

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



GHETTO: RÄUME UND GRENZEN IM JUDENTUM

(2011) HEFT 17

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

GHETTO: RÄUME UND GRENZEN IM JUDENTUM

(2011) HEFT 17

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

HERAUSGEGEBEN VON REBEKKA DENZ UND GRAŻYNA JUREWICZ
IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.
IN VERBINDUNG MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN DER
UNIVERSITÄT POTSDAM

Ghetto: Räume und Grenzen im Judentum

(2011) HEFT 17
UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN (PRINT) 1614-6492
ISSN (ONLINE) 1862-7684
ISBN 978-3-86956-132-5

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Universitätsverlag Potsdam 2011

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam | <http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Tel.: +49 (0)331 977 4623 | Fax: -3474 | verlag@uni-potsdam.de

Redaktion:

Rebekka Denz (Artikel, denz@bundism.net)

Grażyna Jurewicz (Artikel und Rezensionen, jurewicz@web.de)

Daniel Jütte (bis Frühjahr 2011: Rezensionen)

Redaktionsadresse: Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, <http://v-j-s.org>

Dieses Manuskript ist urheberrechtlich geschützt. Es darf ohne vorherige Genehmigung der Autoren und des Herausgebers nicht vervielfältigt werden.

Redaktionsschluss: Heft 18 (2012): 14.11.2011

Es wird um Einsendung von Beiträgen gebeten. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge abzulehnen, in geteilter Form zu drucken oder nach Rücksprache zu kürzen. Die veröffentlichten Texte spiegeln Meinungen und Kenntnisstand der Autoren. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber bzw. der Gesamtedaktion wieder. Alle in PaRDeS veröffentlichten Artikel sind in „Rambi. Index of Articles on Jewish Studies“ nachgewiesen.

Umschlagabbildung: Das Titelbild zeigt die Ponte delle Guglie in Venedig im Vordergrund und mehrstöckige Wohnhäuser des ehemaligen jüdischen Ghettos im Hintergrund der Fotografie. Das Bild wurde für den Publikationszweck technisch bearbeitet. Copyright: Jewish Encyclopedia von Wikimedia Commons.

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

Layout und Satz: Martin Meyerhoff (info@wissensatz.de)

ISSN (print) 1614-6492

ISSN (online) 1862-7684

ISBN 978-3-86956-132-5

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam

URL <http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2011/4938/>

URN <urn:nbn:de:kobv:517-opus-49387>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-49387>

Ghetto: Räume und Grenzen im Judentum

Editorial

Unter Rekurs auf zwei historische Erscheinungsformen des Ghettos – auf jüdische Wohnviertel der Frühen Neuzeit und nationalsozialistische Ghettos – wurde der Begriff ‚Ghetto‘ zum Symbol von Joch und Verfolgung stilisiert. Diese Sprachpraxis etablierte eine einseitige Forschungsperspektive, die sich ihrem Gegenstand aus dem Täter-Opfer-Paradigma heraus näherte. In der jüngsten Zeit unternahm man jedoch Versuche, diese Perspektive zu brechen, indem man das Ghetto-Phänomen anhand solcher Untersuchungskategorien wie ‚Lebenswelt‘, ‚Erfahrung‘ und ‚Konstruktion von Raum‘ sowie ‚Ambivalenz von Raum und Grenze‘ befragte.

Das stetig wachsende Interesse an begrifflicher Reflexion über den Sprachkörper ‚Ghetto‘ und an den von ihm bezeichneten historischen Phänomenen samt ihren Widerspiegelungen in der Literatur und bildenden Künsten ist ein starkes Indiz für einen Wandel der Sehgewohnheiten innerhalb der Forschung. In Folge der vorgenommenen Differenzierungen entwickeln sich neue Fragestellungen und Ansätze, die die Reduktion der Wissenschaft von der jüdischen Geschichte und Kultur auf die Kategorien von ‚Unterdrückung‘ und ‚Verfolgung‘ zu überwinden erlauben. Mit dem vorliegenden Heft möchten wir einen Beitrag zu diesem Fachgespräch leisten.

Die hier abgedruckten Beiträge lassen sich in zwei Kategorien unterteilen. Zum einen sind es explizite Befragungen des Ghetto-Begriffs im Dienste wissenschaftsgeschichtlicher Reflexionen oder neuer Verfahren zur Erforschung historischer Erscheinungsformen des Ghettos. Hierzu gehören die Artikel von Kristiane Gerhardt, Svenja Bethke und Hanna Schmidt Holländer sowie Birgitt Wagner. In ihren historiographiegeschichtlich bzw. methodologisch orientierten Erörterungen zeigen die Autorinnen die normative Dimension und die daraus resultierende semantische Wandelbarkeit des Ghetto-Begriffs samt ihren Konsequenzen für die Forschungspraxis. In die zweite Kategorie lassen sich wiederum phänomenologisch interessierte Untersuchungen einreihen, die entweder geschichtliche Fallstudien oder Betrachtungen literarischer Repräsentationen des Themas sind. Hierzu gehören die Beiträge von Luca Baraldi,

Stratos N. Dordanas und Vaios Kalogrias, Tanja Kinzel, Francisca Solomon und Elvira Grözinger.

Kristiane Gerhardt wendet sich dem Terminus ‚Ghetto‘ als historiographisch wirksamer Metapher zu, die seit dem 19. Jahrhundert zur Markierung einer epochalen Schwelle zwischen jüdischem Mittelalter und jüdischer Moderne diene. Die sprachliche Verbildlichung der historischen Zäsur mit dem Begriff ‚Ghetto‘ geht laut Gerhardt auf die innere Dynamik der Zivilisierungsdiskurse des Aufklärungszeitalters zurück. Als Inbegriff der vermeintlich finsternen Vormoderne bildet die Ghetto-Metapher, so die Verfasserin, eine der Hauptkoordinaten des sich im 19. Jahrhundert formierenden jüdischen Geschichtsbewusstseins, deren Einfluss im Bereich der Forschung immer noch spürbar ist.

Svenja Bethke und Hanna Schmidt Holländer nähern sich den beiden hier hervorgehobenen Kategorien von ‚Raum‘ und ‚Grenze‘ aus einem methodologischen Interesse heraus: Sie unternehmen den Versuch, Theorien des Raums mit dem ‚interpretativen Paradigma‘ zu verbinden und damit einen neuen Ansatz zur Erforschung von Ghettos zu formulieren. Die Leistungsfähigkeit ihrer Untersuchungsperspektive prüfen die Autorinnen an den Phänomenen von „Kriminalität“ und Bildung in nationalsozialistischen Ghettos.

Birgitt Wagners Beitrag erlaubt ein wissenschaftshistoriographisches Urteil als Vor-urteil aufzudecken. Eine klare Entwicklungslinie innerhalb der Forschung von einer Opferperspektive, die Juden ausschließlich als ohnmächtige Objekte der nazistischen Vernichtungsmaschinerie thematisiert, bis zu den Ansätzen, die sich jüdischen Erlebnis- und Handlungsräumen zuwenden, lässt sich – gemäß Wagners Schlussfolgerung – nicht zeichnen. Bereits in ihren Anfängen erweist sich nämlich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Ghettos als in einem hohen Maße differenziert, was die Autorin an Beispielen aus der englischsprachigen Fachliteratur der 1950er Jahre aufzeigt.

Die zweite oben benannte Kategorie, die phänomenologisch interessierte Untersuchungen umfasst, wird durch den Beitrag von Luca Baraldi eröffnet. Der Verfasser richtet sein Augenmerk auf die italienischen Städte Ferrara und Modena in der Frühen Neuzeit. Im Medium einer ideengeschichtlichen Analyse diskutiert er die Frage nach der Existenz bzw. dem Scheitern eines („geistigen“) Ghettos im Spannungsfeld zwischen Renaissance und Inquisition sowie zwischen Grenzen, die jüdische und christliche Lebenswelten voneinander zu trennen schienen, und gegenseitiger Einflussnahme. Der Autor wirft mit den von ihm gewählten Fallbeispielen entscheidende Fragen für die Erforschung

des Themenfeldes ‚Ghetto‘ auf, woraus beispielsweise die Infragestellung der Ghetto-Metapher als reines Symbol für Joch und Verfolgung gefolgert werden kann.

Stratos N. Dordanas und Vaios Kalogrias widmen sich der jüdischen Gemeinde von Thessaloniki während der deutschen Besatzungszeit 1941 bis 1944. Sie rekonstruieren die gesellschaftlichen sowie politischen Kontexte und zeichnen die Vorgänge nach, die zur Errichtung der Ghettobezirke führten. Die darauf folgende Deportation der jüdischen Bevölkerung bestimmen die Verfasser als das Ende einer Jahrhunderte währenden Symbiose von Juden und Christen in der griechischen Hauptstadt.

Tanja Kinzel behandelt das seit 1941 angedachte Museum für das nationalsozialistische Ghetto Litzmannstadt. Sie beschreibt die ersten Pläne, die anfängliche Umsetzung und schließlich das Scheitern dieses Projektes. Kinzel konzentriert sich hierbei insbesondere auf die unterschiedlichen Motivationen sowie Interessen (und Möglichkeiten) der nichtjüdischen sowie jüdischen Projekttragenden.

In Francisca Solomons Behandlung der ‚galizischen‘ Ghettoesgeschichten wird eine literarische Typologie von Gestalten und Räumen entwickelt. Die Autorin analysiert zu diesem Zweck Beispiele aus den Werken Nathan Samuelys und Karl Emil Franzos‘. Hierbei wird das Genre der Ghettoesgeschichte in seiner lebensweltlichen Verwurzelung bestimmt und als literarisches Abbild soziokultureller Realitäten innerhalb einer Mikrogesellschaft problematisiert.

Auch im Beitrag von Elvira Grözinger wird das Ghetto als Gegenstand der Literatur thematisiert: Die Verfasserin untersucht Repräsentationen des Themas in den Werken moderner Autoren sephardischer und orientalischer Herkunft und bezieht sich hierbei in kritischer Absicht auf den literarischen Topos vom ‚Zauber des Orients‘. Ihr Augenmerk richtet sie auf Darstellungen des Lebens in den jüdischen Vierteln der arabischen Metropolen und von Istanbul.

An die Artikel zum Titelthema schließen sich zwei Beiträge außerhalb des Heftschwerpunktes an. Rachel Albeck-Gidron widmet sich dem Teil des schriftstellerischen Schaffens Yoel Hoffmanns, der in den Bereich der Holocaust-Literatur einzuordnen ist. Die reich illustrierte Studie ergründet Hoffmanns Einbeziehung von und Auseinandersetzung mit dem Werk des deutschen Fotografen August Sander. Auf diese Darstellung folgen Mordechai Lewys Erörterungen zu den Aspekten ‚Körperlichkeit‘ und ‚Spiritualität‘ in den drei monotheistischen Religionen, mit dem Schwerpunkt auf Judentum und Christentum. Der Autor analysiert die beiden Untersuchungskategorien

vor dem Hintergrund kultureller Transferprozesse am Beispiel der antiken und mittelalterlichen Kunst- und Geistesgeschichte.

In der Kategorie „Vermischtes“ findet sich zunächst die von Karl E. Grözinger verfasste Laudatio zu Ehren Manfred Voigts anlässlich seines 65. Geburtstags. Des Weiteren informiert Michał Szulc über die Fünfte Konferenz „Juden und Judentum in der gegenwärtigen Forschung“, die im Juni 2010 in Krakau stattfand.

Wie gewohnt beenden ein Rezensionsteil und eine Liste von Neuerscheinungen auch das diesjährige PaRDeS-Heft.

Abschließend möchten wir uns bei dem langjährigen Mitarbeiter von PaRDeS Dr. Daniel Jütte bedanken, der seit 2005 die Rezensionsabteilung betreute und sich nun mit dem vorliegenden Heft von den redaktionellen Aufgaben verabschiedet. Unter seiner Obhut wuchs die Anzahl an fundierten Buchbesprechungen stetig an und die Zeitschrift gewann einen immerfort zunehmenden Kreis an Rezensentinnen und Rezensenten. An dieser Stelle sei ihm nochmals ausgesprochen herzlich für sein Engagement gedankt.

Rebekka Denz und Grażyna Jurewicz

Ghetto: Space and Borders in Judaism

Editorial

Under recourse of two historical forms of 'ghetto' – a Jewish quarter in the Early Modern Era and the National Socialist ghetto – the term 'ghetto' became stylised as a symbol of yoke and persecution. Through everyday language this established itself as a one sided research perspective, which has the purpose of using the perpetrator-victim-paradigm. Recently people have tried to break this perspective, by analysing the ghetto phenomenon with the use of research categories, for example, 'living environment', 'experience', 'construction and area' as well as 'ambivalence to the area and border'.

The continuing interest in the conceptual reflection of the word 'ghetto', including its historical phenomenon together with its reflection in literature and the educational arts, is a strong indication of a change in the viewing habits within this field of research. Following the conducted differentiation, new questions and approaches developed which allowed one to overcome the reduction of this academic field from Jewish history and culture into the category of 'oppression' and 'persecution'. By using this periodical we would like to contribute to this field of expertise.

The articles, which are printed here, can be divided into two categories. Firstly there are explicit questions regarding the concept of the ghetto relating to academic historical reflections or new procedures into the research of the historical manifestation of the ghetto. The articles from Kristiane Gerhardt, Svenja Bethke and Hanna Schmidt Holländer as well as Birgitt Wagner belong to this group. In their historiography, or rather methodological orientated discussions, the authors show the normative dimension and the resulting semantic change of the 'ghetto' concept together with their consequences in the field of research. In the second category, on the other hand, the phenomenological interested research can be indexed as either historical case studies or observations of literary representations of the topics. The articles from Luca Baraldi, Stratos N. Dordanas and Vaios Kalogrias, Tanja Kinzel, Francisca Solomon and Elvira Grözinger belong to this group.

Kristiane Gerhardt turns to the term 'ghetto' as a historiography effective metaphor, which has been used since 19th Century as a label for the epochal barrier between the Jewish Middle Ages and the Modern Jewish Era. The linguistic visualisation of the historical break from the term 'ghetto', according to Gerhardt, goes back to the inner dynamic of the civilisation discourses of the Age of Enlightenment. As an epitome for the supposed dark pre-Enlightenment view of the ghetto-metaphor, which according to the author, is one of the main coordinates of the then forming Jewish historical awareness in 19th Century, whose influences can still be felt in this field of research.

Svenja Bethke and Hanna Schmidt Holländer converge on both of the aforementioned categories 'area' and 'border' from a methodological interest: They attempt to connect the theories or area with the 'interpretative paradigm' and with this, to formulate a new approach in the research of the ghettos. The effectiveness of their research perspectives are tested by the authors on the phenomenon of 'criminality' and education in the National Socialist ghettos.

Birgitt Wagner's article allows one to discover an academic historiographical judgement as a prejudice. A clear line of development within the research from a victim's perspective cannot be drawn according to Wagner's conclusion. She chooses as her main theme, the Jews exclusively as a impotent object for the Nazi extermination machine, which comes under the fields of Jewish experience and activity. Already in the early stages, she demonstrates the academic discussion with the National Socialist ghettos as differentiated in a high mass, which the author shows using examples from English literature in this field, from the 1950s.

The second aforementioned category, which encompasses the phenomenological interested research, is opened with an article from Luca Baraldi. The author directs his attention to the Italian cities of Ferrara and Modena in the Early Modern Era. In the medium of a history of ideas analysis, he discusses the question of the existence, or rather the failure of a ('spiritual') ghetto in the area of conflict between Renaissance and the Inquisition as well as between borders, the Jewish and the Christian worlds and the mutual control. The author raises important questions for the exploration into the field of 'ghetto' research by using his selected case studies, from which the challenges of the ghetto-metaphor as a pure symbol for yoke and persecution can be followed.

Stratos N. Dordanas and Vaios Kalogrias address the Jewish communities of Thessaloniki during the German occupation from 1941 – 1944. They reconstruct the social as well as political context and describe the incidents, which led to the creation of the ghetto districts. The following deportation of

the Jewish people defines the end of a century of symbiosis between the Jews and the Christians in the Greek capital city, according to the authors.

Tanja Kinzel deals with the preparations for the museum of the National Socialist ghetto Litzmannstadt started in 1941. She describes the first plans, the initial implementation and in the end the failure of the project. Kinzel concentrates especially on the different motivations as well as interests (and possibilities) of the non-Jewish as well as Jewish sponsors.

In Francisca Solomon's description of the 'Galician' ghetto history is a literary typology from where design and area is developed. The author analyses, for this purpose, examples from the works of Nathan Samuely and Karl Emil Franzos. With this, the genre of the ghetto story in its phenomenological rooting will be asserted and the problems of a literal image of social cultural reality within the micro-community will be discussed.

As well in the article from Elvira Grözinger, the ghetto as an object in literature will be picked as the main theme: the author researches the representation of the topic in the works of modern authors of Sephardic and oriental origins and describes with critical intentions the literary topos from the "Magic of the Orient". Her attention is directed at the portrayal of the Jewish quarters in the Arabic metropolises and Istanbul.

Attached to the articles on the title topic are two articles outside the main theme of this periodical. Rachel Albeck-Gidron turns her attention to these works of the author Yoel Hoffmann, which are considered as Holocaust literature. The richly illustrated study shows Hoffmann's inclusion of and discussion about the work of the German photograph August Sander. From this depiction, Mordechai Lewy's debates can be followed to the aspects of 'body' and 'soul' in the three monotheist religions, with the main theme directed at the Jewish and Christian faiths. The author analyses both research categories from the background of cultural transfer processes using examples from the ancient and medieval art history and *Geistesgeschichte*.

In the category of 'mixed', there is firstly the laudation to honour Manfred Voigts on the occasion of his 65th birthday, written by Karl E Grözinger. In the next text, Michał Szulc gives information about the 5th conference "Research into Jews and the Jewish faith in the present", which took place in Krakow in June 2010.

As usual, a review and a list of new publications end this year's PaRDeS periodical.

Finally, we would like to thank our PaRDeS colleague Dr. Daniel Jütte, who has worked for many years with us and has, since 2005, overseen the

review department and who will be leaving us following this publication. Under his care, the number of funded book reviews steadily increased and the periodical won an ever increasing circle of reviewers. Once again, we offer a heartfelt thank you for all your dedication and commitment.

Rebekka Denz and Grażyna Jurewicz

Inhalt

Johann Ev. Hafner
Nachruf. Prof. Dr. Francesca Y. Albertini verstorben..... 17

WISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL

Kristiane Gerhardt
Vom Raum zur Geschichte. ‚Ghetto‘ als Metapher historischer
Grenzziehung im 19. Jahrhundert 19

Svenja Bethke und Hanna Schmidt Holländer
Lebenswelt Ghetto: Raumtheorie und interpretatives Paradigma als
Bereicherung für die Erforschung jüdischer Ghettos im Nationalsozialismus...35

Birgitt Wagner
Jüdische Gesellschaft im Mittelpunkt. ‚Ghetto‘ und ‚Judenrat‘ als Themen
der frühen englischsprachigen Holocaustforschung 53

Luca Baraldi
Immobiler Tremor:
The Immobility of the Ghetto and the Human Vitality 71

Stratos N. Dordanas und Vaios Kalogrias
Die jüdische Gemeinde von Thessaloniki während der deutschen
Besatzungszeit 1941-1944: Zwischengemeindliche Beziehungen,
Ghettoisierung und Deportation 97

Tanja Kinzel
Ein Museum für das Ghetto Litzmannstadt:
Idee und Scheitern eines zeitgenössischen Museumsprojektes im
Spannungsfeld verschiedener Interessen..... 119

Francisca Solomon
Zwischen Lebenswelt und literarischer Raumkonstruktion.
Das galizische Shtetl bei Nathan Samuely und Karl Emil Franzos 143

Elvira Grözinger

Der Zauber des Orients? Schilderungen der nicht-achkenasischen
Judenviertel in der zeitgenössischen Literatur 157

Rachel Albeck-Gidron

The Holocaust as a Changing Presence in Yoel Hoffmann's Texts..... 175

Mordechai Lewy

Corporeality in Jewish Thought and Art..... 209

VERMISCHTES

Manfred Voigts zum fünfundsechzigsten Geburtstag

(*Karl E. Grözinger*) 225

Bericht über die 5. Konferenz „Juden und Judentum in der gegenwärtigen
Forschung“ („Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach“),

Kraków, 15.-17. Juni 2010 (*Michał Szulc*) 227

REZENSIONEN

Religion und Philosophie

Leib Moscovitz: Ha-Terminologia shel ha-Yerushalmi. Ha-Munachim ha-
ikariim [The Terminology of the Yerushalmi. The Principal Terms]

(*Alexander Dubrau*) 235

Yoav Elstein/Avidov Lipsker/Rella Kushelevsky (Hg.): Enziklopediya shel ha-
Sippur ha-yehudi. Sippur okev Sippur. Kerah B. [Encyclopedia of the Jewish
Story. Sippur okev Sippur, Vol. 2. Thema. A Series of Thematological Studies
in the Literature of the Jewish People]

(*Nathanael Riemer*) 238

Gianfranco Miletto: Glauben und Wissen im Zeitalter der Reformation

Der salomonische Tempel bei Abraham ben David Portaleone (1542-1612)

(*Nathanael Riemer*) 242

Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Philosophie im Nationalsozialismus (<i>William Hiscott</i>)	246
<i>Geschichte, Kulturgeschichte und Politik</i>	
Witold Sienkiewicz (Hg.): Atlas Historii Żydów Polskich [Atlas der Geschichte der polnischen Juden] (<i>Michał Szulc</i>).....	249
Marion Aptroot/Roland Gruschka: Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Weltsprache (<i>Michael Dallapiazza</i>).....	252
Andrzej Trzciński: Hebrajskie inskrypcje na materiale kamiennym w Polsce w XIII-XX wieku. Studium paleograficzno-epigraficzne [Hebräische Inschriften auf Steinmaterial in Polen im 13.-19. Jahrhundert. Ein paläographisch-epigraphisches Studium] (<i>Michał Szulc</i>).....	255
Stefan Lang: Ausgrenzung und Koexistenz. Judenpolitik und jüdisches Leben in Württemberg und im ‚Land zu Schwaben‘ (1492–1650) (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 63) (<i>Martin Ulmer</i>)	258
Deborah Hertz: Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt der jüdischen Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert (<i>Robert Jütte</i>)	260
Karl Erich Grözinger: Der Ba’al Schem von Michelstadt. Ein deutsch- jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit (<i>Susanne Talabardon</i>)	262
Tobias Schenk: Wegbereiter der Emanzipation? Studien zur Judenpolitik des „Aufgeklärten Absolutismus“ in Preußen (1763–1812) (= Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte, Bd. 39) (<i>Michał Szulc</i>)	265
Uta Motschmann: Schule des Geistes, des Geschmacks und der Geselligkeit. Die Gesellschaft der Freunde der Humanität 1797–1861 (= Berliner Klassik. Eine Großstadtkultur um 1800, Bd. 14) (<i>William Hiscott</i>).....	268

Reinhard Bein: Sie lebten in Braunschweig. Biografische Notizen zu den in Braunschweig bestatteten Juden. (1797 bis 1983) (= Mitteilungen aus dem Stadtarchiv Braunschweig, Bd. 1) (*Nathanael Riemer*) 272

Tamara Or: Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus.
Die deutsch-zionistischen Frauenorganisationen (1897-1938)
(= Zivilisationen & Geschichte, Bd. 3) (*Rebekka Denz*) 274

Wolfram Hagspiel: Köln und seine jüdischen Architekten
(*Ulrich Knufinke*)..... 279

Literatur, Musik und Kunst

Peter W. Marx: Ein theatrales Zeitalter. Bürgerliche Selbstinszenierungen um 1900 (*Anat Feinberg*)..... 284

Sandro Pignotti: Walter Benjamin – Judentum und Literatur. Tradition, Ursprung, Lehre mit einer kurzen Geschichte des Zionismus (= *Cultura*, Bd. 46) (*Vivian Liska*).....285

Abraham Sutzkever: Geh über Wörter wie über ein Minenfeld. Lyrik und Prosa. Einleitung von Heather Valencia. Auswahl, Übersetzung und Anmerkungen von Peter Comans (= *Campus Judaica*, Bd 25) (*Michael Dallapiazza*)..... 289

KORREKTUR ZU PARDES, HEFT 16 (= GEOGRAPHICAL TURN), S. 208 292

AUSGEWÄHLTE NEUERSCHEINUNGEN..... 293

REIHE PRI HA-PARDES..... 309

AUTORINNEN UND AUTOREN DES HEFTES 313

Wir verabschieden unsere Kollegin, Wissenschaftlerin und Lehrerin,
Prof. Dr. Francesca Yardenit Albertini,
die am 27. März 2011 nach einer langen, schweren Krankheit verstarb.

Nachruf

„Das Leben und dazu eine Katze, das ergibt eine unglaubliche Summe!“ Auf dem Schreibtisch von Francesca Yardenit Albertini steht das Bild einer spielenden Katze mit diesem Satz R. M. Rilkes. Daneben liegt die Bibel, aufgeschlagen zu den Texten von Numeri 18-19 – ein Teil ihrer momentanen wissenschaftlichen Arbeit. Der Tisch ist nun verwaist. Am 27. März ist Francesca Albertini völlig überraschend im Alter von 36 Jahren gestorben.

Francesca Albertini wurde 1974 in Rom geboren und war seit 2007 Professorin für Religionswissenschaft an der Universität Potsdam. Sie studierte 1993-1997 „Jüdische Philosophie“ sowie Geschichte, Kunstgeschichte, Orientalistik mit dem Schwerpunkt Ägyptologie und Judaistik an der „I Università degli Studi di Roma La Sapienza“, Rom; dann in den Jahren 1997 bis 2001 Evangelische Theologie an der Facoltà Teologica Valdese, Rom, mit dem Schwerpunkt „Theologie und Exegese des Alten Testaments“, wo sie 2001 mit dem Diplom abschloss. Noch im gleichen Jahr wurde sie an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i.Br. zur Doktorin der Philosophie mit einem Buch über den Gottesnamen promoviert. Im Jahre 2007 habilitierte sich Francesca Albertini an der Philosophischen Fakultät der Goethe-Universität Frankfurt/M. mit dem Thema „Die Einflüsse der frühmittelalterlichen islamischen Philosophie auf die Konzeption des Messias von Moses Maimonides“. Bereits als Studierende erhielt sie nationale und internationale Stipendien, war Teilnehmerin und Mitveranstalterin wichtiger Symposien. Schon in jungen Jahren begann sie mit Lehrtätigkeiten an den Universitäten Rom, Florenz, Freiburg i.Br., Fribourg (CH), Heidelberg, Frankfurt/M., Graz, München und Berlin. Zudem war Francesca Albertini in wichtigen nationalen und internationalen Gremien ihres Faches vertreten. So wirkte sie an der kritischen Edition der Schriften Martin Bubers mit. Ihr nächstes Werk war eine groß angelegte Studie über die Karäer; die wissenschaftliche Reiseroute für dieses Jahr war bereits geplant und mit den Mitarbeitern im Institut sondiert.

In der Art ihres Lehrens zeigte sich ihr Charakter: Nicht nur Gegenstände und Medien bereicherten ihre Veranstaltungen, sondern auch jede Menge Erlebnisse und Anekdoten aus ihrer Familie. Dadurch erhielt ihr Unterricht eine sehr persönliche Note; viele der Studierenden bewunderten und schätzten Francesca Albertinis Offenheit und Herzlichkeit. Ihre Liebe zur Wissenschaft und zu Büchern – „Am liebsten würde ich immer nur lesen“ – wurde allein durch ihren ethischen Anspruch übertroffen. Für sie waren Wissenschaft und Ethik zwei Seiten ein und derselben Sache. Vielleicht rührt daher ihre Ungeduld gegenüber administrativen Verpflichtungen. Vielleicht rührt ihr Eifer, mit dem sie trotz ihrer langen und schweren und sie immer wieder einschränkenden Erkrankung Forschung und Unterricht dennoch fortsetzte. Eher fragte sie die Studierenden nach Cola oder Schokolade gegen Unterzuckerung, als den Unterricht abzubrechen.

Innerhalb kürzester Zeit hat sie rastlos Kontakte zu Potsdamer und Berliner Kollegen aufgebaut, mit denen sie Projekte plante oder Seminare veranstaltete. Trotz ihrer strengen wissenschaftlichen Distanz zu den Gegenständen war sie ein warmführender Mensch, der aus religiösen Wurzeln lebte. Erst bei einem kürzlichen Gespräch mit dem Dekan lud sie diesen ein, zusammen mit ihr feierlich den Sabbat zu begrüßen.

Mit ihr verliert die deutsche Judaistik und Religionswissenschaft eine hochbegabte und anspruchsvolle Hoffnungsträgerin. Viel zu kurz war sie bei uns. Wir werden Francesca Albertini in bester Erinnerung behalten. Möge sie ruhen in SEINEM Frieden.

*Prof. Dr. Johann Ev. Hafner,
Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam*

Vom Raum zur Geschichte. ,Ghetto‘ als Metapher historischer Grenzziehung im 19. Jahrhundert

von Kristiane Gerhardt

Zusammenfassung

Der Begriff des Ghettos hat eine lange Forschungsgeschichte. Dieser Beitrag diskutiert ihn im Kontext der Historisierung der Lebenswelten des 19. Jahrhunderts. Der Terminus wird im 19. Jahrhundert zum Inbegriff der frühneuzeitlichen Tradition. Im Folgenden werden einige Aspekte der Entstehungsgeschichte dieses Bedeutungswandels analysiert, der auf einer Zivilisierungsdynamik gegenüber den Juden im ausgehenden 18. Jahrhundert wie der Historisierung der Hebräischen Bibel in der Aufklärung basierte.

Abstract

The term „Ghetto“ has a long research history. The article discusses „Ghetto“ as the result of the process of historicizing life-worlds in the 19th century. „Ghetto“ was now mainly used to describe the rabbinic tradition in early modern times. The article analyses some aspects of the history of origins of this change of meaning, which basically arised from the civilisation dynamism towards the Jews since the outgoing 18th century and the process of historicizing the Hebrew Bible in the age of enlightenment.

,Ghetto‘ als historischer Begriff

Das erste und einzig übertitelte Kapitel seiner Lebenserinnerungen hieß „Preßburger Ghetto“. Im Ghetto befand sich metaphorisch gesprochen die ‚Wiege‘ des Kaufmanns Sigmund Mayers: Dort sei er 1831 „geboren und erzogen“.¹ Sigmund Mayer war eine zu Lebzeiten keineswegs unbedeutende Person. Nach einem kurzen Jurastudium stieg er in das Textilgeschäft seiner Familie ein. Zunächst im Tuchhandelsgewerbe tätig, etablierte er etwa 30jährig ein Kleiderhandel-Exportunternehmen, mit dem er bis nach Ägypten expandierte. Politisch war er sowohl in der Kommunalpolitik Wiens wie im Vorstand der Israelitischen Kultusgemeinde der Stadt aktiv.² „Kleider und Bücher“ waren aber

¹ Mayer, Sigmund: Ein jüdischer Kaufmann 1831-1811. Lebenserinnerungen. Leipzig 1811, S. 3f.

² Vgl. die biographischen Angaben zu Sigmund Mayer in: Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950. Hg. von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 5,

die eigentlichen „zwei Seelen in seiner Brust“.³ Gleich vielen anderen bürgerlichen Männern suchte sich Mayer neben seiner geschäftlichen Tätigkeit auch schriftstellerisch zu profilieren. Er verfasste neben seinen *Lebenserinnerungen* eine zeitgenössische Geschichte über die Juden Wiens und bezog polemisch Stellung zu aktuellen rechtlichen und wirtschaftspolitischen Entwicklungen.⁴

Das ‚Ghetto‘ im heutigen Bratislava stand für Mayer am Anfang seiner lebensgeschichtlichen Entwicklung. Seine doppelte Konnotation lohnt einen genaueren Blick. Denn sein Verständnis enthält genau jene zwei Semantiken, mit denen der Ghetto-Begriff noch heute besetzt ist. Für Mayer war es zunächst ein räumlich abgegrenzter Bezirk, nämlich „eine einzige lange, aber sehr schmale Gasse“. Der jüdische Lebensraum sei abends von der Polizei durch „schwere eiserne Gitter abgesperrt“ worden, nachts habe man den Bezirk somit nicht verlassen können.⁵ Dass die Höfe in Pressburg „jämmerliche Schächte“ waren, dass „hölzerne, wacklige, vollständig finstre Treppen [...] zu feuchten und dunklen Wohnungen hinauf [führten] und die „Kanalisierung elend“ war, kann man sich vor dem Hintergrund raumgreifender Urbanität im frühen 20. Jahrhundert – dem Zeitpunkt der Niederschrift der Lebenserinnerungen – durchaus vorstellen. Indes beurteilte er die jüdischen Wohn- und Erwerbsverhältnisse, das religiöse Leben, den Staat und die Gesellschaft, selbst das Verhältnis der Christen zur jüdischen Bevölkerung unter der Prämisse eines Prinzips, nämlich als „organische Konsequenz langer Jahrhunderte“, die erst mit der Moderne – der „Auflösung der Ghettos“ – ihr Ende gefunden habe. Ein anderer Zeitgenosse schilderte das „halb deutsche“, „halb ungarische“ Preßburg demgegenüber 1838 als eine in ihrer Blüte stehende Stadt. Land und Stadt könnten sich „herrlich entfalten“. Mit ihrem „inneren Reichthum“ könne die Preßburg – man beachte die expansive Grundidee – für Wien sogar zukünftig das werden, „was Amerika einst für Spanien war“.⁶

Je länger man deshalb Mayers Ausführungen folgt, desto deutlicher wird, dass hier ein interessierter Historiker und Zeitgenosse am Werk war.⁷ Der

Wien 1972, S. 447.

³ Mayer: Kaufmann, S. VII.

⁴ Mayer, Sigmund: Die Wiener Juden. Kommerz, Kultur, Politik 1700-1900. Wien 1918; ders.: Die Juden als Handelsvolk in der Geschichte. Wien 1911; ders.: Die Aufhebung der Gewerbefreiheit. Eine Streit- und Fehdeschrift gegen die Wiederherstellung der Zunft in Österreich. Wien 1887; ders.: Die Aufhebung des Befähigungsnachweises in Österreich. Leipzig 1894.

⁵ Mayer: Kaufmann, S. 4f.

⁶ Vgl. Anonym. In: Morgenblatt für gebildete Leser 32 (1838), Nr. 242, S. 986.

⁷ Zu Praktiken geschichtswissenschaftlicher Tätigkeiten und zur sich im 19. Jahrhundert erst entwickelnden Professionalisierung vgl. sehr lesenswert: Müller, Philipp: Geschichte

Beschreibung der räumlichen Gegebenheiten in Preßburg schließt sich ein ausführliches Kapitel zum „mittelalterlichen Zunftzwang“ an, das die Privilegien des Adels genauso referierte, wie es die vermeintlich geringe Verbreitung des Handwerks unter den Juden in der Frühen Neuzeit beklagte.⁸ Um eine konkrete und historisch genaue Schilderung ging es Mayer nicht. Sein Geburtsort bleibt weitgehend allgemein und im Vergleich mit anderen Quellen austauschbar. Mayer machte dies in seiner Schilderung „der schweren und dumpfen Atmosphäre im Ghetto“ selbst deutlich. Denn „im Charakter“ seien sich, so sein Verständnis, „all diese Ghettos gleich“.⁹ Mayer greift somit unter der Hand auf den historischen Wissensfond seiner Zeit zurück. Er schilderte Pressburg, wie es „uns zu Beginn des 16. Jahrhunderts überall aus den Quellen entgegentritt.“¹⁰ Auf Archivalien hat Mayer kaum zurückgegriffen, sondern sich vielmehr an der allgemeinen Sekundärliteratur seiner Zeit orientiert. Tatsächlich bot die überwiegend säkulare, dominant nichtjüdische Literatur wie die jüdischen Chroniken kein ausgesprochen positives Bild. Der Umstand, dass sich im frühen 19. Jahrhundert eine jüdische Historiographie modernen Zuschnitts überhaupt begründete, bestätigte somit Mayers Urteil durchaus.¹¹

Mayers Biographie stellte einen Teil jener „Historisierung der Lebenswelt“ dar, die für die westeuropäischen Narrative des 19. Jahrhunderts kennzeichnend war.¹² Die Imagination eines frühneuzeitlichen Ghettos bildete den Anfang seiner ‚durchhistorisierten‘ Biographie. Geschickt verstand er es, seine eigene Lebensgeschichte mit den politischen Entwicklungen der Revolutionszeit von 1848, mit der Wirtschafts- und Gründerzeitkrise und dem erstarkenden Antisemitismus im späten 19. Jahrhundert zu verknüpfen. Geschichte als Verfahren von Wissensproduktion, für die individuelle Sinnproduktion wie für die kollektive Selbstverortung hatte im bürgerlichen Judentum entscheidend

machen. Überlegungen zu lokalspezifischen Praktiken in der Geschichtswissenschaft und ihrer epistemischen Bedeutung im 19. Jahrhundert. Ein Literaturbericht. In: *Historische Anthropologie* 12 (2004), Heft 3, S. 415-433; zur Popularität von Geschichte im bürgerlichen Judentum vgl. auch: Gebhardt, Miriam: *Das Familiengedächtnis. Erinnerungen im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890-1932*. Stuttgart 1999.

⁸ Mayer: Kaufmann, S. 72-84.

⁹ Alle Zitate: ebd., S. 5f.

¹⁰ Ebd., S. 8f. und 17.

¹¹ Zu Gesamtdarstellungen christlicher und Provenienz, an denen sich zunächst auch die ersten jüdischen Historiker orientierten vgl. Brenner, Michael: *Propheten der Vergangenheit, Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*. München 2006.

¹² Nipperdey, Thomas: *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*. München 1994, S. 498ff.

an Bedeutung gewonnen.¹³ Wenngleich wir über die Praktiken historischer Produktionsprozesse, über Rezeptionshaltungen, Orte und Akteure historischen Schreibens und Forschens, über Lektürevorlieben und Quellenfindungsprozesse in systematischer Hinsicht erstaunlich wenig wissen, so ist die Vorstellung vom Ghetto als dominant historisch gebrauchtem Begriff im 19. Jahrhundert für die folgenden Überlegungen von zentraler Bedeutung.¹⁴

Forschung – Ghetto und Moderne

Zum Zeitpunkt der Niederschrift ist Mayers historische Skizze mitnichten neu. Als Zeitgenosse dokumentierte er vielmehr ein Geschichtsbewusstsein, das signifikant im 19. Jahrhundert verortet ist, das in der Aufklärung entsteht und an dem sich die Forschung heute noch abarbeitet, weil die Dominanz dieses Verständnisses bis in die Gegenwart reicht: Die Begrifflichkeiten „Age of Ghetto“, „ghetto mentality“, „ghetto jew“, „out of the ghetto“ implizieren eine in starkem Maße negative Existenz des vormodernen Judentums, wie David Ruderman schon vor längerer Zeit bemerkte.¹⁵ Mayer nutzte den Terminus des Ghettos genau in diesem Sinne und in seiner zeithistorischen Verwendungsweise. Er fasste ihn als einen historischen Ort: Alles, „was ein Leben allein erträglich macht, zeitweilige Heiterkeit und Frohsinn“ habe man im Ghetto Pressburgs nicht gekannt. Auf „allen Gesichtern“ habe „eine gewisse Scheu“ gelegen, ja „die Grundstimmung des ganzen Ghetto[s]“ sei überhaupt „Resignation“ gewesen. Dort hätten sich „alle Demütigungen und Bedrückungen“ gebündelt, „womit sich der Jude seit Jahrhunderten [...] hinwegleitet“. Selbst das Konzept der Diaspora – meinte Mayer, ohne das näher historisch zu konkretisieren – müsse recht eigentlich im Ghetto entstanden sein.¹⁶

¹³ Vgl. *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities – Encounters – Perspectives*. Hg. von Christian Wiese, Andreas Gotzmann. Leiden 2007; Brenner: *Propheten; Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*. Hg. von Ulrich Wyra. Frankfurt am Main 2003; Funkenstein, Amos: *Perceptions of Jewish History*. Berkeley 1993.

¹⁴ In Ansätzen fokussiert auf die konkreten Lebensverhältnisse, wenngleich mit Blick auf Rabbiner und Lehrer, ist: Wilke, Carsten: *Den Talmud und den Kant. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*. Hildesheim 2003; Übersetzungs- und Entstehungskontexte berücksichtigt gleichfalls: Brenner: *Propheten*, passim.

¹⁵ Ruderman, David B.: *The Cultural Significance of the Ghetto in Jewish History*. In: *From Ghetto to Emancipation: Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*. Hg. von David N. Myers; William V. Rowe. Scranton 1997, S. 1-16, hier S. 1.

¹⁶ Mayer: *Kaufmann*, S. 4f.

Die semantische Bedeutung des Begriffs ‚Ghetto‘ veränderte sich im 19. Jahrhundert. Neben seiner Bedeutung als frühneuzeitlich abgeschlossener Wohnort von Juden wurde der Terminus zu einem historischen Begriff. Korrelierend und kollektiv am meisten gebraucht fungierte er als Metapher für die frühneuzeitliche Tradition. Damit wurde Ghetto ein Begriff kultureller und historischer Grenzziehung: Die Gegenwart und die Juden des 19. Jahrhunderts, so schrieb auch Mayer, waren „allerdings von den Juden des ehemaligen Ghetto[s] in den mannigfachsten Beziehungen verschieden“.¹⁷

Ein solches trennendes Verständnis reicht bis in die Gegenwart, wenngleich es durch die jüngere Frühneuezeitforschung zunehmend verflüssigt wird. Im Schlüsselbegriff des ‚Ghettoa‘ manifestierte sich die sowohl qualitative als auch epochale Unterscheidung zwischen jüdischer Früher Neuzeit und jüdischer Moderne besonders prägnant. Die Praktiken der Historisierung, die zugleich homogenisierende und entwertende Lesart der eigenen Vergangenheit spiegeln sich im Begriff und Verständnis der Vorstellung eines frühneuzeitlichen Ghettoa wider. In historischer wie anthropologischer Hinsicht markierte er die Wegscheide, deren Genese in einigen Umrissen hier skizziert werden soll.

Die ersten Studien nach der Schoa waren von deutlich zeithistorischen Zäsuren und Einflüssen geprägt.¹⁸ Die sozialgeschichtlich orientierte Forschung seit den 1980er Jahren, die die bis heute dominanten Grundlagen für ein Verständnis der Geschichte des 19. Jahrhunderts schuf, war an modernisierungstheoretischen Prämissen orientiert.¹⁹ Wie stark zudem vor allem die deutschen Geschichtswissenschaftler in das NS-Regime verstrickt blieben und dezidiert jüdische Forschungen zu behindern suchten, wurde erst in jüngerer Zeit deutlich.²⁰

Der soziologisch ausgerichtete Historiker Jacob Katz legte mit seinen Studien zur Geschichte des europäischen Judentums den Grundstein für die Betrachtung jüdischer Moderne, der die große Mehrheit der historischen Ar-

¹⁷ Mayer: Kaufmann, S. 3.

¹⁸ Die wissenschaftsgeschichtliche Periodisierung folgt hier einem vereinfachten groben Muster; in den 1950er und 60er Jahren war die jüdische Historiographie überwiegend geistesgeschichtlich orientiert, in den 1970er und 80er Jahren öffnete sie sich für sozialgeschichtliche Fragestellungen.

¹⁹ Wissenschaftshistorisch lesenswert ist: Mergel, Thomas: Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne. In: Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Hg. von Thomas Mergel, Thomas Welskopp. München 1997, S. 203-232.

²⁰ Berg, Nicolas: Der Holocaust und die westdeutsche Geschichtswissenschaft. Erforschung und Erinnerung. Göttingen 2003.

beiten zum 19. Jahrhundert im Grundsatz gefolgt ist.²¹ Selbst Pionier für die Erforschung der Frühen Neuzeit,²² bezeichnete er in seinem viel beachteten Werk „Out of the Ghetto“ die traditionale Welt als „Ghetto times“ und treffend bemerkte er, dass „the dissolution of traditional society in Western Europe [began]“.²³ Katz' Verständnis jüdischer Assimilation und Emanzipation als Grundpfeiler der Moderne bauten auf dem gesellschaftstheoretischen Konzept einer „neutralisierten Gesellschaftsform“ auf.²⁴ Wie er sahen sich die meisten Historikerinnen und Historiker mit diesem Forschungsparadigma dem Problem gegenüber, die Geschichte der deutschen und westeuropäischen Juden im 19. Jahrhundert in ihrer ambivalenten Dynamik *gleichzeitiger* positiver Verbürgerlichung *und* sozialer Exklusionsmechanismen zu beschreiben und zu beurteilen. An der Skizzierung und Beurteilung einer jüdischen ‚Vormoderne‘ änderten diese Narrative hingegen nichts. Die sprachliche und wissenschaftstheoretische Prägung musste in diesen Arbeiten weitgehend unberücksichtigt bleiben. Das galt auch für historische Verflechtungsprozesse zwischen deutscher und imperialer globaler Geschichte im 18. und 19. Jahrhundert.²⁵

Als verlängertes Sprachrohr der Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts wurde die Frühe Neuzeit vielmehr als *Mittelalter* verstanden, ein Verständnis, das jüdische wie nichtjüdische Forschung gemeinsam hatte. Besonders illustrativ schilderten etwa Edith Nowak und ihr Mann Hans, – das Paar lebte in den Jahren bis 1945 versteckt und war einer besonders prekären Lebenssituation ausgesetzt – dieses historische Verständnis.²⁶ Im 19. Jahrhundert sei für die Juden „der Weg aus dem Ghetto“ nach „den letzten Erlassen und der neuen Verfassung“ geöffnet worden:

²¹ Vgl. exemplarisch: Hinaus aus dem Ghetto. Juden in Frankfurt am Main 1800 – 1950. Hg. von Rachel Heuberger, Helga Krohn. Frankfurt am Main 1988.

²² Katz, Jacob: Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne. Aus dem Englischen von Christian Wiese. München 2002.

²³ Katz, Jacob: Out of the ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870. Cambridge 1973, S. 9 [deutsche Übersetzung: Frankfurt am Main 1986].

²⁴ Dieses Konzept findet sich schon in seiner Dissertation von 1934 und wird, wenngleich später relativierend, beibehalten: Katz, Jakob: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie. Frankfurt am Main 1935, S. 32; ders.: Tradition und Krise, S. 245; ders.: Was hat die erhoffte Integration des deutschen und europäischen Judentums vereitelt? In: Leo Baeck Information (1995), Nr. 5/6. Frankfurt am Main 1995, S. 33-47.

²⁵ Vgl. Conrad, Sebastian: Doppelte Marginalisierung, Plädoyer für eine transnationale Perspektive auf die deutsche Geschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 28 (2002), S. 145-169.

²⁶ Lexikon der Gerechten unter den Völkern: Deutsche und Österreicher. Hg. von Israel Gutman, unter Mitarbeit von Sara Bender. Bd. 1, S. 153.

„Die Ketten vor dem Ghettoeingang waren entfernt, aber auch die zwei Stangenschnüre, die am Sonnabend kein frommer Jude überschreiten durfte, ohne sich der Verletzung der Sabbatruhe schuldig zu machen, waren beseitigt.“²⁷

Wie stark der Weg der Juden in die Moderne von einer Aufgabe der Tradition abhängig war, zeigen die sprachlichen Bilder der Nowaks zumindest implizit, problematisiert wurde dies jedoch nicht. Auch die jüngere Kolonial- und Weltgeschichte mit ihrer Kritik am eurozentrischen Weltbild in den Geschichtswissenschaften, für die beispielsweise der britische Historiker Christopher Bayly steht, führt die ideologischen Leitlinien für die Interpretation des Weges der mitteleuropäischen Juden in die Moderne fort:

„In Teilen Europas begannen revolutionäre Regime vorsichtig, Juden aus den Gettos zu befreien und die religiösen Beschränkungen früherer Epochen zu beseitigen. Selbst die wiedereingesetzten Monarchien in Frankreich, Italien und den deutschen Staaten folgten zögernd diesem Beispiel. [...] Aus Juden wurden Bürger [...] die Gesetze, mit denen man sie nach der Dämmerung in Gettos verbannte, [wurden] weitgehend abgeschafft.“²⁸

Baylys Darstellung ist von einer nationalgeschichtlich-liberalen historiographischen Tradition geprägt, die das Verdienst der jüdischen Emanzipation – bis heute – für sich reklamiert.²⁹ Zwar ist die negative Sicht auf die Frühe Neuzeit und die traditionelle Kultur in den letzten zwei Jahrzehnten von Frühneuzeithistorikern mit Nachdruck kritisiert worden.³⁰ Gerade Christopher Baylys Ausführungen zeigen aber, wie sich das zivilisatorische Verständnis von jüdischer Transformation und Überformung in ein vermeintlich objektives Verständnis vom Weg in die jüdische Moderne selbst einschreibt. Dieses historische Verständnis basiert auf einer zivilisatorischen Grundkonstruktion, die in der Aufklärung entsteht – und fortan sowohl jüdisches wie nichtjüdisches Verständnis (unter anderen Voraussetzungen) bestimmen soll.

²⁷ Nowak, Edith; Nowak, Hans: Es war einmal. Leben und Schicksal des osteuropäischen Judentums. Köln 1960, S. 30.

²⁸ Bayly, Christopher: Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914. Frankfurt am Main 2006, hier S. 138; S. 323.

²⁹ Zur Kritik vgl. empirisch am prägnantesten: Herzog, Dagmar: Intimacy and Exclusion. Religious Politics in Prerevolutionary Baden. Princeton 1996.

³⁰ Ruderman: The Cultural Significance, S. 1-16; Ravid, Benjamin: From Geographical Realia to Historiographical Symbol: The Odyssey of the Word Ghetto. In: Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy. Hg. von David B. Ruderman. New York 1992, S. 373-385. Ravid, Benjamin: All Ghettos Were Jewish Quarters, but Not All Jewish Quarters were Ghettos. In: Jewish Culture and History 10 (2008), Heft 2-3, S. 5-24; Gotzmann, Andreas: Jüdische Autonomie in der Frühen Neuzeit. Gemeinschaft im deutschen Judentum. Göttingen 2008.

Der populären zeitgenössischen Entgegensetzung von dunkler Ghettozeit und heller Moderne ist bereits im frühen 20. Jahrhundert widersprochen worden. Prägnant hat Salo Baron diese Konstruktion analysiert und kritisiert. In seinem wegweisenden Aufsatz „Ghetto and emancipation: Shall we revise the traditional view?“³¹ von 1928 beschäftigte er sich mit einer Reihe von Vorannahmen dieser epochalen Trennung. Völlig zu Recht bemerkte er, dass die Annahme mittelalterlichen „extremen Elends“ unter den Juden, die Trennung „vom zivilisierten Leben“, die vermeintlich verweigerten „intellektuellen, moralischen und geistigen Chancen und Aktivitäten“ auf einer zeitgenössischen Wahrnehmung des „Wunder[s] der Emanzipation“ beruhte, das er mit guten Gründen zu relativieren suchte.³²

Grundargumentation seines Aufsatzes ist die gesellschaftlich und kulturell anders strukturierte vormoderne Gesellschaft. In einer ständisch organisierten Gesellschaft habe es keine „gleichen Rechte“ gegeben. Damit konnte er die Selbststilisierungen des Emanzipationszeitalters vortrefflich relativieren. Baron verstand die jüdische Gesellschaft vielmehr als eine „privilegierte Minderheit“, für die er wirtschaftsgeschichtliche Strukturen und den rechtlichen Status der Juden gegenüber ihren Schutzherren anführte.³³ Die starke Abgrenzung von der Umgebungskultur – Baron konstatierte etwa eine „vollkommene innere Autonomie“³⁴ der jüdischen Gemeinden in der Frühen Neuzeit – wird man mit Blick auf jüngere Studien zur Rechtspraxis relativieren müssen.³⁵ Seine Analyse eines zeitgenössischen Gegensatzes von heller moderner Emanzipation und traditioneller Kultur „als vollendetes Übel“ hat jedoch nichts an Aktualität eingebüßt.³⁶ Die Entgegensetzung von frühneuzeitlich rabbinischer Kultur und moderner jüdisch-bürgerlicher Geschichte beruhte auf der Etablierung eines neuen Wissenssystems über die jüdische Geschichte und Kultur, das in

³¹ Baron, Salo W.: Ghetto and Emancipation: Shall We Revise the Traditional View? In: *Menorah Journal* 14 (1928), S. 515-526.

³² Baron, Ghetto, hier zit. nach: *Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert.* Hg. von Michael Brenner, Anthony Kauders, Gideon Reuveni, Nils Römer. München 2003, S. 229-241, hier S. 229.

³³ Ebd., S. 231ff.

³⁴ Ebd., S. 233.

³⁵ Vgl. Gotzmann: *Autonomie; In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany.* Hg. von R. Po-chia Hsia, Hartmut Lehmann. New York 1995; *Juden im Recht. Neue Zugänge zur Rechtsgeschichte der Juden im Alten Reich.* Hg. von Andreas Gotzmann, Stephan Wendehorst. Berlin 2007.

³⁶ Baron, Ghetto, S. 234.

der Aufklärung entstand und das die Entstehung neuer Wissenschaftskulturen voraussetzte.³⁷

Zivilisierungsmission und die Historisierung der jüdischen Geschichte

Die Schrift „Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden“,³⁸ wie sie von Wilhelm von Dohm erstmals publiziert und bald nach ihrem Erscheinen weitreichend diskutiert wurde,³⁹ beruhte ihrer Ideologie und ihren Prämissen nach auf einer Zivilisierungsmission. Als Doktrin in Europa im späten 18. Jahrhundert wurde diese Zivilisierungsmission theoretisch diskutiert, in der Praxis etabliert und durchgesetzt.⁴⁰ Während Frankreich und Großbritannien, aber auch die Niederlande als diejenigen Staaten gelten, die ihre Zivilisierungsvisionen in großem Maßstab früh in ihren Kolonien umsetzten, blieben Überlegungen zur Eingebundenheit deutscher Staaten in zivilisatorische transnationale Prozesse bislang in der Forschung überwiegend ausgespart.⁴¹ Das lag und liegt nicht zuletzt an der allgemeinen Praxis, imperiale Zivilisierungs- und Kolonialisierungsbestrebungen innerhalb der deutschen Geschichte auf die koloniale afrikanische Expansion im Kaiserreich zu datieren; Kolonialisierung wird in diesem Verständnis mit (außereuropäischer) gewaltförmiger Besiedlung

³⁷ Vgl. allgemein und beide in Abgrenzung zu postkolonialen ‚Theoremen‘ für die deutsche Geschichte und ihre wissenschaftshistorischen Kontexte anregend: Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin, New York 2005; Mit Bezug auf die Philosophie: Dirk Westerkamp: Die philonische Unterscheidung. Aufklärung, Orientalismus und Konstruktion der Philosophie. München 2009.

³⁸ Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Zwei Theile. Berlin, Stettin 1781-1783.

³⁹ Hess, Jonathan: Germans, Jews and the Claims of Modernity. New Haven 2002.

⁴⁰ Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München 2008, S. 1175-1177.

⁴¹ Wichtige Arbeiten zur deutsch-jüdischen bzw. europäisch-jüdischen Geschichte stammen von Susannah Heschel, John Efron und Christian Wiese, die aufgrund ihres methodisch diskursiven Ansatzes für die Wissenschaftsgeschichte hier nicht ausführlich behandelt werden. Vgl. Heschel, Susannah: Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie. Berlin 2001; Efron, John M.: Defenders of the Race. Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe. New Haven u.a. 1994; Wiese, Christian: Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland. Ein Schrei ins Leere? Tübingen 1999.

gleichgesetzt.⁴² Susanne Zantops wegweisende Studie *Colonial fantasies* hat die Formen deutschen Kolonialismus vor der Etablierung überseeischer Kolonien als Imaginationen, als Phantasien beschrieben.⁴³ Betrachtet man die Vielfalt der Praktiken, die keinesfalls geradlinigen, rechtlich-administrativen Prozesse, geographische und lokale Dimensionen dieses spezifisch mitteleuropäischen Zivilisierungsprozesses genauer, fällt auf, dass sie sich – etwa im Verhältnis von Preußen und Österreich-Habsburg – kaum mit einem Merkmal allein und auf eine ausschließlich (konfessionelle) Gruppe bezogen erklären lassen.⁴⁴ Für die jüdische, zivilisatorisch begründete Transformation im mitteleuropäisch-deutschen Raum seien mit Volksaufklärung, Verwissenschaftlichung der hebräischen Bibel sowie den protestantischen Theologien, die maßgeblich auch die Sprach- und Orientwissenschaften etablieren halfen, einige wichtige Strukturelemente für die Überformung der rabbinisch-frühneuzeitlichen Kultur genannt.⁴⁵ Die weiter reichenden Institutionalisierungsprozesse, einschließlich personeller Verflechtungen stellen hingegen ein Desiderat der Forschung selbst dar. Das gilt erst Recht für die Verwobenheit von politischer und wissenschaftsgeschichtlicher Entwicklung, wie sie insbesondere die jüdische Geschichte im deutschen Raum betraf. Hier soll es um einige Grundzüge des Konzepts der ‚bürgerlichen Verbesserung‘ gegenüber der jüdischen Minderheit gehen: Dessen Grundverständnis von jüdischer Geschichte war eine wichtige Legitimationsbasis für die Zivilisierungsideologie, prägte dementsprechend die politische Geschichte und legte zugleich das Fundament für das Verständnis jüdischer Vormoderne.

Zivilisierungsvorstellungen waren im Kern Produkte elitärer sozialer Gruppen. Ähnlich wie in anderen westeuropäischen Ländern konstituierte sich unter den aufgeklärten Eliten im deutschen Raum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Vorstellung, die eigene kulturelle Höherwertigkeit einer Vielzahl von Bevölkerungsgruppen ‚angedeihen‘ zu lassen. Weniger prominent als

⁴² Zur expansiven Eroberung des mitteleuropäischen Ostens, der im zeitgenössischen Verständnis wie in der polnischen Historiographie mit Kolonialisierungsbestrebungen in Verbindung gebracht wurde vgl. zuletzt: Ther, Philipp: Deutsche Geschichte als imperiale Geschichte. Polen, slawophone Minderheiten und das Kaiserreich als kontinentales Empire. In: Das Kaiserreich transnational, Deutschland in der Welt 1871-1914. Hg. von Sebastian Conrad, Jürgen Osterhammel. Göttingen 2004, S. 129-148.

⁴³ Zantop, Susanne: *Colonial Fantasies. Conquest, Family and Nation in Precolonial Germany 1770 – 1870*. Durham 1997 [deutsche Übersetzung: Berlin 1999].

⁴⁴ Vgl. allgemein: *The Imperialist Imagination. German Colonialism and its Legacy*. Hg. von Sara Friedrichsmeyer, Sara Lennox, Susanne Zantop. Ann Arbor 1998.

⁴⁵ Vgl. zur Historisierung der hebräischen Bibel bei Johann David Michaelis: Hess: *Germans*, S. 51-90.

Wilhelm von Dohm, der innerhalb der jüdischen Historiographie eine eigene epochale Zäsursetzung begründete, formulierte der Pädagoge und spätere Professor für Ästhetik, Konrad Ladrone, das Grundverständnis dieser politisch begründeten Erziehungsfrage: Als „Bürger des Staates“ hätte die jüdische Minderheit sowohl einen begründeten Anspruch auf „öffentlichen Schutz“ wie auf „Erziehung“. ⁴⁶ Dem „bisher außer Acht gelassenen Völkchen“ solle auch jenes „allgemeine Licht“ der Aufklärung zuteil werden, das „de[m] Gelehrten, de[m] Krieger, de[m] Künstler, de[m] niedrigen Handwerker, selbst dem „seit Jahren verachteten und seiner angeborenen Rohheit überlassenen Landmann“ bereits zugänglich sei. ⁴⁷ Getragen von der Idee eigener kultureller Höherwertigkeit und dem Glauben an eine Verbesserung der Menschheit, ⁴⁸ befand Ladrone, dass die Juden „in der Naturkenntnis“ noch „wahre Buschmenschen“ seien und „die Welt und die Naturkenntnisse nach talmudischen Grillen“ betrachteten. ⁴⁹ Genau genommen ging es Ladrone um die aschkenasische Religions- und Rechtskultur, um die jüdische Tradition. Die Zivilisierungsvorstellungen entwickelten sich auf einer ganzen Reihe von konzeptionellen – wirtschaftlich-staatsrechtlichen, kulturellen, religiösen und anthropologischen – Ebenen. In eine Grundintention mündeten ihre Ziele insgesamt, nämlich „ganze Gesellschaften mit allen Aspekten ihrer Lebensweise radikal umzumodeln“, wie es Jürgen Osterhammel auf den Punkt brachte. ⁵⁰ Die aschkenasischen Juden wurden als rückständig und degeneriert, als Gefahr für den Staat begriffen. Ladrone bemühte für seinen Entwurf der Erziehung, der mittelfristig mit einer radikalen kulturellen Transformation verbunden war, jene „Staatsklugheit“ und argumentierte damit innerhalb jenes homogen ausgerichteten Nationenkonzepts, das die Mehrheit der Beamten und aufgeklärten (nicht-)jüdischen Eliten in Zukunft einen sollte: Das „in Gassen gedrängte Volk“, ihre „Betrügereyen“, ihre „mystische[n] Rabbis“, ihr „Schosel- oder Schlecht-hebräisch“ sollten eliminiert, die Juden zu „bürgerliche[r] Erwerbstätigkeit“ angehalten werden. ⁵¹

⁴⁶ Ladrone, Konrad: Politische Erziehungsfrage: Ob es nicht aus Menschenliebe rathsam, oder aus Staatsklugheit notwendig sey, die in einem Staate sich befindende jüdische Nation an den allgemeinen und öffentlichen Erziehungsanstalten Theil nehmen zu lassen, oder im Weigerungsfall sie denselben durch Zwangsmittel zu unterwerfen. In Ephemeriden der Menschheit, 1. Bd. (1786), Sechstes Stück, S. 641-662, hier S. 650.

⁴⁷ Ladrone: Erziehungsfrage, S. 642-643.

⁴⁸ Allgemein vgl. Osterhammel: Verwandlung; Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India. Hg. von Harald Fischer-Tine, Michael Mann. London 2004.

⁴⁹ Ladrone: Erziehungsfrage, S. 642-643 und S. 648.

⁵⁰ Osterhammel: Verwandlung, S. 1184.

⁵¹ Ebd., S. 644-647 und S. 654f.

Motivationen – Historisierung der jüdischen Antike und Zivilisierung

Für unseren Kontext ist Ladrones historische Argumentation interessant, denn sein Plädoyer, die Juden „aus Menschenliebe oder Staatsklugheit“ zu transformieren, begründete er historisch: Mit dem Veredlungsprojekt solle der „Schlagbaum“, der den Juden „schon mehr als ein Jahrtausend“ vom Christen „abgesondert“ hält, entfernt werden.⁵² Lange Zeit diente der Forschung kein anderes Begründungsmuster als Ausweis sozialer und politischer Integration. Der Pädagoge war indes keineswegs der einzige, der die Zivilisierungsvorstellungen historisch legitimierte. Der Staatsrechtler und Nationalökonom Alexander Michael Lips argumentierte in seiner Schrift „Ueber die künftige Stellung der Juden in den deutschen Bundesstaaten“:

„Alle Vorwürfe, daß Juden die Industrie und Kultur nicht befördern, die bürgerliche Erziehung und Bildung ihrer Jugend vernachlässigen, mithin dem Staat zur Last fallen; wer ist daran schuld, als der Staat selbst, der sie nicht dazu anleitete. Von der Knechtschaft in Aegypten an bis auf unsere Zeiten sind sie Zielscheibe des Druckes, des Spottes und aller Auswüchse der Afterpolitik.“⁵³

Die Aufklärung war als neue Erkenntnishaltung alles andere als undifferenziert, als Wissensformation vor allem von Versuchen der Ordnung und Systematisierung geprägt. Die konditionale Emanzipationspolitik,⁵⁴ die prägnant von Simone Lässig systematisiert und auf lebensweltliche Verbürgerlichungsbestrebungen übertragen wurde, verdankte sich einem Zusammenfall von zivilisatorischem und historischem Gedankengut. Innerhalb dieses neuen wissenschaftlichen ‚turns‘ wurde die rabbinische Kultur der Frühen Neuzeit historisiert und fortan als ‚antikes Fossil‘ begriffen.

Jonathan Hess hat darauf aufmerksam gemacht, dass die „Geschichte der jüdischen Nation“ von den aufgeklärten Eliten in den Vorstellungen moderner Nationalitäts- und Staatswerdung konzeptionalisiert wurde und dabei durchaus Anleihen am jüdischen Diaspora-Konzept nahm.⁵⁵ Konkreten Anstoß für die Beschäftigung mit antiker jüdischer Geschichte und Orten der Wissens-

⁵² Ladrone: Erziehungsfrage, S. 661f.

⁵³ Lips, Alexander: Ueber die künftige Stellung der Juden in den deutschen Bundesstaaten. Ein Versuch, diesen wichtigen Gegenstand endlich auf die einfachen Prinzipien des Rechts und der Politik zurückzuführen. Erlangen 1819, S. 56.

⁵⁴ Vgl. systematisch: Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg. Göttingen 2004, S. 62-99.

⁵⁵ Hess, Jonathan: Memory, History and the Jewish Question. Universal Citizenship and the Colonization of Jewish Memory. In: The Work of Memory. New Directions in the Study of

produktion boten den Zeitgenossen indes die Theologien, die Altertumskunde, die Mythenforschung und die Philologien, innerhalb derer das Interesse für die antike und jüdische Geschichte wuchs und die ‚alten Hebräer‘ wie auch die vielfältigen Orientalismen ein Faszinosum ihrer Zeit bildeten, bis sich aus diesen wissenschaftlichen Verflechtungen die Orientalistik als Wissenschaftsdisziplin selbst herausbildete.⁵⁶

Die zugleich historisierende und allmählich auch orientalisierende Lesart der Hebräischen Bibel war für die politische Geschichte der Juden im 19. Jahrhundert, für das Verständnis der traditionellen Kultur und für die historische Selbstverortung der Juden im 19. Jahrhundert mit entscheidenden Konsequenzen verbunden: Die Rückständigkeit der Juden wurde über die weitgehend einheitliche Vorstellung eines Ursprungs des Judentums legitimiert, das in der Antike liege und insbesondere auf Ägypten zurückgehe. In einer Kultur, in der (römische, griechische oder jüdische) Ursprünge und Gemengelagen so entscheidende Identitätsfolien boten, wurden zeitgenössische Juden immer auch mit ihrer antiken Geschichte assoziiert. Betrachtet man die vielen Publikationen zur ‚Judenfrage‘ im 19. Jahrhundert genauer, wird augenfällig, wie die Vorstellung eines antiken Judentums in diesen immer wieder neu performiert und politische Gegenwartsfragen mit den eigenen [!] Lektüreerlebnissen abgeglichen wurden. Die Geschichten im Alten Testament dienten gelegentlich als Ausweis für das ‚störrische Volk‘ in der Gegenwart:

„Schon durch den Druck der strafenden Pharaonen in Ägypten, und durch das Vertrauen auf ihren rächenden Jehovah, an Feigheit, Sinnlichkeit und Widerspenstigkeit gewöhnt, waren die Bemühungen eines Moses weit entfernt, diesen Charakter umzuschaffen. [...] Wodurch einerseits die Jüdische Nation eben so sehr an Fortschritten in der Kultur gehindert, als andererseits einer gegenseitigen Verachtung preisgegeben wurde.“⁵⁷

Mitunter wurden auch kolonial-geographische Analogien bemüht, wie dies etwa der erklärte Befürworter der Judenemanzipation, Wilhelm Traugott Krug

German Culture and Society. Hg. von Alon Confino, Peter Fritzsche. Champaign 2002, S. 39-61, bes. S. 46-49.

⁵⁶ Polaschegg, Andrea: Die Regeln der Imagination. Faszinationsgeschichte des deutschen Orientalismus zwischen 1770 und 1850. In: Der Deutschen Morgenland. Hg. von Charis Goer, Michael Hofmann. München 2008, S. 13-36; dies.: Vom chinesischen Teehaus zu hebräischen Melodien. Parameter zu einer Gebrauchsgeschichte des deutschen Orientalismus. In: Orientdiskurse in der deutschen Literatur. Hg. von Klaus-Michael Bogdal. Bielefeld 2007, S. 49-80.

⁵⁷ [Goess, Georg Friedrich Daniel]: Höchstwichtiger actenmäßiger Bericht als Beitrag zur Geschichte der Juden. Von einem Freunde der Wahrheit und Mäßigung. Franken [Nürnberg] 1804, S. 1.

(1770-1842), Professor für Philosophie, Rektor der Leipziger Universität und Abgeordneter des ersten konstitutionellen Sächsischen Landtags zum Ausdruck brachte:

„Wie nun im Oriente die Christen durch die Muselmänner schlecht geworden, so auch die Juden im Occidente durch die Christen. Denn ein Volks, welches Jahrhunderte lang, ja über ein Jahrtausend hindurch, in Druck und Verachtung lebt, wäre das größte aller Wunder, wenn es sich in der Mehrzahl nicht verschlechterte.“⁵⁸

Für die politische und gesellschaftliche Integration der Juden in die bürgerliche Gesellschaft, für den Diskurs um ihre politischen Rechte wie für die Wahrnehmung der Juden im alltäglichen Umgang dürfte der nichtjüdisch-zivilisatorische Blick entscheidend von diesen neuen historisch-sprachlich-geografisch verankerten Wissensfeldern gespeist worden sein. Für die *Bildungs- bzw. Beamtenelite*, nicht für soziale Gruppen insgesamt, speiste sich die Wahrnehmung von Juden und die Diskussionen über ihre bürgerliche Gleichstellung zu einem nicht geringen Teil aus den diskursiv zirkulierenden, allgemeinen Wissensbeständen über das Alte Testament bzw. aus selbst angeeigneten Lektürekennnissen, weit mehr jedenfalls, als dies ‚reale‘ jüdische Familien in der eigenen Stadt beispielsweise vermocht hätten. Die Faszination für und das Wissen über die Antike blieb immer greifbar.

Ghetto und Tradition – Historisierung und Differenz

Die Historisierung der Hebräischen Bibel, die als neue Wissensformation Eingang in die Zivilisierungsdiskussionen des späten 18. und 19. Jahrhunderts fand, bildete eine wesentliche Legitimierungsfolie für die Wahrnehmung der jüdischen Kultur als rückständige und ‚verderbte‘ Kultur. Das 19. Jahrhundert, das sich zur Speerspitze einer modernen Welt und Zeit stilisierte, kennzeichnete die Frühe Neuzeit im jüdischen wie nichtjüdischen Kontext als eine kulturell fremde, negativ besetzte Vergangenheit, von der sich die eigene Gegenwart um so positiver abhob. Während die Formen und Funktionen dieser historischen Entfremdungsprozesse seit dem späten 18. Jahrhundert für Juden wie für Nichtjuden galten, in außerjüdischen Kontexten allerdings bislang noch kaum systematisch-empirisch untersucht worden sind,⁵⁹ fußen sie für

⁵⁸ Krug, Wilhelm Traugott: Ueber das Verhältniß verschiedener Religionsparteien zum Staate und über die Emancipation der Juden. Noch ein dikäopolitischer Versuch. Jena 1828, S. 26.

⁵⁹ Zum Zusammenhang zwischen Geschichts- und Zeitverständnis vgl. Koselleck, Reinhard: *Historia Magistra Vitae – Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter*

das jüdische Geschichtsverständnis und Zeitbewusstsein auf einer zivilisatorischen Grundkonstruktion, die in jüdische Verbürgerlichungs- und Selbstzivilisierungsbestrebungen Eingang fand und umgedeutet wurde.⁶⁰

Das Verständnis jüdischer Geschichte als Geschichte jahrhundertalter Unterdrückung wurde zum Grundkonsens eines allgemeinen historischen Zeitverständnisses im 19. Jahrhundert, zum zeitgenössischen Allgemeinplatz, den Juden wie Nichtjuden (mit unterschiedlichen ‚Betroffenheiten‘) teilten. Perspektiven auf zivilisatorische Prozesse sollten deshalb vorsichtig sein, die zu Zivilisierenden als ‚die Anderen‘ der Transformation zu begreifen. Vielmehr teilten Juden und Nichtjuden einen gemeinsamen Verstehenshorizont, der Subversionsstrategien keineswegs allumfassend, aber dennoch innerhalb eines *neuen* Normenhorizonts ermöglichen konnte.⁶¹ Der Begriff des frühneuzeitlichen Ghettos, der sich kaum mehr auf Diaspora-Konzepte bezog, sondern zivilisatorisch begründet war, spiegelte diesen Umbruch sehr deutlich wider. Das Ghetto wurde omnipräsent und ‚konfessionsübergreifend‘ mit der Tradition gleichgesetzt. Denn für deutschsprachige Juden, für die diese spezifische Historizität eine neue Form von Weltaneignung war, wurde die Höherwertigkeit der Gegenwart und westlicher Moderne zum unbestrittenen Konsens – zum Fixpunkt jüdisch-bürgerlicher Orientierung, die damit ganz unterschiedliche Funktionen erfüllen konnte. Eine davon war die zivilisatorische Umdeutung im Kampf um die Durchsetzung politischer Rechte. Der reformorientierte ‚Meisterprediger‘ Gotthold Salomon, einer der wenigen, der sich in seiner eigenen Biographie um eine nuancierte Betrachtung seiner traditionellen Sozialisation bemühte, wusste sich der Sprache und Bilder dieses modernen Geschichtsverständnisses treffend zu bedienen, als er anlässlich der bevorstehenden bürgerlichen Gleichstellung 1848 in Hamburg diesen nahen politischen Erfolg in seiner Predigt feierte:

„Mit Lachen erfüllt sich unser Mund und unsere Sprache ist Gesang. Oder soll der Slave nicht jubeln, wenn man ihm die Ketten abnimmt? Soll der Unterdrückte nicht jauchzen, wenn der Druck aufhört? Soll der Verkannte und Verbannte nicht

Geschichte. In: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeichen*. Frankfurt am Main 1984, S. 38-66. Das Konzept der Geschichte als Lehrmeisterin gab es als jüdisches Äquivalent so mit großer Wahrscheinlichkeit nicht.

⁶⁰ Zu dieser Dynamik grundlegend: Lässig: *Wege, passim*.

⁶¹ Dies richtet sich auch gegen die in den postkolonialen Studien häufig vertretene politische Strategie des Widerstandes und gegen grobe, intellektuell unergiebig, auch in den Jewish Studies anzutreffende Erkenntnisfragen, jüdische Kultur und Geschichte qua Minderheitenstatus immer als rezeptiv und assimilativ oder auf der anderen Seite als Gegenkultur zu entwerfen.

in Entzücken gerathen, so man ihm die lang vorenthaltenen Rechte einräumt und ihm zu dem schmerzlich vermißten Herd endlich verhilft? Meine Brüder! frei *sein* – [...] Frei *werden*, nach Jahrhunderten frei *werden* – da muß die Sprache ‚Gesang‘ werden.“⁶²

‚Sklaventum‘, ‚Ketten‘, eine ‚jahrhundertealte Unterdrückung‘ gehören zum gleichen ambivalenten jüdisch-bürgerlichen Vorstellungshaushalt wie das ‚Ghetto‘ als historischer Ort im 19. Jahrhundert. Am Anfang dieser Überlegungen stand die Biographie eines Kaufmanns aus dem frühen 20. Jahrhundert. Seine historisch angelegte Biographie, die um viele weitere Texte ergänzt werden könnte, zeigt, wie sich in der Verwendung des Ghetto-Begriffs die Entfremdung von der Tradition im kulturellen Gedächtnis manifestiert hatte. Eine originäre Erfahrung war das im späten 19. Jahrhundert kaum noch. Vielmehr baute das populäre bürgerliche Geschichtsinteresse dieser Zeit, das häufig, aber nicht ausschließlich von meist jüdischen Männern betrieben wurde, auf den Entwertungsprozessen auf, die sich als wirkmächtige Diskurse zeitlich im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert etabliert hatten. Denn der Transformationsprozess von einem traditionell-rabbinischen in ein bürgerliches Normensystem umfasste alle jene Bereiche (religiöse, kulturelle, geschlechter-spezifische, soziokulturelle und rechtliche), die im Prozess der Zivilisierung der Juden einer grundsätzlichen Kritik ausgesetzt waren.

Es ist die letztgenannte kolonial-zivilisatorische Perspektive, die der vielfachen Kritik am Begriff des Ghettos in den letzten Jahren neuen Auftrieb geben kann. Anders als die ältere Forschung, die zwischen Judenfreunden und Judenfeinden im 19. Jahrhundert unterschied, lässt sich aus heutiger Sicht die Geschichte des europäischen Judentum in diesen Dekaden für einige Bereiche ohne zivilisatorische Dynamiken und den Blick auf die Welt im Ganzen nicht mehr schreiben. Im Ghetto-Begriff des 19. Jahrhunderts spiegelte sich das Verständnis einer als defizitär wahrgenommenen Kultur wider, die die (jüdische) Geschichtsschreibung bis heute betrifft. Die vorangegangenen Überlegungen stellen eine Form des Umgangs mit dieser historischen Genese dar.

⁶² Gotthold, Salomon: Der neue Himmel und die neue Erde, oder die bürgerliche Gleichstellung der Israeliten in Hamburg. Eine am 17. Februar 1849, bei dem Sabbath-Gottesdienst gehaltene Predigt. Hamburg: Halberstadt, S. 6; Kursivierung im Original.

Lebenswelt Ghetto: Raumtheorie und interpretatives Paradigma als Bereicherung für die Erforschung jüdischer Ghettos im Nationalsozialismus¹

von Svenja Bethke und Hanna Schmidt Holländer

Zusammenfassung

Der Aufsatz zeigt, inwiefern raumtheoretische Ansätze mit dem interpretativen Paradigma verbunden werden können und so einen Zugang zu den durch die nationalsozialistische Ghettoisierung hervorgerufenen Veränderungen im sozialen Handeln der Ghettabewohner ermöglichen. Es wird argumentiert, dass die Raumtheorie hier zu kurz greift und durch interpretative Ansätze ergänzt werden muss, um den sozialen Phänomenen im Ghetto gerecht zu werden. Die beiden Ansätze werden in ihrer Bedeutung für die Erforschung der Ghettoesellschaften dargestellt und an zwei Beispielen, „Kriminalität“ und Bildung, in ihrer Anwendbarkeit vorgeführt.

