamte Familie nach Regensburg gefolgt. Denn auch Süßkint erscheint nicht mehr in der Augsburger Steuerliste. Dies würde zumindest erklären, warum nun der namentlich genannte Mair als Arzt in der jüdischen Gemeinde auftauchte, die zu dieser Zeit etwa 200 Personen umfaßte.¹³ Es läßt sich allerdings nicht gänzlich die Möglichkeit ausschließen, daß Mair bereits 1377 in

⁶ Kalesse, Claudia: Bürger in Augsburg. Studien über Bürgerrecht, Neubürger und Bürger anhand des Augsburger Bürgerbuches I (1288-1497). Augsburg, 2001, S.177.

⁷ Stadtarchiv Augsburg, Steuerbücher, 1377, fol.14r.

⁸ Stadtarchiv Augsburg, Steuerbücher, 1404, fol.21r.

⁹ Stadtarchiv Augsburg, Steuerbücher 1410, unpaginiert.

¹⁰ Kintzinger, Martin: Status Medicorum. Mediziner in der städtischen Gesellschaft des 14. bis 16. Jahrhunderts. In: Städtisches Gesundheits- und Fürsorgewesen vor 1800. Hg. von Johaneck, Peter. Köln, Weimar, Wien, 2000, S.63-91.

¹¹ Straus, Raphael: Regensburg und Augsburg. Philadelphia, 1939, S.113.

¹² Bürger in Augsburg, S.153.

¹³ Grünfeld, Richard: Ein Gang durch die Geschichte der Juden in Augsburg. Festschrift zur Einweihung der neuen Synagoge in Augsburg am 4. April 1917. Augsburg, 1917, S.17.

Augsburg praktizierte und daß er jener Arzt ist, den das Steuerbuch als Sohn des „kleinen“ Pedit nennt. In diesem Falle wäre er der ältere Bruder Wolfs. Daß aus einer jüdischen Familie im mittelalterlichen Aschkenas gleich mehrere Ärzte hervorgingen, war nicht ungewöhnlich, wie das Beispiel der Gutleben aus Straßburg belegt.¹⁴

Wolf, der Sohn des „kleinen“ Pedit, kehrte 1404 nach Augsburg zurück. Sein Name erscheint in dunklerer Tinte und von anderer Hand nachgetragen am Ende der Liste steuerpflichtiger Juden im Augsburger Steuerbuch. Wie er in den mehr als zwanzig Jahren seit seinem Fortgang sein Auskommen gefunden hatte, läßt sich nicht ergründen. Möglicherweise machte er die Bekanntschaft des herzoglichen Leibarztes Jakob von Landshut. Immerhin besaß auch dieser ein Haus in Regensburg, der neuen Heimat von Wolfs Familie.¹⁵ Zudem waren beide Heilkundigen etwa im gleichen Alter. Der Grund von Wolfs Rückkehr nach Augsburg 1404 bleibt ebenso offen wie der seiner Übersiedlung nach München 1411. Die Lebensbedingungen für Juden hatten sich in Augsburg zu Beginn des 15. Jahrhunderts deutlich verschlechtert, doch läßt sich kein konkreter Anlaß für Wolfs Fortgang erkennen.¹⁶ Vielleicht hatte er durch Vermittlung seines Glaubensgenossen Jakob von Landshut Kontakte zur herzoglichen Familie knüpfen können und hoffte, seinen Lebensabend als Arzt des Hofes zu verbringen. Eine Hoffnung, die sich erfüllt zu haben scheint.

Immer bleibe ein Mensch – eine Überlegung über das Mensch-Sein

von Eveline Goodman-Thau

„Ich kenne den Inhalt nicht,
ich habe den Schlüssel nicht,
ich glaube Gerüchten nicht,
alles verständlich, denn ich
bin es selbst.“
Franz Kafka

Der Philosoph Malebranche schreibt in der Vorrede seines 1674 erschienenen Hauptwerkes „De la recherche de la vérité“: „Von allen menschlichen Wissenschaften ist die Wissenschaft vom Menschen die des Menschen würdigste. Dennoch ist diese Wissenschaft nicht die am meisten gepflegte, noch die am meisten ausgebildete, die wir besitzen. Die Allgemeinheit der Menschen vernachlässigt sie völlig. Unter denen selber, die sich der Wissenschaft beflei-

¹⁴ Mentgen, Gerd: Die mittelalterliche Ärzte-Familie „Gutleben“. In: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. 139 (1991), S.79-93.

¹⁵ Kirmeier, Josef: Jakob von Landshut, ein jüdischer Arzt des 14. Jahrhunderts. In: Geschichte und Kultur der Juden in Bayern. Lebensläufe. Hg. von Tremel, Manfred, Weigand, Wolf. München, 1988. S.25-30.

¹⁶ Schimmelpfennig, Bernhard: Christen und Juden im Augsburg des Mittelalters. In: Judengemeinden in Schwaben im Kontext des Alten Reiches. Hg. von Kießling, Rolf. Augsburg, 1995. S.23-28.

Bigen, gibt es sehr wenige, die sich ihr widmen, und es gibt noch viel weniger die, die sich ihr mit Erfolg widmen.“

Wie viele andere Philosophen vor und nach ihm, hat auch Immanuel Kant sich in seiner Philosophie als Weltbegriff, die er als „Wissenschaft von den höchsten Maximen des Gebrauchs unserer Vernunft“ bezeichnet, mit der Frage „Was ist der Mensch?“ beschäftigt. Als letzte Maxime seiner berühmten vier Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ findet Kants Philosophie, in der Form einer Frage formuliert, ihre Antwort. Anscheinend war auch Kant nicht der Meinung, dass das Problem des Menschen damit gelöst ist.

Wir können jedoch ein Verständnis gewinnen von seiner christlichen Gesinnung durch die *Verben*, die er für seine Fragen benutzt. In der ersten Frage geht es um die Metaphysik, bezeichnet durch ein „*Können*“. In der zweiten um die Moral, als „*Sollen*“ benannt, und in der dritten um die Religion, ausgedrückt durch das „*Dürfen*“. Die menschlichen Potentialitäten von *Wissen*, *Tun* und *Hoffen* haben verschiedene *Verben*, ihr Inhalt bleibt aber derselbe: es ist immer ein „Was“, aus dem dann auch das „Was“ vom Menschen deutlich werden soll. In der vierten Frage benutzt Kant das Verbum *sein*: „Was ist der Mensch“. Die Antwort auf diese Seinsfrage liegt somit, laut Kant, in der logischen Folgerung von *Wissen-Können*, *Tun-Sollen* und *Hoffen-Dürfen*, die eine Antwort auf die „Was“-Frage vom Menschen geben soll.

Die Rabbinen lasen dieselben Psalmen: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Und der Menschensohn, dass du auf ihn siehst? Du ließest ihm nur wenig von Gott fehlen...“ (Ps 8,5-6) – sie haben aber die „Was“-Frage im Bezug auf den Menschen nicht gestellt: In Gottesebenbild geschaffen, bleibt der Mensch sich selbst wie auch Gott ein ewiges Rätsel.

Aus den Quellen des Judentums findet die Kantische Frage jedoch ihre Antwort in der Ver-Antwortung, die ein Mensch für den anderen trägt: es ist die Beziehung zum Nächsten, die die Gottesbeziehung befestigt und dem Menschen sein oder ihr Mensch-Sein in sensu cosmico deutlich macht: „Deswegen ist der Mensch als Einzelner geschaffen, um zu lehren, dass der, der eine Seele tötet, von der Schrift angesehen wird, als ob er die ganze Welt getötet hätte. Und der, der eine Seele rettet, wird von der Schrift angesehen, als ob er die ganze Welt gerettet hätte.“ (Mischna Sanhedrin 4,5)

Ernest Renan und Moritz Lazarus

von Manfred Voigts

Immer wieder wird auf die große Bedeutung eines Vortrages von Ernest Renan (1823 – 1892) hingewiesen. Dieser zu seiner Zeit hochberühmte Philosoph war vor allem bekannt durch sein Buch *Das Leben Jesu* (1863), das als erster Band seiner *Geschichte der Anfänge des Christentums* (1863 – 1883) erschien. Renan beschrieb das Leben Jesu als das eines normalen Menschen ohne jede religiöse Überhöhung. Die Kirche protestierte energisch, Renan wurde seine Professur entzogen, später aber wurde er rehabilitiert und in die Académie française aufgenommen.

Dieses Hauptwerk ist heute fast vergessen, aktuell aber blieb jener Vortrag, den Renan am 11. März 1882 an der Sorbonne gehalten hat unter dem Titel *Was ist eine Nation?* Aktuell blieb der Vortrag wegen seiner damals aufsehenerregenden Grundthesen: „Eine Nation ist eine Seele, ein geistiges Prinzip.“ Und: „Die Existenz einer Nation ist – erlauben Sie mir diese Metapher – ein Plebiszit, das sich jeden Tag wiederholt ...“ (Ernest Renan: *Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften*, hrsg. v. Walter Euchner, Wien u. Bozen 1995, S. 56f) Dass die Nation ein ‚geistiges Prinzip‘ sei, dies war eine Idee, die in Deutschland, das keine Nation war, während der Besetzung durch die französischen Truppen unter Napoleon stark wurde und zum Begriff der ‚Kulturnation‘ fortentwickelt wurde. Ernest Renan war ein großer Verehrer der klassischen deutschen Philosophen (s. Walter Euchner, ebd. S. 26f), ja, er wurde sogar als ‚Opfer Deutschlands‘ und des ‚deutschen Geistes‘ angegriffen (s. Silvio Lannaro, in: ebd. S. 201). Renan aber gab dem Verhältnis von Nation und Geist eine besondere Deutung. In der deutschen Philosophie wurden Geist und Nation weitgehend miteinander verschmolzen, in Konfliktfällen aber hatte die Nation als vorgegebene Größe den Geist zu bestimmen. Bei Renan war es umgekehrt: Der Geist bestimmt, was die Nation ist: „Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen ist ein für allemal das einzig legitime Kriterium, auf das man immer zurückgehen muß.“ (ebd. S. 57) Damit ist die Nation weit tiefgreifender historisiert als bei den deutschen Philosophen.

Unbekannt ist der Forschung offensichtlich geblieben, dass Ernest Renan für seinen Vortrag einen anderen Vortrag benutzt hat. Im Januar 1880 hatte Moritz Lazarus (1824 – 1903), der in Berlin lehrende Philosoph und Psychologe, Renan durch seinen Neffen in Paris seinen Vortrag *Was heißt national?* vom 2. Dezember 1879 überreichen lassen (s. Moritz Lazarus' Lebenserinnerungen, bearb. v. Nahida Lazarus u. Alfred Leicht, Berlin 1906, S. 261). Bei dieser Gelegenheit hat Renan gesagt, dass er mit den Forschungen von Lazarus und Heymann Steinthal vertraut sei, und er meinte damit zweifellos die ‚Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft‘, die beide seit 1860 herausgegeben hatten. Renan, so Lazarus, habe sich seine Untersuchungen zum Begriff des Volkes „zu eigen gemacht“ (ebd. S. 261). Es kann nicht Aufgabe dieses kleinen Hinweises sein zu untersuchen, ob Renans Vortrag sich tatsächlich – wie es in dem Kommentar zu den Erinnerungen heißt – „völlig“ auf Lazarus stützte (ebd. S. 262), aber die Parallelen sind unverkennbar. Lazarus schrieb: „Die wahre Natur und

das eigentliche Wesen der Nationalität ist nur aus dem Geiste zu verstehen.“ (Was heißt national? in: Treu und Frei. Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judenthum, Leipzig 1887, S. 64) Er verwies dabei auf den ersten Band der Zeitschrift, wo der subjektive Faktor der Nationalität stark betont wird: „Die geistige Verwandtschaft und Verschiedenheit ist also unabhängig von der genealogischen. Auf diesem Eingriff nun der geistigen, geschichtlichen Verhältnisse in die natürlich gegebenen Unterschiede beruht der Begriff Volk; ... Der Begriff Volk beruht auf der subjectiven Ansicht der Glieder des Volkes selbst von sich selbst, von ihrer Gleichheit und Zusammengehörigkeit.“ (Lazarus u. Steinthal: Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie. Als Einladung zu einer Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1. Bd. 1860, S. 34f) Ähnliche Aussagen zitierte Lazarus zustimmend von Gustav Rümelin (Was heißt national?, a.a.O. S. 68f).

Lazarus wurde sehr bald aus Paris von Renans Vortrag berichtet. „Was hat dieser getan, als man ihm dies aus Paris schrieb? Er freute sich, daß Renan Propaganda nicht für seinen *Namen*, sondern für seine *Gedanken* machte. Des deutschen Philosophen Selbstlosigkeit ließ keine Verstimmung aufkommen. Es ist dies aus einem Briefe Renans vom 15. März 1883 ersichtlich, aus welchem hervorgeht, daß Lazarus sich für die Verbreitung Renans in Deutschland lebhaft interessierte, ja mit ihm wegen der Förderung einer deutschen Ausgabe der *Histoire des origines du christianisme* in Briefwechsel stand.“ (Lebenserinnerungen, a.a.O. S. 262)

Judaica und Hebraica der Universitätsbibliothek Rostock

von Heike Tröger

Zum historischen Bestand der Universitätsbibliothek Rostock gehören Judaica und Hebraica aus der Zeit vom 15. bis ins 20. Jahrhundert, wobei der Schwerpunkt der Sammlung bei den Hebraica im 18. Jh., bei den Judaica im 19. Jh. liegt.¹

Ein großer Teil des Bestandes stammt aus dem Besitz des Rostocker Orientalisten und Bibliothekars Oluf Gerhard Tychsen (1734-1815),² dessen Privatbibliothek und handschriftlichen Nachlass einschließlich des ausgedehnten Briefwechsels die Universität Rostock im Jahre 1817 kaufte.³ Tychsen war ab 1760 Lektor für orientalische Sprachen an der Universität Bützow⁴ und wurde 1763 zum ordentlichen Professor berufen. In Tychsens privater Bibliothek, die bei seinem Tode ca. 10.000 Bände umfasste, darunter fast 50 hebräische Handschriften, widerspiegeln sich die Vielfalt seiner Forschungsgebiete und seine große bibliographische Kenntnis.⁵ Im Jahre 1770 erwirkte Tychsen die Schenkung der alten Bibliotheken der mecklenburgischen Herzöge als Grundlage für die Bützower akademische Bibliothek. Mit diesem Bestand gelangten bei der Restitution der Universität Rostock im Jahre 1789 auch

¹ Zur UB Rostock siehe: Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland. Bd. 16. Hildesheim [u.a.], 1996. S. 116-181; Hebraica und Judaica S. 170-172. Der historische Bestand bis zum Erscheinungsjahr 1963 ist systematisch aufgestellt, Hebraica konzentrieren sich vor allem in den Sachgruppen Hebräische Sprache (Signatur Clc) und Bibelausgaben (Signatur Fb), Judaica häufig auch an anderen Stellen, vgl. im Handbuch insbesondere die Abschnitte Christliche Theologie (Signatur F, S. 141-146, hier vor allem S. 141-142 für Bibelausgaben und Bibel-Apparat) sowie Allgemeine Religionswissenschaft und nichtchristliche Theologie (Signatur G, S. 146-147).