Abstract

This paper combines the interpretative paradigm with the Spatial Theory to analyze the changes of social interactions of the ghetto inhabitants that were implemented by the National-Socialist ghettoization. We show that in order to explain how the inner rules of the ghetto societies changed, it is not enough to solely study the spatial side of ghettoization, but to additionally use the interpretative paradigm to grasp the social phenomena of the ghetto. Using two examples, crime and education, we show how the interpretative paradigm can be applied, and how it leads to a deeper understanding and raises different questions about social life in the ghettos.

In jüngster Zeit lässt sich die Tendenz beobachten, die nationalsozialistischen jüdischen Ghettos nicht nur als „Todesräume“ oder „Vorstufe“ zur Vernichtung zu betrachten, sondern auch als Orte, an denen die Ghettabewohner lebten, arbeiteten, wohnten, sich bildeten und kulturell betätigten, sprich: An denen sich komplexe Gemeinschaften herausbildeten, die ihr Zusammenle-

¹ Dieser Aufsatz beruht auf der Forschungsarbeit im Rahmen zweier Doktorarbeiten, die gerade entstehen. Svenja Bethke: „Kriminalität“ in jüdischen Ghettos in Osteuropa während des Zweiten Weltkrieges; Hanna Schmidt Holländer: Bildung und Erziehung in jüdischen Ghettos in Osteuropa während des Zweiten Weltkrieges.

ben gestalteten und aushandelten – unter außergewöhnlichen Bedingungen. Besonders aus den größeren, länger bestehenden jüdischen Ghettos ist eine Vielzahl von Quellen überliefert, die ermöglichen, das Alltagsleben der Ghettogemeinschaften in den Blick zu nehmen.

Verschiedene kulturtheoretische Ansätze wurden bei der Erforschung der Ghettos bereits einbezogen. Der räumliche Einschnitt der Ghettoisierung, d.h. die räumliche Separierung, wurde zum Beispiel mit Hilfe von raumtheoretischen Ansätzen untersucht.² Der Raumsoziologie kommt das Verdienst zu, die räumliche Separierung und somit Grenzziehung als Handlung zu beschreiben, die einerseits einen spezifischen Raum schafft und andererseits betont, dass diese Grenzziehung erst bestimmte Handlungen ermöglicht. Die innergesellschaftlichen Konsequenzen, die der räumliche Einschnitt für die Ghettogemeinschaft hatte, können mit der Raumtheorie hingegen nicht beschrieben werden. Für die Lebensrealität der Menschen im Ghetto war jedoch gerade die Erfahrung zentral, dass das alltägliche Zusammenleben innerhalb der Zwangsgemeinschaft und somit das aufeinander bezogene Handeln der Menschen oftmals nicht mehr so funktionierte wie zuvor. Dies ging über die Wahrnehmung räumlicher Veränderungen weit hinaus. Der Aufsatz soll zeigen, inwiefern raumtheoretische Ansätze mit dem interpretativen Paradigma verbunden werden können und so ein Zugang zu den wahrgenommenen Veränderungen im sozialen Handeln³ der Ghettobewohner, zu Interaktionen und Aushandlungsprozessen innerhalb der Ghettogemeinschaft, ermöglicht wird. Initiiert von Weber und Husserl, weitergeführt von Schütz, Luckmann und anderen geht dieser Ansatz auf die Phänomenologie sowie die Wissenssoziologie zurück. Der interpretative Ansatz rückt die Wahrnehmung und Interpretation durch die verschiedenen Akteure in den Mittelpunkt.⁴ Zudem erlaubt er, ein besonderes Augenmerk auf den Wandel von bekannten Denk- und Verhaltensmustern in Folge von neuen, unerwarteten Gegebenheiten zu legen.⁵ So kann er untersuchen helfen, inwiefern sich eine spezifische „Lebenswelt“, d.h. neue Sinnzusammenhänge für die Ghettobewohner in Anbetracht des „äuße-

² Für das Ghetto in Budapest beispielhaft: Cole, Tim: *Holocaust City. The Making of a Jewish Ghetto*. New York/London 2003.

³ Als solches bezeichnet Weber ein menschliches Verhalten, das auf das Verhalten anderer Menschen sinnhaft bezogen ist. Vgl. Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1980 (orig. 1921), S. 1.

⁴ Vgl. Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Den Haag 1952, §§ 50, 51, besonders S. 185 und 193.

⁵ Vgl. Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz 2003, S. 181ff.

ren Einschnitts“ (der räumlichen Neuorganisation) der Ghettoisierung, konstituierte. Durch die Umbruchsituation wandelten sich innerhalb der Ghettogemeinschaften die Wahrnehmungen, Interpretationen und Deutungen des Alltags. Ein Beispiel ist die Neubewertung von Arbeit, wie sie zum Beispiel offensiv durch Chaim Rumkowski, den Vorsitzenden des Ältestenrates in Łódź, vertreten wurde: „Unser einziger Weg ist Arbeit!“. Aufgrund des veränderten Umfelds im Ghetto fand eine Revision des Verständnisses von Arbeit statt. Arbeit wurde nicht mehr nur als Broterwerb oder bürgerliche Pflicht angesehen, sondern diente dem Erwerb von „Lebensrecht“.

In diesem Aufsatz wird anhand zweier Beispiele – „Kriminalität“ und Bildung im jüdischen Ghetto – die Anwendbarkeit der Theorien und ihre Nützlichkeit bei der Analyse gesellschaftlicher Phänomene im Ghetto demonstriert. In erster Linie soll der Ansatz dazu verhelfen, die Konzeptionen neuer Fragestellungen zu ermöglichen.

Raumtheorie

Eine theoretische Bereicherung für die Auseinandersetzung mit den jüdischen Ghettos stellt die Raumtheorie dar. Von außen betrachtet ist der augenscheinlichste Unterschied der Ghettoesellschaften zu den sie umgebenden Gesellschaften jener der räumlichen Trennung, auch wenn nicht alle Ghettos von einer Mauer umschlossen waren, sondern manche lediglich aus bestimmten Straßen bestanden (so genannte offene Ghettos). In allen Fällen wurde nicht nur eine räumliche Separierung vorgenommen, sondern durch Überwachung und Sanktionen die Einhaltung dieser neu errichteten Grenzen durchgesetzt. Zu fragen ist, inwieweit die einseitig realisierte Raumorganisation von den verschiedenen gesellschaftlichen Akteuren, vereinfacht gesprochen von deutschen Besatzern, Ghettobewohnern und der lokalen Bevölkerung, akzeptiert und reproduziert und somit verfestigt oder in Frage gestellt wurde. Indem die Deutschen den Aufenthaltsort der „Juden“ bestimmten und die Lage des Ghettos festlegten, sorgten sie nicht nur praktisch für eine Situation, in der die „Endlösung“ umgesetzt werden konnte, sondern auch für eine Stigmatisierung gegenüber der lokalen Bevölkerung: Sie nahm die späteren Deportationen und den Massenmord eher hin, weil die Trennung und Aussonderung aus der Gesellschaft schon viel früher stattgefunden hatte. Wie auch Tim Cole konstatiert, wurde der Holocaust nicht nur im, sondern auch durch den Raum realisiert und einer dieser Räume war das Ghetto: „The ghetto was a terri-

torial solution to a series of ‚Jewish questions‘ [...] and thus were questions concerned with both ‚Jewish absence‘ and ‚Jewish presence‘.“⁶ Wie Cole hier unter Bezugnahme auf die raumtheoretischen Überlegungen ausführt, fand eine Veränderung der Besetzung und Bezeichnung von Raum statt. Die nationalsozialistischen Vorstellungen von „deutschem Lebensraum“ wurden durch „Jewish absence“ verwirklicht, während Konnotationen von „Jewish presence“ mit den ärmlichsten Stadtteilen und Seuchengebieten durch das Schaffen neuer räumlicher Tatsachen weiter vorangetrieben wurden.

Die Idee, den Raum nicht einfach als Behälter zu denken, der mit Dingen und Menschen angefüllt ist, erlangte in den Sozialwissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts Bedeutung. Unter Bezugnahme auf die Phänomenologie, die Räume nicht mehr als Ausdehnungs- sondern als Erlebnisraum annahm, wurden sie nicht mehr als Hintergrund menschlichen Handelns verstanden, sondern als sozial geformt. Mit Durkheim ging es nicht darum, die Formen des Bodens zu untersuchen, sondern die Formen der Gesellschaften, die sich auf diesem Boden niederlassen.⁷ Die marxistischen Raumtheorien, die sich vor allem auf Henri Lefèbvre⁸ bezogen und neben dem Raum als Produkt einer sozialen Praxis von einer strukturellen (d.h. kapitalistischen) Determiniertheit und wachsenden Homogenisierung des Raumes und damit der Entfremdung des Menschen vom Naturraum ausgingen,⁹ beschäftigten sich auch mit der Frage nach Macht im und durch Raum. Die Schaffung von Räumen und die Kontrolle derselben beinhaltet immer die Durchsetzung von Macht, ein Umstand, der sich mit Robert Sack auch unter dem Begriff der Territorialisierung fassen lässt: „Territoriality [...] is best understood as a spatial strategy to affect, influence, or control resources and people, by controlling area; and, as a strategy, territoriality can be turned on and off. In geographical terms it is a form of

⁶ Cole: *Holocaust City*, S. 39.

⁷ Durkheim, Émile: *Note sur la morphologie sociale*. In: *Journal sociologique*. Hg. von Jean Duvignaud. Paris 1969 [Orig. 1897], S. 181f., hier S. 182. Vgl. weiterhin Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig 1908 und ders.: *Über räumliche Projektionen sozialer Formen*. In: *Zeitschrift für Socialwissenschaft* 6/5 (1903), S. 287-302.

⁸ Lefèbvre, Henri: *Production de l'espace*. Paris 1974 [Orig. 1974]. Lefèbvre sah die gesellschaftliche Produktion von Raum als dialektisches Zusammenwirken dreier Faktoren: „räumliche Praxis“, „Repräsentation des Raumes“ und „Räume der Repräsentation“. Vgl. auch Soja, Edward: *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London 1989 und Harvey, David: *The Condition of Postmodernity*. Oxford 1989.

⁹ Hier scheint die noch nicht endgültige kategoriale Unterscheidung von Natur- und Sozialraum auf.

spatial behavior.“¹⁰ Sack beleuchtet motivationale Aspekte des Raumschaffens und liefert damit eine interessante Basis für die Beschäftigung mit den Machtverhältnissen im und um das Ghetto.¹¹

Eine Strömung, die auf der späten Rezeption¹² eines Vortrags von Michel Foucault¹³ von 1967 beruht, kann als handlungstheoretische Raumtheorie bezeichnet werden. Weiterhin aufbauend auf der Theorie der Strukturierung von Anthony Giddens¹⁴ mit seiner „Dualität von Struktur“ bezeichnet diese Schule Konzepte, welche die Bedeutung des körperlichen Platzierens und Wahrnehmens zwar als habituell vorgeprägt, aber dennoch als Konstruktionsleistung annehmen. Nach dem relationalen Raumbegriff, wie ihn Martina Löw etabliert hat, wird Raum angenommen als Relation zwischen Dingen, die im sozialen Handeln platziert (Spacing) und ebenso im sozialen Handeln als Raum interpretiert werden (Synthese).¹⁵ Nach dieser Theorie befindet sich eine Gesellschaft ständig im Aushandeln von Spacing und Synthese. Durch das aktive Platzieren und Aushandeln beziehungsweise Vorgeben von Raumwahrnehmungen wird Macht ausgeübt und erhalten, werden gesellschaftliche Strukturen gefestigt und die Welt hervorgebracht und strukturiert. Räume können also sowohl Handlungen begrenzen als auch ermöglichen.¹⁶

„Mit dem Begriff des Raumes wird eine Organisationsform des Nebeneinanders beschrieben, ebenso wie man mit dem Begriff der Zeit eine Formation des Nacheinanders benennt. Räume bezeichnen somit eine Relation zwischen gleichzeitigen Platzierungen. Dieses Platzierte [...] muss, um als Raum wahrgenommen zu werden, im Plural auftreten. Nicht das Objekt ist Raum, sondern Raum spannt sich zwischen Objekten auf. Raum ist deshalb der Inbegriff für Gleichzeitigkeiten. [...]

¹⁰ Sack, Robert: *Human Territoriality. Its Theory and History*. Cambridge 1986, S. 1f.

¹¹ Weitere interessante Ansätze zum Verhältnis von Raum und Macht liefern Certeau, Michel de: *Pratiques d'espace*. In: Ders.: *L'invention du quotidien I. Arts de faire*. Paris 1980, S. 175-227 und in vielerlei Hinsicht wegweisend Pierre Bourdieu mit seinem handlungstheoretischen Raumbegriff zwischen Feld und Habitus.

¹² Foucault hatte erst 1984 die Genehmigung zum Druck erteilt.

¹³ Foucault, Michel: *Des espaces autres*. In: *Architecture, mouvement, continuité* 5(1984), S. 46-49.

¹⁴ Giddens, Anthony: *The Role of Space in the Constitution of Society*. In: Steiner, Dieter; Jaeger, Carlo; Walther, Pierre (Hg.): *Jenseits der mechanistischen Kosmologie – neue Horizonte für die Geographie?* Zürich 1988, S. 167-180. Siehe außerdem Giddens, Anthony: *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London 1979.

¹⁵ Löw, Martina: *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main 2001 und dies.; Steets, Silke; Stoetzer, Sergej: *Einführung in die Stadt- und Raumsoziologie*. Opladen 2007.

¹⁶ In Weiterführung der Giddensschen „Dualität von Struktur“ formuliert Löw die „Dualität von Raum“, vgl. Löw: *Raumsoziologie*, S. 224-230.

Wer Räume analysiert, richtet das Augenmerk stets auf die Differenz, die gegenseitigen Verflechtungen und ihre Veränderungen.“¹⁷

Mit Hilfe der Raumtheorie lässt sich also die Gleichzeitigkeit verschiedener Akteure im Ringen um die Macht, die Organisation des Nebeneinanders beschreiben.

Bei einer Untersuchung der „Lebenswelt Ghetto“ ist insbesondere die Auffassung bedeutsam, dass Räume einerseits sozial konstruiert sind und andererseits soziale Prozesse durch Räume beeinflusst beziehungsweise ermöglicht werden. Kommt dem Historiker Tim Cole das Verdienst zu, die Errichtung des jüdischen Ghettos in Budapest als „Handlung“ der Deutschen mit Hilfe raumtheoretischer Überlegungen untersucht zu haben, soll hier angeregt werden, den Ansatz in Hinblick auf unterschiedlichste soziale Handlungen anzuwenden, die sich in Arbeit, Kultur, politischen und administrativen Organisationen, sozialer Stratifikation, „Kriminalität“, Bildungsbestrebungen, karitativen Einrichtungen und vielem mehr ausdrückten.

Lebenswelt

Für eine genauere Analyse der Gründe für Veränderungen im sozialen Handeln einer Gesellschaft, in diesem Falle der Ghettogemeinschaft, fehlt der Raumsoziologie das Instrumentarium.¹⁸ Die Lücke zwischen den materiell wahrnehmbaren Aspekten der Räume und den sozialen Folgen räumlicher Strukturen kann mit Hilfe des interpretativen Paradigmas geschlossen werden. Dieses rückt das wechselseitig aneinander orientierte und interpretierte Handeln der Individuen in den Mittelpunkt und kann so einen Zugang zur Lebensrealität der Bewohner innerhalb des Ghettos ermöglichen. Das interpretative Programm wurde maßgeblich durch Max Webers Kategorie des „sozialen Handelns“ geprägt. Als solches bezeichnet Weber ein menschliches Verhalten, das auf das Verhalten anderer Menschen sinnhaft bezogen ist.¹⁹ Zentral für den interpretativen Ansatz ist die Annahme, dass Menschen anderen Men-

¹⁷ Löw; Steets; Stoetzer: Einführung, S. 51.

¹⁸ Werlen behauptet sogar, „Raumprobleme“ gebe es nur hinsichtlich der Definition von Raumbegriffen. Alles andere seien Handlungsprobleme. Daher müsse „Handlung“ und nicht „Raum“ zum zentralen Theoriebegriff der Sozialgeographie gemacht werden. Vgl. Werlen, Benno: Gesellschaft, Handlung und Raum. Stuttgart 1988, S. 165-167.

¹⁹ Vgl. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 1. Jürgen Habermas hat den Handlungsbegriff mit seiner Kategorie des „kommunikativen Handelns“ konkretisiert (Vgl. ders.: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde., Frankfurt am Main 1981). Weil für das bessere

schen sowie Dingen und Institutionen gegenüber aufgrund der Bedeutungen handeln, die diese für sie besitzen. Bestimmend für die Art und Weise der Interaktion ist die wechselseitige Interpretation der Beteiligten.²⁰ Dabei sind sich wiederholende Muster der Interaktion entscheidend, die jedoch je nach empirischer Welt sehr unterschiedlich ausfallen können.²¹ Für die Betrachtung der jüdischen Ghettogemeinschaften ist das interpretative, phänomenologische Konzept der „Lebenswelt“ besonders vielversprechend.²² Mit Hilfe dieses Ansatzes kann untersucht werden, inwiefern sich in Anbetracht des „äußeren, räumlichen Einschnitts“ der Ghettoisierung neue Sinnzusammenhänge – und somit eine neue „Lebenswelt“ – für die Ghettabewohner konstituierten. Dabei werden die Bewohner des Ghettos nicht als passiv und determiniert gezeichnet, sondern als dynamische Akteure.

Als „Lebenswelt“ bezeichnet der Philosoph und Begründer der Phänomenologie Edmund Husserl die Gegebenheiten der bloßen Wahrnehmungswelt: „Sie [die Lebenswelt; S.B./H.S.H.] ist die raumzeitliche Welt der Dinge, so wie wir sie in unserem vor- und außerrwissenschaftlichen Leben erfahren und über die erfahrenen hinaus als erfahrbar wissen.“²³

Wichtig für den thematischen Kontext des jüdischen Ghettos ist, dass die Bedeutungen, die den Gegebenheiten durch die Subjekte beigemessen werden, nicht als statisch begriffen werden. Sie unterliegen einer Interpretation und sind somit veränderbar.²⁴ In Weiterentwicklung zu Husserl formulierte der Soziologe Alfred Schütz, dass Menschen in ihrem Handeln stets auf sogenannte

Verständnis seines Ansatzes jedoch zunächst der Begriff „Lebenswelt“ hergeleitet werden soll, wird später ausführlicher auf seine Theorie eingegangen.

²⁰ Dieser Ansatz des Symbolischen Interaktionismus wurde von Herbert Blumer begründet. Vgl. Blumer, Herbert: Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus (1969). In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd. 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Reinbek bei Hamburg 1973, S. 80-146. Vorstufe war die These vom „generalisierten Anderen“, die der Sozialpsychologe George Herbert Mead formulierte. Diese besagt, dass das Individuum sich im Prozess der Kommunikation nicht nur für sich selbst wahrnimmt, sondern immer auch mit den Augen des Anderen. Vgl. Mead, George H.: Die objektive Welt der Perspektiven (1927). In: Ders.: Gesammelte Aufsätze. Hg. von Hans Joas. Bd. 2, Frankfurt am Main 1983, S. 217.

²¹ Vgl. Blumer: Der methodologische Standort, S. 121.

²² Dieses geht auf die Phänomenologie sowie die Wissenssoziologie zurück und ist im Vergleich zum interpretativen Paradigma nicht so szenisch, sondern allgemein-theoretischer ausgerichtet.

²³ Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Den Haag 1962 (Husserliana VI) (orig. 1936).

²⁴ Vgl. Husserl: Ideen II, §§ 50, 51, besonders S. 185 und 193.

Wissensvorräte, auf routiniertes Wissen, zurückgriffen.²⁵ Zum anderen werde die Interpretation von zurückliegenden Erfahrungen beeinflusst, die dazu führten, dass Menschen bestimmte Erwartungen an ähnliche Situationen hätten, sogenannte Typisierungen.²⁶ Ein Problem entsteht nach Schütz, wenn neue Situationen auftauchen, die sich nicht mit den Erwartungen der Individuen decken. Daraus resultierend kann es zu einem Umbruch oder einer Revision bekannter Denk- und Verhaltensmuster kommen.²⁷ Dieser Aspekt des Wandels schafft in Anwendung für die Geschichtswissenschaft ein Bewusstsein für die Veränderung von Wahrnehmungen und Zuschreibungen auf Seiten der Akteure, in diesem Fall der Ghettobewohner.

Den Zusammenhang zwischen Bewusstseinsstrukturen und institutionellen Strukturen haben Peter Berger und Thomas Luckmann herausgestellt.²⁸ Sie betonen, dass viele Sozialisationsprozesse und -instanzen notwendig seien, um Gesellschaft als subjektive Wirklichkeit im Individuum zu verankern.²⁹ Dabei stellen sie den Unterschied zwischen primärer Sozialisation im Kindesalter und späterer, sekundärer Sozialisation heraus. Sie verweisen darauf, dass neue, sekundäre Inhalte immer auf eine schon vorhandene internalisierte Wirklichkeit treffen und diese überlagern müssen.³⁰ Während die primäre Sozialisation als „selbstverständlich“ wahrgenommen werde, bedürfe die sekundäre Sozialisation besonderer Plausibilität.³¹ Berger und Luckmann heben hervor, dass die Internalisierung neuer Inhalte durch veränderte, äußere Bedingungen ausgelöst werden könne:

„Die Alltagswelt aber wird, auch wenn in actu ihre massive Gewissheit gewahrt bleibt, von den Grenzsituationen menschlicher Erfahrung bedroht, die sich eben nicht total in Alltagsaktivität einklammern lassen. Wir wissen immer von unheimli-

²⁵ Die Wissensvorräte umfassen drei Formen: Fertigkeiten (automatisiertes Gewohnheitswissen, zum Beispiel Gehen können), Gebrauchswissen (mit Tätigkeiten verbunden, die den Charakter von Handlungen verloren haben, zum Beispiel Kopfrechnen) und Rezeptwissen (weniger automatisiertes Spezialwissen, zum Beispiel Spurenlesen für Jäger). Vgl. Schütz; Luckmann: Strukturen, S. 156ff.

²⁶ Vgl. Schütz; Luckmann: Strukturen, S. 149ff.

²⁷ Vgl. Schütz; Luckmann: Strukturen, S. 181ff.

²⁸ Im Unterschied zu Husserl und Schütz sprechen sie von „Alltagswelt“ und beziehen neben Impulsen aus der Phänomenologie Ansätze der Wissenssoziologie ein. Insbesondere lassen sie Ansätze des frühen Marx, von Max Weber, Émile Durkheim, Georg Simmel und George Herbert Mead einfließen.

²⁹ Vgl. Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main 2004, S. 137ff.

³⁰ Vgl. Berger; Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion, S. 150.

³¹ Vgl. Berger; Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion, S. 153f.

chen Metamorphosen, erlebten und möglichen, und immer begegnen wir irgendwo in der Gesellschaft dräuend konkurrierenden Bestimmungen der Wirklichkeit.³² Ihr Ansatz ermöglicht, den Fokus darauf zu richten, inwiefern die subjektive, primäre „Wirklichkeit“ der Ghattobewohner im Zuge der Ghettoisierung durch neue sekundäre Inhalte überlagert wurde und welche „Begründungen“ dafür angeführt wurden. Zudem kann so beleuchtet werden, innerhalb welchen Zeitraumes eine neue „subjektive Wirklichkeit“ innerhalb der Gemeinschaft verankert werden konnte. Dies ist insbesondere interessant, weil die Zeit, welche die Menschen innerhalb des Ghettos verbrachten, im Hinblick auf komplexe Sozialisationsprozesse vergleichsweise kurz war. Für die Ghettos ist zudem fraglich, inwiefern es überhaupt eine „einheitliche Gesellschaft“ gab, wiesen die Individuen doch oftmals sehr unterschiedliche primäre Sozialisierungen auf. In diesem Sinne wäre zu untersuchen, ob es nicht eher zu einem Nebeneinander verschiedener „Subwelten“³³ innerhalb des Ghettos kam. Zudem kann gefragt werden, welchen Einfluss Institutionen, wie etwa die jüdische Selbstverwaltung auf die Verankerung bestimmter Werte und Normen innerhalb der Gemeinschaft hatten.

Den Handlungsbegriff im Hinblick auf die Lebenswelt hat Jürgen Habermas konkretisiert: Im Unterschied zur Phänomenologie steht bei ihm die Verständigungsfähigkeit kommunikativ vernünftiger Subjekte im Mittelpunkt:

„Die Lebenswelt öffnet sich nur einem Subjekt, das von seiner Sprach- und Handlungskompetenz Gebrauch macht. Es verschafft sich dadurch Zugang, daß es an den Kommunikationen der Angehörigen mindestens virtuell teilnimmt und so selber zu einem mindestens potentiellen Angehörigen wird.“³⁴

„Kommunikatives Handeln“ als „Megatyp sozialen Handelns“³⁵ ereigne sich stets innerhalb des Horizontes der Lebenswelt, die ein Konglomerat der sozialen Herkunft der Individuen sei und als Hintergrund des Handelns immer vorhanden.³⁶ Kommunikativ handelnde Menschen sind in ihrem Alltagshan-

³² Berger; Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion, S. 158.

³³ Als „Subwelten“ bezeichnen Berger und Luckmann partielle Wirklichkeiten, die sekundär internalisiert werden, im Kontrast zur „Grundwelt“, die in der primären Sozialisation erfasst wird. Dabei ist eine Konkurrenz zwischen verschiedenen wirklichkeitssetzenden Institutionen denkbar. Vgl. Berger; Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion, S. 148ff.

³⁴ Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main 1981, S. 164f.

³⁵ Das kommunikative Handeln ist eine Steigerungsform der Handlungsformen, wie sie Weber, Schütz, Berger und Luckmann unter anderem konzipiert haben. Habermas' Ansatz kann als „praktische intersubjektivität“ bezeichnet werden; er bezieht sich stark auf das Konzept des „generalisierten Anderen“ von Mead.

³⁶ Vgl. Habermas: Theorie I, S. 449.

deln nicht nur reflexiv und konstruktiv, interpretieren und konstruieren eine Wirklichkeit, sondern sie verändern und verbessern diese Wirklichkeit, weil sie eine Verständigung anstreben.³⁷ Habermas hat mit seinem Ansatz Handlungs- und Gesellschaftstheorie verbunden.³⁸ Die Analyse von „kommunikativem Handeln“ als Teilhabe an sozialen Interaktionen stellt den Ansatzpunkt der Erforschung von Alltag im jüdischen Ghetto dar.

Neuere kulturwissenschaftliche Ansätze ordnen Wirklichkeitswahrnehmung nicht nur als Verstehensakt eines einzelnen Subjekts ein, sondern betonen die Bedeutung und Herausbildung von übergeordneten kollektiven Sinnstrukturen.³⁹ Auf diesem Wege ist ihnen der Brückenschlag zwischen dem soziologischen Strukturalismus⁴⁰, der das kollektive Bewusstsein über das individuelle Bewusstsein stellt, und dem interpretativen Paradigma gelungen.

Sie alle gehen von der Existenz kollektiven Wissens als übergreifendem Sinn-system aus, an welches individuelle Handlungsinterpretationen anknüpfen:

„Das kollektive Wissen bildet in einer Art ‚Hintergrundsprache‘ (Reckwitz) ein Regelwerk, mit dem die Individuen ihre Verstehensleistungen ordnen und anderen vermitteln. Die Hintergrundsprache entwickelt sich kontinuierlich, indem die Akteure in der Alltagspraxis relativ gleichförmige Handlungen repetitiv und routiniert vollziehen und mit einer gleichförmigen Bedeutung versehen. Mit der Routinisierung bildet sich eine als ‚Aneignung‘ zu bestimmende Vertrautheit der Deutungen, die nicht mehr bewusst gemacht und verbalisiert werden müssen, sondern implizit bleiben. Die kontinuierliche und gleichförmige Praxis strukturiert die Handlungsbedeutung zu einer Form, die von Einzelheiten abstrahiert und sie über zeitliche und räumliche Grenzen relativ stabil macht. So entstehen durch Schematisierungen und Klassifizierungen gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte kollektive Sinnmuster, deren Summe die kognitive Wissensordnung der Gesellschaft bildet.“⁴¹

³⁷ Vgl. Habermas: Theorie I, S. 385.

³⁸ „Erst mit der Rückwendung auf den kontextbildenden Horizont der Lebenswelt [...] verändert sich das Blickfeld so, dass die Anschlussstellen der Handlungstheorie für die Gesellschaftstheorie sichtbar werden: Das Gesellschaftskonzept muß an eine zum Begriff des kommunikativen Handelns komplementäre Lebenswelt geknüpft werden.“ Habermas: Theorie I, S. 452.

³⁹ Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Kulturprogramms. Weilerswist 2000. In Ansätzen findet sich diese Annahme bereits bei Schütz; Luckmann: Strukturen der Lebenswelt, sowie bei Goffmann, Erving: Rahmenanalyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt am Main 1977.

⁴⁰ Stellvertretend sind zu nennen: Émile Durkheim, Talcott Parsons, Max Weber, René König und Ralf Dahrendorf.

⁴¹ Kunz, Karl-Ludwig: Die wissenschaftliche Zugänglichkeit von Kriminalität. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie der Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2008, S. 81.

Als kollektives Wissen bilden sich „kulturelle Systeme“ (Geertz)⁴² oder „kollektive Sinnsysteme“ (Reckwitz) heraus, welche die Zuschreibung von Bedeutungen regeln. Diese kommen in der Praxis des gesellschaftlichen Sprachgebrauchs zum Ausdruck und sind mithin objektiv vorhanden, jedoch nicht in einem ontologischen Sinne.⁴³ Die kollektiven Sinnmuster, die sich innerhalb einer Gemeinschaft herausbilden, implizieren dabei nicht nur bestimmte Kategorisierungen, sondern sind ebenfalls an bestimmte Wertungen geknüpft:

„Indem das Hintergrundverständnis qualitative Unterscheidungen verfügbar macht, die mit positiven und negativen Wertungen konnotiert sind, wird das Wahrgenommene nicht nur kategorisiert, sondern mit Vorstellungen des Erwünschten oder Abzulehnenden verknüpft.“⁴⁴

Anhand von zwei Beispielen – „Kriminalität“ und Bildung im jüdischen Ghetto – soll die Anwendbarkeit der Theorien und ihre Nützlichkeit bei der Analyse gesellschaftlicher Phänomene im jüdischen Ghetto demonstriert werden.

Beispiel „Kriminalität“

Wie in anderen Gemeinschaften verständigten sich die Menschen im Ghetto darüber, was „gerecht“ und was „ungerecht“ war; es herrschten bestimmte Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen, die kommuniziert und ausgehandelt wurden. Als Gefährdung für das harmonische Zusammenleben wurde – wie in vielen anderen Gesellschaften auch – die „Kriminalität“ angesehen. Zentral ist dabei die Frage, welche Handlungen von welchen Akteuren zu welchem Zeitpunkt als „krimineller Rechtsbruch“ bewertet wurden. Innerhalb des Ghettos trafen unterschiedliche Vorstellungen und Interpretationen von „Kriminalität“ aufeinander: Zum einen nahmen die Rechtsvorstellungen der deutschen Besatzer großen Raum ein, diese bezogen sich unter anderem auf die von den Deutschen gesetzten Grenzen.⁴⁵ Den Judenräten wurde von den Deutschen auferlegt, diesen Vorstellungen innerhalb des Ghettos zur Durchsetzung zu

⁴² Geertz, Clifford: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York 1983.

⁴³ Kunz betont, dass es daher verfehlt wäre, das interpretative Paradigma als „konstruktivistisch“ einzuordnen. Vgl. Kunz: *Die wissenschaftliche Zugänglichkeit*, S. 81f.

⁴⁴ Kunz: *Die wissenschaftliche Zugänglichkeit*, S. 85, in Bezug auf Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung einer neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main 1994.

⁴⁵ Daraus resultierend wurde die „illegale Grenzüberquerung“ als ein zentrales Delikt von den Deutschen geahndet sowie der Schmuggel, der ebenfalls als Infragestellung der von den Deutschen gesetzten Grenze begriffen werden kann.

verhelfen; darüber hinaus formulierten diese jüdischen Selbstverwaltungsorgane eigene Kriminalitäts- und Gerechtigkeitsdefinitionen. Der jüdische Ordnungsdienst war für die Durchsetzung zuständig, ghettointerne Gerichte verliehen den Normen auf der Ebene der Rechtsprechung Nachdruck.⁴⁶ Zudem hatten die „einfachen“ Ghettobewohner eigene Vorstellungen, was in ihren Augen „kriminell“ war und was „gerecht“.

Für die Deutschen stellte beispielsweise der „Schmuggel“ beziehungsweise „Schleichhandel“ eine kriminelle Handlung dar, die streng geahndet wurde.⁴⁷ Die jüdischen Selbstverwaltungsorgane einschließlich des Ordnungsdienstes nahmen eine ihrer institutionalisierten Stellung entsprechende Haltung ein: Offiziell mussten sie die Kriminalitätsdefinitionen der Deutschen im Ghetto umsetzen, auf der anderen Seite wussten sie, dass das Wohl der Ghettogemeinschaft zu einem Großteil vom Schmuggel abhing. Nicht zuletzt kam oftmals ein persönliches Interesse hinzu, sich an den geschmuggelten Waren zu bereichern.⁴⁸ Diese ambivalente Haltung äußerte sich etwa darin, dass Schmuggel offiziell geahndet wurde, in der Realität jedoch wenige Fälle bestraft beziehungsweise den Deutschen gemeldet wurden.⁴⁹ Unter den „einfachen“ Ghettobewohnern gingen die Wahrnehmungen des Schmuggels auseinander: Die Einen begriffen den Schmuggel als Sicherung ihrer Lebensgrundlage, als Widerstand gegen die Deutschen, als heroische Tat⁵⁰, die Anderen blickten hasserfüllt auf die Schmuggler, die eine Art Elite innerhalb der Ghettogemeinschaft darstellten.⁵¹

⁴⁶ Zu beachten ist jedoch, dass die Vorstellungen des Judenrates und der ghettointernen Gerichte nicht immer übereinstimmten, wie Dina Porat für die litauischen Ghettos gezeigt hat. Vgl. Porat, Dina: *The Justice System and Courts of Law in the Ghettos of Lithuania*. In: *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 12/Nr. 1 (1998), S. 49-65.

⁴⁷ Schmuggeldelikte wurden in der Regel von den Deutschen geahndet und vor deutschen Gerichten mit hohen Haftstrafen belegt. Oftmals wurden vermeintliche Schmuggler von deutschen Wachposten unmittelbar an der Ghetto Grenze erschossen. Vgl. für das Ghetto Lodz beispielsweise Feuchert, Sascha (Hg.): *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt, 1941*. Göttingen 2007, S. 99.

⁴⁸ Trunk, Isaiah: *Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe Under Nazi Occupation*. New York/London 1972, S. 499f. und 503.

⁴⁹ Für das jüdische Ghetto in Warschau vgl. Engelking, Barbara; Leociak, Jacek: *The Warsaw Ghetto. A Guide to the Perished City*. New Haven 2009, S. 204. In den Ghettos Warschau und Lodz mussten offiziell alle Fälle, die eine Infragestellung der Ghetto Grenze darstellten, d.h. zumeist Fälle von Schmuggel und illegaler Grenzüberquerung, an die Deutschen weitergeleitet werden.

⁵⁰ Vgl. Battrick, Carol: *Smuggling as a Form of Resistance in the Warsaw Ghetto*. In: *British Journal of Holocaust Education* 4 (1995), Nr. 2, S. 199-224.

⁵¹ Vgl. Engelking: *The Warsaw Ghetto*, S. 450.

Im Hinblick auf das Beispiel „Schmuggel“ ist zum einen der Aspekt des raumtheoretischen Ansatzes anregend, der besagt, dass die Schaffung von Räumen und die Kontrolle derselben immer die Durchsetzung von Macht beinhalten.⁵² In diesem Aufsatz wird die These vertreten, dass die Wertung von bestimmten Handlungen als „kriminell“ in Zusammenhang damit stand, wessen Raumkonstitutionen und Grenzziehungen und somit wessen Macht in Frage gestellt wurde. Die Ghettozone war von den deutschen Besatzern gegen den Willen der Ghibtobewohner durchgesetzt worden. Daraus resultierend handelte es sich bei Schmuggel – in den Augen der Nationalsozialisten – um eine kriminelle Handlung, weil die von ihnen errichtete Grenze unterwandert wurde. Im Gegensatz dazu wurde die Handlung von den Schmugglern nicht als kriminell gewertet, weil sie bereits die von den Deutschen gezogene Grenze als illegitim und ihre eigene Infragestellung des konstituierten Raumes somit als legitim erachteten. Die Judenräte nahmen eine ambivalente Haltung ein, weil sie sich pro forma bereit erklärt hatten, die deutsche Ghibtoisierung und damit Grenzziehung zu akzeptieren, um so zumindest einen Teil der Gemeinschaft zu retten, auf der anderen Seite jedoch als Teil der jüdischen Ghibtogeinschaft die „ghettointernen Sinnstrukturen“ teilten.⁵³

Wie die daraus resultierenden, unterschiedlichen Definitionen innerhalb des Ghettos miteinander in Konkurrenz traten, kann mit Hilfe des interpretativen Paradigmas untersucht werden. Der Ansatz ermöglicht, „Kriminalität“ nicht als eine besondere Form des Handelns zu verstehen, sondern als „ein Handeln, dem die besondere Bewertung als krimineller Rechtsbruch“ beigemessen wird.⁵⁴ Zuschreibungen fallen dabei individuell verschieden aus, beziehen sich jedoch auf ein etabliertes kollektives Verständnis, das je nach spezifischem kulturellem Kontext variiert.⁵⁵ Mit Geertz können Auffassungen von Kriminalität als „genuine genre of cultural expression“⁵⁶ begriffen werden;

⁵² Vgl. Sack: Human Territoriality, S. 1.

⁵³ Zur Perspektive der Judenräte vgl. Diner, Dan: Die Perspektive des „Judenrats“. Zur universellen Bedeutung einer partikularen Erfahrung. In: Kiesel, Doron: „Wer zum Leben, wer zum Tod...“ Strategien jüdischen Überlebens im Ghetto. Frankfurt am Main 1992, S. 11-36.

⁵⁴ Vgl. Kunz, Karl-Ludwig: Die wissenschaftliche Zugänglichkeit von Kriminalität. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie der Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2008, S. 15.

⁵⁵ Die Zuschreibungen hätten eine sprachliche Ordnungsfunktion und eine emotionale handlungsstimulierende Orientierungsfunktion, d.h. der Begriff „Kriminalität“ sei negativ besetzt und animiere somit zur Distanzierung und Stigmatisierung. Vgl. Kunz: Wissenschaftliche Zugänglichkeit von Kriminalität, S. 90.

⁵⁶ Geertz, Clifford: Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology. New York 2000 (orig. 1983), S. 89.

Kunz bezeichnet diese als „spezifische Bedeutungsknoten“ im Sinne des interpretativen Paradigmas, die sich mit der Veränderung äußerer Rahmenbedingungen wandeln können.⁵⁷

Das interpretative Paradigma kann also den Blick dafür schärfen, dass es sich bei den Kriminalitätsvorstellungen innerhalb der Ghettogemeinschaft um „subjektive Handlungsinterpretationen“ handelte, die oftmals in Konkurrenz zueinander traten und einem Wandel unterlagen. Das Beispiel „Kriminalität“ verdeutlicht, dass die Wahrnehmungsmuster und die daraus resultierenden Handlungen im Ghetto dynamisch waren. Die Zugehörigkeit der Individuen zu bestimmten Gruppen oder „Subwelten“ im Ghetto war oftmals nicht eindeutig, zudem konnte sie sich wandeln. Sobald ein Ghettobewohner etwa einen Posten in der jüdischen Selbstverwaltung übernahm, unterwarf er sich zu einem Teil den Rechtsvorstellungen der Deutschen und war offiziell bereit, diesen im Ghetto zur Durchsetzung zu verhelfen. Daraus resultierend wandelten sich seine Kriminalitätsvorstellungen, beziehungsweise traten unter Umständen moralische Konflikte auf. Zudem waren Entscheidungen oft situationsabhängig: Ob ein jüdischer Ghettopolizist an der Ghetto­grenze streng gegen Schmuggler vorging, hing beispielsweise davon ab, ob deutsche Polizisten in Sichtweite waren, oder nicht. Das interpretative Paradigma kann untersuchen helfen, *auf welche Weise* sich die Kriminalitäts- und Gerechtigkeitsvorstellungen der Menschen in Anbetracht der Ghettoisierung wandelten. Der Ansatz kann den Blick darauf lenken, welche moralischen Maßstäbe und Kriterien die Menschen zu welchem Zeitpunkt dem eigenen und fremden Handeln im Ghetto zu Grunde legten und zu welchen Gruppen oder „Subwelten“ sie sich zugehörig fühlten.

Beispiel Bildung

Auch Erziehung ist ein Bestandteil jeder Gesellschaft – es gibt keine, in der sie nicht stattfindet. Ihre Inhalte werden vom Kollektiv bestimmt – und so unterschiedlich sie individuell ausfallen mag, es gibt einen Grundkonsens auf den sich eine Gesellschaft einigt. Daher erlaubt die Analyse des Bildungssystems Rückschlüsse auf die Werte und Normen, Vorstellungen und Überzeugungen einer Gesellschaft – auf ihre Verfasstheit insgesamt. Die Raumtheorie

⁵⁷ Vgl. Kunz: Wissenschaftliche Zugänglichkeit von Kriminalität, S. 89 in Anlehnung an Taylors Begriff „webs of meaning“.

kann einen Beitrag zur Analyse von Erziehung leisten, weil in der Erziehung immer auch das Setzen von Räumen und Grenzen stattfindet. Nirgendwo sonst werden so nachhaltig sozial konstruierte Räume produziert und reproduziert. Besonders in der Erziehung geschieht das Setzen neuer Räume (Spacing) und die Vorgabe von Interpretationsmustern (Synthese), zum Beispiel als Versuch der Interpretation des Ghettos als Chance, in einer rein jüdischen Gemeinschaft zu leben, als Vorstufe zu einem jüdisch-nationalen Staat. Indem beispielsweise im Ghetto Warschau, als die Wiedereröffnung der Schulen im September 1941 endlich erlaubt wurde, eine Kommission mit der Aufgabe betraut wurde, alte Schulbücher zu prüfen und im Sinne nicht mehr eines polnischen sondern eines jüdischen Nationalismus zu korrigieren, wurden die zunächst von den Deutschen gesetzten Grenzen zum Teil akzeptiert, ihre räumliche Platzierung mit sozialen Implikationen (nämlich der Trennung von „Juden“ und „Polen“ oder „Deutschen“) übernommen.

Vom Raum her zu denken, eröffnet also in besonderem Maße die Möglichkeit, Erziehung als Ergebnis und Mittel der Reproduktion von räumlichen Konstruktionen und Veränderungen zu begreifen. Die Konzentration auf den Raum allein aber reicht nicht aus, um die Veränderung, der die Gesellschaft durch die Ghettoisierung ausgesetzt war, vollständig zu erfassen. Das interpretative Paradigma erlaubt, den Konstruktcharakter gesellschaftlicher Normen und Institutionen und damit auch der Erziehung besser zu verstehen. Die Veränderung der Lebenswelt der Menschen im Ghetto lässt sich nicht allein über den Raumbegriff fassen. Durch die Todesbedrohung, den Hunger und die unsichere Zukunft veränderten sich gesellschaftliche Institutionen und soziale Beziehungen viel stärker, als es mit Hilfe der Raumtheorie erklärt werden könnte.

Wie oben beschrieben, können sich die erworbenen Handlungsmuster ändern, wenn sich die empirische Welt um eine Person herum wandelt. Im Leben Tausender Menschen ergab sich mit der Ghettoisierung gleichzeitige, drastische Veränderung der empirischen Welt, so dass von Änderungen der Handlungsmuster ausgegangen werden kann, die ein weiteres gemeinsames Handeln möglich machten. Unter den veränderten Voraussetzungen setzte man sich auch mit der Organisation und dem Sinn von Bildung neu auseinander, weil die neuen Erfahrungen des Ghettoalltags die alten Wissensvorräte über Bildung in Frage stellten und zu einer Reorganisation dieser Interpretations- und Handlungsmuster in einer gewandelten Lebenswelt führten.

Unter Erziehung versteht man gemeinhin die geplante Beeinflussung Heranwachsender mit dem Ziel, die Kinder und Jugendlichen zu vollwer-

tigen Mitgliedern der Gesellschaft zu machen. Diese Beeinflussung ist, wie die Erziehenden und die Institutionen, in denen sie stattfindet, Teil der Gesellschaft, in welche der Zögling integriert werden soll. Neben der Entwicklung seiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten und Fertigkeiten ist auch die „Konstruktion seiner Moral“,⁵⁸ die Beherrschung der Regeln des sozialen Handelns in der jeweiligen Gesellschaft, notwendig, also seine Förderung zur gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit, seiner „Gesellschaftlichkeit“.⁵⁹ Dieser Prozess, auch „Vergesellschaftung“ genannt, findet immer gruppenspezifisch statt. Jede Gesellschaft integriert ihre Kinder in ihrer charakteristischen Weise, ausgestattet mit den für ihre Situation wichtigen Fähig- und Fertigkeiten und nach den ihr eigenen Werten und Normen.⁶⁰ Gesellschaftlich kann Erziehung definiert werden als die „Summe der Reaktionen einer Gesellschaft auf die Entwicklungsatsache“ und ist damit eine „unvermeidliche soziale Tatsache“⁶¹. Da es im Ghetto anders als im Konzentrationslager noch eine Zivilgesellschaft und einen selbstgestalteten Alltag gab, kann davon auch weiterhin ausgegangen werden. Es gab weiterhin Kinder und Jugendliche, die heranwuchsen und lernten, ob mit oder ohne Schule. Dennoch war durch den massiven Einschnitt der Ghettoisierung alles gesellschaftliche und soziale Handeln in Frage gestellt. Nicht nur musste sich eine zufällig entstandene Gruppe neu organisieren. Die Regeln, nach denen die Gesellschaft in den Erfahrungen der Erwachsenen funktionierte, hatten sich grundlegend geändert. Es war also nicht mehr gewiss, welche Fähigkeiten, Fertigkeiten und Werte die Kinder brauchten, um in die neuentstandene Gesellschaft hineinzuwachsen. Eine Veränderung, die anhand von Schülerzahlen und Schulgründungen festgestellt werden kann, ist die starke Zunahme der beruflichen Bildung. Durch sie wurde dafür gesorgt, die Kinder in den Produktionsprozess einzugliedern und damit in der nationalsozialistischen Logik ihre „Nützlichkeit“ und so ihre Überlebenschance zu erhöhen. Die Regeln dessen, was für ein Kind wichtig war zu lernen, hatten sich verändert.

Das interpretative Paradigma lenkt nun den Blick weg von der bloßen Feststellung, *dass* sich durch die räumliche Separierung etwas geändert hat, hin zu der Frage, *was* sich geändert hat. Es wird nicht mehr gefragt, *warum* Erziehung anders ist, denn diese Frage ist schon beinahe trivial, sondern *inwiefern* sie an-

⁵⁸ Heinz-Elmar Tenorth: Geschichte der Erziehung. Einführung in die Grundzüge ihrer neuzeitlichen Entwicklung. Weinheim/München 2008, S. 18.

⁵⁹ Vgl. Martina Löw: Einführung in die Soziologie der Bildung und Erziehung. Opladen/Farmington Hills 2006, S. 22.

⁶⁰ Tenorth: Geschichte der Erziehung, S. 18.

⁶¹ Tenorth: Geschichte der Erziehung, S. 17.

ders ist. Was hat die Ghettoisierung mit den Menschen und ihren Gedanken und Gefühlen, ihren Wertvorstellungen und Ideen gemacht? Viele Quellen, die sich mit Erziehung beschäftigen, geben Hinweise auf eine starke Emotionalisierung. Kinder wurden nicht nur als die am meisten Schutzbedürftigen bewertet. Mehr noch als in „normalen“ Zeiten, waren sie Projektionsfläche für Hoffnung und zwar nicht nur Einzelner, sondern oftmals wurden sie als die Zukunft des jüdischen Volkes gesehen, das es durch das physische und geistige Überleben der Kinder und gesichert durch ihre sorgfältige Erziehung zu retten galt. Mit Hilfe des interpretativen Paradigmas können die Konflikte im Aushandlungsprozess um die Gestaltung dieser Erziehung aufgezeigt werden.

Fazit

Gerade in Hinblick auf das soziale Zusammenleben im jüdischen Ghetto wird deutlich, wie beweglich die Normen waren und wie komplex die sozialen Aushandlungsprozesse. Die Ghettogemeinschaft konnte nicht auf eine langjährige, für alle Individuen ähnlich geartete Sozialisation zurückblicken. Im Alltagsleben der Ghettobewohner veränderten sich Vorstellungen und Wahrnehmungsmuster; Definitionen unterlagen einer steten Dynamik. Zwar ist davon auszugehen, dass es gewisse Wertvorstellungen gab, die von mehreren Individuen geteilt wurden, allerdings wird deutlich, dass diese nicht in klar zu umgrenzenden Gruppen zu verorten waren. Entscheidungen waren oft situationsgebunden, und die Zugehörigkeit der Individuen zu bestimmten „Subwelten“ konnte sich wandeln. Wie anhand der Beispiele „Kriminalität“ und Bildung gezeigt werden konnte, stellt das interpretative Paradigma einen kulturwissenschaftlichen Ansatz dar, der ermöglicht, den dynamischen Interpretations- und Aushandlungsprozessen im jüdischen Ghetto gerecht zu werden und neue Fragestellungen zu entwickeln. Im Sinne des interpretativen Paradigmas vorzugehen, bedeutet außerdem, den Blick für die innergesellschaftlichen individuellen und überindividuellen Interpretationen der neuen Wirklichkeit zu öffnen, festzustellen, inwiefern sich diese verändert haben, und diese Entwicklung zu analysieren.

Jüdische Gesellschaft im Mittelpunkt. ,Ghetto‘ und ‚Judenrat‘ als Themen der frühen englischsprachigen Holocaustforschung

von Birgitt Wagner

Zusammenfassung

Dieser Text geht der Frage nach, wie die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Ghettos in der Zeit von 1945 bis 1960 im englischen Sprachraum betrieben wurde. Werke, die jüdisches Erleben und Handeln mitsamt der gesellschaftlichen Organisation in den Mittelpunkt rücken, sind in diesem Zeitraum deutlich stärker vertreten, als dies nach einer Lektüre der Sekundärliteratur zu erwarten wäre. Ein wissenschaftlicher Ansatz, der die Juden nicht nur als namenlose Masse von Opfern wahrnimmt, tritt also durchaus schon früh auf. Ebenso wird die Politik der jüdischen Führungsschichten, der so genannten ‚Judenräte‘, deutlich differenzierter verhandelt als vermutet; neben vernichtenden Urteilen finden sich Kontextualisierungen, die ihr Agieren aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchten und einordnen. Auch wenn diese Forschungsanliegen zunächst nur bedingt rezipiert wurden und vor allem universitär marginal blieben, lassen sich doch von dieser Seite Traditionslinien besonders in die entstehende israelische Holocaustforschung beobachten.

Abstract

This paper investigates early academic interpretations of the National Socialist ghettos during the immediate post-war era and the 1950s. There are far more works with a focus on Jewish life and agency, and on the social fabric's structure, than were to be expected after reading the secondary literature on that period. An academic approach that takes the Jews as acting subjects and does not present them as a nameless mass of victims has thus been present quite early. Also, there were quite differentiated statements on the Jewish leadership's policy. We find devastating indictments, but then we also read texts that put the actions of the so-called ‚Judenräte‘ into context, from various angles and with differing perspectives. Even if these research activities were met with little acceptance at first, being especially marginalized on a university level, we can observe their tradition in the emerging discipline of Holocaust Studies, particularly in Israel.

Es gilt als gesichert, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den nationalsozialistischen Ghettos im besetzten Osteuropa und mit deren zwangsweise eingerichteter ‚Selbstverwaltung‘, den so genannten ‚Judenräten‘, erst zu Beginn der 1960er Jahre ihren Anfang genommen habe. Als Ausgangspunkt werden meist zwei umstrittene Publikationen genannt – Passagen aus Raul Hilbergs *Destruction of the European Jews* und Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem* von 1961 bzw. 1963 –, die dann eine Vielzahl differenzierterer Untersuchungen angeregt, insgesamt aber einen äußerst kritischen Grundton vorgegeben hätten. Allenfalls wird für die Zeit vor 1960 auf die jüdischen Ehrengerichte der unmittelbaren Nachkriegszeit verwiesen, die Anschuldigungen wegen Kollaboration verhandelten und etwa von Michael Marrus als Beginn einer kritischen bis anklagenden Auseinandersetzung gesehen werden.¹ Insgesamt setzten allerdings die Gesamtdarstellungen von Poliakov und vor allem Reitlinger, die sich wie später Hilberg stark auf die Täter konzentrierten und Juden zumeist als Objekte der deutschen Befehlsketten und Abläufe in den Hintergrund rückten, den Maßstab für die Holocaustforschung der 1950er Jahre.² Als allgemeiner Eindruck dieser frühen Phase bleibt: Wo die jüdische Bevölkerung der Ghettos und besonders ihre Führungsschichten überhaupt Thema waren, wurde ihr Handeln moralisch im Sinne von Mitverantwortung oder gar Mitschuld diskutiert; meistens aber bildeten die Opfer nur den namenlosen Hintergrund einer Rekonstruktion der Ereignisse. Eine Untersuchung der frühen englischsprachigen Holocaustforschung bis 1960 legt allerdings nahe, dass zwischen Anklage und Nichtbeachtung durchaus noch Raum war für andere Ansätze, die das Handeln der Juden und ihre soziale Organisation in den Mittelpunkt rückten.³

¹ Marrus, Michael: *The Holocaust in History*. New York 1989, S. 111. Isaiah Trunk widmet den Nachkriegsverhandlungen gegen Judenräte und Mitglieder der Ghettopolizei in seinem Werk über die Judenräte das Kapitel „Postwar Trials of Councilmen and Ghetto Police“: Trunk, Isaiah: *Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*. New York 1972, S. 548-569.

² Poliakov, Léon: *Harvest of Hate*. London 1956; Reitlinger, Gerald: *The Final Solution. The Attempt to Exterminate the Jews of Europe*. London 1953; Hilberg, Raul: *The Destruction of the European Jews*. Chicago 1961. Selbstverständlich erschienen in diesem Zeitraum weitere wichtige Werke, etwa Einzelstudien oder Dokumenteneditionen; dennoch wurden die Gesamtdarstellungen als besonders wichtig (und schwierig) begrüßt, da sie erstmals den Versuch einer europaweiten Synthese der Ereignisse im Holocaust unternahmen.

³ Dieser Text beruht auf einem Teil meiner Diplomarbeit „Der Holocaust vor der Bezeichnung ‚Holocaust‘. Wege zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden in der englischsprachigen Forschung 1940-1960“ vom Januar 2010, verfasst an der Universität Wien unter Betreuung von Prof. Mitchell Ash. Sie ist verfügbar unter: http://othes.univie.ac.at/8375/1/2010-01-27_0401015.pdf.

Zunächst möchte ich vorausschicken, dass Englisch in den ersten eineinhalb Jahrzehnten der Nachkriegszeit keineswegs die wichtigste Sprache der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Holocaust, Ghettos oder jüdischer Selbstverwaltung war. In zwei Wellen Ende der 1940er und Ende der 1950er Jahre wurden Monographien zu den großen Ghettos in Wilna, Kaunas, Šiauliai (alle Litauen), Warschau, Białystok, Łódź, Krakau, Częstochowa und Lwów vorgelegt, die allerdings in Jiddisch, Hebräisch und Polnisch veröffentlicht wurden; sie bilden etwa die Grundlage von Jacob Robinsons Antwort auf die Thesen Arendts und werden dort mit großem Gewinn herangezogen.⁴ Dies gilt ebenso für Erinnerungsbücher zu Ehren der jüdischen Gemeinden einzelner Städte oder Ortschaften, die meisten von ihnen im polnischen Raum. Wenngleich diese literarische Gattung keine Wissenschaftlichkeit anstrebte, sind diese Bände doch oft Fundgruben für Augenzeugenberichte aus der Zeit des Holocaust.⁵ Wo sie sich mit dem Handeln von Ghettoverwaltungen und Judenräten befassen, beschreiben sie auch die Verweigerung von deutschen Befehlen, gerade auch von Auslieferungen und Deportationen, was die Betroffenen meist das Leben kostete.

Auch wenn nicht vergessen werden sollte, dass diese Erinnerungsbücher dem Gedenken an die Toten gewidmet waren und sich daher negativer Bewertungen vielleicht manchmal enthielten, bildeten sie doch ein Gegengewicht zu anderen Dokumenten. Denn für den scharfen Ton, den die Auseinandersetzung um die Judenräte trotz aller Bemühungen um Differenziertheit immer wieder annahm, waren wohl auch die jüdischen Quellen selbst verantwortlich. David Roskies kommt zu der Einschätzung, dass die vor der Befreiung verfassten Texte moralische Fragen besonders rigide beantworten: Einerseits begünstigte die Extremsituation extremes (und damit auch extrem fragwürdiges) Verhalten; andererseits richtete sich die von außen kommende Aggression möglicherweise auch nach innen (er bezieht sich hier auf Marian Turcki und Ruth R. Wisse⁶). Zudem sei eine schonungslose Dokumentation der Geschehnisse auch teilweise Programm gewesen:

⁴ Robinson, Jacob: *And the Crooked Shall Be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*. Philadelphia 1965, S. 323 f., FN 32-40.

⁵ Robinson, *Crooked Made Straight*, 330 f., FN 93-103. Siehe auch Diner, Hasia R.: *We Remember with Reverence and Love. American Jews and the Myth of Silence after the Holocaust 1945-1962*. New York 2009, bes. S. 46-50.

⁶ Turcki, Marian: *Individual Experience in Diaries from the Lodz Ghetto*. In: *Holocaust Chronicles. Individualizing the Holocaust Through Diaries and Other Contemporaneous Personal Accounts*. Hg. von Robert Moses Shapiro. Hoboken (NJ) 1999, S. 117-140, bes. S. 122; Wisse, Ruth R.: *Jewish Guilt and Israeli Writers*. In: *Commentary*. 1989/1, S. 25-31.

„Ringelblum [...] specifically instructed his staff to write *as if the war were already over*, not to fear retribution from those in power because the indictment would not be read until everyone in question was either living in freedom or already dead. [...] So scathing are these documents that their postwar publication is often marred by censorship or is placed under a ban.”⁷

Angesichts dieser Grundvoraussetzungen überrascht es nicht, dass die Erforschung der nationalsozialistischen Ghettos und auch ihrer jüdischen Verwaltung hauptsächlich im Zeichen von Verfehlungen und moralischem Versagen wahrgenommen wurde; umso bemerkenswerter ist es, dass durchaus auch andere Wege eingeschlagen wurden.

Eine frühe Tagung zur „Jewish Catastrophe“ 1949

Bereits 1949 veranstaltete die New Yorker Zeitschrift *Jewish Social Studies* (JSS) unter dem Titel „Problems of Research in the Study of the Jewish Catastrophe 1939-1945“ eine Tagung zur (damals noch nicht so genannten) Holocaustforschung, die ihr Augenmerk stark auf die jüdischen Opfer als Ausgangspunkt der Auseinandersetzung richtete. Die Tagungsbeiträge wurden 1950 mit einer Ausnahme in *Jewish Social Studies* veröffentlicht, von den Diskussionsbeiträgen nur einer.⁸ Sie decken ein breites Spektrum an Fragestellungen ab: Herausgeber Salo W. Baron befasst sich in seiner Einführung mit der geschichtsphilosophischen Verortung des Holocaust, während Hannah Arendt auf die wissenschaftstheoretischen Implikationen des Ereignisses für die Grundlagen der Sozialwissenschaften eingeht; Philip Friedman und Joshua Starr geben jeweils Einblick in die Quellenlage, während Samuel Gringauz und Solomon Bloom konkrete Ansatzpunkte einer Holocaustforschung verfolgen, die die Opfer nicht nur als Erleidende, sondern auch als Agierende wahrnehmen – ersterer in Bezug auf die soziologische Analyse der Ghettos, letzterer mit Blick auf die Verkörperung der jüdischen Selbstverwaltung, die Figur des ‚Judenältesten‘. Auf die beiden letzteren Papiere möchte ich im Folgenden näher eingehen,

⁷ Roskies, David G.: *The Jewish Search for a Usable Past*. Bloomington/Indiana 1999, S. 36 f. (Hervorhebung im Original).

⁸ *Jewish Social Studies* 12 (1950), S. 13-82. (*Jewish Social Studies* erschien zwar grundsätzlich vierteljährlich, was aber nur im ersten Erscheinungsjahr und dann wieder ab 1961 eingehalten wurde. Von 1940 bis 1960 gab es nur eine Ausgabe pro Jahr.) Prof. Herbert Wechslers Vortrag „The Jewish Catastrophe and the Nuremberg Trials“ konnte nicht veröffentlicht werden, da dieser kein Manuskript einreichte. Baron, Salo W.: *Editor’s Preface*. In: Ebd., S. 13.

werde aber zunächst kurz die einleitenden Worte Barons anreißen, da sie den Hintergrund der dann folgenden Beiträge bilden.

In seinem Eröffnungsbeitrag wiederholte Salo W. Baron seine Forderung nach der Abkehr von einer jüdischen ‚Leidensgeschichte‘ und warnte vor einer voreiligen geschichtssphilosophischen Verortung des Holocaust. Barons Abneigung gegen die „lachrymose conception of history“ ist bekannt. Sie richtete sich grundsätzlich gegen eine jüdische Geschichtsschreibung vor allem des 19. Jahrhunderts, die (und Baron war durchaus nicht allein mit dieser Ansicht) Leiden und Unterdrückung von Jüdinnen und Juden zu stark in den Vordergrund rückte und dabei eine Untersuchung der konkreten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse vergaß. Dass er seine Kritik auch mit Bezug auf die Holocaustforschung einbrachte, ist allerdings bemerkenswert: Angesichts der Ermordung von sechs Millionen Juden und der weitgehenden Zerstörung der jüdischen Kultur gerade in Osteuropa wäre es durchaus zu erwarten, dieses Leiden zum Zentrum der Darstellungen zu machen. Baron gab damit den Grundton der Tagung vor, der offenkundig auch den Absichten der Teilnehmenden entsprach: Es war den Forschenden dieses Kreises ein wichtiges Anliegen, gerade der Entmenschlichung und Objektivierung der Juden durch die Deutschen entgegenzutreten und ihre Reaktionen und Strategien auszu-leuchten. Dies schloss auch und gerade die Reflexion über die Bevölkerung der zwangsweise etablierten Ghettos mitsamt der jüdischen Führungsschicht ein.

Eine Soziologie des Ghettos

So waren es die Vorträge von Gringauz und Bloom, die sich zu konkreten Forschungsgebieten äußerten und sich auf methodologischer Ebene mit den Ghettos im besetzten Osteuropa befassten.

Der Sozialwissenschaftler und Jurist Samuel Gringauz (geb. 1900), ein Überlebender des Ghettos Kaunas und des Konzentrationslagers Dachau, war 1948 in die USA emigriert. In seinem Tagungsbeitrag benennt er die zwangsweise unter deutscher Besatzung eingerichteten Ghettos Mittel- und Osteuropas als eines der zentralen Themen für die Erforschung des Holocaust aus jüdischer Perspektive. Für ihn ist die Untersuchung des gesellschaftlichen Lebens und der sozialen Strukturen, die sich unter diesen Umständen entwickelten, eine Möglichkeit, sich einer einzigartigen Situation in der Geschichte des Judentums anzunähern:

„From the sociological point of view the Ghetto was a unique social experience. [...] The Ghetto of the great catastrophe is the only instance of a full-fledged Jewish community outside the state of Israel.“⁹

Dieses überraschend positiv formulierte wissenschaftliche Interesse sah die Erforschung jüdischen Lebens unter deutscher Herrschaft als Möglichkeit, nicht nur Leiden und Sterben zu behandeln, sondern auch die Organisation des täglichen Lebens und Überlebens zu untersuchen. In diesem Zusammenhang betont Gringauz wiederholt die Wichtigkeit, zwischen äußeren und inneren Faktoren zu unterscheiden, die jeweils ihren Einfluss auf die Entwicklung des Lebens im Ghetto hatten. Er versucht so, die jüdische Gesellschaft als Untersuchungsgegenstand sozusagen freizulegen und in den Mittelpunkt zu rücken. Allerdings erweist sich dieses Vorhaben als außerordentlich schwer umzusetzen, da ja die Ghettoisierung zwangsweise erfolgte und somit die Existenz der Ghettos selbst extern bedingt war. An Gringauz' Artikel zum Ghetto Kaunas, der ein Jahr zuvor veröffentlicht worden war, lassen sich die Schwierigkeiten einer Trennung zwischen äußeren und inneren Faktoren ablesen. Es entsteht fast der Eindruck, dass Gringauz zwischen externen Einflüssen und der eigentlichen Gemeinschaft im Ghetto unterscheidet, je nachdem ob negative Aspekte des Lebens im Ghetto, etwa Kriminalität, oder positive Phänomene wie Solidarität verhandelt werden.¹⁰

Auf der Ebene konkreter methodischer Vorschläge zeigt Gringauz Möglichkeiten auf, verschiedene Aspekte des sozialen Lebens in der Analyse zu verknüpfen; zur Illustration wählt er das Beispiel der erfolgreichen oder auch ausbleibenden Entwicklung von Widerstand. Das Zusammenspiel verschiedener Faktoren und gleichzeitig der Verlauf sozialer Beziehungen im Ghetto könnten an Hand einer multidimensionalen Analyse abgebildet werden. So sei ein wichtiger Faktor die Bildung von sozialen und politischen Gruppen innerhalb des Ghettos gewesen, die entweder eine Zusammenarbeit mit den Deutschen oder den Widerstand als erfolgversprechendes Vorgehen ansahen. Gleichzeitig seien die Handlungsmöglichkeiten durch bestehende oder auch scheiternde Kontakte zu Gruppen außerhalb des Ghettos bestimmt gewesen, und auch die Einstellung der jüdischen Führung und besonders der jüdischen Polizei habe eine Rolle gespielt.¹¹ In ähnlicher Weise eröffnen für Gringauz

⁹ Gringauz, Samuel: Some Methodological Problems in the Study of the Ghetto. In: Jewish Social Studies 12 (1950), S. 65-72, hier S. 66 f.

¹⁰ Gringauz, Samuel: The Ghetto as an Experiment of Jewish Social Organization (Three Years of Kovno Ghetto). In: Jewish Social Studies 11 (1949), S. 3-20, bes. S. 9, 10, 17.

¹¹ Gringauz: Methodological Problems, S. 70 ff.

auch andere Themengebiete Kreuzungen verschiedener Untersuchungsebenen; als eine der interessantesten Fragen nennt er die nach der Herausbildung der jüdischen Führung, deren Orientierung nach innen oder außen (bzw. das „Mischungsverhältnis“ dieser Faktoren) und, damit verbunden, auch die Frage nach der Entwicklung von Konfliktlösungsstrategien.¹² Insgesamt sieht Gringauz die Judenräte als Bestandteil des sozialen Gewebes im Ghetto und erst in zweiter Linie als Organe zur Umsetzung deutscher Politik.

Die Politik der Judenräte

Solomon F. Bloom (1903-1962) nähert sich dem Thema der jüdischen Führung mit einem Tagungsbeitrag, der sich besonders mit der exponierten Figur des Vorsitzenden des Judenrates befasst.¹³ Bloom war 1920 aus Rumänien in die USA emigriert und wurde Professor für Geschichte am Brooklyn College, New York. Er veröffentlichte 1949 einen viel beachteten Artikel über den Vorsitzenden des Judenrates im Ghetto Łódź, Mordechai Chaim Rumkowski;¹⁴ hier präsentiert er theoretisch-methodische Überlegungen für eine allgemeine Erforschung der jüdischen Ghettoverwaltung – eines Personenkreises, der sich nur schwer auf einen Nenner bringen lässt, da für jeglichen Hintergrund und für jegliches Verhalten Beispiele zu finden sind. In der Folge setzte Bloom die Auseinandersetzung mit dem Holocaust allerdings nicht fort und publizierte zu Themen allgemeiner politischer Geschichte.¹⁵

Wie Gringauz interessiert sich Bloom dafür, wer auf welche Weise an die Spitze der jüdischen Verwaltung gelangte – ob etwa ein Mitglied der etablierten Gemeindeführung verpflichtet wurde, oder ob ein Aufsteiger mit Sendungsbewusstsein seine Stunde gekommen sah. In einer kurzen Zusammenfassung gibt Bloom einen Eindruck von den Widersprüchlichkeiten und Schwierigkeiten, die bei der Einordnung der Figur des Judenältesten auftreten:

¹² Gringauz: *Methodological Problems*, S. 70.

¹³ Bloom, Solomon F.: *Toward the Ghetto Dictator*. In: *Jewish Social Studies* 12 (1950), S. 73-78.

¹⁴ Bloom, Solomon F.: *Dictator of the Lodz Ghetto. The Strange History of Mordechai Chaim Rumkowski*. In: *Commentary* 7 (Feb. 1949), S. 111-122 (Nachdruck in: *The Nazi Holocaust. Historical Articles on the Destruction of European Jews*. Hg. von Michael R. Marrus, Vol. 6 *The Victims of the Holocaust*. Westport/London 1989, S. 295-306).

¹⁵ Beloff, Ruth: Bloom, Solomon Frank. In: *Encyclopaedia Judaica*. Hg. von Michael Berenbaum; Fred Skolnik. 22 Bd., 2. Auflage, Detroit 2007, Gale Virtual Reference Library (16.01.2009).

„He stood at the nodal point between the Nazi and the Jewish worlds. Vis-à-vis the Germans he is either the authentic representative of the Jewish community or pleader, saboteur, or, again, the merest creature and tool; vis-à-vis the ghetto, he is democrat or dictator, co-sufferer, exploiter, or martyr; or, again, a mixture of things and beings whichever way he faces.”¹⁶

Um dem Phänomen gerecht zu werden, können die Sozialwissenschaften laut Bloom nicht einzelne Aspekte herausgreifen, sondern sie müssen die Judenräte auf allen Ebenen bzw. unter Berücksichtigung ihres gesamten Tätigkeits- und Verantwortungsbereichs analysieren. Die Zuständigkeit der Ghettoverwaltung für alle Belange eines zu improvisierenden sozialen und ökonomischen Lebens, für physisches Überleben und moralische Fragen war allumfassend; gleichzeitig war ihr Handlungsspielraum rigide eingeschränkt. Es ist auffällig, dass Bloom – anders als später Hilberg und Arendt – das Handeln der Judenräte nicht aus der Perspektive des letzten Stadiums, also ihrer (möglichen) Beteiligung an Deportationen, bewertet, sondern die historische Entwicklung von ihren Anfängen her untersuchen will, wodurch die soziale und organisatorische Rolle der jüdischen Selbstverwaltung größeres Gewicht erhält.

Der Begriff der Soziologie

Auf die wissenschaftliche Methode war Gringauz bereits in seinem Text zur Geschichte und Soziologie des Ghettos Kaunas eingegangen. Er konstatiert dabei einen weitgehenden Quellenmangel und verweist stattdessen auf die Integrität des Forschers:

„The method to be used is obviously not exact. There were no statistics in the ghettos and no polls or questionnaire surveys. We must rely on simple scientific observation. The fruitfulness of this observation is dependent upon three factors: the intuitive ability to see the deeper and spontaneous basic forces of social action, the passionless objectivity of the observation process and the initial plan to examine the observations and conclusions from a purely scientific point of view.”¹⁷

Es erscheint einigermaßen schwierig, mit Hilfe dieser Kriterien eine solide Forschungsgrundlage zu schaffen. Dennoch bieten Gringauz’ weitere Ausführungen breite Anregungen zur Analyse und Strukturierung verschiedener The-

¹⁶ Bloom: *Toward the Ghetto Dictator*, S. 73.

¹⁷ Gringauz: *Ghetto as an Experiment*, S. 4.

mengebiete, etwa in der Frage von Autonomie und Fremdbestimmung, deren Anteil am sozialen Geschehen jeweils genau zu überprüfen ist.

„It was a form of a national and autonomous Jewish concentration in which the conditions of existence were determined by a policy of persecution and annihilation from without. [...] Insofar as Jewish sociology explores the laws by which Jewish existence is integrated and autonomous forms of Jewish life come into being, research into the social organization of the Ghetto must limit itself also to such autonomous and spontaneous organizational forms.“¹⁸

Aus diesen Ausführungen ist ersichtlich, dass der Begriff der Soziologie nicht im engeren disziplinären Sinn verwendet wird, sondern sich an Dubnows „soziologische Auffassung“ der jüdischen Geschichte anlehnt. Bei Dubnow bedeutet dies, „das jüdische Volk in allen Zeiten und in allen Ländern, immer und überall, [als] ein Subjekt, [einen] Schöpfer seiner Geschichte, nicht nur auf dem geistigen, sondern auch auf dem Gebiete des sozialen Lebens überhaupt“¹⁹ zu betrachten. Das Interesse war also hauptsächlich auf interne kulturelle und sozio-ökonomische Prozesse gerichtet.

Der implizite Bezug auf Dubnow verweist auf die Tradition einer selbstbewussten und transdisziplinären Erforschung des Judentums, die in der Zwischenkriegszeit im Umfeld des YIVO-Instituts zur Erforschung der Geschichte und Kultur des jiddisch-sprachigen Judentums vor allem in Polen und im Baltikum begründet wurde. Auch wenn die historische Sektion um Dubnow ihren Sitz in Berlin und dann Paris hatte, war sein Einfluss doch für den gesamten wissenschaftlichen Ansatz prägend.²⁰ Ab 1939 setzte das YIVO-Institut seine Arbeit in New York fort. An der erwähnten Tagung nahm denn auch der Direktor des YIVO-Instituts, Linguist und Historiker Max Weinreich, als Co-Moderator und Diskussionsleiter teil. Die Verbindung zwischen *Jewish Social Studies* – die Zeitschrift wurde 1939, im „Ankunftsjahr“ Weinreichs, gegründet – und dem YIVO-Institut lässt sich auch an den beteiligten Wissenschaftlern ablesen. Die Autorenschaft von *JSS* und dem *Yivo Annual*, der englischsprachigen Jahresausgabe der *Yivo Bleter*, weist große Überschneidungen

¹⁸ Gringauz: *Methodological Problems*, S. 66.

¹⁹ Dubnow, Simon: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart*. Band I: Die älteste Geschichte des jüdischen Volkes, Orientalische Periode. Von der Entstehung des Volkes Israel bis zum Ende der persischen Herrschaft in Judäa. Berlin 1925, S. XV.

²⁰ Siehe auch Hilbrenner, Anke: „Simon Dubnow war eine Art intellektueller Pate“: Das YIVO in Wilna und Dubnows Aufruf zur Arbeit am nationalen Gedächtnis. In: Dmitrieva, Marina; Petersen, Heidemarie (Hg.): *Jüdische Kultur(en) im Neuen Europa. Wilna 1918-1939*. Wiesbaden 2004, S. 147-162, bes. S. 151.

auf. Sie kann als loses Netzwerk osteuropäischer Emigranten charakterisiert werden, die teilweise bereits vor 1933 in die USA eingewandert waren; andere folgten ab Kriegsbeginn 1939 bzw. nach 1945. Beide Publikationen enthielten im Zeitraum bis 1960 immer wieder Texte zur Erforschung der Ghettos, besonders die Schwerpunktausgabe des *Yivo Annual* zum Holocaust von 1953.²¹

Soziale Strukturen und Organisation im Ghetto Theresienstadt

Das ehrgeizige Programm einer „Soziologie des Ghettos“ wurde allem Anschein nach nicht weiter verfolgt. Grund hierfür dürfte der Quellenmangel gewesen sein, da die osteuropäischen Ghettos ausnahmslos liquidiert, die Orte selbst häufig zerstört wurden.²² Eine Ausnahme hiervon ist das Ghetto Theresienstadt, das bis Kriegsende bestehen blieb und dessen Insassen wenigstens zu einem geringen Teil die Befreiung dort erlebten. Zwar war das umfangreiche Namensregister der Ghettoverwaltung von den Deutschen vernichtet worden, andere Aufzeichnungen und Dokumente der jüdischen Verwaltung wie die Akten des Statistischen Büros blieben allerdings erhalten. So konnten die soziologischen und sozialgeschichtlichen Untersuchungen Zdenek Lederers und H. G. Adlers zu Theresienstadt auf eine ausreichende Quellenbasis zurückgreifen; diese Arbeiten stammen allerdings aus einem anderen Forschungskreis als die bislang vorgestellten Studien.²³

²¹ Joffe, Judah A.; Spitzer, Leo: The Origin of the Word Ghetto. In: *Yivo Annual of Jewish Social Science I* (1946), S. 260-273; Hershkovitch, Bendet: The Ghetto in Litzmannstadt (Lodz). In: *Yivo Annual of Jewish Social Science V* (1950), S. 85-122; Kalmanovitch, Zelig: A Diary of the Nazi Ghetto in Vilna. In: *Yivo Annual of Jewish Social Science VIII* (1953), S. 9-81; Trunk, Isaiah: Epidemics and Mortality in the Warsaw Ghetto, 1939-1942. In: Ebd., S. 82-122; Kermish, Joseph: Mutilated Versions of Ringelblum's Notes. In: Ebd., S. 289-301; Friedman, Philip: The Jewish Ghettos of the Nazi Era. In: *Jewish Social Studies 16* (1954), S. 61-88; Duker, Abraham G.: Historical and Sociological Factors in Jewish Communal Leadership. In: *Jewish Social Studies 16* (1954), S. 183-193; Klein, Bernard: The Judenrat. In: *Jewish Social Studies 22* (1960), S. 27-42.

²² So schließt beispielsweise Michel Mazor die Durchführbarkeit soziologischer oder ökonomischer Studien auch für das Warschauer Ghetto kategorisch aus, obwohl dort sogar wenigstens Teile des Ringelblum-Archivs verfügbar waren. Mazor, Michel: *The Vanished City*. New York 1993, S. 13 [frz. Original: *La Cité engloutie (Souvenirs du Ghetto de Varsovie)*. Paris 1955].

²³ Lederer, Zdenek: *Ghetto Theresienstadt*. London 1953; Adler, H. G.: *Theresienstadt 1941-1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft*. Geschichte, Soziologie, Psychologie. Tübingen 1955.

Zum Zeitpunkt der erwähnten Konferenz lag Zdenek Lederers (1920-1981) Arbeit noch nicht veröffentlicht vor, war allerdings bereits fertiggestellt. Im Auftrag des Rates der jüdischen Kultusgemeinden in Böhmen, Mähren und Prag hatte er ab 1946 aus eigenen Aufzeichnungen und aus Materialien anderer Häftlinge eine historiographisch-soziologische Studie des Ghettos Theresienstadt verfasst; sie geht nicht nur auf die allgemeine Geschichte des Ghettos und der Deportationen nach Auschwitz ein, sondern enthält auch statistische Angaben – beispielsweise zu Wohnsituation und Bevölkerungsdichte, Gesundheitswesen, Krankheit oder Mortalität – oder auch Analysen von Eliteneubildung und sozialer Dynamik.²⁴ Nach dem kommunistischen Staatsstreich im Februar 1948 konnte das Buch allerdings nicht mehr erscheinen, und Lederer selbst emigrierte nach Großbritannien. Dort gelang es ihm erst 1953, eine (gekürzte) englische Übersetzung zu veröffentlichen. H. G. Adler greift in seinem 1955 erschienenen Standardwerk zu Theresienstadt stark auf Lederers Arbeit zurück.²⁵

Lederer, ebenfalls ein Überlebender des von ihm untersuchten Ghettos, hätte Samuel Gringauz' Einschätzung der jüdischen Gemeinschaft nicht ganz geteilt. In seiner Monographie über das Ghetto Theresienstadt ist das Leben im Ghetto mit der Vernichtung untrennbar verbunden, und als Zwangsgemeinschaft²⁶ nur ein Aspekt des nationalsozialistischen Völkermords:

„[...] on the one hand a grotesque likeness of a real society and on the other the ultimate reality of the extermination camps in Poland. Theresienstadt and Oswiecim were twin towns.“²⁷

Dieser Unterschied mag zumindest teilweise den verschiedenen historischen Gegebenheiten geschuldet sein. Im Ghetto Kaunas war eine „gewachsene“ Gemeinschaft zusammen mit Flüchtlingen und Deportierten interniert, die

²⁴ Ich konnte nicht eruieren, weshalb die Kultusgemeinde einen erst 26-Jährigen mit dieser Aufgabe betraute und wie Lederer diese Aufgabe so überzeugend lösen konnte. Aufgrund seines Alters kann er keine akademische Ausbildung genossen haben, da er zu einem Zeitpunkt inhaftiert wurde, zu dem er unter normalen Umständen sein Studium betrieben hätte.

²⁵ Adler charakterisiert Lederers Text folgendermaßen: „Aufschlußreiche und bisher gründlichste Arbeit zum Thema trotz einiger Irrtümer. [...] Verdienstvoll bleiben Lederers Angaben über die Schicksale der aus Theresienstadt Deportierten. Tschechisches Original umfangreicher als die englische Fassung.“ Adler: Theresienstadt, S. 770. Adlers Werk wurde vor kurzem ins Tschechische übersetzt und erschien in drei Bänden zwischen 2003 und 2007, andere Übersetzungen lassen sich nicht nachweisen.

²⁶ Lederer: Ghetto Theresienstadt, S. 58. H. G. Adler führt im Deutschen den Neologismus „Zwangsgemeinschaft“ im Titel seines Werkes über Theresienstadt ein.

²⁷ Lederer: Ghetto Theresienstadt, S. VII.

also auf bereits bestehende gesellschaftliche Strukturen zurückgreifen konnte. Theresienstadt dagegen war wie ein Konzentrationslager per Erlass errichtet und wurde von Häftlingen bewohnt, die (mit Schwankungen im zeitlichen Verlauf) sehr international zusammengesetzt waren. Zudem war Theresienstadt wesentlich größer als Kaunas, da es als Durchgangslager für Transporte nach Auschwitz diente, während in Kaunas nur ein Bruchteil der jüdischen Gemeinde überhaupt den Einmarsch der deutschen Truppen überlebte. „Gemeinschaft“ definierte sich also logischer Weise in Theresienstadt anders als in Kaunas. Dennoch machen sich bei Lederer, wenn er etwa die Institution des Judenrates analysiert, auch grundsätzliche Unterschiede bemerkbar – und zwar in seiner Wahl einer vergleichenden Perspektive. So vermeidet es Lederer, das Agieren der jüdischen Selbstverwaltung allein an Hand moralischer Kategorien zu bewerten, und schafft sich dadurch einen breiteren Referenzrahmen: eine durchaus beeindruckende Leistung bei einer so frühen Arbeit.

Zunächst einmal stellt Lederer die Frage nach den Gründen für das Verhalten der Juden. Dabei betrachtet er die Vorgehensweise der jüdischen Führung in engem Zusammenhang mit dem Verhalten der allgemeinen Ghettobevölkerung und ordnet beides in den Kontext jüdischer Geschichte, aber auch in allgemein europäische Traditionen und Denkweisen ein. Aus der jüdischen Erfahrung mit Pogromen und Verfolgung habe die Überzeugung gestammt, dass man durchhalten müsse, um mit einigen Einbußen und Verlusten als Gemeinschaft zu überleben – schließlich sei das Judentum als solches den jahrhundertelangen Verfolgungen immer mit Erdulden begegnet, und darin auch erfolgreich gewesen. In der europäischen humanistisch-aufklärerischen Tradition wiederum sei es schlichtweg unvorstellbar gewesen, dass gewisse zivilisatorische Mindeststandards im Europa des 20. Jahrhunderts unterschritten werden könnten – eine Überzeugung, die die europäischen Juden mit weiten Teilen der nicht-jüdischen Öffentlichkeit teilten.²⁸ Lederer bestreitet also, dass die Insassen von Theresienstadt nur nach spezifisch jüdischen Verhaltensmustern gehandelt hätten.

Auch an anderer Stelle legt Lederer seine Untersuchung breiter an und blickt über den unmittelbar jüdischen Kontext hinaus. Ganz grundsätzlich und im Gegensatz etwa zu Gringauz sieht er die Gesellschaft in Theresienstadt nicht als explizit jüdische Gemeinschaft, sondern stellt eher Merkmale von Sklaverei oder modernem Totalitarismus fest.²⁹ Zur Einordnung der Politik

²⁸ Lederer: Ghetto Theresienstadt, S. 9.

²⁹ Lederer: Ghetto Theresienstadt, S. 85. Es bleibt dahingestellt, ob Lederer hier bereits das Totalitarismus-Konzept der späten 1940er Jahre vor Augen hatte, das diesen als

des Theresienstädter Judenrates – den er eher als Opfer der Situation denn als moralisch kompromittiert betrachtet³⁰ – zieht Lederer Vergleiche mit der nicht-jüdischen Lagerverwaltung in Konzentrationslagern, also in der Regel politischen Häftlingen, und dem Warschauer Ghetto heran. Auch politische Lagerverwaltungen seien nach dem Prinzip vorgegangen, wichtige Häftlinge zu schützen und andere dafür zu opfern, um so ihre Handlungsfähigkeit zu wahren. Offensichtlich also kann sich der Vorwurf einer Selektion, wenn überhaupt, nicht an den Judenrat als jüdische Institution richten.³¹

Ähnliche vergleichende Ansätze lassen sich erst ab Mitte der 1960er Jahre wieder nennenswert nachweisen. Die Vergleiche beziehen sich vor allem auf den Widerstand in anderen besetzten Ländern und auf das allgemeine Verhalten angesichts von Terror und Todesdrohung.³² Dem gegenüber wählt Adler – dessen Buch zu Theresienstadt ich hier nur kurz streifen möchte, da es mangels englischer Übersetzung nicht zum hier behandelten Gegenstand gehört – auch verglichen mit dem Gesamtumfang seines Buches einen deutlich engeren Blickwinkel. Er betrachtet die wechselnden Mitglieder des Theresienstädter Judenrates weder als Exponenten jüdischer Tradition, noch als Angehörige einer diskriminierten und verfolgten Gruppe: Für ihn sind sie in erster Linie Individuen, die er nach sehr strikten moralischen Kriterien beurteilt³³ – wofür er auch stark kritisiert wurde.

gemeinsamen Nenner von Faschismus und Kommunismus (bzw. Stalinismus) sah, oder ob er „Totalitarismus“ als Quasi-Synonym für „Faschismus“ verstand.

³⁰ Lederer: Ghetto Theresienstadt, S. 44.

³¹ Lederer: Ghetto Theresienstadt, S. 162.

³² Poliakov: Harvest of Hate, S. 226, 232; Friedman, Preliminary and Methodological Problems, S. 114; Robinson: Crooked Made Straight, S. 147-150; Bauer, Yehuda: Trends in Holocaust Research. In: Yad Vashem Studies XII. Hg. von Livia Rothkirchen. Jerusalem 1977, S. 31 f.; Michel, Henri: Jewish Resistance and the European Resistance Movement. In: Jewish Resistance During the Holocaust. Proceedings of the Conference on Manifestations of Jewish Resistance. Jerusalem 1971, S. 365-375 (zitiert nach Gutman, Jewish Resistance – Questions and Assessments. In: The Historiography of the Holocaust Period. Proceedings of the Fifth Yad Vashem International Historical Conference. Hg. von Yisrael Gutman; Gideon Greif. Jerusalem 1988, S. 641-677, hier S. 670 f.). Siehe auch Marrus: Holocaust in History, S. 140. Marrus verweist auf weitere Werke zu diesem Thema: Streit, Christian: Keine Kameraden: Die Wehrmacht und die sowjetischen Kriegsgefangenen 1941-1945. Stuttgart 1978; Streim, Alfred: Sowjetische Kriegsgefangene in Hitlers Vernichtungskrieg: Berichte und Dokumente 1941-1945. Heidelberg 1982.

³³ Beispielhaft sei hier auf Adlers Einschätzung von Otto Zucker verwiesen, dem er zwar persönliche Integrität bescheinigt, ihm aber dennoch wegen seiner Mitgliedschaft im Judenrat Mitverantwortung für Missstände und Fehlentwicklungen in der Ghettoverwaltung zuweist. Adler: Theresienstadt, S. XIX f.

Philip Friedman: Ein Motor der Auseinandersetzung

Die Bedeutung des Historikers Philip Friedman für die Anfänge der Holocaustforschung wurde erst in den letzten Jahren gewürdigt. Mittlerweise gilt er als einer der (wenn nicht der) führenden Wissenschaftler dieses Zeitraums. Ich möchte daher an dieser Stelle kurz auf seine Biografie und auf seinen Einfluss auf die Erforschung der Ghettos (und dabei besonders der Judenräte) eingehen, der weit über seinen Tod hinaus wirkte.

Philip Friedman (1901–1960) hatte in Lwów (Lemberg, heute Lviv) und Wien – wo die Freundschaft mit seinem Lehrer Salo Baron ihren Anfang nahm – studiert und bereits in der Zwischenkriegszeit zur Geschichte der polnischen Juden geforscht. Den Holocaust überlebte er versteckt in Polen; nach der Befreiung war er Mitbegründer des Jüdischen Historischen Instituts in Warschau. Roni Stauber beschreibt seine Rolle folgendermaßen:

„We cannot overstate the importance of Friedman’s role as the head of the Commission during this initial stage. He saw the consolidation of methodological principles for documenting and studying the Holocaust as one of his main objectives and exerted a major influence, as we shall see, on the work of the various research centers that emerged during the first decade after the Holocaust.“³⁴

Nach einem zweijährigen Aufenthalt in der amerikanischen Besatzungszone, wo er mit Holocaustüberlebenden arbeitete, emigrierte er 1948 nach der Schließung der Lager für „Displaced Persons“ in die USA, wo er unter anderem das Jewish Teachers’ Institute in New York leitete und als Mitarbeiter des YIVO wirkte.³⁵ Fast alle Publikationen Friedmans nach 1945 befassten sich mit dem Holocaust und waren zunächst häufig auf Jiddisch oder Polnisch verfasst. Als Mitglied der polnischen Staatskommission für die Verfolgung der deutschen Verbrechen in Polen veröffentlichte er 1945 eine Untersuchung zum Todeslager Auschwitz, die ein Jahr darauf ins Englische übersetzt wurde.³⁶ Spätere Werke wurden in Englisch veröffentlicht, darunter *Martyrs and Fighters*³⁷, eine Quellensammlung zum Warschauer Ghettoaufstand, und

³⁴ Stauber, Roni: Philip Friedman and the Beginning of Holocaust Studies. In: Holocaust Historiography in Context. Emergence, Challenges, Polemics and Achievements. Hg. von David Bankier; Dan Michman. Jerusalem 2008, S. 83-102, bes. S. 87.

³⁵ Esh, Shaul: Friedman, Philip. In: Encyclopaedia Judaica. Hg. von Berenbaum; Skolnik. Gale Virtual Reference Library (16.01.2009).

³⁶ Friedman, Philip: To jest Oświęcim [Das ist Auschwitz]. Warschau 1945; Ders.: This Was Oswiecim. The Story of a Murder Camp. London 1946; Ders.: Oshyientshim. Buenos Aires 1950.

³⁷ Ders.: Martyrs and Fighters. The Epic of the Warsaw Ghetto. New York 1954.

*Their Brothers' Keepers*³⁸; dieses letztere Werk hatte die Hilfeleistungen von Nicht-Juden zum Thema, die zur Rettung von Jüdinnen und Juden beitrugen. Schließlich gab Friedman Ende der 1950er Jahre einige Bibliographien zur Holocaustforschung heraus.³⁹

In seinen ersten Beiträgen zum Thema der Judenräte Anfang der 1950er Jahre nahm Friedman noch eine sehr kritische Haltung ein.⁴⁰ Ähnlich wie Bloom in seinem Artikel zu Rumkowski befasste er sich mit zwei weiteren umstrittenen Persönlichkeiten, Moses Merin in Sosnowiec und Jacob Gens in Wilna. Das Interesse, die diese Personen auslösten, lag vor allem in ihrem Herrschaftsstil begründet, der als maßlos, autokratisch und machtbewusst dargestellt wird; ihre „Imperien“ (Friedman) waren riesig: Merin stand den Ghettos Oberschlesiens vor, und Gens denen im Bezirk Wilna und in Teilen Weißrusslands.⁴¹ Stauber sieht diese Schwerpunktsetzung nicht nur in einer gewissen Faszination begründet, sondern konstatiert einen Ansatz, der die soziale Entwicklung in den Ghettos als „negative Auslese“ begreift. Dahinter steckt die These, dass verantwortungsbewusste und moralisch hoch stehende Personen tendenziell eliminiert wurden, während die „Lumpenbourgeoisie“

³⁸ Ders.: *Their Brothers' Keepers*. With a Foreword by John A. O'Brien. New York 1957. Übrigens wurde nur ein einziger Text Friedmans ins Deutsche übersetzt, und zwar ein Aufsatz zu diesem Thema. Ders.: Was There „Another Germany“ during the Nazi Period? In: *Yivo Annual of Jewish Social Studies*, Vol. X, 1955; ders.: *Das andere Deutschland: Die Kirchen*. Berlin 1960.

³⁹ *Guide to Jewish History under Nazi Impact*. Hg. von Philip Friedman; Jacob Robinson. New York 1960 (internationale Publikationen); Friedman, Philip: *Bibliyografyah shel ha-sefarim ha-ivriyim ‚al ha-Sho'ah ye-‘al ha-gevurah*. Jerusalem 1960 (hebräische Publikationen); *Bibliografye fun yidishe bikher*. Hg. von Philip Friedman; Joseph Gar, o.O. 1962 (jiddische Publikationen).

⁴⁰ Friedman, Philip: *The Messianic Complex of the Leaders of the Nazi Ghetto*. In: *Bitzaron*, Bd. XXVIII, Nr. 5, April 1953, S. 29-40; ders.: *False Redeemers in the Polish Ghetto*. In: *Metzuda*, Bd. VII-VIII 1954, S. 602-618 (beide Hebräisch). Eine englischsprachige Synthese dieser beiden Aufsätze wurde Ende der 1950er Jahre veröffentlicht: ders.: *Two „Saviors“ Who Failed. Moses Merin of Sosnowiec and Jacob Gens of Wilna*. In: *Commentary* 1958/12, S. 479-491 (Nachdruck in: Marrus: *Nazi Holocaust*, S. 488-500).

⁴¹ Der Vorsitzende des Warschauer Judenrates, Adam Czerniakow, wird von Friedman neben Rumkowski und Merin ebenfalls zu den „drei Kaisern“ gezählt; die Kritik an der Politik des Judenrates war vor allem wegen der krassen Klassenunterschiede im Warschauer Ghetto sehr harsch. Allerdings war Czerniakows Führungsstil keineswegs mit dem der drei Genannten vergleichbar, und sein Selbstmord zu Beginn der großen Deportationen im Juli 1942 beweist, dass er nicht bereit war, die ihm von den Deutschen zugeordnete Aufgabe bis zum Äußersten durchzuführen. Dennoch bleibt seine Einschätzung ambivalent. Friedman: *Two Saviors*, S. 489; zur Kritik am Warschauer Judenrat: Mazor: *Vanished City*, S. 27; zur historischen Bewertung Czerniakows: Marrus: *Holocaust in History*, S. 114 f.

an die Macht kam; eine soziale Revolution findet statt, in der die untersten Schichten der Gesellschaft nach oben getragen werden.⁴²

Wie Stauber festhält, revidierte Friedman diese Auffassung in wichtigen Punkten im Laufe seiner weiteren Auseinandersetzung mit dem Thema. So skizziert er in einem Vortrag in Yad Vashem von 1957⁴³ die wichtigsten Kennzeichen der Judenräte folgendermaßen: eine zwangsweise Organisation nach dem deutschen „Führerprinzip“, eine generell starke Tendenz zu Dezentralisierung und Isolierung, sowie ein (in anderen Arbeiten kaum erwähnter) Einsatz jüdischer „Experten“ bei der Bildung neuer Judenräte. Die Politik der Judenräte habe hauptsächlich auf der Hoffnung beruht, die Deutschen hinzuhalten, zu bestechen oder zu überlisten; das Verhältnis zum (bewaffneten) Untergrund sei nicht einheitlich gewesen und die deutschen Forderungen hätten häufig zu Selbstmorden aus moralischer Bedrängnis geführt. Besonders in seiner Skizze der inneren Entwicklungen lässt Friedman Abneigung gegen verallgemeinernde Urteile erkennen und verweist immer wieder auf die deutsche Täterschaft: Es habe wegen des ständigen Wechsels in der Bevölkerung der Ghettos gar keine echte Repräsentation in den Judenräten geben können; die Deportationspolitik der Deutschen und die ständige Fluktuation der Insassen hätten ökonomische und soziale Probleme verursacht; die Führungspositionen in den Judenräten seien von den Deutschen gerne an Konvertiten vergeben und missliebige Repräsentanten ermordet worden: „The Germans sought weak and corrupt characters, and continued their search until they found suitable persons.”⁴⁴

Auch in der Frage von Schuld und Verantwortung verfolgt Friedman eine ganz eigene Argumentation: Er verweist auf die historische Ungerechtigkeit, dass jene, die Verantwortung für die jüdische Gemeinschaft übernahmen, sich retrospektiv schuldig machten, während sich diejenigen, die sich aus politischen oder Gründen der Bequemlichkeit verweigerten, nach 1945 ihrer Schuldlosigkeit rühmen konnten.⁴⁵ Und so hätte Friedman dem späteren Schluss Yehuda Bauers sicher zugestimmt: „The Judenräte as a whole were groups of Jewish men who tried to act for the good of the community over

⁴² Stauber, Roni: *Laying the Foundations for Holocaust Research. The Impact of the Historian Philip Friedman*, Search and Research Volume 15, Jerusalem 2009, S. 42 ff.

⁴³ Friedman, Philip: *Preliminary and Methodological Problems of the Research on the Jewish Catastrophe in the Nazi Period*. In: *Yad Vashem Studies on the European Catastrophe and Resistance II*. Hg. von Shaul Esh. Jerusalem 1958, S. 95-131.

⁴⁴ Friedman: *Preliminary and Methodological Problems*, S. 105.

⁴⁵ Friedman: *Preliminary and Methodological Problems*, S. 103.

which they were appointed according to the best of their understanding and under impossible conditions.”⁴⁶

Leider konnte Friedman sein Projekt einer umfassenden Geschichte der Judenräte nicht mehr fertigstellen. Das von ihm zusammengetragene Quellenmaterial blieb jedoch nicht ungenutzt und wurde von Isaiah Trunk für sein 1972 erschienenes Werk *Judenrat* herangezogen.⁴⁷ Es gilt als Meilenstein in der vergleichenden Betrachtung der Judenräte; Trunk untersucht die konkrete Situation in zahlreichen Ghettos Polens, des Baltikums und der besetzten Sowjetunion und setzt sie in Bezug zu den lokal unterschiedlichen Ausprägungen deutscher Politik. Viele der methodologischen Forderungen Friedmans werden in Trunks Arbeit eingelöst: So untersucht er die Führung verschiedener Ghettos als Einzelfälle, unternimmt eine Art Typologisierung und ermittelt die Korrelation zwischen der Vorkriegsposition der Mitglieder der Judenräte und ihrem Verhalten während des Holocaust. Ebenso erforscht er das Verhältnis von Judenräten und dem Untergrund. Und so ist die Geschichte der osteuropäischen Ghettos und ihrer jüdischen Führung für Trunk keine Erzählung von Passivität, Resignation und Kollaboration, sondern die eines erbitterten Überlebenskampfes mit den verschiedensten Mitteln.⁴⁸

Das größte Vermächtnis Philip Friedmans liegt jedoch nicht in seinen konkreten Studien, sondern in seinen methodologischen Erörterungen und der Formulierung von zentralen Forschungsfragen. Im Rahmen seines generellen Interesses an allen Aktivitäten zur Erforschung des Holocaust bestand eine besonders enge Verbindung mit Yad Vashem; Friedman verfolgte den Aufbau des Instituts und stand in engem Kontakt zu dessen führenden Vertretern.⁴⁹ Er übte damit großen Einfluss auf den israelischen Forschungskreis aus und trug so dazu bei, die in der Zwischenkriegszeit entwickelte jüdische Perspektive in die Erforschung der nationalsozialistischen Ghettos und des Holocaust im allgemeinen zu tragen.

⁴⁶ Bauer, Yehuda: The Judenräte – Some Conclusions. In: Patterns of Jewish Leadership in Europe. Proceedings of the Third Yad Vashem International Historical Conference. Hg. von Yisrael Gutman; Cynthia J. Haft. Jerusalem 1979, S. 393-405, hier S. 393.

⁴⁷ Trunk: *Judenrat*, S. XVII, XIX.

⁴⁸ Weiss, Aharon: The Historiographical Controversy Concerning the Character and Functions of the Judenrats. In: The Historiography of the Holocaust Period. Proceedings of the Fifth Yad Vashem International Historical Conference. Hg. von Israel Gutman; Gideon Greif. Jerusalem 1988, S. 679-696, hier S. 689.

⁴⁹ Stauber: Impact of Philip Friedman, S. 32.

Resümee

Die frühen Forschungsarbeiten zu den nationalsozialistischen Ghettos im besetzten Osteuropa, die sich einer Tradition der selbstbewussten jüdischen Geschichte verpflichtet fühlten, sind aus historiographiegeschichtlicher Sicht sehr bemerkenswert – schließlich wurde ihre Existenz bislang wenig wahrgenommen. Gerade über die Verbindung der Wissenschaftler um das YIVO-Institut in New York und Yad Vashem in Israel wurden diese Forschungsansätze in die Auseinandersetzung eingespeist, auch wenn sie angesichts der polemischen Äußerungen etwa Hannah Arendts nicht im Zentrum der Beachtung standen. Diese Befunde sollen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Diskussionen in einem gewissen begrenzten Rahmen stattfanden und in der etablierten akademischen Welt zunächst keine weitere Beachtung fanden. Dennoch ist die Wahrnehmung einer linearen Entwicklung der Holocaustforschung – von der pauschalen Kritik zur differenzierten Auseinandersetzung und von der Leidens- zur Handlungsperspektive – nicht zu halten.

Vor diesem Hintergrund klingt Dan Michmans Forderung nach neuen Ansätzen von 2002 seltsam vertraut:

„Statt dessen ist die Shoah als ein fortschreitender, vielschichtiger und vieldimensionaler Prozess zu konzeptualisieren, der – neben vielen weiteren Unterthemen – auch das fortdauernde Alltagsleben der Juden, der jüdischen Gesellschaft und der jüdischen Einrichtungen in ganz Europa und Nordafrika einschließt. Dieser Aspekt der Shoah kann nur im Kontext der neueren jüdischen Geschichte vor der Shoah untersucht werden.“⁵⁰

Möglicherweise beruht hier der Wunsch und Appell, das Leben von Jüdinnen und Juden unter dem Nationalsozialismus stärker zum Ausgangspunkt der Untersuchungen zu machen, weniger auf tatsächlichen Forschungsdefiziten als auf der Unmöglichkeit, die Entmenschlichung der Opfer mit den Mitteln des Historikers posthum wieder aufzuheben.

⁵⁰ Michman, Dan: Die Historiographie der Shoah aus jüdischer Sicht. Konzeptualisierungen – Terminologie – Anschauungen – Grundfragen. Hamburg 2002, S. 48.

Immobile Tremor: The Immobility of the Ghetto and the Human Vitality

by Luca Baraldi

Zusammenfassung

Die Schwelle zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert stellt eine historische Periode dar, in der sich die geopolitische Landschaft und das innere Blickfeld sowohl für Christen als auch für Juden radikal änderten. Die veränderten Gegebenheiten lösten andere Erwartungen und das Bedürfnis nach neuen historischen Interpretationen aus. In diesem Kontext kann Ferrara, wie auch andere italienische Städte, als ein paradigmatisches Beispiel angesehen werden, als ein begrenzter Raum, in dem das spirituelle und kulturelle Wiederaufleben innerhalb der jüdischen Gesellschaft Gestalt annehmen konnte. Die Durchlässigkeit zwischen der künstlerischen und kulturellen christlichen Welt und jüdisch-intellektuellen Erzeugnissen bedingte ein gedeihendes Umfeld, das zudem durch die Einführung einer jüdischen Typographie und durch wachsende Ansprüche der Juden im Herzogtum der Este bestärkt wurde. Die indirekten Einflüsse auf dieses intellektuelle Wiederaufleben wirkten sich nach der Verlegung der Hauptstadt von Ferrara nach Modena tiefgreifend auf einer sozialen Ebene aus. Sie erlauben uns, das Fortdauern wichtiger Kommunikationsmuster zwischen Christen und Juden im Alltag zu erfassen. Das Einsetzen der Inquisition bietet uns mittels juristischer Archive die wichtigsten Instrumente, um soziale Dynamiken zu verstehen. Diese erlauben uns, neue denkbare Interpretationen als Schlüssel für die Gegebenheiten im Ghetto und für die Gründe seiner Errichtung in Betracht zu ziehen. Die städtische Trennungslinie ist nichts anderes als ein weiterer Versuch, die unsichtbaren Räume der Gedankenwelten voneinander abzugrenzen. Die nachhaltige Wirksamkeit der räumlichen Trennung weist einige Schwachpunkte auf, die während der gesamten Existenzphase des Ghettos von 1638 bis 1789 bestehen blieben.

Abstract

The threshold between the XVth and the XVIth Century represents a historical period during which, both for Christians and for Jews, the geopolitical sceneries and the interior horizons radically change. The modified reality provokes new forms of expectation and the need of new historical interpretations. Ferrara, within this scenery, can be considered, as other Italian cases, as a paradigmatic example, a narrow space where phenomena of spiritual and cultural Jewish rebirth can take shape. The permeability between Christian artistic and cultural world and Jewish intellectual production determines a prosperous context, further strengthened by the introduction of Jewish typography

and by a growing claim and restoration of social elective dignity among the Jews of the Este Duchy. After the transfer of the capital city from Ferrara to Modena, the indirect effects of this intellectual resurgence are deeply transformed on a social level, and allows us to catch the persistence of important forms of communication between Christians and Jews in everyday life. The introduction of the Inquisition provides us, through the production of the judicial archive, with the most important instrument to understand social dynamics, which allows us to comprehend a new potential interpretation key for the reality of the ghetto and the choice of its erection. The urban division is nothing else but a new attempt to separate the invisible spaces of the thought. The effective efficacy of the physical separation shows several weak points, which persist during the entire life of the ghetto, since 1638 until 1789.

Introduction

The Jewish history of Modena represents a paradigmatic case for the comprehension of the phenomenon of the Jewish-Christian relations in Italy of the Modern Age.¹ The city, characterized by the simultaneous presence of several archives connoted by various natures and a specific ordaining, gives an integration of sources that enables us to restore complex sceneries, reproducing a dialectic dimension between perspectives and forms of perception and self-perception of the different social actors. Jews and Christians, in Modena of the XVIth Century, oppose themselves in a historical dimension connoted by fragmentized and contradicting tendencies. They look and try to comprehend each other, they interrogate themselves about their nature and probably find difficult to individuate the discriminating religious element that the script of the institutional history would have foreseen. Reciprocally influenced in many aspects of everyday life and intellectual dimension, both originate contaminated forms of thought and artistic manifestations whose definition is inevitably fringed and vanished by the cohabitation and the simultaneous presence, by the community of experiences.

¹ For an outline about Jewish history in Modena see Balletti, Andrea: *Gli ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia 1930. Biondi, Albano: *Gli Ebrei e l'Inquisizione negli Stati Estensi*, in *L'Inquisizione e gli Ebrei in Italia*, edited by Michele Luzzati, Roma-Bari 1994, pp. 265-285. *Le comunità ebraiche a Modena e Carpi, Atti del convegno di Modena e Carpi, 21-22 maggio 1997*, edited by Franco Bonilauri, Vincenza Maugeri, Firenze 1999. Francesconi, Federica: *Fra sacro e profano: spazi urbani e vita ebraica a Modena dal Rinascimento all'età moderna*. In: *Atti e Memorie. Deputazione di storia patria per le antiche province modenese*, 2004, XI, vol. XXVI, pp. 119-145. Modena Luisa, *Il dialetto del ghetto di Modena e dintorni*, Modena 2001. Modena, Luisa: *Il ghetto e la sinagoga di Modena*, Modena 2002. Papouchado, Fulvio Diego: *Viaggio in un ghetto emiliano. Storia degli ebrei a Modena dal Medioevo al secondo dopoguerra*, Modena 2007.

A comparative approach to the history of religions of XVth and XVIth Century enables us to individuate forms of common sensibility beyond the disputations that generally and simply lead to institutional processes of self-determination of the religious confessions, also if on the base of a theological differentiation of answers about the interrogatives of the age. Therefore, it is possible to individuate common elements in existential inquiries, in questions about history and its signification, in the modality of facing extraordinary events of the epoch, even though in the necessity to maintain elements of distance, markers of a confessional specificity that is perceived as an ontological uniqueness.² The research of keys of comprehension, of evidences – earthly and heavenly ones – that concur to read the scheme of the universe, the experimentation of techniques that confer human and superhuman interpretative capabilities are common processes to both Jewish and Christian religions.³ Similarly the internal reactions, the fragmentations of positions and sensibilities are common, as the birth of tensions that generate or reject philosophical orientations in favour of a trustful abandonment to an eschatologically oriented predetermination.⁴

The faith, in an universe in which the datum points fade away and the known-world-net ladders, is not able to guarantee a protected space, also if remote and internal. In front of the modification of the world forms, the rigid prejudicial categories vanish and the flat lines that seemed to distinguish in a sharp way Jews and Christians, through phenomena of mythographical production, lose their brightness.

The internal areas of shared humanity react in a similar way in front of destabilizing phenomena for the entire equilibrium of the previously existing system of thought. The world was rapidly changing on the wave of epochal events which interested large scale circumstances.

It is important to take in consideration, for example, the end of the Byzantine Empire, the fall of Granata and the Arabic stronghold in Spain, the completion of the Christian *Reconquista* and the expulsion of the Jews from

² As concerns the role of Jews within Italian context, see *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, edited by Giuseppe Veltri, David B. Ruderman, Leiden 2004. Since several important forms of contamination pass through translation processes, see *Hebraica veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, edited by Allison P. Coudert, Jeffrey S. Shoulson, Philadelphia 2004.

³ See Niccoli, Ottavia: *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Princeton 1990.

⁴ A fundamental reflection about the relation between history and theological interpretation of events is presented by Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1996.

the Iberian peninsula, the reconfiguration of the European and World geopolitical sceneries,⁵ the epidemics, the famines, the periodic pillages committed by means of non paid mercenaries. In front of such significant events, the intelligences and consciences toil to find the instruments to interpret and comprehend the reality in previous centuries conceptual categories.

The ferments and agitations of religious consciences are not the natural consequence of a condition of incapability of reaction, facing with an unrecognizable reality which has become uncontainable in the limits of the common thought. It is important to remember just a few intellectual and religious manifestations of the age, to realize their impact on a social and cultural level within the Christian Italian Church: the effects of the renewed Gioachimism and the roots of the Savonarolism,⁶ the consequences of the Bohemian Hussite heresy in Prague,⁷ the conciliation of Platonism and Aristotelianism accomplished by Giovanni Pico and the philosophical circles between Padua and Florence. The inner spaces lose their typicality and the original peculiarities dissolve.

The Christians discover the interpretative potentiality of cabbala,⁸ the Jews learn the value of the Christian preaching, recognizing its efficacy and regaining its own instruments.⁹ The sense of common bewilderment moves to a

⁵ As we can see both in Jewish and in Christian sensibility, the discovery of America provoked a significant conditioning in religious thought: Avraham Farissol wrote his *Iggeret Orhot Olam*, and in the same way Christopher Columbus wrote his *Libro de las profecias*, deeply influenced by the Joachite thought. Proserpi, Adriano: *America e Apocalisse. Note sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo*. In: *Critica Storica*, 1976 XIII, pp. 1-61.

⁶ On the development and the incidence of Savonarolian thought on European culture, see Savonarola, Girolamo: *Compendio di rivelazioni, testo volgare e latino e Dialogus de veritate prophetica*, edited by Angela Crucitti, Roma 1974. Dall'Aglio, Stefano: *Savonarola and Savonarolism*, Toronto 2010.

⁷ The Hussite heresy holds an essential role in the Early Modern religious context, because of the delegitimization of the mediation role of the Church. See Lerner, Robert E.: *The heresy of the free spirit in the later Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles 1972. Kaminsky, Howard: *A history of the Hussite revolution*, Berkeley – Los Angeles 1967.

⁸ See, for example, Dan, Joseph: *The Christian Kabbalah: Jewish mystical books & their Christian interpreters: a symposium*, Cambridge (Mass.) 1997 and Secret, François: *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1985. The most famous Christian scholar engaged in Jewish cabbala is Giovanni Pico. See Wirszubski, Chaim: *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge 1989. On the relation between cultural perspectives, religious reflections and linguistic turn between Hebrew and Latin, see the entire series *Kabbalistic Library of Giovanni Pico*, directed by Giulio Busi, and published by Nino Aragno editore.

⁹ On the influence of Christian anti-Jewish preaching on the society see Williamson, Clark M. and Allen, Ronald J.: *Interpreting Difficult Texts: Anti-Judaism and Christian Preaching*, London – Philadelphia 1989. On the relation between Christian Anti-Jewish Preaching and the development of a new form of Jewish Preaching, see *Preaching on he Jews, for the Jews and by the Jews*, edited by Jussi Hanska, Rome (forthcoming).

contiguity of attitudes and the constant approach of reactions determines, in the generational continuity, a progressive superposition of concepts and values.

The XVIth Century shows us how both religious reactions, even if under the shelter of propaganda and ideological tendencies of self-representation, were similar in the incapability of providing homogeneous directions of monolithic orthodoxy, as much by Christians emerged from the Reformation and Counter Reformation, so much in the Hebraism divided between mystical tendencies and rationalistic philosophical orientation of a predominating Aristotelian-Maimonidean matrix. The desire of interrogate the future and anticipate its obscure schemes manifests itself for Christians and Jews and, in both cases, we can assist to the recuperation of forms of refusal and persecution of this kind of attitude. The forms of messianic or pseudo-messianic unrest interest both confessions and in the same way will concern also the Protestants, who manifest in a similar form the charismatic tendencies of the founders. The reactions about the New World discovery will arouse expectations and eschatological interpretations both for Jews and Christians, as attested by Avraham Farissol *Iggeret Orhot Olam* and the Papal bull *Inter Coetera*, promulgated by Alexander VI.¹⁰ The problematic relationship between science, religion and pseudoscientific forms permeates the whole XVIth Century, to be protracted till the XVIIIth Century in degenerated and low-grade forms respect to the original reach of disciplines.¹¹ The Jewish thought becomes fundamental for the Christian one, as a conditioning element or term in opposition about what interrogate, such as the Christian thought – especially the Jesuitic matrixes of reflection – will deeply influence the forms of self-perception of the religiosity of the second part of the XVIth Century.

Further accomplice, in the process of the dissolution of the isolated religious origins, is the growing employment of Jewish intellectuals in the work of translation of the philosophical and religious heritage from Greek, Arabic, Syriac and Copt, deriving from the Levantine coast of the Mediterranean and

¹⁰ Issued on 3 May 1943.

¹¹ On the permeability between science, magic and religion, see Ball, Philip: *The Devil's Doctor: Paracelsus and the World of Renaissance Magic and Science*, London 2006; Copenhaver, Brian: *How to do magic, and why: philosophical prescriptions*. In: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, edited by James Hankins, Cambridge 2007, pp. 137-169; Idel, Moshe, *The Magical and Neoplatonic Interpretation of the Kabbalah in the Renaissance*. In: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by David B. Ruderman, New York 1992, pp. 107-170. In the same territory it could be interesting to analyse the relation of the alchemist and physician Avraham Yaghel with the society where he lived. See Ruderman, David B.: *Kabbalah, Magic, and Science, The Universe of a Sixteenth Century Jewish Physician*, Cambridge, Mass., 1989.

from the Iberian peninsula. A flow without precedent of bibliographic sources reaches on the Italian ground, and the translation work is inevitably realized thanks to the participation of Jewish intellectuals. The translation, far from being a merely linguistic operation, is first of all an intellectual exercise connected to the lexical richness, to the capability of an exact comprehension of concepts and the ability of translating them in different semantic systems.¹² In a sense, this process reflects the inner problem of Judaism about the transmission of the revelation, bringing on foreground the necessity of translating concepts in comprehensible words and images. The semantic limits, deeply rooted to every specific linguistic system, determine in every phase of translation, a phenomenon of modification of concepts, of adaptation of forms to a comprehensible system. As recited by one of the Scholastic gnoseology axioms, *Quicquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. The results of the traductology and the modern philosophy of language do not draw away from the very same truth, as attested by the commendable work collected in the *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*,¹³ superintended by Barbara Cassin. The translation constitutes, inevitably, a process of re-adaptation of concepts, whereas they can effectively be transposed in a linguistic and cultural context different from the original one. This practice of semantic re-adaptation could not postulate in an absolute way the translator's extraneousness towards the own cultural system of reference, and between XVth and XVIth Century it determines a further action of conceptual approach, of intellectual superposition.

All of these phenomena, a little series example into a more articulated system of reciprocal contaminations and influences, determine a reduction of the effective distances between cultural systems, limiting the value of the distance to a mere ideological element. In an epoch in which the balances of the world were changing, the inner distances disperse its own markers. Vladimir Jankélévitch has remarkably expressed how the similarity, in a system of predefined differences, constitutes an element of agitation, a tension generator, a cause

¹² On translation as a form of conceptual conditioning see Zonta, Mauro: *La filosofia antica nel Medioevo ebraico: le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi*, Brescia 1996. Rothschild, Jean-Pierre: *Pour évaluer la place des traductions dans la littérature hébraïque du Moyen Age occidental*, in *We-z'ot Angelo: raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian*, edited by Giulio Busi, Bologna 1993, pp. 435-460. *Hebrew to Latin, Latin to Hebrew: the mirroring of two Cultures in the Age of Humanism*, edited by Giulio Busi, Berlin-Turin 2006.

¹³ The result of the entire research is the *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, edited by Barbara Cassin, Paris 2004.

of the incapability of individuation of the pre-established dissimilarity.¹⁴ The contiguity of thought, in a reality in which differences are established a priori, brings from the “misunderstanding”, as defined by Jankélévitch, to the modification of the clash space. The difficulty of individuation of the divergence between contiguous provokes the need to mark the edge.

Certainly the XVIth Century inaugurates phenomena of repression and institutional control without precedent, but at the same time predisposes the bases for a fragile judicial system. Nevertheless, the existence of orientation lines of effectiveness, gives a structure of a scheme to a previously spontaneous system, in a certain sense as an institutionalization of a low-rate position. At the same time it represents the possibility of interaction and juridical recourse, and establishes the edges into which the institution must and can move. There is a component of economical interest that invest the Jewish communities into the Christian social system, that render them object of great attentions from the malicious eye of politics and tradesmen. The Jews were forced to live in a condition of urbanistic aggregation induced by necessities of daily order.¹⁵ Common elements to the communities of migrants and exiles, apart from the cause at the origin of the migration, are the need of familiarity, self-recognition and the recognition of same roots in the other culture. This condition determines a spontaneous phenomenon of creation of a community spatiality of an identitarian urbanistic definition.

Among the concomitant causes of the erection of a material edge between Christians and Jews, I think that we have to take in consideration also an immaterial reason. The dissolution of the inner distance establishes the necessity of achievement of an exterior limit. If thought can not be isolated, it is essential to prevent its circulation.

¹⁴ In particular I am referring to the concept of “the I-know-not-what” as a root for the misunderstanding intended as the main source of social tension, proposed by V. Jankélévitch, Vladimir: *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris 1980.

¹⁵ See Zanini, Piero: *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Milano 1997, in particular pp. 29-54. On the alteration of spatial self-perception as a consequence of migrations, see Yerushalmi, Yosef Hayim: *From Spanish Court to the Italian Ghetto*, Seattle 1981.

Jewish Ferrara: the force of the religious rebirth and the end of the Renaissance dream

A chronological statement concerning the series of vicissitudes that are related to the context between XVIth and XVIIth Century enables us to understand how did the historical course produce social and cultural dynamics, hardly to be interpreted by a modern observer. The history of Ferrara Judaism presents numerous atypical aspects, in comparison with the rest of the Italian scene, and it is therefore difficult to use prearranged interpretative skills without taking in consideration the specific historical conditions.¹⁶ We do not lack a heritage rich in examples of the active Jewish presence ever since the XIIIth Century, but the history of Jews in Este Duchy can be considered as an ascendant journey, whose apex takes place at the same time of the magnificence of the Ferrara Court, in XVIth Century, the earth of the Renaissance. The forms of interaction and exchange existing among Jews and Christians in Ferrara and the Duchy, not sufficiently studied up to now, represent a paradigmatic case of the reciprocal capability of influence, within a historical cultural scene under construction. The simultaneous presence, in the city, of two different rooted and well-grounded forms of Judaism, Ashkenazi and Sephardic, further enlarges the range and the intensity of the potential of conditioning and development of the Jewish thought within the boundaries of the Duchy.¹⁷ The Ashkenazi communities, coming from the Northern and Central Italy ever since the XIVth Century – **within a normal migration scale, provoked by hostile Christian contexts** – increase their demographic presence in 1532, because of a considerable migratory flow from Bohemia. The Sephardic communities, occasionally arrived from the South of Italian peninsula during the XVth Century, multiply their number on the threshold between the two centuries, after the expulsion from Spain. The slow process of reception and normative local revision of the Spanish juridical dispositions by the Naples kingdom postpones the beginning of the Sephardic migrations from the Southern Italy, in spite of the interference attempts made by Isaac Abravanel, who was in good terms with the viceroy, Pedro Álvarez de Toledo. Moreover, the constant processes of reconfiguration of the geopolitical context of Northern Italy, mostly caused by

¹⁶ On Ferrara Jewish history see the volumes by the late lamented Leoni, Aron di Leone: *Nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara (1492-1559)*, edited by Laura Graziani Secchieri, Firenze 2011.

¹⁷ As concerns a general study about Judaism in Este Duchy, see *Vita e cultura ebraica nello Stato Estense*, edited by Mauro Perani and Euride Fregni, Nonantola 1993.

the territorial oscillations of the Papal State, provoke a decrease of migration phenomena, that undoubtedly introduce further strengthening and enriching elements in favour of an already vibrant Judaism with intellectual life.

The territory of Bologna breaks off its centuries-old relation with the Jews in 1569, confirming this juridical distance, after a short interruption, in 1593.¹⁸ It is meaningful the fact that a short time before, in 1546, the Confraternity of the Zealous has been founded,¹⁹ as an attestation of a social and psychological stability – or perceived that way by the Jews – of the Bologna community. The official papal dispositions towards the Jews, changeable and breakable from a pope to another one, stiffen in consequence of the protestant reforms, in order to tackle an institutional, spiritual and cultural fragmentation of the Christian homogeneity of the previous Italian and European tradition. The aggravation of the law system towards Jews has to be considered as a conflicting and inconstant historical phase, dictated by the contingency and the necessity to deny the respect reserved in the near past to several Jewish mystics and intellectuals by the papal throne²⁰ Nevertheless, in this period the history quickens its progresses, and the events pass by one after the other in a sort of deformation of the centuries-old homogeneous logic of reality. In this historical horizon, events are not predictable, except from a posthumous point of view. The occurrences of the century beet the time of the decades to come, with a meaningful concentration of traumatic events of political, social and religious history of the Po Valley. In 1598 Carlo Borromeo is able to obtain the expulsion of the Jews from the Duchy of Milan,²¹ and provokes new migrations from the Jews of the capital city towards Venetia and Padua, towards Ashkenazi Central Europe, Mantua and the Este Duchy. In the same year the Faience devolution comes true, sovereign rights on Ferrara pass into papal hands and the capital city of the Este dominion has to move to Modena.

The Jews perceived, interiorized and reinterpreted these migrations, interiorizing the exteriority, within a theologized historical reading, considering

¹⁸ For a study about Bologna Jewish history see *Verso l'epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo*, edited by Maria Giuseppina Muzzarelli, Firenze 1996.

¹⁹ As concerns the history of the confraternity, see *Vita religiosa ebraica a Bologna nel '500. Gli statuti della Confraternita dei Solerti*, edited by Bracha Rivlin, Mauro Perani, Firenze 2000.

²⁰ See Stow, Kenneth: *Catholic Thought and Papal Jewry Policy, 1553-1593*, New York 1977.

²¹ The entire history of Jews in Milan Duchy is characterized by the international connotation of the territories, because of the geographical position and the geopolitical dynamics. Furthermore, Milan is considered one of the most important dioceses of the Christian history in Northern Italy, connoted by the choice of bishops among the charismatic leaders of Christianity. See Simonsohn, Shlomo: *The Jews in the Duchy of Milan*, 4 vols., Jerusalem 1982-86.

the course of the history as if it was endowed with a prearranged sense, intended both as meaning and as direction. Each trauma and each scene alteration determine the onset of questions the religion has to answer to, in the development of a new configuration of the relation with the transcendence. A floating, uprooted, wandering spatiality makes the solidity of an interiorized necessary spatiality. A comparison, at a *micro-historical* level, between the evenemential history and the history of thought, can allow us to catch the connection existing between interior and exterior events, and the permeability between the visible reality and the invisible dimension of Faith, among the unexpected overlapping of consciences and the need to find the roots of self-determination, both for Jews and for Christians. To focus the perspective on the permeability between ontological dimensions, it is necessary to fix the viewpoint on the sequence of historical occurrences, and to restore the humanity of history through the individuation and the reconstruction of the intellectual and the religious reactions of Jews in face of the course of the events. To do that I take the liberty to restrict the wideness of the horizon, and to limit the field of vision to the two Este capital cities, Ferrara and Modena.

The comparison between the informations at our disposal enables us to build up a complex scenery, that puts together the intellectual history of Jewish religion in Este Duchy and the social history of Jewish communities in relation to Christian *societas*.²² The integration of the two different chronologies does not reproduce only the linearity of a historical outline, but it can sketch the possible connections existing between the events, their interiorization and their interpretation, sometimes shared with the entire community through the outcomes of the intellectual production. The visible and the invisible levels, as far as the evenemential and the transcendental ones, are superimposed, in a process of historical transversal and cross-disciplinary reconstruction. The XVIth Century, since the beginning, looks as if it was characterized by the pliability of religious orthodoxies, weakened by the plurality of intellectual instances and by the violence of historical events of the end of the previous century. For the first time the religious institutions interrogate themselves about the function and the dangerousness of the religious word, that could be used as the keystone for the interpretation of reality. The preaching, after the experience of Girolamo Savonarola, strikes fear into the ecclesiastic hierarchies, who can fully understand the risky potential of the circulation of oral word that

²² On relations between Jewish communities and Christian *societas* in Italian Renaissance, see Bonfil, Roberto: *Jewish life in Renaissance Italy*, Berkeley 1994.

can not be controlled, neither in its content nor in its form. In 1507 the Pope Julius II enter the heated debate concerning the controversy between Jewish and Christian preachers, that will have a fundamental function to intensify the exchange of sensibilities and techniques, because of the necessity of a reciprocal knowledge, and declares his opinion about the meaning of anti-Jewish preaching.²³ A few years later, the problem of preaching is discussed within the Catholic Church, till ecclesiastic hierarchies define new thematic boundaries and reserves that cannot be violated by common preachers. The session 11 of the V Lateran Council,²⁴ promulgated with the bull *Supremae Maiestatis* by Pope Leon X, discusses the problem of the legitimacy of the preacher and his role, and forbids the treatment of subjects connected with the divination and the prediction of future events. In the same period, after the migrations of the Sephardic Jews, the Jewish intellectual production in the Mediterranean has a phase of extraordinary ferment and exchange of contaminations, and allows a basic circulation of books produced by Hebrew typographies on an international scale, speeding up the trade and strengthening its importance and productiveness.²⁵ In 1522 the text *Akedat Yitzhaq* is sent to press in Salonica, from where it quickly arrives in the Italian context, where the controversy and the preaching intended as a form of intellectual *disputatio* – even if religiously connoted – acquires a vital importance for the protection of religion. The importance of the text, whose title is often listed in confiscation inventories of Modena Inquisition, is confirmed by many other editions.

The discussion therefore shifts, compared with the past, from a political and social level to an exegetic-hermeneutical level, during a century in which the entire geopolitical European balance is based on the function and the relation with the sacred text. The comprehension of the text and the capabil-

²³ See *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, edited by Alexander Deeg, Walter Homolka, Heinz-Güther Schöttler, Berlin 2008, in particular Saperstein, Marc: *Medieval Jewish Preaching and Christian Homiletics*, pp. 73-88. On Jewish Italian preaching, see *Preachers of the Italian Ghetto*, edited by David B. Ruderman, Berkeley 1992.

²⁴ Issued the 19th of December 1516.

²⁵ As concerns Hebrew printing, book trade and circulation, see Heller, Marvin: *The Sixteenth Century Hebrew Book: an abridged thesaurus*, Leiden 2004. Richardson, Brian: *Printers, Writers and Readers in Renaissance Italy*, Cambridge 1999. Habermann, Abraham: *Studies in the History of Hebrew Printed Books* [in Hebrew], Jerusalem 1978. Baruchson-Arbib, Shifra: *La culture livresque des Juifs d'Italie à la fin de la Renaissance*, Paris, CNRS, 2001. Baruchson-Arbib, Shifra; Prebor, Gila: *Sefer ha-ziquq. The book's use and its influence on Hebrew Printing*. In: *La Bibliofilia*, 2007, 1, pp. 3-31. As concerns the relation between Hebrew typography and Christian authorizations, see Benayahu, Meir: *Copyright, Authorization and Imprimatur for Hebrew Books Printed in Venice* (in Hebrew), Jerusalem 1971.

ity to cross its linguistic threshold, in order to extract its hidden truth, give to Jewish translators, who are able to handle the original language of sacred text, a hermeneutical potential of Creation, that apparently could weaken the dogmatic horizon of Christian preachers. The eschatological fervour that permeates the cultural and social scene of the beginning of the XVIth Century, frequently connected with astrological reflections, gives rise to a common need of knowing the future, in a dimension of psychological emptiness easily filled by the enthusiastic messianic expectation.²⁶ This atmosphere is confirmed by the important pseudo-messianic experiences of Shlomo Molkho and David Reubeni,²⁷ but also by the common forms of foresight and foretells that covers the itineraries, the places and the markets of Italy, through the words of intellectuals and preachers. The Este Duchy, during the XVIth Century, offers a good representation of the intellectual productiveness that characterizes Italian Judaism of the period, in constant connection with the intellectual and artistic coeval Christian production. The introduction and the use of the *ottava rima* for poetic compositions in Judeo-Italian, the tendency to theateralize religious rituals,²⁸ the presence of Hebrew characters in Italian painters' work,²⁹ are nothing else but a selection, reduced to the minimum, to demonstrate the permeability between the two religions in the Ferrara Court. In the same way we have to consider the religious and intellectual vitality connected with the new physiognomy of Jewish Ferrara community, enriched by the contribution of the Jews immigrated from the rest of Italy and the entire Europe. What evidently emerges, during the course of the century, is the centrality of a sensibility tending to mysticism, of an orientation of the Ferrara Judaism that also endows the scientific research with a religious soul, which gives to history a meta-historical essence. The main medium to disseminate and influence the Jewish thought of the century is evidently the diffusion of Jewish typographies,

²⁶ On messianic tendencies and eschatological expectations within Jewish Early Modern society, see *Millenarianism and Messianism in Early Modern Europe Culture. Jewish Messianism in the Early Modern World*, edited by Matt Goldish and Richard Henry Popkin, 2001, in particular Goldish, Matt: *Patterns in Converso Messianism*, pp. 41-63.

²⁷ See Lenowitz, Harris: *The Jewish Messiahs: From the Galilee to Crown Heights*, New York – Oxford 1998, in particular the chapter *The Messiahs of the Inquisition. David Reubeni and Shlomo Molkho*, pp. 93-122.

²⁸ As concerns the relation between theatre and religious ritualization of liturgies, see Bert, Norman A.: *Theatre Is Religion*. In: *The Journal of Religion and Theatre*, vol. 1, no. 1, 2002, pp. 1-11.

²⁹ On the connection between orality and visuality, see in particular Ben-Aryeh Debby, Nirit: *The Renaissance Pulpit: Art and Preaching in Tuscany, 1400-1550*, Turnhout 2007. Interesting examples of the presence of Hebrew characters in Italian cultural and artistic sensibilities can be found in Busi, Giulio: *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino 2007.

which also for Ferrara and the Judaism of the Duchy represent the vital fulcrum for the configuration of a socio-cultural identity. The Sarfati typography, established in the Este capital city in 1551, is taken over by Samuel Usque in 1553 and in the following years sends to press several fundamental religious, scientific and juridical works.³⁰ The mysticism and the Messianism permeate Ferrara typographic production,³¹ and anticipate some of the themes, connected with redemption and repentance, that will be reformulated within the boundaries of Counter-Reformation sensibility and influenced by the Jesuit *pietas*.³²

During the century, the political events that concern the development of relations between Jews, Este Dukes and exterior interlocutors – first of all, the Papacy and the Empire – are characterized by a sort of changeable nature, even if in the shadow of an unquestionable predisposition to a tolerant system of government. The first sign of separation from the official Catholic positions can be individuated at the end of the XVth Century, when, in 1483, the dukes refused the permission to sermonize to the controversial preacher Bernardino from Feltrè, who had inflamed the anti-Semite audience of Padua in the same period. The substantial positions of the ducal policy refuse excessive anti-Semite attitudes, despite of the influence of Savonarolian preaching that provoked the temporary imposition of the recognition sign to the Jews, between 1494 and 1497. At the beginning of the XVIth Century Ferrara Judaism is composed by a rich and cultivated community, as confirmed by the presence of important personalities as rabbi Avraham Sarfati, or as Avraham Farissol, founder of the confraternity Gemilut Khasadim.³³ Starting from 1510 and until 1531 Modena remains under the papal sovereignty. In the same 1510 Emmanuel Tremellius was born, one

³⁰ The starting point for every kind of inquiry about Ferrara Hebrew typographies is the fundamental work by De' Rossi, Giuseppe Bernardo: *De Typographia Hebraeo-Ferrariensi Commentarius Historicus quo Ferrarienses Judaeorum Editiones Hebraicae, Hispanicae, Lusitanae*, Parma 1780.

³¹ I take the liberty of quoting an article by myself: *Le porte della luce. Il ruolo della mistica ebraica nella Ferrara del '500*. In: *Schifanoia. Notizie dell'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara*, vol. 38-39, 2011 (forthcoming).

³² As concerns the historical relation between Jesuits and Jews, see Maryks, R. A.: *The Jesuit Order as a synagogue of Jews: Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden 2010. On the influence of Jesuit *pietas* on Jewish thought, see the example of Avraham Portaleone's repentance, in Guetta, Alessandro: *Avraham Portaleone, le scientifique repentit. Science et religion chez un savant juif entre le 16ème et le 17ème siècle*. In: *Torah et science: perspectives historiques et théoriques. Etudes offertes à Charles Touati*, edited by Gad Freudenthal, Jean-Pierre Rothschild, Gilbert Dahan, Paris 2001, pp. 213-227.

³³ See Ruderman, David: *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Avraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati 1981.

of the most significant figures of religious contamination of the century who converted to Christianity and afterwards to Calvinism. This context will favour his intellectual career, that strikes roots in Cambridge and in Heidelberg, where he becomes one of the most incisive Christian Hebraists of the European Protestantism.³⁴ The author, who literally crossed the transformation phenomena of the century, had studied within the Duchy, that would have demonstrated a particular attitude towards the protestant reformations, forestalling, in a certain sense, the approaches marked by intellectual Conciliarism and Irenism rooted in Modena in the XVIIIth Century.³⁵ In 1527 Rome forced the Duchy to impose the distinction sign for the Jews of the dominion, who appeal against the obligation and obtain the exemption, thanks to juridical issues of the previous century. In 1534, three years after the re-establishment of the Este dominion in Modena, all the traditional tolerance guarantees, temporarily suppressed by the papal authority, are restored. The years of the Council are so full of historical and institutional events that they can be considered as a divide between two different epochs. From a religious point of view, it is the period of the reflection of the Christian Roman Church on itself, of the reformulation of doctrinal priorities and of ecclesiological articulation.³⁶ Moreover it is the time in which rise the definition of a new doctrine, the formulation of a theory of language and a theory about the sociology of reading – using anachronistic conceptual categories – that drive to the refutation of the vernacular language and to the imposition of a rigorous control of thought and interpretation of the written word.³⁷ It is the time of the catholic refusal of the direct relation with the biblical text, and the obligation of a function of necessary role of mediation embodied by ecclesiastical hierarchies. Many occurrences of the Judaism of the Este Duchy demonstrate a particular kind of attention to the language and the importance of translation, as we can verify by the analysis of the Bibles printed by the Usque typography, and the central role as a translator of Tremellius, who translated

³⁴ On Jewish influence on Protestant thought, see the dated but still important study by Newman, Louis Israel: *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, New York 1925.

³⁵ The consequences of this kind of attitude towards religious differences represented the bases for the intellectual Conciliarism of Ludovico Antonio Muratori, who has a constant intellectual relation with Cardinal Giovanni Maria Querini, Irenist historian of the Reformation.

³⁶ See Wright, Anthony David: *The counter-Reformation. Catholic Europe and the non Christian World*, Burlington 2005.

³⁷ See *Church, censorship and culture in early modern Italy*, edited by Gigliola Fragnito, Cambridge 2001. Fragnito, Gigliola: *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della scrittura 1471-1605*, Bologna 1995. Zarri, Gabriella Bruna: *Libri di spirito: editoria religiosa in volgare nei secoli XV-XVII*, Torino 2009.

in Hebrew the Calvin's *Cathechismus Religionis Christianae hebraice conscriptus* (published in Paris in 1554).³⁸

As a sort of conclusion of a physiological course of the reflection, after a long period focused on the recall to the forsaken faith, on the necessity to recover the entireness of the Sephardic Judaism and on the eschatological belief,³⁹ in Ferrara the Italian cabalist Mordekhai Dato composes his *Migdal Dawid*, and introduces steady reasons to believe in messianic expectation, using techniques established on gematria and cabalistic exegesis.⁴⁰ It is exactly the cabbala that represents the most important tendency of publishing of the Jewish typography in this century, maybe indirectly favoured by a widespread intellectual interest within among the Christian Hebraists.

Within this historical context, we can find the interpretative keys to explain the reason why in this specific scene, together with Mantua, the mystical tendencies of Jewish Italian culture are so important to establish a new international Jewish scene.⁴¹ Several conditions determine an intellectual zone where Jews can put down the bases of a reborn migrant culture: printing, trade networks, soliciting cultural contexts, tolerance.

The last years of the century are characterized by a widespread signal of imminent changing of historical sceneries and cultural dynamics. In 1583 Yosef Saralbo, a Marrano engaged to help converted Jews to judaize, is condemned by the pope to the stake, together with two more Marranos, in Campo dei Fiori, in Rome.⁴² The Este dukes, unexpectedly, concede the extradition of the condemned. The following year, in 1584, the same governors create a squad of soldiers, placed in front of the *antica scola* (the educational place) in Modena, to protect the activity and the safety of the Jews. On one hand we can see a relatively tolerance attitude of the dukes, but on the other we recognize the concession of striking manifestations of submission to the papal supremacy, probably to dissipate the tensions that continuously spring around the sub-

³⁸ On Tremellius' life, see Austin, Kenneth: *From Judaism to Calvinism: the life and writings of Immanuel Tremellius (c. 1510-1580)*, Burlington 2007.

³⁹ Eschatological expectations and theological super-interpretation of the historical events can be easily individuated in some messianic works printed by Ferrara Jewish typographers: *Ma'yenei ha-Yeshu'ah* by Yehudah Abravanel in 1551, *Consolaçam as Tribulaçoens de Israel* by Samuel Usque in 1553, *Historia de Menina e Moça* by Bernardim Ribeiro in 1554.

⁴⁰ The work, composed between 1555 and 1558, has been deeply analyzed by Jacobson, Yoram: *Along the Path of Exile and Redemption: the Doctrine of Redemption of Rabbi Mordekhai Dato* (in Hebrew), Jerusalem 1986.

⁴¹ On the importance of mystic and cabbala in Mantua, see Busi, Giulio: *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua*, Fiesole 2001.

⁴² See Roth, Cecil: *A history of the Marranos*, New York 1975, in particular pp. 208-210.

ject of Jews. The affirmation of the Jesuitic *pietas*, the reformation of Roman Church, the uncertainty provoked in Ferrara and in the entire duchy by the earthquake of 1570,⁴³ the religious fragility of the catholic orthodoxy in Modena put down the bases for a progressive tightening of doctrinal positions and sanctions. In the same period, in 1597, the Faience devolution establishes the shift of the capital city of the Este Duchy from Ferrara to Modena, because of hereditary reasons. In 1598, under the direction of Giovanni from Montefalcone, the Tribunal of Inquisition settles down in the new capital, and the religious and philosophical background of the Duchy radically changes.⁴⁴ It looks as if the role of Inquisition is pointing out the fears which seem to base the idea and the need of the ghetto. The ecclesiastic tribunal can theoretically impose its juridical authority only on the catholic members of the community, because it is a religious law court, and it should limit its competences to the judgement of the interiority, moving from the exterior choices of life.⁴⁵ Nevertheless, by a simple analysis of the cases discussed by the inquisitors in Modena, we can easily realize how much wider was the claim of an indirect competence, and how often non catholic people were brought to trial. The legerdemain to find the opportunity to exert an indirect religious authority is the thinness of the areas of permeability between the cultures, and the fragility of the cultural, religious, and architectural boundaries, intended both as a line of separation and as a point of contact. The control on the Jewish community of Modena is wielded through an indirect control of the cohabitation between Jews and Christians with whom the former shares everyday life.

The new capital city. Modena between the preservation of religious roots and the reinforcement of an underground cultural liveliness

In my opinion, a view on Ferrara Judaism is fundamental to understand on one hand the specific hostile papal attitude towards Jews of the Este Duchy, and on the other one the permeability existing on a social level, moving from

⁴³ Weinberg, Joanna: "The Voice of God". *Jewish and Christian Responses to the Ferrara Earthquake of November 1570*. In: *Italian Studies*, 1991 XLVI, pp. 69-81. Guidoboni, Emanuela: *Riti di calamità: Terremoti a Ferrara nel 1570-74*. In: *Quaderni Storici*, 1984, 55, n. 1, pp. 107-136.

⁴⁴ Braglia, Gianni: *L'Inquisizione a Modena nell'età moderna*, Modena 2009.

⁴⁵ On the history and the archive of the Inquisition of Modena, see *I processi del Tribunale dell'Inquisizione di Modena. Inventario generale analitico 1489-1874*, edited by Giuseppe Trenti, Modena 2003; in particular the historical and methodological introduction, pp. 1-46.

intellectual contaminations between Jews and Christians in XVIth Century, up to the sharing of all the aspects of the everyday life in Modena, after the transfer of the capital city. Nevertheless, which is the scenery of the Modena of the ghetto period? Which are its features, its connotations, its veins? At the essential date of 1598, Modena Judaism closes the century bringing to light a renewed mystical sensibility deeply rooted in Ferrara and in the entire Duchy, by the radiance of the activity of Iosef Yedidiah Carmi and the Usiglio poetical school.⁴⁶ The mystical, magical and cabbalistic traditions were attested in the area by the presence of Mordekhay Dato and Avraham Yagel, involved in the same intellectual circle, who developed a reflection aimed at the overcoming of typical monodisciplinary approaches.⁴⁷ The first decades of the XVIIth Century mark Jewish cultural religious, in the same way as it happens in several other cities in Italy, with a deep influence of Jesuit *pietas* and lurian cabbala. The relations with the Holy Land represent, since the very first period, a constant element in Modena Jewish life, as demonstrated by the transfer of the cabbalist poetical school in Jerusalem, in 1620. In the same period we can assist to the creation of the confraternities *Me'ire Shahar* and *Shomrim la-Boker*,⁴⁸ also thanks to the mystical education directed by Aharon Berekhyah from Modena.⁴⁹ The Judaism of the city, enriched and strengthened thanks to the migration of the Jews and the transfer of cultural heritage from Ferrara, reinforces its bases and finds a reborn energy and vitality. We can thus imagine the worry of the Inquisition in front of this kind of vital cultural dimension. One day after another, the forms and the instruments to control the community become more and more numerous and hard. Some Inquisitional censors who operate in Modena signed hundreds and hundreds of manuscripts, and the signatures of *fra' Luigi da Bologna* and *Camillo Iaghel* are well-known throughout the

⁴⁶ On Carmi's poetical production, see Langer, Ruth: *To Worship God Properly. Tension between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*, Cincinnati 1998, pp.174-175.

⁴⁷ On Avraham Yagel and his relation with Mordekhay Dato, see Ruderman, David: *Kabbalah, Magic, and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth Century Physician*, Cambridge (MA) 1988, in particular pp. 22-25.

⁴⁸ On Jewish confraternities as an extremely active form of self-determination, religiously legitimated, see Horowitz, Elliot S.: *They Fought because they were Fighters and they Fought because they were Jews: Violence and the Construction of Modern Jewish Identity*. In: *Studies in Contemporary Jewry*, 18, 2002, pp. 23-42. I think it is necessary to mark a continuity between the confraternities set in Ferrara and the new ones born in Modena. See Horowitz, Elliot S.: *Membership and its Rewards: the Emergence and Decline of Ferrara's Gemilut Hasadim Society (1515-1603)*. In: *The Mediterranean and the Jews*, 2002, pp. 27-66.

⁴⁹ See Tishby, Isaiah: *The Confrontation Between Lurianic Kabbalah and Cordoverian Kabbalah in the Writings and Life of Rabbi Aharon Berekhyah of Modena* (in Hebrew). In: *Zion*, 1974, 39, 1-2, p. 8-85.

world, impressed as a sign of the censor revision. The worst hostility forms towards Jews can, nevertheless, be led back to the action of a few people who tried in several ways to condition and reformulate the fearful efficacy of the inquisitorial machine: fra' Angelo Calbetti from Recanati, who coordinates the Inquisition between 1600 and 1607; fra' Giacomo Tinti and the Duke Alfonso II, who decides, after the widowhood, to become a Capuchin friar. Through their actions and political choices, the Inquisitions modifies its structure, and improves its operative instruments. In 1603 the libel *Contra gli abusi del conversare de' cristiani con hebrei* is sent to press, in 1626 the handbook *Erroris in libris quibusdem hebraeorum* is printed, and in 1637 the official *Index librorum prohibitorum* is enriched with a local list of prohibited titles,⁵⁰ that allows us to understand in a more detailed way the peculiarity of Modena Jewish culture. Several forms of preservation of a wider tolerance towards Jews counterbalance the presence of Inquisition, and in 1635 the obligation to assist to Christian homilies is reduced to a representational familiar system, that provides the obligation for one person for each family. Nevertheless, times are changing, and in 1638, according to the decision of the Duke Francesco I, the ghetto is put up, and the Jewish status is raised to that of a spatialized social peculiarity. This kind of urban physical distinction confirms the threshold of a historical changing, that provokes the reformulation of the conditions of perception, self-perception and relation between Jews and Christians. In comparison with a process of tightening of the inquisitional positions, it seems as if new conditions of freer life emerged into the ghetto. Even if it is a way to isolate a place from the rest of the society, it becomes a zone of self-determination within a closed universe. Isolation means a new way to preserve and restore the self-consciousness through the renovation of a symbolic ritual system connected with the everyday life gestures. Inside the walls of the ghetto, we can recognize the presence of a re-emerged intellectual life of the community, participating in a new dimension of production and sharing between Jews. Avraham Graziano,⁵¹ bibliophile, collector and eclectic intellectual, represents the cultural instinct of the community who lives shut up, together with its thoughts, without the risk to dissolve the tradition in a wider cultural context. Avraham Rovigo,

⁵⁰ See Perani, Mauro: *Confisca e censura di libri ebraici a Modena tra Cinque e Seicento. In: L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, edited by Michele Luzzati, Roma-Bari 1994, pp. 287-320.

⁵¹ The importance of Avraham Graziano as a bibliophile and an intellectual whose activity can be used as an interpretative key for the Jewish social history is confirmed by the results of the inquiry by Zimmer, Eric: *Biographical Details concerning Italian Jewry, from Abraham Graziano's Handwritten Notes* (in Hebrew). In: *Kiryat Sefer*, 1976, 49, pp. 400-444.

disciple of the cabbalist Moshe Zacuto, confirms the tendency to nourish mystical tendencies, up to his transfer to Jerusalem, in 1702.⁵² During the XVIIth Century, after the ghetto edification, it seems as if the Jewish history slackened the pace, looking for a balance in a condition of apparent immobility. However, some events mark a Jewish vitality, even if on an underground level, also because of the Inquisition presence. In 1670 the ghetto receives new energies, and its self-grounded identity is strengthened by the concession to the Jews of the right to choose the profession, without any kind of limitation.

The XVIIIth Century takes shape as a changing epoch, certainly in connection with the international geopolitic scenery, but first of all because of the modification of the relation between religion, right and culture. On one hand we can see a Church which is modifying its self-perception, thanks to a cultural wider orientation of the Pope Benedict XIV, and two dukes, Francesco III and Ercole III, who cannot bear the inquisition interferences, whose action is hardly conditioned and reduced. On the other hand we cannot ignore the European epochal changing, the Enlightenment, the juridical, political and social reflections that drives the world to the French Revolution and the Napoleonic experience, deeply rooted in the conscience of the Modena territories, both on cultural and administrative level, thanks to the dynastic relations with the French kingdom. In this interrelation between the different historical and cultural levels, the Jewish community represents a fundamental social actor. To understand the nature of the community, in connection with the socio-historical context, it is important to sketch its profile, leading back the draft to two main historical lines: religion and culture, law and politics.

As concerns the intellectual and religious features of the community in XVIII Century, Beniamino Foà represents a meaningful example that enables us to understand the Jewish involvement in Modena social and cultural life. Well-known bibliophile and antiquarian, he is appointed superintendent of the library and typographer of the town, as a part of a long ranged project coordinated by the duke to reform the culture within his dominion. Thus he becomes a close collaborator of Francesco III, who appointed him responsible of the typography, intended as an instrument of opinion making, and furnisher of the valued collection of the Biblioteca Estense.⁵³ This process of reformula-

⁵² Y. Mann, *The settlement of the kabbalist Rabbi Abraham Rovigo and his group in Jerusalem in 1702* (in Hebrew). In: *Zion* 6 (1934).

⁵³ On Foà's activity and biography, see Balsamo, Luigi: *Gli ebrei nell'editoria e nel commercio librario in Italia nel '600 e nel '700*. In: *Italia Judaica. Gli ebrei in Italia dalla segregazione alla prima emancipazione*, Roma 1989, pp. 60-65.

tion of the cultural scene of the period introduces in the context new elements to support the self-perception and the self-representation of the changing Modena society. As regards religious history it is important to highlight the experience of Avraham Sanguinetti, who leaves Modena in 1741, and reached Jerusalem, where he joins the school of the Moroccan mystic Hayim ibn Attar. Sanguinetti, who dies in 1778, keeps up an assiduous correspondence with his father, Shlomoh Hayim, who still lives in Modena. In 1776 Samson Hayim ben Nahman Rafael presents to the community his *Toledot Shimshon*, and in 1778 the *Zera' Shimshon*, both commentaries to the Torah and the Mishnah. The mystical tendency of Modena Judaism is confirmed once again by the work *Luminario eclissato*, composed by Elishama' Meir Padovani in reply to the composition *Luminario de' ciechi*, written by the neophyte Giacomo Maria Gazzoli. As regards the juridical and political context, the XVIIIth Century can be considered as a fluid system, during which the ideologized structure of the previous epoch falls down and changes its forms. In 1724 the ghetto is widened, because of the growth of the community, and the vitality of the community in connection with the Christian society is attested by the progressive changing of juridical attitude. In 1736 a ducal decree condemns the slanderous manners against Jews, who obtain also the right of citizenship in 1750, the right to attend the ducal University in 1755, the acknowledgement of the university degree in 1779. The eighties of the century represent the real historical shifting, the threshold between the past and the modernity: in 1785, after the death of the director Giuseppe Maria Orlandi, the Inquisition is abolished by a ducal decree issued by Ercole III, and in 1789, as an apex of this modernizing process, the ghetto and the *casa dei catecumeni* draw to an end, and the physical barriers between Christian society and Jewish community fade away through the imposition of a new social conception.

The Inquisition archives as a source for a Jewish social history

The history of thought is based both on textual sources, that allow us to recognize the permeability between different cultural systems, and unintentional witnesses, whose words, scattered among the witnesses kept within the archival collections, enable us to reconstruct the history and the micro-history of spontaneous phenomena. On one hand we have the history of the high culture and intellectual production, and on the other hand we have everyday instincts that

affect the life choices and all the necessities constantly introduced by common experiences. After the edification of the ghetto, the origins of tensions among different religious roots take form outside the walls, where the real so-called dangerous nature of the Jews reveals itself among the Christians. The inquisitorial trials allow us a nearly defined profile of the crimes physiognomy. Obviously, the cases concerning the moral offences and the religious trials against Christian rituals and dogmatism are numerous and difficult to be traced back to a homogeneous model, because of the geopolitical fragmentation of the Early Modern Italy. Nevertheless I think it is possible to individuate, between the inquisitorial trials, four different main tendencies: neophytes, apostates and conversos; Hebrew book circulation; social events; professions and jobs connected with the Christian society.

As concerns the first category, the neophytes are constantly under the Inquisition surveillance, because of their tendency to preserve the relation with the Jewish original coreligionists, and undoubtedly because of the reputation of Ferrara, considered as the symbolic town for the recovery of the original Jewish faith of the *conversos*. Trials against neophytes and converted Jews can be clustered especially in the first half of the XVII Century, when the tension against Jews is particularly hard, in the period of the consolidation of the new ducal capital city. However, analyzing the Inquisition archive, we can recognize a sort of mitigation of the trend after the edification of the ghetto.⁵⁴ It is not a sharp turn in social history, but it seems as if the creation of physically separated spaces was able to weaken the problem of the superposition of different intellectual and religious domains. A second wave of trials can be individuated in the first decades of the XVIIIth Century,⁵⁵ probably in connection with the introduction of another separated structure, the *casa dei catecumeni*, whose knowledge still requests a deeper inquiry within Modena archives and libraries. The institution of the structure, in 1692, individuates a place outside the

⁵⁴ All the documents are indicated with the same abbreviation form: Archivio di Stato di Modena (ASMO), Inquisition archive, file number, individual dossier number. The most significant trials concerning neophytes and converted Jews are against Francesco Gritti in 1624 (ASMO, Inquisizione, b. 33, f. 3), fra Luigi da Milano in 1631 (ASMO, Inquisizione, b. 92, f. 7), Malcha ben Avraham in 1633 (ASMO, Inquisizione, b. 94, f. 22), Giuseppe Maria in 1634 (ASMO, Inquisizione, b. 96, f. 17), Pier Francesco Ciarlati in 1636 (ASMO, Inquisizione, b. 103, f. 1), Francesco Cocchi nel 1641 (ASMO, Inquisizione, b. 115, f. 3), Felice Antonio Filiberti in 1656 (ASMO, Inquisizione, b. 133, f. 14), Angelo Francesco Agnelli in 1667 (ASMO, Inquisizione, b. 152, f. 8).

⁵⁵ The trials are against Lelio Fano in 1701 (ASMO, Inquisizione, b. 181, f. 18), Laura Archivolti in 1712 (ASMO, Inquisizione, b. 187, f. 3), Isacco Iavè in 1723 (ASMO, Inquisizione, b. 198, f. 16), Giovanni Francesco Bignardi in 1730 (ASMO, Inquisizione, b. 205, f. 8).

ghetto where converted Jews have to be educated and guided through the different levels of the transmission of a doctrine. What we know about the trials increase against neophytes at the beginning of the century cannot allow us to formulate a theory about the relation existing between the institution and the identity religious tensions emerged inside the ghetto. Thus we do not know whether we can consider a wider analysis capability of the inquisition, or if it is a process of agitation of Jewish religious self-consciousness provoked by the house of the catechumens, which symbolizes the Jewish loss of identity. It is certainly sure that the social history never develops by chance.