² Zu Leben und Werk Tychsens siehe z.B.: Bobzin, Hartmut: Oluf (Olaus) Gerhard Tychsen. In: Literaturlexikon. Hg. von Killy, Walther. Bd. 11. Gütersloh [u.a.], 1991. S. 459-460. Tröger, Heike: Oluf Gerhard Tychsen. In: Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs. Hg. von Walter Beltz. Halle 1995. S. 66-73.

³ Katalog der Privatbibliothek Tychsens: *Catalogus Bibliothecae Olai Gerhardi Tychsen*. Hg. von Anton Theodor Hartmann. Rostock, 1817. Zur Korrespondenz siehe French, Ramona: Oluf Gerhard Tychsen. Ein deutscher Orientalist des 18. Jahrhunderts. Eine Untersuchung seiner Korrespondenz als Beitrag zur Geschichte der Orientalistik. Rostock, 1984. (maschinenschriftliche Dissertation, Zusammenfassung: Rostocker wissenschaftshistorische Manuskripte. 12 (1985), S. 64-68); sowie Tychsen, Oluf Gerhard; De Rossi, Giovanni Bernardo: Briefwechsel 1777-1815. Rostock, 1992 (Faksimilia, als Manuskript gedruckt); zur hebräischen und jiddischen Korrespondenz siehe Goldstein, Lisa: *Jewish communal life as reflected in correspondence, 1760-1769*. New York, 1993 (HUC, Graduate Rabbinic Program, Thesis).

⁴ Über die Spaltung der Rostocker Universität und die Gründung einer herzoglichen Universität in Bützow durch den pietistisch gesinnten Herzog Friedrich den Frommen im Jahre 1760 siehe z.B.: *Mögen viele Lehrmeinungen um die eine Wahrheit ringen. 575 Jahre Universität Rostock*. Rostock, 1994.

⁵ Für die hebräischen Handschriften siehe: *Hebräische Handschriften. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*. Hg. von Hans Striedl, Bearb. Ernst Roth. Bd. 6, 2. Stuttgart, 1965. S. 334-362; Mikrofilme sind im Institute for Microfilmed Hebrew Manuscripts Jerusalem vorhanden. Zu einem verschollen geglaubten Text, der in einem Band des Rostocker Bestandes überliefert ist, siehe Richler, Benjamin: *Rabbeinu Tam's "Lost" Commentary on Job*. In: *The Frank Talmage Memorial Volume I*. Ed. by Walfish, Barry. Haifa, 1993. S. 191-202.

Zu den besonders seltenen Drucken des 18. Jh. aus Tychsens Besitz zählen z.B. das einzige nachgewiesene Exemplar des ersten gedruckten Kataloges der Oppenheimer-Bibliothek, siehe dazu Marx, Alexander: *The history of David Oppenheimer's library*. In: Marx, A.: *Studies in Jewish history and booklore*. New York, 1944. S. 238-255. (Repr. Westmead [u.a.], 1969); sowie das erste Heft der Zeitschrift *Kohelet Musar*. [Berlin, 1758], siehe dazu Mendelssohn, Moses: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Bd. 14. Stuttgart, 1972.

wertvolle Hebraica aus dem Besitz Johann Albrechts I. von Mecklenburg (1525-1576)⁶ in die hiesige Universitätsbibliothek. Die Sammlung enthält aber auch Zeugnisse für das hebraistische Wirken der Rostocker Vorgänger Tychsens, darunter David Chytraeus (1531-1600).⁷ Durch die Auflösung der Landesbibliothek Neustrelitz im Jahre 1950 erhielt die UB Rostock Bibeldrucke aus der Bibliothek des Neustrelitzer Theologen Andreas Gottlieb Masch (1724-1807), die eine wertvolle Ergänzung des universitären Bestandes an Bibelausgaben bilden.⁸

Der Rostocker Bestand an Hebraica und Judaica ist demnach auf christliches Sammelinteresse gegründet und enthält neben Bibeldrucken⁹, Gebetbüchern, Rabbinica, Werken zur jüdischen Geschichte, Tradition, zur Emanzipation und zum Schulwesen¹⁰ auch eine Gruppe von Missionsdrucken seit dem 16. Jh., insbesondere Publikationen des von Johann Heinrich Calenberg (1694-1760) gegründeten Institutum Judaicum in Halle.¹¹ Einen Schwerpunkt bildet der Komplex zur hebräischen Philologie.¹² Hierzu gehören auch zahlreiche deutsche, aber auch skandinavische und niederländische Dissertationen des 17. und 18. Jahrhunderts, die die Auseinandersetzung christlicher Gelehrter mit dieser Thematik widerspiegeln.¹³ Besonders wertvoll ist die Sammlung jiddischer Drucke, sie umfaßt mit Bibelausgaben, Gebetbüchern, Büchern für die religiöse und sprachliche Unterweisung, Erbauungs- und Unterhaltungsliteratur sowie Taschenkalendern die gesamte inhaltliche Bandbreite des altjiddischen Buchwesens.¹⁴ Zum Bestand gehören aber auch hebräische Briefsteller¹⁵, historisch sehr interessante

⁶ Sellmer, Lutz: Johann Albrecht I., Herzog von Mecklenburg. In: Biographisches Lexikon für Mecklenburg. Hg. von Pettke, Sabine. Bd. 1. 1995, S. 134-137; Ausstellungskatalog: Stadt und Hof. Schwerin als Residenzstadt im 16. Jahrhundert. Red. Antje Sander-Berke. Schwerin, 1995.

⁷ Chytraeus verfaßte ein Lexikon der biblischen Eigennamen: *Onomasticon Theologicum*. 1. Ausg. Wittenberg, 1577, deutsche Fassung zuerst Eisleben, 1605, siehe dazu Süß, Hermann: David Chytraeus (Theophil Lebeus) als Lexikograph. In: *Mecklenburgische Jahrbücher*. 117 (2002), S. 40-60. Zu der von Chytraeus für die Lehre an der Universität Rostock veranlassten Ausgabe der Kleinen Propheten mit punktiertem Text siehe Priejs, Joseph: *Die Basler hebräischen Drucke*. Olten, Freiburg, 1964. Nr. 117: *Prophetiae Minores*. Basel, 1567, hebräischer Teil [Antwerpen 1566].

⁸ Vgl. Beschreibung der Sammlung Masch im Handbuch (wie Fußnote 1), S. 173.

⁹ Darunter sechs Inkunabeln, siehe dazu Offenberg, Adri: *Hebrew incunabula in public collections. A first international census*. Nieuwkoop, 1990 (Nr.10, 13, 27, 29, 34, 46).

¹⁰ Z.B. Fränkel, David: *Nachricht von der jüdischen Haupt- und Freischule in Dessau*. Dessau, 1804; im Bestand ist auch ein Prospekt zu Moses Hirsch Bocks Lehrbuch *Israelitischer Kinderfreund*, datiert März 1811; zum Thema vgl. Shavit, Zohar; Ewers, Hans-Heino: *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur von der Haskala bis 1945*. Stuttgart, Weimar, 1996.

¹¹ Der älteste Missionsdruck der UB Rostock ist Immanuel Tremellius' hebräische Übersetzung des Calvinschen Katechismus (Genf, 1554). Zum Institutum Judaicum (1728-1792) siehe z.B. Tagungsbände: *Von Halle nach Jerusalem*. Hg. von Evelyn Goodman-Thau, Walter Beltz. Halle, 1994; *Übersetzungen und Übersetzer* (wie Fußnote 2); *Ausstellungskatalog: Von Halle nach Jerusalem. Halle - ein Zentrum der Palästina-Kunde im 18. und 19. Jahrhundert*. Hg. von Hendrik Budde, Mordechai Lewy. Halle, 1994; Clark, Christopher: *The Politics of Conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728-1941*. Oxford, 1995.

¹² Dazu Steinschneider, Moritz: *Bibliographisches Handbuch über die theoretische und praktische Literatur für hebräische Sprachkunde*. Mit Zusätzen und Berichtigungen. Hildesheim, New York, 1976. Die Nachträge zitieren oft Rostocker Bestände, darüber hinaus besitzt die UB zahlreiche Titel, die hier nicht verzeichnet sind. Ältester Druck ist Kimchi, David: *Sefer ha-Shorashim*. Neapel, 1491, Offenberg (wie Fußnote 9), Nr. 106.

¹³ Wegen der besonders in Dissertationen häufigen hebräischen "Vortitel" siehe Hill, Brad Sabin: *Hebrew 'Fore-Titles'*. In: *Report of the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies 2001-2002*. Oxford, [2002]. S. 7-30; sowie *Hebrew Fore-Titles of Latin Dissertations printed in the German lands 1600-1750 held in the University Library Rostock*. [Comp. and preface by B. S. Hill]. Oxford, Rostock, 2001 (3 Bde, als Manuskript gedruckt).

¹⁴ Darunter z.B. der erste bekannte jiddische Druck: *Mirkevot ha-Mishneh*. Krakau, 1534. Zu italienischen Drucken siehe: *Yiddish in Italia*. Hg. von Chava Turniansky, Erika Timm. Mailand, 2003 (Nr. 17d, 20, 44, 45).

Gelegenheitsschriften, darunter solche aus napoleonischer Zeit¹⁶, Kleinschrifttum¹⁷ sowie hebräische und jiddische Einblattdrucke.¹⁸ Die Hebraica geben einen Einblick in die Geschichte des hebräischen und altjiddischen Buchdrucks in ganz Europa, von Amsterdam bis Prag und von Neapel bis Sorø, häufig sind deutsche bzw. deutschsprachige Druckorte wie Altona, Basel, Frankfurt/Main, Frankfurt/Oder und Wilhermsdorf vertreten.

Durch die Retrokonversion des Alphabetischen Kataloges bis 1850 für den GVK¹⁹ wurde zwar die Mehrheit der Judaica, Drucke in hebräischer und jiddischer Sprache jedoch nur in Ausnahmefällen erfasst. Eine mehrjährige Förderung der DFG ermöglichte die Erschließung des Bestandes mit dem Ziel, die Hebraica in einem gedruckten Katalog zusammenzufassen, der die hebräischen Drucke nach Autopsie sowohl in hebräischer Schrift als auch in Transliteration verzeichnet, ergänzt durch bibliographische Nachweise und deutsche bzw. hebräische Register. Bisher erschienen ist der erste Teil des Kataloges, der die altjiddischen (jüdisch-deutschen) Drucke beschreibt.²⁰ Die beiden verbleibenden Teile des Kataloges zur hebräischen Philologie und zur hebräischen Literatur sind in Vorbereitung.²¹ Im Volltext stehen die Drucke zur altjiddischen Literatur in einer Mikrofiche Edition des Harald Fischer Verlags Erlangen zur Verfügung, aus der auch einzelne Titel erworben werden können.²²

¹⁵ Z.B. Lashon Naki. Amsterdam, 1716/17 (gedruckt in hebräischer Kursivschrift); zum Thema siehe Zeitlin, William: *Bibliotheca epistolographica*. In: *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*. 22 (1919), S. 32-48.

¹⁶ Z.B. *Hymne à l'occasion de la paix, par Elie Levy, chantée en hébreu et lue en français, dans la grande Synagogue, à Paris, le 17 Brumaire an X*. Paris, 1801. Eine erste, aus dem Rostocker Bestand umfangreich zu ergänzende, *Bibliographie der hebräischen Gelegenheitsdrucke* gibt Zeitlin, William: *Bibliotheca Hebraica post-Mendelssohniana*. Hildesheim [u.a.], 1983. S. 439-447.

¹⁷ Z.B. *Statuten der neuen Beerdigungs-Anstalt der Jüdischen Nation in Hamburg*. Hamburg, 1805.

¹⁸ Z.B. eine *Proklamation der Gemeinden Amsterdam, Frankfurt/Main und Altona gegen die Sabbatianer*. [Wandsbek], 1725, siehe dazu Edition: *Kiryat Sefer*. 30 (1955), S. 99-104.

¹⁹ *Verbundkatalog des Gemeinsamen Bibliotheksverbundes*

²⁰ Süß, Hermann; Tröger, Heike: *Die altjiddischen (jüdisch-deutschen) Drucke der Universitätsbibliothek Rostock*. Erlangen, 2003. (Kataloge der Universitätsbibliothek Rostock; 3, 1). ISBN 3-89131-410-8, EUR 64,-. Der Katalog verzeichnet neben vollständig jiddischen Büchern auch hebräische Werke mit jiddischer Übersetzung und in Transkription gedruckte Texte. Für die Druckfassung wurden die Aufnahmen der vorab erschienenen und mit Abbildungen der Titelblätter versehenen Ausgabe auf CD-ROM überarbeitet und ergänzt. Die Register (Titel, beteiligte Personen, Drucker/Verleger, hebräische Erscheinungsorte, Erscheinungsorte mit chronologischer Ordnung) werden in den beiden folgenden Teilen des Kataloges kumulierend fortgeführt.

²¹ Bestimmend für die Aufnahme in den gedruckten Katalog ist einerseits der Anteil an hebräischen Schriftzeichen in einem Buch, wobei aus dem 16. Jahrhundert auch Titel verzeichnet werden, die nur wenige hebräische Worte enthalten, während jüngere Drucke nach 1700 entweder einen höheren Anteil hebräischer Schrift aufweisen oder aber, wie im Falle der Werke zur hebräischen Philologie, eng mit der Thematik verknüpft sind. Die Transliteration der Druckfassung ist an der im angloamerikanischen Raum verbreiteten Regelung der Library of Congress orientiert; für den GVK erfolgt zusätzlich eine Transliteration nach den Vorgaben des in deutschen Bibliotheken verwendeten Systems RAK/WB.

²² ISBN 3-89131-377-2, EUR 3.900,-; Preis einzelner Titel auf Anfrage beim Verlag erhältlich: info@haraldfischerverlag.de.

Bericht über den Abschluss des DFG-Projektes „Die Modernisierungsdebatte im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts“

von Hans-Michael Haufsig

Das seit 1995 mit längeren Unterbrechungen an der Universität Potsdam laufende Projekt „Die Modernisierungsdebatte im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts“ hat einen vorläufigen Abschluß gefunden. Ziel dieses Projektes war die Erstellung eines Kataloges aller relevanten Quellen zur Diskussion um die religiöse Neuorientierung des deutschen Judentums im 19. Jahrhundert. Zwar erhebt der nun vorliegende Quellenkatalog nicht den Anspruch, sämtliche relevanten Quellen erfaßt zu haben, doch dürfte dies angesichts der zahlreichen nur in Handschriften und Manuskripten vorliegenden Dokumente auch nur schwer zu erreichen sein. Die Verantwortlichen sehen nach Abschluß der Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft denn ihre Arbeit auch nicht als beendet an, sondern werden weiter an dem Projekt arbeiten. Insofern wird der Katalog auch nicht in gedruckter Form publiziert, sondern auf den Web-Seiten der Jüdischen Studien als Download zur Verfügung gestellt. Der Benutzer muß zur Einsicht in den Quellenkatalog über das Datenbankprogramm *Microsoft Access* verfügen. Zur korrekten Darstellung der Einträge in hebräischer Schrift ist ferner Windows 2000 oder Windows XP notwendig; unter anderen Windows-Versionen werden Einträge in hebräischer Schrift spiegelverkehrt dargestellt. Alle deutschen Einträge können jedoch korrekt eingesehen werden.

Der Katalog erfaßt zunächst die grundlegenden Daten der einschlägigen Quellen: Verfasser, Titel der Schrift, Erscheinungsort, Verlag, Erscheinungsjahr, Seitenumfang. Daneben dienen die Einträge aber auch zur inhaltlichen Beschreibung des erfaßten Quellenmaterials. Hierzu finden sich Spalten, die sowohl eine erste kurze inhaltliche Orientierung erlauben als auch zwei Spalten, die einen größeren Einblick in den Inhalt der Quellen erlauben. Diejenigen Spalten, die zunächst einen kurzen inhaltlichen Überblick ermöglichen, geben über Anlaß, den behandelten Themenkomplex und weitere angesprochene Kontexte Auskunft. Weitere Spalten weisen auf die religiöse Richtung des Verfassers, das Genre der Schrift und den Argumentationsstil hin. Alle diese Einträge lassen sich auch indizieren, so daß auf diese Weise etwa auch die Häufigkeit des Auftretens eines bestimmten Themenkomplexes untersucht werden kann oder der Frage, welche Anlässe zur Abfassung von Schriften geführt haben, untersucht werden kann. Diejenigen Spalten, die eine vertiefte inhaltliche Beschreibung der jeweiligen Quelle leisten, sind nicht indizierbar: Kurzzusammenfassung und Anfangsworte. Während erstgenannte Spalte eine inhaltliche Beschreibung aus der Sicht des jeweiligen Bearbeiters liefert, bietet die letztgenannte in der Regel eine kurze Erläuterung des Anliegens der Schrift aus der Sicht ihres jeweiligen Verfassers, das in der Regel in den Anfangsworten geleistet wird. Nicht für alle Quellen wurde eine detaillierte inhaltliche Beschreibung geleistet, da ein Großteil nicht unmittelbar eingesehen werden konnte und man sich in diesem Fall so weit es ging auf die kurzen inhaltlichen Beschreibungen beschränken mußte. Zahlreiche der insgesamt bisher 2250 erfaßten Quellen sind Suchtitel, die lediglich durch Querverweise ge-

funden wurden aber noch nicht in einer nahe gelegenen Bibliothek lokalisiert werden konnten bzw. teilweise auch verloren gegangen sind.

Die Mehrzahl der erfaßten Quellen stammt aus dem 19. Jahrhundert, doch sind auch einige Quellen aus dem 18. Jahrhundert und dem 20. Jahrhundert aufgenommen worden, da eine klare Zäsur weder zu Beginn noch zum Ende des 19. Jahrhunderts erkannt werden konnte. Hinsichtlich des Erscheinungsortes ragen die Städte mit großen jüdischen Gemeindezentren deutlich hervor. Der überwiegende Teil der Quellen ist in Deutsch verfaßt worden, doch enthalten zahlreiche Quellen kleinere Worteinfügungen oder auch längere Zitate in Hebräisch. Relativ gering ist die Anzahl an jüdisch-deutschen oder jiddischen Quellen. Etwas umfangreicher sind demgegenüber hebräische Quellen vertreten.

Es sind unterschiedliche Gründe gewesen, die zur Abfassung einer Schrift den Anlaß gegeben haben. Manche Schriften sind aufgrund einer Anfrage entstanden, andere als Gegenreaktion gegen andere Schriften. Häufig ist der Anlaß aber auch ein Ereignis im Leben der Gemeinde gewesen. Daneben konnten auch nationale Ereignisse, wie etwa Geburtstage, Inthronisation und der Tod des Landesherren oder das Ende eines Krieges Anlaß für die Abfassung einer Schrift gegeben haben.

Hinsichtlich der behandelten Themen finden sich sowohl traditionelle Fragestellungen der jüdischen Religion als auch Äußerungen, die aus dem allgemeinen Herausforderungen der Zeit entstanden sind. Hierzu gehören etwa Fragen über religiös gemischte Ehen, die Verlegung des wöchentlichen Feiertages vom Schabbat auf den Sonntag oder die Frühbeerdigung.

Bei den allermeisten der erfaßten Titel konnte der Autor angegeben werden, doch sind manche der Voten anonym abgegeben worden. Der größte Teil der Autoren kommt aus dem Reformlager, doch macht der Anteil der orthodoxen Quellen immerhin mehr als ein Fünftel aus. Diese Proportionen dürften wohl auch die tatsächlichen Verhältnisse innerhalb der Modernisierungsdebatte im 19. Jahrhundert einigermaßen korrekt widerspiegeln.

Unter den Quellen sind die verschiedensten Genres vertreten. Es finden sich Abhandlungen, Gelegenheitsschriften, Zeitungsartikel, Protokolle, Briefe, Gutachten und sogar satirische Texte. Umfangreich ist die Gattung Predigt. Demgegenüber sind Bibelkommentare nur sehr spärlich vertreten. Relativ gering ist die Anzahl der im Katalog erfaßten Responsen. Dies ist jedoch dadurch bedingt, daß Responsensammlungen in der Regel nur kleinen Auflagen erschienen sind und daher auch heutzutage nur sehr schwer in den einschlägigen Bibliotheken zu finden sind.

Viele Quellen werden sicher noch Eingang in den Katalog finden. Daher ist auch jeder zur Mitarbeit aufgefordert, um Ergänzungen zum vorliegenden Quellenmaterial zu machen. Diese werden dann vom Bearbeiter eingearbeitet werden. Nähere Instruktionen und entsprechende Hilfen werden auf der erwähnten Website gegeben werden.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft gebührt Dank für die langjährige Förderung des Projektes.

Der Beitrag jüdischer Kunsthändler zur Entwicklung der schweizerischen Kulturszene¹ im 20. Jahrhundert

Von Elisabeth Eggimann Gerber

1. Kunsthandel in der Schweiz

Der Handel mit zeitgenössischer Kunst wurde in der Schweiz bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Geschäftsleuten betrieben, welche ihn „als mehr oder weniger zufällige Ergänzung ihrer sonstigen geschäftlichen Tätigkeit verstanden.“² Die Anfänge des eigentlichen Kunsthandels liegen zwischen 1910 und 1938 und wurden für einzelne Städte bereits historisch rekonstruiert, jedoch ohne auf soziale Netzwerke zu fokussieren.³ Der aktuelle Forschungsstand wird in einer Ausgabe der Zeitschrift für Geschichte „traverse“ zusammengefasst.⁴

Für den Zeitraum zwischen 1933–45 stellte die Unabhängige Expertenkommission Schweiz – Zweiter Weltkrieg (UEK) einen deutlich nachweisbaren Einfluss von aus Deutschland emigrierten jüdischen Händlern auf den Schweizer Kunstmarkt fest, der bis heute andauere und sich durch „eine bemerkenswerte Erweiterung und qualitative Steigerung der schweizerischen Kunstszene“ manifestiere.⁵ Die Frage, ob die jüdischen Kunsthändler, wie dies Tisa/Heuss/Kreis für den genannten Zeitraum behaupten, bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts als „Motor des damaligen Kunstmarktes“ wirkten, ist Gegenstand der geplanten Forschungsarbeit.⁶

2. Jüdische Studien als Schweizergeschichte

Die Statistiken des Aussenhandels mit Kulturgütern, die sich mit den Im- und Exporten von Kunstobjekten (Bilder, Skulpturen, Antiquitäten, Sammlergegenstände) befassen, vermitteln ein zur dürftigen Forschungslage gegenläufiges Bild von der Relevanz des Kunsthandels in der Schweiz. Begünstigend wirken sich laut Sébastien Guex drei Faktoren aus: erstens die Neutralität des Landes, zweitens die stabile innenpolitische Lage und drittens die vorteilhaften gesetzlichen und steuerrechtlichen Bedingungen.⁷ Christian von Faber-Castell schreibt die

¹ Unter dem Begriff „Kulturszene“ wird hier ein spezifisches, durch die Arbeiten von Künstlerinnen und Künstlern konstituiertes Handlungsfeld innerhalb einer bestimmten Gesellschaft verstanden, über dessen Wirkung und Inhalte ständig neu verhandelt wird.

² Gloor, Lukas. Von Böcklin zu Cézanne. Die Rezeption des französischen Impressionismus in der deutschen Schweiz. Bern u. a., 1986. S. 170.

³ Schweiger, Werner J.: „Das Kunstinteresse zu heben und auf bessere Wege zu leiten.“ Vom modernen Kunsthandel in Zürich 1910–1938. In: Schweizerisches Institut für Kunstwissenschaft. Die Kunst zu sammeln, Schweizer Kunstsammlungen seit 1848. Zürich, 1998. S. 57–72.

⁴ traverse – Zeitschrift für Geschichte, Der Schweizer Kunstmarkt (19.–20. Jahrhundert), 2002/1.

⁵ Tisa Francini, Esther; Heuss, Anja; Kreis, Georg. Fluchtgut – Raubgut. Der Transfer von Kulturgütern in und über die Schweiz 1933–1945 und die Frage der Restitution. Zürich, 2001. S. 119.

⁶ Tisa/Heuss/Kreis (wie Anm. 5), S. 119.

⁷ Guex, Sébastien: Le marché suisse de l'art 1886–2000. Un survol chiffré. In: traverse – Zeitschrift für Geschichte 2002/1, S. 37, 40–43, 53–61.

Tatsache, dass die Schweiz in den 1960er Jahren ein guter Standort für den Kunstmarkt war, den gut funktionierenden Strukturen und Netzwerken zwischen Händlern, Sammlern und Museen und zur Finanzwelt zu.⁸ Mit dieser Einschätzung liefert er einen zentralen Anknüpfungspunkt für die Frage nach den Aufbaukriterien dieses Kontaktnetzes und dessen Funktionsprinzipien. Die geplante Studie, die den wissenschaftlichen Fokus insbesondere auf die kulturellen Leistungen der in der Schweiz lebenden jüdischen Minderheit zwischen 1900 und 1950 richtet, wird sich mit diesen Kriterien befassen und möchte damit gleichzeitig einen Beitrag zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Judentum in der Schweiz leisten.

3. Soziologie und Kunst

Der französische Soziologe Pierre Bourdieu vertritt in seinem Aufsatz: "Elemente zu einer soziologischen Theorie der Kunstwahrnehmung"⁹ mit Vehemenz die Ansicht, dass Kunstverständnis beziehungsweise Kunstinteresse nur über Bildung und Erziehung erworben werden könnten; daraus folgt, dass sich nur bestimmte Kreise der Gesellschaft mit Kunst überhaupt auseinandersetzen und beschäftigen. Einen unmittelbar gegebenen Zugang zur Kunst ohne jegliche vorausgehende Erziehungsleistung lehnt er in aller Deutlichkeit ab. Für die amerikanische Soziologin Diana Crane stellt das Sammeln von Kunstwerken eine Form sozialen Handelns dar, bei welcher die Entscheidungen der einzelnen Teilnehmenden durch die Einbindung in soziale Netzwerke (mit deren konkreten Bezügen zu Galerien und Museen) beeinflusst werden.¹⁰ Die beiden hier zitierten soziologischen Untersuchungen stimmen also darin überein, dass der Zugang zur Kunst das Resultat einer spezifischen Erziehung oder Bildung sei, welches seinerseits wiederum gesellschaftliche Prozesse in Bewegung setzt und als solches identitätsstiftend wirkt.

4. Kunst und jüdische Identität

Eine allgemein gültige Definition des "Jüdischen" ist nicht einfach vorzunehmen, zumal es sich in sehr unterschiedlichen Prägungen manifestiert: Jüdische Identität kann unter religiösen, nationalen oder liberalen Gesichtspunkten untersucht werden. Da sie einer dauernden Wechselwirkung zwischen jüdischer und nichtjüdischer Umwelt unterliegt, ist sie als solche auch immer wieder von neuem zu beschreiben. Bei der Zuordnung der jeweiligen Kunsthändler zum Judentum definieren wir die Zugehörigkeit über die ethnische Herkunft und nicht über die jüdische Praxis.

Dass die Studie ihren wissenschaftlichen Fokus auf das „Jüdische“ als verbindendes Merkmal legt, erweist sich bisweilen als problematisch: Dieser Fokus wird von zahlreichen

⁸ Von Faber-Castell, Christian: 75 Jahre Verband schweizerischer Antiquare und Kunsthändler. In: *Weltkunst* (1986), S. 3794–99, S. 3796.

⁹ Bourdieu, Pierre: *Elemente einer soziologischen Theorie der Kunstwahrnehmung*. In: *Soziologie der Kunst. Produzenten, Vermittler und Rezipienten*. Hg. von Gerhards, Jürgen. Opladen, 1997. S. 307–336, S. 334.

¹⁰ Crane, Diana: *Art collectors and the reception of art styles*. In: *Institution and Innovation. Avant Garde Critical Studies*. Hg. von Beekman, Klaus. Amsterdam/Atlanta, 1994. S. 13–23, S. 16 u. 21.

Gesprächspartnerinnen und –partnern als antisemitische Fragestellung verstanden, was häufig zur Folge hat, dass er als irrelevant abgelehnt wird. Erst die Ergebnisse werden zeigen, inwiefern dieser Ansatz seine Berechtigung hat und ob daraus weitere Erkenntnisse über die soziale Bedeutung von Kunst und Kunsthandel (in der Schweiz) gewonnen werden können.

Ein Zusammenhang zwischen spezifisch jüdischer Identität und der Entwicklung der Kunstwissenschaft wird im Sammelband “Jewish Identity and Modern Art History”¹¹ explizit hergestellt und diskutiert. Es werden darin vor allem drei Themenkomplexe untersucht:

1. Die Wechselwirkung zwischen Antisemitismus und dem spezifischen Interesse jüdischer Personen für Kunst (haben Berufs- und Eigentumseinschränkungen jüdische Menschen dazu veranlasst, mit Kunst zu handeln, sie zu erforschen und/oder sie zu sammeln?).

2. Die Bedeutung der nach Amerika eingewanderten jüdischen Kunsthistoriker und Kunstinteressierten für die Entwicklung der Kunstwissenschaft.¹²

3. Die Einwirkungen der jüdischen Ethnizität auf spezifische kunsttheoretische Ansätze.¹³

Robin Reisenfeld stellt in ihrem Aufsatz “Collecting and Collective Memory: German Expressionist Art and Modern Jewish Identity” fest, dass in der Wilhelminischen Ära eine Parallele zwischen dem gesellschaftlichen Ausschluss der Jüdinnen und Juden in Deutschland und der Ablehnung der ästhetischen Ausdrucksformen des Expressionismus bestand. Die Moderne Kunst habe ihren jüdischen Sammlerinnen und Sammlern geholfen, das Paradox des ‚nicht ganz zur Gesellschaft Gehörens‘ aufzulösen, indem sie sich dieser gleichermassen marginalisierten Kunstform zuwandten. Das Sammeln dieser Werke habe bei den deutschen Jüdinnen und Juden ein Zusammengehörigkeitsgefühl hervorgerufen.