As regards the trials against the possession of forbidden Hebrew books, I think it is right to distinguish two different surveys: the first one evidently concerns the procedures against those who possess books listed in the papal *indices librorum prohibitorum*, unequivocally enumerated in the lists of the forbidden cultural horizon. The need to define in a more detailed way the inventories, in connection with the local religious sceneries, enables us to hypothesize a precise fragmentation of cultural identities in comparison with the specific social context where they live, passing over the limit of the ideologized Jew model developed by the central papal documents. The second category concerns, on a wider level, all the people in contact with the circulation of Hebrew books, it is to say the people who live on the threshold between two different cultural worlds, or simply unable to identify the distinction markers. Christian and Jewish booksellers are often charged with similar imputations, that seem to be exactly the main worry of an inquisition afraid of the permeability and the similarity between the two cultural systems. We can find, in fact, several procedures against booksellers, somehow involved in a process of circulation of Hebrew books and Jewish thought among Christians.⁵⁶ An indirect reflection of this kind of phenomenon can be found in the rich series of trials against Christians charged with the imputation of heretical magic, often connected with the possession of Hebrew amulets or of the *Clavicula Salomonis*, Latin translation of the *Sefer Mafteah Shelomo*.⁵⁷

Events of social interest represent a hard horizon to be portrayed, because of the lack of historical shapes of documents, whose incapability to repro-

⁵⁶ It is a meaningful example the procedure against Leone Poggeti and Aron Sacerdoti, in 1624 (ASMO, Inquisizione, b. 69, f. 8), and against Mosè Piazza, in 1671 (b. 162, f. 16).

⁵⁷ To understand the diffusion of the treatise, we can notice that we can include the ducal librarian among the people interested in its knowledge. See Golinelli, Paolo: *Un infortunio di Bacchini bibliotecario ducale: la diffusione clandestina della Clavicola di re Salomone*. In: *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, edited by Adriano Prosperi, Roma 2001, pp. 573-585.

duce the human intimacy cannot allow us to catch their detailed features. Everyday events, thanks to the mixture of social classes and cultural matrixes, rarely present tidy particulars neither for the memory of people who directly experienced them nor for those who have to produce a description. They are, however, fundamental attestations of the trials against Jews because of their participation to balls, festivities and holidays characterized by a public ritual or a liturgical community festive celebration. In particular I would like to report the case of a collective sentence against the Jewish community of Finale Emilia, charged of the crime of the participation in a ball. An analogous phenomenon, connected with the difficulty to watch over the contacts between Christians and Jews in social contexts, is denoted by the fear of games, certainly associated with more complex relations with magic and superstition, but undoubtedly representative of the need to check all the contexts where the permeability between religions takes place.⁵⁸ The presence of Jews gives rise to many carries even in the simple case of the participation in a Christian festival. A trial against a Jewish biscuit seller seems to strengthen this theory,⁵⁹ that allows us to understand how did the Church have weakened its tendency to evangelize, in favour of a protective attitude towards Christian faith.

The last category I would like to deal with concerns the worry about the permeability existing in all the contexts connected with the everyday life administration, it is to say, in the places where Christians get in touch with Jewish traders, sellers, artisans. Also in this case, it seems evident how does the fear of the loss of identity drives the Inquisition to a continuous process of rectification and correction of the doctrinal popular knowledge, through the direct Christian participation to the trials together with Jews. Passing over the idea of the simple doctrinal disputation, it is important to highlight the frequency of accusation connected with work activities and relations, the ambiguous frequency of necessary contacts. In my opinion, we have one more example of the necessity, for the ecclesiastic tribunal, to define the interior boundaries that the ghetto has not been able to trace, determining, on the contrary, a consolidation of Jewish self-perception and of the sense of honour of belonging to the *benei Israel* community. The inquisitors' attention cannot neglect the function of

⁵⁸ It is meaningful the accusation against Davide and Cesare Norsa, of 1604 (ASMO, Inquisizione, b. 25, f. 6).

⁵⁹ I am referring in particular to the trial against Giovanna Zanotti, of 1747 (ASMO, Inquisizione, b. 216, f. 11).

Jewish sellers, because of their constant presence in everyday life of Christian society.⁶⁰

Life inside the walls. The failure of the ghetto

The contaminations that frighten the ecclesiastical authorities found their existence on the unavoidable occasions of cohabitation and on the continuous sharing of everyday events. The urban isolation, the territorial distinction between ethnos and confessions, are nothing else but a fragile solution in the Modena background, where heterodox influences constantly mark the Catholic orthodoxy, among the veins of the Lutheran roots, the popular devotion and the religious superstition. The Inquisition of Modena has been really active against the so-called “heretical propositions” of the Lutheranism, against evident or hidden forms of sorcery, against a religious devotion very close to the natural magic. Of course, it has been very active against the cultural richness of a so vivacious Jewish presence. The pope thought about Ferrara that an excessive tolerance policy and a quite pacific cohabitation between Christians and Jews was the cause of the traumatic event of the earthquake of 1570, as confirmed by the bull of the 1st December, where he ascribed the moral responsibility of the disaster to the tolerance of the duke Alfonso II. The Church authority could not tolerate more risks, and was fully conscious of its responsibility to safeguard the spiritual legitimacy of its earthly sovereignty. The progressive limitation to the Jewish circulation, the apposition of the distinction sign, the institution of the *case dei catecumeni* and of the ghettos were nothing else but the exterior attempt to limit the circulation of Jewish words and thought. The *Indices librorum prohibitorum*, the surveillance on the book circulation and the textual censorship represent efficacious instrument to control the surface of the intellectual world. The deepness of the real cultural exchange and of the religious contamination could not be controlled by the inquisitorial supervision and its collaborator networks, and the thought continued to move and circulate, taking advantage of the gaps of the meshes of the net conceived

⁶⁰ I present just a few cases as examples of the social nature of the victims of the procedures: Salomone Spagnolo, in 1633, button-manufacturer (ASMO, Inquisizione, b. 95, f. 1), Matteo Donati, in 1636, brandy-producer (ASMO, Inquisizione, b. 103, f. 8), Giuseppe Sanguinetti, in 1701, tailor (ASMO, Inquisizione, b. 180, f. 9), Mosè Tilli, in 1712, storekeeper (ASMO, Inquisizione, b. 187, f. 13), Salomone Donati, Benedetto Calmo, traders e Davide Rovighi, tobacco seller, in 1731 (ASMO, Inquisizione, b. 206, f. 4), Pellegrino Donati, in 1733, wig-manufacturer (ASMO, Inquisizione, b. 207, f. 12).

to separate the cultures. In Este dominion we cannot identify a period of effective separation between Christians and Jews, and the modifications provoked by the ghetto edification seem to provoke nothing else but changing some life attitudes. Certainly, the society changes its internal relation dynamics, but the material distance cannot change into a cultural separation. The persistence of the ecclesiastic trials confirms that the configuration of the XVIIIth Century society is connoted by the rebirth of the Jewish presence several decades before the suppression of the ghetto. I do not intend to deny the existence of discrimination attitudes and laws, and I do not want to portray the profile of a tolerant threshold that did not exist. However, what we know about the history of the ghetto in Modena – that has to mean the history of Modena society at the time of the ghetto – in a wider cultural horizon, allow us to draw an evident conclusion. The separation between Christians and Jews has not been completed, and despite the presence of anti-Jewish manifestations and witnesses, the Judaism in Modena has never been completely isolated from the rest of the society. In the Early Modern history of the new capital city of the Este duchy, the ghetto has not been able to pass over the mere physical separation, to interrupt the vital and vivacious underground permeability. In spite of the sharp edges of the Modern history, the analysis of the witnesses allows us to raise a quite a few questions, to open several new approaches. Regardless of what we can imagine, the history shows us an astonishing perspective. In Modena, the ghetto has failed.

Die jüdische Gemeinde von Thessaloniki während der deutschen Besatzungszeit 1941-1944: Zwischengemeindliche Beziehungen, Ghettoisierung und Deportation

von Stratos N. Dordanas und Vaios Kalogrias

Zusammenfassung

Die Beziehungen zwischen Juden und Christen in Thessaloniki waren nicht immer konfliktfrei; in der Zwischenkriegszeit herrschten gegenseitiges Misstrauen und Spannungen, die religiös, kulturell und wirtschaftlich motiviert waren. Vor allem der wirtschaftliche Antagonismus zwischen Juden und kleinasiatischen Flüchtlingen nährte den Antisemitismus kleiner extremnationalistischer Gruppen wie der „Nationalen Union Griechenlands“ (EEE), die ihre Feindschaft gegen den „jüdischen Bolschewismus“ offen demonstrierten und deren Aktivitäten vom Staat toleriert wurden. Obwohl sich die Lage seit Mitte der dreißiger Jahre entspannte, waren die alten Ressentiments nicht aus der Welt geschaffen.

Nach dem Einmarsch der Wehrmacht in Griechenland im April 1941 war die jüdische Gemeinde den repressiven Maßnahmen der deutschen Besatzungsmacht unterworfen. Die systematische nationalsozialistische Propaganda, gestützt auf die zensierte griechische Presse und örtliche ideologische Kollaborateure, zielte auf die Reaktivierung der alten Gegensätze, um die griechischen Juden zu isolieren. Die Beziehungen zwischen der jüdischen und der christlichen Bevölkerung wurden somit erneut auf die Probe gestellt.

Die Errichtung von Ghettobezirken um das Zentrum der Stadt im Frühjahr 1943 bedeutete die Trennung der Juden von der übrigen Bevölkerung. Die Ghettoisierung schuf zwischen ihnen und den Christen eine „Mauer“, die kulturelle und wirtschaftliche Auswirkungen auf das Leben aller Bewohner hatte und letztlich ihre jahrhundertelange Symbiose beendete.

In der Alltagspraxis offenbarte sich zugleich, dass diese „Mauer“ nicht ganz unüberwindlich war und neue Formen des Zusammenlebens prägte.

Abstract

The relations between Jews and Christians in Salonica were not always excellent; in the interwar period the religious, cultural and economic conflicts made the symbiosis difficult. Because of the economic antagonism between Jews and Greek refugees from Asia Minor the influence of small nationalist groups as the „Na-

tional Union of Greece“ (EEE) grew. The Greek state tolerated the actions of such groups; probably it considered them as national-minded. At the end of the thirties the situation became better, but the old resentments did not disappear. After the military occupation of Greece, April 1941, the Jewish community suffered under the repressive measures of the German administration. The national-socialist propaganda, with the help of the Greek censored press and local ideological collaborators, wanted to reactive the old differences and to isolate the Jews. This policy affected the relations between Jews and Christians as well. The creation of a Getto in the centre of the city 1943 caused the separation of the Jewish population. The Getto established a „wall“ between Jews and Christians, which had cultural and economic consequences for the life of all the inhabitants and destroyed the uneasy symbiosis of the past years. But also in everyday life the „wall“ formed new ways of living together.

1. Einleitung: Die jüdische Gemeinde und der Antisemitismus in der Zwischenkriegszeit

„Die Äusserungen [...] des Minister Präsidenten Herrn Tzolakoglu, dass die griechische Regierung denkt, vorläufig nicht Massnahmen gegen die Juden Griechenlands zu nehmen [...], haben die Juden noch frecher gemacht und die griechische Öffentlichkeit vollständig enttäuscht [...]. Der Grieche, welcher täglich von dem deutschen Rundfunk hört und in den Zeitungen liest, dass der Todfeind des Nationalsozialismus und des Faschismus die Juden sind [...], fragt [...] erstaunlich und kann nicht begreifen, wie kommt, dass in allen europäischen und Balkan-Ländern längst Massnahmen getroffen sind [...] und nur die Juden Griechenlands, insbesondere die von Saloniki, nach wie vor noch heute unberührt und frei geblieben sind, um ihre teuflische Propaganda gegen Gross-Deutschland weiter zu treiben [...].“¹

Dieses Zitat findet sich in einem Brief von Laskaris Papanaooum, einem der führenden griechischen Kollaborateure und Antisemiten in Thessaloniki, den er im April 1942 an die deutschen Besatzungsstellen gesandt hatte. Der aus dem serbischen Teil Makedoniens (Monastir) stammende Papanaooum hatte während seines Aufenthalts in Deutschland vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkrieges reichlich Gelegenheit, sich mit den dort herrschenden national-sozialistischen Rassentheorien vertraut zu machen. Als die deutschen Truppen im April 1941 in Thessaloniki einmarschierten und anschließend ganz Grie-

¹ Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes [PA AA], Inland II A/B 5632, R 99419: L. A. Papanaooum, „Das Judentum in Griechenland“, Thessaloniki, 20. April 1942.

chenland militärisch besetzten, hatte er insofern jeden Grund zum Jubeln. Wenige Tage später stand er an der Spitze einer Gruppe von Gleichgesinnten und verteilte Flugblätter, die in griechischer und deutscher Sprache verfasst waren. Mit seiner Initiative hoffte er, die deutsche Besatzungsmacht dazu zu bewegen, die Nürnberger Gesetze auch gegen die griechischen Juden von Thessaloniki anzuwenden.²

Welche aber waren die tieferen Ursachen für die Entstehung dieser Feindschaft gegenüber den Juden, die unter der deutschen Okkupation konkrete Gestalt annahm? Um das Phänomen des Antisemitismus in Griechenland – und insbesondere in Makedonien – zu interpretieren, müssen vor allem die politischen, ideologischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie die Beziehungen zwischen der christlich-orthodoxen und der jüdischen Gemeinde in der Zwischenkriegszeit untersucht werden.

Zweifellos hatte Griechenland in der Zwischenkriegszeit die Folgen eines zehnjährigen Krieges (1912/13-1922) zu überwinden. Der Eingliederung von neuen Territorien in den griechischen Nationalstaat (zum Beispiel Makedonien, Epirus, Thrakien) und dem beeindruckenden Bevölkerungswachstum folgten die Zerstörung der „Großen Idee“ (*Megali Idea*), des Traums also von der Wiedererrichtung des Byzantinischen Reiches, und die Tragödie der Kleinasiatischen Katastrophe (1921/22). Die Ankunft von circa 1,5 Millionen Flüchtlingen christlich-orthodoxen Glaubens aus der Türkei infolge des griechisch-türkischen Bevölkerungsaustausches und die anschließenden Bevölkerungsverschiebungen veränderten die politischen, gesellschaftlichen und demographischen Verhältnisse in dem inzwischen wirtschaftlich schwer gebeinigten Land grundlegend. Aufeinander folgende Militärputsche destabilisierten außerdem die ohnehin labilen Fundamente der innenpolitischen Ordnung, während auf dem Gebiet der außenpolitischen Beziehungen weiterhin Spannungen und Misstrauen das Verhältnis zwischen den ehemaligen Kriegsparteien bestimmten. Die 1924 ausgerufenen Republik kam bis zur Errichtung der autoritären Diktatur von General Ioannis Metaxas 1936 nicht zur Ruhe.³

In dieser explosiven Lage prallten alte und neue politische und gesellschaftliche Kräfte aufeinander; es fanden ideologische Auseinandersetzungen

² Zu den antijüdischen Aktivitäten von Papanaoou vgl. Dordanas, N. Stratos: Ellines enandion Ellinon. O kosmos ton Tagmaton Asfaleias stin katochiki Thessaloniki, 1941-1944 [Griechen gegen Griechen. Die Welt der Sicherheitsbataillone im besetzten Thessaloniki]. Thessaloniki 2006, S. 349-351.

³ Richter, Heinz: Griechenland zwischen Revolution und Konterrevolution (1936-1946). Frankfurt am Main 1973, S. 31-53.

statt, und die Angst vor nationalen Gefahren und territorialen Abtretungen beherrschte die politische Arena. Das Aufkommen der im November 1918 gegründeten „Kommunistischen Partei Griechenlands“ (*Κομμουνιστικό Κόμμα Ελλάδας* – KKE)⁴ alarmierte die national denkenden Kreise der Bevölkerung und vor allem die bürgerlichen Eliten liberaler oder konservativer Couleur. Die offizielle nationalstaatliche Ideologie gründete sich teilweise auf den Gedanken des „Trojanischen Pferdes“, das die sprachlichen und religiösen Minderheiten (Slawophone, Juden, Albaner) verkörpern sollten. Im griechischen Nationalstaat sahen sich diese mit einer regierungsverordneten sprachlichen Assimilierungspolitik konfrontiert, die letztendlich auf die Schaffung eines ethnisch homogenen Staates abzielte.⁵

Für die jüdische Bevölkerung in Thessaloniki war die Einbeziehung der makedonischen Hauptstadt in den griechischen Staat im Oktober 1912 eine Zäsur. Den Tausenden Sepharditen, die im 15. Jahrhundert aus Spanien vertrieben worden waren und in Thessaloniki eine neue Heimat gefunden hatten, fiel die Anpassung nicht leicht, obwohl sie den anderen jüdischen Gruppierungen der Stadt, etwa den schon im Byzantinischen Reich dort ansässigen griechischsprachigen Juden, zahlenmäßig deutlich überlegen waren. Sie selbst sprachen einen altkastilischen Dialekt (Ladino). Um 1900 machte die jüdische Bevölkerung knapp die Hälfte der Bevölkerung (80.000 von 173.000) aus. Jüdische Schulen, Bibliotheken und Zeitungen sorgten für ein reges kulturelles Leben. Ihr Anteil jedoch verringerte sich bis 1940 durch Auswanderung in die USA und nach Palästina auf 49.000.⁶

Das „nationale Misstrauen“ gegen die Juden, in Zusammenhang mit dem wirtschaftlichen Antagonismus zwischen Juden und Christen – vor allem nach der Ankunft der griechischen Flüchtlinge aus Kleinasien und Pontos –, belastete die christlich-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit enorm. Der Antisemitismus als Folge und Ausdruck eines ethnisch geprägten integralen Nationalismus fand in Thessaloniki Anhänger und mündete letztlich

⁴ Zur Geschichte der KKE vgl. Esche, Matthias: Die Kommunistische Partei Griechenlands 1941-1949. Ein Beitrag zur Politik der KKE vom Beginn der Resistance bis zum Ende des Bürgerkriegs. München-Wien 1982. Zum „nationalen Misstrauen“ gegenüber der KKE vgl. Fleischer, Hagen: *Stemma kai Svastika. I Ellada tis Katochis kai tis Antistasis, 1941-1944* [Stahlhelm und Krone. Das Griechenland der Besatzungszeit und des Widerstands 1941-1944]. Bd. 2, Athen 1995, S. 67-94.

⁵ Margaritis, Giorgos: *Anepitymitoi sympatriotes. Stoicheia gia tin katastrofi ton meioniton tis Elladas* [Unerwünschte Landsleute. Bericht über die Vernichtung der Minderheiten in Griechenland]. Athen 2005, S. 9.

⁶ Richter: *Revolution*, S. 235f.

in die Bildung nationalistischer Vereine. Diese rekrutierten ihre Mitglieder vorwiegend aus dem Gros der kleinasiatischen Flüchtlinge, die in wirtschaftlicher Konkurrenz zu den Juden standen, und nach der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ in Deutschland aus den Organisationen der selbsternannten griechischen „Nationalsozialisten“.

Zu den antisemitischen Splittergruppen der ersten Stunde gehörte die „Nationale Union Griechenlands“ (*Εθνική Ένωσις «Η Ελλάς», ΕΕΕ*)⁷, die ausschließlich *ethnische* Griechen als Mitglieder akzeptierte. Zum ersten Mal machte sie während ihres Gründungsjahrs 1927 mit einem antijüdischen Aufruf an die Öffentlichkeit von Thessaloniki von sich reden. Als Vorbild diente ihr dabei die bekannte „Bibel“ des Antisemitismus, *Die Protokolle der Weisen von Zion*. Nach der Aufforderung der „Makedonischen Nationalen Organisation“ (*Μακεδονική Εθνική Οργάνωση, ΜΕΟ*), die jüdischen Geschäfte der Stadt zu boykottieren, beteiligte sich die ΕΕΕ eifrig daran und warf der jüdischen Gemeinde vor, sie verbreite „umstürzlerisches“ kommunistisches Gedankengut und sei eine Gefahr für Makedonien. Dieser Vorwurf wurde von heftigen antisemitischen Ausfällen begleitet. Für diese erste Auseinandersetzung der ΕΕΕ mit der jüdischen Gemeinde – und mit dem Kommunismus – wurde der Vorsitzende des Vereins, Georgios Kosmidis, vor Gericht gestellt. Die gegen ihn erhobene Anklage lautete, „Zwist unter den Gemeinden“ zu stiften. Zu einer Verurteilung kam es jedoch nicht, und die ΕΕΕ durfte politisch weiter agieren.

Das Niederbrennen des jüdischen Viertels Kabel am 29. Juni 1931 von Anhängern der ΕΕΕ stellte die zwischengemeindlichen Beziehungen in Thessaloniki auf die Probe und warf die Frage nach der teilweise illegalen und unkontrollierten Tätigkeit der sogenannten „nationalen“ Gruppen auf.⁸ Diese fungierten nämlich als „Hüter“ der griechischen Interessen und übten „Selbstjustiz“, weil die Juden angeblich an einer „Verschwörung“ gegen Makedonien beteiligt gewesen seien. Gerüchte und antijüdische Zeitungsberichte reichten wohl aus, um die patriotischen Reflexe gegen die „inneren Feinde“ von Staat

⁷ Die Akronyme bedeuteten auch „Ellines exondoste Evraious“ („Griechen, vernichtet Juden“). Zur Gründung und Tätigkeit der ΕΕΕ in der Zwischenkriegszeit vgl. Tsironis, Theodosis: *Politiki ideologia sti Thessaloniki tou Mesopolemou. I organosi „Ethniki Enosis „I Ellas“ kai ta synergasomena somateia* [Politische Ideologie im Thessaloniki der Zwischenkriegszeit. Die Organisation „Nationale Union Griechenland“ und die kooperierenden Vereine]. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Aristoteles Universität Thessaloniki, Thessaloniki 1999.

⁸ Vgl. Pierron, Bernard: *Evraioi kai Christianoi sti Neoteri Ellada. Istoría ton diakoinotikon cheseon apo to 1821 os to 1945* [Juden und Christen im Neueren Griechenland. Geschichte der zwischengemeindlichen Beziehungen von 1821 bis 1945]. Athen 2004, S. 203-239.

und Nation zu mobilisieren. Die Opfer und Zerstörungen im jüdischen Viertel, verursacht durch den Ansturm von Flüchtlingen aus Kalamaria und anderen Vierteln sowie die Hetzartikel des Redakteurs des Tagesblattes *Makedonia* Nikolaos Fardis, der selbst EEE-Mitglied war, hatten wenigstens zur Folge, dass die Verantwortlichen für die Unruhen vor Gericht gestellt wurden.

Der Prozess gegen die Spitze der EEE sowie gegen die Personen, die an der Zerstörung des jüdischen Viertels teilnahmen, fand im April 1932 in Veria statt und lenkte die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich. Die Führung der EEE wurde jedoch freigesprochen; in den Fällen, in denen das Gericht von der Schuld einiger Angeklagten überzeugt war, rechtfertigte es den Brandanschlag, weil die Gefahr einer Abtretung Makedoniens aus Griechenland real sei und starke Reaktionen hervorrufe. In Thessaloniki feierten die Mitglieder der EEE die Freilassung ihrer Kader als einen politischen und moralischen Sieg. Der fatale Gerichtsbeschluss bestätigte für sie die Aufrichtigkeit ihres Kampfes gegen Juden und Kommunisten.⁹ Für die jüdische Bevölkerung und die Gegner der EEE hingegen bedeutete er eine tiefe Schmach. Solange die kulturelle und gesellschaftliche Integration der sprachlichen und religiösen Minderheiten ausblieb und ihr „Patriotismus“ bestritten wurde, war es für die rechtsextremen Gruppen leicht, sie als „innere Bedrohung“ darzustellen.

Das antisemitische Erbe der Zwischenkriegszeit war für die späteren Ereignisse von Bedeutung. Einige Personen, die im Gericht von Veria über die Freilassung der angeklagten EEE-Spitzenmitglieder gejubelt hatten, feierten neun Jahre später den Einmarsch der deutschen Truppen in Thessaloniki. Doch nach dem Intermezzo in Veria schienen sich die Beziehungen zwischen Juden und Christen zu normalisieren. Die Sorgen des Alltags, die ihnen gemeinsam waren, führten zur Entspannung der Konflikte. Die gemeinsamen Unternehmen, die – wenn auch im begrenzten Ausmaß – christlich-jüdischen Ehen und das tägliche Miteinander auf den Märkten waren Ausdruck des Wunsches nach gegenseitigem Verständnis und Toleranz wie in der osmanischen Vergangenheit – trotz der bestehenden sprachlichen, religiösen und kulturellen Gegensätze, die nicht unterschätzt werden dürfen.¹⁰

⁹ Zum Prozess vgl. Protodikeio Verias [Gericht von Veria], Praktika kai apofaseis tou Kakourgiodikeiou [Protokolle und Beschlüsse] (April 1932): Praktika sydraseos tou Dikastirioy tis 2.-18. Aprilou 1932 [Protokolle der Gerichtstagung vom 2.-18. April 1932], Nr. 9-11, 16-20.

¹⁰ Mazower, Mark: Thessaloniki: Poli ton fandasmaton. Xristianoï, Mousoulmanoï kai Evraioï 1430-1950 [Thessaloniki: Stadt der Gespenster. Christen, Muslime und Juden 1430-1950]. Athen 2006, S. 490-494.

Während der Metaxas-Diktatur (1936-1941) sah der Staat von antijüdischen Maßnahmen ab. Den Juden von Thessaloniki versicherte Metaxas öffentlich, dass das „Regime vom 4. August“ keine Rassengesetze einführen und keine antisemitische Politik verfolgen werde. Stattdessen rechne er mit ihrer Unterstützung, um die Wiedergeburt des „Vaterlandes“ zu erreichen.¹¹ Der konservative Militär hielt Wort. Als im nationalsozialistischen Deutschland die Verfolgung der Juden staatlich verankert wurde, blieb es in Griechenland ruhig. Und als jüdische Männer (circa 4.000) nach dem italienischen Überfall auf Griechenland am 28. Oktober 1940 als Angehörige der griechischen Armee gegen Mussolinis' Truppen kämpften, bestand an ihrem Patriotismus kaum Zweifel.

Der deutsche Einmarsch in Griechenland und die Besetzung von Thessaloniki im April 1941 beendete die Phase der „Normalisierung“ jedoch abrupt. Das Land wurde in drei Besatzungszonen aufgeteilt. Der größte Teil fiel Italien als Besatzungsgebiet zu, Bulgarien erhielt Ostmakedonien und Thrakien, und Deutschland besetzte einige wenige strategische Punkte, unter anderem Zentralmakedonien mit Thessaloniki. Die große Mehrheit der jüdischen Bevölkerung lebte nun in der deutschen Besatzungszone. Zunächst hatten alle Einwohner, Christen wie Juden, um ihr Überleben zu kämpfen. In der Besatzungsmacht erblickten sie den gemeinsamen Feind, obwohl die Konflikte der Vergangenheit nicht ganz vergessen waren. Bald leitete die Fremdherrschaft eine neue Phase ein, in der Begriffe wie „Patriotismus“ und „Verrat“ neu bestimmt und ausgelegt wurden.

2. Die deutsche Besatzungszeit (1941-1944)

a) Juden und Christen vor einer neuen Lage

Als die deutschen Truppen am 9. April 1941 in Thessaloniki eintrafen, waren sie bereits seit 1938 über die jüdischen Einwohner der makedonischen Hauptstadt bestens informiert. Unter anderem wussten sie Bescheid über die bedeutende Rolle, welche die circa 45.000 Juden auf gesellschaftlichem und wirt-

¹¹ Papanastasiou, Nikolaos: Die Metaxas-Diktatur und das nationalsozialistische Deutschland (1936-1941). Inauguraldissertation, Augsburg 2000, S. 54-57.

schaftlichem Gebiet spielten.¹² Auf der anderen Seite hatten die Juden selbst vom antisemitischen Charakter des nationalsozialistischen Regimes und den Verfolgungen der Juden in Deutschland gehört. Aus diesem Grund blieben die jüdischen Geschäfte – auf Initiative ihrer Inhaber – nach dem deutschen Einmarsch für einige Tage geschlossen. Erst auf Befehl der deutschen Besatzungsstellen öffneten sie ihre Läden wieder.¹³

In der nächsten Zeit fanden vereinzelte Aktionen gegen jüdische Bürger statt. Nichts deutete jedoch auf die spätere Politik der systematischen Verfolgung der jüdischen Bevölkerung hin. Die Juden selbst maßten den Beschlagnahmungen jüdischen Vermögens, dem Verbot ihrer Zeitungen, den Verhaftungen der Mitglieder des jüdischen Gemeinderats und den öffentlichen Beleidigungen jüdischer Bürger durch Wehrmachtsoffiziere keine große Bedeutung bei. Diese Vorfälle wurden als Ereignisse interpretiert, welche die wichtige Rolle der Juden in der Stadt nicht antasteten und von denen keine unmittelbare Bedrohung für das Leben der Gemeinde ausging.¹⁴ Außerdem, so dachten sie, litten die Christen genauso unter dem Besatzungsregime. Deren Privateigentum sei ebenfalls gefährdet. Führende Mitglieder der jüdischen Gemeinde wurden jedoch bald darauf aufmerksam, dass „die militärischen Maßnahmen zuerst gegen die Juden gerichtet waren, dann folgten sie gegen die Christen.“¹⁵

Die ersten Anzeichen für eine neue Politik machten sich bemerkbar, als eine Abteilung des „Sonderkommandos Rosenberg“ im Juni 1941 in Griechenland eintraf und innerhalb weniger Monate viele Informationen über die jüdischen Gemeinden sammelte und eine wertvolle „Datenbasis“ für Adolf Eichmann schuf. Unterstützt wurde sie dabei von den militärischen Stellen des deutschen Besatzungsapparates. Auf diese „Datenbasis“ griffen Eichmanns Emissäre zwei Jahre später zurück, als sie Anfang 1943 den Auftrag erhielten, die Deportation der jüdischen Bevölkerung von Thessaloniki in die Vernichtungslager des

¹² Mazower, Mark: *Inside Hitler's Greece. The Experience of Occupation 1941-1944*. New Haven-London 1993, S. 235.

¹³ *Nea Evropi*, 2. Mai 1941.

¹⁴ Zu den ersten antijüdischen Maßnahmen der deutschen Besatzer vor der Deportation der jüdischen Bevölkerung vgl. Dordanas, Stratos: *I germaniki stasi apenanti sto evraiko ‚provlima‘ tis Thessalonikis, Aprilios 1941-Ianouarios 1943* [Die deutsche Haltung gegenüber dem jüdischen ‚Problem‘ in Thessaloniki, April 1941-Januar 1943]. In: *Praktika KD' Panelliniou Istorikou Synedriou* (30./31. Maiou-1. Iouniou 2003) [Protokolle der KD' Panhellenischen Historischen Tagung (30./31. Mai-1. Juni 2003)]. Hg. von der Elliniki Istoriki Etaireia [Hg. von der Griechischen Historischen Gesellschaft]. Thessaloniki 2004, S. 607-618.

¹⁵ Giakoel, Giomtov: *Apomnimonevmata 1941-1943* [Erinnerungen 1941-1943]. Thessaloniki 1993, S. 53-56.

Ostens zu organisieren.¹⁶ Zwischen Mai und November 1941 konfiszierte das „Sonderkommando Rosenberg“ die Archive, Bibliotheken und Kunstschatze der jüdischen Gemeinde und transportierte sie nach Deutschland.¹⁷ In der zensierten griechischen Presse erschienen Artikel mit antisemitischem Inhalt.¹⁸

Der erste massive Schlag gegen die jüdische Gemeinde folgte etwas später. Während der Versammlung aller jüdischen Männer zwischen 16 und 60 Jahren (circa 6.000-7.000) auf dem Freiheitsplatz im Juli 1942, die auf einer Anordnung des „Befehlshabers Saloniki-Ägäis“, General Kurt von Krenzki, beruhte, spielten sich demütigende Szenen ab. Eine große Anzahl von ihnen wurde als Zwangsarbeiter (unter anderem in Chrombergwerken) eingesetzt; die hohen Summen, welche die jüdische Gemeinde an den „Befehlshaber Saloniki-Ägäis“ entrichten musste, um ihre männlichen Mitglieder von der Zwangsarbeitspflicht freizukaufen, und die Zerstörung des jüdischen Friedhofs – von der die Stadtverwaltung ebenfalls profitierte – offenbarten die Absicht der Besatzungsmacht, die Juden zunächst wirtschaftlich zu ruinieren und gesellschaftlich zu isolieren. Auf diese Weise bereitete sie die systematische Vernichtung der jüdischen Bevölkerung vor.¹⁹

Lange Zeit jedoch geschah nichts; die Entfernung von Thessaloniki nach Auschwitz, der spürbare Mangel an SS- und Polizeikräften und die deutsche Absicht, die zu ergreifenden Maßnahmen mit den Italienern abzustimmen, führten zu Verzögerungen.²⁰ Erst im Januar 1943 und nach der italienischen Ablehnung des deutschen Vorgehens trafen Eichmanns Vertraute, die Hauptsturmführer Dieter Wisliceny und Alois Brunner, in Thessaloniki ein, mit dem Ziel, die „Endlösung“ einzuleiten. Sie trafen mit Generalkonsul Schönberg vom Auswärtigen Amt, Kriegsverwaltungsrat Dr. Max Merten (als Vertreter des „Befehlshabers Saloniki-Ägäis“) und Kriminalkommissar Paschleben, dem örtlichen Befehlshaber der Sipo und des SD, zusammen, um die Einzelheiten der Deportation zu besprechen. Merten bat nur darum, vorüber-

¹⁶ Zur Tätigkeit des „Sonderkommandos Rosenberg“ vgl. Bundesarchiv Berlin [BA], NS 30/75: „Abschlussbericht über die Tätigkeit des Sonderkommandos Rosenberg in Griechenland“.

¹⁷ Mazower: *Inside Hitler's Greece*, S. 237f.; Richter: *Revolution*, S. 236.

¹⁸ Nea Evropi, 20. April 1941.

¹⁹ Kalogrias, Vaios: *Okkupation, Widerstand und Kollaboration in Makedonien 1941-1944*. Mainz-Ruhpolding 2008, S. 55; Mazower: *Inside Hitler's Greece*, S. 238f.; Richter: *Revolution*, S. 236f.

²⁰ Hilberg, Raul: *Die Vernichtung der europäischen Juden*. Bd. 2, 10. Aufl., Frankfurt am Main 2007 (Fischer Taschenbuch Verlag), S. 738f.

gehend 3.000 Juden zurückzustellen, die von der Organisation Todt für Bauarbeiten an Bahnstrecken benötigt würden.²¹

In nur wenigen Wochen war die Ghettoisierung der jüdischen Bevölkerung abgeschlossen. Im März fuhren die ersten Züge nach Auschwitz. Das zurückgelassene jüdische Vermögen wurde zum Gegenstand zwielichtiger Verhandlungen zwischen ranghohen Repräsentanten der deutschen Besatzungsadministration und griechischen Kollaborateuren – wie mit dem glühenden Antikommunisten Georgios Poulos oder dem bereits erwähnten berüchtigten Antisemiten Laskaris Papanaooum – einerseits und den „aufstrebenden Unternehmern“ andererseits.²²

b) Ghettoisierung

Die ersten Maßnahmen

Die Ankunft von Eichmanns Emissären in Thessaloniki Anfang 1943 signalisierte den Beginn der Deportationen, die mit beispiellosem Tempo und nur innerhalb weniger Monate durchgeführt wurden. Verbote dieser Entwicklung waren die systematische Registrierung aller männlichen Juden auf dem Freiheitsplatz im Sommer 1942 und die Zerstörung des jüdischen Friedhofs. Diese Ereignisse fanden die Unterstützung der griechischen Verwaltung, wenn sie nicht sogar durch ihre eigene Initiative teilweise hervorgerufen wurden. Doch nach Beginn der antijüdischen Maßnahmen und der Ghettoisierung blieben sowohl die griechische Verwaltung als auch die übergroße Mehrheit der christlichen Bevölkerung stille Zuschauer der gegen die Juden gerichteten Aktionen. Weder unterstützten sie die deutschen Maßnahmen noch halfen sie massiv den Juden, die fliehen wollten. Die Anerkennung durch Yad Vashem von etwas weniger als 100 Personen aus Thessaloniki als „Gerechte der Nationen“ zeigt, dass die Hilfe zur Rettung von Juden eher eine Ausnahme darstellte.²³ Auf der anderen Seite muss hervorgehoben werden, dass jede Art von Hilfe für verfolgte Juden hart bestraft wurde und dass die Fluchtmöglichkeiten sehr gering waren. Denn die Fluchtwege führten durch zahlreiche Kontrollpunkte

²¹ Ebd.

²² The Holocaust in Salonika. Eyewitness Accounts. Ed. by Steven Bowman, New York 2002; Mazower: Inside Hitler's Greece, S. 246f.

²³ Spengler-Axiopoulou, Barbara: Allilegyi kai voitheia pros tous Evraious tis Elladas kata ti diarkeia tis Katochis 1941-1944 [Solidarität und Hilfe für die griechischen Juden während der Besatzungszeit 1941-1944]. In: Oi Evraioi tis Elladas stin Katochi [Die Juden Griechenlands in der Besatzungszeit]. Hg. von Rika Benveniste. Thessaloniki 1998, S. 19.

und unzugängliche Gebiete. Hinzu kam, dass die Guerillabewegung in organisatorischer Hinsicht noch nicht imstande war, effektive Fluchthilfe zu leisten.

Am 6. Februar 1943 traf eine Kommission des SD unter der Leitung des SS-Hauptsturmführers Wisliceny in Thessaloniki ein und machte sich sofort an die „Arbeit“. Ohne Zeit zu verlieren, traf sich Brunner mit dem Chef der „Abteilung Militärverwaltung beim Befehlshaber Saloniki-Ägäis“, Merten, und sprach mit ihm über alle Einzelheiten der bevorstehenden antijüdischen Maßnahmen in der deutschen Besatzungszone. Am selben Tag befahl Merten in einem Schreiben an die jüdische Gemeinde die Kennzeichnung und die Einweisung aller in Thessaloniki lebenden Juden in ein Ghetto – mit Ausnahme der Juden, die einen gültigen ausländischen Pass besaßen. Alle jüdischen Geschäftsinhaber waren verpflichtet, ihre Läden durch „deutlich sichtbare Schilder in deutscher und griechischer Sprache“ zu kennzeichnen. Jeder einzelne Jude musste die Kosten für die Durchführung der antijüdischen Maßnahmen selbst tragen. Im Fall der ärmeren Juden musste die jüdische Gemeinde die Kosten übernehmen. Die Durchführung der beiden Anordnungen hatte die jüdische Gemeinde der Dienststelle des „Befehlshabers Saloniki-Ägäis“ bis zum 25. Februar zu melden.²⁴

Merten, im Volksmund als „König von Thessaloniki“ bezeichnet, unterschrieb viele Befehle, die an die jüdische Gemeinde ergingen. Die Abteilung Militärverwaltung, welche die Dienststelle des „Befehlsbereichs Saloniki-Ägäis“ vertrat, spielte eine entscheidende Rolle bei der „Endlösung der Judenfrage“ – aber nicht die einzige. Die Befehle an die Juden trugen vor allem die Handschrift der „Experten“ Wisliceny und Brunner. Zudem befasste sich die „Aussenstelle der Sipo und des SD, IV B4“ mit den besonderen Einzelheiten der Maßnahmen, etwa mit der Form der Abzeichen und der Auswahl der Orte für die Errichtung des Ghettos. Grundsätzlich erhielten Eichmanns Emissäre die Unterstützung aller deutschen Dienststellen – auch der Wehrmacht. Die oberste Aufsicht hatte Wisliceny. Ansprechpartner der Deutschen war Oberrabbiner Dr. Zwi Koretz, ein Ostjude mit westlicher Erziehung, der Deutsch sprach und für die strikte Einhaltung der deutschen Befehle Sorge zu tragen hatte.²⁵

Am 12. Februar 1943 trat Wisliceny offiziell seine Aufgaben an, indem er die Dekrete über die Durchführung der ersten Maßnahmen veröffentlichte.

²⁴ BA Berlin, 99 Js 1FC 5436/65079 P [Eichmann Prozeß]: Befehlshaber Saloniki-Ägäis, Abteilung Militärverwaltung (MV), 1237-Dr. Me. an die Jüdische Kultusgemeinde zu Saloniki, Saloniki, 6. Februar 1943; Richter: Revolution, S. 237f.

²⁵ Hilberg: Vernichtung, S. 740.

Zunächst gab er eine detaillierte Beschreibung des Judensterns, seiner Größe usw., den alle Juden ab dem fünften Lebensjahr zu tragen hatten. Daneben erläuterte er, welche Juden von dieser Maßnahme betroffen waren. Im Fall von „Mischehen“ sei der jüdische Partner zu kennzeichnen. „Anträge auf Befreiung von den Kennzeichnungen“, bezeichnete er als „sinnlos“. Zudem wies er jüdische Ärzte und Rechtsanwälte an, ihre Praxen mit einem Stern zu kennzeichnen, und forderte jüdische Mieter auf, ihre Wohnungen kenntlich zu machen.²⁶

Einen Tag später gab Merten vier Punkte bekannt, welche die Bedingungen der Ghettoisierung regelten. Das Ghetto von Thessaloniki wurde in mehrere voneinander getrennte, untereinander völlig isolierte Viertel unterteilt. Den Juden wurde verboten, ohne Erlaubnis ihren Wohnsitz zu verlassen, die öffentlichen Verkehrsmittel zu benutzen und sich nach Sonnenuntergang auf Straßen und öffentlichen Plätzen aufzuhalten. Ihnen wurde der Zugang zu öffentlichen Telefonen verwehrt, und sämtliche Privatanschlüsse waren an die griechische Telefongesellschaft zurückzugeben. Am selben Tag übertrug er Koretz die Oberaufsicht über alle Juden im Zuständigkeitsbereich des „Befehlshabers Saloniki-Ägäis“ sowohl innerhalb als auch außerhalb der Stadt, um eine „einheitliche Lösung“ der Judenfrage im gesamten Verwaltungsbezirk zu erleichtern.²⁷

Die ersten drei Punkte wurden sofort umgesetzt; der vierte wurde bis zum 25. Februar verlängert. Ausgenommen von diesen Maßnahmen waren die Juden mit einem ausländischen Pass. Am 17. Februar vollzog Wisliceny die ersten Maßnahmen zur Umsetzung des Befehls vom 6. Februar, indem er Einzelheiten über die Kennzeichnung der jüdischen Läden, Geschäfte und Wohnungen veröffentlichte. Alle jüdischen Unternehmen waren verpflichtet, ein Schild mit der Aufschrift „Jüdisches Geschäft“ (*Εβραϊκόν Κατάστημα*) in griechischer und deutscher Sprache aufzuhängen; alle Juden mussten zudem ihre Wohnungen mit einem Schild mit dem Judenstern auf einem weißen Blatt kennzeichnen.²⁸

Bereits vor Ablauf der Frist wurden Tausende Familien, die in verschiedenen Stadtteilen und außerhalb der bekannten jüdischen Viertel wohnten, in das Ghetto gebracht. Diesen Maßnahmen war eine detaillierte Registrierungs-

²⁶ BA Berlin, 99 Js 1FC 5436/65079 P: Aussenstelle der Sipo und des SD in Saloniki IV B4, Saloniki, 12. Februar 1943; Hilberg: Vernichtung, S. 741.

²⁷ BA Berlin, 99 Js 1FC 5436/65079 P: BfH. Saloniki-Ägäis, Abt. MV-1517, Dr. Me., Saloniki, 13. Februar 1943; Hilberg: Vernichtung, S. 741f.

²⁸ BA Berlin, 99 Js 1FC 5435/65078 P: Aussenstelle der Sipo und des SD in Saloniki IV B4, Saloniki, 17. Februar 1943.

aktion vorausgegangen, die auf einem in der griechischen Presse veröffentlichten deutschen Aufruf beruhte.²⁹ Jeden Tag kamen weitere Männer, Frauen und Kinder im Ghetto an. Alles, was sie leicht mitnehmen konnten, trugen sie auf Karren. Das meiste Hab und Gut mussten sie in ihren Wohnungen zurücklassen oder hatten es christlichen Familien anvertraut.³⁰ Die von ihnen verlassenen Gegenstände wurden von deutschen Einheiten registriert und auf Lastwagen geladen; ihre Wohnungen besetzten deutsche Offiziere, ihre einheimischen Kollaborateure und griechische Flüchtlinge aus den bulgarisch okkupierten Gebieten in Ostmakedonien und Thrakien.³¹

Die Entstehung der Ghettobezirke

Bis zum 25. Februar 1943 waren Tausende von Menschen in den zwei größten Bereichen des Ghettos konzentriert. Die hygienischen Zustände waren miserabel, die Lebensmittelversorgung elend. Der erste Ghettobezirk befand sich im Stadtzentrum Richtung West (zwischen den Straßen Egnatia, Langada und Agiou Dimitriou); der zweite war im östlichen Teil der Stadt (Straßen Vasileos Georgiou, 25is Martiou, Evzonon und Papafi). Da die christlichen Bewohner dieser Stadtteile ihre Wohnungen nicht verließen, waren die betreffenden Bezirke bald überfüllt. Die Grenzen des Ghettos waren durch einen schwarzen Davidstern markiert. Dieses Zeichen wurde auch dazu benutzt, die jüdischen von den christlichen Wohnungen zu unterscheiden. Die übrigen jüdischen Viertel von Agia Paraskevi, Kalamaria, Baron Hirs, Rezi Vardar, „151“ und „6“ betrachteten die deutschen Besatzer als Verlängerungen der zwei großen Ghettobezirke.³²

Die Ghettoisierung der Juden fand die Billigung und Unterstützung der lokalen griechischen Kollaborationspresse. Sie fand zu einem Zeitpunkt statt, als die nationalsozialistische Propaganda nach der Niederlage von Stalingrad die „Verteidigung der europäischen Zivilisation“ gegen den „jüdischen Bol-

²⁹ Vgl. Apogevmatini, 11., 12. und 14. Februar 1943; Nea Evropi, 12.-14. Februar 1943.

³⁰ Kounio-Amarilio, Erika: Peninda xronia meta. Anamniseis mias salonikiotissas evraias [Fünfzig Jahre danach. Erinnerungen einer Jüdin aus Thessaloniki]. Thessaloniki 1996, S. 52f.

³¹ Matarasso, Isaak: Ki omos oloi tous den pethanan [Und doch sind sie alle nicht gestorben]. Athen 1948, S. 32.

³² BA Berlin, 99 Js 1FC 5437/65080 P: Deutsches General Konsulat, Nr. 78-J., „Massnahmen gegen die hiesigen Juden“, Saloniki, 26. Februar 1943. Molcho, Michael: In Memoriam. Hg. von der jüdischen Gemeinde Thessalonikis, 2. Aufl., Thessaloniki 1976, S. 91f.; Tomanas, Kostas: Chroniko tis Thessalonikis 1921-1944 [Chronik von Thessaloniki 1921-1944]. Thessaloniki 1996, S. 235.

schewismus“ auf ihre Fahne schrieb und anlässlich der Entdeckung der Massengräber von Katyn eine erneute antijüdische Hetzkampagne startete. Das Erscheinen der Juden mit dem Davidstern auf der Brust auf den Straßen von Thessaloniki wurde von den Journalisten der *Nea Evropi* entsprechend gefeiert.³³ Bis zum Zeitpunkt der Deportation bediente sich die Zeitung einer unerbittlichen antisemitischen Rhetorik, in der die antisemitischen Stereotype der nationalsozialistischen Propaganda unaufhörlich wiederholt wurden.³⁴

Als nächster Schritt wurde der öffentliche und private Sektor von den Juden „gesäubert“. Am 25. Februar 1943 befahl Merten die sofortige Streichung aller Juden von den Registern, die Mitglieder von Vereinen des öffentlichen Rechts, Organisationen und Verbänden waren.³⁵ Alle öffentlichen Verwaltungen wurden dazu verpflichtet, die jüdischen Beamten unabhängig ihrer Staatsangehörigkeit zu entlassen und jede Art von Geschäften mit ihnen zu unterlassen. So wurden beispielsweise acht Juden aus der Industrie- und Handelskammer von Thessaloniki ausgeschlossen, die Beamte und Vorstandsmitglieder waren.³⁶ Zugleich wurden die Arbeitgeber von den lokalen griechischen Kollaborationszeitungen unter Druck gesetzt, die nicht besetzten Stellen der inzwischen ghettoisierten Juden mit „arbeitslosen“ Griechen zu besetzen. Damit sollten sie „vergangenes Unrecht“ wiedergutmachen.³⁷

Manche „Rechte“ wurden den ghettoisierten Juden dennoch zugestanden, was zumindest den Anschein einer Wiederkehr der „Normalität“ im Alltag erweckte. Zunächst war es ihnen erlaubt, das Ghetto jederzeit zu verlassen und mit Christen auch innerhalb des Ghettos Kontakt zu haben. In ihren Wohnungen durften sie Besuch empfangen. Bis zum 6. März 1943, als das Verlassen des Ghettos verboten wurde, konnte sie sich auf den Straßen frei bewegen.³⁸ Um die Durchführung der antijüdischen Maßnahmen zu gewähr-

³³ *Nea Evropi*, 6. März 1943.

³⁴ Zur Darstellung der Juden als „wirtschaftliche Ausbeuter“, „Menschenfeinde“, „Verschwörer“, „Verbrecher“ und „Anhänger des Bolschewismus“ vgl. Roussou, Katerina: *I genoktonia ton Evraion tis Evropis: Eikones kai stereotypa mesa apo ti nazistiki propaganda. O antisimitikos logos tis Neas Evropis tis Thessalonikis*, Aprilios 1941-Dekembrios 1943 [Das Genozid an den Juden Europas: Bilder und Stereotype in der nationalsozialistischen Propaganda. Das antisemitische Wort in *Nea Evropi* von Thessaloniki, April 1941-Dezember 1943]. Magisterarbeit an der Universität von Thessalien, Volos 2003.

³⁵ BA Berlin, 99 Js 1FC 5435/65078 P: Befehlshaber Saloniki-Ägäis, Abteilung Militärverwaltung, MV pol 5, 2014 Dr. Me., Saloniki, 25. Februar 1943.

³⁶ Varella, Evangelia: *To eboriko kai viomichaniko Epimelitirio Thessalonikis. Chroniko 1919-1994* [Die Industrie- und Handelskammer von Thessaloniki. Chronik 1919-1994]. Thessaloniki 1994, S. 18.

³⁷ *Nea Evropi*, 7. März 1943.

³⁸ Kounio-Amarilio: *Peninda*, S. 53f.; Richter: *Revolution*, S. 239.

leisten, rief der SD einen „Ordnungsdienst“ aus circa 250 Juden ins Leben, die als Offiziere der griechischen Armee gedient hatten oder aus Mitteleuropa stammten und eine gelbe Armbinde trugen, auf der die Wörter „Jüdischer Ordner“ standen. Die Bildung dieser Zivilwehr weckte bei den Juden die (trügerische) Hoffnung, dass die Ghettobereiche zu selbstverwalteten jüdischen Bezirken erklärt werden würden.³⁹

Reaktionen auf die Ghettoisierung

Auch nach der Ghettoisierung nahm die überwiegende Mehrheit der Juden, die auf die Anweisungen des Gemeinderates strikt achtete, die bevorstehende Gefahr nicht wahr. Gab es dennoch Fälle, in denen die Ghettoisierung mit tiefer Skepsis gesehen wurde, und führte diese Skepsis zum Entschluss, die Stadt – manchmal mit Hilfe von Christen – zu verlassen? Welche Position nahmen die bewaffneten Widerstandsorganisationen – insbesondere die kommunistisch geführte „Griechische Volksbefreiungsarmee“ (*Ελληνικός Λαϊκός Απελευθερωτικός Στρατός*, ELAS) – ein, und inwieweit waren sie wirklich daran interessiert, Fluchthilfe zu leisten? Gab es Bemühungen seitens der Athener Kollaborationsregierungen und der bürgerlich-christlichen Eliten in Thessaloniki die Juden zu retten?

Vorab ist festzuhalten, dass die übergroße Zahl der jüdischen Familien den deutschen Befehlen – aus welchen Gründen auch immer – Gehorsam leistete. Die Tradition der geeinten Familie, das Zögern der jüngeren Mitglieder, ihre Eltern zu verlassen, oder ihr Respekt vor den Entscheidungen der Älteren, die Angst vor einer ungewissen Zukunft, die Unfähigkeit, Kontakt zu den Widerstandsgruppen aufzunehmen, das Fehlen von Geldmitteln, um Hilfeleistungen zu erkaufen, und die fehlenden Kenntnisse der griechischen Sprache (vor allem innerhalb der älteren Generation) waren wichtige Gründe dafür. Trotz der Tatsache, dass einige Juden bemüht waren, auf Anraten ihrer christlichen Freunde zu fliehen, die sich bereit erklärt hatten, sie zu verstecken, entschieden sie zuletzt bei ihren Familien zu bleiben und ein gemeinsames Schicksal zu teilen. Andere flüchteten mit gefälschten Ausweisen nach Athen, indem sie ihre Rettung teuer erkauften. Nur wenige nahmen Kontakt zur Guerillabewegung auf. Unter großer Gefahr gelang es ihnen, die deutschen Kontrollpunkte in

³⁹ Molcho: In Memoriam, S. 92.

und außerhalb von Thessaloniki zu durchqueren und die sicheren Berge zu erreichen.⁴⁰

Zu den wenigen Familien, die sich während der Übersiedlung der Juden aus dem Ghetto im Zentrum der Stadt ins Transitlager Baron Hirs versteckten und dann mit Hilfe christlicher Freunde die Stadt verließen und zum ELAS-Gebiet gelangten, gehörte die Familie von Moshe Bourlas. Eine entscheidende Rolle spielte hier die Tatsache, dass diese Familie bereits in der Vorkriegszeit Verbindungen zu linksgerichteten Kreisen geknüpft hatte. Moshe Bourlas selbst hatte der Jugendorganisation der KKE angehört. Den Versicherungen des Gemeinderates schenkte er keinen Glauben, und so flüchtete er mit einer Gruppe junger Männer in die Berge.⁴¹

Bezüglich der zweiten Frage wird allgemein die Ansicht vertreten, dass die Beziehungen zwischen der Widerstandsbewegung und den Juden äußerst problematisch waren. Während der Besatzungszeit hielt sich die illegale Presse sowohl der linksgerichteten Resistance als auch der bürgerlich-nationalen Gruppen, beispielsweise der „Panhellenischen Befreiungsorganisation“ (Πανελλήνιος Απελευθερωτική Οργάνωσις, PAO), mit judenfreundlichen Äußerungen zurück. Dies vermittelte den Eindruck, dass die Vernichtung der Juden keine besondere Bedeutung im Rahmen des Besatzungsterrors einnahm. Dies soll aber keineswegs heißen, dass die Bereitschaft, den Juden zu helfen, nicht vorhanden war. Aufgrund der deutschen Vergeltungsmaßnahmen vom Herbst 1941 in Zentralmakedonien⁴² hatte sich der Aufbau der Guerillabewegung in der deutschen Besatzungszone jedoch verspätet. Zum Zeitpunkt der Ghettosierung fehlten eine starke Untergrundorganisation in Thessaloniki und eine effektive Guerillaarmee in den Bergen. Diese waren zwei Grundvoraussetzungen für aktive Hilfsangebote. Zugleich hatten die Juden Schwierigkeiten, in Verbindung mit den illegalen Widerstandsorganisationen zu treten. Die Folge war, dass der *Kosmos* der Juden und der *Kosmos* der Resistance weitgehend voneinander getrennt blieben,⁴³ so dass die Juden nur geringe Möglichkeiten

⁴⁰ Vgl. Kounio-Amarilio, Erika; Nar, Albertos: Proforikes martyries Evraion tis Thessalonikis gia to olokaftoma [Mündliche Aussagen von Juden aus Thessaloniki über den Holocaust]. Hg. von Fragiski Abatzopoulou, Thessaloniki 1998.

⁴¹ Central Europe Center for Research and Documentation (Centropa): Witness to a Jewish Century' Project. Interview: Moshe Burla, Interviewer: Stratos Dordanas, Thessaloniki, Oktober 6th, 9th, 11th 2005. Vgl. Bourlas, Moisis: Ellinas, Evraios kai aristeros [Grieche, Jude und Linker]. Skopelos 2000.

⁴² Kalogrias: Okkupation, S. 45-49.

⁴³ Dennoch gab es Juden, die sich der Widerstandsbewegung angeschlossen hatten und so gerettet wurden. Vgl. die Arbeit von Steven Bowman über die Beteiligung von Juden am Widerstand. Bowman, Steven: Jewish Resistance in Wartime Greece. London 2006.

hatten, die von den Guerillaeinheiten kontrollierten Gegenden zu erreichen. Die geographische Entfernung Thessalonikis von den Zentren der Guerillabewegung spielte in diesem Fall eine erhebliche Rolle. Doch neben dem notwendigen Mut und der körperlichen Kraft, die man aufbringen musste, um den mehrtägigen Fußweg in die Berge und die damit verbundenen Entbehrungen durchzustehen,⁴⁴ musste sich die Widerstandsbewegung – trotz aller organisatorischen Schwächen – letztlich fragen, ob sie die Geschichte der Juden als Teil der eigenen nationalen Geschichte betrachtete beziehungsweise akzeptierte.⁴⁵

Die dritte Frage hat mit der Haltung der Kollaborationsregierungen und der bürgerlich-christlichen Eliten zu tun. Natürlich hätte keine Reaktion der griechischen Seite die deutschen Deportationspläne vereiteln können. Doch die Art der Reaktion, so zwecklos sie auch war, verrät etwas über die Beweggründe der einheimischen Führungsträger. In der historischen Forschung wird anerkannt, dass der Kollaborationsstaat sich unwillig zeigte, die Deportationen zu unterstützen. Nicht von ungefähr musste sich die SS auf die Wehrmacht stützen.⁴⁶ Zu den Personen, die gegen die antijüdischen Maßnahmen und die Deportation der jüdischen Bevölkerung protestierten, gehörten die zwei Ministerpräsidenten des Kollaborationsstaates, der deutschsprachige Professor für Gynäkologie und ehemalige Rektor der Athener Universität Konstantinos Logothetopoulos (Dezember 1942 – März 1943) und der erfahrene bürgerliche Berufspolitiker Ioannis Rallis (April 1943 – Oktober 1944). Beide hatten versucht, durch Protestnoten an die deutschen Besatzungsstellen die weitere Durchführung der antijüdischen Maßnahmen zu verhindern und die Rückkehr der bereits deportierten Juden zu erreichen. In ihrer Argumentation betonten sie, dass die deutschen Maßnahmen gegen das Internationale Recht und die griechische Gesetzgebung verstießen. Rallis traf sich sogar mit Koretz in Thessaloniki; bei diesem Treffen konnte er dem verzweifelten Rabbiner lediglich mitteilen, dass er in dieser Angelegenheit nichts zu unternehmen imstande sei.

Die Haltung der beiden Ministerpräsidenten teilten sowohl das Oberhaupt der Griechischen Orthodoxen Kirche, der Erzbischof von Athen Damaskinos,

⁴⁴ Varon-Vasar, Ondet: I genoktonia ton Ellinon Evraion (1943-1944) kai i apotyposi tis: martiries, logotechnia kai istoriografia [Das Genozid an den griechischen Juden (1943-1944) und seine Abbildung: Aussagen, Literatur und Geschichtsschreibung]. In: I epochi tis sygchisis: I dekaetia tou '40 kai i istoriografia [Die Epoche der Verwirrung. Die vierziger Jahre und die Geschichtsschreibung]. Hg. von Giorgos Antoniou; Nikos Marandzidis. Athen 2008, S. 311f.

⁴⁵ Margaritis: Anepitymitoi sympatriotes, S. 69-89.

⁴⁶ Mazower: Inside Hitler's Greece, S. 261.

als auch der orthodoxe Metropolit von Thessaloniki Gennadios, die für die Linderung der Not der jüdischen Bevölkerung eintraten. Damaskinos leistete darüber hinaus Widerstand – in Zusammenarbeit mit der griechischen Polizei. Um die Deportationen zu verhindern, schlugen außerdem 150 Rechtsanwälte in Thessaloniki in einem Brief die Internierung der Juden auf einer griechischen Insel vor, da die deutsche Besatzungsmacht einen weiteren Aufenthalt der Juden in der Stadt ablehnte. Der griechische Generalgouverneur von Makedonien, Vasileios Simonidis, hingegen blieb den Protesten fern. Stattdessen wies er die unteren griechischen Behörden an, Eichmanns Sonderkommando zu unterstützen, und setzte sich für die Verteilung des jüdischen Vermögens unter den griechischen Flüchtlingen aus der bulgarischen Besatzungszone in Ostmakedonien und Thrakien ein.⁴⁷

Die Lebensbedingungen im Ghetto

Anfang März 1943 trat der Plan zur Deportation der Juden in die letzte Phase ein. Alle Juden wurden dazu aufgefordert, Angaben zu ihrem Vermögen zu machen. Innerhalb weniger Tage hatten sie den Beamten der „Dienststelle zur Verwaltung des Judenvermögens“ (Υπηρεσία Διαχείρισεως Ισραηλιτικών Περιουσιών, YDIP) die Schlüssel ihrer Läden zu übergeben. Die YDIP war beauftragt worden, provisorische Verwalter des jüdischen Vermögens zu finden. In Wirklichkeit besaß diese griechische Behörde keine Macht; sie unterstand zunächst der deutschen Militärverwaltung, die daran ging, ihre griechischen Helfer mit jüdischen Unternehmen samt ihrer Ware zu belohnen. Später wurde sie dem Finanzministerium der Athener Kollaborationsregierung unterstellt.⁴⁸ Mit dem Vermögen der deportierten Juden wurde kurzer Prozess gemacht.

⁴⁷ Kalogrias: Okkupation, S. 60f.; Hilberg: Vernichtung, S. 744; Enepekidis, Polychronis: To olokaftoma ton Evraion tis Ellados 1941-1944 apo germanika kai ellinika archeia [Der Holocaust an den griechischen Juden 1941-1944 aus deutschen und griechischen Archiven]. Athen 1996, S. 41-60.

⁴⁸ Mazower, Mark: Oi synepeies tou Diogmou ton Evraion gia tin poli tis Thessalonikis [Die Folgen der Verfolgung der Juden für die Stadt Thessaloniki]. In: Oi Evraioi tis Elladas stin Katochi [Die Juden Griechenlands in der Besatzungszeit]. Hg. von Rika Benveniste, Thessaloniki 1998, S. 53-61. Über das Schicksal des zurückgelassenen jüdischen Geldvermögens gibt es eine interessante These, wonach dessen größter Teil in die Börsen von Athen und Thessaloniki, teilweise von Patras, geleitet wurde und unter der Aufsicht der Kollaborationsregierung in griechische Hände kam. Die Folge war, dass die Drachme stabilisiert wurde und dass die Kollaborationsregierung in der Lage war, ihren wirtschaftlichen „Verpflichtungen“ gegenüber der deutschen Besatzungsmacht nachzukommen. Götz, Aly: Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus. 4. Aufl., Frankfurt am Main 2005, S. 274-299.

Der Barbetrag von 280 Millionen Drachmen (etwa 3,5 Millionen Reichsmark) floss an die deutsche Militärverwaltung. Die leerstehenden jüdischen Wohnungen wurden an den Generalgouverneur von Makedonien übergeben; auch die verlassenen jüdischen Geschäfte wurden dem Generalgouverneur überlassen, um sie von der Agrarbank in Thessaloniki im Namen des griechischen Staates „treuhänderisch“ verwalten zu lassen.⁴⁹

Ferner wurde die Spitze des jüdischen Gemeinderats, der bis zu diesem Zeitpunkt für die Durchführung der deutschen Befehle, etwa für die Registrierung der Wohnsitze und die Einweisung der jüdischen Bevölkerung in das Ghetto, verantwortlich war, zu Arbeiten im in der Nähe des Bahnhofs gelegenen Viertel Baron Hirs verpflichtet. Baron Hirs war Ende des 19. Jahrhunderts entstanden, als Opfer der zaristischen Pogrome im Russischen Reich hier Zuflucht fanden. Die Idee zur Schaffung eines Transitlagers stammte von Brunner. Die kurze Entfernung zum Bahnhof ließ es zu einem provisorischen Aufenthaltort werden für alle, die aus dem Ghetto kamen und dann mit Zügen nach Auschwitz transportiert wurden. In das Viertel Baron Hirs wurden die ärmeren Juden gepfercht. Dieses wurde umzäunt und an allen drei Zugängen mit Schildern versehen, die in deutscher, griechischer und ladinischer Sprache den Zutritt verboten. Mit Holzzäunen und Stacheldraht, mit Beleuchtungstürmen, Maschinengewehren, Wachposten und einem großen Judenstern an der Tür wurde dieses Viertel, in dem circa 600 arme jüdische Familien mit mehr als 2.000 Mitgliedern lebten, von der restlichen Stadt abgeschnitten. Von den drei streng bewachten Zugängen führten zwei zu kleinen Nebenstraßen. Der dritte führte direkt zum Bahnhof, fernab von neugierigen Blicken.⁵⁰

Normalerweise „beherbergte“ das Lager Baron Hirs etwa 2.000 Menschen; nun waren es circa 8.000 – 10.000.⁵¹ Leiter von Baron Hirs war der SS-Feldwebel Herbert Gerbing, der Brunners Stab angehörte. Mit der Aufrechterhaltung der Ordnung wurde der „Jüdische Ordnungsdienst“ beauftragt. Die Mitglieder dieser Gruppe konnten sich innerhalb des Lagers frei bewegen; ihr Verhalten gegenüber den Bewohnern des Lagers war durch besondere Härte gekennzeichnet. Einzelheiten wurden erst nach dem Krieg bekannt, als sie verhaftet und im Juli 1946 vor Gericht gestellt wurden. Während des Prozesses traten Überlebende des Holocaust als Zeugen der Anklage auf und malten ein

⁴⁹ Hilberg: Vernichtung, S. 745.

⁵⁰ Giakouel: Apomnimonevmata, S. 108f.; Mazower: Thessaloniki, S. 506f.; Drosaki, Eleftheria: En Thessaloniki... apo ton polemo, tin katochi kai tin antistasi [In Thessaloniki... aus dem Krieg, der Besatzungszeit und dem Widerstand]. Athen 1985, S. 89.

⁵¹ Mazower: Inside Hitler's Greece, S. 243.

düsteres Bild von der Tätigkeit des „Ordnungsdienstes“ – speziell von seinem Anführer, Vital Aron Chasson, und dessen Leuten (u.a. Zak Albala, Edgar Kounio, Leon Menachem Sion oder Topouz, Sam Chouim Max) – gegenüber Männern, Frauen und Kindern. Durch Folter, Vergewaltigungen und Erpressungen hatten sie versucht, Informationen über verstecktes Gold und andere Wertgegenstände zu erhalten.⁵² In einem Fall soll Chasson selbst eine Frau gequält, ausgezogen, ihre Haare abgeschnitten und sie im Lager zur Schau gestellt haben.⁵³

Im Gegensatz zur vornehmen und sorglosen Lebensführung der Mitglieder des „Jüdischen Ordnungsdienstes“ waren die Lebensbedingungen der übrigen Bewohner des Lagers Baron Hirs desaströs und unterschieden sich nicht von denen der Ghettobezirke. Die Baracken waren mit Menschen überfüllt; in keinem einzigen Zimmer hatten die Menschen Platz sich hinzulegen.⁵⁴

Deportation

Am 6. März 1943 führten griechische Polizisten und Mitglieder des „Jüdischen Ordnungsdienstes“ strenge Kontrollen vor dem Ghetto durch. Einige Tage später informierte Wisliceny das Oberhaupt der jüdischen Gemeinde über den Deportationsbeschluss. Koretz' Überraschung war groß.⁵⁵ Ihm gegenüber hatte Merten behauptet, dass dieser Beschluss nur die Eingeschlossenen im Viertel Baron Hirs betraf, die als arme Leute für kommunistische Propaganda empfänglich seien und daher eine Gefahr für die Sicherheit der Besatzungstruppen darstellten. Die Insassen würden in die polnische Stadt Krakau deportiert, wo sie die Chance hätten, ein neues Leben zu beginnen.⁵⁶ Bei einer Versammlung aller Ghattobewohner erklärte Koretz zum ersten Mal, dass sie nach Krakau deportiert und dass sie dort von der jüdischen Gemeinde mit offenen Armen empfangen würden. In der neuen Heimat würde jeder von ihnen eine Arbeit nach seinen Vorlieben und Fähigkeiten finden. Als einige

⁵² Archeio Efeteiou Thessalonikis, Eidiko Dikastirio Dosilogon, Praktika kai apofaseis, Bd. 1, Praktika synedriaseon tis 2-4 Iouliou 1946, Nr. 199-203.

⁵³ Kounio-Amarilio; Nar: Proforikes martyries, S. 127f.: Aussage von Sara Benforado.

⁵⁴ Novitc, Miriam: To perasma ton varvaron. Symvoli stin istoria tou ektopismou kai tis antistasis ton Ellinon Evraion [Das Kommen der Barbaren. Beitrag zur Geschichte der Deportation und des Widerstands der griechischen Juden]. Athen 1985, S. 56f.

⁵⁵ BA Berlin, 99 Js 1FC 5435/65078 P: Eidesstattliche Erklärung Dieter Wisliceny, Bratislava, 27 Juni 1947.

⁵⁶ Zum Bild einer „jüdischen Gefahr“ vgl. Meyer zu Utrup, Wolfram: Kampf gegen die „jüdische Weltverschwörung“. Propaganda und Antisemitismus der Nationalsozialisten, 1919-1945. Berlin 2003.

Stunden nach der ersten Deportation am 15. März das Viertel von Agia Paraskevi durch deutsche Soldaten umstellt wurde, die seine jüdischen Bewohner nach Baron Hirs brachten, wurde Koretz wieder ins deutsche Hauptquartier zitiert. Ihm wurde mitgeteilt, dass sämtliche Viertel der unteren Bevölkerungsschichten von Kommunisten verseucht seien. Die im Stadtzentrum lebenden Mittelschichten hingegen hätten nichts zu befürchten. Erneut kam es im Viertel Baron Hirs zu hektischen Reisevorbereitungen. Familien packten ihre Habe und schmiedeten Pläne und junge Paare heirateten in aller Eile, um das neue Leben im Osten gemeinsam zu beginnen. Die jüdische Gemeinde wurde angewiesen, sämtliche beweglichen Vermögenswerte zu erfassen, welche die „ausgesiedelten Juden“ zurückließen.⁵⁷ Bald war die Mittelschicht an der Reihe. Das deutsche Argument, wonach kommunistisches Gedankengut Eingang in die ärmeren Schichten der jüdischen Bevölkerung gefunden hätte, verlor damit jede Wirkung.

Die deutschen Besatzungsstellen hatten sich einen klugen Plan ausgedacht. Die Juden im Viertel Baron Hirs wurden als erste abgeholt. Das leere Viertel füllte man umgehend mit Insassen der anderen Ghettobezirke auf. So wurden die Juden reihum durch die Häuser von Baron Hirs geschleust, die als eine Art Verladerampe für die Todestransporte dienten. Von diesem Zeitpunkt an wurde das Lager Baron Hirs mehrfach mit Menschen gefüllt und wieder geleert. Oft wurden die Ghettobezirke unerwartet und mitten in der Nacht von Angehörigen des „Jüdischen Ordnungsdienstes“ und der deutschen Feldgendarmarie umzingelt. Den Bewohnern stand kaum Zeit zur Verfügung, um auf die Straße zu gehen und in Kolonnen nach Baron Hirs zu marschieren. Die Jüngeren trugen Pakete mit Kleidung und Lebensmitteln; die Älteren wurden in Schubkarren transportiert. Nachdem sie ihre Wohnungen verlassen hatten, wurden diese von deutschen Soldaten geplündert. Zuletzt erschienen griechische Kollaborateure, Diebe und Bettler, die nach wertvollen Sachen Ausschau hielten.⁵⁸

Von März bis August 1943 wurden die Christen von Thessaloniki Zeugen, wie die Juden vom Lager Baron Hirs von deutschen Soldaten und den Mitgliedern des „Jüdischen Ordnungsdienstes“ zu den Zügen gebracht wurden.⁵⁹ Am 15. März informierte Generalkonsul Schönberg seine Vorgesetzten in Berlin, dass der erste Transport mit 2.600 Menschen die Stadt bereits verlassen hat-

⁵⁷ Hilberg: Vernichtung, S. 742f.

⁵⁸ Chantali, Iakovos: Apo ton Lefko Pyrgo stis pyles tou Auschwitz [Vom Weißen Turm zu den Toren von Auschwitz]. Thessaloniki 1996, S. 71f.; Hilberg: Vernichtung, S. 742.

⁵⁹ Drosaki: Thessaloniki, S. 90.

te.⁶⁰ Im Zeitraum vom 15. März bis zum 10. August 1943 fanden insgesamt 19 Transporte statt, mit circa 2.800 Menschen pro Transport. 18 von ihnen endeten in Auschwitz. Der letzte Transport ging nach Bergen-Belsen. Auf diese Weise wurden aus dem deutsch besetzten Teil Makedoniens einschließlich der kleinen jüdischen Gemeinden in West- und Zentralmakedonien circa 45.000 Menschen deportiert. Die überwiegende Mehrheit von ihnen wurde sofort nach ihrer Ankunft in Auschwitz in die Gaskammern geführt. Von den insgesamt 58.000 griechischen Juden überlebten etwa 2.000 von ihnen. Nach dem Kriegsende kehrten sie nach Griechenland zurück.⁶¹

Was erinnert heute an die frühere Existenz der jüdischen Gemeinde von Thessaloniki? Nach der Zerstörung der Synagogen und des Friedhofs und der Auflösung des Ghettos ging auch die Erinnerung an die Menschen verloren. Wenn die Stadt heute auf ihre Vergangenheit zurückblickt, scheint sie nicht wahrnehmen zu wollen, dass hier Tausende von Menschen lebten, die fern von ihrer Heimat ermordet wurden und deren Opfer der höchste Blutzoll während der deutschen Okkupation war.

⁶⁰ Mazower: *Inside Hitler's Greece*, S. 242.

⁶¹ Fleischer: *Stemma*, S. 342ff.

Ein Museum für das Ghetto Litzmannstadt: Idee und Scheitern eines zeitgenössischen Museumsprojektes im Spannungsfeld verschiedener Interessen

von Tanja Kinzel

Zusammenfassung

Bei den nationalsozialistischen Ghettos handelte es nicht nur um Orte der Verfolgung, sondern auch um Lebenswelten, die von den Bewohner/innen selbst mitgestaltet wurden – auch wenn die Handlungsspielräume durch die Rahmenbedingungen stark eingeschränkt waren. Im Artikel werden die Pläne für ein Museum im Ghetto Litzmannstadt diskutiert, das neben einer wirtschaftlichen und statistischen Ausstellung über die Produktionsleistungen der Ghettobetriebe auch einen kulturell-religiösen Bereich über das osteuropäische Judentum umfassen sollte. Die Idee für das Museum entstand in der deutschen Ghettoverwaltung, diese richtete für die Ausgestaltung der Räume über das Judentum eine Wissenschaftliche Abteilung innerhalb des Ghettos ein. Die Position der Wissenschaftlichen Abteilung, deren Arbeit in Sammlungs- und künstlerischen Aktivitäten bestand, war im Ghetto allerdings umstritten, da die propagandistische Vereinnahmung der ausgeführten Arbeiten durch die deutsche Ghettoverwaltung befürchtet wurde. Aber auch außerhalb des Ghettos stieß die Idee auf Ablehnung durch das Propagandaministerium. Im Artikel werden die sich überschneidenden aber teilweise auch widersprüchlichen Interessen und Motivationen der verschiedenen Protagonisten/innen dargestellt.

Abstract

Ghettos in national-socialist Germany were not only spaces of persecution. They marked environments which were also created by their inhabitants, however limited their conditions and freedom of action were. This paper discusses plans for a museum in the Ghetto of Litzmanstadt. Beyond economic and statistic exhibitions on productive outputs of the Ghetto industry, a cultural-religious area on eastern Judaism was projected. The German administration of the Ghetto developed the idea for this museum and implemented a research department for the composition of the Judaism area. However, this department, responsible for the collection of exhibits and artistic activities, was subject to controversy. Some inhabitants suspected the propagandistic exploitation of the results by the Ghetto administration. Moreover, outside the Ghetto, the Ministry of Propaganda rejected the ideas. The paper examines interests and motivations of different protagonists, sometimes overlapping, sometimes divergent.

Einleitung

Wirtschaftliche, karrierebezogene und machtpolitische Interessen von Einzelpersonen und Gruppen innerhalb des nationalsozialistischen Systems haben immer wieder persönliche Initiativen motiviert, die nicht notwendig in einem übergeordneten politischen Interesse oder einem propagandistischen Konzept aufgehen. In diesem Feld ist auch die Diskussion um das geplante Museum im Ghetto Litzmannstadt¹ zu verorten, das von Seiten der deutschen Ghettoverwaltung seit 1941 mit großem Engagement vorangetrieben wurde. Die Pläne der deutschen Ghettoverwaltung für eine wirtschaftliche und statistische Schau über die Leistungen der Ghattobetriebe und eine kulturell-religiöse Ausstellung über das Judentum im Rahmen eines Museums, das zu Werbe- und Profilierungszwecken eingerichtet werden sollte, scheiterten schließlich am entschiedenen Widerstand des Propagandaministeriums. Dieses hielt den wirtschaftlichen Gewinn für zweifelhaft und den religiösen, kulturellen Teil für abwegig und stellte die Ziele und den Zweck in Frage, den die Protagonisten der deutschen Ghettoverwaltung verfolgten.

Aber auch im Ghetto selbst gab es eine kontroverse Bezugnahme auf die Museumspläne: Eine von der deutschen Ghettoverwaltung innerhalb des Ghettos geschaffene Wissenschaftliche Abteilung hatte die Aufgabe, den kulturell-religiösen Teil des Museums auszugestalten. Während die beteiligten Wissenschaftler/innen und deren Mitarbeiter/innen engagiert an der Ausgestaltung der religiös-kulturellen Schau arbeiteten und rege Sammlungsaktivitäten entfalteten, standen der Judenrat und die Verfasser der Ghetto-Chronik der Idee und ihrer Umsetzung durch die Wissenschaftliche Abteilung distanziert bzw. ablehnend gegenüber. Einer der Chronisten befürchtete eine Vereinnahmung und Verunglimpfung des Judentums zu propagandistischen Zwecken und den Versuch sich der jüdischen Erinnerung zu bemächtigen.

In diesem Artikel werden unterschiedliche Bezugnahmen auf die Museums-idee innerhalb und außerhalb des Ghettos sowie das Spannungsfeld, in dem sich die verschiedenen Interessen für ein jüdisches Museum bewegten, vorgestellt. Es wird danach gefragt, ob die Interessen der beteiligten jüdischen Protagonisten/innen und der Protagonisten der deutschen zivilen Ghettoverwaltung in Bezug auf das Museumsprojekt – auch wenn völlig unterschiedliche

¹ Der Ortsname wird in seiner jeweiligen historisch korrekten Bezeichnung verwendet: Vor dem Krieg hieß die Stadt Łódź, nach dem Einmarsch der Deutschen wurde sie kurzzeitig Lodsch genannt. Am 11. April 1940 folgte die Umbenennung der Stadt in Litzmannstadt, benannt nach dem deutschen General und bekennenden Nazi, Karl Litzmann (1850-1936).

Motivationen zugrunde lagen – zumindest partiell zusammenliefern.² Zugleich stellt sich die Frage, ob die in Bezug auf das geplante Museum entfalteten künstlerischen und sammlungstechnischen Aktivitäten der Wissenschaftlichen Abteilung als Teil kulturellen Widerstandes im Ghetto zu betrachten sind, d.h. ob die Beteiligten ihre eigenen Vorstellungen verfolgten oder ob sie – wie von dem Chronisten befürchtet – durch die Interessen der zivilen Ghettoverwaltung vereinnahmt wurden.

Das Ghetto Litzmannstadt – Organisation des Ghettos und Eckdaten

Das Ghetto Litzmannstadt gehörte zu den größten und am längsten bestehenden Ghettos im besetzten Polen. Nach der Abriegelung des Ghettos im April 1940 waren dort 164.000 Jüdinnen und Juden auf vier Quadratkilometern teilweise in Holzhäusern ohne Kanalisation und meist ohne Wasserleitungen eingesperrt. Organisatorisch unterstand das Ghetto als Teil der Stadtverwaltung der zivilen Ghettoverwaltung unter der Leitung des Bremer Kaufmannes Hans Biebow, deutscher Polizeiaufsicht und der von den Deutschen eingesetzten sogenannten jüdischen Selbstverwaltung, auch Judenrat genannt. Diesem stand seit Oktober 1939 Mordechaj Chaim Rumkowski als der „Älteste der Juden“ vor. Seine Aufgabe war es, sämtliche administrativen Belange der jüdischen Bevölkerung zu regeln, von ökonomischen Fragen, der Essensverteilung, und Arbeitseinsätzen bis hin zur Gesundheitsversorgung und der öffentlichen Wohlfahrt.³ Er besaß in diesen Bereichen eine relative Autonomie, war aber der deutschen Ghettoverwaltung gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet und für die Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung im Ghetto verantwortlich. Das Interesse der deutschen Ghettoverwaltung, das Ghetto ökonomisch auszubeuten, korrelierte mit der Entscheidung Rumkowskis, auf Arbeit als Überlebensstrategie zu setzen. Nach der Devise „Unser einziger Weg ist Arbeit“⁴ versuchte er das Überleben der Mehrheit der Ghettobewohner/innen zu sichern. Diese Strategie war umstritten, da sie Arbeitsunfähige, ins-

² Vgl. Rupnow, Dirk: Vernichten und Erinnern. Spuren nationalsozialistischer Gedächtnispolitik, Göttingen 2005, S. 96.

³ Vgl. Gutman, Israel: Introduction: The Distinctiveness of the Łódź, Ghetto. In: Isaiah Trunk: Łódź, Ghetto. A History, Bloomington 2006, S. xxix- ivii, hier S. xxxiv.

⁴ Jüdisches Museum Frankfurt: „Unser einziger Weg ist Arbeit“. Das Getto in Łódź, 1940 – 1944, Wien 1990, S.113.

besondere Kinder, Alte und Kranke ausschloss und damit dem Tod preisgab. Zugleich war die Fokussierung auf Zwangsarbeit ein wesentlicher Faktor für das lange Bestehen des Ghettos. 90 Prozent der Aufträge kamen von der deutschen Wehrmacht, aber auch deutsche Unternehmen wie Neckermann, AEG, Karstadt und Leineweber profitierten von der jüdischen Zwangsarbeit.⁵ Spätestens seit der Deportation und Ermordung der Alten, Kranken und Kinder im September 1942 bis zur endgültigen Liquidierung im August 1944 war das Ghetto ein reines Arbeitsghetto, eine Art „Juden-Zwangsarbeitslager“.⁶

Die Entstehung der Museumsidee innerhalb der deutschen Ghettoverwaltung

Im erhaltenen Bestand des Schriftwechsels der deutschen Ghettoverwaltung wird das Museum erstmals am 23. September 1941 in einem Schreiben von Biebow an seinen Stellvertreter Friedrich Wilhelm Ribbe erwähnt:⁷ Biebow hatte, wie er schrieb, von der „geplanten Einrichtung eines Museums, die angeblich von Alfred Rosenberg⁸ angeordnet werden soll“, erfahren, in die Mitarbeiter der städtischen Volksbücherei und des Amtsgerichts involviert seien.⁹ Er bat Ribbe, Erkundungen einzuholen und die eigenen Museumspläne der deutschen Ghettoverwaltung vorzutragen,

„mit dem Hinweis, dass wir doch ganz andere Erfahrungen hätten auf diesem Gebiet, und zwar wollten wir innerhalb unseres Amtes eine Aufstellung beschaffen, die sich einmal

1.) mit der jüdischen Religion befasst,

⁵ Vgl. Löw, Andrea: Das Ghetto Litzmannstadt – eine historische Einführung. In: Die Chronik des Ghettos Lodz/Litzmannstadt. Supplemente und Anhang. Hg. von Sascha Feuchert; Erwin Leibfried; Jörg Riecke, Göttingen 2007, S. 145-165, hier: S. 155.

⁶ Baranowski, Julian: Die Liquidierung des Ghettos Litzmannstadt 1944. In: Lodzer Judaica in Archiven und Museen. Aufsätze und Berichte aus Łódź, Jerusalem, Washington und Frankfurt a. M. Hg. von Muzeum Historii Miasta Łodzi, Łódź 1996, S. 47-54, hier S. 47.

⁷ Laut Rupnow entstand die Idee, im Ghetto Litzmannstadt ein Museum einzurichten, bereits im Frühjahr 1941. Allerdings konnte kein Beleg für diesen Zeitpunkt gefunden werden. Vgl. Rupnow: Vernichten, S. 124.

⁸ Alfred Rosenberg gilt als Chefideologe des Nationalsozialismus: 1934 wurde er von Hitler zu seinem Beauftragten für die Überwachung der geistigen und weltanschaulichen Schulung der NSDAP ernannt. Mit der Gründung der Hohen Schule schuf er eine Art Universität der NSDAP, der 1941 das „Institut zur Erforschung der Judenfrage“ in Frankfurt am Main angegliedert wurde. Vgl. Bollmus, Reinhard: Das Amt Rosenberg und seine Gegner. Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem, München 2006, S. 145f.

⁹ Schreiben von Biebow an Ribbe vom 23.09.1941, APf, Łódź, GV/29221, Bl.0916.

- 2.) statistische und kriminelle Dinge des Gettos behandelt und
- 3.) soll sich dann ein Musterzimmer, über das, was im Getto gefertigt wird, angliedern“.¹⁰

Leider ist keine Korrespondenz erhalten, aus der hervorgeht, ob es tatsächlich derartige Planungen von Rosenberg gab und welches die Resultate dieser Vorsprache waren. Es ist zwar durchaus möglich, dass Rosenberg, der im Juni 1941 zum Reichsminister für die besetzten Ostgebiete ernannt wurde, an der Einrichtung eines Museums interessiert war.¹¹ Allerdings können für das Jahr 1941 keine Aktivitäten Rosenbergs in Litzmannstadt nachgewiesen werden.¹²

Die Litzmannstädter Museumspläne gehörten zu den ersten dieser Art, sie entstanden noch vor der Idee für ein jüdisches Zentralmuseum in Prag, die erst Anfang 1942 aufkam.¹³ Die Pläne für das Museum sind offensichtlich in der deutschen Ghettoverwaltung entstanden und von dort aus vorangetrieben worden.¹⁴ Rumkowski wurde von der deutschen Ghettoverwaltung erst 1942 in die Museumspläne einbezogen, als die Wissenschaftliche Abteilung innerhalb des Ghettos als Referat des Judenrates eingerichtet und damit beauftragt wurde, die Museumspläne umzusetzen. Auch die ersten Einträge aus der Chronik des Ghettos, die auf das Museum verweisen, stammen von Mai bzw. Juni 1942.¹⁵ Die Chronik gehörte ebenso wie die Ghetto-Enzyklopädie, das Archiv und das Photographische-Referat zu den Einrichtungen der Statistischen Abteilung, die von Rumkowski und anderen Funktionsträger/innen geschaffen wurden, um den Alltag sowie das Leben und Sterben im Ghetto für

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ So sind bspw. Rosenbergs gescheiterte Pläne bekannt, ein Ostinstitut in Prag einzurichten, das für die NSDAP als Schulungseinrichtung Verwendung finden und es seinem Kulturraub Kommando „Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg“ ermöglichen sollte, Bibliotheken, Archive, Galerien und Synagogen im Protektorat Böhmen und Mähren zu plündern. Vgl. Rupnow: Vernichten, S. 128f.

¹² Tatsächlich wurde ein Jahr später, am 1. Juli 1942, in Litzmannstadt eine „Abteilung Ostjudentum“ des Frankfurter Instituts zur Erforschung der Judenfrage eingerichtet. Diese bestand allerdings nur bis November 1942, ohne nennenswerte Aktivitäten entfaltet zu haben. Vgl. Schiefelbein, Dieter: Das „Institut zur Erforschung der Judenfrage Frankfurt am Main“. Antisemitismus als Karrieresprungbrett im NS-Staat. In: „Beseitigung des jüdischen Einflusses...“. Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus. Hg. von Fritz Bauer Institut, Frankfurt am Main/New York 1999, S.43-71, hier: S. 65ff.

¹³ Vgl. Rupnow: Vernichten, S. 91ff.

¹⁴ Rupnow vertritt die Annahme, dass es offen sei, ob die Initiative für die Einrichtung eines Museums auf Rumkowski oder die deutsche Ghettoverwaltung zurückgehe. Die bereits zitierten Akten verweisen jedoch eindeutig auf das Engagement der deutschen Ghettoverwaltung. Vgl. Rupnow: Vernichten, S. 124.

¹⁵ Vgl. Sascha Feuchert; Erwin Leibfried; Jörg Riecke: Die Chronik des Ghettos Lodz/Litzmannstadt, 1942, Göttingen 2007, S. 170 und S. 311.

die Nachwelt zu dokumentieren.¹⁶ Obwohl die daran beteiligten Protagonisten/innen den Sammlungs- und Dokumentationsaktivitäten im Ghetto eine zentrale Bedeutung beimaßen, unterstützten sie die Museumspläne nicht.¹⁷

Die Museumsidee – Ausgestaltung und Interessen der deutschen Ghettoverwaltung

Im Oktober 1941 nahm die Museumsidee Gestalt an: Walter Genewein, der Finanzverwalter der deutschen Ghettoverwaltung, der mit der Aufgabe betraut war, das Museum einzurichten, schrieb am 11. Oktober 1941 an Ribbe: „Die für das Museum vorgesehenen Gegenstände sollen in 3 Zimmer aufgeteilt werden, wovon ein Zimmer vorwiegend für kultische, ein Zimmer für profane *u kriminelle*, [handschriftlich, T.K.] und ein anderes für wirtschaftliche und verwaltungstechnische Ausstellungsgegenstände vorgesehen ist“. Genewein betont ferner, dass er „Entwürfe für die Einrichtung des Getto-Museums überreicht“ und „die Anfertigung der Schränke auch bereits Herrn Köhler übertragen“ habe.¹⁸ Weiter bat er Ribbe, „die Aufteilung der Gegenstände in diesem Sinne auf die einzelnen Zimmer zu veranlassen“.¹⁹ Die Pläne scheinen zu diesem Zeitpunkt also bereits so weit fortgeschritten, dass mit der Einrichtung der einzelnen Räume begonnen werden sollte.

Eine mögliche Erklärung, warum Genewein für die Einrichtung des Museums verantwortlich war, ist, dass er aufgrund seiner fotografischen Tätigkeit für die Gestaltung der Ausstellungen geeignet schien oder sich selbst angeboten hatte.

Genewein war Amateurfotograf, seine Kamera stammte wahrscheinlich aus dem Bestand des von den Juden und Jüdinnen beschlagnahmten, respektive „angekauften“ Eigentums.²⁰ Er fotografierte sehr aktiv im Ghetto Litzmannstadt, mehr als die Hälfte seiner Farbfotos zeigt die Zwangsarbeit in den

¹⁶ Vgl. Sascha Feuchert: Die Ghetto-Chronik: Entstehung und Überlieferung. In: Chronik. Supplemente und Anhang, S. 168 ff.

¹⁷ Rumkowski musste von Seiten der deutschen Ghettoverwaltung vielmehr immer wieder angehalten werden, die Arbeit der für die Einrichtung des Museums angestellten Mitarbeiter/innen nicht zu behindern. Siehe: Schreiben von Biebow an Rumkowski vom 5.5.1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

¹⁸ Köhler war Leiter der Holzabteilung.

¹⁹ Schreiben von Genewein an Ribbe vom 11.10.1941, APŁ, Łódź, GV/29216, Bl. 304.

²⁰ Schreiben von Biebow an Rumkowski vom 12.9.1940, APŁ, Łódź, GV/29373, Bl. 1058, das den Ankauf von Fotoapparaten betrifft, „für die bei mehreren Stellen Interesse vorhanden ist“.

Ghettowerkstätten und die Organisation der Ghettobetriebe. Seine Aufnahmen, bei denen es sich offensichtlich um Dienstaufnahmen handelte, scheinen die Organisationsleistung der deutschen Ghettoverwaltung bekräftigen zu wollen.²¹ Angesichts der divergierenden Interessen von nationalsozialistischer Führung, SS und Wehrmacht galt es, gewichtige Argumente für den Erhalt der profitablen Ghettowirtschaft vorzubringen.²² Den Mitgliedern der deutschen Ghettoverwaltung entstanden aus ihrer Tätigkeit zahlreiche Vorteile: Neben der Möglichkeit, Karriere zu machen und sich zu bereichern, wurden sie vom Dienst an der Front verschont.²³ Es spricht also vieles dafür, dass die Fotografien als Beleg für die „Leistungsfähigkeit“ des Ghettos eingesetzt und in diesem Sinne auch in dem Räumen des Museums ausgestellt werden sollten.

Für das geplante Museum waren auch die Aufnahmen geeignet, die im Auftrag der deutschen Ghettoverwaltung von den jüdischen Fotografen im Ghetto gemacht wurden. Rumkowski hatte bereits im Juni 1940 von Biebow den Auftrag bekommen, alle Einrichtungen fotografieren zu lassen, die die wirtschaftliche Aktivität des Ghettos belegen. Über 11.700 Bilder sind im Rahmen der Arbeit des Photo-Referates entstanden und als Kontaktabzüge bis heute erhalten.²⁴ Die Aufnahmen zeigen fast alle Abteilungen und Einrichtungen des Judenrates: Werkstätten, Suppenküchen, Kinder- und Altenheime, Hochzeiten, Gerichtsprozesse, die Arbeit der Jüdischen Polizei, der Post, der Krankenstationen und zahlreicher weiterer Abteilungen sind umfassend dokumentiert.²⁵

²¹ Vgl. Schreiben von Genewein an Agfa vom 12.08.1941, 18.08.1941 und 05.09.1941, APŁ, Łódź, GV/ 30221, Bl. 0902 – 0904. Vgl. auch die interne Notiz von Biebow, der bei Czarnulla, dem Leiter der Beschaffungsabteilung für Wehrmichtsaufträge „Farbfilme für die Kamera Genewein“ bestellt. Schreiben von Biebow an Czarnulla vom 3.09.1941, APŁ, Łódź, GV/29221, Bl. 0997.

²² Erste Erfolge waren bereits Ende 1941 vollbracht, die Arbeitsleistung des Ghettos hatte sich herumgesprochen. So betonte etwa Regierungspräsident Uebelhoer Anfang Oktober 1941 gegenüber Himmler: „Man spricht im Reich von der Division Ghetto Litzmannstadt; denn die hier arbeitenden jüdischen Handwerker haben eine Division Handwerker im Reich für den Wehrmachtsdienst freigemacht.“ Zit. nach Freund, Florian; Perz, Bertrand; Stuhlpfarrer, Karl: Das Getto in Litzmannstadt. In: Unser einziger Weg, S. 17-31, hier: S. 25.

²³ Vgl. Baranowski: Liquidierung, S. 48.

²⁴ „Ich lege überhaupt Wert darauf, dass alle die Dinge bildlich festgehalten werden, welche Zeugnis von Wirtschaftsleben und damit von der Organisation im Getto ablegen, d.h. z.B. Krankenhauseinrichtungen, Krankentransporte, Rettungsstationen, Büroräume ihres Wirtschaftsamttes [...]. Ich glaube, dass diese Stichpunkte genügen werden, um Ihnen Anhaltspunkte zu geben.“ Schreiben von Biebow an Rumkowski vom 29.06.1940, APŁ, Łódź, GV/29372, Bl. 0316.

²⁵ Die Kontaktabzüge befinden sich in Alben im Staatsarchiv von Łódź (APŁ). Abzüge einzelner Bilder aus diesem Bestand sind im Fotoarchiv der Wiener Library in London, im Archiv des

Für die Planungen des Museums und die fotografischen Dokumentation waren also zunächst wirtschaftliche und persönliche Gründe ausschlaggebend. Vor allem Biebow hatte ein deutliches Interesse daran, das Litzmannstädter Ghetto ins Gespräch zu bringen: Durch die Enteignung jüdischer Besitztümer und die zunehmende Produktivität des Ghettos wurde er zu einem wichtigen und bekannten Geschäftspartner im „Warthegau“ und hatte damit die Möglichkeit, sich persönlich zu bereichern.²⁶ Der Motor für die Einrichtung eines Museums scheint demnach das ökonomische Interesse an der profitablen Ghettoverwaltung und deren Ausbau durch Werbung neuer Kundschaft gewesen zu sein.²⁷ In dem Museum sollten vermutlich auch die Fotografien von der Arbeit in den Werkstätten als Nachweis für die Leistungsstärke der Ghettoetriebe eingesetzt werden. Ziel war es die Organisations- und Arbeitsleistung der deutschen Ghettoverwaltung herauszustellen.

Aufschub der Museumspläne? Überfüllung und Vernichtung im Ghetto

Während die Idee für ein Museum in der deutschen Ghettoverwaltung ausgearbeitet wurde, verschlechterten sich die Bedingungen im Ghetto. Von Mitte Oktober bis Anfang November 1941 wurden insgesamt 20.000 Juden und Jüdinnen aus dem Reichsgebiet sowie aus Prag und Luxemburg ins Ghetto deportiert. Dazu kamen Anfang November 5000 Sinti und Roma, die in einem eigens dafür abgeriegelten Häuserblock im nördlichen Ghettobereich, dem sogenannten Zigeunerwohngebiet, eingesperrt wurden.²⁸ Im Dezember erreichte das Ghetto die höchste Bevölkerungszahl seines Bestehens. Die Ankunft der

Jüdischen Historischen Instituts in Warschau, in Yad Vashem in Jerusalem und in Lohamej Hagetaot bei Haifa.

- ²⁶ Das von der Kripo beschlagnahmte jüdische Eigentum wurde auf Betreiben Biebows der Ghettoverwaltung gutgeschrieben und von dort aus billig verteilt. Vgl. Löw: Ghetto, S. 155.
- ²⁷ Pinchas Shaar, der im Graphischen Referat der Statistischen Abteilung arbeitete, erinnert sich, dass er 1940 die Aufgabe hatte, Portfolios, resp. Alben herzustellen, die als Argument für die Leistungsstärke des Ghettos gegenüber den deutschen Führungskräften benötigt wurden. Für diese Alben kombinierte er die Fotos aus den einzelnen Wirtschaftsbetrieben mit statistischen Daten und Diagrammen, die die Produktivität des Ghettos belegen sollten. Vgl. Shaar, Pinchas; Mendel Grossman: *Photographic Bard of the Lodz Ghetto*. In: *Holocaust Chronicles: Individualizing the Holocaust through Diaries and Other Contemporary Personal Accounts*. Hg. von Robert Moses Shapiro, Hoboken 1999, S. 125-140, hier: S. 126.
- ²⁸ Vgl. Löw, Andrea: *Juden im Getto Litzmannstadt. Lebensbedingungen, Selbstwahrnehmung, Verhalten*, Göttingen 2006, S. 226f.

Deportierten stellte die deutsche Ghettoverwaltung, die vergeblich versucht hatte sich gegen die Einsiedlungen zu wehren, vor enorme organisatorische Probleme: Es fehlte an Unterkünften, Transportmöglichkeiten und Versorgung.²⁹ Vermutlich sind die Pläne für ein Museum aufgrund dieser Ereignisse zunächst in den Hintergrund getreten.

Zur selben Zeit begann ein Sonderkommando der Sicherheitspolizei in dem nahegelegenen Ort Kulmhof an der Nehr (Chełmno nad Nerem) mit dem Aufbau eines Vernichtungslagers.³⁰ Das Vernichtungslager wurde bereits im Dezember 1941 in Betrieb genommen, die ersten Bewohner/innen aus dem Ghetto Litzmannstadt wurden dort Anfang Januar 1942 in mobilen Gaswagen ermordet.³¹ Rumkowski hatte die Listen der zu Deportierenden zu erstellen, da die deutsche Ghettoverwaltung nur unzureichende Karteien über die Ghettobewohner/innen besaß. Hier wird die andere Funktion der Statistischen Abteilung deutlich – durch die Erfassung aller Ghettobewohner/innen machte sich der Judenrat zum Erfüllungsgehilfen deutscher Interessen. Rumkowski gründete eine Aussiedlungskommission, die zunächst straffällig gewordene Ghettobewohner/innen und ihre Familien erfasste, mit der Zeit – und angesichts der Forderungen der Deutschen nach immer höheren Kontingenten von „Auszusiedelnden“ – zunehmend auch Fürsorgeempfänger/innen.

Ausgestaltung der Kult-Schau: Die Gründung der „Wissenschaftlichen Abteilung“ im Ghetto

In den Schriftstücken taucht das Museum erst im April 1942 wieder auf und zwar in Verbindung mit dem Namen des Professors Emanuel Hirschberg (auch: Hirszberg). Offensichtlich wurde Hirschberg Genewein als Unterstützung zur Seite gestellt und war verantwortlich für den kulturellen und religiösen Bereich des Museums. Eine Bescheinigung von Biebow bestätigt, dass der „jüdische Professor Emanuel Hirschberg“ für einige Wochen damit beschäftigt sei, „innerhalb der Ghettoverwaltung ein Museum einzurichten.“ Dazu sei es

²⁹ Vgl. Klein, Peter: Die „Ghettoverwaltung Litzmannstadt“ 1940 bis 1944. Eine Dienststelle im Spannungsfeld von Kommunalbürokratie und staatlicher Verfolgungspolitik, Hamburg 2009 S.419ff., S. 325ff., S. 353ff.

³⁰ Vgl. Klein: Ghettoverwaltung, S.387ff.

³¹ Aufgrund der katastrophalen Zustände, v.a. aufgrund der Überfüllung, dem Fehlen jeglicher Einrichtungsgegenstände und sanitärer Anlagen war im sogenannten Zigeunerwohngebiet eine Fleckfieber-Epidemie ausgebrochen. Daraufhin wurden alle Bewohner/innen nach Kulmhof deportiert und dort ermordet. Vgl. Klein: Ghettoverwaltung, S. 407ff.

erforderlich, „dass er hin und wieder kulturelle und religiöse Gegenstände aus dem Getto herausbringt oder hinein nimmt“.³²

Zu diesem Zeitpunkt wurde auch Rumkowski in die Planungen für ein Museum involviert: Aus der Korrespondenz zwischen deutscher Ghettoverwaltung und Judenrat geht hervor, dass es offensichtlich Differenzen bezüglich des Status, der Arbeitsräume und der Verpflegung von Prof. Hirschberg sowie dessen Mitarbeiter/innen gab. Rumkowski hatte offensichtlich geäußert, zusätzliche Lebensmittelzuteilungen an Hirschberg und seine Mitarbeiter/innen könnten Unmut im Getto erregen.³³ Hirschberg scheint demzufolge ohne Wissen und Unterstützung des Judenrats, in seine Position versetzt worden zu sein. Eine mögliche Verärgerung Rumkowskis über diese Vorgehensweise könnte seine Einwände in Bezug auf die Verpflegung und die Vergünstigungen für die Mitarbeiter/innen der Wissenschaftlichen Abteilung erklären.

Auch in der Ghetto-Chronik finden sich zu diesem Zeitpunkt die ersten Verweise auf ein geplantes Museum: Allerdings vermitteln sie ein anderes Bild vom Verlauf der Ereignisse, als die Schreiben der deutschen Ghettoverwaltung. Ein ziemlich ausführlicher Eintrag vom 22. Juni 1942 beschreibt die Situation folgendermaßen:

„*Museum.* In den ehemaligen Räumlichkeiten der Gemüseabteilung, in der ul. Łagiewnicka am Plac Bałucki, **befindet sich seit kurzem eine neu entstandene Abteilung**, von der tatsächlich kaum jemand im Getto weiß. Es ist eine wissenschaftliche Abteilung, deren Arbeit auf Anweisung der Behörden ausgeführt wird. Leiter dieser für die Ghettoverhältnisse eigenartigen Abteilung ist Rabbiner Prof. Hirschberg. Prof. Hirschberg hat bis vor kurzem auf Anweisung der Behörden zusammen mit seiner Tochter in der Stadt als Sachverständiger auf dem Gebiet der Judaistik gearbeitet. Die Abteilung ist gegenwärtig mit der Vorbereitung von Exponaten für ein zukünftiges Museum beschäftigt. Dieses Museum soll in der Stadt geschaffen werden, wobei sich die Abteilung darum bemüht, dass ein vergleichbares Museum im Getto entsteht und zu diesem Zweck hat sie vor, alle Exponate doppelt anzufertigen. Das Museum wird die Aufgabe haben das Leben der osteuropäischen Juden zu veranschaulichen. Als nächstes plant die Abteilung ein Ghettomuseum zu schaffen. [...] In der Abteilung gibt es ein Atelier, in dem Maler, Bildhauerinnen und Hilfskräfte hochkünstlerische Puppen von allerlei Gestalten aus der jüdischen Welt schaffen. Die Anfertigung dieser Puppen zeigt sowohl ein sehr hohes künstlerisches Niveau als auch eine Präzision [...]. In diesen Tagen wird die erste Serie fertig ge-

³² Bescheinigung von Biebow vom 28.4.42, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

³³ Schreiben von Biebow vom 05.05.1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

stellt, die eine Szene aus einer jüdischen Hochzeit darstellt. Die Abteilung ist nicht nur auf der Jagd nach allerlei Exponaten und Andenken, sondern auch intensiv nach Künstlern: Malern, Bildhauern und Graphikern. Zur Zeit zählt das Personal 17 Personen. Unter den Motiven überwiegen humoristisch-satirische Elemente.³⁴

In der Korrespondenz der deutschen Ghettoverwaltung war bislang nur von einem Museum die Rede, das zunächst in den Räumen der Ghettoverwaltung angesiedelt werden sollte.³⁵ Die Tatsache, dass im Eintrag in der Chronik von zwei Museen die Rede ist, verweist entweder auf einen Richtungswechsel in den Planungen oder auf ein Gerücht oder ein Missverständnis. Eine weitere Abweichung zu den bereits genannten Dokumenten besteht darin, dass in diesem Eintrag nur auf eine Thematik Bezug genommen wird: Die Darstellung des Lebens der osteuropäischen Juden und Jüdinnen. Von den wirtschaftlichen und statistischen Bereichen des Museums ist hier nicht die Rede. Vermutlich wussten die Autoren/innen der Chronik zwar von den Arbeiten Prof. Hirschbergs, nicht aber von der geplanten wirtschaftlichen Schau über die Leistungen der Ghattobetriebe durch die deutsche Ghettoverwaltung.

Die deutsche Ghettoverwaltung maß den Arbeiten Prof. Hirschbergs und seiner Mitarbeiter/innen eine zentrale Bedeutung bei: So setzte sich Biebow persönlich für deren Verpflegung und andere Belange ein. In seinem Schreiben vom 5. Mai 1942 verfügte Biebow ausdrücklich, dass er eine gute Zusammenarbeit zwischen Rumkowski und Hirschberg wünsche:

„Laut der heute mit Ihnen gehaltenen Besprechung treffe ich in bezug auf die Verpflegung und den Arbeitseinsatz von Prof. Hirschberg folgende Regelung Arbeitskräfte werden von H. bestimmt und von Ihnen bestätigt, sind nicht A-kräfte von H. son-

³⁴ Feuchert, Sascha; Leibfried, Erwin; Riecke, Jörg (Hg.): Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt 1942, Göttingen 2007, S. 311f.

³⁵ Die unterschiedlichen Planungen für ein Museum haben auch in der Rezeption für Verwirrung gesorgt: So berichtet Horwitz von den Vorbereitungen für ein Museum in der Stadt, die von dem Alttestamentarier Adolf Wendel geleitet worden seien, der von Hirschberg und seiner Tochter unterstützt worden sei. Diese Pläne hätten Biebow motiviert eine Konkurrenz-Ausstellung im Ghetto anzusetzen. Vgl. Horwitz, Gordon, J.: Ghettostadt, Łódź and the Making of a Nazi City, Cambridge 2008, S.185f. Allerdings konnten diesbezüglich keine Belege gefunden werden: Wendel war zwar kurzfristig Leiter einer „Abteilung Ostjudentum“ des Frankfurter Instituts von Rosenfeld, die in Litzmannstadt eingerichtet wurde. Er trat sein Amt jedoch erst am 1. Juli 1942 an, die Pläne für ein Museum der deutschen Ghettoverwaltung bestanden zu diesem Zeitpunkt bereits seit einem Jahr. Auch sind keine Aktivitäten Wendels, die sich auf die Einrichtung eines Museums beziehen nachweisbar. Vgl. Fußnote 12, Schiefelbein: Institut, S. 65ff. Auch Rupnow geht davon aus, dass zwei Ausstellungen für verschiedene Räumlichkeiten im Gespräch waren: Eine wirtschaftliche Leistungsschau innerhalb des Ghettos und ein Museum im Gebäude der Ghettoverwaltung. Vgl. Rupnow: Vernichten, S. 124.

dern unterstehen ihrem Arbeitseinsatz. Das Kontor des vorgenannten ist von seiner Wohnung in das Lokal zu verlegen, das Sie ihm zuweisen. Selbstredend muss es heil sein und mit tadellos funktionierenden Öfen ausgestattet werden. Das Ressort ist wie folgt zu bezeichnen: Arbeitsressort des Ältesten der Juden, wissenschaftliche Abteilung. Die Verpflegung darf im Höchsthalle so sein, wie sie der schwer arbeitenden Bevölkerung im Getto von Ihnen zugestanden wird. Es ist selbstverständlich dass ich auch bei meiner Zusage Prof. Hirschberg voraussetze, daß keinerlei Sonderverhältnisse, die zu Differenzen im Getto führen würden, geschaffen werden. Ich lege großen Wert darauf, daß eine gute Zusammenarbeit zwischen der Gettoverwaltung, Ihnen und Prof. Hirschberg stattfindet, weil sonst die Arbeiten des H. nur unnötig gestört würden. Dies ist das letzte und endgültige Schreiben, das ich in dieser Sache herausgebe und erwarte strikte Befolgung, denn es wäre sonst unerlässlich, daß ich energisch eingreifen müßte, um Ordnung zu schaffen.³⁶

Auch an anderer Stelle wies Biebow sehr deutlich darauf hin, dass „Prof. Emanuel Hirschberg die Unterstützung aller Dienststellen und Arbeits-Ressorts im Getto zu bekommen hat, damit er auf den Stand versetzt wird, auf statistischem Gebiet das zu leisten, was ich von ihm verlange“.³⁷ Am 19. Mai 1942 wurde das Arbeitsressort Wissenschaftliche Abteilung, in das Hirschberg von Rumkowski am selben Tag eingeführt worden war, in die Hanseatenstr. 63 (= Łagiewnicka) verlegt.³⁸ Die Wissenschaftliche Abteilung war damit Teil des administrativen Systems des Judenrates.

Die Interessen der verschiedenen Protagonisten/innen

Die angesprochenen Divergenzen in Bezug auf die Wissenschaftliche Abteilung und ihre Tätigkeit innerhalb des Ghettos und die nicht ganz konfliktfreie Position Hirschbergs, lassen eine nähere Untersuchung der verschiedenen Positionen, Motive und Interessen lohnend erscheinen:

Das Engagement Biebows für den kulturell-religiösen Bereich des Museums könnte darin begründet sein, dass seine wirtschaftlichen und karrieristischen Ambitionen eng mit der Zur-Schau-Stellung von Fachkenntnissen in „Judenfragen“ verwoben waren. Aufschlussreich ist hier ein Blick in ein Fernschreiben der Abhörstelle Litzmannstadt vom Februar 1942: Aus diesem geht

³⁶ Schreiben von Biebow an Rumkowski vom 05.05.1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

³⁷ Schreiben von Biebow an Rumkowski vom 28.4.42, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

³⁸ Schreiben von Hirschberg an Biebow vom 19. Mai 1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

hervor, dass Regierungsrat Weygart für eine umfassende Überwachung der deutschen Ghettoverwaltung plädierte, da er Biebow aus mehreren Gründen misstraute: Zum einen gab es offensichtlich Unzufriedenheiten, da die „Ghettoverwaltung nicht immer in der ihr vorgeschriebenen Weise handle“, als Begründung wurden Zwischenfälle bzw. Aufstände im Ghetto, Schwierigkeiten bei den „Aussiedlungen der Juden“, Korruption und Schiebungen genannt. Besondere Aufmerksamkeit, so das Fernschreiben, verdiene in diesem Zusammenhang der Ghettoleiter Biebow, da sich dieser „höherstehenden Personen gern erkenntlich zeige, und zwar anscheinend nicht nur, um die Gunst dieser Personen zu erlangen, sondern um sie auch ‚in der Tasche zu haben‘.“³⁹ Weiter wird betont, dass Biebow großen Wert darauf zu legen scheine, an Obergruppenführer Heydrich heranzukommen, der ihn auch nach Theresienstadt berufen habe. Folgende Mutmaßung ist im Zusammenhang mit den Museumsplänen besonders interessant:

„Im übrigen sind Regierungsvizepräsident Moser und RR Weygant der Meinung, dass Biebow aufgrund einer näheren Verbindung mit Heydrich es ‚zu dem Judenfachmann‘ in Deutschland bringen wolle, um dadurch die Leitung sämtlicher Ghettos zu bekommen.“⁴⁰

Folgt man dieser Befürchtung seitens der Regierungsstellen in Litzmannstadt, ist es also durchaus möglich, dass Biebow sich durch umfassende Kenntnisse auf dem Gebiet der sogenannten Judenfrage profilieren wollte, um daraus weitere Karrierevorteile zu ziehen. Hinsichtlich der geplanten Überwachung zieht Klein den Schluss:

„Hans Biebow sollte überwacht werden, weil er eben im Reichsicherheitshauptamt zu dem Zeitpunkt als der künftige Fachmann für Fragen der kaufmännischen Ghettoausbeutung gehandelt wurde. Falls Biebow in betrügerische Geschäfte verwickelt sein sollte, so war das für die Gestapo ein wichtiges Indiz, das man im Interesse des Vorgesetzten Heydrich erfahren wollte. Zwar konnte man dem Bremer Geschäftsmann bisher nichts nachweisen, aber das konziliante Gebaren zusammen mit den Erkenntlichkeiten war verdächtig genug.“⁴¹

Das würde bedeuten, dass diesbezügliche karrieristische Hoffnungen Biebows durchaus berechtigt waren, auch wenn sich seine Ambitionen in Theresienstadt nicht realisiert haben.⁴² Loewy vertritt die These, dass Ghettoverwalter Biebow sich Hoffnungen machte, die Leitung sämtlicher Ghettos im besetzten

³⁹ Zit. nach: Klein: Ghettoverwaltung, S. 559.

⁴⁰ Zit. nach: Ebd.

⁴¹ Ebd., S.561.

⁴² Vgl. ebd., S. 382f.

Osteuropa in seine Hände zu bekommen.⁴³ Derartige Hoffnungen könnten den großen Einsatz Biebows für den religiösen und kulturellen Bereich des Museums weitgehend erklären.

Die Interessen Hirschbergs lassen sich – da keine Überlieferungen von ihm und seinen Mitarbeiter/innen vorliegen – zunächst nur aufgrund seiner Vorgehensweise vermuten. Er war, folgt man der Korrespondenz, zunächst damit beschäftigt, seinen Stab an Mitarbeiter/innen und Listen mit Ausstattungsgegenständen für Museums zusammenzustellen. Neben Aufstellungen der benötigten religiösen Gegenstände (u.a. Chanukkah-Leuchter, B'ssamin-Büchsen, Pergamentrollen, Matzendeckchen, Torah-Vorhang, Becher, Leuchter, Torah-Teller), finden sich Listen der Mitarbeiter/innen und Künstler/innen, bei denen es sich, folgt man den Namen, dem Herkunftsort und den Adressen der jeweiligen Personen, größtenteils um Verwandte und Bekannte des Professors handelte.⁴⁴

Diese ersten Schritte verweisen auf den dreifachen Wert, den die Arbeit für die Wissenschaftliche Abteilung für die Beteiligten vermutlich beinhaltete: Erstens bekamen sie die Gelegenheit, eine Reihe von religiösen und kulturellen Gegenständen ins Ghetto hineinzubringen und damit zu bewahren. Zweitens bestand ein unmittelbarer Gewinn im Schutz der Mitarbeiter/innen vor den zu diesem Zeitpunkt laufenden Deportationen ins Vernichtungslager Kulmhof, von denen v.a. diejenigen betroffen waren, die keine Arbeit hatten. Drittens kommt dazu eine Verbesserung der Überlebenschancen durch die mit jeder Arbeit verbundene Nahrungsversorgung (einen Teller Suppe täglich) und zusätzliche Vergünstigungen in den Ressorts des Judenrates.

Den Gewinn für die Beteiligten, sowohl in Bezug auf eigene Überlebenschancen als auch in Bezug auf das kulturelle Schaffen, zeigt bspw. der Fall des Künstlers Israel Lejzerowicz. Lejzerowicz hatte in der Fischgasse 14 a ein Atelier. Da er aufgrund einer leichten, aber deutlich sichtbaren Behinderung als „arbeitsunfähig“ galt,⁴⁵ versuchte er durch Porträts von Rumkowski und Genrebildern vom Ghetto sein Überleben zu sichern. Am 1. Mai berichtete Hirschberg davon, dass einer seiner Mitarbeiter, der Künstler Israel Lejzero-

⁴³ Loewy, Hanno: „... ohne Masken“. Juden im Visier der „Deutschen Fotografie“ 1933-1945, in: Deutsche Fotografie. Macht eines Mediums, Hg. von Klaus Honnef, Rolf Sachsse, Karin Thomas, Bonn 1997, S. 138f.

⁴⁴ Zeitweilige Aufstellung Nr. 2 vom 29. April 1942, Zeitweilige Aufstellung Nr. 3 vom 29. April 1942, Zeitweilige Aufstellung der Mitarbeiter/innen vom 30. April 1942, Weitere Liste von Mitarbeiterinnen vom 1. Mai 1942, alle: APL, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

⁴⁵ Vgl. Lernen half uns Überleben. Jüdische Bildungstraditionen in Europa, Ghetto Litzmannstadt 1940-1944, Łódź 2007, S. 40.

wicz, den ‚Empfang der Königin Sabbath‘ nach dem Inhalt seiner Arbeit ‚Der Ostjude, seine Sitten und Bräuche‘ binnen einer Woche illustrieren“ solle.⁴⁶ Mit der Beschäftigung Lejzerowicz in der Wissenschaftlichen Abteilung ergab sich die Möglichkeit, ihn vor der Deportation zu bewahren und zugleich ein künstlerisches Werk für die Nachwelt zu schaffen.

Bis heute sind es Fragmente der Vergangenheit, die vom systematischen Prozess der Zerstörung und Vernichtung, aber auch von dem Versuch der Juden und Jüdinnen dagegen standzuhalten und zu überleben, erzählen. Chroniken, Tagebücher, Dokumente, Fotografien und Kunstwerke überliefern fragmentarische Bilder vom Leben im Ghetto und dokumentieren das weit verbreitete Bedürfnis, Erinnerungen festzuhalten und Zeugnis abzulegen. Schon früh brachten jüdische Historiker und Philosophen, die – von vielen Betroffenen geteilte – Besorgnis zum Ausdruck, dass ihre Geschichte in Vergessenheit geraten oder gar aus dem Gedächtnis der Menschheitsgeschichte getilgt werden könnte.⁴⁷ Angesichts dieser Gefahr waren unterschiedliche Formen, Zeugnis abzulegen, eine verbreitete Form des Widerstands. Yehuda Bauer arbeitet mit dem hebräischen Begriff „amida“, was bedeutet, „sich gegen jemanden zu erheben“, „standzuhalten“, um die vielfältigen Formen von Widerstand zu beschreiben.⁴⁸ Der Begriff umfasst bewaffnete und unbewaffnete Aktionen, zu denen das Hineinschmuggeln von Lebensmitteln in das Ghetto, die Organisation von Fürsorgeeinrichtungen, pädagogische und kulturelle Aktivitäten, politische Arbeit sowie religiöse Zusammenkünfte gehören. Auch die Arbeit der Wissenschaftlichen Abteilung, die darin bestand jüdisches Kulturgut zu sammeln, zu gestalten, anzufertigen und zu bewahren, kann in diesem Sinne als eine Form des kulturellen Widerstandes verstanden werden.

Allerdings fand die Arbeit der Wissenschaftlichen Abteilung innerhalb des Ghettos nicht nur Zuspruch. Oskar Rosenfeld, einer der Chronisten des Ghettos, hat die dort hergestellten Exponate in der Ghetto-Enzyklopädie harsch kritisiert. Die Hauptaufgabe dieser Abteilung bestand – folgt man seiner Darstellung – in der Herstellung „ostjüdischer Typen im Puppenformat“, die vor „reliefplastischer Staffage“ in Vitrinen postiert wurden. So entstanden Szenen wie bspw. „Eine chassidische Hochzeit in Polen“, – ‚Freitag Abend in einem wolhynischen Städtchen‘, – ‚Lichtzündungen im jüdischen Heim‘, – ‚Montag in Beth Midrasch‘, – ‚Alltagsszene im Ghetto Litzmannstadt‘.“ Er berichtete auch

⁴⁶ Weitere Liste von Mitarbeiterinnen vom 1. Mai 1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

⁴⁷ Vgl. Rupnow, Dirk: Vernichten, S. 32.

⁴⁸ Bauer, Yehuda: Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen, Frankfurt am Main 2001, S. 154.

von den beiden Malern J. Lejzerowicz und H. Szylis, die auf ihren Bildern „ostjüdische Ghettomotive“ präsentierten.⁴⁹ Rosenfelds Kritik bezieht sich auf die übertriebene Darstellung der Szenen, durch die sie „größtenteils grotesk“ wirkten:

„Sie lassen vieles von der Schönheit und Intimität des ostjüdischen traditionellen Lebens vermissen. Man hat oft den Eindruck, dass hier bewusst eine figurale Darstellung gegeben wurde, welche die Vernichtung dieser folkloristisch interessanten Welt als berechtigt, ja wünschenswert erscheinen lassen soll.“⁵⁰

Mit seiner Kritik formulierte Rosenfeld seine Sorge, dass neben der physischen Vernichtung der Juden und Jüdinnen zugleich die jüdische Erinnerung an die Ereignisse durch eine nationalsozialistische Darstellung verdrängt werden sollte.⁵¹ Die Angst vor der Bemächtigung der jüdischen Erinnerung durch die Nazis hat ebenso wie die bereits angesprochene Angst, dass die jüdische Geschichte und Kultur in Vergessenheit geraten könnte, die dokumentarischen und sammlerischen Tätigkeiten in den Ghettos und KZs maßgeblich motiviert. Hier vollzieht sich ein Zirkelschluss, denn angewendet auf die Arbeit der Wissenschaftlichen Abteilung bedeutet das, den dort angestellten Wissenschaftler/innen und Künstler/innen jegliche eigene Schwerpunktsetzung und Gestaltungsmöglichkeit abzusprechen. Rosenfeld scheint ihnen zu unterstellen, dass sie in der Ausführung ihrer Arbeit ausschließlich den Maßgaben der deutschen Behörden folgten. Aber hatten die Künstler/innen nicht ebenso wie die Fotografen im Ghetto, Handlungsspielräume in Bezug auf die Gestaltung und Umsetzung ihres Auftrages?

Es stellt sich natürlich die Frage, wie und ob sie diese nutzten bzw. nutzen konnten. Im unveröffentlichten Heft 12 seiner eigenen Aufzeichnungen äußert sich Rosenfeld vorsichtiger, aber auch detaillierter zur Arbeit der Wissenschaftlichen Abteilung bzw. den dort hergestellten Figurengruppen: Seine aus sieben Punkten bestehende Argumentation zielt darauf ab, dass die Darstellung symbolhaft bzw. karikaturistisch überzeichnet wirke, da einzelne Themen in Glasvitrinen auf engem Raum gedrängt dargestellt werden müssten und die Figuren durch die Verkleinerung an Vielschichtigkeit verlören, weil einzelne Details weggelassen oder grob überzeichnet würden. Weiter konstatiert er, dass aufgrund des puppenhaften Charakters der Figuren den Szenen jegliches

⁴⁹ Enzyklopädie des Gettos, AŻIH, Warszawa, 205/311 Bl. 367. Zit. nach: Feuchert: Chronik 1942, S. 660.

⁵⁰ Zit. nach: Ebd.

⁵¹ Rupnow: Vernichten, S. 83ff.

Leben fehle und die Szenen durch die Überladung mit unterschiedlichsten Charakteren grotesk wirkten. Abschließend führt er aus:

„7) Der für die Figurengruppen Verantwortliche hat von Haus aus durch betonte Objektivität dem Geschmack und den Intentionen jener Rechnung getragen, die diese Ausstellung für ihre Zwecke benützen wollen.“⁵²

Rosenfeld wirft Hirschberg also nicht willfähiges Handeln vor, sondern mangelnde Weitsicht und Reflexion in der Umsetzung seines Auftrages und die absehbare propagandistische Nutzung des Materials.

Auch an anderer Stelle in der Ghetto-Chronik finden sich Distanzierungen von der Arbeit der Wissenschaftlichen Abteilung, diese gehen möglicherweise ebenfalls auf Rosenfeld als Chronisten zurück. So ist dort bspw. angesichts der vorläufigen Stilllegung der Abteilung im April 1943 vermerkt: „Die Stilllegung dieser Abteilung ist an sich nicht beklagenswert.“⁵³ Der Verfasser gab lediglich seiner Hoffnung Ausdruck, dass die dort beschäftigten Künstler/innen anderweitig untergebracht werden. Auch ein Eintrag vom Juni 1943 über die Schließung der Abteilung ist mit einer Distanzierung vom Museumsprojekt verbunden:

„Insbesondere haben wir festgehalten, dass die Abt. nicht auf Anregung des Praeses,⁵⁴ sondern im Auftrag der Ghettoverwaltung eingerichtet wurde und dass sich das Ghetto von dieser Abteilung bewusst distanziert hat, da es deren Tendenzen nicht billigte.“⁵⁵

Auch wenn das Misstrauen gegenüber der von den deutschen Beamten ins Leben gerufenen Museumsidee durchaus nachvollziehbar ist, lässt sich aufgrund der fehlenden Überlieferung nicht klären, inwiefern Rosenfelds Einschätzungen (bzw. diejenigen anderer Chronisten) treffend waren und von anderen Ghettobewohner/innen geteilt wurden. Da insbesondere keine Äußerungen der beteiligten Mitarbeiter/innen der Wissenschaftlichen Abteilung vorliegen, ist es nicht möglich, deren eigene Sicht auf ihre Arbeit und ihre mögliche Bedeutung zu rekonstruieren. Es gibt zwar einige Anhaltspunkte für die inhaltliche Kritik von Rosenfeld, aber für die distanzierte Haltung von Rosenfeld und Rumkowski könnten ebenso andere Gründe wie verletzte Eitelkeiten, persönliche Fehden oder Abneigungen, et al. eine Rolle gespielt haben.

⁵² Rosenfeld, Oskar: *Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Ghetto Lodz*. Hg. von Hanno Loewy, Frankfurt am Main 1994, S. 315.

⁵³ Feuchert, Sascha; Leibfried, Erwin; Riecke, Jörg (Hg.): *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt 1943*, Göttingen 2007, S. 148.

⁵⁴ Praeses war eine Bezeichnung für Rumkowski innerhalb des Ghettos.

⁵⁵ Feuchert: *Chronik 1943*, S. 274.

Eine Erinnerung von Abraham Biderman gibt Aufschluss bezüglich der Frage, ob die Exponate eine ausschließlich negative Lesart zulassen, wie Rosenfeld sie vornimmt: Er betonte seine Verwunderung angesichts des Planes im Ghetto ein Museum einzurichten, erinnerte sich jedoch sehr positiv an ein erstes Ausstellungsexponat, das in einem Schaukasten am Baüter Ring zu sehen war. Biderman lobte die kunstvolle Schönheit der ausgestellten Puppen:

„The exhibit represented an orthodox Jewish wedding with dolls that were artistically and beautifully made. Their clothing had been sewn in the most minute detail, cleanly and precisely in the traditional eastern European style. The faces of the dolls were lifelike and skilfully made.“⁵⁶

Diese Erinnerung zeigt eine andere Rezeption der Exponate. Sie deckt sich übrigens in der Beschreibung der Puppen mit dem oben zitierten Eintrag in der Ghetto-Chronik. Angesichts dieser verschiedenen Einschätzungen stellt sich die Frage, ob es bei der Bewertung der künstlerischen Arbeit der Wissenschaftlichen Abteilung nicht auch um Geschmacksfragen und/oder gar damit verbundene Ost-/West-Differenzen gegangen sein könnte. In Anbetracht der Offenheit der Rezeption künstlerischer Ausdrucksformen ist diese Vermutung durchaus naheliegend. Eine Befürchtung Rosenfelds ist jedoch auf jeden Fall berechtigt: Die Sorge, dass die deutsche Ghettoverwaltung die Exponate im Rahmen einer Ausstellung in Litzmannstadt durch Anordnung und Kommentierung in einem diffamierenden Sinne einsetzen könnte. Diese Befürchtung kann jedoch nicht gegen die Exponate an sich in Anschlag gebracht werden.

Einspruch des Propagandaministeriums und Scheitern der Museumspläne

Die voranschreitende Arbeit an der Ausarbeitung und Gestaltung des Museums erhielt auch von anderer Seite Einspruch. Der erste Entwurf für das Museum wurde bereits am 24. Juni 1942 vom zuständigen Generalreferenten für Messen und Ausstellungen des Reichsministeriums für Volksaufklärung und Propaganda (RMVP), Maiwald, abgelehnt. In seiner Begründung gab er an, zum einen den wirtschaftlichen Zweck der Ausstellung nicht nachvollziehen zu können, da dadurch kaum neue Absatzmöglichkeiten geschaffen würden und er zum anderen unnötige Konkurrenz für die bereits in Litzmannstadt

⁵⁶ Biderman, Abraham: *The World of my Past*, Vintage 1998, S. 81. Zit. nach Feuchert: *Chronik*, 1942, S. 703.

ansässigen Firmen befürchte. Zudem lehnte er den Plan für eine Kulturausstellung durchweg ab, angesichts dessen

„die Abtrennung der Juden aus der Volksgemeinschaft (...), nicht aber dem Ziel dienen kann, sie und ihr Leben in irgendeiner Form für Außenstehende besonders interessant zu machen, oder Leuten eine Befriedigung ihrer Neugier zu gewähren, die damit zufrieden sein sollten, dass durch die Einrichtung des Gettos der Jude aus ihrem Lebensbereich verschwunden ist“.⁵⁷

Er verwies in diesem Zusammenhang auch darauf, dass „die Judenfrage“ bereits „durch eine Reihe von größeren Ausstellungen, zum Teil auch Wanderausstellungen, ausgiebig behandelt“ sei und bat um eine weitere Stellungnahme, die den Zweck des wirtschaftlichen Teils der Ausstellung erläutern solle.⁵⁸ Der Verweis auf die laufenden Propaganda-Ausstellungen könnte so zu interpretieren sein, dass sich das Propagandaministerium sein Deutungsmonopol in der Darstellung der „Judenfrage“ nicht aus der Hand nehmen lassen wollte.⁵⁹ Das scheint zumindest plausibel, wenn man die ambitionierten Pläne Biebows in Betracht zieht, sich zu einem Fachmann in „Judenangelegenheiten“ zu entwickeln.⁶⁰

Diese Absage beendete allerdings die Arbeit an der Realisierung der Museumspläne noch nicht. Vielmehr konkretisierten sich zunächst die Pläne für ein Museum im Ghetto: Als Ausstellungsort benannte Biebow im Oktober 1942 das ehemalige Krankenhaus, Hanseatenstr. 37, und wies Rumkowski an, die Räume genau ausmessen zu lassen. Er betonte dabei die Relevanz einer Ausstellung von Wehrmachtsgütern, für die das Parterre und die 1. Etage vorgesehen seien, der Plan für die anderen beiden Räume schien jedoch noch nicht aufgegeben.⁶¹ Das ist der erste konkrete Hinweis auf den Ort des geplanten Museums: Mit der Lage in unmittelbarer Nähe zum Bałuter Ring, dem zentralen Umschlagplatz des Ghettos, an dem die Deutschen ein- und ausgingen, hätte das Museum tatsächlich eine Werbemaßnahme für die Produktion innerhalb des Ghettos abgeben können. Die Tatsache, dass das Krankenhaus für diesen Zweck zur Verfügung stand, verweist auf einen der bedeutendsten

⁵⁷ Abschrift des Schreibens von Maiwald vom 24.06.1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. Loewy: Masken, S. 138f.

⁶⁰ Biebow wurde dieses Schreiben als Abschrift durch den Reichsstatthalter des Reichspropaganda-Amtes zugestellt, mit dem Vermerk, dass dieser bei Konkretisierung des Vorhabens einen neuen Vorstoß machen würde. Siehe: Schreiben des Reichsstatthalters an Biebow vom 01.07.1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

⁶¹ Schreiben vom von Biebow an Rumkowski vom 9.10.1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

Einschnitte in der Geschichte des Ghettos. Die Insassen des Krankenhauses waren im Zuge der Deportationen der Kinder, Alten und Kranken vom 1. bis 12. September 1942 nach Kulmhof deportiert und dort ermordet worden.⁶²

Die deutsche Ghettoverwaltung bemühte sich auch weiterhin um eine Genehmigung für die Realisierung des geplanten Museums. Trotz des erneuten Vorstoßes der verschiedenen Instanzen der zivilen Verwaltung in Litzmannstadt wurden die Pläne seitens des RMVP dennoch abschlägig beschieden. Obwohl Ribbe, der stellvertretende Leiter der Ghettoverwaltung, im Auftrag von Biebow den Schwerpunkt seiner Argumentation auf den kommerziellen Charakter der Ausstellung, den Werbeeffect für die im Ghetto hergestellten Produkte und die damit verbundene Entlastung der Wirtschaft angesichts der Arbeitskräfteknappheit verschoben hatte, fiel die Antwort negativ aus. Auch die „Dauer-Musterschau bzw. Dauer-Leistungsschau der Getto-Betriebe“ (sic!) wurde von Maiwald in einem Schreiben vom 28. Januar 1943 mit dem Argument abgelehnt, dass eine derartige Werbeausstellung die Kosten nicht lohne und eine langfristige Bindung der Räume nicht angebracht scheine, da die Zahl der in Litzmannstadt zu erwartenden Einkäufer nicht sehr hoch sei. Er verwies die Ghettoverwaltung an die Veranstalter von Auftragsbörsen, um neue Aufträge anzuwerben. Insbesondere lehnte Maiwald, wie er betonte, die Pläne für eine Verbindung der „Leistungsschau mit einer Kultschau (...) streng“ ab.⁶³ Ribbe hatte argumentiert:

„Der zweite Teil der Schau aber sollte nur eine ganz gedrängte Übersicht der jüdischen Kulturgüter enthalten, um Fragen, die über die im Getto lebenden Juden an mich herangetragen werden, auch anschaulich zu beantworten. Diese Ausstellung sollte lediglich umfassen: einige Thorarollen, Kaftane, Gebetbücher, einige Bilder über Judentypen, sowie Abbildungen aus der Judengemeinschaft, wie die primitive Art der Fäkalienbeseitigung, die schlechte Wohnkultur usw. Eine solche Ausstellung soll keineswegs auf den Beschauer interessant wirken, sondern nur abstoßend. In Bezug auf die Ausstellung der Kultgegenstände unterwerfe ich mich selbstverständlich ganz den Vorschriften, die mir von Ihnen erteilt werden. Im übrigen bietet doch aber die Ghettoverwaltung und ihre Leitung die Gewähr dafür, daß allen Personen die überhaupt mit ihr in Berührung kommen, die Juden und das jetzige Judenleben in einer Form dargestellt werden, die in jedem das Gefühl des Abscheus erregen.“⁶⁴

⁶² Vgl. Löw: Juden, S. 296.

⁶³ Schreiben von Maiwald vom 28.01.1943, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

⁶⁴ Schreiben von Ribbe an Maiwald vom 27.08.1942, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

„Einerlei, ob man jüdische Bräuche, jüdisches Elend oder Unkultur ausstellen will, eine derartige Ausstellung hat mit einer Leitungsschau nichts zu tun und kann nicht Erfolg haben“, lautete die Antwort.⁶⁵

Vorbereitungen für das Museum sind noch bis zum Sommer 1943 nachweisbar. Zwar sollte die Wissenschaftliche Abteilung schon am 13. April 1943 stillgelegt und am 24. Juni 1943 aufgelöst werden.⁶⁶ Nach Besichtigung der geleisteten Arbeit durch verschiedene deutsche Kommissionen wurden Hirschberg, auf seine Bitte hin, jedoch weitere drei Monate zur Fertigstellung der Figurengruppen gewährt.⁶⁷ In einem der letzten in der Chronik festgehaltenen Einträge zu diesem Thema vom 16. Juli 1943 wird noch einmal die vermutete propagandistische Absicht benannt:

„Es ist wahrscheinlich, dass dies gesamte Figurenmaterial demnächst nach Litzmannstadt wandern und dort als »Ausstellung ostjuedischer Sitten und Braeue« propagandistischen Zwecken dienen wird.“⁶⁸

Hier endet die Auseinandersetzung um das Museum – weitere Einträge oder Dokumente zu diesem Thema finden sich nicht. Was mit den hergestellten Figuren weiter passierte, ist unklar. Von einer Werbeausstellung, in der die im Ghetto hergestellten Waren für potentielle Auftraggeber präsentiert wurden, zeugen die Aufnahmen von Walter Genewein.⁶⁹

Resümee

Angesichts des hohen Einsatzes, den Biebow für das geplante Museum sowohl in Bezug auf die Gewährleistung der Arbeitsbedingungen für Hirschberg als auch gegenüber dem RMVP aufbrachte, stellt sich die Frage, ob sein Interesse und seine Motive in den vorgebrachten karrieristischen und ökonomischen Interessen aufgehen. Bemerkenswert ist vor allem, wie unbeirrt an den Plänen für das Museum weitergearbeitet wurde, allen Widerständen des Propagandaministeriums zum Trotz. Sollte es bei den Ausstellungsräumen für „statistische und kriminelle“ Gegenstände und denen für „wirtschaftliche und verwaltungstechnische“ Fragen wahrscheinlich um die Leistung der deutschen Ghettoverwaltung gehen, so bleibt fraglich, was der Raum mit den religiösen und

⁶⁵ Schreiben von Maiwald vom 28.01.1943, APŁ, Łódź, GM/31254, 202, unfol.

⁶⁶ Feuchert: Chronik 1943, S. 148 und S. 274.

⁶⁷ Feuchert: Chronik 1943, S. 335.

⁶⁸ Feuchert: Chronik 1943, S. 318.

⁶⁹ Vgl. Klein: Ghettoverwaltung, S. 271f.

kulturellen Gegenständen bezwecken sollte. Neben den Interessen Biebows, sich als „Fachmann in Judenfragen“ zu etablieren, ist es durchaus möglich, dass der alltägliche Kontakt mit Juden und Jüdinnen bei den Mitarbeiter/innen der deutschen Ghettoverwaltung eine gewisse voyeuristische Neugier auf das Leben und den Alltag der jüdischen Bevölkerung geweckt hatte, die hier befriedigt werden sollte.

Es stellt sich auch die Frage, ob die deutsche Ghettoverwaltung an einer Deutungshoheit interessiert war, wie das Propagandaministerium argwöhnte, und/oder den von Rosenfeld befürchteten Versuch unternehmen wollte, die jüdische Erinnerung an die Ereignisse durch eine eigene Darstellung zu verdrängen.⁷⁰ Das Ansinnen des geplanten Museums hätte dann für den Versuch gestanden, sich der Erinnerung zu bemächtigen und sie im ideologischen Sinne der Nationalsozialisten zu determinieren. Damit wäre der Versuch verbunden gewesen, ein bestimmtes Bild der „Juden“ für die Nachwelt zu zeichnen, das zugleich eine Legitimation der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik dargestellt hätte. Allerdings entsprach zu diesem Zeitpunkt der Plan der Vernichtung der arbeitsfähigen jüdischen Bevölkerung nicht den Absichten der deutschen Ghettoverwaltung, die, wie bereits deutlich wurde, am Erhalt der Ausbeutungsstrukturen interessiert war. Die Ablehnung der Pläne durch das Reichspropagandaministerium verweist zudem darauf, dass kein Vertrauen in die ideologische Festigkeit der deutschen Ghettoverwaltung bestand, ein Museum im Ghetto entsprechend den propagandistischen Maßgaben des RMVP auszurichten. Das Interesse der deutschen Ghettoverwaltung an einer eigenen Darstellung des Judentums könnte sich eher auf eine Legitimation der Ausbeutungsstrukturen bezogen haben. Allerdings ist es fraglich, ob es für die rein negative Darstellung des Judentums, wie sie Ribbe in seinem letzten Schreiben an das Propagandaministerium vertrat, nötig gewesen wäre, jüdische Künstler/innen und Forscher/innen in die Gestaltung des Museum einzubeziehen.

Es ist deshalb tatsächlich eher davon auszugehen, dass die deutsche Ghettoverwaltung sich als besondere Kennerin der jüdischen Kultur, Religion und Tradition ausweisen wollte. Für diese Annahme spricht zumindest das eingangs von Biebow angeführte Argument, „dass wir doch ganz andere Erfahrungen hätten auf diesem Gebiet“, das einen besonderen Expertenstatus in Bezug auf die Kenntnis des Judentums erhebt.

Leider gibt es keine Selbstbeschreibungen oder Einschätzungen von Hirschberg und seinen Mitarbeiter/innen in Bezug auf ihre Tätigkeit. Liest man die

⁷⁰ Rupnow: Vernichten, S. 83ff.

Dokumente über die von Hirschberg und seinen Mitarbeiter/innen entfaltenen Tätigkeiten und das Engagement für die Fertigstellung der Figurengruppen als Engagement für das Museum, scheinen die Interessen der Täter und ihrer Opfer in diesem Punkt tatsächlich partiell zusammenzulaufen. Die Vorgehensweise der Mitarbeiter/innen der Wissenschaftlichen Abteilung lässt durchaus vermuten, dass diese eigene Interessen verfolgten – auch wenn dies von Oskar Rosenfeld in Frage gestellt wurde. Die Diskussion um das geplante Museum ist ein Spiegel der Vielfalt und Widersprüchlichkeit von Interessen – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Ghettomauern.

Zwischen Lebenswelt und literarischer Raumkonstruktion. Das galizische Shtetl bei Nathan Samuely und Karl Emil Franzos

von Francisca Solomon

Zusammenfassung

Der Beitrag widmet sich dem Genre der „galizischen“ Ghettoesgeschichte und bezieht sich auf Nathan Samuelys zweibändige *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* (1885 und 1892) und auf Karl Emil Franzos' Novellenzyklus *Die Juden von Barnow* (1877) sowie stellenweise auf ausgewählte Texte aus Franzos' Band *Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien* (1876). Durchgeführt wird eine punktuelle Analyse der literarischen Typologie und der Handlungsräume in den genannten Texten, wobei die Ghettoesgeschichten in ihrer Gesamtheit als ein komplexes soziokulturelles Konstrukt einer Mikrogesellschaft problematisiert werden.

Abstract

The article focuses on the genre of „Galician“ ghetto story. It refers to Nathan Samuely's two volumes of *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien* (1885 and 1892) and Karl Emil Franzos' novel cycle *Die Juden von Barnow* (1877) as well as to selected texts from his *Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien* (1876). The aim of this study is to perform a selective analysis of the literary typology and the spheres of action in the previously mentioned texts. The ghetto stories are to be analyzed in their entirety as a complex socio-cultural construct of a micro-society.

Die „Ghettoesgeschichten“ als soziokulturelles System einer Mikrogesellschaft?

Mit der Ersten Teilung Polens im Jahre 1772 kamen große Teile des heutigen Polens sowie der heutigen Westukraine an das Kaiserreich Österreich, um dort das „Königreich Galizien und Lodomerien“ zu bilden, das flächenmäßig größtenteils aller Kronländer des Habsburgischen Reiches. Damit zog ein Gebiet, das in

der europäischen Öffentlichkeit zuvor kaum bekannt war, nun verstärkt die Aufmerksamkeit der gebildeten Schichten auf sich.

Für zahlreiche Schriftsteller stellte Galizien mit seiner heterogenen Bevölkerungszusammensetzung ein unerschöpftes literarisches Potential dar. Das Genre der „Ghettogeschichte“ kristallisierte sich daher als spezifische literarische und diskursive Ausdrucksform heraus. Bei allen diesen Texten handelt sich um eine literarische Rekonstruktion der Shtetl-Welt, welche fiktional und in einigen Erzählungen bewusst poetisch reflektiert wird. Im Hinblick auf den Begriffsapparat wird hier zwischen „Ghetto“ und „Shtetl“ nur rein terminologisch unterschieden. In Anlehnung an Leopold Komperts (1822-1886) Erzählungen *Aus dem Ghetto* (1848), die zur Entstehung des Begriffs der „Ghettogeschichte“ beigetragen haben, soll der Terminus in eine literarisch-poetologische Sinnenebene eingebettet werden. In der deutschsprachigen Literatur des 19. Jahrhunderts kristallisierte sich die Bezeichnung des jüdischen „Ghettos“ als begriffliches Pendant zum „Shtetl“ heraus, das mit den Realien (ost-) europäischer jüdischer Lebenswelten assoziiert wurde. In zahlreichen Texten spiegelte das Shtetl einen sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen jüdischen Mikrokosmos innerhalb eines nicht-jüdischen Makrokosmos wider und wies auf ein spezifisches „jüdisches“ Lebens- und Denkmuster hin.

Zur Literarisierung von (Handlungs-)Räumen und sozialen Strukturen des Shtetls

Der Leser der Ghettogeschichten kann im Hinblick auf deren Protagonisten folgende Aspekte erkennen: Jede Erzählung hebt meistens einen bestimmten Typus hervor. Nur selten werden mehrere Typen zugleich geschildert. Zahlreiche Autoren von Ghettogeschichten haben ihre Erzählungen als ein interdependentes Kommunikationssystem zwischen den Gestalten und Räumen entworfen, wobei sie über ein „festes Personal, das sich aus den Bewohnern des Städtchen rekrutiert“, verfügen.¹ Sehr häufig bekleiden die Gestalten episodische Rollen und werden graduell dargestellt. Um die ganze Typologie der Ghettogeschichten zu erfassen und einen komplexen Überblick über die Problematik zu gewinnen, ist die Lektüre des gesamten Textkorpus eines solchen Autors immer aufschlussreich.

¹ Hubach, Sybille: *Galizische Träume. Die jüdischen Erzählungen des Karl Emil Franzos*. Stuttgart 1986, S. 37.

Mit Bezug auf die Topographie in Nathan Samuelys *Cultur-Bildern* kann man Folgendes beobachten: Die Namen der Orte, in denen die Handlung stattfindet, bleiben meistens unbestimmt oder werden nur mittels eines Buchstabens benannt. Obwohl die Städtchen *S.*, *D.* oder *R.* Reminiszenzen an reelle (ost-)galizische geographische Räume wecken, transzendieren sie jede präzise räumliche Dimensionen und lassen sich vielmehr als kognitive Karten zeichnen. Bezüglich der Wiedergabe geographischer Realitäten gilt es als erwiesen, dass Menschen reale Landschaften individuell aufnehmen und rekonstruieren. Die kognitive Karte ist folglich eine subjektive und meist verzerrte Abbildung der Realität, bei der bestimmte Elemente hervorgehoben, schattiert oder ausgelassen werden:

„Etwas was in dem Städtchen *S.*, seinem Heimathsorte, jedermann auffallen musste, war, dass er seit einer Reihe von Jahren immer einen Tag vor Purim aus dem Städtchen zu verschwinden pflegte und sich erst einige Tage später wieder blicken liess [...].“²

Bei Karl Emil Franzos wird das imaginäre *Barnow* zur Quintessenz seiner „halb-asiatischen“ Topographie. In seinem Novellenzyklus *Die Juden von Barnow* kumuliert das Barnower Konstrukt alle negativen Komponenten der „galizischen Misere“³ und stellt zugleich eine narrative und diskursive Strategie dar, mit deren Hilfe der Autor seine „zivilisatorische Kulturmission im Halb-Asien“ legitimiert:

„Das Städtchen Barnow ist sehr klein, ein ödes, schmutziges Nest in einem gottverlassenen Winkel der Erde, und der große Strom des Lebens und der Bildung wirft kaum das Atom einer Welle hierher [...].“⁴

Diese verdichtete Spiegelung des eigenen Kollektivs, welche zur Typisierung führt, entlarvt den rekonstruktiven und „allgemeingültigen“ Fundus der Ghettoesgeschichten bezüglich ihrer Handlungsräume. Die Ghettoesgeschichten als Widerspiegelung eines „aufgeklärten“ und „zivilisatorischen“ Diskurses decken häufig die Vorliebe für eine breite räumliche und thematische Kontextualisierung auf. Daraus ergibt sich folgende Hypothese, dass nämlich eine typologische Analyse der Ghettoesgeschichten ebenfalls auf die (ost-)jüdische Lebenswelt in ihrer Gesamtheit transferierbar ist: Die Ghettoesgeschichten entwerfen ein komplexes soziokulturelles System einer Mikrogesellschaft. In diesem Kontext und

² Samuely, Nathan: Alles und Dalles. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*. Leipzig 1885, S. 75-76. Die Hervorhebungen stammen von der Autorin.

³ Vgl. Szczepanowski, Stanisław: *Nędza Galicji w cyfrach. Program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego*. Lwów 1888.

⁴ Franzos, Karl Emil: *Nach dem höheren Gesetz*. In: *Die Juden von Barnow*. Berlin 2008, S. 56, Abdruck nach: *Die Juden von Barnow*. Stuttgart und Berlin 1905.

mit Bezug auf das Genre der Ghettoesgeschichte ist die Betonung der kulturellen Übersetzungsprozesse von zentraler Bedeutung. Der Autor wird zur hermeneutischen Instanz kultureller Akte, wobei er seine Erzählungen meistens mit der Absicht verfasst, einem bestimmten Erwartungshorizont seiner Leserschaft zu entsprechen (hier ist das „ausgeprägte Exotismusbedürfnis“⁵ Mitte des 19. Jahrhunderts gemeint, dazu noch eine „Nostalgie für das Verlorengegangene“⁶ für eine Lebenswelt, die angesichts der Modernisierungsprozesse vom Aussterben bedroht war). Einerseits stellt sich eine Übertragung solcher imaginärer ethnographischer und räumlicher Konstrukte auf die Gesamtheit der (ost-)jüdischen Lebenswelten aufgrund des tendenziellen Charakters der Ghettoesgeschichten als problematisch dar. Die mimetisch-realistische Abbildung der Wirklichkeit ist letztendlich ein subjektiver ästhetischer Vorgang. Andererseits haben einige Forscher darauf hingewiesen, dass die Ghettoliteratur einen „Musterfall transnationaler Literatur“⁷ darstellt.

Die wichtigsten Handlungsräume jedes Shtetls waren der Marktplatz, das Gebetshaus, das Cheder, das rituelle Badehaus – die sogenannte *Mikwe* – und der Friedhof. In den bereits erwähnten Texten von Nathan Samuely und Karl Emil Franzos kommen zahlreiche Anspielungen darauf vor.

Historisch und kulturell gesehen, wies die soziale Struktur des Shtetls spezifische Merkmale auf, wobei seine sozialen Hierarchien weniger durch die berufliche Position des Einzelnen bestimmt waren, als vielmehr durch die religiöse Konstellation. Die Gelehrsamkeit und die strikte Befolgung religiöser Gebote – der *Mitzwot* – stellten entscheidende Kriterien für die Konstituierung von sozialen Hierarchien dar. Materieller Wohlstand führte keinesfalls zu gesellschaftlichem Ansehen im Shtetl, wenn er nicht mit religiöser Bildung und Wohltätigkeit im Zusammenhang stand. Obwohl die Gesellschaft des Shtetls von einem stark determinierten Schichtungssystem geprägt war, zeigte diese eine große soziale Mobilität. Der soziale Aufstieg war immer möglich, wenn ein bestimmter Grad der Gelehrsamkeit erfüllt wurde.⁸

⁵ Höfler, Günther A.: Die narrative Nähe des Entlegenen. Orale Erzählmuster in den Ghettoesgeschichten. In: Les Écrivains Juifs Autrichiens (du Vormärz à nos jours). Poitiers 2002, S. 47.

⁶ Ikenaga, Mamiko: Die Ghettoesgeschichten von Hermann Schiff und Hermann Blumenthal. Frankfurt 2000, S. 317.

⁷ Glasenapp von, Gabriele u. Horch, Hans Otto: Ghettoliteratur: Ein hybrides Genre der deutsch-jüdischen Literatur in Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Tübingen 2005, S. 1120.

⁸ Zborowski, Mark u. Herzog, Elisabeth: Das Shtetl: die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München 1991, S. 54-55.

(Handlungs-)Räume und Typologie interethnischer Begegnungen

Der Marktplatz, die Schenke und der Laden

Das Schtetl sollte keinesfalls als eine „abgeriegelte“ und „abgesonderte“ jüdische Siedlung betrachtet werden. Der nichtjüdische Bevölkerungsanteil konnte vielerorts zwanzig bis achtzig Prozent betragen. Der Marktplatz, die Schenke und der Laden stellten im osteuropäischen Schtetl die wichtigsten interethnischen Begegnungsorte für Juden und Nichtjuden dar, wo die Dynamik sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Austausches am deutlichsten in Erscheinung trat.

Als Herz jedes Schtetls zeichnete sich der Marktplatz durch rege soziale, wirtschaftliche, kulturelle und ethnische Interaktionen aus, indem er sich als Hauptberührungspunkt zwischen Juden und Nichtjuden konstituierte. Während Karl Emil Franzos seine Vorliebe für die Schilderung von Außenräumen zum Ausdruck bringt, verweilt Nathan Samuely bei den Innenräumen des Schtetls. Auf einer tieferen Ebene der Interpretation kann dieser markante Unterschied zwischen den beiden Autoren wesentliche identitäre Momente aufzeigen, indem er Franzos' Schriften als von einem ausgeprägten „Blick von Außen“ gezeichnet erscheinen lässt.

„Was aber Barnow betrifft, so thut er [der Frühling] hier noch ein besonderes Wunder: er trocknet das gewaltige Kotmeer, in dem sonst, ihres Spiegels nicht unwert, die schmutzigen Häuser und Menschen von Barnow ihr Bild erschauen können; er macht die Straßen wieder gangbar und sogar den Ringplatz, der durch sechs Monate jedes Jahres das schlichte Städtchen in ein interessantes Klein-Venedig verwandelt.“⁹ Anders als bei Franzos, lässt die „topographische“ Untersuchung Samuelys *Cultur-Bilder* keine einzige Beschreibung des Marktplatzes zum Vorschein kommen. Bei der Erwähnung der Schenke verweilt der Autor nur flüchtig, indem er diesen Handlungsraum als ausschließlich „nicht-jüdisch“ konstruiert und ohne jeglichen Verweis auf mögliche Interaktionen zwischen Juden und Nichtjuden schildert:

„In der Gruppe vor dem Schnapshause, wollte man über diese Frage genauer unterrichtet sein...

⁹ Franzos, Karl Emil: Der wilde Starost und die schöne Jütta. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 101.

„Wo ist der Jude mit dem kleinen Hawrelku verschwunden?“ fragte einer dieser ehrenhaften Gesellschaft [...] / „Das Osterfest ist nächste Woche!“ / „Das Osterfest!“ stießen Alle mit ahnungsvollem Rufe aus. / „Und wisset Ihr, was die Juden für dieses Fest brauchen?“ / „Christenblut!“ tönte es als Antwort von vielen versoffenen Hälsen. / „Und versteht’s Ihr jetzt schon, wohin der Jude mit dem kleinen Hawrelku gegangen ist?“ / „Ihn abschlachten!“ klang es im Chorus...“¹⁰

Dafür platziert Franzos seine Handlung in der Schenke des jüdischen Schankwirtes Gawriel Rendar und hebt in diesem Zusammenhang die Dynamik interethnischer Momente hervor:

„Da waren die noch kühneren Edelleute, die oft vor der Schenke hielten, auf ein Gläschen Schnaps und auf ein kleines Gespräch. Da waren die Allerkühnsten, die Husarenoffiziere, die in dem fuselgeschwängerten Raum ihre Zeit vergeudeten, welche übrigens auch sonst schwerlich nützlich angewandt worden wäre.“¹¹

In der vorliegenden Untersuchung soll ebenfalls auf die Präsenz des Ladens als eines wichtigen „räumlichen“ Punktes hingewiesen werden. So wie der Marktplatz – als „öffentlicher“ Handlungsraum – markiert der Laden trotz seines „geschlossenen“ Charakters einen Ort interethnischer Begegnungen *par excellence*.