Mangels eines adäquaten Kunstangebots hätten sich die jüdischen Einwanderer auch im amerikanischen Exil weiterhin mit der modernen deutschen Kunst identifiziert, die von den Nazis mittlerweile als ‚entartet‘ betitelt wurde. Die Kunstwerke des deutschen Expressionismus hätten für ihre Besitzerinnen und Besitzer eine identitätsstiftende Funktion gehabt, die ihre soziale Integration demonstrieren sollten und hätten ihnen im Exil geholfen, sich ihrer deutsch-jüdischen Identität zu vergewissern. Da der Holocaust nach dem Zweiten Weltkrieg zum zentralen Thema jüdischer Identitätsverständnisse geworden sei, könne das Sammeln Moderner Kunst, welche durch die Nazis ebenfalls hätte zerstört werden sollen, als Ausdruck des Willens zum Überleben interpretiert werden.¹⁴

Die Legitimation, die Kategorie “des Jüdischen” als Untersuchungskriterium im Zusammenhang mit dem Themenkomplex der Kunst einzuführen, leitet sich also einerseits aus den bereits zitierten Forschungsergebnissen der UEK betreffend den Einfluss jüdischer Kunst-

¹¹ Jewish Identity in Modern Art History. Hg. von Catherine M. Soussloff. Berkeley, 1999.

¹² Michels, Karen: Art History, German Jewish Identity, and the Emigration of Iconology. In: Jewish Identity in Modern Art History, wie oben (wie Anm. 11), S. 167–179.

¹³ Silver, Larry: Jewish Identity in Art and History. Mauricy Gottlieb as Early Jewish Artist. In: Jewish Identity in Modern Art History (wie Anm. 11), S. 87–113.

¹⁴ Reisenfeld, Robin: Collecting and Collective Memory in Modern Art History. In: Jewish Identity in Modern Art History (wie Anm. 11), S. 114–134.

händler auf den schweizerischen Kunstmarkt und andererseits aus diesen Überlegungen amerikanischer Forschungen ab, die den Umgang des Judentums mit Kunst als sozialen Akt mit identitätskonstituierendem Charakter im Exil deuten. Hinter der Fragestellung nach dem kulturellen Beitrag jüdischer Kunsthändler zur Entwicklung des Kunsthandels in der Schweiz steht keineswegs ein biologistischer Ansatz, der von einer spezifisch eigenen "Natur" der jüdischen Menschen ausgeht. Es wird auch nicht behauptet, nur jüdische Gruppen hätten sich mit Kunst beschäftigt oder alle jüdischen Menschen hätten dasselbe Interesse oder Verständnis für Kunst. Vielmehr interessieren soziokulturelle Aspekte wie der Aufbau sozialer Netzwerke, familiäre (Bildungs-)Traditionen und deren Funktionen innerhalb der Gesellschaft.¹⁵

5. Quellenlage

Da die wenigsten Galerien und Kunsthandlungen heute noch existieren, die damals am Kunstmarkt teilgenommen haben, gestaltet sich die Suche nach Primärquellen als recht komplex. Zahlreiche Zusammenhänge müssen aus zeitgenössischen Kunstzeitschriften und Katalogen erschlossen werden. Es wird aber davon ausgegangen, dass diverse Archivalien bei Familienangehörigen aufzufinden sind; entsprechende Abklärungen sind im Gange.¹⁶

6. Die jüdischen Familien Moos und Bollag

Exemplarisch für andere Kunsthändlerfamilien stehen die Familien Moos und Bollag, die über eine bald 100jährige Kunsthandelstradition verfügen und deren Geschäftstätigkeit in zum Teil umfangreichen Archivbeständen dokumentiert ist.

Der ursprünglich aus Baden (Deutschland) stammende Max Moos (1880–1976) liess sich in Genf nieder und eröffnete 1906 zusammen mit seiner Schwester Babette (Betty, der späteren Ehefrau Léon Bollags) ein Geschäft, in welchem sie zuerst nur Bilderrahmen verkauften und Postkarten herausgaben. Kurz nach 1910 erweiterten sie ihr Angebot um Werke der Modernen Kunst ("tableaux modernes") und nannten das Geschäft in der Folge "Maison Moos".¹⁷

Die Brüder Léon (1876–1958) und Gustave (1874–1953) Bollag entstammten einer der ältesten jüdischen Familien der Schweiz und waren als junge Männer aus Amerika in die Schweiz zurückgekehrt. Léon hatte Babette Moos in Colmar kennen gelernt. Er machte bei seinem späteren Schwager Max Moos in Genf seine ersten praktischen Erfahrungen im Kunsthandel und gründete daraufhin zusammen mit Gustave 1912 am Utoquai in Zürich den "Salon Bollag", der bis 1963 existierte. Dieser reihte sich in die Kette der neu entstandenen

¹⁵ Der Frage, ob es eine "Jüdische Kunst" (in der Schweiz) gebe, geht Katarina Holländer nach. Holländer, Katarina: Juden und Judentum in der bildenden Kunst in der Schweiz. In: SIG-Festschrift zum 100jährigen Jubiläum, erscheint 2004.

¹⁶ Hinweise zu interessanten Beständen werden von der Verfasserin gerne entgegengenommen. Bezug zu Schweiz, 1900–1950.

¹⁷ Jaccard, Paul André: Le take-off du marché de l'art en Suisse romande durant la Première Guerre mondiale. In: *traverse* – Zeitschrift für Geschichte, 2002/1. S. 81–106, S. 92.

Kunsthandlungen “Kunstsalon Wolfsberg” (1911) und “Galerie Neupert” (1911) ein.¹⁸ Er war auch deshalb von Bedeutung, weil er bereits kurz nach seiner Gründung mit Auktionen hervorgetreten war und damit den Beginn des Schweizer Auktionshandels einläutete. Aus der leider nur noch spärlich vorhandenen Korrespondenz des Salon Bollag ist zu entnehmen, dass Léon und Gustave 1919/20 versucht hatten, eine Wanderausstellung von Schweizer Künstlern in Amerika zu organisieren.¹⁹ Auf diese Weise erhofften sich die beiden vermutlich, einen Zugang zu neuen amerikanischen Kundenkreisen zu erschliessen. Ob die Ausstellung letztlich zustande kam, wird aus den Quellen nicht ersichtlich.

Aus der Ehe zwischen Léon und Babette Moos gingen u. a. Max G. (1913) und Suzanne (1917–1995) Bollag hervor: Das “modern art centre” von Max G. Bollag öffnete 1948 in Zürich seine Türen, nachdem Max Bollag bereits in Lausanne im Kunsthandel tätig gewesen war (bis 1998).²⁰ Seine Schwester Suzanne Bollag eröffnete 1958 ebenfalls in Zürich eine Galerie und befasste sich vor allem mit der “Kunst der Konkreten” (bis 1995).²¹ Unter dem Namen “Bollag Galleries” wird heute die Kunsthandelstradition der Familie Bollag weitergepflegt.²²

7. Schlussbetrachtung

Das Forschungsprojekt, das sich mit den kulturellen Leistungen jüdischer Kunsthändler in der Schweiz zwischen 1900 und 1950 befasst, interpretiert den Umgang mit Kunst als soziales Handeln mit identitätsstiftender Wirkung. Die zum Einsatz gelangenden Netzwerke der einzelnen Händler bilden dabei das zentrale Gerüst und werden auf ihre Funktionsmechanismen hin analysiert. Wie das Beispiel der Familien Moos und Bollag zeigt, gilt es aber auch Aspekte wie die innerfamiliäre Tradierung von Kunstinteresse und –verständnis, den Einfluss internationaler Handelsbeziehungen und die Bedeutung von bestimmten Stilrichtungen zu untersuchen.

Die Projektfinanzierung erfolgt durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF).

¹⁸ Schweiger (wie Anm. 3), S. 58–65.

¹⁹ Archiv für Zeitgeschichte der ETH Zürich, Nachlass Mary Levin Goldschmidt-Bollag, Korrespondenzen und Kataloge des Salon Bollag. Mary Levin Goldschmidt-Bollag (1913–1992) war die Zwillingschwester von Max G. Bollag. Sie arbeitete für diverse schweizerisch-jüdische Institutionen und engagierte sich u. a. in der Kinderbetreuung des jüdischen Kinderheims “Wartheim” im appenzellischen Heiden und im Verband schweizerisch-jüdischer Flüchtlingshilfen (VSJF) in Zürich. 1962 heiratete sie den jüdischen Philosophen Hermann Levin Goldschmidt, der 1938 als Flüchtling aus Berlin in die Schweiz gekommen war und u. a. auch Schriften zur jüdischen Kunst verfasste.

²⁰ Neue Zürcher Zeitung, 22.08.1948 “Ausstellungschronik”.

²¹ Neue Zürcher Zeitung, 09.05.1988 “Diese Ausstellung bin ich”.

²² Vgl. URL: www.bollaggalleries.com.

Go East – die Zukunft osteuropäisch-jüdischer Studien in Potsdam

von Stephanie Kowitz

Seit dem Zusammenbruch des Kommunismus zum Ende des 20. Jahrhunderts ist eine Renaissance jüdischer Kultur in Ost- und Mitteleuropa zu beobachten. Restaurants mit „gefüllte Fisch“ bei Klezmer-Musik sind in den Straßen des Krakauer Stadtteils Kazimierz entstanden, Reisen auf „Schindlers Spuren“ führen in eine Filmkulisse von Krakau, Rabbi Löw und der jüdische Friedhof in Prag sind in die Top Ten der Touristenziele in der Moldaumetropole aufgestiegen. Doch nicht allein diese von touristisch-kommerziellen Interessen getragenen Entwicklungen zeugen von einer Wiederbelebung. Auch innerhalb der Gemeinden gibt es Tendenzen, die auf eine Wiederanknüpfung an alte Traditionen und Bräuche des osteuropäischen Judentums schließen lassen. Hierzu gehört unter anderem die Gründung eines jüdischen Gymnasiums in Warschau, das vom Wachstum der Gemeinschaft zeugt und den Willen von jungen Gemeindemitgliedern erkennen lässt, eine jüdische Identität in der polnischen Gesellschaft zu finden bzw. zu bewahren.

Diese Entwicklungen verlangen die Unterstützung von ausgebildeten Fachleuten, von Historikern, Kulturwissenschaftlern, Soziologen und Religionswissenschaftlern. Sie können die Gemeinden in ihrer Wiederaufbauarbeit unterstützen und mit ihrer Arbeit dazu beitragen, stereotypisierte und verklärende Vorstellungen vom Leben im Shtetl oder im Goldenen Prag zu hinterfragen. Darüber hinaus gibt es viele Aspekte der jüdischen Religion und Kultur in Vergangenheit und Gegenwart in Ost- und Mitteleuropa, die auf eine wissenschaftliche Erschließung warten. Zu nennen wäre hier zum Beispiel die Geschichte der jüdischen Gemeinden in Polen nach 1945, deren kurze Phase der Wiederbelebung und baldige Zerstörung bislang weitgehend unerforscht sind.

Vor diesem Hintergrund scheint es nur folgerichtig, wenn sich die Jüdischen Studien an der Universität Potsdam verstärkt den jüdischen Gemeinden östlich von Oder und Neiße zuwenden. Nur hundert Kilometer von der polnischen Grenze entfernt, haben es sich Mitarbeiter des *Kompetenznetzes Jüdische und Rabbinische Studien* zum Ziel gesetzt, Studierende, Doktoranden und Institutionen zu vernetzen, die sich mit dem Thema Judentum in Ost- und Mitteleuropa beschäftigen. So ist im Dezember des vergangenen Jahres eine Mailingliste für osteuropäisch-jüdische Studien an den Start gegangen, die in einem monatlichen Rundbrief über aktuelle Veranstaltungen, Konferenzen oder Publikationen berichten möchte. Auf den ersten Aufruf zur Gründung der „EasternJewish-list@uni-potsdam.de“ meldeten sich einige Dutzend Teilnehmer und bereits nach wenigen Wochen konnten über 150 Mitglieder auf der Liste begrüßt werden, darunter aus den USA, Israel, Frankreich, Polen, Ungarn, den Niederlanden, Belgien, Österreich und der Schweiz.

Dieser unerwartete Erfolg zeugt von dem offensichtlichen Wunsch vieler Mitglieder, mit anderen Fachleuten und Experten in Kontakt zu treten, über neue Forschungsarbeiten infor-

miert zu werden und über die Landesgrenzen hinaus Erfahrungen auszutauschen und von anderen Forschungsprojekten zu erfahren. Aus diesem Grunde ist in Zukunft die Gestaltung einer Internetseite geplant, die ein Forum für osteuropäisch-jüdische Studien darstellen soll.

Doch damit nicht genug. In Zukunft plant die Universität Potsdam auch die Gründung eines osteuropäisch-jüdischen Studiengangs. Im Rahmen der Modularisierung der Studiengänge soll ein Master-Programm „Osteuropäisch-jüdische Studien“ angeboten werden. Die Ausrichtung eines solchen Studiengangs ist bislang noch ungeklärt. Sollte es sich um ein auslandsorientiertes Master-Programm handeln, das vor allem Studierenden aus Ost- und Mitteleuropa eine Ausbildung verschaffen und als Multiplikatoren in ihre Heimatländer zurückschicken kann? Oder richtet es sich in erster Linie an Studierende aus Deutschland, die über den Tellerand der deutsch-jüdischen Geschichte hinaus blicken wollen und mit der Traditionen des osteuropäischen Judentums vertraut gemacht werden?

Zur Klärung dieser Fragen hat im November 2003 ein Treffen von Mitarbeitern und Studenten der Universität Potsdam mit zwei Experten, Prof. Gertrud Pickhan von der Freien Universität Berlin und Prof. John Klier vom University College London, stattgefunden. Gemeinsam wurde über eine mögliche Ausrichtung des Studiengangs, die Notwendigkeit einer fundierten Sprachausbildung und die Möglichkeiten von Partnerschaften und Austauschprogrammen diskutiert. Ein weiteres Treffen von Fachleuten aus der Region Berlin-Brandenburg ist geplant.

Die weitere Entwicklung bleibt somit spannend, doch die Richtung steht in Potsdam fest: Go East!

Wer Mitglied der Mailingliste „EasternJewish-list@uni-potsdam.de“ werden möchte, kann eine e-mail mit seinem Namen und Institution an die folgende Adresse senden: kowitz@rz.uni-potsdam.de

Ein politisches Gedicht mit „Flamingo“ – Die Schriftstellerin Esther Dischereit liest ihre jüdischen Gedichte in Wales¹

von Jenny Warnecke

„Die Literatur wird zum Nachschlagewerk, nachdem die Deutschen alles Lebendige in die Geschichte gegraben haben. Forschungszweige entstehen, und Nicht-Juden forschen über die Juden. Eine interessante Arbeit“², konstatiert Esther Dischereit das gegenwärtige akademische Interesse an Jüdischem in ihrer Essay-Sammlung *Übungen jüdisch zu sein*.

An der Universität in Swansea in Wales fand am 5./6. September 2003 ein Kolloquium über Dischereits Literatur im *Centre for Contemporary German Literature* statt, mit dem Titel des in der Zeitschrift *Die Philosophin* erschienenen Interviews *Gelebte Zeit - aufgeschriebene Zeit*. Das Zentrum hat in zwölf Jahren wichtige deutschsprachige AutorInnen zu sich eingeladen, darunter Sarah Kirsch, Uwe Timm, Peter Bichsel, Jurek Becker und Herta Müller.

Esther Dischereit trug persönlich unveröffentlichte Gedichte und welche aus ihren beiden Bänden *Rauhreifiger Mund und andere Nachrichten* und *als mir mein golem öffnete* vor, und las den Text *Auguststraße 14/16* aus ihrem Buch *Mit Eichmann an der Börse*. Vom Band hat Dischereit die neusten Klanggedichte zu elektronischer Musik präsentiert: *Mellie* (Ursendung: August 2003/Bayern 3) ist ein Gedichtzyklus, der sich in jeder Wiederholung durch eine kleine Differenz um Raum, Klang und Sinn erweitert. Als Fortsetzung des von Dischereit initiierten Projektes „Wordmusic“, kann das neue Trio als Klangperformance engagiert werden (www.tonbuero.de).

Dem „Call for Papers“ - ausgeschrieben von Dr. Katharina Hall vom German Department der Universität Swansea - folgte die Einladung für fünf Akademikerinnen aus den USA, Canada und England, die ihre Forschung unter Beisein der Autorin in einem exklusiven Zirkel diskutierten. Dabei hat die ganze Wortform-Palette der Schriftstellerin Beachtung gefunden: Erzählungen, Interviews, Hörstücke und Lyrik.

Die prominente Autorin des Standardwerks über deutsch-jüdische Literatur der zweiten Generation nach der Shoah, Karen Remmler von der Mount Holyoke University (Massachusetts), war „keynote“-Sprecherin dieser Tagung. Philosophisch-filigran fokussierte sie Dischereits Kunst als eine Arbeit am Schweigen. Die Texte von Dischereit falten ein Territorium auf, in dem die Marginalisierten und Toten einen Raum finden. „Wir leben ja alle nur einmal, wie ich höre. - Ich nicht. Ich lebe zweimal, dreimal, sechs Millionen mal. Hört ihr: sechs Millionen mal.“³ Dischereit geht es darum, zuzuhören was Dinge und die Toten zu sagen. Die Offenheit der Sprache, die an sich nicht ausreicht, um das menschliche Leiden zu beschreiben im Lärm der Literatur, erreicht bei ihr eine neue Dimension. Das Schweigen zeigt auf den Zwischenraum der Worte. „Jüdisch zu sein bedeutete für mich, eine große

¹ Dieser Artikel erscheint demnächst in den *feministischen studien*.

² Esther Dischereit: *Übungen jüdisch zu sein*, 63.

³ Esther Dischereit: *Die Roten Schuhe*. Hörstück.

Anstrengung zu vollbringen, indem ich *nicht* sprach, sondern hörte. Den Ton meiner Stimmen [sic!] hörte, der es mir ermöglichen würde, die ungesprochenen Stimmen zu entschlüsseln. Die Stimmen der Toten, die schweigenden Stimmen der Lebenden... und die Botschaften der Dinge.“⁴

Cathy Gelbin von der Universität Manchester analysierte in den von ihr ins Englische übertragenen Gedichten den Golem als Zeichen der Shoah-Erinnerung. Die Golem-Figur in dem Gedichtband *als mir mein golem öffnete*, interpretierte sie als eine Metapher für Erinnerung und Wiedergeburt, die für die säkulare Schriftstellerin eine Brücke zur ausgerotteten jüdischen Kultur baut. „Ich wurd/als Golem/euch geboren“⁵. Immer wiederkehrend, deutet der Golem anstelle der Toten auf das monströse Verbrechen, das nicht-jüdische Deutsche noch heute angeht. „Mit meiner Person - mit der Tatsache, daß es mich trotzdem gibt - bleibe ich Spiegel für die Tat, die Tat und die Unterlassung. Bin Wir, noch ehe Ich geworden.“⁶

Anette Seidel-Arpac kommt von den Jewish-Studies der Universität Leeds und klopft den provokantesten Dischereit-Satz ab: „Vor dem deutsch-deutschen Publikum jüdisch zu schreiben hat einen lästerlichen, einen prostituierenden Zug“ auf die Begriffe „jüdisch schreiben“, „deutsch-deutsches Publikum“ - und das auf Englisch. Die Zuschreibung des Jüdischseins geschieht meist von außen. In der auf Englisch erschienenen Erstfassung dieses Satzes „in front of a german-german audience“ steht die ‚Konfrontation‘ ihres Jüdischseins mit dem nichtjüdischen-deutschen Publikum im Vordergrund. Die Selbstdekonstruktion in ihren Texten macht sie innerhalb Deutschlands zum Objekt.

Brigitte Bachmann untersuchte den Roman *Joëmis Tisch* komparatistisch mit Barbara Honigmanns *Soharas Reise* - beides konzentrische Identitätswürfe - auf ihre unterschiedlichen Erzählperspektiven hin.

Katharina Hall ging der Frage nach, inwiefern das Schreiben von Esther Dischereit autobiografisch ist, und welchen Zweck diese Kategorisierung hat. Erstaunlicher Weise erhält dieser Sachverhalt bei Frauen ein pejoratives Moment. Ihr Resümee ist, das Werk als fortgesetzte Erfahrungen der Autorin zu betrachten, eine Art *postmemory*. Die Sozialisation, im Schatten des Traumas ihrer Mutter aufgewachsen zu sein, ist der Anker für diese Literatur. Jurek Becker verneinte 1995 in dem Interview des Zentrums für deutsche Gegenwartsliteratur in Swansea die Frage, ob seine Werke autobiografisch seien und Vergangenheitsbewältigung darstellten. Er stellte klar: Wir sind die Vögel und ihr seid die Ornithologen. Die Ornithologen dürften sich alles zurecht schustern. Aber sie dürften nicht von ihm, dem Vogel verlangen, dass er „ornithologisch“ spreche. Esther Dischereit nannte sich eine „handwerkliche Dichterin“, die das Wie der Herstellung interessiert. Wenn sie ein politisches Gedicht schreibt, kann sogar – der Farbe wegen - ein Flamingo drin vorkommen.⁷

⁴ Dischereit, Esther: Mit Eichmann an der Börse. In jüdischen und anderen Angelegenheiten, 153.

⁵ Esther Dischereit: Als mir mein Golem öffnete, 6.

⁶ Esther Dischereit: Übungen jüdisch zu sein, 49.

⁷ Nachzulesen in Esther Dischereit: Rauhrefiger Mund oder andere Nachrichten, 64.

Dischereit ist die 1952 geborene Tochter einer in Deutschland überlebenden Jüdin, die der deutschen Vernichtungssystematik zum Trotz gelebt hat. „Ich... bin Kind einer Frau, die Nazi-Deutschland mitten unter den Nazis überlebte, eine von diesen unwahrscheinlichen 5000. Sie hörte die ‚normalen‘ Vorurteile eines Buchhalters mit Todesfolge, spürte die Macht der Lebensmittelkartenbesitzerin, die Augen der Blockwarte. Nie ist es mir selbstverständlich geworden, in Deutschland jüdisch zu sein.“⁸ Sie ist mit ihrer „child-survivor“-Schwester und ihrer Mutter in Heppenheim an der Bergstraße geboren und aufgewachsen und in Frankfurt am Main politisch sozialisiert worden. Heute lebt Dischereit mit ihren beiden Töchtern in Berlin.

In ihren Texten amalgamiert Dischereit soziale, antisemitische und sexuelle Themen und betritt damit eine Tabuzone: Die Protagonistin in dem Hörstück *Ich ziehe mir die Farben aus der Haut* ist jüdisch und brutal gegen die Tochter gleichzeitig. – Wie kann man bei Maut an Mauthausen denken? Der Kassierer an der Grenze findet das in dem Gedicht „geschmacklos“⁹. Frausein wird mit der Existenz nach der Shoah, mit der nicht ausreichenden Sozialhilfe vermengt und wiederum mit Mahnmaldebatten, DDR-Dissidenten und roten Schuhen.

Dischereit beschreibt die Ablehnung, die ihrer Lyrik und manchen Hörstücken entgegengebracht wird, mitsamt den guten Ratschlägen, wie mit Themen literarisch zu verfahren sei, als weitere Diskriminierung ihrer Person. Die *Vergutmenschung* des Jüdischen habe mit der jüdischen Lebensrealität in Deutschland nichts zu tun. Sie zieht für den Umgang der Deutschen mit jüdischer Kultur den Vergleich des Schulmediziners heran, der den „Juden“ als kollektiv „zugewachsenen Patienten“ nur ausschnitthaft betrachtet, nicht nach Ursachen sucht, sondern die Symptome beachtet und diese separiert, ohne zu fragen, wer der Patient sei. Die antisemitische Pathologisierung wird durch pauschalen Philosemitismus, in ihrem Fall das Verbot sozialkritischer Themen im Zusammenhang mit Juden oder jüdischer Kultur zu nennen, fortgeführt. Ihre inhaltliche Maßregelung durch Rundfunkdramaturgen: „plakative und vereinfachte Kausalität von sexueller, privater und politischer Gewalt“ verdichtet Dischereit zynisch auf die Hygieneregeln: „Beschmutzen Sie bitte nicht die Jüdischkeit durch ihre Vermischung mit einer Weiblichkeit, mit Sexualität, mit Gewaltphantasien und -realitäten.“¹⁰ Das Schreiben ist der Weg, aus der antisemitisch gefärbten 1968er Linken heraus ein Jüdisch-Sein zu (er)finden. Jüdisch Sein ist ein „Zustand“ und, das ergibt die Lektüre, in Deutschland ein politischer. In ihren Prosastücken *Joëmis Tisch* (1988) und *Merryn* (1992) beginnt die Bestandsaufnahme: „Sie holten mich ein, die Toten der Geschichte, und ließen mich teilhaben. Ich wollte nicht teilhaben, partout ein normaler Linker sein. Der Versuch ist mir gründlich mißlungen. Ich stehe auf der Straße, werbe, Klassenkampf, und einer fragt mich nach der Nationalität. ... Soll ich Deutsche sagen? Deutsch müßte man wohl sagen, ABER käme dann... was ABER? Aber Jude.“¹¹ Die Protagonistinnen sind säkular und jüdisch. Das Wissen um die Verfolgung ihrer Mütter ist

⁸ Esther Dischereit: *Übungen jüdisch zu sein*, 27.

⁹ Unveröffentlicht: vorgetragen auf der Lesung in Swansea/Wales am 6. Sept. 2003.

¹⁰ Esther Dischereit: *Übungen jüdisch zu sein*, 18.

¹¹ Esther Dischereit: *Joëmis Tisch*, 9.

lückenhaft und wird nonverbal über Körperzustände der Mutter vermittelt: zitternde Hände, „hetzende“ und „flackernde“ Augen, wenn es an der Tür klingelt und rote Flecken am Hals sind die unscheinbaren Zeichen. Die Protagonistinnen werden zur Verkörperung des verdrängten Massenmordes der nichtjüdischen Deutschen im NS. Dieses passive *Körpergedächtnis*, das sich in vererbten Angstzuständen äußert, wird reflektiert: die Protagonistin in *Joëmis Tisch* bezeichnet sich resigniert als „Geschichte zum Anfassen“ für die nichtjüdischen Deutschen. Um diesem Behaftetsein entgegenzutreten, folgt der Schritt der aktiven Teilnahme an dem, was im deutschen Diskurs unter „Erinnerungskultur“ firmiert, in dem die Protagonistinnen das Wort für ihre eigene Sache ergreifen. Dischereit beteiligt sich durch ihre Literatur und in den Essays an der deutschen *Gedächtnispolitik*. Die Form des (Ge-)Denkens über das Dritte Reich ist eine politische Handlung, die gesellschaftlich erarbeitet und hergestellt werden muss.

In den Essaybänden *Übungen jüdisch zu sein* (1998) und *Mit Eichmann an der Börse. In jüdischen und anderen Angelegenheiten* (2001a) - gemischt mit Prosastücken – wird der historische Auftrag wahrgenommen, über linguistische und andere Situationen, in denen die Shoah präsent ist, zu berichten – und über das, was dann nicht gesagt wird. In Filmen und Ansprachen an „deutsche Bürger und jüdische Mitbürger“, in der deutschen Normalität. Das deutsch-jüdische Verhältnis ist Mittelpunkt der kritischen Analyse. Die Suche nach jüdischer Identität verläuft über haarfeine Stolpersteine, die Dischereits Figuren im Alltag mit einer beharrlichen Kontinuität im Weg liegen, bis sie hochplötzlich politisch aufgeladen werden. „Wer isst mit meinen Gabeln und löffelt aus der Terrine meiner Großmutter?“¹², fragt sich die Ich-Erzählerin. Raumspendende Auslassungen sind die Spezialität der Autorin, um die nachhaltige Unschuld der Deutschen zu skandalisieren.

In den Lyrikbänden *Als mir mein Golem öffnete* (1996) und *Rauhreifiger Mund oder andere Nachrichten* (2001b) werden die „jüdischen Übungen“ verdichtet. Seit 1993 hat Dischereit 13 Hörstücke geschrieben, um zwei zu nennen: *Ein Huhn für Mr. Boe* (Regie: Anette Kühmeyer, Saarländischer Rundfunk 2001c) und die *In Almas Zimmer fanden sich seltsame Stücke* (Regie: Stefanie Hoster, DeutschlandRadio 2001d). Die Stücke sind Teil einer bruchstückhaften Selbstverortung, die von deutschen Juden in der nichtjüdischen deutschen Umwelt stattfindet. Das Zusammenklauben der eigenen „Scherben“ bleibt eine unvollständige Annäherung an eine eigene „Jüdischkeit“: „Es ist dann kein Gefäß nicht mehr aus mir geworden.“¹³

Von Deutschland aus gelesen bleibt Esther Dischereit eine politische Dichterin. Ihr gelingt der inhaltliche Spagat zwischen Politik und Schreib-Kunst mühelos.

Die Veröffentlichung der ersten wissenschaftlichen Publikation, die ausschließlich von Literatur Esther Dischereits handelt, kann demnächst über Katharina Hall von der Universität Swansea/Wales bezogen werden.

¹² Esther Dischereit: *Mit Eichmann an der Börse*, 74.

¹³ Esther Dischereit: *Als mir mein Golem öffnete*, 12.

Literatur

Verdichtete Prosa

Dischereit, Esther: Merryn. Frankfurt/Main, 1992.

Dies.: Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte. Frankfurt/Main, 1988.

Essays

Dischereit, Esther: Mit Eichmann an der Börse. In jüdischen und anderen Angelegenheiten. Berlin, 2001a.