In seiner Kurzerzählung *Das Bußgebet* schaut Nathan Samuely in den Laden der Witwe Deborah hinein und fokussiert seinen Blick dabei auf die interethnischen Begegnungen im Shtetl. Den Auslöser für solche „Kontakte“ stellt jedoch das schöne jüdische Mädchen Goldele dar, das die christlichen männlichen Bewohner des Shtetls zu einem „Neugierverhalten“ angeregt haben sollte:

„Täglich in der Nachmittagstunde verfehlte sie nicht zu ihrer Mutter in die Handlung zu gehen, um ihr beim Verkaufe behülflich [sic!] zu sein, und da kamen just um diese Stunde alle Beamte des Städtchens, jeder unter einem anderen Vorwande, in die Handlung, um sich an dem Anblicke dieser Huldgestalt zu laben, ja, sogar der alte Bürgermeister, ein siebzigjähriger Greis, kam jeden Tag zu derselben Stunde [...]“¹²

Auf der Erzählebene verwandelt sich der Laden bei Karl Emil Franzos in einen beliebten Ort interethnischer Berührungsmomente, der über ein großes kulturelles Kommunikationspotential zwischen Juden und Nichtjuden verfügt.

¹⁰ Samuely, Nathan: Viel Lärm. In: Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien, a.a.O., S. 132.

¹¹ Franzos, Karl Emil: Ohne Inschrift. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 235.

¹² Samuely, Nathan: Das Bußgebet. In: Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien. Neue Folge. Leipzig 1892, S. 71.

Häufig steht der Laden als räumlicher Ausgangspunkt für die Herausbildung interethnischer Liebesbeziehungen. Chane Silberstein, die als Protagonistin in Franzos' *Nach dem höheren Gesetz* auftritt, lernt den Bezirksrichter Julko von Negrusz in ihrer „Spezerei“ kennen und verliebt sich in ihn:

„Und da der Zugang durch den Hof so unbequem und schmutzig war, so ging auch er, wie die meisten Gäste, durch den Laden, wo die schöne Frau des Kaufmanns immer selbst das Geschäft beaufsichtigte. Doch begnügte er sich, sie im Vorbeigehen stumm zu grüßen, und sprach und scherzte nie mit ihr, wie es wohl die anderen, älteren Herren zu thun pflegten oder die jungen Offiziere.“¹³

Der Hausierer

Die Rolle des Hausierers zeigt gleichfalls wesentliche soziale Strukturen im Schtetl und weist auf seine räumliche und gedankliche Mobilität hin. In der Geschichte *Der Packenträger* aus Samuelys *Cultur-Bildern aus dem jüdischen Leben in Galizien*. *Neue Folge* erweisen sich der kleine Buchhändler Ahrele und sein Sohn als „Aufklärer“ und Verbreiter *maskilischer* Bildungsideale im galizischen Schtetl, obwohl der Autor seine Leser ahnen lässt, dass dieser Schmuggel mit aufgeklärten, weltlichen Büchern vielmehr zur Vergrößerung ihres Umsatzes beitragen sollte:

„Bis zum heutigen Tage weiß ich es nicht, ob es jenem Packenträger nur um das Geschäft zu thun war, oder lag es in seiner Absicht, Bildung zu verbreiten. Viel näher liegt mir die Annahme, dass er Absatz für seine Waare [sic!] suchte, denn er sah wahrhaftig nicht darnach aus, als ob es sich ihm um die Kultur handeln würde. [...] Wie es aber auch immer war, geziemt jenem Packenträger eher der Name Fakkelträger, denn er verbreitete, ob bewusst oder unbewusst, Licht und Aufklärung um sich her.“¹⁴

Anders als bei Nathan Samuely, bei dem die Gestalt des Hausierers mit einer soziokulturellen Dimension verknüpft wird, entpuppt sich der „Dorfgeher“ in Franzos' *Nach dem höheren Gesetz* als eine „realistische“ Erscheinung, die vielmehr bestimmte sozioökonomische Aspekte des Lebens im Schtetl dokumentiert:

„Ein ‚Dorfgeher‘ heißt in der Sprache seiner Glaubensgenossen derjenige Mann, der die Bauern in den umliegenden Dörfern mit dem Nötigen versieht und sich dabei

¹³ Franzos, Karl Emil: *Nach dem höheren Gesetz*. In: *Die Juden von Barnow*, a.a.O., S. 57.

¹⁴ Samuely, Nathan: *Der Packenträger*. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*. *Neue Folge*, a.a.O., S. 119.

sein Brot herausschlägt. Er zieht Sonntag am frühen Morgen aus dem Städtchen, den Rücken gebeugt von einem riesigen Pack Waren. Da drin ist Alles enthalten, wonach nur ein ruthenisches Bauernherz verlangen mag, bis auf das Eine, wonach ein solches Herz am meisten verlangt: Schnaps verkauft der ‚Dorfgeher‘ nicht. Aber sonst verkauft er wirklich Alles [...]. So zieht er die Woche über, jahraus, jahrein, von Dorf zu Dorf, von Haus zu Haus, immer und immer, trotz Winterkälte, trotz Sommerglut.¹⁵

(Handlungs-)Räume und Typologie intraethnischer Begegnungen

Die Synagoge und der Rabbiner

Die Synagoge (oder das Gebethaus) erfüllt in den Schriften beider Autoren eine gleichartige Funktion, wobei sie meist als Schauplatz jüdischer Feiertage und zentraler religiöser Ereignisse dargestellt wird.

Franzos' Beschreibung des Vorabends zum *Jom Kippur* (Versöhnungstag) findet intertextuelle Bezüge in einem Text von Samuely, was auf den gemeinsamen thematischen Stoff der Ghettogeschichten zurückzuführen ist. Im Folgenden wird ein repräsentatives Textbeispiel aus Franzos' Novelle *Zwei Retter* angeführt:

„Dann brach die Dämmerung herein, in der Betschul' wurden die vielen, vielen Wachslichter angezündet und die ganze Gemeinde eilte dorthin, bangen und zerknirschten Herzens, voll Demut und Reue. [...] In weißem Gewande gingen die Frauen, in weißem Sterbekleide die Männer.“¹⁶

Eine gewisse inhaltliche und erzählerische Parallelität zwischen dem zuvor zitierten Franzos'schen Textabschnitt und einem Fragment aus Samuelys Kulturbild *Durch's Feuer* ist an dieser Stelle eindeutig:

„Es war am ersten Tag der Selichot¹⁷, an einem jener Tage, die eine feierliche Ouverture für die hohen Festtage bilden. Der Jude steht an diesen Tagen mitten in der Nacht auf und eilt mit Weib und Kind in die Synagoge, um seine heißen Gebete zum nächtlichen Himmel hinaufzusenden [...].“¹⁸

¹⁵ Franzos, Karl Emil: Nach dem höheren Gesetz. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 51-52.

¹⁶ Franzos, Karl Emil: Zwei Retter. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 96-97.

¹⁷ Betwoche vor dem Neujahrsfeste [Erklärung stammt von Nathan Samuely].

¹⁸ Samuely, Nathan: Durch's Feuer. In: Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien. Neue Folge. Leipzig 1892, S. 2-3.

Der Rabbiner als *Zaddik* und Wundertäter ist eine unentbehrliche Präsenz in den Ghettoesgeschichten und auf eine unmittelbare Art und Weise repräsentiert er die obere religiöse Instanz im Shtetl. Die *Zaddikim* wurden in der chassidischen Strömung als zentrale religiöse Autoritäten angesehen und als Vermittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet. Die Anhänger des Chassidismus sprachen ihnen außergewöhnliche Kräfte zu und es bildeten sich viele große *Zaddikim*-Dynastien mit prunkvoller Hofhaltung heraus. Liest man zeitgenössische literarische Texte von *Maskilim*, kommt folgender Aspekt zum Vorschein: Der *maskilische* Diskurs entsteht sehr oft auf Basis einer Kritik des Chassidismus. In der Kurzerzählung *Viel Lärm* aus den *Cultur-Bildern aus dem jüdischen Leben in Galizien* parodiert der Schriftsteller eine solche *Zaddik*-Figur:

„Der große Stern der Gemeinde, der Rabbiner, allerorts auch ‚großer Wunderthäter‘ und ‚erleuchteter Kabbalist‘ genannt, verlässt heute seine Verborgenheit, sein dunkles Kämmerchen, und zeigt sich der großen Welt, denn heute ist Sabbath Hagodaul [der Sabbat vor dem Pessachfest] und wie alljährlich gilt es vor einer großen Versammlung über das herannahende Pessachfest zu predigen.“¹⁹

In seiner Novelle *Das „Kind der Sühne“* äußert sich Franzos gegenüber den galizischen Juden in einer missbilligenden Weise, indem er ihren blinden Glauben an die „Wunderkräfte“ chassidischer Rabbis besonders scharf kritisiert:

„Zu diesem Fürbitter wählten sie den Rabbi von Sadagóra, einem kleinen Städtchen in der Bukowina. Der Mann hieß ohnehin seiner angeblichen Thaten wegen allgemein der ‚Wundermann‘. [...] Und er schrieb Bußtage aus, und pünktlich, schier grausam, ward Fasten und Kasteiung durchgeführt, denn die Angst vor dem Tode wachte über der Erfüllung des Gebots. Es klingt unglaublich, aber es ist wahr, dass in jener Zeit drei Wochen hindurch die gesamte jüdische Bevölkerung jener östlichen Lande nur jeden zweiten Tag Speise und Trank genoß. Die Folgen sind leicht zu begreifen: über die gemarterten, geschwächten Körper kam die Seuche nur umso rascher.“²⁰

In Franzos' „westeuropäischen“ Augen galt das galizische Shtetl als Symbol für Aberglauben, Rückständigkeit und bittere Armut. Der ironische Ton des Schriftstellers kristallisiert sich hier als identitätsstiftender Gestus heraus, der eine kulturelle Distanzierung von seinen galizischen „Mitmenschen“ artikuliert.

¹⁹ Samuely, Nathan: *Viel Lärm*. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*, a.a.O., S. 126.

²⁰ Franzos, Karl Emil: *Das „Kind der Sühne“*. In: *Die Juden von Barnow*, a.a.O., S. 130-131.

Das Cheder und der Melamed

Das Cheder stellte die erste Stufe des Erziehungssystems innerhalb jüdischer traditioneller Gemeinden in Osteuropa dar und markierte einen wesentlichen Handlungsraum im Shtetl. Die kleinen Jungen mit erst drei Jahren wurden ins *Cheder* geschickt, wo sie die Anfangsgründe der hebräischen Sprache und der Tora erlernten. Im literarischen Diskurs „aufgeklärter“ jüdischer Autoren wurde das Cheder meist als ein kleines, enges, schlecht beheiztes und notdürftig beleuchtetes Klassenzimmer charakterisiert, wo die jüdischen Knaben „unzeitgemäßen“ Lehrmethoden ausgesetzt waren:

„Unser Cheder war ein niedriges Zimmer mit einem Plafond, der mit seinen kreuz und quer gelegten Balken sich fast auf unseren Köpfen zu stützen schien und nicht weniger als 22, sage zweiundzwanzig waren unser, die wir uns täglich mit dem Schläge 6 Uhr früh einfanden, um uns die Lehre eintrichtern zu lassen. Die Stube war übrigens auch nicht geräumig und wir waren lange nicht die einzigen, die diesen Raum ausfüllten. Das Cheder bildete nämlich zugleich die Wohnung unseres Rabbi, der – wie konnte es anders sein – der Besitzer einer Frau war, welche ihn im Verlaufe ihres vierjährigen Ehebündnisses mit vier Kindern beschenkt hatte.“²¹

Der *Melamed* oder der Cheder-Lehrer, bei dem die vier- bis achtjährigen Jungen lernten, tritt in Ghettogesichten sehr oft auf und wird wegen seiner lückenhaften wissenschaftlichen und pädagogischen Ausbildung zum Gegenstand einer scharfen Kritik. Zwei wesentliche Stellungnahmen zu dieser Figur lassen sich in den Texten unterscheiden: 1) eine äußerst negative und missbilligende Darstellung vom *Melamed* und der Cheder-Ausbildung, wie es bei Karl Emil Franzos der Fall ist, und 2) eine nostalgische, verklärende und sympathetische Beschreibung.

Für die erste Stellungnahme wird ein Fragment aus Franzos' „halb-asiatischen“ Textkorpora als Paradebeispiel zitiert:

„Aber wir sind ja nicht mehr in Europa, sondern in Halb-Asien, und es ist doch ein Schulzimmer, in dem wir stehen, ein ‚Cheder‘. Und nicht bloß [sic!] heute, sondern Tag für Tag erleiden diese armen Kinder die Tortur des stundenlangen Ausharrens in naturwidrigen Stellungen, die Tortur, verpestete Luft einathmen zu müssen. [...] Wir aber wollen nicht schon hier urtheilen, sondern zunächst die Thatsachen verzeichnen, auf die sich ein Urtheil stützen kann.“²²

²¹ Nathan Samuely: Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien, a.a.O., S. 12.

²² Franzos, Karl Emil: Im „Cheder“. In: Halb-Asien. Land und Leute des östlichen Europa (VI. Band). Stuttgart 1888, S. 15.

Für die zweite Stellungnahme wird ein Beispiel aus Samuelys *Cultur-Bildern* angeführt:

„[...] Der Rabbi [hier ist eigentlich der *Melamed* im Cheder gemeint] pflegte es meist nur beim Drohen zu belassen und gestattete uns gar manche Freiheiten, weil er selbst Vergnügen hatte, wenn es lustig um ihn her ging.“²³

Der Schadchen

Der Heiratsvermittler findet sich ebenfalls unter den unerlässlichen Präsenzen in den Ghettogesichten. Durch seine Inszenierung und seinen Auftritt werden aus der aufgeklärten Sicht der Autoren bestimmte berufliche Anomalien und Anachronismen innerhalb der traditionellen jüdischen Gemeinden angeprangert. Die sogenannten „Vernunftsehen“, die meistens durch die Vermittlung eines Schadchens zustande kamen, offenbarten jedoch alte religiöse Glaubensmuster, aber auch soziale und wirtschaftliche Mechanismen im Shtetl. Bei Nathan Samuely wird die Figur des Schadchens auf eine eindeutig parodierende Weise geschildert:

„Ahrele führte eine Partie für die Tochter eines gewissen Israel Etteles mit dem Sohne eines gewissen Sender Breitkop aus D. Das betreffende Mädchen war sehr auffällig schwarz, dabei mager und platt wie ein vielmals gehobeltes Brett. Der junge Mann wieder hatte ein so ansehnliches körperliches Gebrechen, dass es einem in die Augen sprang. Was das Mädchen betrifft, hatte Ahrele spielend leichte Mühe, indem er es den Eltern des jungen Mannes als eine moderne Schönheit, als eine tiefe Brünette schilderte, die erst in der Entwicklung ist – was die Eltern sich auch gerne einreden ließen, weil sie ja nicht blind für den Fehler ihres Sohnes waren, den sie gerne mit was für eine Frau immer verheirathet hätten.“²⁴

Die Figur des jüdischen Heiratsvermittlers ist bei Franzos negativ konnotiert, wobei der Autor in seinen Schriften zum eifrigen Verfechter der Liebe und insbesondere der interkonfessionellen Liebesbeziehungen als Sinnbild für eine christlich-jüdische „Symbiose“ wird. „Dass man einen Menschen aus so heiliger Familie verschmähen konnte, war unfassbar und kam einer persönlichen Beleidigung Gottes fast gleich. Aber die Lea wagte sich diesen Frevel und fuhr fort, die Heiratsvermittler zur Verzweiflung zu treiben. Schließlich wagten es diese Leute kaum mehr, die Schenke zu betreten, obwohl es im Allgemeinen

²³ Samuely, Nathan: Unser Cheder. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*, a.a.O., S. 13.

²⁴ Samuely, Nathan: Die beiden Liebesboten. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*, a.a.O., S. 80.

Menschen giebt [sic!], welche scheuer, schamhafter und rücksichtsvoller sind, als jüdische Heiratsvermittler in Podolien.“²⁵

Im bereits zuvor zitierten Textabschnitt treten einzelne Aspekte der Genderproblematik innerhalb der traditionellen jüdischen Gemeinden auf, wobei der Autor auf die seit der Aufklärung obsolet gewordene patriarchalische Struktur von Familie und Gesellschaft anspielt. Trotz der zeitgenössischen „Auflockerung“ von starren Denk- und Verhaltensmustern zeigten das Schtetl und seine jüdischen Bewohner eine tiefe Abneigung und Geringschätzung gegen Eingriffe in ihre von religiösen Vorschriften bedingte Privatsphäre. In seinen Schriften setzte sich Franzos für die Emanzipation der jüdischen Frauen, daher lässt er ihre weiblichen Stimmen immer wieder vernehmen. Die Gestalt des Heiratsvermittlers wird bei Franzos zum zentralen Bezugspunkt dieser Kritik.

Der Badchen / der Marschalik

Der Lustigmacher spielte im aschkenasischen Milieu die Rolle eines Berufspaßmachers, der bei Hochzeiten und zum Purimfest volkstümliche Lieder vorzutragen pflegte. Dieser Beruf hat seine Wurzeln im Mittelalter, wobei man seine Erscheinung in Analogie zu derjenigen der „Troubadouren“ und Minnesänger auffassen kann. Der Lustigmacher weist gleichfalls auf mittelalterliche Relikte hin, indem hier eine Parallele mit der Figur des Narren zu ziehen wäre. In einem seiner *Cultur-Bilder* führt Samuely die Gestalt eines Lustigmachers ein, um Kritik an der Ignoranz der Eltern hinsichtlich der Erziehung ihrer Kinder zu üben, eine Ignoranz, welche zur Unkenntnis wirklicher Talente der Kinder führt:

„Ich glaube jetzt ihn noch jetzt vor mir zu sehen, den langen klapperdürren Jankele Grünspann, mit dem kleinen Zottelbärtchen, dem abgemagerten kränklichen Gesicht, den traurigen stets verschlafenen Augen und dem übergroßen Kopfe, der ihm immer auf die flache Brust herunterhing, wie eine überreife Frucht, die sich vom Baume ablösen will. Er war der traurigste Mann der Gemeinde, was ihn jedoch nicht verhinderte, einen sehr heiteren Lebensberuf zu haben. Er war nämlich Lustigmacher, oder wie ein solcher hier zu Lande genannt wird ‚Marschalk‘, und keine Hochzeit gab es im Städtchen S., wo er sich nicht einstellte, um das Brautpaar und die Hochzeitsgäste zu belustigen.“²⁶

²⁵ Franzos, Karl Emil: Ohne Inschrift. In: Die Juden von Barnow, a.a.O., S. 236.

²⁶ Samuely, Nathan: Unser Dawidsohn. In: *Cultur-Bilder* aus dem jüdischen Leben in Galizien, a.a.O., S. 46.

Durch die Tendenz, jiddische und hebräische Wörter und Redewendungen oder jüdische Sitten und Bräuche zu erklären, zeigt sich der Wille seitens zahlreicher Autoren von Ghettoesgeschichten zur Verbreitung spezifisch jüdischer Themen und zur Erreichung eines breiteren Publikums. Dieses Publikum sollte vor allem aus bereits emanzipierten jüdischen, aber auch nicht-jüdischen Lesern bestanden haben. In der Beschreibung von Isaak Türkischgelb macht Franzos von erklärenden Kommentaren Gebrauch, um der Leserschaft die Aufgaben des Lustigmachers kursorisch zu erwähnen:

„Das war Herr Isaak Türkischgelb, der ‚Marschallik‘ von Barnow, was zu deutsch einen Lustigmacher oder Hochzeitsmarschall bedeutet. Ein solcher Würdenträger hat neben tausend anderen kleinen Pflichten auch die, die Gäste zur Hochzeit einzuladen, und in dieser Eigenschaft beehrte er mich mit seinem Besuche, um mir und Adolf die dringliche Einladung der Frau Sprinze Klein zu überbringen, am nächsten Dienstag in ihrem Hause das Hochzeitsfest ihrer Tochter Jütta Klein mit Herrn Isidor Spitz (*vulgo* ‚Rot-Itzigel‘) mit unserer Gegenwart zu verherrlichen.“²⁷

Der Schnorrer

Der Bettler spielte eine bedeutende Rolle im orthodoxen Judentum und erfüllte eine soziale und gleichzeitig religiöse Funktion. Da die jüdischen Vorschriften den Gläubigen vorschreiben, sich nach dem Prinzip der Barmherzigkeit gegenüber Schwächeren zu richten, stellte der Schnorrer ein Medium für die Ausübung der Wohltaten dar und besaß hierbei keinen Bettlerstatus in der Wahrnehmung traditionell gesinnter Juden. Der maskilische Diskurs setzt sich kritisch mit diesen veralteten Strukturen auseinander. Ein relevantes Beispiel aus Samuelys *Cultur-Bildern* bezeugt die Präsenz dieses diskursiven Modells:

„Mitten unter der großen Menge von Armen erschien auch – Reb Nechemje wollte kaum seinen Augen trauen – Gezele Alles. [...] Gezele nämlich, der diesen unlieb-samen Gast am wenigstens hier vermuthete und ihn auch nicht bemerkte, fing an wegen der Almosengabe, die man ihm verabreichte, mit dem Geber zu feilschen und betheuerte, er sei ein armer, abgebrannter Familienvater von einer Frau und sechs Kindern, er sei einst sehr reich gewesen, stamme von großen Leuten ab und verdiene daher eine würdigere Gabe!“²⁸

Auf die Präsenz des Schnorrers im Shtetl verweist auch Karl Emil Franzos in seinem Novellenband *Die Juden von Barnow*. Allerdings entwirft hier der

²⁷ Franzos, Karl Emil: Esterka Regina. In: *Die Juden von Barnow*, a.a.O., S. 159.

²⁸ Samuely, Nathan: Alles und Dalles. In: *Cultur-Bilder aus dem jüdischen Leben in Galizien*, a.a.O., S. 77.

Autor nur eine verzerrte Silhouette des jüdischen Schnorrers.²⁹ Als „verabschiedeten Soldat“ wiesen ihm seine jüdischen Mitmenschen eine marginale gesellschaftliche Stellung zu, indem sie ihn an den untersten Rand der sozialen Hierarchie drängten. Da er wegen seiner militärischen „Laufbahn“ eine „christliche“ Lebensweise einnehmen musste, wurde ihm die Zugehörigkeit zur Gemeinde aberkannt:

„Da war zum Beispiel einst ein alter Bettler in der Gemeinde, ein verabschiedeter Soldat, der hilflos und verkrüppelt heimgekommen. Niemand nahm sich seiner an. Die Christen nicht, weil er ein Jude war, und die Juden nicht, weil er so lange christliche Kost gegessen hatte und weil er sehr lästerlich fluchte. [...] Aber sie nahmen ihm doch Beides sehr übel und er bekam täglich nur ein Stück schimmeligen Brotes und jeden Freitag Nachmittag sieben Kreuzer. Davon kann selbst ein alter Bettler in Barnow nicht standesgemäß leben; der zitterige Greis hungerte sehr viel.“³⁰

Als literarisches Konstrukt verfügt das Schtetl über weitere Handlungsräume und „typische“ Gestalten. In die erste Gruppe sollen noch der Friedhof und die *Mikwe* eingeordnet werden, wobei sie mit der Sphäre jüdischer Religion und Traditionen zu assoziieren sind. Darüber hinaus enthält die typologische Ebene der „galizischen“ Ghettoesgeschichten Akteure wie zum Beispiel der Synagogendiener, die Handwerker und Kaufleute. In den bereits zuvor erwähnten Schriften von Nathan Samuely und Karl Emil Franzos werden sie zum Bestandteil des „menschlichen“ und „räumlichen“ Inventars im Schtetl und rekonstruieren zugleich – auf eine literarisierte Weise – die Realien sozialer Strukturen.

²⁹ In seinem 1905 posthum veröffentlichten Roman *Der Pojaz* entwirft Karl Emil Franzos in der Gestalt von Mendele Glatteis ein ausführliches Porträt des Schnorrers. Dabei artikuliert er die Bedeutung des Bettlers für die jüdischen Bewohner des Schtetls.

³⁰ Franzos, Karl Emil: Ohne Inschrift. In: *Die Juden von Barnow*, a.a.O., S. 224.

Der Zauber des Orients? Schilderungen der nicht-ashkenasischen Judenviertel in der zeitgenössischen Literatur

von *Elvira Grözinger*

Zusammenfassung

Die Erforschung der modernen Literatur nicht-ashkenasischer jüdischer Autoren – sefardischer und orientalischer Herkunft – steht erst in den Anfängen. Das Ghetto als Thema der west- und osteuropäischen Literatur wurde zwar lange vernachlässigt, doch ist es vor einigen Jahren zum Gegenstand der Literaturwissenschaft geworden. Zögerlich wächst nun auch das Interesse für die reiche doch oft tragische Geschichte und Kultur der nicht-ashkenasischen Juden, zumal die lange vergessenen jüdischen Flüchtlinge aus den arabischen Ländern ins allgemeine Bewusstsein vorrücken. Einen großen Anteil daran haben neu entstandene Filme, vor allem aber zeitgenössische literarische Werke, die sich diesem Thema widmen. Im Folgenden werden die Bücher über das keineswegs sorglose Leben in den Judenvierteln der Türkei (Istanbul), Marokkos (Marrakesch), Persiens und Iraks (Bagdads) vorgestellt. Berücksichtigung findet hierbei die Sicht der sich bis heute als unterprivilegiert fühlenden orientalischen Juden in den israelischen Einwandererstädten, die als Ghettos empfunden werden. Weder in den Ghettos ihrer Herkunftsländer noch in der neuen Heimat fühlten sich diese Menschen wirklich geborgen, so dass dort wenig vom Zauber des Orients zu finden ist.

Abstract

The research on modern Jewish literature written by not ashkenasi authors is still in its beginnings. Whereas the topic of the ghetto in European countries has been researched on by literary historians, the rich, long and often tragic history of the Jews in Islamic countries, including the destiny of Jewish refugees from Arabia – both the sephardi and the mizrakhi – has long been ignored and forgotten, being overshadowed by the more successful Palestinian propaganda about the “nakbah”. Recently, due to a growing number of films but above all to books about Jewish history and culture in these countries written by contemporary Jewish authors, which are discussed here, we now know more about the only periodically tranquil life in the Jewish quarters of Turkey (Istanbul), Morocco (Marrakesh), Persia and Iraq where splendor of the Orient was not easily to be found. But even in Israel, the not ashkenasi immigrants did not experience equal treatment and find a haven as the descriptions of their situation in the neglected immigrant centers of the country show.

Die Erforschung der Literatur nicht-ashkenasischer jüdischer Autoren – sefardischer und orientalischer Herkunft – steht erst in den Anfängen. Das Ghetto als Thema der west- und osteuropäischen Literatur wurde zwar lange vernachlässigt, ist aber vor einigen Jahren zum Gegenstand der Literaturwissenschaft geworden, ob als „Ghettogeschichten“¹ oder „Ghettolieder“ aus dem Leben der Juden in den vergangenen Jahrhunderten bzw. aus den nationalsozialistischen Ghettos. Wir kennen deutsche, österreichische, polnische² Ghettogeschichten aus Sammlungen und Abhandlungen, ob Heines „Der Rabbi von Bacherach“, Bernard Auerbachs oder Sacher-Masochs Ghettoerzählungen; jedoch über die Judenviertel orientalischer und nordafrikanischer Länder wissen die Leser bisher wenig. Während sich Juden seit den Römerzeiten in Nordafrika ansiedelten, sahen sich die jüdischen Bewohner Tunesiens, Jemens, Iraks oder Irans als Nachfahren der Israeliten, die dort seit den biblischen Zeiten lebten. Sie werden als orientalische Juden bezeichnet, häufig mit Sefarden verwechselt, wogegen sich aber insbesondere die Letzteren wehren, denn ihr kultureller Hintergrund ist in der Tat ein anderer. Von den muslimischen Herrschern als „Dhimmi“, schutzbefohlene Monotheisten, betrachtet, waren auch sie, entgegen der verbreiteten Meinung über die früher angeblich friedvolle jüdisch-moslemische Koexistenz, nicht anders als im christlichen Abendland stets von der Gnade und Laune der sich als überlegen fühlenden Moslems abhängig.³ Nach der Vertreibung der nicht zur Taufe bereiten Juden aus Spanien 1492 und aus Portugal 1497 flohen die „Sefardim“ (hebräisch für Spanier) zum größten Teil in den Maghreb (vor allem Marokko) sowie in das Osmanische Reich. Ein kleinerer Teil siedelte sich in Venedig sowie in Nordeuropa an, insbesondere in den Niederlanden (Amsterdam) und Norddeutschland (Hamburg) oder Thessaloniki, aber auch in Amerika und Indien.⁴

¹ S. z. B. Ober, Kenneth H.: Die Ghettogeschichte. Entstehung und Entwicklung einer Gattung. Hg. von der Lessing-Akademie Wolfenbüttel, 2001; oder Ikenaga, Mamiko: Die Ghettogeschichten von Hermann Schiff und Hermann Blumenthal (erschienen als Forschungsbeiträge zur Germanistik).

² S. z. B. Höfler, Günther und Spörk, Ingrid: Der Dorfgeher. Ghettogeschichten aus Alt-Österreich. Leipzig 1997; Ghetto – Geschichten von Leopold Kompert. Hg. von Bittrich, Burkhard. Berlin 1997; Polnische Ghetto Geschichten, von Leopold Ritter von Sacher-Masoch, 1886, u.v.a.m.

³ Z. B. Lewis, Bernard: The Jews of Islam. Princeton, New Jersey 1984; Bouman, Johan: Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie. Darmstadt 1990; Newby, Gordon Darnell: A History of the Jews of Arabia. From Ancient Times to Their Eclipse under Islam. Columbia SC 2009.

⁴ S. z. B. Leroy, Béatrice: Die Sefardim. Geschichte des iberischen Judentums. Aus dem Französischen von Frederica Pauli. Nymphenburger, München 1987; Spharadim-Spaniolen. Die Juden in Spanien bis 1492. Die sephardische Diaspora. In: Studia Judaica Austriaca,

Vor allem in der Sprache unterschieden sich die Sefardim von den mittel- und osteuropäisch geprägten Aschkenasim, die insbesondere nach den Pogromen der 1880er Jahre aus Russland kamen. Die Sefarden sprachen im Alltag Ladino oder Judesmo bzw. Spaniolisch oder Judeo-Español, während Jiddisch traditionell die Sprache der Aschkenasim war. Die Gebildeten kannten natürlich auch andere Sprachen, oft Deutsch. Die „Oberschicht“-Juden im Osmanischen Reich bevorzugten etwa, wie die Juden des zaristischen Russland, das Französische. Die orientalischen Juden sprachen meist sowohl die jeweiligen arabischen Dialekte ihrer Herkunftsländer als auch ihre spezifischen judäo-arabischen Dialekte (klassisches Arabisch, geschrieben in hebräischen Lettern), wobei sie ihr Akzent und die Verwendung mancher hebräischen Ausdrücke oft als Juden verriet.

Auch die sefardischen Juden lebten seit 1516 in Venedig unter Zwang und streng reglementiert in dem als das älteste Ghetto bekannten (Gießerei-)Viertel, das in vielen Städten Europas übernommen wurde⁵, angefangen von Rom, Prag, Frankfurt am Main bis hin zu kleinen Orten, in denen die jüdische Bevölkerung in einer „Judengasse“ wohnen musste. Den Bewohnern wurde verboten, nachts das von Toren umschlossene und von Soldaten bewachte Viertel zu verlassen. Unter einer hohen Steuerlast leidend, waren die venezianischen, wie früher die spanischen und portugiesischen Juden, dennoch vielfach kultiviert und akademisch gebildet – viele von ihnen waren z. B. auch an den Höfen gefragte Ärzte. Auch unter der Herrschaft der früher meist toleranten Moslems zogen die Juden nun in bestimmte Viertel. Zwar ließen diese den Juden einen gewissen Freiraum für die Entfaltung und Pflege der eigenen Kultur, einen vollständigen Schutz vor Übergriffen gewährten ihnen aber die Ghettomauern nur selten. Es ist nun an der Zeit, die literarischen Zeugnisse dieses Lebens in Unfreiheit, welches dennoch seine Reize hatte und nach dem sich die aus den islamischen Ländern stammenden geflüchteten bzw. emigrierten Autoren häufig sehnten, kennen zu lernen.

Bd. 13. Hg. von Heimann-Jelinek, Felicitas und Schubert, Kurt. Eisenstadt 1992; Sachar, Howard M.: Farewell España. The World of the Sephardim Remembered. New York 1994/5; Bossong, Georg: Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden. Beck, München 2008.

⁵ Calimani, Riccardo: Die Kaufleute von Venedig. Die Geschichte der Juden in der Löwenrepublik. Aus dem Italienischen von Sylvia Höfer. dtv, München 1990.

Die Sefarden von Istanbul

Erst seit Kurzem rückt die lange unbeachtet gebliebene Geschichte und Kultur der Juden in der Türkei in den Mittelpunkt des Interesses.⁶ Das osmanische Reich und später die Türkei nahmen viele jüdische Vertriebene und Flüchtlinge auf, ob aus Spanien, Portugal, Frankreich, im 19. Jahrhundert aus Österreich, im 20. Jahrhundert aus dem revolutionären Russland oder aus Nazi-Deutschland. Bereits in der byzantinischen Epoche war das Istanbuler Viertel Karaköy Siedlungsgebiet der karäischen Juden.⁷ In dem 2010 erschienenen Reiseführer zum „Jüdischen Istanbul“ werden die mehr als 1.700 jährigen, inzwischen oft verwischten Spuren der nicht immer friedvollen türkisch-jüdischen Geschichte wieder entdeckt: „Es bedeutete, die vergangenen Geschichten Balats zu hören, einer der ältesten jüdischen Siedlungen“⁸ nachzuspüren. Im 18. Jahrhundert, nach dem Desaster wegen des falschen Messias Sabbatai Zvi, erlebte auch das osmanische Judentum eine Zeit des Niedergangs. Den Juden auferlegte Zwänge, wie eine spezielle Kleiderordnung und eine Kleidersteuer, erschwerten ihnen zusätzlich das Leben. Noch zu Zeiten des Sultanats von Selim III. (1789-1807), der als Reformler galt, wurde eine Reihe diskriminierender Dekrete gegen die Minderheiten erlassen, wonach z. B. Moslems gelbe, aber Armenier rote, Griechen schwarze und Juden blaue Schuhe zu tragen hatten.⁹ Die Juden durften nicht mit Ruderbooten über den Bosphorus fahren, was nur den Moslems gestattet war. Die Mitglieder des Janitscharenkorps, welches erst 1826 aufgelöst wurde, legten Brände in jüdischen Vierteln und erpressten die Juden, bis zur Hinrichtung hochstehender Gemeindeglieder.¹⁰

Istanbul war über Jahrhunderte eine multikulturelle und multilinguale Stadt, in der vor allem Türken, Griechen, Armenier, Tscherkessen, Lasen und Juden eng nebeneinander lebten und oft die jeweiligen Sprachen der Nachbarn beherrschten. Hebräisch war hier wie andernorts auch die Sprache der Synagoge. Die Situation verbesserte sich für die Juden 1839, als durch einen Erlass des Sultans Abdülmecid I. den Nichtmoslems die gleichen Rechte wie den Moslems zuerkannt und Grundsteuern gesenkt sowie die diskriminierenden Kleidungs Vorschriften abgeschafft wurden. Die zum Wohlstand gelangten jü-

⁶ Svastics, Okşan: Jüdisches Istanbul. Aus dem Türkischen von Monika Demirel, o.O. [Wien] 2010.

⁷ Ebd., S. 98.

⁸ Ebd., S. 9.

⁹ Ebd., S. 34f.

¹⁰ Ebd., S. 35.

dischen Familien, zu denen z. B. die gleich den aschkenasischen Rotschilds international Ansehen und Einfluss genießende,¹¹ aus Venedig stammende Istanbuler Familie Kamondo oder Camondo gehörte, wohnten „im Stadtzentrum, in dem Gebiet zwischen Taksim und Nişantaşı und Şişli. Maçka, Topağacı, Ayaspaşa, Gümüşuyu... [...] Die Juden, die die Gegend um den Galata-Turm, Hasköy und Balat am Goldenen Horn oder Ortaköy am europäischen und Kuzguncuk am asiatischen Ufer längst verlassen oder dort nie gelebt hatten, verachteten die Juden, die dort wie festgenagelt waren, die Familien, die bloß Fischer, Schneider, Kleinhändler und Strolche hervorbrachten, immer noch frei von Komplexen Ladino sprachen [...]“¹²

Ein kürzlich in deutscher Übersetzung publizierter monumentaler Roman des 1957 geborenen jüdisch-türkischen Autors Mario Levi *Istanbul war ein Märchen*¹³ erzählt die oft tragischen Lebensgeschichten der Mitglieder einer weit verzweigten jüdischen Familie Ventura, in der noch das von Generation zu Generation tradierte „Spanjolisch“ gesprochen wurde. Der in der Türkei verbliebene Teil der Familie überstand den Zweiten Weltkrieg unbeschadet, während die im besetzten Europa wohnenden Verwandten deportiert und umgebracht wurden. Sie hatten zwar auf die schützende türkische Staatsbürgerschaft gehofft, doch vergeblich. In diesem über Jahrhunderte als gastfreundliche Vielvölkerstadt bekannten Istanbul gab es aber in der Nacht zum 7. September 1955 einen Pogrom, bei dem es zu Übergriffen auf die christliche, vor allem griechische Minderheit und vereinzelt auf Juden auch in anderen Teilen der Türkei kam.

Der orientalistisch weitschweifende – arabeske – und zugleich sehr poetische Roman hat eine melancholische Note. Es ist wie bei Marcel Proust die Suche nach der verlorenen Zeit, ähnlich den Romanen von Thomas Mann. Hier sind die alten „guten“(?) Zeiten vorbei, besonders die der behüteten Kindheit im Schoß der Familie, die der Erzähler als ein Märchen empfindet, und welches mit dem Tod der erblindeten Urgroßmutter zu Ende ging. Als diese jüdische Frau, genannt Madame Perla, die die letzten fünfzehn Jahre ihres Lebens als Blinde verbrachte, noch viel mehr als der jüdische Mann von der Umwelt ab-

¹¹ Ebd., S. 101-106. S. auch den Katalog der Ausstellung *La Splendeur des Camondo. De Constantinople à Paris 1806-1945*, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme (6 novembre 2009 au 7 mars 2010). Paris 2009.

¹² Ebd., S. 19.

¹³ Aus dem Türkischen von Barbara Yurtdas und Hüseyin Yurtdas, Frankfurt am Main 2010, erschienen 1999 in Istanbul.

gesondert lebte, sah die Stadt auch noch anders aus; die Welle des türkischen Nationalismus hatte sie noch nicht erfasst:

„Vielleicht war für meine Urgroßmutter, die aus jenen Zeiten zu mir kam und die in jenem alten ‚Spaniolisch‘, das sie von ihren Müttern gelernt hatte, lebte, dachte und fühlte, dies der Grund, in den Stadtvierteln Istanbul außerhalb der ‚Mauern‘ ihr eigenes Schweigen wie einen Schutzschild zu benutzen, sich vielmehr bewußt zu sein, daß dies ihre unzerstörbare, ihre einzige uneinnehmbare Burg war. ‚Die Straße‘ war ihr fremd, das Türkische, oder, mit ihren Worten, ‚Turkças‘ war ihr fremd. Die Sprache der Stadt, wo sie geboren war und lebte, wo sie das Tageslicht gesehen und verloren hatte, hatte sie nie angezogen. Doch damals, als sie eine junge Frau gewesen war, wußte sowieso niemand und konnte keiner sagen, welches die eigentliche Sprache jener Stadt war.“¹⁴

Der Erzähler, den die alten Fotografien zu seinen Nachforschungen angeregt hatten, thematisiert das Ghetto als einen konkreten und gleichzeitig auch imaginären Raum, der Schutz und Geborgenheit bieten kann, es aber nicht zwangsläufig tut. Damit trifft er den Kern dessen, was ein Ghetto ist:

„Niemand ist an jenem Ort und jener Zeit allein geblieben, die nicht wiederholbar ist [...] Da fragt ihr euch dann selbst, wer in euch diese Mauern errichtet hat. Für wen wurden jene Fotografien des Glücks aufgenommen?... Wen verbargen die Mauern, wer schützte sich vor wem? [...] Zweifellos gibt es ähnliche Fragen in der Geschichte derer, die ein ‚altes‘ Land suchen [...] Wessen Getto war das Getto? Mit welchen ‚Sprachen‘, welchen ‚Namen‘ war es für die ‚anderen‘ verboten in jenen Zeiten, in denen die Ängste und Fremdheiten sich immer von selbst am Leben erhielten und vermehrten?... Die Geschichte von Mailand, Warschau, Budapest – wenn wir an jene Bilder denken – öffnet uns, ob wir wollen oder nicht, die Türen zu vielen Erzählungen, die ins Getto führen [...] zuweilen fragt ihr euch auch selbst, ob es unter den Erbauern und Maurern jener Gettos und dieser Mauern, die in verschiedenen Städten und an verschiedenen Grenzen leben, nicht welche gibt, die gerne in jenen Gettos bleiben möchten [...] Letztendlich erschuf jeder sein eigenes Getto, lebte mit seinem eigenen Getto... Jeder verurteilte sich zu seinem eigenen Getto, ohne es zu merken.“¹⁵

Mario Levi, selbst ein Nachfahre sefardischer Juden, freute sich über die Übersetzung des in seinem Land mit dem höchsten literarischen Preis ausgezeichneten Romans ins Deutsche, weil Heinrich Heine, Franz Kafka, Elias Canetti und Stefan Zweig in dieser Sprache schrieben.¹⁶

¹⁴ Ebd., S. 807f.

¹⁵ Ebd., S. 824f.

¹⁶ Topçu, Canan: Mario Levi: Die große Sehnsucht. In: Frankfurter Rundschau, 14.10.2008.

Das Salz von Marrakesch

Das marokkanische Judentum glaubt, seit der Zerstörung des Ersten Tempels in Jerusalem (587 v. Chr.) durch die Assyrer unter Nebukadnezzar eine 2500 jährige Geschichte zu haben. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. durch die Römer unter Titus strömten wieder Flüchtlinge aus dem nahen Osten dorthin. Nach der Vertreibung aus Spanien kamen die Sefarden und konnten, wenn sie entsprechende Steuern entrichteten, den Schutz des Sultans genießen. Die Judenghettos wurden dort 1438 gegründet, nachdem die Juden von Fes beschuldigt wurden, eine Moschee geschändet zu haben, was allen Juden des Landes zum Verhängnis wurde. Erst 1912, mit der Übernahme des französisch-spanischen Protektorates in Marokko, öffneten sich diese seit dem Mittelalter bestehenden Judenviertel, die „Mellahs“ (arabisch „Salz“, da Juden das Monopol auf den Salzhandel hatten) der neuen Zeit. Seitdem eroberten marokkanische Juden einen Platz in der Gesellschaft, da die seit dem 17. Jahrhundert bis heute regierenden Aleviten eher judenfreundlich waren. Während des Zweiten Weltkrieges flüchteten viele Juden nach Marokko, wo Sultan Sidi Mohammed Ben Jussuf (König Mohammed V.) sich geweigert hatte, die Judenpolitik des Vichyregimes mitzumachen und rettete so die „Israeliten“ seines Landes, was bis heute unvergessen ist. Aber seit 1948 haben die Auswanderungswellen nach Israel – so auch in den Jahren 1956 (zweiter arabisch-israelischer Krieg) und 1967 (Sechstagekrieg) – die jüdische Gemeinschaft dezimiert und so leben heute lediglich noch ca. 7000 Juden¹⁷ in kleinen Gemeinden über das ganze Land verstreut, vor allem aber in den größeren Städten. Dennoch bilden die Juden in Marokko noch heute die größte jüdische Gemeinschaft in der arabischen Welt und genießen die Sympathie des Alevitischen Herrscherhauses.¹⁸

Der sefardische Jude Elias Canetti, Nobelpreisträger für Literatur des Jahres 1981 und Träger zahlreicher internationaler Auszeichnungen¹⁹, wurde 1905 in Bulgarien geboren, wohnte seit 1924 in Wien, und reiste von London, wo er seit 1938 lebte, im Jahre 1954 als Begleiter eines Filmteams nach Marrakesch. Zurückgekehrt, schrieb er seine Eindrücke als „Aufzeichnungen nach einer Reise“ nieder: „Um in einer fremdartigen Stadt vertraut zu werden, braucht

¹⁷ Die Zahlen variieren zwischen 10.000 bis 4.000.

¹⁸ Ha-Galil.com, 15.9.2000.

¹⁹ U. a. Prix International, Frankreich (1949), Großer Österreichischer Staatspreis für Literatur (1967) oder Georg-Büchner-Preis der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (1972).

man einen abgeschlossenen Raum, auf den man ein gewisses Anrecht hat und in dem man allein sein kann, wenn die Verwirrung der neuen und unverständlichen Stimmen zu groß wird.“²⁰ Denn die marokkanische Stadt faszinierte ihn, nicht zuletzt die dortige Mellah, die er mehrfach aufsuchte:

„Am dritten Morgen, sobald ich allein war, fand ich den Weg in die Mellah. Ich kam an eine Kreuzung, wo viele Juden standen. Der Verkehr flutete an ihnen vorüber um eine Ecke herum. Ich sah Menschen durch ein Gewölbe hindurchgehen, das in eine Mauer eingelassen schien, und folgte ihnen. Innerhalb dieser Mauer, auf allen vier Seiten von ihr umschlossen, lag die Mellah, das Judenviertel. Ich fand mich auf einem kleinen offenen Bazar. In niedrigen Gelassen hockten Männer mitten unter ihren Waren; manche, die europäisch gekleidet waren, saßen oder standen. Die Mehrzahl trugen die schwarzen Käppchen auf dem Kopf, durch die sich die Juden hier auszeichnen, und viele waren bärtig [...] Auch die reicher ausgestatteten Läden wirkten sehr klein“.²¹

Das, was Canetti beschrieb, war weit entfernt von dem seit Goethes „Westöstlichen Divan“ heraufbeschworenen üppigen Zauber des Orients. Es war mehrheitlich keine bürgerliche Schicht, die ihm begegnete, der Schutz, den die Minderheit genießen sollte, war offensichtlich auch nur relativ; denn bezeichnend ist der Satz, der sich auf die so unterschiedlichen Menschentypen, die Canetti in der Mellah auffielen, bezieht, die doch alle etwas Gemeinsames hatten:

„Es waren die Blicke von Menschen, die immer auf der Hut sind, aber die Feindseligkeit, die sie erwarten, nicht hervorrufen wollen: keine Spur von Herausforderung; und eine Angst, die sich wohlweislich verborgen hält. Man möchte sagen, dass die Würde dieser Menschen in ihrer Umsichtigkeit enthalten ist.“²²

Vor allem schockierte ihn dort die unerwartete Armut vieler Menschen, auch im Judenviertel:

„Manche aber kauerten auf der Gasse und boten Winzigkeiten feil. Oft waren es ganz jämmerliche Häufchen von Gemüse oder Früchten [...] Aber bald war ich doch auf alles gefaßt und ich wunderte mich nicht besonders, als ich einen alten, kränklichen Mann am Boden hocken sah, der eine einzige verschrumpfte Zitrone zum Verkauf hinhielt“. Und „Ich spürte, wie alles ärmer wurde, je tiefer ich in die Mellah eindrang. Die schönen Stoffe und Seiden lagen hinter mir [...] Der Bazar

²⁰ Die Stimmen von Marrakesch. Frankfurt am Main 1980, S. 33.

²¹ Ebd., S. 45.

²² Ebd., S. 46f.

gleich beim Eingangstor war eine Art Luxusviertel gewesen, das eigentliche Leben, das Leben des einfachen Volkes, spielte sich hier ab.²³

Dennoch erlebte der Autor dort einen anderen Zauber, ein jüdisches Gefühl der Identifikation mit dem ihm ansonsten so fremden Ort und seinen Einwohnern, als er auf einem weiteren Platz ankam:

„Mir war zumute, als wäre ich nun wirklich woanders, am Ziel meiner Reise angelangt. Ich mochte nicht mehr weg von hier, vor Hunderten von Jahren war ich hier gewesen, aber ich hatte es vergessen und nun kam mir alles wieder. Ich fand jene Dichte und Wärme des Lebens ausgestellt, die ich in mir selber fühlte.“²⁴

Dieses aufkeimende Gefühl der Zusammengehörigkeit wurde jedoch bald relativiert, denn ein weiteres Erschrecken ereilte ihn auf dem jüdischen Friedhof. Er barg nichts Tröstliches, im Gegenteil: Canetti musste dort die Bekanntschaft mit aggressiven jüdischen Bettlern machen, die ihn physisch bedrängten, die aber, wie man weiß, für den Orient insgesamt typisch sind. Über den Friedhof heißt es da:

„Der Friedhof sah wie ein riesiger Schutthaufen aus [...] Die Friedhöfe in anderen Teilen der Erde sind so eingerichtet, daß sie den Lebenden Freude gewähren. Es lebt viel auf ihnen, Pflanzen und Vögel, und der Besucher, als einziger Mensch unter so vielen Toten [...] Auf diesem wüsten Friedhof der Juden aber ist nichts. Er ist die Wahrheit selbst, eine Mondlandschaft des Todes [...] Es ist die Wüste aus Toten, auf der nichts mehr wächst, die letzte, die allerletzte Wüste.“²⁵

Am darauf folgenden Tag kehrte er dennoch in die Mellah zurück und wurde in ein Privathaus eingeladen, das sehr bescheiden war, wie eine „französische Kleinbürgerwohnung“.²⁶ Er gab sich gegenüber den neugierigen Einwohnern der Mellah als Jude zu erkennen. Das führte zu weiteren Kontakten, die ihm allmählich lästig wurden, denn der neue Bekannte bedrängte ihn täglich: In der Hoffnung auf eine bessere Zukunft zwang er ihn, für ihn Empfehlungsbriefe an die Amerikaner zu schreiben, die ihm zu einer Wiedereinstellung verhelfen würden. So erfuhr Canetti von der verbreiteten Arbeitslosigkeit unter den jungen Juden des Viertels, welche nun für die sich ihm offenbarende Armut als Erklärung dienen konnte.

Meist sind die sefardischen und orientalischen Juden in den modernen literarischen Texten alles andere als reich dargestellt. Auch Albert Memmi, der 1920 aus Tunesien gebürtige, in Frankreich lebende Soziologe und Schrift-

²³ Ebd., S. 47 und 49.

²⁴ Ebd., S. 51.

²⁵ Ebd., S. 55f.

²⁶ Ebd., S. 63.

steller, setzt sich mit dem Thema der selbst erlebten Armut und Ausgrenzung der Juden auseinander.²⁷ Die Judenviertel in Tunesien, „Hara“, sind seit dem blutigen islamistischen Anschlag im Jahre 2001 auf die Synagoge La Ghriba von Djerba in der Hara Sghrira ins Bewußtsein der Weltöffentlichkeit gedrungen. Dieses Zeugnis der Blüte jüdischer Kultur in Nordafrika erlangte weltweit einen traurigen Bekanntheitsgrad.

Der Zauber des Orients?

Geradezu drastisch sind die Schilderungen Dorit Rabinjans, Jahrgang 1972, deren Eltern kurz vor ihrer Geburt aus Persien nach Israel eingewandert sind. Sie erzählt in ihren weit über Israel hinaus bekannten Erzählungen und Romanen über die keineswegs üppige jedoch doppelt abgesonderte Existenz jüdischer Frauen in der persischen Gesellschaft. Das war früher so und noch immer zu Zeiten des Schahs Resa Pahlevi und der Kaiserin Soraya: Die 1950er Jahre des 20. Jahrhunderts muten auf den ersten Blick zwar wie eine Welt aus Tausend und einer Nacht an, in der jedoch, anders als im Märchen, der Orient zwar zauberhaft, sinnlich und betörend, doch letztendlich gewalttätig, grausam und rückständig erscheint. Es ist ein Pandämonium im wahren Sinne des Wortes, dennoch voll verführerischer Farben, Geräusche und Düfte, neben schrecklichen Gerüchen, wie man sie aus dem Orient kennt, und die so anders sind als die, welche in den Schilderungen des osteuropäischen Ghettos oder Shtetls zu finden sind.

Der muslimische Einfluss auf die Juden machte sich in allen Lebensbereichen, bis hin zum Ritual und Gottesdienst bemerkbar. Kein Wunder also, dass die jüdischen von den moslemischen Männern nicht nur die Eskultur, sondern auch eine Besitzerhaltung gegenüber den Frauen übernommen haben, die wie Gefangene, ungebildet und oft geschlagen, in der geschlossenen und vom Aberglauben geprägten Welt des Ghettos, von den Launen und dem Verdienst ihrer Männer abhängig und oft in Angst lebten. In Rabinjans Roman *Die Mandelbaumgasse*²⁸ ist ihre Welt nicht heil:

„[...] Nasie folgte Flora über die Häuserreihen der Juden, deren Dächer auf Anordnung des Königreichs niedriger waren als die Dächer der Muslime und deren Türen ebenfalls niedriger waren, damit die Juden nicht hoffärtig wurden [...] Als

²⁷ Z. B. in den Romanen *Die Salzsäule* (1953, Deutsch 1963) und *Die Fremde* (1955, Deutsch 1991).

²⁸ Aus dem Hebräischen von Vera Loss und Naomi Nir-Bleimling, München 1998.

sie das letzte Dach der Dschubare [früher genannt Jahudije, das Judenviertel in den persischen Städten und Dörfern] erreichten, erschien vor ihnen in Suleikas Fenster die Gestalt der kreißenden Hure [...].²⁹

Heute lebt im Iran die größte jüdische Gemeinde im Nahen Osten außerhalb Israels, etwa 25.000 Juden, wiewohl sie unter der Präsidentschaft von Ahmadinejad, einem Holocaustleugner und erklärten Todfeind Israels, zunehmend unter Druck und Generalverdacht geraten, israelische Spione zu sein. Dabei sind iranische Juden stolz auf ihre Herkunft und mehrtausendjährige Geschichte, die bis zur Zerstörung des Ersten Jerusalemer Tempels durch die Babylonier reicht: „Volkshistorisch sind sie weltweit die ältesten und beständigsten Juden. Sie leben seit dem König Kyros II. (539 v. Chr.) in den Gebieten des heutigen Irans, während andere Juden von Generation zu Generation ihren Wohnsitz und ihr Land wechseln mussten.“³⁰ Früher gab es dort die Malehs, die Judenviertel; die staatliche iranische Propaganda rühmt sich aber, um ihr ramponiertes internationales Image aufzubessern, einer toleranten, judenfreundlichen Haltung und beruft sich dabei auf Navid Kermani, der als moslemischer Vorzeige-Intellektueller in Deutschland oft befragt wird:

„[H]eute können Juden im Iran frei ihre Kultur und Religion ausüben, es gibt Synagogen, jüdische Schulen, jüdische Krankenhäuser und sogar Koscher-Restaurants. Die Stadt Isfahan ist eine gute Vorzeigestadt, wo eine Vielzahl an Moscheen, Kirchen und Synagogen nebeneinander stehen.“³¹

Die Situation im Irak sieht anders aus, dort gibt es keine Juden mehr. Unter den aus dem Orient stammenden Schriftstellern leben einige in Israel, die zu den bedeutendsten nicht aschkenasischen jüdischen Autoren der Gegenwart gehören. Sie haben sich zur Aufgabe gemacht, ihrer orientalischen Kultur den gebührenden Platz einzuräumen, ihrer zu erinnern und das inzwischen der Vergangenheit angehörende Leben in den arabischen Ländern zu schildern. Es sind vor allem Eli Amir und Sami Michael, die aus dem Irak stammen, sowie die ebenfalls aus dem Irak gebürtige Mona Yahia³², die das ihnen bekannte Leben in den jüdischen Vierteln Bagdads (dem armen, alten und den neueren,

²⁹ Ebd., S. 78f.

³⁰ Abaie, Arash: Vertreter der jüdischen Gemeinschaft im staatlichen Institut für Religions-Dialog im Iran und Gründer des jüdischen Monatsmagazins Bina. Zit. n. Juden im Iran – ein Leben in der Diaspora? Deutsche Welle, 04.09.2007.

³¹ Irananders.de, 15.09.2000.

³² Jahrgang 1954. Sie floh 1970 mit der Familie aus dem Iran und immigrierte 1971 nach Israel. Seit 1985 lebt sie in Deutschland. Ihr autobiographisches Buch *Durch Bagdad fließt ein dunkler Strom*. Aus dem Englischen von Susanne Aeckerle, Frankfurt am Main 2002, wurde prämiert.

reichen) in ihren auf historischen und autobiographischen Begebenheiten basierenden Romanen schildern. Mona Yahia hat das endgültige Ende der jüdischen Gemeinschaft im Irak lakonisch auf den Punkt gebracht:

„Mit dreizehn bricht der Sechs-Tage-Krieg aus. Zehn Jahre nach dem Krieg wird es die jüdische Gemeinde nicht mehr geben. Nur ein paar ältere Leute werden noch in Bagdad sein und wenige Familien. Die [jüdische] Schule wird vom Staat übernommen. Der neue Name wird auf einem großen Schild am Tor stehen. Rechts davon wird auf einem Plakat zu lesen sein: ‚Eine vereinte arabische Nation mit einer ewigen Botschaft.‘ Es wird eine Grundschule für Jungen sein. Sie werden im Stehen pinkeln, selbst auf den Mädchenklos. Sie werden Arabisch sprechen, im moslemischen Dialekt. Die kleine Synagoge wird zum Abstellraum. Aus der Bibliothek verschwinden die ausländischen Bücher.“³³

So spielt sich Sami Michaels³⁴ Roman *Viktoria*³⁵, eine autobiographisch gefärbte Familiensaga zwischen dem armen jüdischen Viertel Bagdads, damals unter türkischer Herrschaft, und Israel ab. Angefangen vor dem Ersten Weltkrieg, spiegelt er den Zerfall des Osmanischen Reiches, die Entstehung des modernen Irak in den Jahren 1920/21, das Erstarken des irakischen Nationalismus und somit der Judenfeindschaft, die kommunistischen Untergrundaktivitäten, die britische Okkupation, den zweiten Weltkrieg samt den Pogromen an der jüdischen Bevölkerung, sowie die Gründung des Staates Israel mit der nachfolgenden Emigration der Familie dorthin. Michael beschreibt schonungslos die Atmosphäre in der Enge des Ghettos, geprägt durch Aberglauben, Gewalttätigkeit, Mitleidlosigkeit und Armut, in der die Frauen keine Rechte hatten. Die Juden wurden nicht zuletzt an ihrer Aussprache, dem „jüdischen Akzent“, als Fremde erkannt, was ihre Bewegungsfreiheit in der moslemischen Gesellschaft einschränkte. Mit der Modernisierung der umgebenden Gesellschaft verändert sich auch das Leben der Juden, die aus dem Ghetto in reichere Viertel ziehen, europäische Kleidung tragen und sich höhere Bildung aneignen. Die Heldin Viktoria ist eine starke Frau, die in ihrem langen Leben all diese Veränderungen mitmachte. Sie wagte sogar als junge Frau, das schützende Viertel zu verlassen, was nicht einmal jüdische Männer gerne taten. Allein

³³ Ebd., S. 38.

³⁴ Sami Michael, geboren 1936 in Bagdad, floh mit 21 Jahren als Mitglied der verbotenen Kommunistischen Partei in den Iran und von dort wanderte er 1949 nach Israel ein. Der Absolvent der Universität Haifa in Psychologie und Arabischer Literatur, Doctor honoris causa der Hebräischen Universität, ist ein Mitglied des israelischen Establishments, einer der prominentesten Vertreter der orientalischen Juden und somit als Intellektueller dieser Abstammung noch immer eine Ausnahmeerscheinung.

³⁵ Aus dem Hebräischen von Inken Kraft, München 1997.

über den Fluss zu gehen, war ihr als Frau, die zwar vollständig verhüllt, doch ohne männliche Begleitung ging, und dazu als Jüdin, die diese Gegend nicht kannte, lebensgefährlich. Zwar war es eine Tat der Verzweiflung, doch sie überstand alles. Dieser Mut wird ihr auch später in Israel behilflich sein, sie lässt sich nicht unterkriegen. Über Michaels Heimatstadt heißt es in dem Roman:

„Bagdad steht seit mehr als eintausend Jahren auf seinem Hügel. Die große Stadt, die sich aus einem am Rand des Sassanidenreiches gelegenen Dorf entwickelte, hatte den Vorfahren Viktorias einiges zu verdanken. Jüdische Ärzte, Wissenschaftler, Philosophen, Staatsmänner und Schriftsteller trugen wesentlich zur arabischen Kultur bei, die hier erblühte. Aber Jahrzehnte und Jahrhunderte von Eroberungen, Überschwemmungen, Epidemien, Verfolgungen und Massakern schwächten nicht nur die geistigen Kräfte der jüdischen Gemeinde, sondern ließen sie auch ihre Vergangenheit vergessen. Die Juden lebten dichtgedrängt und nach außen hin beinahe abgeschlossen in einem recht kleinen Stadtviertel. Die meisten von ihnen wurden hier geboren, wuchsen heran, alterten und starben, ohne jemals seine Grenzen überschritten zu haben. Der Horizont der Gemeinde, deren Vorväter den babylonischen Talmud verfasst und deren Bestrebungen stets der gesamten Welt mit all ihren Bewohnern gegolten hatten, war sehr eng geworden. Als Viktoria auf der Brücke den Fluss überquerte, waren diese eintausend Jahre in ihrem Bewusstsein bereits ausgelöscht [...] Eine Mauer des Misstrauens, der Unwissenheit und des Vergessens stand zwischen Viktoria und dem gemeinen Volk der Schiiten, Sunniten, Kurden, Assyrer, Perser und Turkmenen, die mit ihr den Tigris überquerten [...]“³⁶

Eli Amirs³⁷ monumentaler und vielfach ausgezeichnete Roman *Der Taubenzüchter von Bagdad*³⁸ erzählt die Geschichte des weitverzweigten Imari-Clans im jüdischen Viertel von Bagdad nach dem Pogrom („farhud“) vom Sommer 1941. Die zahlreichen Verfolgungswellen, die die irakischen Juden auch danach heimsuchten, führten schließlich zum Ende des irakischen Judentums, das sich niemals in der Geschichte sicher fühlen konnte. Auch die angesehenen-

³⁶ Ebd., S. 80f.

³⁷ Eli Amir, einer der bekanntesten Schriftsteller und Publizisten des Landes, wurde 1937 in Bagdad geboren und immigrierte 1950 nach Israel, wo er in einem Kibbutz aufwuchs. Wie Sami Michael gehört er auch zur israelischen intellektuellen Oberschicht. In Jerusalem studierte er Hebraistik sowie die Geschichte des Nahen Ostens. In leitender Position im Einwanderungsministerium beschäftigt, war Amir als Kenner der arabischen Welt einer der wichtigsten Berater des damaligen Premierministers und heutigen Präsidenten Shimon Peres, arbeitete für Golda Meir (1898-1978) und Jizhak Rabin (1922-1995). Zuletzt lehrte als Dozent an der Ben-Gurion-Universität in Beer Sheva. 2008 erhielt er das Ehrendoktorat der Universität Tel Aviv.

³⁸ Aus dem Englischen von Karina Of, Petra Post und Andrea von Struve, Bergisch Gladbach 2000.

sten und reichsten Juden, wie der Oberrabbiner, der „Rabbi Baschi“ oder der „große Imari“, gleich seinen ärmeren Verwandten, waren auf das Wohlwollen der muslimischen Obrigkeit angewiesen, wodurch sie in ständiger Unsicherheit leben und stets vorsichtig taktieren mussten. Dennoch betrachteten die Juden ihre arabischen Nachbarn, mit denen sie lange Seite an Seite zusammenlebten, sie kannten und ihnen Schmiergelder zahlten, nicht als ihre Feinde. Umso tragischer war für sie die Verwandlung der Nachbarn in blutrünstige Mörder. Deshalb gingen viele von ihnen, insbesondere die Jüngeren, nach Israel. Die Älteren hingegen waren trotz allem oft patriotisch gesinnt, stolz auf ihre Geschichte. Sie wollten bleiben, im Glauben, dass sie sich mit den Arabern, wenn sie diese nicht etwa durch den „windigen“ Zionismus provozierten, – wie stets in der Vergangenheit – wieder arrangieren würden. Der alte Oberrabbiner behauptete:

„Hier in Babylonien hat die Geschichte unseres Volkes ihren Anfang genommen. In diesem Zweistromland war es, in dem Gott Abraham aufforderte, an den Ort zu ziehen, den Er ihm weisen würde. Und ich, der Oberrabbiner Baschi von Babylonien, sage dir [...], daß der Messias auch von hier aus ausziehen und uns in unser Heiliges Land zurückbringen wird.“³⁹

Ihre Heimat war nicht immer sicher, doch pittoresk und vor allem vertraut, wie der Erzähler Kobi Imari beschreibt:

„Der Suk Hinuni, der jüdische Basar, hielt selten inne, um Atem zu holen. Das geschäftige Treiben dort setzte bereits vor Sonnenaufgang ein und währte bis weit nach Sonnenuntergang. Allein das fehlende elektrische Licht hindert die meisten Händler daran, ihre Stände bis Mitternacht offenzuhalten. Es waren Hunderte von Ständen, jeder mit seinen eigenen Farben und Düften.“⁴⁰

Aber da nach der Gründung des Staates Israel die Verhaftungen und Hinrichtungen von Juden an der Tagesordnung waren, beschloss die Familie ebenfalls nach Israel auszuwandern, auch um den Preis des Verlusts des gesamten Vermögens, welches die Iraker konfiszierten.

Das gelobte Land als enttäuschende Zuflucht

Nachdem die meisten arabischen Länder nach der Entstehung des Staates Israel 1948 ihre jüdische Bevölkerung von beinahe einer Million Menschen

³⁹ Ebd., S. 238.

⁴⁰ Ebd., S. 25.

zum Verlassen ihrer Heimatländer gezwungen hatten, gingen die meisten von ihnen nach Israel. Diese Vertreibung wurde durch die erfolgreiche palästinensische propagandistische Ausschlichtung ihrer Flucht, der „Nakba“, völlig in den Hintergrund verdrängt und geriet international in Vergessenheit. In den wirtschaftlich schwierigen und mageren Anfangsjahren des Staates, der mit der Massenzuwanderung überfordert war und von aschkenasischen Juden regiert wurde, die aus völliger Unkenntnis ihrer Kultur die orientalischen Juden („Misrachim“) als „Levantiner“ verachteten, gelang es nur wenigen der Immigranten aus den arabischen Ländern der Unterschicht zu entwachsen. Die Mehrheit wurde in den kleinen Provinzstädten angesiedelt, die eine schlechtere Infrastruktur hatten und in denen eine positive Entwicklung und ein sozialer Aufstieg aufgrund der mangelnden Integrations- und Arbeitsmöglichkeiten erheblich schwerer gelingen konnte, als es für etwa akademisch gebildete Einwanderer aus Ost- und West-Europa oder Übersee der Fall war.⁴¹ Etliche der Jugendlichen drifteten in die Kriminalität ab, was die Soziologen alarmierte.

Die heute noch von den orientalischen Juden als Ghettos im negativen Sinne empfundenen ärmeren Neueinwandererstädtchen an den Peripherien Israels sind ebenfalls zum literarischen Sujet geworden, so bei Sara Shilo in ihrem Roman *Zwerge kommen hier keine*.⁴² Sara Shilo ist zwar selbst irakisch-syrischer Herkunft aber ihre Helden sind marokkanische Juden, die sich von den alteingesessenen Aschkenasim, die die Gesellschaft Israels bisher prägten, abgesondert und benachteiligt fühlen. Sie schrieb ihren ersten, vielfach preisgekrönten Roman erst mit 40 Jahren. Ihre Heldin, eine junge Witwe des lokalen „Falafel-Königs“ Mass'ud, Simona Dadon, lebt in einem kleinen nordisraelischen Provinzstädtchen an der Grenze zum Libanon, hier „die Hölle“ genannt, das von Hisbollah-Raketen angegriffen wird. Die mehrfache Mutter wird depressiv, vernachlässigt ihre Kinder. Der Roman, in einer primitiven, unkorrekten, mit marokkanischen Ausdrücken durchsetzten – und somit authentischen hebräischen Umgangssprache der ungebildeten nicht-aschkenasischen Juden verfasst, prangert die Zweiklassengesellschaft an, in der vor allem gutes Hebräisch den gesellschaftlichen Aufstieg der Unterprivilegierten erleichtert, wie im Falle von Simonas Tochter, die Radioansagerin werden will. Dabei rühmt sich Israel weitgehend zu recht, die verschiedenen Immigrantengruppen erfolgreich integriert zu haben. Hier aber finden sich erhebliche Defizite. Eine Parallele

⁴¹ Bunzl, John: Juden im Orient. Jüdische Gemeinschaften in der islamischen Welt und orientalische Juden in Israel. Hg. vom Österreichischen Institut für Internationale Politik. Wien 1989.

⁴² Aus dem Hebräischen von Anne Birkenhauer, München 2009.

zur heutigen Diskussion um Integration von Migranten in Deutschland ist nicht zu übersehen.

Doch auch die anderen orientalischen israelischen Autoren zeichnen kein sehr optimistisches Bild, wobei die Ersteren auch die Neueinwandererlager, die Ma'abarot in Israel – nach ihrem Empfinden auch eine Art Ghetto – kritisch beschreiben: In diesen hatte man die Immigranten aus dem Orient nicht angemessen und nicht standesgemäß untergebracht. Die Frauen arbeiteten, falls sie eine Stelle finden konnten und entschlossen und mutig genug waren, etwa als Putzfrauen bei reichen Leuten.⁴³ Männer hingegen, die in ihren Heimatländern meist als Händler ihr Auskommen hatten und damit der Mittelschicht angehörten, sahen sich in Israel nicht in der Lage, und waren auch mental nicht bereit, körperlich zu arbeiten. Eine solche Gestalt war „Sallah Shabati“, der aus Jemen eingewanderte Held von Ephraim Kishon.⁴⁴ Sie konnten sich daher mit Hilfsarbeiten, die man ihnen anbot, keine neue Existenz aufbauen und ihren Kindern nicht die erwartete Bildung zukommen lassen, was für viele von ihnen eine existentielle Katastrophe bedeutete.

Eli Amir setzt seine Geschichte im *Taubenzüchter von Bagdad* in Israel fort. So floh die nun mittellose Familie Imari ins Heilige Land, bei der Ankunft Gott dafür dankend. Doch bereits die ersten Momente in der ersehnten neuen Heimat sind schockierend: Kein Willkommen erwartet sie, stattdessen nur Bürokratie und Gleichgültigkeit, später kommen Erschöpfung, Armut, Verzweiflung und Depression hinzu. Kobis Vater, ein schöngeistiger Uhrmacher, eleganter Lebemann und früherer Geliebter der berühmten Sängerin Salima Pascha, muss nun ohne Gepäckträger die ersten Schritte in ein Zeltlager machen. Nur dank ihres ehemaligen jüdisch-kurdischen Gehilfen Abed, der schon mehrere Monate zuvor eingewandert war, und der dem Vater in dessen Bagdader Laden wie im Haus mit allem zur Hand ging, sind sie in der Lage, sich dort einigermaßen einzurichten. Der Vater träumt sein Leben lang vom Reisanbau, muss aber lernen, dass in Israel Wassermangel herrscht, die Hula-Sümpfe, die er als sein Traumziel auserkoren hatte, von der damaligen Regierung wegen Malariagefahr gerade trockengelegt wurden,⁴⁵ und er seinen Traum zu begraben hat. Er wird von allen verlacht und, unfähig, sich zu recht zu finden, depressiv. Der praktisch veranlagte Abed hingegen passt sich an,

⁴³ So z. B. in Dorit Rabinjans Roman *Unsere Hochzeiten*. Aus dem Hebräischen von Helene Seidler, Frankfurt am Main 2000.

⁴⁴ Der 1964 gedrehte Film voller Tragikomik war in Israel ein Kassenschlager, trug aber wenig zum besseren Verhältnis zwischen den Ethnien bei.

⁴⁵ Inzwischen wurden sie wieder renaturiert.

findet Arbeit, sogar eine aschkenasische Freundin und eine richtige Wohnung. Er ist glücklich, weil er in Israel gegenüber seinem früheren irakischen niedrigen sozialen Status als Aufsteiger gilt und neues Selbstbewusstsein gewinnt. So auch Kobis Mutter. Sie, die im Irak als Frau Mensch zweiter Klasse war, besucht einen Hebräischkurs und fertigt Handarbeiten an, die von Abed verkauft werden. So sichert sie der Familie ein gewisses Einkommen und emanzipiert sich von ihrem Mann und früherem Gebieter. Es ist Abed und ihr gelungen, die Ghetto mentalität und -mauern zu überwinden.

Eli Amir thematisiert die dornenreiche, ja traumatische Integration von jugendlichen Neueinwanderern in die israelische Gesellschaft bereits in seinem früheren Roman von 1983, *Nuri. Vom Irak ins Land der Väter*.⁴⁶ Ihren Familien plötzlich entrissen, in einen Kibbutz gesteckt, wo man sie mit einer unbekanntenen Sprache und einer sozialistischen Gesellschaftsstruktur konfrontiert, in der alteingesessene aschkenasische Mitglieder das alleinige Sagen haben, zerbrechen manche der Jugendlichen, zumal sie dort rigorosen Erziehungsmaßnahmen und harter körperlicher Arbeit unterworfen waren. Da ihnen auch noch neue hebräische Namen aufgezwängt werden, drohte ihnen der Verlust des Rests ihrer sie schützenden Identität. Dagegen wehrte sich schon in den 1970er Jahren eine Reihe von israelischen Aktivisten, die aus den arabischen Ländern stammten. Es ist ein düsteres Kapitel der frühen israelischen Geschichte, das hier ungeschminkt nacherzählt wird und mit dem sich die heutige israelische Gesellschaft auseinandersetzen muss.

Erst seit den späten 1970er Jahren wird die Tradition und Lebenskultur der orientalischen Juden zum Thema in der israelischen Literatur.⁴⁷ Noch im Jahre 2000 bemängelte Dorit Rabinian allerdings das Primat der aschkenasischen Kultur und Geschichte in der hebräischen Literatur: „Die israelische Literatur, die wir in der Schule kennen lernen, ist Europäisch, unsere Geschichte auch. Leute wie meine Familie, meine Herkunft, die Geschichte der nichteuropäischen Juden, all das kommt praktisch nicht vor.“⁴⁸ Da die Kinder der Eingewanderten „Misrachim“ aber einen immer wichtigeren Platz in der israelischen Gesellschaft erobern, ob als Künstler, Schriftsteller, Politiker etc., drängt sich das Thema zunehmend ins allgemeine Bewusstsein sowohl im akademischen

⁴⁶ Übersetzung Lore Hartmann-von Monakow, Zürich 1988.

⁴⁷ Feinberg, Anat: Die moderne hebräische Literatur. Ein Überblick. In: dies. (Hg.): Moderne hebräische Literatur. Ein Handbuch. München 2005, S. 20.

⁴⁸ Ha-Galil.com, 18.08.2000.

als auch internationalen Medienbereich hinein, wie die seit den 1990er entstandenen Filme bezeugen.⁴⁹

Da die schöne Literatur sowohl die Seele als auch ein Seismograph der jeweiligen Gesellschaft ist, zeigt sich anhand der erwähnten literarischen Beispiele eine äußerliche Ähnlichkeit zwischen dem europäischen und dem orientalischen Ghettoleben. Sowohl in der subjektiven Empfindung der orientalischen wie der aschkenasischen Juden, als auch in den jeweiligen inneren gesellschaftlichen Strukturen ihrer Lebensräume offenbart sich ein sich wiederholendes Muster der Ausgrenzung, Enge, Armut und Bedrohung samt der Vertrautheit und Geborgenheit neben den inhärenten Konfliktpotentialen, kurz, den menschlichen Stärken und Schwächen in einer Ausnahmesituation. Die Unterschiede, die sich zwischen den beiden jüdischen Lebenswelten im Orient und Okzident zeigen – hier in einer zwar jüdischen, doch sehr stark arabisch geprägten Lebensweise – sind vor allem in der andersgearteten Tradition und Kulturerfahrung begründet. Aber auch diejenigen Leser, die frei sind von jeglichem angeblich orientfeindlichen eurozentrischen „Orientalismus“ (Edward Said), werden enttäuscht, wenn sie in diesen Büchern nach dem Zauber des Orients Ausschau halten, wie bei einem nostalgischen Rückblick auf die osteuropäischen Shtetls. Die Wirklichkeit lässt sich weder hier noch dort beschönigen, interessant und zukunftsweisend ist sie allemal, zumal die intellektuellen „Misrachim“ häufig als Kenner der arabischen Mentalität und der orientalischen Kultur eine Mittlerrolle zwischen der arabischen und der jüdischen Position für den Friedensprozess im Nahen Osten unschätzbare Dienste leisten könnten.

⁴⁹ Neben Kunstfilmen sind es auch Dokumentarfilme wie z. B. „Cafe Noah“ von 1996 über 1948 aus Bagdad und Kairo nach Israel immigrierte jüdische Musiker, deren arabische Musik kaum Hörer fand, oder „Forget Bagdad: Jews and Arabs – the Iraqi Connection“ (Schweiz/ Deutschland 2002) unter anderem mit dem Porträt Sami Michaels, bzw. „Black Panthers (in Israel) Speak“ von 2003 über die militanten „Misrachim“, die in den 1970er Jahren für die Rechte dieser Gruppe eintraten. Im Januar 2011 wurden von der Heinrich-Böll-Stiftung zu dieser Thematik Filme vorgestellt.

The Holocaust as a Changing Presence in Yoel Hoffmann's Texts¹

by Rachel Albeck-Gidron

Zusammenfassung

Yoel Hoffmann ist ein israelischer Autor, der 1937 in Braşov (Kronstadt), Rumänien geboren wurde. Er wuchs in einer deutschsprachigen Familie auf. Bereits in seinem ersten Buch *Sefer Yosef* (1989) verleiht er den deutschsprachigen Immigranten in Israel (die „Katschen“-Geschichte, 1986) und der osteuropäisch-jüdischen Gemeinschaft im Berlin der späten 1930er Jahre vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs eine Stimme. Sein Werk ist mit jüdischen Protagonisten aus Deutschland gespickt, die von der Erinnerung an die Sprache erfasst sind, von der sie sich seit ihrer Emigration nach Palästina in den 1930er Jahren zu lösen versuchen. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die Figur des Bernhard in Hoffmanns gleichnamigem Werk.