Dies.: Übungen jüdisch zu sein. Frankfurt, 1998.

Gedichtbände

Dischereit, Esther: Rauhreifiger Mund und andere Nachrichten. Berlin, 2001b.

Dies.: Als mir mein Golem öffnete. Passau, 1996.

Dies.: Mauthausen. Unveröffentlichtes Gedicht. Vorgetragen auf der Lesung in Swansea/Wales am 6.Sept. 2003.

Hörstücke

Dischereit, Esther: Mellie (Ursendung: August 2003/Bayern 3) 2003b.

Dies.: Ein Huhn für Mr. Boe. (Anette Kühmeyer, SR) 2001c.

Dies.: In Almas Zimmer fanden sich seltsame Stücke (Stefanie Hoster, DLR) 2001d.

Dies.: Rote Schuhe (Hörstück, Regie: Stefanie Hoster, SR) 1993.

Lesetour 2004: 6. April in Carlisle, am 8. April im Deutschen Haus in New York, 13. April in Madison, 14. April im Goethe-Institut Chicago und anschließend an der Universität, 16. April Berkeley Universität 16 Uhr. Esther Dischereit arbeitet an zwei neuen Prosastücken und einem Musik-Projekt, macht hauptsächlich eine Produktion im Bereich der bildenden Kunst mit Inge Mahn, Katharina Karrenberg u.a.

Jesaja - neu gelesen

von Gabriel Miller

Ist es nicht anmaßend, zweieinhalb Jahrtausende nach der Niederschrift der hebräischen Bibel, über Jesaja zu schreiben? Wurde nicht alles, was man über ihn wusste und ahnte, bereits gesagt und geschrieben? Ja, doch! Und es ist auch nichts Neues hinzugekommen, nichts Neues in Erfahrung gebracht worden, und auch moderne originelle Interpretationen sind kaum noch möglich. Was aber zur Beschäftigung mit ihm, mit seinen Worten berechtigt, geradezu danach verlangt, ist die frappierende Aktualität seiner Botschaft.

Im Königreich Judäa taucht in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v.d.Zt. ein Mann auf, der nichts Gutes über das Volk zu sagen hat. Er verkündet das Wort eines zornigen Gottes, der das Schlimmste mit seinem Volk Israel im Sinne hat. Warum der Zorn Gottes so unermesslich groß ist, sagt Jesaja gleich zu Beginn seiner Prophezeiung. Es ist die große Enttäuschung eines Vaters, der seine Söhne großgezogen hat und miterleben muss, wie sie seine Lehren verleugnen und wider seiner Gebote handeln. „Ich habe Kinder großgezogen und erhöht, und sie sind von mir abgefallen!“ Was hat nun dieses Volk verbochen, dass der Prophet es als „sündiges Volk“, „boshaftes Geschlecht“ und „verderbte Kinder“ bezeichnet, „die den HERRN verlassen, den Heiligen Israels lästern“? Hat das Volk etwa den Dienst an Gott gekündigt, besucht es nicht mehr den heiligen Tempel, weigert es sich Opfer darzubringen? Nein, ganz im Gegenteil: Gott will diese Opfer nicht mehr, seinen Abscheu vor dem Gottesdienst der Israeliten bringt er ganz krass zu Ausdruck: „Was soll mir die Menge eurer Opfer? spricht der HERR. Ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes von Mastkälbern und habe kein Gefallen am Blut der Stiere, der Lämmer und Böcke. Bringt nicht mehr dar so vergebliche Speisopfer! Das Räucherwerk ist mir ein Gräuel!“ Was Jesaja will, das sagt er auch, indem er sich an die Führer des Volkes wendet, „höret des HERRN Wort, ihr Herren von Sodom!“ und das Volk beschimpft er mit den Worten: „nimm zu Ohren die Weisung unsres Gottes, du Volk von Gomorra!“

„Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, helft den Unterdrückten, schaffet den Waisen Recht, führet der Witwen Sache!“ Darum geht es Jesaja. Er will soziale Reformen. Das ist für ihn der wahre Gottesdienst. Er fordert eine Abkehr von der Ausbeutung der unteren und wehrlosen Schichten durch die Führung des Staates und der Oberschicht. „Deine Fürsten sind Abtrünnige und Diebsgesellen, sie nehmen alle gern Geschenke an und trachten nach Gaben. Den Waisen schaffen sie nicht Recht, und der Witwen Sache kommt nicht vor sie.“ Es muss aber nicht so sein. Früher war es anders. „Wie geht das zu, dass die treue Stadt zur Hure geworden ist? Sie war voll Recht, Gerechtigkeit wohnte darin; nun aber - Mörder.“ Also könnte das Volk eine Kehrtwende machen, und Jesaja sehnt diese Zeit herbei, aber er sieht nur wenig Hoffnung.

Es ist schon erstaunlich, was dieser Mann Jesaja sich zu sagen traut. Judäa war schließlich keine Demokratie des einundzwanzigsten Jahrhunderts. Das Land wurde von einem König und der Aristokratie beherrscht, wobei man auch das Priestertum am heiligen Tempel zur

Aristokratie zählen kann. Und die waren über solche Worte bestimmt nicht erfreut. Zwar hatte das Volk Respekt und eine gewisse Ehrfurcht vor Männern, die im Namen Gottes sprachen. Woher sollte man aber wissen, ob dieser Mann das Wort Gottes verkündete? Es gab ja schließlich auch die (wie man sie später gerne bezeichnete) „falschen“ Propheten. Und diese bestätigten die Herrschenden und versprachen nur Gutes. Darüber hinaus war das Darbringen von Opfern der einzige Gottesdienst seit den Zeiten Moses; dagegen zu sein konnte leicht als Gotteslästerung betrachtet werden. Trotzdem hatte der Jesaja die Zivilcourage, gegen das Establishment und das Volk zu wettern.

Jesaja tat aber noch mehr als das. Er prophezeite den Untergang des Staates und des Volkes, was einem Staatsverrat gleichkommt. „Darum spricht der Herr, der HERR Zebaoth, der Mächtige Israels: Wehe! Ich werde mir Trost schaffen an meinen Feinden (damit ist Israel gemeint) und mich rächen an meinen Widersachern und will meine Hand wider dich kehren und wie mit Lauge ausschmelzen, was Schlacke ist, und all dein Zinn ausscheiden.“ Gott wird das Volk nicht ganz vernichten, nur reinigen und das Böse ausscheiden. „Zion muss durch Gericht erlöst werden und die zu ihr zurückkehren, durch Gerechtigkeit. Die Übertreter aber und Sünder werden allesamt vernichtet werden, und die den HERRN verlassen, werden umkommen. Denn ihr werdet sein wie eine Eiche mit dürren Blättern und wie ein Garten ohne Wasser; und der Starke wird sein wie Werg und sein Tun wie ein Funke, und beides wird miteinander brennen, und niemand löscht.“

Liest man diese Worte des Jesaja im ersten Kapitel im Zusammenhang, kann man sich an den ausdrucksstarken Worten, an den bildlichen Beschreibungen, an diesem großartigen Dichtwerk berauschen (wobei die hebräische Urschrift noch viel eindrucksvoller ist). Heute würde man Kritiker, die so leidenschaftlich das eigene Volk ermahnen und zurechtweisen, als „Selbsthasser“ bezeichnen, oder im besten Fall, so man ihnen nicht schaden will, sie als Querulanten ignorieren. Wie würden aber Opportunisten, freiwillig gleichgeschaltete Medien und Mitläufer einen Jesaja bezeichnen, der das Strafgericht Gottes über sie beschwor? An einer anderen Stelle (Kap. 6) sieht Jesaja keine Möglichkeit mehr für eine Rückkehr des Volkes zum Leben in Anstand und Würde, als durch seine fast völlige Vernichtung. Und wie soll das geschehen? Erstaunlich für den Leser und theologisch höchstproblematisch: Gott will die Bekehrung des Volkes nicht mehr. Die Enttäuschung und der Zorn sind zu groß. „Und er sprach: Geh hin und sprich zu diesem Volk: Höret und verstehtet' s nicht; sehet und merket' s nicht! Verstocke das Herz dieses Volks und lass ihre Ohren taub sein und ihre Augen blind, dass sie nicht sehen mit ihren Augen noch hören mit ihren Ohren noch verstehen mit ihrem Herzen und sich nicht bekehren und genesen.“ Eine Bekehrung und Buße werden durch Gott geradezu verhindert. Und Jesaja fleht Gott an: „Herr, wie lange (soll das Leiden dauern)?“ Darauf die Antwort Gottes: „Bis die Städte wüst werden, ohne Einwohner, und die Häuser ohne Menschen und das Feld ganz wüst daliegt. Denn der HERR wird die Menschen weit wegtun, so dass das Land sehr verlassen sein wird. Auch wenn nur der zehnte Teil darin bleibt, so wird es abermals verheert werden.“ Jesaja hat keine Hoffnung mehr, dass aus diesem Volk noch etwas Gutes werden kann, bis es fast völlig zerstört ist. Erst danach kann

etwas Neues aufgebaut werden: „Wie bei einer Eiche und Linde, von denen beim Fällen noch ein Stumpf bleibt. Ein heiliger Same wird solcher Stumpf sein.“

Solche kritischen staatsfeindlichen Worte hat man in der Geschichte kaum je von einem Menschen gehört, der das auch überlebt hat. Nicht der Staat, nicht das Land, nicht das Volk waren für Jesaja wichtig. Allein eine gerechte Gesellschaft, die die ethisch-moralischen Normen des mosaischen Rechts vor Augen hat und sich daran orientiert. Dafür hat er sein Leben riskiert. Viele Jahrhunderte hat sich das Volk des Buches an diesem Vorbild orientiert und seine Söhne und Töchter haben versucht, nicht selten auch unter dem Einsatz ihres Lebens, sich für mehr Gerechtigkeit einzusetzen.

Solche Mahner und Ermahnungen werden in den letzten Jahren seltener. Der einzelne Mensch wie auch die Gesellschaft werden nach und nach in den Hintergrund gedrängt. Der Staat, die Nation dominieren immer mehr das Bewusstsein und das Handeln. Und da drängt sich die Frage nach Jesaja in neuer Aktualität auf: Muss erst alles zerstört werden, bevor ein neuer Same aufkommt und eine neue gerechte Gesellschaft aufbaut? Ist die Zeit für eine Umkehr zu spät?

Schneewittchen im Blutbad – Mythen, Medien und Märchen im Zeitalter der Kunstkritik

von Eveline Goodman-Thau, Jerusalem, 22.01.2004

Der Verfall einer Kultur beginnt in dem Augenblick, da das Leben zu ihrer Wahnidee wird.

E. M. Cioran

Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.

Walter Benjamin

Visuelle Darstellungen sprechen eine Sprache, die lauter und deutlicher, wenn auch nicht immer eindeutiger, ist, als jedes gesprochene Wort. Was mit den Augen gesehen wird, bleibt als Erinnerungsspur in der Seele eingepägt. Das biblische Bilderverbot hat hier seine Bedeutung: sich ein Bild von Gott zu machen, würde die Vieldeutigkeit der Bilder zerstören, unser Verhältnis zur Wirklichkeit unwiederholbar fixieren, unser Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse aufheben, unsere Entscheidungen vorwegnehmen.

Jenseits der Frage, ob Zvi Mazel, Botschafter des Staates Israel in Schweden, eine glückliche Entscheidung traf, als er in einem Akt des Protestes das Licht über der

Inszenierung „Snow White and the Madness of Truth“ löschte, jenseits der Frage, ob dies ein gewalttätiger Akt war, der die (wohl gemeinte) Absicht des Künstlers Dror Feiler und des Stockholmer Museumsdirektors Kristian Berg, Menschen zum Nachdenken darüber zu bringen, warum solche Sachen im Nahen Osten wie auch in anderen Teilen der Welt geschehen, zunichte machte, müssen wir die Frage des *kulturellen* Kontextes stellen.

Indertat. Bilder sprechen eine lautere Sprache als Worte, aber sie stehen nicht in einer Leere: das Bild der Mörderin, des Schiffes, des Blutbades sind nicht abstrakt, sondern ganz konkret und diese Bilder sprechen durch ihre Konkretheit, nicht nur im *geschichtlichen*, sondern im *kulturellen* Kontext eine deutliche Sprache, gerade wenn es um Juden und Judentum geht und um den Staat Israel im (vermeintlich) post-christlichen Europa. Der Kontinent ist säkularisiert, aber die Kunst- und Medienbilder sprechen weiterhin eine Sprache, die ihr mythisches Gewand nicht abgelegt hat: sogar in elektronisch-manipulierter Form ist Bach noch immer Bach, genau wie Mozart, gespielt vor den Henkern von Auschwitz, Mozart blieb. Die Frage ist also, aus welchen *historischen*, nicht *religiösen* Erfahrungen entnehmen wir unser Deutungsvermögen der Wirklichkeit, in der wir leben? Warum protestieren manche, wie der Botschafter so, und manche, wie der Künstler, wiederum so? Sind wir als Künstler und Hüter der Kultur aufgefordert, diese Fragen zu stellen oder sollten wir dem Publikum das letzte Wort über die Frage, was Kultur und was Barbarei ist, überlassen? Im Klartext: reden wir über „*Schneewittchen*“ oder über den „*Wahn der Wahrheit*“?

Mythen, wie bereits bemerkt, haben ihre Aussagekraft nicht verloren, insbesondere wenn sie zu Märchen geworden sind, die wir aus der Unschuld unserer Kindheit kennen, als die Erwachsenen uns (noch) die Welt als heil vorspiegelten, eine Unschuld, die auch jetzt schon dahin ist. Ist die Wahrheit zum Wahn geworden, weil wir nicht mehr an die Unschuld von Schneewittchen glauben? Oder haben wir vielleicht Zweifel daran, dass Schneewittchen unschuldig ist, weil wir nicht mehr an unsere Märchen glauben? Woher wissen wir, ob sie „weiß wie Schnee“ war? Aus dem Kontrast der Farben Rot (Schuld) und Weiß (Unschuld), aus der Wahrheit der Geschichte, der Medien, der Ideologie, der Gerechtigkeit, der Gnade, der Hoffnung...

Die Brüder Grimm waren fromme Christen, die wie die Juden ihre Bibel gut kannten und wussten, dass diese Urbilder eine ungeheure Kraft haben und so erzählten sie das Märchen der Unschuld, sich stützend auf das Psalmwort „Entsündige mich mit Ysop, dass ich rein werde, wasche mich, dass ich schneeweiß werde“ (Ps 51,9), Schuldbekennnis und Bitte um Verzeihung vom König David, wie auch auf das Prophetenwort „Wenn eure Sünde auch blutrot ist, soll sie doch schneeweiß werden, und wenn sie rot ist wie Scharlach, soll sie doch wie Wolle werden“ (Jes 1,18). Auch das Blutbecken vom Künstler hat seinen biblischen Urgrund, als Zeichen an den Türpfosten, Erinnerung an den Auszug aus Ägypten: „Und nehmt ein Bündel Ysop und taucht es in das Blut des Beckens und bestreicht damit die Oberschwelle und die beiden Pfosten... Denn Gott wird herumgehen und die Ägypter

schlagen. Wenn er aber das Blut sehen wird an der Oberschwelle und an den beiden Pfosten, wird er aber an der Tür vorübergehen..." (Ex 12,22-23)

Was im Judentum zum Fest der Freiheit wurde, bekam im Christentum die Bedeutung der Auferstehung, wurde aber jahrhundertlang auch zum Mythos des Blutes vom Christenkind, welches für das Backen vom Brot der Armut – die Mazza –vermeintlich von Juden gebraucht wurde.... wer ist Opfer und wer ist Täter? So sprechen die Bilder zwar eine eigene Sprache, aber öffnen zugleich im Zeitalter der Kunstkritik eine Möglichkeit zur Kulturkritik als Brücke zwischen Politik und Kultur.