Der folgende Artikel fokussiert die Darstellungsweise und Ausarbeitung von Hoffmanns einzigartigem Werk, dessen Sprache einerseits durch seine tiefe Identifikation mit dem Zen Buddhismus und andererseits durch einen den Autor anziehenden, modernistischen westlichen Stil des Bewusstseinsstroms beeinflusst wurde. In zentralen Teilen seines Werkes stellt Hoffmann seinen gesamten literarischen Textkorpus als einen Typus der expliziten, anspielenden oder aber verborgenen Holocaust-Literatur dar. Er lädt seine Leserschaft und seine Kritiker dazu ein, seine Anspielungen zu dechiffrieren und das Geheimnis seiner Themen aufzudecken. Dies ist eine überraschende Aussage in Bezug auf Hoffmanns Werk und dessen bisherige Analyse. Der Autor stellt den Holocaust als ein kollektives israelisches Trauma dar, für das seine literarische Fiktion einen speziellen Katalog repräsentativer Charaktere erstellt hat. Bei der Erstellung dieses Katalogs, dies insbesondere da er zeitgleich klassifiziert und individualisiert, ähnelt Hoffmanns Projekt dem monumentalen Katalogisierungsprojekt der 1920er Jahre, das von dem gefeierten deutschen Fotografen August Sander (Menschen des 20. Jahrhunderts) durchgeführt wurde. Hoffmann bezieht Fotografien aus Sanders Projekt in sein Werk ein und verwendet sogar einige der Abbildungen für die Titelseite seiner Bücher. Der Artikel behandelt die implizite Beziehung zwischen diesen beiden kreativen Künstlern und lässt diesem Aspekt eine Bedeutung zuteil werden, die bislang in der Forschung über Holocaust Themen in Yoel Hoffmanns schriftstellerischem Werk keinen Niederschlag fand.

¹ Translated from Hebrew by Batya Stein.

Abstract

Yoel Hoffmann is an Israeli writer born in 1937 in Braşov (Kronstadt), Romania. Brought up in a German-speaking family, already in his first book, *Sefer Yosef* (1989), he conveys the voice of German-speaking immigrants in Israel (the “Katschen” story, 1986) and that of the East European Jewish community in Berlin in the late 1930s, on the verge of the Second World War. His works are crammed with characters of Jews from Germany gripped by the memory of the language they abandoned following their emigration to Palestine in the 1930s. The classic one is the character of Bernhard, in the eponymous work.

The current article focuses on the representation and elaboration of Hoffmann’s unique creation, in a language influenced by his deep identification with Zen Buddhism on the one hand, and his attraction to the modernist, Western style of stream of consciousness on the other. In central sections of his works, Hoffman presents his entire literary corpus as a type of explicit, allusive, or secret Holocaust literature, and invites his readers and his critics to decode the allusions and expose the secret in this theme, a surprising statement in relation to Hoffmann’s work and its analysis so far. Hoffmann represents the Holocaust as a collective Israeli trauma for which his literary fiction creates a special catalogue of representative characters. In the creation of a catalogue, and particularly one that simultaneously classifies and individualizes, Hoffmann’s project resembles the monumental 1920s cataloguing project by the celebrated German photographer August Sander (*Menschen des 20. Jahrhunderts*). Hoffmann included photographs from this project in his works, and even chose some of them for the covers of his books. The article examines the implicit relationships between these two creative artists as conferring a meaning so far not considered in the research of the Holocaust theme in Yoel Hoffmann’s writings.

Introduction

Yoel Hoffmann’s literary corpus is increasingly expanding, currently comprising over ten books. It can already be viewed as a significant body of texts, emerging as a distinct endeavor with potential for growth, where set, profound constructs are discernible. In the spectrum of representations of “Israeliness” in recent decades, Hoffmann’s work is also gradually assuming canonical status.²

² The list of Hoffmann’s literary works so far comprises: *It’s a Good Idea to Buy Elephants in February* [Be-Februar Kedai Liknot Pilim], Givatayyim 1988; *The Book of Joseph* [Sefer Yosef], Jerusalem 1988; *Bernhard* [Bernhard], Jerusalem 1989; *The Christ of Fish* [Kristus Shel Ha-Dagim], Jerusalem 1991; *Guttapercha* [Gutapersha], Jerusalem 1993; *How Do You Do, Dolores?* [Ma Shlomekh Dolores?], Jerusalem 1995; *The Heart is Katmandu* [Ha-Lev Hu Katmandu], Jerusalem 2000; *The Shunra and the Schmetterling* [Ha-Shunra ve-

Since 1987, Hoffmann has published a series of enigmatic and inspiring works of a form so unique and strange that almost all literary scholars who have attempted to review them or analyze them, including myself, have addressed their innovations of style and genre, the immediate decoding dictated by the enigmatic writing, and the mediation between Hoffmann's mystique and his potential Israeli readership.³ It seems that no article or book chapter on twentieth-century Israeli literature can mention Hoffmann without first singling him out for the estrangement of his texts from the traditional codes of epic narration, poetic expression, or philosophical articulation common in literary texts, and even from accepted forms of typography.⁴ This inquiry into the striking uniqueness of his texts has invariably pointed to their profound affinity with the traditions of Taoism and Zen Buddhism,⁵ as warranted by Hoffmann's position as a professor of comparative philosophy at Haifa University who had published a series of translations from classic Chinese and Japanese thought even before he had published his works of fiction. Among his translations are a selection of Zen Koans, Haiku poems, and classic philo-

ha-Shmeterling], Jerusalem 2001; Ephraim [Ephrayim], Jerusalem 2003; Curriculum Vitae [Curriculum Vitae], Jerusalem 2007; Moods [Matsavei Ruah], Jerusalem 2010.

³ Hoffmann's first two books, the children's book *It's a Good Idea to Buy Elephants in February* and the collection of stories *The Book of Joseph* can still be considered traditional in their genre and typography, as shown below, but not so his works from Bernhard onward.

⁴ Thus, for instance, Herzig, Hanna: *The Voice Saying I*. Trends in Israeli Prose Fiction of the 1980s [ha-Kol ha-Omer Ani: Megamot ba-Siporet ha-Israelit shel Shnot ha-Shmonim], Tel-Aviv 1998, who devotes a chapter to Hoffmann and begins with a review of Hoffmann's criticism that takes the uniqueness of his writing as a starting point; Melamed, Ariana: "To Appease the World, I Acknowledge Before the Man in the Next Table that I Have Breasts" [Kedei Lefayes et ha-Olam Ani Modah Bifnei ha-Ish ba-Shulkhan ha-Samukh she-Yesh Li Shadayim], (on *The Heart is Katmandu*). In: Maariv. March 24, 2000; Shay, Eli: "The Coop of Cucumbers" [Lul ha-Melafefonim], on (*The Heart is Katmandu*). In: Kolbo. Shavuon Haifa, June 8, 2000; Ben, Menachem: "(Beautiful) Chinese He Speaks to Us" [Sinit (Yefeyfayah) Hu Medaber Elenu]. In: Ha-Ir, November 3, 1995, p. 73; Albeck-Gidron, Rachel: "I Will Tell You Crazy Words, You Pay Crazy Attention to Them" [Hinei Ashmi'a Lekha Milim Metorafot, Ata Hakshev Lahen Hakshavah Metorefet], (on *The Shunra and the Schmetterling*). In: Haaretz, November 4, 2001, p. 6; idem, "On the Way One Smiles with Dolores" [Al ha-Ofen she-Bo Mekhaykhim im Dolores]. In: Tzafon 6 (2000), pp. 33-48; Meltzer, Yoram, "Ephraim," (on Ephraim). In Maariv Weekend Supplement, April 4, 2003, p. 24, and many others.

⁵ See, for instance, the chapter on the nostalgia for redemption in the works of Amos Oz and Yoel Hoffmann in Gurwitz, David: *Postmodernism. Culture, and Literature at the End of the Twentieth Century* [Postmodernism. Tarbut ve-Sifrut be-Sof ha-Meah ha-Esrin], Tel-Aviv 1997, pp. 262-286. See also articles such as Bartana, Ortsion: "A German-Speaking Jewish Narrator, a Polish Tel Aviv, and Buddhist Philosophy: A Critical Review" [Mesaper Yekke, Tel Aviv Polanit ve-Philosophia Buddhistit—Ma'amar Bikoret]. *Moznayyim*. (1991) 7-8, pp. 39-42, and others.

sophical didactic stories from the textbooks canon of Zen monasteries.⁶ Beside the influence of Eastern philosophy, critics have also discussed the impact of the Western stream of consciousness school on Hoffman, particularly that of James Joyce's writing,⁷ the evident meta-linguistic dimension of his work,⁸ and his multilingualism as one of the factors behind the meta-linguistic foundations of his texts. Critics have also considered Lewis Carroll's influence on a nonsense dimension in Hoffmann's *oeuvre*.⁹

Thus, one may already inquire into recurrent characteristics in these texts, less obvious than those that went into the making of the defined and unique formal identity that began to assume such distinct shape with the publication of *Bernhard* (1989). This was Hoffmann's third work of fiction, published after his more traditional children's book and his first collection of stories. The enigmatic character of the Hoffmannesque texts and their connections to continental philosophy, Zen poetry, and Buddhist practice appear to have been established as a kind of language in the course of writing these series of works and the publishing of studies about them. By now, one can already ask about the referents of this unique language, as part of its decoding as a broad area of expression.

One of the possible questions about such hidden, recurrent, and typical elements in these texts that is not necessarily contingent on their specific formal character concerns the representation of events from the history and the politics of the context represented in them – the Israeli context. These questions seemed secondary to the inquiry into the artistic and intellectual mechanism evoked by the initial contact with these works.

⁶ Following is a selection of Hoffmann's English translations from the Taoist and Buddhist canon: *The Sound of the One Hand*. 281 *Zen Koans With Answers*. New York 1975; *Every End Exposed*. *The 100 Koans of Master Kidō with the Answers of Hakuin-Zen*. Brookline (MA) 1977; *Radical Zen*. *The Sayings of Joshu*. Brookline (MA) 1978. Noteworthy among his Hebrew translations are: *Kolot ha-Adamah*. *Selected Excerpts from the Works of Master Chuang* [Kolot ha-Adamah. Keta'im Nivharim mi-Ktavav shel ha-Hakham ha-Sini Chuang-Tse]. Givatayyim 1977; *Le'an Ne'elmu ha-Kolot? Zen Stories and Haiku Poems* [Le'an Ne'elmu ha-Kolot? Sipurei Zen ve-Shirei Haiku]. Givatayyim 1980; *Omrei Shir al Saf ha-Mavet: A Selection of Japanese Poems with an Introductory Essay* [Omrei Shir al Saf ha-Mavet. Mivhar Shirim Yapanim u-Masat Mavo]. Givatayyim 1985.

⁷ See for instance Aran, David: "Guttapercha as Finnegan's Wake" [Guttapersha ke-"Finnegan's Wake"]. In: *Al Hamishmar*, February 4, 1994, p. 20.

⁸ See, for instance, Hasan-Rokem, Galit: "Christ? Of Fish?: A Critique of Yoel Hoffmann's Book" [Kristus? Shel Dagim?. Bikoret al Sifro shel Yoel Hoffmann]. In: *Davar*, July 12, 1991, pp. 24, 27.

⁹ As is obvious from the back cover of his children's book – a fragment from Lewis Carroll's *Alice's Adventures through the Looking-Glass*.

Holocaust and Western Thought in Hoffman's Literary Writings

This study will offer a conceptualization of findings emerging from these second order questions, a thematic and referential order, and will deal with the representation of the politics and history of Israeliness in Hoffmann's works, focusing specifically on the representation of Holocaust events as processed in the Hoffmannesque narrative.

Ample biographical evidence indicates that the Holocaust and its implications are a highly significant focus in Hoffmann's work, and some of it is detailed below. Until the publication of *Curriculum Vitae*,¹⁰ however, these events appeared to have occupied a minor, marginal place in his creative life as artist and thinker, particularly in his later works. By contrast, Zen Buddhist reflection, the meta-linguistic project, and the endeavor of what can only be defined as the lampooning of the Western philosophical project appeared to capture the main interest of his consciousness as narrator and poet.

Hence, the declaration in *Curriculum Vitae* – a work that, as its name attests, is largely a kind of self-definition summing up the artist and his creative life – appears surprising. It forces the reader familiar with Hoffmann's writings to engage in a retroactive re-reading of his entire *oeuvre*. Following is the declaration:

„If you want to tell a story, you'll have to deny the Holocaust.“ (87)

And then:

„In memory of the people in the crematorium, we too are naked. Every time we take off our clothes our bodies are consecrated in their memory like the parchment in the mezuzah.

Likewise, the books we've written are dedicated to them. One explicitly. One allusively. And the others secretly. There isn't a single page from which smoke does not ascend.

Into the books we've gathered the heavenly hosts but we've given them [by the millions] first names. One might say (as they say at dedication ceremonies), we've walked by their light.

[...] May His great name be exalted and sanctified. In the world which He has established according to His will. And may His kingdom be established. And may His salvation be revealed and His anointed draw near. In your lifetime and in your days.

¹⁰ An English translation by Peter Cole was published in New York 2009. Quotes from this work in this article are from the English translation.

And in the lifetime of all the house of Israel. Speedily and soon. And say, Amen. May His great name be blessed for all eternity. Blessed. And praised. And glorified. And lifted. And exalted. And extolled. And elevated. And honored be the name of the Holy One blessed be He. Who is beyond all hymns and praise and consolation that might be uttered in the world. And say, Amen.“ (88)¹¹

Through this declaration, Hoffmann seems to place his entire literary corpus within the genre of Holocaust literature – explicitly, allusively, or secretly – and to invite the reader and the interpreter to decode the allusions and expose the secret.

In the course of his growing fame as a first rank Israeli writer, Hoffmann's conduct, especially outside Israel, may also attest to this radical and sweeping association of his work to the events of the Holocaust. Since some of this conduct had Berlin as its venue, and some unfolded in a dialogue between the parties directly involved, it has not been known in Israel so far.

In the summer of 2001, Hoffmann was invited to attend an international poets festival (*internationales literaturfestival*)¹² scheduled to take place in Berlin in 2002. The location of the festival drove Hoffmann to decline the invitation, though what he told the German conveners was that the date did not suit him. In response, the organizers rescheduled the entire event in order to accommodate him, forcing Hoffmann to agree to participate.

The poets participating in the festival were asked to send two texts ahead of time, one a poem of their own and another by a poet they felt close to, to be read by the participant. In response to the first request, Hoffmann wrote a poetic fragment consisting of one single sentence: “*Oh Berlin, gib mir zurück meinen Vater*” [“O Berlin, give me back my father!”].¹³ This poem was printed on a poster placed throughout Berlin as an advertisement for the poets' festival.

¹¹ This translation of the Kaddish prayer appears in the English version of Curriculum Vitae right after a transliteration of the Hebrew version. Beginning with Bernhard, Hoffmann's books have no page numbers in either the Hebrew or English edition. All references are therefore to fragment numbers, not to pages.

¹² The website of this annual festival, which is held in Berlin, is www.literaturfestival.com.

¹³ See: Publikation dokumentiert das 2. internationale literaturfestival. Edited by Ulrich Schreiber, Berlin 2002, pp. 57-59. I am indebted to the festival's organizers for sending me the poster.



Fig. 1: Poster of the 2nd International Literary Festival, Berlin, 2002.

In response to the second request, Hoffmann chose “The Hill of Corpses in the Snow” by Uri Zvi Greenberg. In this poem, the speaker tells how a German soldier murdered his father during a mass massacre. Greenberg’s poem was published in the festival’s brochure as Hoffmann’s chosen text.

Hoffmann’s father had settled with his family in Mandatory Palestine in the late 1930s. Contrary to what might be implied by the two texts that Hoffmann chose to represent himself, his father was not killed in the Holocaust. A kind of metaphorical, collective father is the one calling for redress here, not a biographical one.

On another occasion, a body that organizes cultural events on behalf of the European Union approached Hoffmann in 2004. The request was to write a brief text of poetry or prose conveying greetings on the union of Europe and dedicated to the Yiddish language, as part of a project of reviving vernacular European tongues. Hoffmann phrased his greetings in the form of an expanded haiku comprising one single syntactical clause:

The Jews too
Greet the Union of Europe
In their ancient Yiddish
From below.

The black, spiteful Yiddish humor and the refusing-consenting timbre of this poem are typical of Hoffmann's attitude toward all activities related to the third generation's connection with Germany.

The events reviewed here provide incontrovertible evidence of two things. First, they attest to the distinctly canonical status of Hoffmann's works beyond Israel's borders, which is lent further support by the fact that the English translations of his works are published by New Directions, the prestigious label specializing in experimental masterpieces.

Hoffmann's reception in Israel appears to be more complicated. His works are welcomed by an elitist readership whose familiarity with Western intellectual and artistic traditions enables Hoffmann's ambiguous allusions to them to resonate more deeply. Second, and indeed central to my concern here, these events attest to Hoffmann's stormy, assertive, and harsh connection with Europe in general and with Germany in particular, given its historical relationship with Jews. This connection becomes even more complex if compared to Hoffmann's general view on continental philosophy as a source able to endow human life with meaning, and especially if some kind of causal relationship is assumed between these two separate positions of the writer.

Typological Categorizing as a Poetic Response in Hoffmann's Writings

As a rule, the representation of the Holocaust in Hoffmann's texts can be considered from two points of view. The first is diachronic and related to the author's *biographia literaria*. From this point of view, Hoffmann's first collection of stories *Sefer Yosef* [The Book of Joseph] can clearly be said to be dedicated in many ways to the representation of the Holocaust, the most obvious one being the thematic concern with *Kristallnacht* in the novella that gives its name to the collection. By contrast, in his later works this theme became less obvious, its traces discernible only within a whole range of associations emerging from various linguistic and narrative components but not as an independent or dominant theme. One could thus say that, just as Holocaust events have been present in every situation of Israeliness since the late 1930s, so are these events present in the narrative and conscious space of Hoffmannesque fiction and language in his later works. This is true, as noted, of his writings up to and

excluding *Curriculum Vitae*. In this respect, as in many others, this particular work can be viewed as the closure of a full, organic course.¹⁴

The second point of view that could be used to examine this question involves the identification of categories cutting across his entire *oeuvre* to locate within it, as in a synchronic spectrum, recurrent constructs that can be mapped and classified. This is the perspective that was used in the present study, and following are the findings.

A kind of *catalogue* of prototypes for the elaboration of traumatic experiences, personal or collective, is discernible in Hoffmann's works. The various characters in his books, as they find themselves within a given "situation" and make decisions within it, weave a set of mutual relations and go through profound processes in response to the situation's demands. They can thus be classified into basic personality types, individual or sociological, which react to this type of situation in ways typical of, and consistent with, their specific label. In the many works already published, it is possible to trace the repetitive or developing manifestations of Hoffmann's narrative characters and identify them as units and as groups that shift from one work to another. The names assigned to these characters in the various stories are already a kind of brief enumeration of a consistent index of types.

Since Hoffmann's characters invariably tend to find themselves in a "situation" that requires them to process private or collective experiences of loss, hardship, sorrow or even trauma, one may speak of different and consistent types of processing traumatic situations that are recurrently represented in these works. These types materialize as a voice of consciousness, in that aspect of Hoffmann's work that can rightly be called "fiction written in the style of the stream of consciousness school". This is just one out of many potential ways of reading these works, but it is the way relevant to this study.

In the context of processing traumatic circumstances, the Holocaust is the paradigmatic instance of a collective Israeli trauma for which Hoffmann's fiction creates verisimilitude. But it is not the only instance, and its status as a

¹⁴ This very first collection of stories, *Sefer Yosef*, includes a short novella entitled "Curriculum Vitae," so that even in the formal terms of names it is possible to speak of a full circle that, so far, appears to have closed. A comparison of these two works, inquiring into some of this circle's qualities, would certainly be a worthwhile endeavor. See Hoffmann, Yoel: "Curriculum Vitae." In: *Sefer Yosef*, Jerusalem 1988, pp. 155-169. This novella has not been translated into English. For translations of two other texts from the same collection, see Hoffmann, Yoel: *Katschen*, translated by David Kriss, and *The Book of Joseph*, translated by Alan Treister with Eddie Levenston, New York 1998.

meta-narrative of the Hoffmannesque world emerges fully only in the explicit declaration to this effect in *Curriculum Vitae*.

The classification that Hoffmann's corpus produces is thus a typology of processing situations of distress. It offers a series of defined and consistent groups characterized by socio-economic, ethno-mental, and ethno-ideological attributes, which appear frequently in all of Hoffmann's fictional works and are personified by the various characters. This frequency may be viewed as a repetition that enables and corroborates generalization. In this respect, the taxonomy in the Hoffmannesque catalogue is an index of groups making up the Jewish immigrant society congregating first in Palestine and then in the State of Israel, from the 1930s and up to this day. These groups are a fixed combination of social, economic, and ethnic variables to which the various characters "belong". In other words, they operate the linguistic, behavioral, psychological, and ideological codes characteristic of their respective groups, and the kind of particular subject that this group produces as a language of consciousness and a precondition for experience in the course of contending with the challenges of life.

The implicit assumption underlying such practices is that groups composed of the same texture of social, occupational, gender, and other features give rise to characteristic types of "subject". The exposure of this assumption in a literary work can, and perhaps must, be approached as a poetic and artistic issue before it turns into an ethical or political question.

The possibility of discerning in these works the features of a novella or a novel with a clear plotline depends to a large extent on this very fact, namely, on the notion that they deal with processes of elaborating distress. The reason is that the elaboration of such experiences, as understood in contemporary psychology and as verbalized and conceptualized through its research and practice, is perceived as a three-staged developmental process involving onset, complication, and resolution, that is, as a process that can be decoded in narrative terms.

The reliance of the Hoffmannesque catalogue on typical group representatives in no way dismisses the individualistic dimension of his fictional characters or the deep sense of empathy and identification they create in the reader. This is one of the more prominent features of the Hoffmannesque story: its ability to mobilize in the reader a broad range of feelings toward its characters, drawing on the paradigm of compassion, protectiveness, and concern for them as they stand in their "situation" and as a result of their "report" of it. The duality sustained by these characters in their existence as items within a classi-

fication, but also as unique, full, total, and monadic entities is also a persistent quality of Hoffmann's fictional endeavor.

Corresponding With A. Sander's Project: "Menschen des 20. Jahrhunderts"

Regarding the production of a catalogue, especially one that simultaneously classifies and individualizes but also in many other profound ways, Hoffmann's project resembles the monumental 1920s endeavor of the famous German photographer August Sander (1876-1964).¹⁵ He called his project "The Face of the Twentieth Century" or "Man of the Twentieth Century", and he presented in it a gallery of individual and group portraits of men, women, and children. Sander arranges these photographs – all artistically and technically flawless – according to a major classification plan based on membership in specific groups, mainly social and economic. His categories ratify the familiar scheme of social stratification within German society between the two World Wars, one that Sander may indeed have perceived as universal. This ratification of sectorial groupings is compelling for various reasons, *inter alia* for the same reasons that Michel Foucault noted, that is, for the large trove of implicit social information concealed in all vast classification projects, whatever their nature: encyclopedias pioneering in their structure, such as that of Denis Diderot, or dictionaries developing new models, such as that of Samuel Johnson, and others.

The comparison I wish to draw here between Sander's and Hoffmann's projects may draw significant support from Hoffmann's inclusion of photographs from Sander's project "Man of the Twentieth Century" in his works, while

¹⁵ August Sander, *Menschen des 20. Jahrhunderts*. Ein Kulturwerk in Lichtbildern eingeteilt in sieben Gruppen, Herausgegeben von Die Photographische Sammlung / SK Stiftung Kultur, Bearbeiter und neu zusammengestellt von Susanne Lange, Gabriel Conrath-Scholl, Gerd Sander, Distributed by Harry N. Abrams Publishers, N.Y. 2002. Vol. I-VII. New prints from the original negatives. On Sander's work see: August Sander: *Photographs of an Epoch 1904-1959*. *Man of the Twentieth Century*. Rhineland, Landscapes, Nature Studies, Architectural and Industrial Photographs, Images of Sardinia. Preface by Beaumont Newhall, historical commentary by Robert Kramer, accompanied by excerpts from the writings of August Sander and his contemporaries, Cambridge, MA, 1980; August Sander, with an essay by John von Hartz. Hong Kong 1977; August Sander 1876-1964. Edited by Manfred Heiting, essay by Susanne Lange, with a portrait by Alfred Döblin. Köln 1999.

building various graphical and conceptual relationships between these photographs and his written texts.¹⁶

I refrain from simply stating that “Hoffmann *illustrated* his texts with Sander’s photographic works” because Hoffmann assigned highly complex roles to these photographs vis-à-vis his texts – at times a synonymous role, at times a refuting or alternative role, and at times one that determines the musical rhythm and creates a poetic fact for the work as a whole. Be it as it may, he never assigns them a decorative or illustrative purpose, that is, Hoffmann never uses them as a visual confirmation of the meanings suggested by the text, or as an explanation of these meanings. The photographs are always placed outside the text/picture hierarchy and, invariably, produce a highly challenging dialogue that requires decoding vis-à-vis the text and along with it. This being the case, pointing to a space of similarity between these two great artists cannot be incidental and cannot be considered an instance of what Michael Riffaterre called “surplus of interpretation”.

A small selection of Sander’s works from the “Man of the Twentieth Century”¹⁷ series can illustrate this dual cataloguing aspect:

¹⁶ On the fact that the photographs in Hoffmann’s *How Do You Do, Dolores?* do not maintain a simple relationship with his text, see Gur, Batya: “On the Isolation of the Female Human” [Al Bediduto shel ha-Adam mi-Min Nekevah], *Haaretz Literary Supplement*, November 17 1995, p. 8.

¹⁷ Photographs in Figures 2-13 from Sander, *Photographs of an Epoch*, pp. 61, 65, 71, 70, 73, 53, 43, 48 (twice), 58, 57, 74 respectively.



Fig. 2: The Architect Hans Heinz Lüttgen and his Wife Dora, c. 1928.



Fig. 3: Farming Family, 1911-1914.



Fig. 4: Pastry Cook, 1928.



Fig. 5: Varnisher, c. 1930.

Much can and has been said about the place of Sander's project in the tradition of dividing people into social as well as physiological and morphological cells, and about turning the classification of various professionals and artisans into actual facts of hierarchy and class.¹⁸ In the West, the sources of this tradition can also be traced to the logical, political, and even ontological discourse of ancient Greece. The photographs have a charismatic presence and succeed in preserving a vivid individuality in the photographed faces, so that they are actually in conflict with Sander's cataloguing project.

Furthermore, the *visuality* of the photographs – their well shaped composition, the positioning of the photographed objects, the relations between light and shadow, the ratio between the areas shown in detail as opposed to those roughly outlined – creates a profound tension with their *textuality* – their telling a story, making a claim, expressing an opinion, demanding conceptual, diachronic reception rather than one that is only visual and synchronic. This tension is part of their “showing something” to the spectator.

Consider, for instance, the following picture:¹⁹

¹⁸ In his preface to Sander's book, Robert Kramer places Sander's cataloguing work within the ongoing European tradition of illustration series dating back to the fifteenth century, which classify individual physiognomies, gestures, and clothing into categories of social classes, guilds, and groups. He points to series such as the *Ständebüch* or *The Book of Trades*, or to the series that appears in a book of this type that was published in 1568 with Jost Amman's illustrations. So also books of the *Totentanz* type (*The Dance of Death*), the most famous of which was the work of Hans Holbein the Younger published in Lyon in 1538. This also applies to the tradition of the *Spiegel* or *Mirror* books, which are illustrated with representations of social groups. Kramer also lists Johann Kaspar Lavater's monumental project of human physiognomy, dated 1775, and other works. See Sander, *Photographs of an Epoch*, preface, pp. 18-20.

¹⁹ Taken from *ibid.*, p. 62.



Fig. 6: The Notary, 1924.

This work could be approached as a study in composition. Note that it is cut lengthwise by a kind of winding and dynamic pathway that begins with the open rectangle formed by the shadow cast by the dog's front legs, that is, by the dark surface that includes the dog and the man's feet, winds up to the entrance at the top of the staircase, and ends with the narrow rectangle of the opening, pointing to the outside of the composition. Both sides of the composition are framed by two dark lengthwise stains: on the left the shrub and on the right the wall. The center of the picture is taken up by the striped horizontal space of the stairs, creating a minor crisis of directions due to the top turn to the left and the many linear directions formed by the architecture of the front surface, the brick lines of the walls, the fence posts, and the alignment of the entrance. Other directions are the vertical of the figure and the short, dominant horizontal line of the pocket fold and the sleeve cuffs, the vertical of the entrance at the top of the staircase and that of the dog's legs as opposed to the horizontal lines of the staircase and of the dog's body and face. Thematically, they can be marked as the various directions to which the three major objects in the picture turn: the dog to the left, the man to the right, and the stairs upward. Notable are also the beautiful surface of the dog's shining fur, alien to the lusterless texture of the surroundings, and of the man, except for his shoes, even before entering into the meaning of all these specific features.

As a "text", this photograph tells a story, characterizes a man. This is how Roland Barthes understood it:

„Sander's Notary is suffused with self-importance and stiffness, his Usher with assertiveness and brutality; but no notary, no usher could ever have read such signs.

As distance, social observation here assumes the necessary intermediary role in a delicate aesthetic, which renders it futile: no critique except among those who are already capable of criticism.“²⁰

The dimension of this work as an aesthetic and artistic presence, that is, as *visuality*, maintains direct and indirect relations with its *textuality*, that is, with its being a record of a person's individual or sociological character and with its conferring meaning upon this character. Even if, like Barth, we question to what extent Sander allows his work to be socially, ethically, or politically judgmental, the flawlessness of all these types of speech as created by the photograph is indisputable.

²⁰ Barthes, Roland: *Camera Lucida. Reflections on Photography*. Translated by Richard Howard. New York 1982, p. 36.

The many and different demands imposed on the reader by the photograph is one example of Sander's works in general. Their presence as an artistically "beautiful" or "fascinating" icon struggles with their rare ability to create an imposing presence in the photographed object, a presence that surges from and is helped by the artistic beautiful and still negotiates with it from a contested balance.

A disturbing element concerning these series of works, precisely because of the historical circumstances in a Germany on the brink of the Second World War, is its purpose as formulated by Sander:

„More than anything else, physiognomy means an understanding of human nature... [...]

The individual does not make the history of his time; he both impresses himself on it and expresses its meaning. [...].

The time and the group sentiment will be especially evident in certain individuals whom we can designate by the term 'type'. Thus the photographer with his camera can grasp the physiognomic image of his time.²¹

It is therefore important to bear in mind that Sander's project was banned by the Nazi regime precisely because of the way it presented the "physiognomic image" of Germany, and that Sander fought this regime in more than one sense and was fatally hurt by it.²²

Another dichotomy prominent in these works is that between the scientific-documentary and the artistic-expressive. Mention of this tension between the above photographs and their labels may suffice to bring to the surface this enigmatic aspect too.

Hoffmann's acquaintance with Sander's work was profound enough to prompt him to choose photographs from the "Man of the Twentieth Century" series for his own works and, moreover, to place them in crucial graphic locations. On the cover of his first collection of stories, *The Book of Joseph*, whose title story concerns the events of *Kristallnacht*, as noted, Hoffmann chose to place a Sander photograph from the "Ill, Insane, and Disabled" group:

²¹ Sander, *Photographs of an Epoch*, p. 40.

²² *Ibid.*, pp. 35-37.



*Fig. 7: Children Born Blind, c. 1930.*²³

²³ Ibid., p. 80.



Fig. 8: *The Book of Joseph*, Cover.

In *Guttapercha*, he placed next to fragment 131 a photograph he chose from the “Families” category:²⁴



Fig. 9: Widower, 1914.

²⁴ Taken from Sander, *Photographs of an Epoch*, p. 54.

Hoffmann's choices in just these two cases could suggest that his work is a kind of ironization of Sander's project, since from the entire series of "Man of the Twentieth Century" he selected precisely these two pictures of the defective, the melancholic, the marginal, and the pitiful. But Hoffmann's texts and subtexts are never simple or reducible to one single defined aspect. It is thus no wonder that another photograph, which Hoffmann placed in two crucial locations in his *Bernhard*, is of another kind, a kind attesting to a non-ironic and rather sympathetic citation of Sander.

This photograph is placed once on the front cover of *Bernhard* and then again, on the front page, its framing changed so that it covers the entire page.²⁵



Fig. 10: Architect [Richard Riemerschmid], 1930.

²⁵ The photograph is from Die Photographische Sammlung / SK Stiftung Kultur – August Sander Archiv, Cologne, ARS, N.Y./VG Bild-Kunst, Bonn, 1998.



Fig. 12: Bernhard, Front Page.

Through this persistent insertion of the same photograph, Hoffmann seems to have produced a purely synonymous relationship between the photographed figure and the written text, between the story it tells and the specific individual it portrays. I would suggest that Hoffmann created a complete verbal work identical to the photograph in terms of its weight and meanings or, in other words, that the photograph and the text offer two equivalent possibilities for saying the same thing. In this respect, the relationships between textuality and visuality simultaneously tighten and unravel, even as we perform this magical overlap between the two kinds of medium and suggest they are identical.

The account so far seems sufficient to substantiate a claim of close affinity between these two artists, as Hoffmann's corpus attests, in preparation for validating a claim about the similarity of their projects. And yet, two caveats are in place in this regard. First, Sander declares in many distinctive ways that he is engaged in a cataloguing project – actually calling his group of works by this name, so that his photographs can *only* be viewed as a catalogue or a classifying project of an era and a civilization. Regarding Hoffmann's works, however, this description could be considered interpretive and what is suggested here is the possibility – strong and seemingly well grounded – of reading his *oeuvre* within a historical and collective context. The second caveat relates to Hoffmann's typology of processing traumatic experiences and is associated with the aspect of his work that could be called “fiction”, though I am not thereby referring to novellas or novels with a clear plotline. These works can be read as pure poetry or as a Zen text and, in this context, it would not be entirely accurate to speak of a realistic fictional space and of characters representing realistic social entities. In these terms, however, Hoffmann's project is diametrically opposed to Sander's.

I would therefore argue that Hoffmann represents Holocaust events in his works by classifying the speakers, at various levels of taxonomy, into representative “population groups”. The characterization of these groups' members – different voices, their emotional intensity, the extent and kind of empathy they demand from the reader, the narrator's tone (ironic, sentimental, parodic, neutral, or tragic) in presenting their speech – all depend on this classifying map, which is consistent throughout his *oeuvre*. This classification into ethnic, socio-economic, ideological, and gender types emerges, in the order of their appearance in Hoffmann's *biographia literaria*, as follows:

First group. The group of East European origin (Poland, Russia, Rumania), proletarians, observant of Jewish religious ritual, men. Through this voice, the Holocaust is presented through the participants in the catastrophe attesting to

it in real time or in retrospect. This group speaks in a visionary, martyrological voice with tremendous emotional radiance, articulating the Holocaust events in a context that should properly be defined as hagiographic. The novella *Book of Joseph* is a classic example of such a hagiography.²⁶

Second group. The group originating in Germany (Berlin): scholars, atheists, men. This group is conveyed through the humorous and parodic, though emphatic, voice of a hidden narrator. Generally, this narrator presents a pastiche of the terms and conceptions of modern continental philosophy since Descartes, usually so as to ridicule it and present it as incapable of rendering human life meaningful and bringing consolation for its great losses. These scholarly characters are portrayed as helpless and pitifully fragile, but the humorous side in their presentation takes place, so to speak, “behind their backs”, without marring some refined and mysterious quality of theirs or turning them into caricatures. They could be viewed as a self-parody of the author looking back at his early life, before the Buddhist impact on his world view. Hoffmann’s *Bernhard* is a pure example of this type of narrative voice. These characters as a representation of the Holocaust are portrayed as neutral observers of a distant disaster that took place after they had left Europe, without them having any experience of it. Yet, they are still closely involved with it since its circumstances are the cause of their having become immigrants.

Beyond their closeness to the tragic events, these figures sense the loss of Europe and of the Germany they knew, that is, of the culture that created them as subjects and shaped their consciousness.

Third group. The group of Austro-Hungarian origin: bourgeois and urbane (economically bourgeois and culturally urban), at times with semi-mystical inclinations though not ritually religious, and always women. This group conveys the hardships of existence with some measure of social detachment, even “bizarreness”, possibly because it is distant from Israeli urban life or because it is exiled from the urban bourgeois life of its homeland, and because of the idiosyncratic individuals that at times bear this voice. The events of the Holocaust appear as a personal rather than a collective question, dissociated from any political or national context. At times, this question assumes a detached,

²⁶ Compare the implications of this aspect, bearing on the hagiographical character of the narrative, to Mendel Piekarz’s claim that, despite their documentary character, the testimonies and chronicles of survivors about the events of the Holocaust tend to be hagiographical. See Piekarz, Mendel: *The Literature of Testimony as a Historical Source of the Holocaust and Three Hasidic Reflections on the Holocaust* [Sifrut ha-Edut shel ha-Shoah ke-Makor Histori, ve-Shalosh Tgavot Hasidiot be-Artsot ha-Shoah], Jerusalem 2003, pp. 26-27.

meta-linguistic, or stoic tone in the spirit of Hoffmann's Buddhist turnabout, which also resonates in other elements of human life when articulated by these characters. Hoffmann's *How Do You Do, Dolores?* is a pure type of such a voice.

To illustrate these representations I rely on the book *The Christ of Fish*, where a representative of each of these types is present as a character or as a voice of consciousness distinguished by typical rhetorical qualities.²⁷ This typology, as noted, cuts across all of Hoffmann's works and can therefore be viewed as an overarching project, though it is illustrated here through only one of his works.

In *The Christ of Fish*, Hoffmann gathers together – through a stream of conscious rhetoric, a typography of philosophical fragments, and a formal poetic design – a group of inner voices personifying members of a first-person speaker's extended family and various family friends. The plot spans the three-month agony of “my aunt Magda”, up to her death. This period comprises incursions of past memories and various side events, according to the conventions of stream of consciousness writing. All the noted prototypes are present in this work, as follows (the order of the types' appearance in this work does not follow the order described above because the order in the work does not overlap the one that emerges when we trace Hoffmann's' *biographia literaria*).

The work opens with “my aunt Magda”, the protagonist. She represents the third group I suggested: of Austro-Hungarian origin, bourgeois and urban (sometimes holding semi-mystical beliefs), women.²⁸

Two or three months before she died,
 My Aunt Magda remembered Wilde-
 Gans's poem “Das Lächlen” and burst
 Into tears. “I'm not crying,” she said,
 “because Wildegans is dead, but be-
 Cause of the miracle that occurred
 When the funeral procession was held
 Up by a traffic jam, outside our house
 In Vienna, for a whole hour.” In an en-
 Cyclopedia I found that the Austrian
 Poet Anton Wildegans was born in
 1881 and died in 1932, on the third of
 May.

²⁷ Yoel Hoffmann, *The Christ of Fish*, translated by Eddie Levenston (New York, NY: New Directions, 1990).

²⁸ *Ibid.*, fragment 1.

The complex web of ironies embedded in this stanza may not need to be spelled out. It includes the relationships between the private and the collective, between crying and smiling, between momentous events and minor occurrences, between the scientific and the poetic, between Europe and Israel, and between Hebrew and German cultures. These ironies are partly historical, partly emotional, and partly linguistic. I will only single out the time and the place of aunt Magda's youth reminiscence: Vienna, May 1932. This memory awakens in her close to her death, in the Israel of 1978. This is the opening fragment of the work, that is, it serves as an exposition and presents this character's cluster of private-collective circumstances in a context of immigration, memory, nationality, scientific documents, and possibly gender. The passage illustrates many of the qualities of this typical group, including its ability to evoke feelings of compassion and protectiveness in a reader sufficiently aware of the historical and cultural resonances concealed in this brief text.

The second type, including people from Germany (Berlin) – scholars, atheists, men – is represented by the character referred to as Herr Dr. Staub. This character is perhaps a later metamorphosis of Bernhard, the protagonist of the work published in 1989, whereas his wife Hermina, about whom we are told in the fragments that follow, appears to be an earlier version of the protagonist of *How Do You Do, Dolores?*, which was published in 1995.

90

[...] Herr Doctor Staub was a disciple of Rudolf Carnap and therefore totally rejected “unscientific sentences.”

97

I would like to ask: how did Herr Doktor Staub come by Hermina? Did he muster all his power of intellect and mate with her (as with a hypothesis) by force of utterance? [...].

207

After they buried Hermina, Herr Doktor Staub thought: “Hermina is dead. What will I do now?” He saw a number of possibilities but not one of them was truly feasible. He could go

back to Germany. He could enter an
old age home, and he could fly.

208

The third was the most practical possibility. But he didn't know where to fit, to which bones of the back, the appropriate limbs [...].²⁹

Here as well, no explanation may be needed for the fact that, of all three possibilities, flight is the one most practical for this lost man, indeed more practical than going back to his old Germany. What these fragments mostly reflect is the powerlessness of the Western philosophical orientation when perceived as total and when required to serve as a tool for interpreting life experiences. What emerges here is the impotence of an entire group practiced in this orientation. The reduction of the philosophical language conveys the absolute detachment of these characters from their past and their present alike, given their deep roots in a commitment belonging to a climate that, though lost, is still beloved and intimate.

It will be fit to end with a representative of the last group: an individual of East European origin, an artisan, a believing and observant Jew, a man. For this voice, the Holocaust is an experience of strong presence, tragic, religious, and as told by him, hagiographical. In this work, the hagiographic prototype is represented by a plumber born in Rumania.

171

That year Mr. Moskowitz asked his dream:³⁰ Who was Moishe Zaidner? Moishe Zaidner, the dream replied, was the uncle of your mother, Rachel Zaidner of blessed memory, and he died because of a swastika, or some other, simpler, cross. Go (said the dream) and find him, his form hardened, sitting as he was when they killed him [...].

Mr. Moskowitz didn't understand the dream's reply. But in his heart

²⁹ Ibid.

³⁰ In Hebrew original, "asah she'elat halom".

waxed a great love for Moishe Zaidner
[...]. Perhaps he saw
shop signs written in Romanian, per-
haps he saw cherubim. One way or the
other, there's no doubt that he said
"Listen..." [Shema]
How his soul marveled as it left
the body! All those who stand around
the dying man as the soul leaves the
body are obliged to tear their gar-
ments [...]
All this and more Mr. Moskowitz
saw in his sleep. Which is why he rose
to his feet and made a huge tear in his
nightshirt, and withdrew three fingers
and tore it again, down the bulging
flesh on his arm, across to his heart, as
though first his father and then his
mother had died.

Ritual and liturgical Jewish language echoes in terms and idioms: "dream ques-
tion", a term taken from Jewish mystical practice; "Shema", a reference to the
first word of the Shema prayer, which is recited not only as part of the daily
service but also when facing imminent death; "all those who stand around the
dying man as the soul leaves the body are obliged to tear their garments", a
quote from a halakhic codex commanding a ritual rendering of the garment
in the first hour of mourning for the dead, followed by an entire passage from
this codex dealing with a double rending on the death of both parents. This
language turns this fragment into a kind of sacred text or, at least, evokes a holy
atmosphere, which is intensified by the dark aura that surrounds the concern
with death in all cultures. The "cherubs" image reinforces the mystical and
hagiographic context surrounding this figure, as does the actual dream about
the moment "the soul leaves the body". The sociological and conscious sim-
plicity of this soul also allow for a connection with the folkloric, in the spirit
of canonic Hasidic stories. The strangeness of this linguistic range against the
backdrop of the fictional and linguistic universe of the work as a whole, and its
consistency in the portrayal of this man, evoke a mapping, classifying mode of
thought in the readers accompanied by a flood of deep empathy toward him,
and a sense of collective, historic fellowship.

The Holocaust, then, is not presented in Hoffmann's works as a memory belonging to a monolithic collective or as a heterogeneous baggage of attitudes and memory, but rather as a group matter that can be catalogued. In this sense, Hoffmann can support a trend now current among Holocaust researchers, who speak of its various representations as the topic of their research. Thus, studies have focused on a feminine representation of the Holocaust, as found in Ida Fink's works; a peripheral representation, as found in Appelfeld's works; a representation of inheritors of the testimonials, as in the books by "third generation" members, and representations of communities outside Central and East Europe such as those of Ladino speakers, and so forth.³¹

Yoel Hoffmann himself, as I showed above and as attested by the radiant emotional weight of the sections directly concerned with the Holocaust in his works, views it as an event of floodlike proportions within his own spiritual world. The moral, political, and ideological implications of this manifold stance are far-reaching. I am not expressing any attitude toward them here.

In sum, Hoffmann's cumulative collection of works evokes a fictional Hoffmannesque universe with its own duration, its own principles of action, its own repeated human types, and its own kinds of wit and mourning, which confer meaning on the plots in a defined and recurrent fashion. These plots resemble one another despite their variance as a narrative series of events. The urban and cosmological landscapes of this universe appear time and again, until they stand before the reader as a separate, autonomous sphere. My study explored one aspect of this self-contained fictional universe cutting across the various works, that of characters in a certain situation of distress or, more specifically, the situation of recollecting the personal and historical circumstances of the Holocaust. This exploration elicited a structure resembling an overarching catalogue of various socio-economic-gender types reacting in defined modes to the situation in question. This project was compared to the photographic cataloguing work of August Sander, so that these two brilliant enterprises might borrow from one another's distinctive qualities and from their unique power to bear a heavy load of collective emotional attitudes.

³¹ Indicative of this trend are two recently published anthologies: *Teaching the Representation of the Holocaust*. Edited by Marianne Hirsch and Irene Kacandes, New York 2004; *Voices and Views: A History of the Holocaust*. Edited by Deborah Dwork, New York 2002.

Conclusions

Hoffmann's choices from Sander's photographs suggest a kind of ironization of Sander. And yet, Hoffmann's statements and sub-statements are never simple or reducible to one definite aspect. In *Bernhard*, a pillar of his literary corpus, his reference to Sander is not ironic but actually fraternal. He created a synonymy between the photographed character and the written text, shaping a verbal creation identical in its weight and its meanings to the act of the photograph. The photograph and the text are two equal alternatives for saying the same "thing", and the relationships between the textual and the visual tighten and unravel while involved in this magical overlap between types of expression. The synonymy of the two projects – Sander's and Hoffmann's – represent the absorption of a special reality by creative figures who, more than being close to the tragic events of the Holocaust, sense the loss of Europe and of the Germany known to them, that is, of the culture that created them as subjects and shaped their consciousness. The Holocaust is not represented in Hoffmann's works as a memory belonging to a monolithic collective or as a heterogeneous baggage of attitudes and memory, but as a sectorial matter amenable to catalogical classification. In this sense, Hoffmann can corroborate a current trend prevalent among Holocaust scholars, who speak about various representation of the Holocaust event as the topic of their research.

Corporeality in Jewish Thought and Art

by Mordechai Lewy

Zusammenfassung

Im Essay werden Körperlichkeit und Spiritualität als dichotomes Begriffspaar im Judentum (und Islam) gegenüber dem Christentum verglichen. Im Geschichtsverlauf wurden bei beiden Religionen Abweichungen von den sogenannten normativen Glaubenssätzen festgestellt. Diese können sowohl auf gegenseitige Beeinflussung (Anpassung durch Konfrontation im Mittelalter zwischen Judentum und Christentum) wie auch auf externe Akkulturationsprozesse (Hellenisierungsprozess im antiken Judentum) zurückgeführt werden. Es entsteht ein dynamisches Wechselspiel, wobei in der christlichen Kunst eine allmähliche Verkörperlichung stattfindet, während sich die jüdische Religiosität und der Kunstausdruck auf eine Vergeistigung festlegen. Eine eigenständige jüdische Kunstsprache und Ikonographie konnte allerdings erst nach einem gewissen Assimilationsgrad und Säkularisierungsprozess entstehen. Bei Marc Chagall hatte sie ihre erste Reife erreicht.

Abstract

The essay compares the dichotomous concepts of corporeality and spirituality in Judaism and Christianity. Through the ages, deviations from normative principles of beliefs could be discerned in both religions. These can be attributed either to the somewhat confrontational interaction between Jews and Christians in the Medieval urban environment or to the impact of Hellenic civilization on both monotheistic religions. Out of this dynamic impact emerged Christian art with a predilection to expressed corporeality, whereas Jewish religiosity found its artistic expression in a spiritual non-iconographical mode. A genuine Jewish art and iconography could develop only after a certain degree of assimilation and secularization. Marc Chagall was the first protagonist of a mature expression of Jewish iconography.

Introduction

Corporeality among Jews, as opposed to spirituality in Christianity, has for centuries been the subject of numerous polemics, which sometimes ended disastrously for the Jews. My intention in writing this essay is not to overload the cycle of polemics. Rather, I would like to illuminate spots that can moderate the polarization created over the centuries. Neither Judaism nor Christianity always adhered fully to corporeality or spirituality, respectively. At times, we

find Jews shaping their belief by adopting Hellenistic philosophy, such as Philo of Alexandria, or even Aristotelian concepts of afterlife, such as Maimonides. The Jewish Kabbala developed a very corporeal understanding of God, including the idea of reincarnation of the soul. Most Christians understood God as a corporeal entity by adopting the idea of incarnation, as the word became flesh. The idea of transubstantiation was conducive to the veneration of Corpus Christi established since 1264. Christian art became corporeal as more naturalistic depictions were required to disseminate this new doctrine. Still, in spite of borrowing from each other, Jews and Christians remained faithful to their own truth. Jewish attitudes towards corporeality will be dealt with according to parameters which touch upon basic fundamentals of belief and rites.

The first is the concept of the invisible, bodiless and omnipresent God. The second is the belief that man was created with body and soul, which are one. The third is the corporeal bonds to God in the Jewish male body. The fourth is the new medieval sensitivity of the painful body among Jews and Christians alike. The ultimate point is, why did Jewish corporeality prevent, and why did Christian spirituality allow for the development of figurative art.

The Jewish belief in invisible, bodiless and omnipresent God

God's covenant was made, not only with the Hebrew nation physically present in Sinai, but also with future generations.¹ The ark and, later, the temple in Jerusalem were considered the dwelling of God. Since the destruction of the Second Temple, the divine presence was dispersed among the Jewish people – referred to in the Talmud as the *Shekhina*.² The script became the medium for the omnipresence of the Divine. Tangible offerings were sublimated into words and in daily prayers.³ This idea of divine omnipresence befits well the Jewish concept of God invisible, which is devoid of its own body or corporeality.

Among the summaries of principles of belief, the thirteen principles written by Maimonides⁴ were considered in high esteem. Out of the Thirteen, the first three are relevant:

¹ *Deuteronomy*, 29:13-14.

² In the 12th century, the *Shekhina* appears however in the kabbalistic book *Bahir* as a female assistant to God.

³ *Babylonian Talmud, Brachot Tractate*, 26b: R. Joshua b. Levi says: «The Prayers were instituted to replace the daily sacrifices».

⁴ They were originally attached to his exegesis of the Mishnaic *Sanhedrin Tractate*, in the introduction to chapter 10 (*Halak*). At the beginning of the 14th century those principles

1. «Exalted be the Living God and praised, He exists – unbounded by time is His existence»;
2. «**He is one – and there is no unity like His oneness – Inscrutable and infinite is His oneness**»;
3. «He has no semblance of a body nor is He corporeal – nor has His holiness any comparison. **God is one, is invisible and omnipresence and has no corporeality**».

Maimonides' principles caused a rift in the rabbinic world in the middle Ages. One of the earliest critics who was close to Kabbalist circles was Rabbi Moses ben Hasdai Taku.⁵ He did not accept Maimonides' allegorical interpretation of anthropomorphic language, in which the biblical text in the Pentateuch attributes voices to God. For Rabbi Moses, God's power was infinite and he could «minimize» himself, appear at random and likewise make noises at will. Mainstream Judaism continues to consider God invisible and omnipresent. It never supported ideas of reincarnation of the soul (*Gilgul Neshamot*); it even utterly rejected it.⁶ With the emerging impact of the Kabbala during the 12th and 13th centuries, the idea of reincarnation of the soul became part of Jewish mysticism.

The body and soul in human creation

The different attitude towards incarnation in Judaism and Christianity has its roots in the manner of interpreting humanity's creation. Of utmost importance for Judaism was the monist concept of the human creature, which means soul and body were created as a unity. The Hebrew term for soul *Nefesh* is almost synonymous with man and life. As they are one, man brings his body into the relationship with God. On the other hand, God confirms this corporeality by including the body in his covenant through circumcision. The original biblical monism is the source of Jewish corporeality. The Hellenistic dualism, i.e. the separation of soul and body, seems to be the source of Christian spirituality. This Hellenistic idea, however, also had an impact on various Jewish movements during the Second Temple period. Philo of Alexandria is considered the main protagonist of it in Jewish philosophy. For him, the body

were integrated into the daily Prayer Yigdal by the poet Daniel ben Judah Dayan from Rome.

⁵ *Ktav Tamim*, Facsimile of the BN Paris Manuscript published by Prof. Josef Dan, Jerusalem 1994.

⁶ Saadia Gaon, *Emunot Vedeot*, Book 8, Chapter 6.

is almost a prison of the soul. In the Talmud, a certain Antoninus appears numerous times having a dialogue with a certain Rabi Yehuda – obviously the highly respected president of the Sanhedrin. This reflects a legitimacy to exchange views with Greek philosophy. Is it too much to ask that Antoninus represent an emperor of the Antonine dynasty – probably even Marcus Aurelius himself? Some Jewish sages felt challenged and objected to Hellenistic impact. One bone of contention was the issue of circumcision. In the Talmud, some sages made the distinction that, after death, the human creature decomposes to its three parts. The soul is from God, who takes (back) what belonged to him. The whiteness is from the male, from which the brain and bones are made. The redness comes from the female, from which the skin, flesh and blood are made. The parts originating from male and female fall in decay after death.⁷ Death separates body and soul temporarily until resurrection.⁸ There is hardly more moving a description of resurrection than Ezekiel's Vision of the Dry Bones.⁹ Jews adopted burial customs in order to prepare the human body for future resurrection. The entire body has to be buried within that same day. Cremation is not allowed. The integrity of the body has to be maintained, in spite of the mortal decay, since upon resurrection the body will reemerge alive.

Who has not seen, after every suicide bombing among civilian casualties in Israel, Orthodox Jews collecting every bodily remain, be they so widely dispersed on the site of the terrorist attack, in order to keep the limbs of the body as complete as possible before burial. These efforts are indeed justified if you believed in the resurrection of the body in its entirety. It may not have been agreed upon by Maimonides. He was much contested by Jewish sages of his time (1135-1204) and even regarded by some as heretic just because he pleaded for a separation of the soul from the body after death.¹⁰

The corporeal bonds to God among Jews

There is hardly any stronger corporeal expression than God's demand¹¹ from Abraham and to all of his offspring to perform the rite of circumcision (*Brit*

⁷ *Jerusalem Talmud, Quilayim Tractat*, 8:4, 31b, in E.E. Urbach, *The Sages – Their concepts and beliefs*, Jerusalem 1971, 193-194 [in Hebrew].

⁸ Bynum Caroline W., *The resurrection of the body in Western Christianity 200-1336*, New York 1995, 24-25 & 54-55.

⁹ *Ezekiel* 37:5-10.

¹⁰ Maimonides, *MishneTorah, Sefer Hamada*, Book 6 (The laws of Repentance), 8:2.

¹¹ *Genesis*, 17:13.

Mila) upon their flesh as the sign of the covenant. Another corporeal bond, which is repeated daily by observant Jews, is to bind the phylacteries (*tefilin*) on the forehead (*totafot*) and on the left arm – the one near to the heart (*ot*).¹² This is an additional expression of corporeality, which embraces God's corporate ownership of every individual Jew as his servant or slave.¹³ The Jewish male body bears permanent marks (circumcision) and temporary marks (daily binding of phylacteries) as mnemonic signs in order to remember God's benevolence since the exodus from Egypt [see picture no. 1]. But we can add an anthropological significance to those body marks. It seems that they reflect the evolution from ancient socio-legal patterns of marking property.

Ancient oriental cultures used to mark ownership on the body of property, be it object, animal or human body. The permanent status of slavery in Mesopotamian cultures was marked rather by tattoos than by brand marks.¹⁴ The Bible resented permanent body marks, such as tattooing.¹⁵ I would suggest that *tefilin* was introduced as a substitute to permanent body marks, which slaves used to have. The purpose of prohibiting tattoo marks was to draw a distinction between the new monotheist religion and the polytheist cultures of the region. Maimonides made this clear again in the 13th century.¹⁶ Circumcision, nevertheless, continued to be practiced by Jews. Beyond them only Egyptians and Canaanites people were accustomed to this habit.¹⁷ There is no linguistic or any other evidence that Mesopotamian cultures practiced circumcision.¹⁸ Therefore, the Mesopotamian tradition of Abraham's circumcision seems to me doubtful. It was probably useful to hide the impact the Hebrew were owing to Egyptian culture. Hellenism probably inherited the Babylonian – Persian habit to resent circumcision. Under the influence of Hellenism, the practice of circumcision was no longer followed by all Jews, and it was not uncommon to restore the foreskin. Greek-Roman culture resented circumcision, as it was regarded as a mutilation of the beauty of the body.¹⁹

¹² *Exodus*, 13:9.

¹³ *Leviticus* 25:55.

¹⁴ *Laws of Eshmunna*, 51-52; *Codex Hammurabi*, 146, 226-227.

¹⁵ *Leviticus*, 19:28.

¹⁶ Maimonides, *Mishne Torah*, *Sefer Hamada*, Book 4 (*Laws on Idols and Idolators*), 12:11.

¹⁷ *Jeremiah*, 9:14; Herodotos, *Historia*, II:104.

¹⁸ Holma Harri. *Die Namen Der Koerperteile Im Assyrisch-Babylonischen*, Leipzig 1911.

¹⁹ Herodotos, *Historia*, II:37.



Fig. 1: Use of phylacteries, Marc Chagall, "The praying Jew" (1923), Art Institute of Chicago.

The cult of the painful body – the sensitivity of Medieval corporeality among Jews and Christians

The mnemo-techniques employed in ancient Judaism by body marks had a bright future ahead of them during medieval Christianity. The organic view of the community as one body in communion with Jesus had been shaped in the New Testament. The idea of God (the Word or Logos) becoming flesh (i.e. taking human shape) was indeed not alien to Hellenistic, Egyptian or Meso-

potamian traditions. At the same time, the divine and human nature of Jesus became a binding doctrine in the first Council of Nicaea in 325. Early Christianity adopted customs that were analogous to Jewish culture, but on a symbolical level and not a corporeal one. The best example is baptism as the rite of initiation. Analogous to circumcision, baptism creates an indelible mark, but rather on the soul and not on human skin. The contrast between Jewish corporeality and Christian spirituality has been sharpened by polemics among the two religions, the earliest probably as far back as in the Mishna. Rabbi Eliezar Hamodai said in Pirkei Avot that those who cancel Abraham's covenant «has no share in the world next to come».²⁰ Augustine expressed this polemic polarization by asserting that Christians have a deeper understanding of spiritual meaning, whereas Jews remain in the «lower» realm of understanding carnality only in its physical or material form.²¹ Nevertheless, circumcision was regarded also by Augustine as a kind of seal of salvation.²² Circumcision however, was understood by Petrus Lombardus as a mere mark, since Abraham was already justified through faith.²³ Relying on Augustine, Lombardus considered circumcision since the time of Abraham as a remedy against original sin, which is inherited to each generation through the concupiscence of our parents.

In Christian iconography since the 13th century, the Jewish rite of circumcision appears often in the cycle of Jesus' life, mostly without negative undertones [see picture no. 2]. Since the 13th century, Christian religious sentiments included an emerging corporeality to be expressed by figurative art. The cult of body marks consequently increased, be it the veneration of Corpus Christi, the five wounds of Jesus, the stigmatization of Franciscus or the veneration of Arma Christi. The Imitatio Christi became the corporeal ideal of mystic religiosity in the late medieval period. Blood changed its normative significance, as opposed to the Bible, in which blood was associated with life, purity and prosperity. The Kabbala embraced different and contradictory meanings. For both medieval Christians and Jews, the body of God, and especially his blood, stood in the center of a new sense of corporeality. Both participated in the cult of God's blood, as David Biale puts it.²⁴ The Christians, induced by their belief in the sacrament of the Eucharist, were keen on multiplying miracles of

²⁰ Rabbi Eliezer Hamodai, *Mishna, Pirkei Avot*, 3:12; *Midrash Tanhuma, Parashat Tzav*, Homily 14.

²¹ Augustine, *Adversus Iudaeos*, VII, 9.

²² Augustine, *On the Gospel of St. John*, tractate 30, 4-5.

²³ Petrus Lombardus, *Sententiae*, II:7; II,9.

²⁴ Biale, David, *Blood and Belief – The circulation of a Symbol between Jews and Christians*, Berkely 2008, p. 93.

the bleeding host, which served mainly to convince common believers of the doctrine of transubstantiation. But the miracles were diverted easily to blood labels against Jews, which made the miracles of the bleeding host more plausible in popular Christian belief [see picture no. 3].



Fig. 2: "Circumcision of Christ" (15th century), Musée Condé, Chantilly, Ms.35 (1455), fol. 29v.



Fig. 3: Paolo Uccello, “*Miracolo dell’Ostia profanata*” (1465-1469), second part of predella, Galleria Nazionale delle Marche, Urbino.

On the Jewish part, blood played a major role in the rite of circumcision. In addition, Jews lived under immanent tension, forced to spill their own blood as martyrs in times of pogroms when they refused to convert. The Jewish trauma of massacring their own children, once having faced the peril of intoxicated mobs inspired by crusading ideas, did not fail to impress their Christians neighbors. Jacob Yuval suggested that if Jews were able to kill their own children, so the Christians might have thought, Jews are likely to perform any ritual crime, such as using the blood of Christian children.²⁵ No doubt, Jews and Christians in medieval towns shared a corporeality which was a product of cohabitation in a densely built urban environment. They had learned each others’ rites, but being competitors for God’s benevolence, it did not reduce their animosity. Jews and Christians rather interpreted or mocked the others’ rite and, by doing so, both had their share in a cycle of polemics. The only difference was that Jews were a minority not only risking their lives, but being brand marked with deeply – rooted prejudices.

²⁵ Yuval Israel Jacob, *Two Nations in your womb – Perceptions of Jews and Christians*, Tel Aviv 2001, pp. 175-218 (Hebr.).

Body gesture in Jewish and Christian liturgies

As liturgy should be considered as the body language of belief, one could trace similarities and differences between Jewish and Christian corporal gestures in their respective liturgies. In the *Actus paenitentialis* at the beginning of every Mass, the believer knocks three times with the right fist on the left side of his chest where his heart is located, while saying «*mea culpa, mea culpa, mea culpa maxima*». The same body gesture is used mainly by Ashkenazi [Central European] Jews in the daily prayer of *Vidui* [Confession] on each of the 24 sins which are enumerated. Without knowing which religion adapted the gesture first; it was most likely introduced in the Middle Ages. When the Torah scroll is taken out of the Holy Ark, the community stands up in the synagogue. Similarly, during the *Liturgia Verbi* while reading the Evangelium, the community in the church stands up. The Evangelium receives similar dignity as the Torah scroll, as both are exhibited in procession around the Holy Ark or respectively the Altar.²⁶ Whereas the Evangelium is adored from far, Jews seek physical proximity to the Torah scroll during the procession and kiss it with the tassels of twisted cords (*Zizit*) on the corner of their upper garment (*Talith*).²⁷ The same drive of physical contact is shown among Jews at the beginning and at the end of any reading from the Torah scroll. Christian liturgy however has also developed its own genuine expression of corporeality. The linen cloth on the altar, on which the Eucharist vessels are placed, has been called the corporal since the 14th century, as this linen is used to embrace the body of Christ during the Eucharist liturgy. Marking the cross by the fingers on objects, on one's own body or in the air created a vast diversity in liturgical gestures. Such were the five wounds of Jesus symbolized by the fivefold marking of the cross on the consecrated host,²⁸ which was already regarded as the body of Christ. The Spanish baroque produced devotional wooden sculptures, which were painted so naturalistic that they were called *encarnacion*²⁹ (becoming flesh). This post-Tridentine art made the doctrine of the word becoming flesh extremely visible.

²⁶ The Holy Ark is opened while *Numbers* 10:35 is recited, alluding to the procession of the ark during the battles in the desert.

²⁷ The tassels of twisted cords or threads on the corners of the upper garment (*talith*) worn by strict Jews as commanded in *Deuteronomy*, 22:12.

²⁸ This gesture was practiced in the Tridentine mass until 1962.

²⁹ *The Sacred made Real: Spanish Painting and Sculpture 1600-1700*, National Gallery, London 2009.

Jewish Corporeality did not endorse images – Christian spirituality promoted corporeal images

The Pentateuch had already reflected an iconoclast attitude in prohibiting the making of images.³⁰ Jews later developed the ability to sublime corporeality into immateriality, such as turning offerings to prayers. Canonized words and script strengthened the attitudes of non-pictorial artistic expression. As in Islamic art, it resulted in ornamental design and micrography [see picture no. 4]. Establishing an almost imageless culture under Muslim rule amounted to breaking up the classical Greco-Roman tradition of pictorial expression, which had dominated the Mediterranean basin since antiquity.³¹ Christianity went in other directions when it sublimed spirituality of the word into God's incarnation through Jesus. Because of this corporeality, Christianity could easily adopt patterns of pictorial art from within the Greco-Roman tradition.

As the Episode of the Golden Calf may illustrate, that habits of worshipping idols were not easy to eradicate throughout biblical periods. Under Hellenistic influence, mosaics in synagogues in Holy Land were designed with iconographic programs of biblical scenes. The richness of biblical images in the frescos of the Dura-Europos synagogue from the 3rd century is unique [see picture no. 5].



Fig. 4: Hebrew micrograph turns figurative, South German Hebrew Bible (1304), Bibliotheque Nationale de France, Paris, Hebr. 10, fol. 85v.

³⁰ *Exodus*, 20:4; *Deuteronomy* 4:16-18.

³¹ Belting Hans, *Florenz und Bagdad- Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008, S. 72.



Fig. 5: Scenes from Book Esther, Dura Europos Synagogue (244-256), tempera over plaster, original in National Museum, Damascus, reconstruction in Yale University Art Gallery, New Haven.

Hellenistic culture did endorse images as truth, as expressed by Philostratos.³² The Greek term for painting is indeed zoographia, i.e. drawing or writing the life. Plato opposed painting (and sophistry) in his dialogue Phaedrus, as neither one of them could create life and truth.³³ Plato believed that only the soul and its truth can create life. The platonic reservations against painting exist also in the Muslim traditions of Hadiths.³⁴ Hostility towards images has been maintained by and large by Jews and Muslim alike. In his polemics against the iconoclastic approach, John of Damascus argued that, because Jesus had become the incarnation of the divine word, he could be depicted.

Beda Venerabilis tried to harmonize Old and New Testament attitudes by interpreting the Old Testament as pre-figuration to the New Testament.³⁵ Bedas' views became the main concept in medieval Christian art. The emergence of corporeality in Christian art was almost a didactic necessity. Visual communication was and is until today in the service of propagating the Catholic faith, as seeing amounts to believing. This basic image – friendly approach of Catholicism – is not identical with the Byzantine icon- friendly (iconodul) attitude. William Durand (1220-1296) made clear that «it is one thing to adore a picture, another by means of a picture historically to learn what should be adored».³⁶ The Church doctors were well aware that in medieval polemics with Jews and Muslim, Christianity was regarded almost as idolatry. The main argument was that, if Jesus was only human, veneration of his image was idolatry and not worth being depicted. If, however, Jesus became God it was impossible to depict him due to his invisibility. The new doctrine of transubstantiation and Corpus Christi veneration called for a propagation among believers who, without visible miracles, had difficulties comprehending such doctrines. Maimonides defined Christianity in his classification of five infidelities as follows: «one who admits that there is a single God but that He has a body and form».³⁷

The medium best preserved in Jewish medieval art are the illuminated Hebrew Manuscripts of the Ashkenazi provenience. What strikes one when looking at them are the figurative depictions of animals and human creatures.

³² Philostratos, *Imagines*, Book 1.

³³ Plato, *Phaedrus* : «writing is unfortunately like painting; for the creations of the painter have the attitude of life, and yet if you ask them a question they preserve a solemn silence».

³⁴ Paret Rudi, *Textbelege zum islamischen Bildverbot*, in *Das Werk des Künstlers – Festschrift Schrade*, Stuttgart 1960, 36-37.

³⁵ Beda Venerabilis, *De Templo Salomonis*, cap. 19.

³⁶ William Durandus, *Rationale Divinorum Officiorum*, Book I, as translated in Holt G.Elizabeth, *A documentary History of Art*, I, New York 1957, 121.

³⁷ Maimonides, *Mishne Torah*, Book 8 (*The Law of Repentance*), 3:7.

How can we reconcile this fact with the Jewish iconoclastic approach? Maimonides wrote in Mishne Torah: «It is permitted to benefit from figures made by gentiles for decoration, but those made for idol-worship are forbidden».³⁸ The accepted view nowadays is that such manuscripts were produced in cooperation with Jewish scribes and Christian illuminators. The often bizarre and distorted creatures did respond basically to the Jewish sponsors' request not to depict human species [see picture no. 6]. However, even if we don't have to go as far as Ruth Melnikoff went,³⁹ the Jews seem in their opposition to human images to have overlooked those illustrations. Looking at Hebrew manuscripts from Italian or Spanish provenience, one misses this kind of deliberate human deformation. I exclude the possibility that in those countries, Jewish painters were engaged. If we take the norms prescribed⁴⁰ by Maimonides towards idols, painting and sculpturing could not be a Jewish profession. Only the process of assimilation into a gentile society, such as happened in parts of Europe during the late 19th century, could bring a radical change. It took almost 800 years after Maimonides for Marc Chagall to create for the first time ever a genuine Jewish figurative art.

³⁸ Maimonides, *Mishne Torah*, Book 7 (*The Laws of Idol-worship and its regulations*), 7:6.

³⁹ Melnikoff Ruth, *Antisemitic Hate Signs in Hebrew Illuminated Manuscripts from Medieval Germany*, Jerusalem 1999, p. 58: «the artists did so to please themselves by expressing their hatred».

⁴⁰ Maimonides, *Mishne Torah*, Book 7, 8:4.



Fig. 6: Illustrating Jews before the gates of Paradise from Bird's Head Haggadah, (c. 1300), Israel Museum, Jerusalem, Ms. 180/57, fol. 33r.

Vermischtes

Manfred Voigts zum fünfundsiebzehnten Geburtstag

Wenn ein Wissenschaftler, vor allem einer wie Manfred Voigts, das von der Reichsversicherungsordnung festgelegte Grenz-Alter von fünfundsiebzehn Jahren erreicht – am 2.5.2011 ist es so weit – so ist das eigentlich keiner weiteren Erwähnung wert, denn für einen solchen Wissenschaftler bedeutet dies nicht wirklich einen Einschnitt. Und diese Prognose steht auf sicherem Fundament. Für einen Mann, der insgesamt acht eigene Bücher, elf Bucheditionen, über sechzig wissenschaftliche Aufsätze, darüber hinaus Buchbesprechungen und zahlreiche Zeitungsartikel und Rundfunksendungen verfasst hat, kann wohl gelten: Solange er lebt, wird er schreiben, nach dem Motto, wer lebt, der schreibt, oder auch umgekehrt, wer schreibt, der lebt.

Dieses schreibende Leben hat auch sein Netzwerk von Freunden und Gleichgesinnten geschaffen. Er war nicht nur einem Medium, einer Zeitung, einer Zeitschrift, einem Verlag verschrieben. Entsprechend sind auch die Herausgeber seiner Beiträge in Sammelbänden und die Vortragseinladungen über die ganze Republik und weit darüber hinaus gestreut. Allerdings wird diese ganze Vielfalt – abgesehen von den rein germanistischen Frühwerken zu Berthold Brecht – von einer festen, wenn auch weit greifenden Klammer umfasst, der deutsch-jüdischen Kultur- und Geistesgeschichte seit der Aufklärung.

Aber all dies ist noch nicht der eigentliche Grund, aber zumindest eine hinreichende Erklärung und Voraussetzung dafür, weshalb Manfred Voigts gerade an dieser Stelle zu seinem Fünfundsiebzehnten gratuliert werden muss. Denn Manfred Voigts war nicht nur der Vater dieser Zeitschrift, sondern zugleich seine Hebamme. Er war es, der als Vorstandsmitglied der nunmehr vor 15 Jahren, 1996, in Potsdam gegründeten *Vereinigung für Jüdische Studien* darauf gedrängt hatte, dieser Vereinigung ein ihrer Zielsetzung entsprechendes Sprachrohr zu geben. Er war es, der auf seinem häuslichen Rechner nicht nur die ersten Artikel verfasste, sondern die gesamte Herstellung dessen bewerkstelligte, was ab September 1997 als *VJS-Nachrichten* das Licht der Welt erblickte. Dass gerade er dieses Vorhaben vorschlug und ins Werk setzte, ist, wie durch seine skizzierte Schriftstellernatur erhellt, nicht überraschend, sondern endogen. Und seine Bemühungen haben ihm recht gegeben. Bei der Überga-

be der Redaktion an Nathanael Riemer im Jahr 2003, war das Blatt so weit gediehen, dass ihm auch der neue Name *PaRDeS* und der große Umfang wohl anstanden.

Manfred Voigts – zuvor lange ein Privatgelehrter, von 1975 bis 1979 an der Germanistik der Freien Universität in Berlin als Lehrbeauftragter – war ab dem Sommersemester 1995, in dem an der Universität Potsdam neu begründeten interdisziplinären Studiengang *Jüdische Studien* zunächst als Lehrbeauftragter, dann als Privatdozent und schließlich als außerordentlicher Professor Teil des Lehrkörpers. Er hat hier, wie in den *VJS-Nachrichten / PaRDeS*, die thematische Vielfalt deutsch-jüdischer Kultur eingebracht, die seinem wissenschaftlichen Leben sein eigentliches und wesentliches Profil geben. Nachdem die Dissertation und eine ihr nachfolgende Anthologie Berthold Brecht gegolten hatten, begann seine Buchproduktion zur deutsch-jüdischen Kultur- und Geistesgeschichte mit dem Exzentriker *Oskar Goldberg* (1992), dann folgte *Jüdischer Messianismus und Geschichte* (1994), *Das geheimnisvolle Verschwinden des Geheimnisses* (1995), *Wir sollen alle kleine Fichten werden! Johann Gottlieb Fichte als Prophet des Kultur-Zionismus* (2003), *Die deutsch-jüdische Symbiose* (2006), *Kafka und die jüdisch-zionistische Frau* (2007), *Geburt und Teufelsdienst. Franz Kafka als Schriftsteller und als Jude* (2008). Seine Bucheditionen nehmen diesen Themenkreis auf, sie widmeten sich mehrfach Erich Unger, den Pragern Kafka, und Felix Weltsch, Oskar Goldberg, Moritz Goldstein, Heinrich Friedrich Diez und der jüdischen Studentenorganisation (zwischen 1908 bis 1931) »Freie wissenschaftliche Vereinigung«.

Die Aufdeckung unbekannter Materialien, Sachverhalte und längst in Vergessenheit geratener Personen ist eine hervorstechende Spezialität von Manfred Voigts, der fast von jeder seiner regelmäßigen »Expeditionen« in die Berliner Flohmärkte und Antiquariate wie auch durch seine Kontakte zu entfernten Mittels-Personen stets ein interessantes, oft nachhaltig wirkendes und meist überraschendes Fündlein mitbringt, wie einst etwa den Nachlass von Oskar Goldberg, der nun in Marbach liegt. Dieser untrügliche Spürsinn half ihm auch, im Laufe der Jahre eine große, erlesene Bibliothek zusammenzutragen, die nicht nur ihm selbst eine unerschöpfliche Quelle und feste Basis für weitere Forschungsarbeiten sein wird.

Zwar sagt der *Prediger* »Hüte dich, mein Sohn, vor andern mehr; denn viel Büchermachens ist kein Ende, und viel studieren macht den Leib müde.« Aber selbst da weiß der gelehrte Bücherwurm eine Abhilfe, denn er ist auch manch irdischem Genuss nicht abhold, wie einem gepflegten Essen, einem guten Trunk oder einer gemütlichen Pfeifenrunde.

Wir von der *Vereinigung für Jüdische Studien*, deren erster Vorsitzender Manfred Voigts von 2006 bis 2009 war und bis heute deren zweiter ist, wünschen ihm für die Zukunft einen entdeckungsfreudigen und geistig erfüllten »Ruhestand« sowie viel Freude an seinen beiden wissenschaftlich aufstrebenden Söhnen Jakob und Simon und viele gesunde Jahre zusammen mit seiner Frau Liane, denn »Wer eine solche Frau findet, der findet etwas Gutes, und kann guter Dinge sein im Herrn« (*Sprüche Salomos*).

Für die Vereinigung für Jüdische Studien

Karl E. Grözinger

Bericht über die 5. Konferenz „Juden und Judentum in der gegenwärtigen Forschung“ („Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach“), Kraków, 15.-17. Juni 2010

Bereits zum fünften Mal versammelten sich polnische Wissenschaftler der Jüdischen Studien in Kraków, um ihre neuesten Forschungsergebnissen zu präsentieren, Desiderate auszusprechen sowie Kontakte untereinander zu pflegen. Die so definierten Ziele der Konferenz sind für sie seit ihrer ersten „Auflage“ im Jahr 1995 charakteristisch und fanden in diesem Sinne in den Jahren 1998, 2002 und 2007 ihre Fortsetzung. Die Organisatoren der Konferenz – die Polnische Akademie der Gelehrsamkeit (Polska Akademia Umiejętności) und die Jagiellonen-Universität in Kraków – schafften gute Bedingungen zur Verwirklichung dieser Ziele.

Das fachliche Spektrum der Referenten reichte von Historikern über Kulturwissenschaftler bis hin zu Philosophen, Theologen, Bibel- sowie Sprachwissenschaftlern. Neben den auf Konferenzen üblichen Vorträgen kamen hier auch drei Präsentationen anderer Art zustande: Jacek Proszyk (Kraków) stellte ein Projekt über den polnisch-jüdischen Regisseur der Zwischenkriegszeit Alexander Marten vor; Magdalena Prokopowicz (Warszawa) und Marcin Wodziński (Wrocław) – den „Atlas der Geschichte der polnischen Juden“; Magdalena Bendowska und Jan Doktór (beide Warszawa) – die Kollektion der alten hebräischen Schriften im Jüdischen Historischen Institut in Warszawa.