Unser Leben spielt sich nicht ab in einer Leere: wir sehen mit eigenen Augen, hören mit eigenen Ohren, erinnern im eigenen Herzen und wissen mit eigener Vernunft. So weiß auch jeder vom Recht und der Moral, von Macht und Ohnmacht, von Hass und Liebe, von Wissen und Glauben, von Wahrheit und Lüge: es sind ja nicht die Details, die ausschlaggebend sind, sondern die Art und Weise, in der die Tatsachen von uns bewertet werden im Spannungsfeld von Annahme und Abwehr. Die Zeit der „Ungeduld des Herzens“ ist längst vorüber, weil niemand mehr nach Geduld und Ungeduld fragt. Die Debatte um die Toleranz ist längst entartet zwischen post-christlichen Moralpredigten der Begnadigten, die den Anderen „dulden“ für sein oder ihr „Anderssein“, aber keine Würdigung - nicht Anerkennung - als Duldungsethos entwickelt haben. Eine Sensibilität, die nicht nur eine Herausforderung für die aufgeklärte Vernunft, sondern auch eine Kritik des Eigenen beinhaltet, eine Kritik, die mich persönlich betrifft, als Teil einer Gemeinschaft, wo ein Mensch für das Wohl und Unwohl des Anderen persönlich haftet; wo ein Mensch an der Differenz tatsächlich *leidet*, diese nicht nur erleidet, d.h. über sich unverletzt ergehen lässt. Dem Anderen wirklich zu begegnen bedeutet, dass jede Berührung eine Verletzung ist: nicht nur für den Anderen, sondern *auch* meiner eigenen Integrität. Meine eigenen Überzeugungen, die noch vor einigen Momenten so sicher, so selbstverständlich schienen, brechen vor der Begegnung mit dem Anderen zusammen, ein Zusammenbruch der viel erschütternder ist, als jegliche menschliche Bombe dies auslösen könnte - vorausgesetzt, dass man sie überlebt. Den seelischen Schaden kann man ja mit menschlichen Maßstäben nicht messen, da wir sterblich sind: diese Gnade hat Gott uns zumindest gezeigt, als er Adam und Eva den Weg zum Baum des Lebens versperrt hat. Nicht wie Gott soll der Mensch über Tod und Leben beschließen, nur über Gut und Böse. Die Entscheidung über Leben und Tod sollten wir ihm überlassen und das Leben wählen...

Die Selbstverständlichkeit der Welt ist dahin, da wir, nicht die Welt, aus den Fugen geraten sind. Was heißt es, *Zeitzeuge* zu sein, wie werden unsere Kinder es ihren Kindern erzählen, wenn wir nicht *Lebenszeuge* sind. Das Leben über den Tod wählen bedeutet, den Anderen vor dem Tod zu schützen, nicht Gott für den Anderen zu spielen, oder für sich selbst, die eigene Haut zu retten durch eine „neutrale“ Haltung, sondern zu wissen, dass es nur ein Ich von Morgen geben kann, wenn das Morgen - wie das Wetter - mich wirklich angeht: ich bleibe ja nicht trocken, wenn der Schirm von den Stürmen der Zeit aus meinen Händen gerissen wird.

So gibt es in den Stürmen der Zeit keine Schiffbrüche ohne Zuschauer, und die Frage ist also nach wie vor: Wohin treibt der europäische Wind das kleine weiße Boot mit dem armen unschuldigen Schneewittchen? Wir sind doch alle in diesem Boot, alle auf dem Floß der Medusa, hoffend auf ein Licht an dem fernen Horizont.

Vielleicht wollte Botschafter Mazel die Schweden daran erinnern, dass es nicht so lange her, in finsternen Zeiten, ihr Land gewesen ist, das jüdische Flüchtlinge wie Nelly Sachs aus den brennenden Öfen gerettet hat, aber dass dieses Blutbad eben kein Tauchbad sein kann, auch nicht für eine palästinensische Selbstmörderin, verkleidet als Schneewittchen, die ganz bewusst Kinder mit sich in den Tod gerissen und blind gemacht hat, die das Tageslicht nie mehr erblicken werden. Vielleicht hat er darum, ganz bewusst, das Licht der Installation gelöscht, weil die Inszenierung *in dieser symbolischen Form* keinen Platz im aufgeklärten Europa hat. „Der Verfall einer Kultur beginnt in dem Augenblick, da das Leben zu ihrer Wahnidee wird“, erinnert uns Cioran und fügt hinzu: „Zeiten der Hochkultur bilden Werte nur um dieser Werte selbst willen aus: Das Leben ist lediglich ein Mittel zu deren Verwirklichung; der Einzelne weiß nicht darum, dass er lebt, er lebt schlechthin als ein glücklicher Sklave der Gebilde, die er hervorbringt, ausgestaltet und vergöttert.“ (E. M. Cioran, *Lehre vom Verfall*, Stuttgart 1979, S. 139)

Das Leben ist letztendlich Mittel zur Verwirklichung der Werte. Wenn dieses ausgelöscht ist, ist nicht nur das Licht der Hoffnung dahin, sondern auch das Wissen um die Nähe zwischen Kultur und Barbarei. „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozess der Überlieferung nicht, in dem es von einem zum anderen gefallen ist.“ (Walter Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 1, Frankfurt M. 1951, S. 498).

Schneewittchen kann sich in ihrem weißen Boot leider nicht im Blutbad der Geschichte reinigen, wir aber können sie ändern.

Harriet Pass Freidenreich: „Female, Jewish, and Educated. The Lives of Central European University Women“. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2002, 296 S.

Die Autorin, Professorin für Geschichte an der Temple University in Philadelphia, beschäftigt sich seit langem mit der Frage der Bildung der jüdischen Frauen früher und heute. Denn Bildung, insbesondere höhere Bildung für Frauen, zumal jüdische Frauen, war keineswegs eine Selbstverständlichkeit, nicht einmal zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als sich die mitteleuropäischen oder amerikanischen Universitäten für weibliche Studierende öffneten. Zuvor, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, gab es nur vereinzelt Akademikerinnen. Freidenreich selbst, die trotz der eigenen akademischen Karriere Ehefrau und Mutter zweier Söhne ist, erinnert sich an ihre Jugend im Kanada der 50er Jahre, als ihr gesagt wurde: „Harriet, you wouldn't get a Ph.D., would you? Then no one will ever marry you!“ Dass viele Frauen solche „wohlmeinenden“ Warnungen beherzigten, zeigt ihre Erfahrung: „I can recall women, both single and married, who were teachers, nurses, sales clerks, and secretaries, but I do not remember ever meeting a woman physician, lawyer, or professor before leaving home to attend university. Perhaps I was not yet even fully aware that such women existed.“ (S. xiv)

Harriet Freidenreich, nach eigener Definition jüdische Feministin, beschäftigt sich in ihrer Studie zur Frauenemanzipation vor allem mit Lebensläufen akademisch gebildeter und wissenschaftlich tätiger jüdischer Frauen aus dem Deutschland und Österreich des frühen 20. Jahrhunderts, da diese zahlreich und – nicht zuletzt in den Beständen von Memoiren im Leo Baeck Institut - wohl dokumentiert sind. Viele dieser Frauen, zunächst als „höhere Töchter“ erzogen, haben sich – manchmal entgegen dem Elternwillen und den Gepflogenheiten ihres Umfelds - bewusst pioniergleich für eine akademische Karriere und gegen Familiengründung entschieden, allerdings blieben auch sie in der Minderheit. Die meisten dieser studierten Frauen stammten aus großstädtischen und wohlhabenden Familien des „Bildungsbürgertums“, doch sie hatten häufig nicht nur mit antifeministischen, sondern auch antisemitischen Vorurteilen in der Gesellschaft zu kämpfen, bis hin zur erzwungenen Emigration oder der Ermordung während der Shoah.

Freidenreich hat für ihre Forschung Fragebögen sowie Interviews mit verschiedenen Personen verwendet, und so einen Bestand an 460 ausführlichen sowie zahlreichen fragmentarischen Lebensläufen von studierten jüdischen Frauen zusammengetragen. Indem sie diese nachzeichnet, findet sie Erklärungen für die Entwicklungen innerhalb ihrer eigenen wie der heutigen jüngeren Generationen jüdischer Frauen in West und Ost. Unter den von ihr untersuchten Personen sind zahlreiche bekannte Wissenschaftlerinnen, Ärztinnen, Politikerinnen, Psychoanalytikerinnen etc.– wie Rahel (Goitein) Straus, Helene (Rosenbach) Deutsch, Lisa Meitner, Hilde Spiel, Alice Salomon, Toni Sender, Hannah Arendt oder Edith Stein, daneben eine große Anzahl an unbekanntem Frauen, deren Lebenswege und Errungenschaften nicht minder faszinierend und vorbildhaft sind.

Freidenreich, selbst eine praktizierende konservative Jüdin, interessiert sich darüber hinaus für die Auswirkungen der akademischen Karriere auf die Identität ihrer Protagonistinnen und teilt die von ihr untersuchten Frauen in drei Kategorien ein: 1. die „jüdischen Jüdinnen“, d. h. solche, die ihr Judentum weiterhin täglich praktizierten; 2. die „bloß Jüdinnen“, d. h. solche, die formell innerhalb der jüdischen Gemeinschaft geblieben waren und schließlich 3. solche, die aus der jüdischen Gemeinde austraten oder sich haben taufen lassen, die „früheren Jüdinnen“. Es waren darunter Feministinnen, aber nicht nur, außerdem viele Linke, also Sozialistinnen oder auch Liberale. Sie sind ein Querschnitt der Gesellschaft, in der sie (bis 1938) lebten.

Freidenreichs Studie, die an die Forschungen von Deborah Hertz und Marion Kaplan anknüpft, ist materialreich, informativ und bietet auch der deutschen Leserschaft eine gründliche Einführung sowohl in die moderne jüdische Sozialgeschichte des deutschen Sprachraums als auch in die Geschichte der Frauen in Europa, aus der sich ein Bild der „neuen jüdischen Frau“ herauskristallisiert.

Elvira Grözinger

Das Ma`assebuch. Altjiddische Erzählkunst. Mit 33 Bildern. Vollständige Ausgabe ins Hochdeutsche übertragen, kommentiert und herausgegeben von Ulf Diederichs. Deutscher Taschenbuch Verlag. München, 2003. 845 S., kartoniert. 14, 50€.

Zur Zeit liegt in den Schaufenstern zahlreicher Buchhandlungen eine recht umfangreiche Neuerscheinung aus, die Beachtung verlangt. Es handelt sich dabei um eine neue, vollständige Übertragung des Ma`ase-Buches ins Hochdeutsche.

Das Ma`ase-Buch, dessen Erstausgabe 1602 in der Baseler Druckerei von Konrad Waldkirch durch den wandernden Verleger und Buchhändler Jakob bar Abraham aus Mesritsch besorgt wurde, ist eines der bedeutendsten Sammlungen altjiddischer Erzählungen. Der unbekannt Redakteur des Werkes konnte bei seiner Kompositionsarbeit auf die traditionelle jüdische Literatur, eine überaus reiche und lebendige mündliche Erzähltradition, sowie mehrere kleinere und größere handschriftlichen Ma`ase-Sammlungen zurückgreifen, an deren Fixierung schon Generationen von Schreibern gearbeitet hatten. Neben dem talmudisch-midrasschischen Material, der Schicht der Rhein-Donau-Sagen, die mittelalterliches Legendengut der Chassidei Aschkenas und anderer deutscher Rabbinen enthält, existiert eine dritte Schicht mit Legenden und Märchen aus den arabischen und germanischen Sprachräumen. Als Konkurrent zu den unterhaltenden Volksbüchern konzipiert, erhebt es den Anspruch übersetzte „Thora“ und „verdeutschter Talmud“ zu sein. Damit erhielt der Ungebildete, der unter anderen aus sprachlichen Gründen vom „Thoralernen“ der Gelehrten ausgeschlossen war, ein vollwertiges Werk für die tägliche Lektüre.

Die von Ulf Diederichs vorgelegte Übertragung nach der Amsterdamer Ausgabe von 1723, die auf den Vorarbeiten von Bertha Pappenheim und Moses Gaster basiert, versucht in besonderer Weise den Bedürfnissen des modernen Lesers entgegenzukommen.¹ In Anlehnung an Pappenheims vorsichtiger Bearbeitung versucht Diederichs möglichst dicht am Original zu bleiben, sowie den besonderen Charakter des Textes zu erhalten, in dem er „reizvolle alte Wortformen beibehält“. Die Orientierung an Gasters Vorgehensweise, die Texte mit Anmerkungen und Quellenhinweisen zu versehen, helfen dagegen den Laien beim besseren Verständnis der Texte, weisen auf verwandte Märchen- und Legendenmotive in der jüdischen und nichtjüdischen Literatur hin und geben erste Informationen über die Protagonisten der Erzählungen, die ihre historische Einordnung erleichtert.

Das Nachwort geht nicht nur kurz auf die Bedeutung des Ma`ase-Buches in der frühen Neuzeit ein, sondern versucht den Leser auch über einige zentrale Probleme der Ma`ase-Forschung sowie die verschiedenen Märchenstoffe des Ma`ase-Buches zu informieren – ein Anliegen, das Diederichs als Verleger der Serie „Die Märchen der Weltliteratur“ besonders wichtig ist. Eine besondere Beachtung verdient der Abschnitt über die Forschungsgeschichte zum Ma`ase-Buch, in dem ihre jähe Unterbrechung durch das NS-Regime, die Arbeitsergebnisse der letzten Jahrzehnte sowie über einige momentan laufende Forschungsprojekte zum Westjiddischen skizziert wird. Die spannend zu lesenden Informationen werden durch ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Namensregister ergänzt.²

Auch wenn die Fachwelt nach wie vor Handschriften, Drucke und Fachliteratur konsultieren wird, so kommt dieser Neubearbeitung doch der Verdienst zu, das Ma`ase-Buch wieder einem breiteren Publikum zugänglich zu machen und das Interesse des Lesers für die jiddische Literatur selbst, aber auch ihrer Erforschung zu wecken.

Nathanael Riemer

¹ Allerlei Geschichten. Maase-Buch. Buch der Sagen und Legenden aus Talmud und Midrasch nebst Volkserzählungen in jüdisch-deutscher Sprache. Nach der Ausgabe des Maase-Buches Amsterdam 1723 bearbeitet von Bertha Pappenheim. Frankfurt a. M., 1929.; Gaster, Moses (Ed.): Ma`ase-Book. Book of Jewish Tales and Legends. Translated from Judeo German. 2. Vol. Philadelphia, 1934.

² Das Literaturverzeichnis hätte noch durch einige wichtige Arbeiten und Textausgaben der jiddischsprachigen Ma`ase-Buch-Forschung ergänzt werden können, wie z.B.: Zinberg, Israel: Wegn di mekorim funem „ma`ase bukh“. In: Kultur-historische shtudies. New York, 1949. S. 306-313. und: Ma`ase-Buch. 84 derzeylungen fun der 1ter oysgabe in basel, in 1602, fun alt-yiddish, mit heraot, mekorim, motiwn fun Jakob Maitlis. Buenos Aires, 1969.

Kultische Textilien im Vorderen Orient und im Judentum, Textil – Körper – Mode. Dortmunder Reihe zu kulturanthropologischen Studien des Textilen. Bd. 2. Hg. von Gabriele Mentges und Heide Nixdorff. Edition Ebersbach 2001.

Innerhalb derjenigen wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit Religionen auseinandersetzen, haben in der Vergangenheit die kognitiven durch Text bezeugten Darstellungsebenen der Religion im Mittelpunkt des Interesses gestanden. Daß es daneben auch andere Übermittlungsformen religiöser Botschaften gibt, hat man bestenfalls zur Kenntnis genommen, aber nur selten zum Gegenstand eingehenderer Untersuchungen gemacht. Dies gilt auch für die jüdische Religionsgeschichte. Es ist insofern auch nicht verwunderlich, wenn die Mehrzahl der Beiträge des hier vorliegenden Bandes, von Textilwissenschaftlerinnen und nicht von Vertretern der Religionswissenschaft oder den Jüdischen Studien/Judaistik kommt. Von den vier in diesem Band veröffentlichten Beiträgen hat die Mehrzahl kultische Textilien im Judentum zum Gegenstand.

Die einzige Ausnahme ist der erste Beitrag von Marion Maier, der die Ausgrabungen im anatolischen Çatal Hüyük und ihre Bedeutung für die Textilkultur. Die Relevanz der dort gemachten Funde und ihre Interpretation hängen, wie die Autorin selbst bemerkt, vom jeweiligen Wissenschaftskanon der Fachdisziplinen ab. Sicherlich mag daher auch die Annahme einer in vorgeschichtliche Zeit zurückreichenden Tradition verwendetes Muster nicht unwidersprochen bleiben.

Vera Bendt geht der Frage nach, was unter dem Begriff „jüdische Textilien“ materiell und ideologisch zu verstehen ist. Im jüdischen Religionskult werden Textilien als Trägermaterial für Symbole genutzt, deren Wurzeln in den Kulturen des Vorderen Orients liegen und durch jüdische, christliche und islamische Überlieferungsstränge ihre geographische und topographische Verbreitung gefunden haben. Aus zwei Jahrtausenden wechselhafter jüdischer Geschichte ist so eine Zeremonialkunst entstanden, die als Gegenstände zwar auch die kunsthandwerklichen und stilistischen Merkmale ihres Umfeldes spiegeln, in dem diese Gegenstände entstanden sind. Weit wichtiger ist jedoch, daß die Zeremonialkunst von den Umdeutungen und Anpassungen geprägt wurde, die das Judentum zu leisten hatte, um seine Existenz im soziokulturellen Umfeld zu sichern. Die Autorin zeigt in ihrem Beitrag Beispiele, an denen sich die Umdeutungen bzw. der Prozeß der historischen Überlagerung und Neugestaltung von Motiven belegen läßt.

Ina Hoffmann befaßt sich in ihrem sehr umfangreichen Beitrag mit den „Synagogalen Textilien“ und deren Bedeutung in religiösen Kontext. Textilien sind seit Bestehen des synagogalen Gottesdienstes nachweisbar. Mit ihnen werden religiöse Vorstellungen tradiert und insofern dienen sie auch als Informationsträger über religiöse Vorstellungen. Die zahlreichen von der Autorin herangezogenen Beispiele behandeln durchweg ältere nicht mehr im Gebrauch befindliche Kultgegenstände aus verschiedenen Regionen. Das jüngste Stück ist ein 1931 entstandener Tora-Vorhang aus Berlin.

Um Objekte aus Berlin geht es auch im letzten Aufsatz des Bandes, in dem Birgit Sensen einen Hochzeits-Baldachin und ebenfalls einen Tora-Vorhang analysiert. Die Textilien sind während der NS-Zeit versteckt gewesen und nach dem Krieg wieder aufgetaucht. Bei beiden ist die ungewöhnliche Ornamentik hervorzuheben. Die Verfasserin geht davon aus, daß beide Teile zu einem Ensemble gehörten, daß von einer Person beauftragt worden ist.

Der Band wird durch ein Glossar einschlägiger Termini zur jüdischen Religion abgeschlossen. Es bleibt zu hoffen, daß dieser Band eine Anregung für weitere derartige Studien gibt.

Asya Asbaghi

Davids Harfe und Heines Feder Jüdische Kultur – einst und jetzt

Offene Tagung
 Stuttgart-Hohenheim
 19.-21. Mai 2004

Davids Harfe und Heines Feder
 Jüdische Kultur – einst und jetzt

Tagungsleitung

Mittwoch, 19. Mai 2004

bis 16.00 Uhr
 16.30 Uhr

17.00 Uhr

18.00 Uhr
 19.30 Uhr

Donnerstag, 20. Mai 2004

7.45 Uhr
 ab 8.00 Uhr
 9.30 Uhr

10.30 Uhr
 11.00 Uhr

12.00 Uhr
 14.00 Uhr

15.00 Uhr

16.00 Uhr
 16.30 Uhr

17.30 Uhr

18.30 Uhr
 20.00 Uhr

Vereinigung für Jüdische Studien e.V.



Architektur, Film, Kunst, Literatur, Musik, Theater – Bereiche der allgemeinen Kultur, in denen sich das Judentum immer wieder selbst zu definieren versucht hat. In der punktuellen Gegenüberstellung von *einst* und *jetzt* wird der katastrophale Bruch in der deutsch-jüdischen Geschichte ebenso greifbar wie die Neubestimmung jüdischer Identität nach der Shoa.

Dr. Abraham Peter Kustermann, Akademiedirektor, Stuttgart
 Prof. Dr. Robert Jütte, Stuttgart

Anreise – Kaffee, Tee, Gebäck

Begrüßung – Einleitung in die Sujets der Tagung

Dr. Abraham Peter Kustermann – Prof. Dr. Robert Jütte

» Krönent den Herrn mit Liedern und Gesängen!«

Musik und Gesang im antiken und mittelalterlichen Judentum

Prof. Dr. Karl E. Grözinger, Universität Potsdam/Kollegium Jüdische Studien
 Abendessen

Jüdische Musik in der Gegenwart: Die neue Jüdische Schule.

Dr. Jascha Nemtsov, Pianist und Musikwissenschaftler, Universität Potsdam/Kollegium Jüdische Studien - Gesprächskonzert

(Angebot) Kath. Gottesdienst zum Feiertag

Frühstück

Deutsch-Jüdische Literatur in der Vergangenheit

Prof. Dr. Hans Otto Horch, Deutsch-jüdische Literaturgeschichte,
 RWTH Aachen

Kaffee-/Teepause

Jüdische Literatur in der Gegenwart

Doron Rabinovici, Schriftsteller – Essayist – Historiker (Wien),

im Gespräch mit Prof. Dr. Anat Feinberg, Hebräische und Jüdische Literatur,
 Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, und Prof. Dr. Hans Otto Horch,

Deutsch-jüdische Literaturgeschichte, RWTH Aachen

Mittagessen

Jüdischer Film in der Vergangenheit

Ronny Loewy, Cinematograf, Frankfurt a.M.

Jüdischer Film in der Gegenwart

Artur Brauner, Filmproduzent, Berlin

Kaffee-/Teepause/Gebäck

Jüdische Architektur in der Vergangenheit

Dr. Saskia Rohde, Kultur-Historikerin, Hamburg

Jüdische Architektur in der Gegenwart

Prof. Dr.-Ing. Alfred Jacoby, Architekt – Baukonstrukteur, Hochschule Anhalt/Dessau

Abendessen

Autorenlesung

Joshua Sobol, Dramatiker, Jerusalem/Doron Rabinovici, Wien

Freitag, 21. Mai 2004

8.00 Uhr

Frühstück

9.00 Uhr

Vom Purimspiel zum jiddischen Staatstheater. Jüdisches Theater in der Vergangenheit

Dr. Elvira Grözinger, Institut für Religionswissenschaft, Universität Potsdam

10.00 Uhr

Kaffee-/Teepause

10.30 Uhr

Jüdisches Theater in der Gegenwart

Joshua Sobol im Gespräch mit Prof. Dr. Anat Feinberg

12.00 Uhr

Mittagessen

13.30 Uhr

Jüdische Kunst in der Vergangenheit

Dr. Felicitas Hermann-Jelinek, Chefkuratorin des Jüdischen Museums Wien

14.30 Uhr

Jüdische Kunst in der Gegenwart

Prof. Micha Ullman, Staatliche Akademie der Bildenden Künste Stuttgart

15.30 Uhr

Ende der Tagung

Tagungskosten:

Tagungsbeitrag mit Verpflegung

mit Übernachtung im EZ: ca. 148 €

mit Übernachtung im DZ: ca. 138 €

Tagungsbeitrag mit Verpflegung ca. 98 €

Sollten Sie Interesse an dieser Tagung haben, senden wir Ihnen gerne das endgültige Programm nach Drucklegung zu.

Programmanforderung:

Per E-Mail: dacke@akademie-rs.de

Per Fax: 0711 1640-801

oder per Post an:

Akademie der Diözese

Rottenburg Stuttgart

Frau Erika Dacke

Im Schellenkönig 61

70184 Stuttgart

**Robert-Bosch-Stipendien im Rahmen des Ignatz-Bubis-Gedenkstipendienfonds
für Jüdische Studien an der Universität Tel Aviv**

Nach dem Tod des ehemaligen Vorsitzenden des Zentralrates der Juden in Deutschland, Ignatz Bubis, wurde 1999 der Ignatz-Bubis-Gedenkstipendienfonds eingerichtet, um Studien zur deutschen und jüdischen Geschichte und Kultur in Deutschland und Israel zu fördern.

Ausschreibung für das akademische Jahr 2004/2005 (Jahresstipendium):

2 Doktorandenstipendien (à 11.500 €)

2 M.A.-Stipendien (à 7.000 €)

2 B.A.-Stipendien (à 4.500 €)

Das Stipendium beginnt im Oktober 2004.

Geförderte Forschungsgebiete:

Bewerben können sich Studierende und Doktoranden mit folgenden Fachgebieten und Forschungsgegenständen:

Bibel- oder Talmudstudien, hebräische und semitische Sprache, hebräische Literatur, jüdische Philosophie, Geschichte des jüdischen Volkes oder Geschichte Israels, biblische Archäologie, Geschichte der antiken Hochkulturen im vorderen Orient, Geschichte des Nahen Ostens, Jiddische Studien, Geschichte der deutschen und jüdischen Kultur, vergleichende Literaturwissenschaft, interdisziplinär ausgerichtete Kulturwissenschaften sowie Religionswissenschaft, Bildende Kunst oder Kunstgeschichte.

Die Stipendien werden in Israel und Deutschland ausgeschrieben. Deutsche Stipendiaten führen ihre Forschungen an der Universität Tel Aviv (TAU) durch, israelische Stipendiaten können an einer deutschen Universität bzw. einer jüdischen Forschungseinrichtung in Deutschland oder an der TAU arbeiten.

Bewerbungsunterlagen:

- Motivationsschreiben mit Angaben zum geplanten Forschungsprojekt (Bewerbungsformular)
- Angaben zum Studium (Studiengang, Semesterzahl, bisherige Arbeitsthemen, Abschlüsse, ggf. Publikationsliste),
- Lebenslauf mit Foto,
- 2 Empfehlungsschreiben,
- ggf. Abschlußzeugnisse.

Die Unterlagen sind bis auf die Zeugnisse in englischer Sprache und in vierfacher Kopie einzureichen. Deutsche Zeugnisse können ohne Übersetzung eingereicht werden.

Bewerbungsschluß ist der 2. Mai 2004 (Poststempel)

Die Bewerbungen sind zu richten an die:

ROBERT BOSCH STIFTUNG, Anke Schmidt, Heidehofstraße 31, 70184 Stuttgart

Auf das Stipendium bewerben sich ebenfalls israelische Bewerber. Die Stipendiaten werden unter allen Bewerbungen von einer Jury an der Universität Tel Aviv ausgewählt.

Näbich*

von Joseph Wertheimer

[1.] Ein Wörtchen geht von Mund zu Munde-
Sein Ursprung blieb uns unbekannt –
Doch Zeugniß giebt's vom Bruderbunde,
Dem Mitleid tief ins Herz gebrannt.
Wo sich ein menschlich Weh erschließet,
Wo schwer und bang die Pilgerfahrt,
Das „Näbich“ wie's der Lipp' entfließet,
Sagt: Liebe sei hier fromm gewahrt.

[3.] So nennt es immerhin verdorben!
In Sprach' und Brauch mags also sein,
Doch hat's das Bürgerrecht erworben,
Weil es vom Herzen stammet rein.
Ein Schiboleth für das Erbarmen,
Das Israel hat stets durchseelt:
O haltet fest am Wort, am warmen,
Für Euch ja selbst schien's auserwählt.

[2.] Die Furchen, die der Gram gezogen,
Füllt aus das Wort mit seiner Saat;
Denn rasch wie abspringt Pfeil vom Bogen,
Vom Wort sich löst die gute That.
Ob's trübes Alter gilt zu ehren,
Ob früh gebeugt ein Jugendmuth,
Ob Jud, ob Christ vergießt die Zähren,
Das Wort ertönet mild und gut.

[4.] Und wenn verronnen sind die Stunden,
Da Ihr dem Mitleid war't geweiht,
Und wenn geheilet hat die Wunden
Die weisere, die bess're Zeit:
Thut nicht hinweg das Liebeszeichen,
Bewahret euch das Balsamwort;
Dem Dulder lindernd es zu reichen,
Weilt Menschenschmerz an jedem Ort.

* [Anmerkung des Autors:] Näbich stammt nach Grimm vom altdeutschen „äbich“, was abwärts, schief, bedeutet, daher von Jemand gebraucht wird, mit dem es abwärts, dem es schief geht. Das Wort hat sich im österreichischen „abi“ was herab, abwärts bedeutet, im Volksmunde lebendig erhalten. Nach hebräischen Auslegern stammt es von נבּי, jammern.

[Wertheimer, Joseph Ritter von (1800-1887): Näbich. In: Kalender und Jahrbuch für Israeliten für das Jahr 5615 (1854-1855). Hg. v. Joseph Wertheimer. 1 (1854), S. 375-376.]