Die *Inaugurationssektion* eröffnete Stefan Schreiner (Tübingen) mit seinem Vortrag zu Simon Dubnows Werk „Die Beichte eines jüdischen Soldaten“ („Исповедь еврейского солдата“). Er interpretierte diese in seiner Präsentation als Programmschrift und als einen Schlüsseltext in Dubnows Schriften. Der Referent schenkte den Entstehungsbedingungen und der Veröffentlichungsgeschichte sowie dem Inhalt des Buches seine Aufmerksamkeit. Der nächste Referent, Mauro Perani (Bologna), stellte ein Projekt vor, das darauf abzielt, alle jüdischen Epigraphie auf den Friedhöfen Italiens zu erfassen und die Ergebnisse sowohl in einer Papieredition als auch im Internet zu publizieren. Im Anschluss unternahm Daniel Grinberg (Białystok) den Versuch, eine Periodisierung der jüdischen politischen Geistesgeschichte im „langen 19. Jahrhundert“ zu zeichnen. Er schlug eine Unterteilung in sechs Phasen vor: 1760-1775, 1775-1807, 1807-1835, 1835-1870, 1870-1897, 1897-1914.

In der zweiten Sektion unter dem Titel *Antiquitates Judaicae* wurden jeweils zwei Vorträge in den Feldern der Bibelforschung und der Forschung zum Römischen Reich präsentiert. Grzegorz Szamocki (Gdańsk) verwies auf die paränetischen und katechetischen Zwecke des Buchs Josua, das einen Wandel im jüdischen Leben von der militärischen hin zur normativen Form hervorhebt. Diese Schriftweise dient dem Wiederaufbau der jüdischen Gemeinschaft, in der Juden ihre Tapferkeit nicht mehr auf dem Schlachtfeld, sondern durch die Einhaltung der Vorschriften der Tora beweisen sollten. Mirosław S. Wróbel (Lublin) schilderte unterschiedliche Bedeutungen, die das Wort „Juden“ im Johannes Evangelium annimmt. Er plädierte für eine zweistufige Interpretation dieser Quelle – diakritisch (historisch) und synchronisch (linguistisch) –, um den Streit im Judäo-Christentum und die Fortentwicklung des Frühchristentums im 1. Jahrhundert besser einordnen zu können. In den folgenden Vorträgen wagte Zdzisław J. Kapera (Kraków) einen Blick auf den gegenwärtigen Wissensstand über die jüdische Gemeinschaft auf Zypern im 1. bis 2. Jahrhundert und Jerzy Ciecieląg (Kraków) skizzierte die Thematik von Frauen als Anführerinnen in jüdischen Gemeinden des Römischen Reiches auf Basis epigraphischer Materialien.

Die dritte Sektion sollte ursprünglich der jüdischen Philosophie gewidmet werden, sie hat sich jedoch aufgrund der kurzfristigen Absage der Referenten nicht ereignet. Stattdessen präsentierten mit Doktoranden *Vertreter der jungen Generation* ihre aktuellen Forschungsthemen: Wojciech Kosior (Kraków) über linguistische Untersuchung des Scheol-Begriffs in der Hebräischen Bibel; Przemysław Piwowarczyk (Katowice) über die Genese des Gnostizismus und insbesondere über konzeptionelle Mängel in Bezug auf dessen jüdischen Ur-

sprung; Mikołaj Krawczyk (Warszawa) über die Verschlüsselung einer Emanationstheorie über die sich zyklisch entwickelnden und verschwindenden Welten um den Golem-Topos; Artur Skorek (Bielsko-Biała) über die Religionsfreiheit und die Idee des jüdischen Staates im gegenwärtigen Israel.

Die vierte Sektion *Die Geschichte der Juden in den polnischen Gebieten* eröffnete Marcin Wodziński (Wrocław) mit seinem Vortrag zur Definition des Chassidismus. Er stellte fest, dass die bisherigen Forschungen zum Chassidismus nicht ausreichend sind, da sie sich einerseits zu stark auf die Doktrin konzentrieren und andererseits im Regelfall nur eine elitäre Perspektive annehmen. Um diese Lücke zu schließen, plädierte Wodziński für die häufigere Einbeziehung von Quellen, die die Perspektive der gewöhnlichen Chassidim beleuchten. Auf derartigen Quellen basierend schlug er eine Definition des Chassidismus als eine Bruderschaft (Chewra) vor, die als solche – und nicht etwa als Sekte – innerhalb der jüdischen Gemeinde fort existierte. Im Folgenden stellte Michał Galas (Kraków) sein neues Forschungsvorhaben vor, mit dem er einen Überblick über die Zentren und Wirkungsbereiche des reformierten Judentums auf polnischem Gebiet bis 1939 zu geben abzielt. Hierbei betonte der Referent, dass diese Thematik bisher nur am Rande der Haskala-Forschung betrachtet wurde, mithin also noch Basisforschung notwendig sei. Nachdem im nächsten Vortrag Łukasz Tomasz Sroka (Kraków) den Stand der Forschung zur jüdischen Geschichte und Kultur in Lwiw auslotete, beschäftigte sich Hanna Kozińska-Witt (Halle) mit der Fragestellung der jüdischen Teilnahme in der städtischen Selbstverwaltung in der Zweiten Polnischen Republik. Sie deutete an, dass die Forschungen zu diesem Thema erst in den 1990er Jahren begonnen wurden und stellte die lokale Selbstverwaltung als einen Begegnungs- und Verhandlungsort zwischen christlichen und jüdischen Einwohner dar.

Die drei Referate der fünften Sektion *Die Medien in der jüdischen Kultur* beschäftigten sich mit der hebräischen Sprache und dem hebräischen Druck in verschiedenen Kontexten. Zunächst betonte Przemysław Nowogórski (Kraków) die integrierende Funktion der hebräischen Schrift in der Organisation des Staates im Altertum, wenngleich er einschränkend bemerkte, dass diese Funktion nicht durch eindeutige Zeugnisse festgestellt werden kann, sondern nur aus dem Vergleich mit der Funktion in anderen Zivilisationen abzulesen ist. In diesem Zusammenhang veranschaulichte Andrzej Mrozek (Kraków), dass die jüdische mündliche Kultur nach der Einführung der Schrift bis zur Zeit des Talmuds weiterhin eine wichtige Rolle spielte. Aus einem anderen Blickwinkel betrachtete Gideon Kouts (Paris) den hebräischen Druck,

indem er das Medium der hebräischen Zeitschrift im Kontext der Tradition des Judentums umriss. Hebräische Zeitschriften wurden – abgesehen davon, ob religiösen oder säkularen Charakters – seit ihrer Entstehung ähnlich wie die heiligen Texte gesammelt und studiert.

Die drei Referate der nächsten Sektion *Die polnische und ausländische Historiographie über die polnischen Juden* stellten drei „Schulen“ polnisch-jüdischer Historiker vor: Natalia Aleksion (Warszawa) – die Majer Bałabans an der Universität Warschau in der Zwischenkriegszeit; Joanna Pisulińska (Rzeszów) – die im gleichen Zeitraum in Lwiw Fungierende; Stephan Stach (Leipzig) – die des Jüdischen Historischen Instituts in Warszawa in den 1940er und 1950er Jahren. In den Referaten wurden sowohl die äußeren Umstände, wie z. B. der politisch-soziale Kontext, als auch die innere Situation, wie beispielsweise die Thematik der Forschungen oder die finanzielle Lage, aufgezeigt.

Im ersten Referat der siebten Sektion *Die Judensprachen und die jüdische Literatur* umriss Marek Piela (Kraków) einige Fragen der Syntax und Semantik des gegenwärtigen Hebräischen, dabei z. B. die Agens und Patiens der Handlung. Im Anschluss besprach Marzena Zawawska (Warszawa) den Forschungsstand zur frühen Entwicklungsphase der karaimischen Bewegung (9.-11. Jahrhundert). Sie hob verschiedene Mängel der bisherigen Fachliteratur, hier insbesondere die „politische“ Kennzeichnung, heraus und stellte einige Postulate zu dieser Thematik vor, unter anderem die Klassifikation und Edition der Quellen zur karaimischen Geschichte im Mittelalter. Schließlich fokussierte Maciej Tomal (Kraków) die jüdischen neuaramäischen Dialekte, die früher in Kurdistan sowie in der Region des Urmiassee im Iran und heute vor allem in Israel verwendet werden. Er zeigte ihre Unterschiede durch den Vergleich mit dem Hebräischen und anderen aramäischen Dialekten auf und plädierte für die Erstellung einer Sprachkarte dieses Gebiets.

In der abschließenden Sektion *Judaismus und Christentum im Dialog in der neuesten Zeit* wurde der Dialog zwischen den Religionen thematisiert, dies jedoch nur aus katholischer Perspektive. Zuvor schilderte Grzegorz Ignatowski (Katowice) Golda Meirs Audienz bei Papst Paulus VI. und ihrer Bedeutung für die Normalisierung der Verhältnisse zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel. In diesen Zusammenhang fügte sich auch das Referat von Magdalena Czyż (Pułtusk) ein, die den Fokus auf einen anderen Markstein des Dialogs – die Erklärung „nostra aetate“ – richtete und ihre Rezeption in der christlichen Presse in der Volksrepublik Polen skizzierte. Im Folgenden diskutierte Michał Czajkowski (Wrocław) die gegenwärtige Stellung der polnischen Kirche und ihrer Vertreter zur Mission unter Juden. Er kam zu dem Ergebnis,

dass keine einheitliche Linie feststellbar ist, da es immer noch Priester gibt, die die Mission unter Juden befürworten. Im Gegensatz zur deutschen Kirche gibt es in der polnischen keine Erklärung zur Ablehnung der Mission unter Juden. Einen Vertreter dieser Form von Mission, den Theologen Waldemar Chrostowski, rückte Marek Nowak (Warszawa) in den Mittelpunkt seines Referats. Dieser ließ seinen Redebeitrag um die Begrifflichkeit „Ältere Brüder“ kreisen. Abschließend veranschaulichte Stanisław Obirek (Łódź) die Versuche des gegenseitigen Verständnisses im Dialog in der letzten Dekade und merkte dabei einige misslungenen Gelegenheiten seitens der Kirche an. In der folgenden Diskussion unterstrich Obirek die Tatsache, dass es kein einheitliches Christentum gibt, und man immer beachten soll, mit welchen Vertretern der Dialog geführt wird.

Resümierend lässt sich feststellen, dass die Konferenz ihre Zwecke gut erfüllt hat. Die Auswahl der Referenten – größtenteils in Polen renommierte Wissenschaftler – bürgte für die hohe Qualität der Vorträge und Diskussion. Bedauernswert ist es nur, dass sich die Referate oft darauf beschränkten, den Forschungsstand und Postulate zu skizzieren, ohne dabei neue Forschungsfragen zu stellen. Nichtsdestoweniger konnte man dank der Tagung einen guten Überblick darüber gewinnen, welche Themenfelder innerhalb der Jüdischen Studien in Polen gerade erforscht werden. Erfreulich ist ebenfalls die zügige Publikation des Konferenzbandes Ende 2010, in dem die Mehrheit der präsentierten Vorträge enthalten ist.

Michał Szulc

Jakob Hessing

Verlorene Gleichnisse

Heine Kafka Celan

Mit einem Vorwort von Dan Diner. Toldot, Band 10.

2011. Ca. 150 Seiten, kartoniert

ca. € 19,95 D

ISBN 978-3-525-35086-7

Der Band befasst sich mit den Übergängen vom heiligen zum säkularen Text in den Werken von Heinrich Heine, Franz Kafka und Paul Celan.

Thekla Keuck

Hofjuden und Kulturbürger

Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JRKG), 12.

2011. 552 Seiten mit 18 s/w und 2 Farbabb. sowie

zwei Stammbäumen, gebunden

€ 98,95 D

bei Abnahme der Reihe: € 84,10 D

ISBN 978-3-525-56974-0

Die Geschichte der Familie Itzig vermittelt einen kaleidoskopischen Blick auf die preußische Gesellschaft um 1800.

Rebekka Voß

Umstrittene Erlöser

Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland, 1500-1600

Jüdische Religion, Geschichte und Kultur (JRKG), 11.

2011. 272 Seiten mit 14 Abb., gebunden

€ 62,95 D

bei Abnahme der Reihe: € 53,50 D

ISBN 978-3-525-56900-9

Jüdischer Messianismus im deutschen Kontext und seine Beziehung zur zeitgenössischen christlichen Apokalypitik.

Armin Lange / Eric M. Meyers / Bennie H.

Reynolds III / Randall G. Styers (Hg.)

Light Against Darkness

Dualism in Ancient Mediterranean Religion and the Contemporary World

Journal of Ancient Judaism. Supplements, Band 2.

2011. 368 Seiten, gebunden

€ 84,95 D

bei Abnahme der Reihe: € 76,45 D

ISBN 978-3-525-55016-8

Light Against Darkness investigates dualistic thought in ancient Judaism and its cultural environment as well as its reflections in the modern world.

Albert I. Baumgarten / Hanan Eshel /

Ranon Katzoff / Shani Tzoref (Hg.)

Halakhah in Light of Epigraphy

Journal of Ancient Judaism. Supplements, Band 3.

2011. 303 Seiten mit 16 Abb., gebunden

€ 69,95 D

bei Abnahme der Reihe: € 62,95 D

ISBN 978-3-525-55017-5

The contributors examine diversity in halakhic positions, in terms of both exegesis and practice. They explore evidence of halakhic development over the course of the Second Temple period, and of halakhic variety among different groups.

Journal of Ancient Judaism (JAJ)

Jahresbezugspreise 2011

Persönliches Abo: € 89,- D

Institutionen: € 178,- D

Jeweils zzgl. Versandkosten

ISSN 1869-3296

3 Ausgaben im Jahr mit je ca. 140 Seiten, kartoniert.

Zeitschrift
abonnieren
unter
www.v-r.de!

Vandenhoeck & Ruprecht

Mehr Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

Die neuere Geschichte der Juden von 1750 bis 1950



- ▶ Beiträge von international renommierten Autoren wie Pierre Birnbaum, Michael Brenner, Anson Rabinbach, Moshe Zimmermann u. v. a.
- ▶ Zahlreiche Verweise, Abbildungen und Karten, Personen-, Orts- und Sachregister

Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur

Gesamtwerk in 7 Bänden inkl. Registerband

Im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Dan Diner 2011. Ca. 4.200 S., 360 s/w Abb., 42 Karten. Geb., Leinen mit Prägung.

€ 1.399,65 | ISBN 978-3-476-02500-5

Das Werk kann nur komplett bezogen werden. Die Einzelbände werden automatisch mit Erscheinen bis auf Widerruf zum jeweiligen Fortsetzungspreis geliefert. Die Bände erscheinen halbjährlich ab Juni 2011.

info@metzlerverlag.de

www.metzlerverlag.de



J.B.METZLER

Rezensionen

Religion und Philosophie

Leib Moscovitz: Ha-Terminologia shel ha-Yerushalmi. Ha-Munachim ha-ikariim [The Terminology of the Yerushalmi. The Principal Terms]. Jerusalem: Magnes Press 2010. 641 S., 148 NIS.

Der diskursive Textcharakter vieler rabbinischer Texte entwickelt sich in tannaitischer und amoräischer Epoche mittels einer terminologischen Fachsprache, welche z. B. Biberverse einleitet oder befragt, exegetische Schlüsse formuliert, Argumente ausführt oder auf Aussagen und Auslegungen verweist. Der Redaktor bzw. Autorenkreis setzt die *termini technici* unabhängig vom thematischen Bezug ein, wodurch dem mit der Fachsprache vertrauten Rezipienten der spezifische Aussagegehalt verdeutlicht wird. Moscovitz möchte mit dem vorliegenden Buch einem in der Forschung des Talmud Yerushalmi (kurz Yerushalmi) bereits von Shaul Lieberman (*Al haYerushalmi*, Jerusalem 1929) formulierten Ziel nachkommen, die charakteristischen *termini technici* dieses Werkes im Kontext der rabbinischen Literatur zu analysieren. Damit folgt der Autor einem in der talmudischen Forschung in den letzten Jahren (wieder) erstarkten Trend, welcher die Terminologie über eine rein philologische Abhandlung hinaus als Grundlage der Texterschließung für halachische, aber auch aggadische Stellen ins Zentrum der Betrachtung rückt (auch in Beiträgen zur tannaitischen Literatur erlebt die Auseinandersetzung mit den Terminologien eine gewisse Renaissance, wobei eine werkimmanente Analyse charakteristischer Terminologien dabei zuweilen bereits aufgrund der unklaren Einordnung des Textes zwingend erscheint). Mit den exegetischen Terminologien des Yerushalmi erschließt der Autor einen Forschungsbereich, welcher trotz der Beiträge Liebemanns und Epstein's zum Yerushalmi bisher nicht gebührend bearbeitet wurde (auch für den babylonischen Talmud liegen zwar umfassende Übersichten zur exegetischen Terminologie vor, diese spiegeln aber keinesfalls den neuen wissenschaftlichen Stand wider). Neben einem vertiefenden Textverständnis eröffnet die terminologische Untersuchung primär neue Einblicke in die argumentative Textgestalt. In einer weiterführenden Analyse kann sie auch Hinweise zur Textgenese, zum Alter der Traditionen oder zum Verhältnis paralleler Texte geben und ist damit ein wichtiger Bestandteil der redaktionellen Textanalyse.

Im knapp gehaltenen ersten Teil (S. 1–18) wird eine allgemeine Einleitung gegeben, im zweiten Teil (S. 19–612) werden ca. 220 charakteristische und häufig aramäisch formulierte Textfiguren des Yerushalmi in alphabetischer Reihung beschrieben (die Terminologien sind in der Regel mindestens 10 Mal belegt, innere Parallelen mitgerechnet). Auf eine Ausführung zur Entwicklung der Begriffe wird verzichtet. Neben einer Definition der *termini technici* und der Ausführung zur Forschungsgeschichte diskutiert der Autor im ersten Teil einige methodische Probleme einer Erfassung und Beschreibung der Terminologien (Umgang mit Synonymen und verwandten Termini, verschiedene Terminologien in den Handschriften zu einer Stelle bzw. einer Parallelstelle in der rabbinischen Literatur, Streichungen von Terminologien in einigen Handschriften sowie Begriffe mit verschiedenen Bedeutungen).

Die Ausführung der Termini im zweiten Teil ist umfassend und gründlich gestaltet. Neben der hebräischen Übersetzung des Terminus (wenn dieser auf aramäisch vorliegt) finden sich Angaben zur Funktion, Verbreitung und Forschungsliteratur, Textbeispiele und Anmerkungen zur Verwendung des Terminus, Varianten der Anwendung, stilistische Eigenheiten und andere Charakteristika sowie eine Diskussion verwandter, seltener und synonymmer bzw. variierender Formulare. Die Verortung einiger Begriffe als Variationen eines spezifischen Formulars, als gesonderter Terminus bzw. als Polysem ist im Einzelfall schwierig, wird jedoch vom Autor kritisch reflektiert. Eine Liste aller besprochenen Termini findet sich im Anhang.

Neben der Berücksichtigung von ed. princ. (Venedig 1523) werden die verwendeten Handschriften folgenden Ausgaben entnommen: Ms. Escorial (nach Yerushalmi Nezikin, hrsg. v. Lieberman und Rosenthal, Jerusalem 1984); Ms. Leiden Scaliger 3 (nach Yerushalmi, Jerusalem 2001); Ms. Sirillo (nach Yerushalmi mit Kommentar von Sirillo, Jerusalem 1950–63) und Ms. Vatican Ebr. 133 (nach Faksimile Jerusalem 1971). Als weitere Textzeugen werden die bisher veröffentlichten Fragmente verwendet: Fragment nach Epstein (veröffentl. von Epstein in Tarbiz 3, 1931, S. 121–136 und 237–248), Bologna-Fragment (veröffentl. von Rosenthal, Yerushalmi Nezikin, Jerusalem 2008, S. 227–273); Fragment nach Wiedder (veröffentl. von Wiedder in Tarbiz 17, 1945f., S. 130–135); Fragment nach Sussmann (veröffentl. von Sussmann in Kovez Al Yad 12 [22], 1994, S. 1–120); Fragment nach Loewinger (veröffentl. von Loewinger in Festschrift A. Marx, New York 1950, S. 237–283); Fragment nach Assis (veröffentl. von Assis in Tarbiz 46, 1977, S. 29–90); Fragment nach Freimann (veröffentl. von Freimann in Tarbiz 6, 1935, S. 56–63 und nach Yerushalmi Nezikin, hrsg. von Lieberman und Rosenthal, Jerusalem 1984);

Fragment nach Rabinovitz (veröffentl. von Rabinovitz in Gedenkband Yalon, Jerusalem 1974, S. 499–511) sowie die Fragmente nach Ginzberg (veröffentl. von Ginzberg in *Yerushalmi Fragments from the Genizah*, New York 1909). Andere noch nicht publizierte und in Bibliotheken und privaten Sammlungen verstreute Fragmente wurden nicht berücksichtigt. Eine Einarbeitung der Textzeugen der klassischen Kommentarliteratur zum Yerushalmi, der Zitate des Yerushalmi in der *Geonim* und *Rishonim*-Literatur (letztere zitieren den Yerushalmi weit häufiger als die *Geonim*) wird vom Autor nur an ausgewählten Stellen vorgenommen. Eine zeitliche Einordnung der verwendeten Fragmente hätte partiell sicher Aussagen zur Entwicklung einzelner Terminologien im Yerushalmi zugelassen (besonders bei dem im Yerushalmi bekannten Phänomen der inneren Parallelen). Es wäre wünschenswert, wenn diese und andere weiterführende Fragestellungen in dem vom Autor angekündigten Folgeband berücksichtigt würden, welcher insbesondere die weniger als 10 Mal im Yerushalmi belegten und im vorliegenden Band nicht aufgenommenen Terminologien berücksichtigen soll (dazu S. 19 und S. 3, Anm. 24).

Moscovitz geht mit dieser Abhandlung von einer nahezu stabilen Textgenese des Yerushalmi aus. Die vorliegende Arbeit ist somit auch für die in der Forschung diskutierte zentrale methodische Fragestellung nach Textkontinuität und Werkidentität in der rabbinischen Literatur von Bedeutung. Das große Potential der Arbeit erschließt sich jedoch im (rechts)hermeneutischen Verständnis der Terminologien und den aufgeführten Textbeispielen. Dadurch können auch etwaige tannaitische *Ur*-Formen bzw. Weiterentwicklungen der *termini technici* im babylonischen Talmud herausgearbeitet werden. Die vorliegende philologisch akribische Untersuchung – das Ergebnis einer fast 30 jährigen Beschäftigung des Autors und der weiteren zahlreichen Publikationen zum Thema – ist deshalb nicht nur für die Yerushalmi-Forschung zentral, sondern wird auch generell für zukünftige Arbeiten im Bereich der rabbinischen Literatur wegweisend sein.

Alexander Dubrau, Heidelberg

Yoav Elstein/Avidov Lipsker/Rella Kushelevsky (Hg.): Enziklopediya shel ha-Sippur ha-yehudi. Sippur okev Sippur. Kerah B. [Encyclopedia of the Jewish Story. Sippur okev Sippur, Vol. 2. Thema. A Series of Thematological Studies in the Literature of the Jewish People]. Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press 2009. 334+XXXII S., 128 NIS.

Die vorliegende Publikation ist der zweite Band des Projektes *Encyclopedia of the Jewish Story*, dessen Reihe 2004 nach langjährigen Vorarbeiten eröffnet wurde. Ziel des Projektes ist es, die überaus fruchtbare und facettenreiche jüdische Erzähltradition als bedeutendes Phänomen der Kultur des Judentums möglichst vollständig zu beschreiben. In allen jüdischen Sprachen und Kulturen tradiert, bestimmten die Erzählungen nicht nur das Denken der jüdischen Gemeinden, sondern sind in ihren zahlreichen Versionen und Modifikationen zugleich Ausdruck der jeweiligen religiösen, historischen und gesellschaftlichen Situation. Die Bedeutung dieser in der Forschung bislang vernachlässigten Kontexte wird nicht zuletzt anhand der bekannten chassidischen Erzählensammlungen deutlich, in denen das Erzählen über die verdienstvollen Taten charismatischer Zaddikim zur sakralen Handlung wird, durch die Wunder und Heilung bewirkt werden können.¹

Die Herausgeber der Enzyklopädie entwickelten eine neue Methode² für die wissenschaftliche Beschreibung von Erzählungen, die einerseits ihren oft

¹ Vgl. u.a. dazu die Publikationen von Galley, Susanne: *Der Gerechte ist das Fundament der Welt. Jüdische Heiligenlegenden aus dem Umfeld des Chassidismus*. Wiesbaden 2003; Grözinger, Karl E.: *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov-Schivche Ha-Bescht*, hebräischer und jiddischer Text, herausgegeben, übersetzt und kommentiert samt einer ausführlichen Einleitung. 2 Bde. Wiesbaden 1997.

² Die von Lipsker und Elstein entwickelte thematologische Methode wurde von den Herausgebern bereits in der umfangreichen Einleitung des ersten Bandes (Ramat-Gan 2004) dargelegt und soll hier zum besseren Verständnis kurz skizziert werden: Während in der Vergleichenden Literaturwissenschaft, der Folklore- und Märchenforschung zumeist nach verschiedenen Versionen von Erzählungen gesucht wird, welche sich mit einem „theme“ oder „typus“ beschäftigen, unternehmen die Bearbeiter den Versuch, das „homogenetische Thema“ von verwandten Versionen zu ermitteln, in denen eine gemeinsame genetische Wurzel hervortritt. Bei dieser Methode gilt es also, die stabilen, narrativen Grundformeln aller bekannten verwandten Versionen einer Erzählung herauszuarbeiten und miteinander zu vergleichen. Mit diesem Ansatz soll eine Analyse der Erzählungen über die Grenzen der literarischen Gattungen, der stilistischen Unterschiede zwischen den Autoren sowie der historischen Epochen ermöglicht werden. Denn die Herausgeber vertreten die These, dass nachfolgende literarische Erscheinungen mit ihren jeweiligen Ausdrucksformen nicht adäquat verstanden werden können, wenn zuvor die verschiedenen Entwicklungsstufen der vollständigen Versionen und die Besonderheiten von einzelnen Motiven und Motiven nicht erfasst worden sind. Aus diesem Grunde beobachten die beteiligten Forscher

nahezu zweitausend Jahre alten Tradierungsprozess, andererseits auch die unzähligen Varianten und Modifikationen berücksichtigt und damit ihre Verbreitung und gegenseitige Wechselwirkung in den verschiedenen Sprachen des Judentums (u.a. Hebräisch, Arabisch, Jiddisch, Ladino) einbezieht.

Der nun vorgelegte zweite Band enthält zunächst zwölf Beiträge verschiedener Autoren zu folgenden Erzählungen: 1.) Vered Tohar: „Abraham im Feuerofen“, 2.) Dvora Matsa: „Joseph und die Frau des Potiphar“, 3.) Rella Kushelevsky: „König Salomon und Asmodeus (Ashmedai)“, 4.) Rella Kushelevsky/Vered Tohar: „Der Dieb, der sich selbst [dem Schiedsgericht von König Salomo] auslieferte“, 5.) Amit Assis: „Der Kredit [den der Prophet Eljahu einem Armen gewährt]“, 6.) Dror Eidar: „Rabbi Akiva und Rachel“, 7.) Itamar Drori: „[Der gerechte Nichtjude] Dana ben Netinah [aus Ashkelon]“, 8.) Avidov Lipsker: „[Die Versuchungen des liebeskranken] Nathan de-Zuzita [und sein Strahlenkranz]“, 9.) Rella Kushelevsky/Vered Tohar: „Der Fromme und der Steuereintreiber“, 10.) Itamar Drori: „Die Kuh, die den Sabbat hält“, 11.) Avidov Lipsker: „[Die Versuchungen des] Mattiah ben Heresh [durch Satan]“, 12.) Avidov Lipsker: „Der leuchtende Schlafrock“ beziehungsweise „Josef, der Gärtner“.³

sowohl den systematischen Aufbau als auch den vollständigen Entwicklungsprozess der zusammenhängenden Versionen und können dadurch die textimmanenten und historisch bedingten Veränderungen von Version zu Version detailliert nachweisen. Um die einzelnen Modifikationen in der Entwicklung der Erzählreihe zu erfassen, verwendet die Methode vier Begriffe, mit deren Hilfe die literarischen Werte des Stoffes auf vier verschiedenen Ebenen unterschieden werden können:

1.) Die Bezeichnung „Motiv“, die die Unterscheidung auf der stofflichen Ebene ermöglichen soll, umschreibt die kleinste, vom Kontext abgetrennte Einheit, welche eine eigene Funktion in sich trägt.

2.) Dagegen meint der Terminus „Motivem“ den gemeinsamen Hauptgegenstand einer Motivreihe, der ihr Bedeutung verleiht und als die hermeneutische Einheit angesehen werden kann, welche das Verhältnis zwischen den stofflichen Einheiten und ihren jeweiligen Funktionen darstellt. Dadurch wird sowohl dem einzelnen Motiv wie auch der inhaltlichen Struktur einer Erzählung die spezifische Bedeutung zugeschrieben. Im Vergleich der einzelnen Versionen einer Erzählung, die alle aus verschiedenen Motivemen zusammengesetzt sind, dokumentieren sich in ihnen die jeweiligen Verschiebungen von einer Version zur nächsten. Das Motivem ermöglicht damit Unterscheidungen auf der Ebene der Funktion.

3.) Der Begriff „Constant“ bezeichnet eine Gruppe von festen Motivemen, welche das thematische Konzentrat der Erzählreihe darstellt und eine Unterscheidung auf der Ebene des Kontextes ermöglicht.

4.) Der Begriff „Telos“ beschreibt das auf eine Idee ausgerichtete Ziel der Erzählung, also die kulturellen und moralischen Intentionen, wie sie vom Text widerspiegelt werden, und erlaubt eine Unterscheidung in Bezug auf die Vermittlung von Ideen und Konventionen.

³ Entgegen der Angabe (S. 297) wird diese Erzählung in der bedeutenden Sammlung von Micha Joseph Bin-Gorion: *Der Born Judas*. Leipzig 1918, nicht in Bd. II, sondern in Bd. I, S. 104–108 rezipiert!

Jeder dieser zwölf Beiträge ist in acht Kapitel unterteilt, die im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen:

I.) Die „Exposition“ enthält die auf das Wesentliche reduzierte Handlung der Erzählung.

II.) Über die genauere Struktur der Erzählung wird der Leser unter dem Titel „Constant“ informiert. Hier findet sich eine Liste der literarischen Funktionen, also der Motive, die die gemeinsame Grundstruktur aller Versionen bilden. Dadurch, dass den Motiven fortlaufende lateinische Großbuchstaben zugeordnet werden, wird ein Vergleich der Verschiebungen von Motiven im siebten Paragraphen ermöglicht.

III.) Daran schließt sich unter dem Aspekt „Entwicklung der Versionen“ eine diachrone Beschreibung der Veränderungen zwischen den verschiedenen Versionen an.

IV.) Die Ergebnisse der internationalen folkloristischen Literatur diskutieren die Autoren in den „Anmerkungen zu den Motiven und Motiven“, wobei sie vor allen Dingen das Material aus den einschlägigen Werken von Arne und Thompson für Vergleiche heranziehen.

V.) Im Paragraphen „Telos“ werden sowohl das geistig-kulturelle Grundgerüst als auch die Intention und die Entwicklung der religiösen Ideen in den verschiedenen Erscheinungsformen einer Erzählung erörtert.

VI.) Die „Liste der Versionen“ beinhaltet eine chronologische Aufzählung aller den Bearbeitern bekannten Versionen, die mit den vollständigen bibliographischen Angaben versehen sind. Es werden je nach Artikel zwischen 20 bis 70 verschiedene Erscheinungsformen einer Erzählung angeführt.

VII.) Diese Informationen werden nun in der „Tabelle der Motive“ ergänzt, in der die Bearbeiter sowohl die jeweilige Anordnung der durch lateinische Großbuchstaben gekennzeichneten Motive (vgl. II.) als auch ihren Wortumfang dokumentieren. Durch dieses Verfahren werden sämtliche Verschiebungen in der Reihenfolge und im Umfang der Motive zwischen den verschiedenen Versionen auf einen Blick sichtbar gemacht. Die Angaben zum Wortumfang der Motive sind jedoch ausschließlich auf die hebräischen Quellen beschränkt.

VIII.) Die „Anmerkungen“ enthalten Verweise auf die Forschungsliteratur zur jeweiligen Erzählung.

Mit diesen akribisch angeführten Informationen, welche sowohl durch die intelligente Methode als auch durch das geschickte Dokumentationssystem aufgedeckt werden, wird dem Leser ein Nachschlagewerk zur Hand gegeben, das über die Erzählforschung hinaus auch anderen Disziplinen einen großen

Nutzen verheißt. Besonders vielversprechend dürfte dieses Projekt deshalb sein, weil die Herausgeber rund 500 Erzählungen mit ihren zahlreichen Varianten zu bearbeiten beabsichtigen.

Bei aller Begeisterung für ein solches Vorhaben lassen sich einige Bedenken nicht ganz unterdrücken. Dem vorgestellten Forschungsansatz der Herausgeber zufolge dokumentiert eine jede, auch unbedeutend erscheinende Version einer Erzählung die literarischen und historischen Prozesse innerhalb der verschiedenen Judenheiten. Diese Erkenntnis mündet darin, dass das Herausgeberteam sich um eine möglichst vollständige Erfassung sämtlicher Varianten bemüht – ein Unternehmen, das die Erfassung der gesamten in allen Werken der jüdischen Literatur enthaltenen Erzählungen voraussetzt. Sollte dies für die hebräische Literatur bereits möglich sein, so ist zu konstatieren, dass die Erforschung der älteren jiddischen Literatur noch in den Kinderschuhen steckt. Von diesen Texten wurden bekanntere Werke berücksichtigt, deren Erzählungen in der Regel als Sammlung vorliegen und seitens der Forschung bereits Aufmerksamkeit erlangt haben. Weitgehend unberücksichtigt blieben dagegen die einflussreichen Moralwerke, welche zahlreiche Erzählungen enthalten, um die Aufmerksamkeit des Lesers mittels dieser unterhaltenden Elemente zu binden. Die oft sehr komplexen und weitere Gattungen einschließenden Erzählungen sind mit den theoretischen und kommentierenden Ausführungen der Moralliteratur eng verwoben und dürften die entwickelte Methode vor neue Herausforderungen stellen.

Im Vergleich zur Entwicklung des Projektes vom ersten zum zweiten Band sind einige positive Neuerungen zu konstatieren. Dank des soeben abgeschlossenen Buchprojektes „Sigufim u-Fituim. Ha-Sippur ha-Ivri be-Ashkenaz“ (Penalty and Temptation. Hebrew Tales in Ashkenaz. Jerusalem 2010) von Rella Kushelevsky wurde eine große Reihe von handschriftlich erhaltenen Versionen der Erzählungen aufgenommen. Darüber hinaus berücksichtigt der zweite Band verstärkt kabbalistische (z. B. *Sohar*, *Emek ha-Melekh*, *Reshit Hokhma*) und sogar sabbatianische Quellen (*Hemdut Yamim*). Jedoch ist die Rezeption und Untersuchung der jiddischsprachigen Mussarliteratur weiterhin noch ausbaufähig.

Abgeschlossen wird die Publikation durch zwei Anhänge, welche die Desiderate des ersten Bandes beseitigen: Der erste Anhang enthält eine repräsentative Originalversion der bislang analysierten Erzählungen. Bei dem zweiten Anhang handelt es sich um englischsprachige Abstracts der Beiträge über alle Erzählungen, welche bereits in den beiden Bänden bearbeitet wurden. Damit

sind die wertvollen Arbeiten wenigstens teilweise nichthebräischsprachigen Wissenschaftlern zugänglich.

Der Rezensent kann zum Abschluss den Unmut nicht darüber verbergen, dass ein großer Teil der aufgenommenen deutschsprachigen Titel sehr abenteuerliche Fehler enthält.⁴

Nathanael Riemer, Berlin/Potsdam

Gianfranco Miletto: Glauben und Wissen im Zeitalter der Reformation. Der salomonische Tempel bei Abraham ben David Portaleone (1542-1612) (= Studia Judaica 27). Berlin/New York: De Gruyter 2004. 356 S., 105 €.

Um den Wissenstransfer zwischen den Judenheiten und ihren Umweltkulturen machten sich besonders jüdische Ärzte mit rabbinischer Bildung verdient. So bestritten zahlreiche jüdische Gelehrte, die heute in erster Linie als Religionsphilosophen, Naturwissenschaftler und Dichter wahrgenommen werden, ihren Lebensunterhalt als Ärzte. Auf die neuesten medizinischen Erkenntnisse angewiesen, hatten sie oft an nichtjüdischen Bildungseinrichtungen studiert und waren hier sowohl mit den führenden wissenschaftlichen Tendenzen als auch den religiösen und säkularen Bildungstraditionen ihrer Umwelt in Berührung gekommen, so dass sie über eine umfassende Allgemeinbildung verfügten. Durch die kulturelle Blüte der Umweltkultur entstand in verschiedenen Epochen das Bedürfnis, den Nachweis für die Gleichwertigkeit des Judentums zu erbringen und das nichtjüdische Wissen mit der eigenen Tradition zu vereinbaren.

Als ein frühneuzeitliches Beispiel für dieses Bemühen kann das Werk „Shilte ha-Gibborim“ (Die Heldenschilde) des Arztes Abraham ben David Portaleone (1542–1612) gelten, dessen Erstauflage 1612 in Mantua erschien. „Shilte ha-Gibborim“ gliedert sich in vier Teile: Der umfangreiche erste Teil kann als eine Einführung betrachtet werden, in der der Autor den Leser auf die Gebete und Meditationen der drei folgenden „Schilde“ einstimmen möchte. Diese nach dem Jahreszyklus geordneten Meditationstexte sind der Bibel, dem Talmud, den Midrashim und dem Zohar entnommen und lehnen sich an verschiede-

⁴ So z.B. S. 27, 78, 83, 110, 128.

ne Riten des Jerusalemer Tempels an. Obwohl Abraham Portaleone die „Heldenschilder“ auf Hebräisch für ein jüdisches Publikum verfasste, wurden sie überwiegend durch christliche Hebraisten rezipiert. So ließ sich der Altdorfer Universitätsprofessor Johann Christoph Wagenseil die Erstausgabe des Buches (VK 37) durch seine jüdischen Freunde beschaffen, nutzte dessen Inhalt für seinen Sota-Kommentar und machte es damit der christlichen Gelehrtenwelt bekannt. Der um keine drastische Formulierung verlegene Historiker Heinrich Graetz diffamierte Portaleone als „halbnarrischen jüdischen Arzt und langweiligen Schriftsteller“. Es verwundert daher nicht, dass den „Heldenschildern“ durch die „Wissenschaft des Judentums“ kaum Beachtung geschenkt wurde.

Der Judaist Gianfranco Miletto, der sich vor wenigen Jahren schon um eine deutsche Übersetzung der „Shilte ha-Gibborim“ verdient gemacht hat, ordnet in seiner vorliegenden Habilitationsschrift dieses lange Zeit zu Unrecht vernachlässigte Werk in die komplexen Zusammenhänge der jüdischen und christlichen Wissenskulturen ein, welche in der italienischen Spätrenaissance eine Hochblüte erlebten. Dabei kommt Miletto dem Leser entgegen, indem er ihn in einzelnen Schritten an den schwierigen Stoff heranführt: Zunächst fasst er die biographischen Daten von Abraham Portaleone zusammen, stellt danach Aufbau und Struktur der „Shilte ha-Gibborim“ vor, um schließlich auf die Rezeption und die Forschungslage einzugehen.

Schnell wird deutlich, dass Milettos Interesse an Portaleones Werk überwiegend dem ersten Teil – der Einführung – gilt, der aufgrund seiner enzyklopädischen Anlage als der wertvollste Teil betrachtet werden kann: In den 90 Kapiteln der Einführung bietet Portaleone eine detaillierte Beschreibung der Tempelanlage. Ausgehend vom Topos der Heiligkeit des Landes Israel schildert er die einzelnen Bereiche des Tempels, die von außen nach innen in zunehmenden Graden der Heiligkeit gedacht werden. Dabei nutzt er den Verwendungszweck der dargestellten Orte der Tempelanlage dazu, um zahlreiche Wissensbereiche zu präsentieren. So schließt sich an die Erwähnung der Aufbewahrungskammer für Musikinstrumente zunächst eine ausführliche Erörterung über die im Judentum bekannten Musikinstrumente und -kenntnisse an, in der auch auf die Musiktheorien der Renaissance eingegangen wird. Ferner „bietet die Erläuterung der unterschiedlichen Aufgaben der Priester und der Leviten beim Tempeldienst Portaleone die Gelegenheit, die soziale und politische Struktur des alten Israels zu erklären [...]. Die Gewänder des Hohenpriesters leiten eine umfangreiche Abhandlung über Edelsteine, ihre Anwendung in der Medizin und ihren Wert ein, wobei sogar die aktuellen Handelspreise angegeben und Ratschläge erteilt werden, wie Fälschungen zu erkennen sind.

[...] Die Tieropfer und der Weihrauch veranlassen eingehende Ausführungen zur Tier- und Pflanzenkunde anhand der jüngsten Erkenntnisse nach der Entdeckung der ‚Neuen Welt‘ [...].“ (Miletto, S. 183)

Ziel der Analyse Miletto ist es diesen enzyklopädischen, ersten Teil von „Shilte ha-Gibborim“ in den Kontext der italienischen Spätrenaissance einzuordnen. Ausgehend von der These, dass sowohl die ungewöhnliche Struktur als auch die Inhalte der „Heldenschilder“ auf vergleichbare christliche Werke zurückgeführt werden können, stellt sich der Judaist die Aufgabe vor allem die tieferen Verbindungslinien zwischen der nichtjüdischen Welt und dem jüdischen „Ghetto“ aufzuspüren.

Demzufolge gibt er zu Beginn des zweiten Teils einen kurzen Überblick über die jüdischen Enzyklopädien des Mittelalters, um dann ausführlich die Entwicklung der Mnemotechniken und der zunehmend räumlichen Präsentation von Wissen im 15. und 16. Jahrhundert darzustellen. Aufgrund des durch Entdeckungen und Erfindungen ausgelösten immensen Wissenszuwachses stoßen die herkömmlichen Dispositionsprinzipien an ihre Grenzen. Die darauffolgende intellektuelle Krise wird durch neue Ordnungssysteme überwunden, welche anhand von topischen Modellen und symbolischen Erinnerungsbildern die Strukturierung des neuen Wissens ermöglichen.

Im dritten Teil erörtert Miletto die Hintergründe dafür, dass man sich infolge der Tendenz, Wissen nach Räumen und Bildern zu ordnen, auch des salomonischen Tempels bediente: „Da sein Entwurf in der Bibel Gott selbst zugeschrieben wird, wurde der Tempel als vollkommenes Kunstwerk betrachtet, in dem der göttliche Architekt die kosmologischen Proportionen und die Ordnung der Schöpfung nachgebildet hatte.“ (Miletto, S. 262) So wurde dieses Miniaturbild der himmlischen Welt in der Frühen Neuzeit zum häufig genutzten Schema, um den angemessenen Ort der einzelnen Dinge in der Seinshierarchie zu lokalisieren und das gesamte Wissen neu zu strukturieren.

Im vierten Teil seiner Arbeit geht Miletto der Frage nach, wie Portaleone das Wissen der Umgebungskultur dem jüdischen Leser präsentiert. Wie der Renaissancegelehrte im Vorwort bemerkt, verfasste er das Werk im Anschluss an eine Krankheit, die ihn als Strafe Gottes befallen, weil er sich in seinem Leben überwiegend der Medizin und Philosophie gewidmet und dabei das Studium der Tora vernachlässigt habe. Miletto zufolge besteht Portaleones eigentliche Intention darin, die intellektuelle Krise der jüdischen Gelehrten zu überwinden, die durch die Nachrichten von den neuen Entdeckungen, Erfindungen und Erkenntnissen ausgelöst wurde. In diesem Zusammenhang musste die Frage beantwortet werden, in welchem Verhältnis göttliche Offenbarung und

neue Erkenntnisse der allgemeinen Wissenschaften zueinander stehen. Miletto fasst die Lösung des norditalienischen Mediziners mit folgenden Worten treffend zusammen: „Portaleone hat eine alles implizierende Auffassung der jüdischen Tradition. Alles, auch die profanen Wissenschaften, ist für ihn schon im Wort Gottes enthalten, das sich auf dem Berg Sinai ausschließlich dem jüdischen Volk offenbart hat. [...] Die neuen wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen sind also nichts Neues, sie sind schon in der Bibel und in den rabbinischen Auslegungen zu finden, soweit ihre Worte richtig verstanden werden. Die offensichtlichen Widersprüche zwischen den modernen Erkenntnissen und der Tradition sind für Portaleone nur eine Frage der Interpretation und der Unfähigkeit seiner Zeitgenossen, den Wortlaut der Tradition richtig zu deuten. [...] Die wissenschaftlichen Kenntnisse können, soweit sie nicht absolut genommen werden, sondern der göttlichen Offenbarung untergeordnet bleiben, behilflich sein, die in den Worten Gottes verborgene Wahrheit wiederzufinden.“ (Miletto, S. 263) Hier wird ein Weg beschritten, dessen wesentliche Meilensteine bereits im jüdisch-arabischen Mittelalter gesetzt wurden, indem man eine Vereinbarkeit von Offenbarung und Vernunft postulierte. Die Neuerung Portaleones besteht jedoch darin, dass er sich zu den theoretischen Überlegungen der Metaphysik kritisch verhält, da sie seiner Ansicht nach für Fehler anfällig sind. Stattdessen wertet er die Naturwissenschaften und ihre technischen Methoden als das „wahre“ und „gute“ Wissen auf, welches – und das ist entscheidend – bereits von Gott bei der Erschaffung der Welt (sowohl in der Schöpfung selbst als auch in der Tora) angelegt wurde. Miletto zufolge lehnt sich Portaleone bei dem Versuch, die wissenschaftlichen Erkenntnisse in die Tradition zu integrieren, an prominente Modelle seiner christlichen Zeitgenossen an. Ohne diese Impulse wären die „Shilte ha-Gibborim“ wohl nicht entstanden.

Miletto schließt seine Publikation mit einem Anhang ab, in dem er die von Portaleone verwendeten jüdischen und nichtjüdischen Quellen nachweist. Er geht dabei zum Teil sehr detailliert auf den Inhalt dieser Dokumente ein, um anschließend das Rezeptionsverhalten des Verfassers zu analysieren. Diese Aspekte hätten durchaus auch als selbständige Erörterungen im Hauptteil des Werkes Sinn gemacht. Ferner enthält der Anhang noch die Urkunden und Briefe mit Bezug auf Portaleone, welche sich im Staatsarchiv Manuta befinden. Wenig aufschlussreich ist das mit anderthalb Seiten sehr mager ausgefallene Sachregister.

Insgesamt betrachtet liefert Miletto einen wichtigen Beitrag über die vielschichtigen Einflüsse der christlichen Umwelt auf die jüdische Kultur Nordi-

taliens in einer Zeit gravierender Umbrüche und Neuerungen. Deutlich wird hierbei, dass sich die jüdische Elite bei der Überwindung der intellektuellen Krise an verschiedenen Modellen der katholischen Kirche orientierte, in denen der Klerus die Konflikte zwischen Tradition und Neuem zu bewältigen versuchte. Die Konzentration Miletos auf den ersten Teil der „Heldenschilder“ ist angesichts der inhaltlichen Bedeutung wie auch seines Umfangs (103 von 186 Blatt der ed. princ.) gerechtfertigt.

Nathanael Riemer, Berlin/Potsdam

Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Philosophie im Nationalsozialismus. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009. 344 S., 24,90 €.

Zwei Ereignisse im Frühjahr 1933 machten den Auftakt für die Gleichschaltung der deutschen Wissenschaft und Universitätsphilosophie unter den zuvor an die Macht gelangten Nationalsozialisten: Einerseits die Bücherverbrennungen als symbolische Beseitigung aller Schriften und Erkenntnisse, die der neuen Ideologie zuwider liefen. An prominenter Stelle wirkte in diesem Zusammenhang der nach Berlin neu berufene Professor für Philosophie und politische Pädagogik Alfred Baeumler, indem er seine am Tag der Berliner Bücherverbrennung gehaltene Antrittsvorlesung „Wider den undeutschen Geist“ mit der Aufforderung schloss, sich des „fremden Geistes“ in der deutschen Wissenschaft mittels des Scheiterhaufens zu entledigen. Andererseits das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums, das als Vehikel diente zur Vertreibung aller den Nazis missliebigen Professoren und Mitarbeiter aus den Fakultäten. Beide Handlungen zerstörten die Integrität der wissenschaftlichen Kultur und der Universität als Institution in Deutschland.

Doch Zerstörungsakte eröffnen auch neue Perspektiven. 1933 galt dies nicht nur für die Ausrichtung der Philosophie an sich, sondern auch für die NS-Philosophen, Opportunisten, Mitläufer, Angepassten oder Indifferenten, welche auf die Lehrstühle und Stellen ihrer vertriebenen Kollegen nachrückten oder mit ihren Annäherungen an die NS-Ideologie und politischen Ziele das Regime philosophisch unterstützten. Unter den Prominenten waren: Hans-Georg Gadamer, Arnold Gehlen, Martin Heidegger, Joachim Ritter und Erich Rothacker. Nach 1945 wirkten diese Tendenzen jahrzehntelang nach.

Bis heute ist, wie der Herausgeber des vorliegenden Buches in seiner Einführung schreibt, „eine kritische Geschichte der Philosophie im Nationalsozialismus noch nicht geschrieben“ (S. 11). Sofern tatsächlich irgendwann diese kritische Geschichte geschrieben wird, muss dieser von Sandkühler herausgegebene Tagungsband als wichtige Vorarbeit berücksichtigt werden.¹ In einem einführenden Beitrag sondiert Michael Grüttner „Universität und Wissenschaft in der nationalsozialistischen Diktatur“, darunter die konkurrierenden NS-Strömungen auf dem Gebiet der Wissenschaftspolitik, die Effekte der Massenentlassungen ab 1933, die oft generationsbedingten Reaktionen der Hochschullehrer auf die neuen Bedingungen (darunter die überproportionale Begeisterung des wissenschaftlichen Nachwuchses für das NS-Regime) und den Einfluss der Gesamtheit all dieser Aspekte auf die Praxis der Wissenschaft. Ein zweiter einführender Beitrag von Gereon Wolters geht spezifisch auf das „noch immer heikle Thema“ (S. 57) der Philosophie im Nationalsozialismus ein.

Die neun weiteren Beiträge beschäftigen sich mit spezifischen philosophischen Richtungen oder Einzelpersonen. In einem aufschlussreichen Beitrag schreibt Hans Friedrich Fulda über „Krise und Untergang des südwestlichen Neukantianismus“. Im Mittelpunkt seiner Analyse stehen das äußerst enttäuschende ‚Umfallen‘ einiger Repräsentanten dieser philosophischen Schule und eine Diskussion über den „entstellten Kantianismus“ (S. 99) als eine theoretische Sackgasse, in die sich der Neukantianismus freilich schon vor 1933 manövrierte und wodurch das Widerstandspotential der von Kant geprägten praktischen Philosophie und Rechtsphilosophie maßgeblich geschwächt wurde. In zwei weiteren themenbezogenen Beiträgen beschäftigen sich Lars Lambrecht mit „Hannah Arendt und Karl Jaspers als Beispiele einer kritischen Haltung in der Zeit des Nationalsozialismus“ und Dagmar Borchers mit der Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung während der NS-Zeit für die Entwicklung der analytischen Philosophie.

Von großem Interesse sind auch die Beiträge zu einzelnen Philosophen, welche in unterschiedlicher Weise tendenziös während der NS-Herrschaft wirkten: Ausgewogen berichten Wolfram Högbe über „Die Selbstverstrickung des Philosophen Oskar Becker“, Volker Böhnigk über „Die nationalsozialistische Kulturphilosophie Erich Rothackers“ und Jens Thiel über Hermann Noack und Karl Schlechta im Dritten Reich. Hans Jörg Sandkühler

¹ Schon zwanzig Jahre vor diesem Band erschien eine weitere wichtige Vorarbeit in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): *Deutsche Philosophen 1933 (Ideologische Mächte im deutschen Faschismus, Bd. 3.)*. Hamburg: Argument-Verlag 1989.

selbst übernimmt den Beitrag zu seinem Doktorvater Joachim Ritter, einst Schüler Ernst Cassirers und später einflussreicher Neubegründer der bundesrepublikanischen Philosophie sowie Initiator des *Historischen Wörterbuches der Philosophie*, das heute weltweit als deutsches Standardlexikon zur Philosophie dient. Zu Ritters opportunistischem Verhalten ab 1933 urteilte Toni Cassirer in ihren Erinnerungen: „Er fiel nach kurzer Zeit um wie ein Zinnsoldat“ (zit. nach Sandkühler, S. 221). Neben einer nüchternen Darstellung der Verstrickungen Ritters beschreibt Sandkühler in exemplarischer Weise, wie in der Bundesrepublik und speziell in der Universitätsphilosophie die braune Vergangenheit vieler Ordinarien jahrzehntelang bewusst verschwiegen wurde.

Im Rahmen der personenbezogenen Texte im vorliegenden Band erscheint der Beitrag von Emmanuel Faye „Der Nationalsozialismus in der Philosophie: Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk“ kaum Aufsehen erregend. Faye, Philosophieprofessor an der Université de Rouen, hat mit seinem Werk *Heidegger und die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie* viele Heidegger-Apologeten in Aufruhr versetzt,² doch hier wie dort unterstreicht Faye mit einer eingehenden Analyse der Philosophie Heideggers und der Quellen vor allem in Bezug auf Heideggers Tun in den Jahren nach seiner berüchtigten Rektoratsrede 1933 die philosophische und politische Nähe Heideggers zu den Nationalsozialisten und ihrer Ideologie. Faye zufolge sind es insbesondere Heideggers Vorlesungen, die „das Ausmaß seines Rassismus und seines ‚Hitlerismus‘“ erweisen (S. 143). In Bezug auf Heidegger und die gegenwärtige Philosophie konstatiert Faye: „Wir können heute die Art und Weise durchschauen, mit der Heidegger sich der Wörter der Philosophie und gewisser Denker und Dichter bedienen wollte, um solche [d.h. ‚hitleristischen, rassistischen und von einem Vernichtungswillen getragenen‘, Anm. d. Rez.] Äußerungen auf planetarischem Niveau zu verbreiten. Gleichermäßen können wir ermessen, wie nötig es ist, die Wahrheit zu erarbeiten, die allein Heideggers Versuch widerstehen kann, dem Nationalsozialismus Eingang in die Philosophie zu verschaffen.“ (S. 152)

² Vgl. Emmanuel Faye: *Heidegger und die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*. Übersetzt von Tim Trzaskalik, Berlin: Matthes & Seitz 2008 [Heidegger: L'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933–1935, 2005]. Exemplarisch für die antagonistische, publizistische Debatte zu Fayes Thesen können stehen: Thomas Meyer: „Denker für Hitler? Emmanuel Faye hat ein wildes Enthüllungsbuch über den Philosophen Martin Heidegger geschrieben“. In: *Die Zeit*, 21.07.2005 (<http://www.zeit.de/2005/30/Heidegger>); und – vor allem hinsichtlich der Leserkommentare – eine Rezension zur englischen Übersetzung: Carlin Romano: „Heil Heidegger!“. In: *The Chronicle Review*, 18.10.2009 (<http://chronicle.com/article/Heil-Heidegger-/48806/>).

Dieses auf die Philosophie und Philosophen der Täterseite konzentrierte Werk ist allerdings nicht allein für die deutsche Philosophiegeschichte von Bedeutung, sondern durchaus auch im Kontext der Jüdischen Studien. Denn neben der Darstellung von teilweise immer noch weitgehend verschwiegenen oder geleugneten Tatsachen wird hier ein Einblick in die Wirkung der Nazi-Philosophen auf die Nachkriegszeit in der Bundesrepublik gewährt, die bis heute auch die (bis in die 1990er Jahre hinein kaum vorhandene) Rezeptionsgeschichte deutsch-jüdischer Philosophen wie Cassirer weitgehend bestimmt. Leider fehlt hierzu in diesem Band eine nähere wissenschafts- und institutionssoziologische Untersuchung, die die institutionellen und personellen (Dis-)Kontinuitäten im Rahmen der Lehrer-Schüler-Abfolge, die philosophische Schulbildung sowie die inhaltliche Thematisierung bestimmter Denker, Denkrichtungen und Begriffe im 20. Jahrhundert eingehend behandelt.

William Hiscott, Potsdam

Geschichte, Kulturgeschichte und Politik

Witold Sienkiewicz (Hg.): Atlas Historii Żydów Polskich [Atlas der Geschichte der polnischen Juden]. Warszawa: Demart 2010. 424 S., 89,90 PLN.

Der vorgestellte Band ist die erste Veröffentlichung, die die Geschichte der polnischen Juden in Form eines Atlas darbietet. Sie ist das Resultat einer Arbeit des Herausgebers, Witold Sienkiewicz sowie sechs angesehener polnischer Historiker, die jeweils für eine bestimmte Epoche und damit ein Kapitel zuständig waren: Hanna Zaremska für den Zeitraum bis zum 15. Jh., Jacek Wijaczka für das 16. bis 18. Jh., Marcin Wodziński für die polnischen Teilungen, Jolanta Żyndul für die Zwischenkriegszeit, Andrzej Żbikowski für den Zweiten Weltkrieg und August Grabski (zusammen mit dem Geografen Andrzej Rykała) für die Nachkriegszeit.

Schon bei der Unterteilung der Publikation wird der erste Erfolg ersichtlich: Den Autoren und dem Herausgeber ist es gelungen, eine sinnvolle Balance zwischen den Epochen zu halten. Selbstverständlich nehmen einzelne Perioden einen größeren Seitenumfang als andere ein. So sind die Jahre des

Zweiten Weltkriegs aus allgemein wohlbekanntem Gründen prozentual überrepräsentiert. Die gewählte Unterteilung ist aber in jedem Fall ein logisches Resultat der größeren Wichtigkeit einiger Perioden in Bezug auf unsere Kenntnisse und das allgemeine Interesse an ihnen.

Jedes Kapitel besteht aus einem Text und mehreren Karten sowie graphischen Darstellungen von Daten und Bildern bzw. Fotografien. Insgesamt enthält der Atlas 166 Karten, 95 Schaubilder und Diagramme sowie eine große Anzahl von Illustrationen.

Die Idee für die Herausgabe einer derartigen Publikation entwickelte sich während der Arbeit an einem anderen Atlas: „Zwangsumsiedlung, Flucht und Vertreibung, Ostmitteleuropa, 1939–1959“ (Hg. W. Sienkiewicz, Demart: Warszawa 2008). Die unfassbare Menge an Gräueltaten dieser zwei Dekaden, mit denen der Herausgeber sich im Zuge der Arbeit an jener Veröffentlichung auseinandersetzen musste, regten ihn zum Verfassen eines Bandes an, in dem nicht nur die negativen Seiten des polnisch-jüdischen Zusammenlebens, sondern ebenso positive Ereignisse und Leistungen dargestellt werden.

Obwohl diese Motivation in der Einleitung nicht explizit ausgesprochen wird, ist bei dem hier vorgestellten Atlas die Intention der Breitenwirkung klar ersichtlich. Dies ergibt sich aus dem Verzicht auf Fußnoten sowie aus dem Stil, der ein problemloses Verständnis des Inhalts jedem Leser, auch ohne Vorkenntnisse, ermöglicht. Doch neben ihrer Aufgabe im Kontext der allgemeinen Wissensvermittlung nimmt die Publikation durch ihre Einzigartigkeit gleichermaßen die Rolle eines Hilfsmittels für Wissenschaftler ein.

Die Karten und sonstigen graphischen Darstellungen, die im Atlas zu finden sind, wurden publizierten Studien entnommen, aus mehreren bereits existierenden Karten zusammengesetzt bzw. für diese Veröffentlichung vollständig neu erstellt. Sie umfassen etliche Aspekte, die in verschiedener Weise mit der Geschichte der polnischen Juden in Zusammenhang stehen. Kaum überraschen dürfte der Fokus auf die demographische und wirtschaftliche Entwicklung der jüdischen Bevölkerung. Dennoch gibt es auch Darstellungen, die auf die Veranschaulichung kultureller Prozesse abzielen, z. B. die Entwicklung der Haskala (S. 200), die jüdische Presse in Polen (S. 206, 306) oder die Verteilung von Grundschulen mit hebräischer und jiddischer Unterrichtssprache in Polen der Zwischenkriegszeit (S. 299). Dabei wird nicht darauf verzichtet, auch die Geschichte der Juden in den benachbarten Ländern in der Makroperspektive zu berücksichtigen. Ein gutes Beispiel dafür ist das Zusammenspiel von fünf Karten, die die Entwicklung des Chassidismus in den polnischen,

weißrussischen, ukrainischen, ungarischen, slowakischen, rumänischen und moldawischen Territorien der Jahre 1700 bis 1945 darstellen (S. 169–173).

Im Vergleich mit anderen bekannten Atlanten zur jüdischen Geschichte – z. B. von Martin Gilbert, Evyatar Friesel, Eli Barnavi oder Dan Cohn-Sherbok – liegt der Vorteil dieser Atlas darin, dass er sich auf einen überschaubaren geographischen Rahmen beschränkt und damit an Darstellungstiefe gewinnt. Als Werk mit dem Anspruch der Breitenwirkung kann mit ihm vielleicht nur der Atlas von Barnavi in Bezug auf Vielfarbigkeit und das Layout konkurrieren. Beim Vergleich werden aber ebenso einige Unvollkommenheiten des Atlas deutlich. Zunächst fehlt hier ein Register oder zumindest ein Verzeichnis von Karten und sonstigen graphischen Darstellungen. Fernerhin enthält die Publikation auch keine Bibliographie. Die Literaturhinweise zur Frühen Neuzeit (bis Ende des 18. Jh.) (S. 153) und zur Nachkriegszeit (S. 421) scheinen eher ein editorisches Fragment als ein zweckmäßiges Mittel zu sein. Ebenso zufällig scheint bei einigen Karten und Diagrammen mit den Quellenangaben verfahren worden zu sein (S. 40, 42, 61, 204, 250, 254f., 262, 300, 305f., 340). Da es eher ungewöhnlich ist, bei solchen Publikationen Quellen zu indizieren, wurde leider auch in diesem Fall darauf verzichtet.

Insgesamt ist es dem Herausgeber und den Autoren gelungen, eine Publikation zu verfassen, die sowohl dem breiten Publikum als auch der Wissenschaft dienen kann. Die Sprache ist auch für Laien verständlich, und ein ansprechendes, klar gegliedertes Layout ist entwickelt worden. Für an der polnisch-jüdischen Geschichte Interessierte stellt der Atlas zweifellos eine der besten Publikationen der jüngsten Zeit dar.

Michał Szulc, Berlin/Gdańsk

Marion Aptroot/Roland Gruschka: Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Weltsprache. München: Verlag C.H. Beck 2010. 192 S., 11,95 €.

Mit Auschwitz ist das jüdische Leben in Europa untergegangen. Die nationalsozialistische Judenverfolgung zerstörte mit der Ermordung der Juden auch das jüdische Milieu in Ost- und Westeuropa, vom jüdischen *shtetl* im Osten bis zum laizistisch-intellektuellen Leben in den Metropolen des Westens. Was Auschwitz nicht zerstören konnte, war jedoch die Sprache der europäischen Juden, das *Jiddische*, das trotz der zerschlagenen Gemeinden und der wahrhaft biblischen Verstreuung der Überlebenden der Ausrottung getrotzt hat und weiterhin Muttersprache einer nicht kleinen Zahl von Sprechern geblieben ist.

Das Interesse an dieser Sprache ist in den letzten Jahrzehnten deutlich gewachsen, auch im deutschen akademischen Bereich, der in dieser Zeit eine Reihe herausragender Forscherinnen und Forscher hervorgebracht hat, wenngleich die universitäre Verankerung in Deutschland durchaus stärker sein könnte. Marion Aptroot, Professorin für Jiddische Kultur, Sprache und Literatur an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, die bereits 2002 eine umfangreiche Einführung in die jiddische Sprache und Kultur (mit Holger Nath) veröffentlicht hatte, legt hier nun zusammen mit ihrem wissenschaftlichen Mitarbeiter Roland Gruschka eine kompakte Darstellung für ein breiteres Publikum vor, die sich zwar sprachgeschichtlich versteht und darauf ihren Schwerpunkt legt, aber doch auch den außersprachlichen Hintergründen breiten Raum gewährt. Allein der kulturelle, soziale und historisch-politische Kontext ermöglicht das Verstehen der komplexen sprachgeschichtlichen Zusammenhänge, die das Jiddische charakterisieren. Die Verfasser tun dies auf dem Stand der aktuellen linguistischen Diskussion, die allerdings weiterhin sehr kontrovers geführt wird. Die hier vertretenen Ansichten werden folglich nie als definitive präsentiert, sind aber stets, vor allem in der vorbildlichen Allgemeinverständlichkeit der Darstellung, überzeugend.

Die kontroverse wissenschaftliche Diskussion ist auch der Grund für eine Reihe von Halbwahrheiten, die sich im öffentlichen Bewusstsein festgesetzt haben und oft die Beziehung der jiddischen Sprache zum Deutschen sowie die Zweiteilung in eine ostjiddische und eine westjiddische Sprache betreffen. Das Buch rückt unter anderem auch viele solcher Missverständnisse gerade. Ausgesprochen faszinierend sind die Kapitel, die das Jiddische als Literatursprache, als Weltsprache und, ganz besonders, als Wissenschaftssprache, die es ganz zuletzt auch noch wurde, beschreiben. Wissenschaftssprache wurde es vor allem in dem Versuch, sich selbst, das Jiddische systematisch darzustellen und

zu vereinheitlichen. So wurde im August 1925 in Vilna (Vilnius) der *jiddischer wissenschaftlecher institút*, abgekürzt *jivo*, bzw. YIVO (Jiddisches Wissenschaftliches Institut) gegründet. Dessen philologische Sektion wurde von fast schon legendär zu nennendem Max Weinreich (1894–1969) geleitet, der auch Freud und Toller ins Jiddische übersetzt hat. Seine *Gešichte fun der jidišer šprach, bagrifn, faktn, metodn* erschien in vier Bänden 1973 in New York.

Aptroot und Gruschka umgehen die Probleme, die sich aus der keinesfalls falschen Zuordnung des Jiddischen zu den westgermanischen Sprachen und der Betonung seiner Verwandtschaft mit dem Deutschen ergeben, indem sie es als Komponentensprache darstellen (jidd.: *schmélzschprach*), die ihre Entstehung lang andauernden und oft sehr intensiven Kontakten vor allem der aschkenasischen Juden mit einer Reihe anderer Sprachen verdankt. Die Quellsprachen (jidd.: *schmélzswargšprachn*) dieser Komponentensprache sind vor allem das Hebräische und Aramäische, mittelhochdeutsche und frühneuhochdeutsche Dialekte, später aber auch Neuhochdeutsch, eine Reihe slawischer Sprachen und in den ersten Jahrhunderten etwa auch das Altfranzösische. Dabei sind die Unterschiede zwischen dem Ostjiddischen und dem Westjiddischen keineswegs so bedeutend, wie es in der Jiddistik manchmal angenommen wird, wie die Autoren betonen, und sicher können beide Dialekte auch nicht als verschiedene Sprachen begriffen werden.

Sehr konzise, aber immer klar und unmissverständlich werden zunächst die sprachlichen Grundlagen, Wortschatz und Struktur umrissen. Ursprung und Verbreitung werden stets in Bezug auf die wechselnden Quellsprachen sowie die bestimmenden kulturellen und historischen Faktoren beschrieben, die inneren (etwa das jüdische Bildungswesen und die Bibelübersetzung) und äußeren (Integration, aber vor allem Vertreibung, Judenhass, der vor allem nach dem IV. Laterankonzil von 1215 mehr und mehr zum Teil christlicher Volksfrömmigkeit wurde). Dazu bietet das Buch eine große Zahl von Beispielen aus den jiddischen Dialekten.

Dargestellt wird weiterhin die ältere jiddische Literatur, der Niedergang des Westjiddischen und die Herausbildung der ostjiddischen kulturellen Zentren sowie die besonderen kulturellen Strömungen im osteuropäischen Kontext. Sicherlich werden den Leser besonders die Kapitel ansprechen, die sich mit dem Jiddischen in der Moderne sowie den zeitgenössischen Entwicklungen befassen. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts wuchs das Interesse an einer modernen jiddischen Literatur und immer breitere Kreise konnten mit Zeitungen und generell mit Druckwerken erreicht werden. Nun beginnt die Zeit des Jiddischen als Welt- und Literatursprache, die Zeit der großen, auch weit über

die Sprachgrenzen hinaus bekannten Literaten wie Mendele Mojcher-Sforim (1836–1917) und Scholem Alejchem (1859–1916), dessen Geschichten Tevjes, des Milhhändlers, weltberühmt wurden, sowie vieler anderer.

Gestreift werden weiterhin die Entwicklungen, die zu einer blühenden Filmindustrie der 20er und 30er Jahre führten, die erst gegen 1950 in Amerika ihr Ende fand, die Situation der Juden und ihrer Sprache in der Sowjetunion, sowie der *churban*, die Zerstörung. Am Ende der Darstellung der jüngsten Entwicklungen steht die Frage: Renaissance oder Ende? Nach dem Wiederaufleben der jiddischen Sprachgemeinschaft nach Auschwitz, vor allem in den Vereinigten Staaten, mit Tageszeitungen, einer reichen literarischen Szene (man denke nur an den jiddisch schreibenden Nobelpreisträger Isaac Bashevis Singer, 1902–1991) wurde das Ende des Jiddischen zwar immer wieder prognostiziert, doch ist es trotz eines sicher besorgniserregenden Niedergangs seit den 70er Jahren weiterhin lebendig. Das Buch verfolgt die neuesten Tendenzen in Israel (wo Jiddisch seit 1988 als Wahlfach an einigen Gymnasien angeboten wird), sowie in den USA, den einzigen noch verbliebenen nennenswerten Zentren jiddischer Sprache. In beiden beschränkt sich deren Gebrauch auf die chassidischen und traditionalistisch-orthodoxen Juden. In diesen Kreisen wird die Sprache aber fast ausschließlich intern benutzt und entgeht damit der Wahrnehmung einer breiteren Öffentlichkeit, aber auch den Möglichkeiten statistischer Erfassung. Schätzungen gehen von 100.000 bis eventuell sogar einer Million Muttersprachlern aktuell aus. Damit wäre das Jiddische zwar eine gefährdete, aber keineswegs aussterbende Sprache. In New York kehrt es sogar ansatzweise und in bestimmten jüdisch geprägten Stadtvierteln in den Dienstleistungsbereich zurück (Fahrkartenautomaten der Metro, Krankenhäuser). Wenn von Renaissance gesprochen wird, so die Autoren, ist damit meist das nichtjüdische Interesse an dieser Sprache, also Kurse, Workshops, Musikgruppen und anderes gemeint. Unbestritten ist, dass dies zumindest für die Bewahrung des jiddischsprachigen Erbes von großer Bedeutung ist, für die vor allem in Amerika entscheidende Schritte getan wurden. Die Zukunft des Jiddischen als lebendige Sprache ist ungewiss, doch gibt es für Pessimismus keinen Anlass. Dies wäre das Resümee dieses wichtigen kleinen Buchs, dem man eine breite Leserschaft wünschen möchte.

Michael Dallapiazza, Prato/Urbino

Andrzej Trzciński: Hebrajskie inskrypcje na materiale kamiennym w Polsce w XIII-XX wieku. Studium paleograficzno-epigraficzne [Hebräische Inschriften auf Steinmaterial in Polen im 13.-19. Jahrhundert. Ein paläographisch-epigraphisches Studium]. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2007. 398 S., 68 PLN.

Eine der Hauptaufgaben der Paläographie ist es, die Einordnung undatierter Schriften räumlich und zeitlich zu ermöglichen; die der Epigraphik – sie ergänzend dazu kulturell und sozial zu bestimmen. Welche Bedeutung diese beiden Hilfswissenschaften für die Forschung der jüdischen Vergangenheit haben und wie man sie anwenden kann, verdeutlicht Andrzej Trzciński in dem vorgestellten Werk.

Der Verfasser ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsinstitut für Jüdische Geschichte und Kultur an der Maria-Curie-Skłodowska-Universität in Lublin. Hier beschäftigt er sich seit drei Dekaden mit philologischen, künstlerischen und historischen Aspekten jüdischer materieller Kultur in Polen.

Der vorliegende Band, seine Habilitationsschrift, ist als propädeutisches Werk gedacht, das sowohl eine allgemeine Einführung in die Problematik als auch einen Überblick über die Werkstatt konkreter paläographisch-epigraphischer Untersuchungen gibt. Die Notwendigkeit dieser Art von Studie erwies sich dem Verfasser im Zuge seiner Mitwirkung an einem Sammelband, der als vielfältiges Vademecum für die Erschließung jüdischer Grabsteine und Friedhöfe dienen sollte. Die Arbeiten am Sammelband sind um das Jahr 2000 beendet worden, ohne dass eine Publikation erfolgte. So bestand diese Leerstelle in den theoretischen Überlegungen zum Themenfeld jüdischer Paläographie in Polen weiter.

In dem hier anzuzeigenden Buch versucht Andrzej Trzciński, diese Lücke durch die Auseinandersetzung mit der wichtigsten Sekundärliteratur und durch ausführliche Quellenarbeit zu schließen. Er übernimmt die Methoden der israelischen Akademikerinnen Ada Yardeni und Edna Engel, die ursprünglich für die Untersuchung von Manuskripten erarbeitet wurden. Der Kern dieser Methoden ist es, den untersuchten Buchstaben nicht als eine Einheit zu betrachten, sondern als einen Bestand von Komponenten, deren separate Analyse in chronologischer Reihenfolge eine Entwicklung des Buchstaben zu skizzieren ermöglicht. Ein wichtiger Ansatz dieser Methode ist es, qualitative (unmessbare) sowie quantitative (messbare) Eigenschaften der Objekte zusammenzusetzen. Um die qualitativen zu bestimmen, wird Rücksicht auf die Form der einzelnen Komponenten genommen, u.a. ob sie konkav/gewölbt sind oder

einen spitzen Abschluss haben. Zu den quantitativen gehören solche Eigenschaften, die die Struktur der Buchstaben bestimmen, wie z. B. das Verhältnis der Buchstabenhöhe zu seiner Breite, der Winkel zwischen Komponenten etc. (S. 25–26, 41, 47–49).

Als Quellenbasis der Studie dient eine Auswahl von ca. 600 (aus mehreren tausenden) als repräsentative Beispiele ausgewählten Epigraphen des Territoriums Polens in seinen historischen Grenzen (13. Jh.–1942). Vor dem Hintergrund dieser fast ausschließlich aus Grabsteinen bestehenden Quellen erklärt der Verfasser seine Werkstatt und führt eine praktische paläographische Analyse durch (S. 17–21). In seiner Suche nach der besten Terminologie für diese Werkstatt geht er auf die Begrifflichkeiten in mehreren Sprachen ein, dabei vor allem auf englische, deutsche, hebräische, italienische bzw. lateinische.

Das Buch ist in sechs Kapitel unterteilt. Nach der Einführung in Kapitel 1 werden die Quadrat- und Kursivschrift in Kapitel 2 und 3 näher dargestellt. Infolge mangelnder Beispiele wird die Kursivschrift nur in eingeschränktem Maße erforscht. In Kapitel 4 stellt der Verfasser seine Klassifikation der hebräischen Epigraphen vor, indem er eine Unterteilung in fünf Haupttypen vorschlägt: proto-ashkenasisch, ashkenasisch, eklektisch, sephardisch und modern. Im Folgenden macht er den Leser darauf aufmerksam, welche Aspekte in einer epigraphischen Untersuchung nicht aus dem Blick verloren werden sollten (Kapitel 5). Dies wären z. B. die Funktion der Inschrift, ihr historischer Kontext, philologische Aspekte oder die Herstellungstechnik. Im abschließenden Kapitel 6 widmet sich der Verfasser einer praktischen Anwendung der im Buch vorgestellten Methoden und Werkzeuge am Beispiel einiger ausgewählter Objekte. Ergänzend befinden sich im Anhang ca. 150 Seiten mit Zeichnungen, die den in der Studie bearbeiteten Stoff illustrieren, sowie Verzeichnisse von Grabsteinen und sonstigen Epigraphen aus dem Zeitraum bis 1800 bzw. 1939, die sich in Polen und seinen östlichen Nachbarländern befinden. Die Publikation enthält zusätzlich eine CD mit über 500 Fotografien und Frottagen der im Buch erwähnten Epigraphen.

Die Analyse der Quadratschrift, die zum Kern der Arbeit gehört, führt der Verfasser am Beispiel von vier Buchstaben durch: Aleph, Chet, Tzade und Schin. Diese weisen einerseits eine große Wechseldynamik auf, andererseits enthalten sie die Mehrheit der Buchstabenkomponenten. Die Ergebnisse zeigen eine allmähliche Überlegenheit von sephardischen Elementen in Form und Struktur der Inschriften im gesamten hebräischen Alphabet. Zwar verlaufen die Änderungen nicht linear, sondern zyklisch und sind von den Buchstaben abhängig – die größte Dynamik lässt sich bei Tzade und Schin, die gering-

ste bei Daleth, He, und Waw feststellen – nichtsdestotrotz zeichnet sich die zunehmende Dominanz der typisch sephardischen Eigenschaften spätestens in den letzten Dekaden des 18. Jh. ab (S. 49–97).

Der Autor veranschaulicht seine Methoden durch die beispielhafte praktische Anwendung, indem er eine Analyse des sich auf dem Alten Friedhof in Lublin befindenden Grabsteins von Shalom Shachna (gest. 1558) durchführt. Bezüglich dieses Reliktes wird in der Wissenschaft eine Festlegung von Majer Bałaban allgemein akzeptiert. Bałaban, ein führender Kopf der polnisch-jüdischen Geschichtsschreibung, kam 1919 zu der Feststellung, dass der heute an dieser Stelle befindliche Stein nicht der ursprüngliche Grabstein sei, sondern eine spätere Erneuerung vom Ende des 19. Jh. Dass diese Behauptung falsch ist, beweist Trzciński, indem er das Epigraph mit anderen aus dieser Region vergleicht. Die paläographische (Struktur und Form) sowie die epigraphische (Steinmaterial, Textanordnung etc.) Untersuchung ergibt zweifellos, dass es sich in diesem Fall nicht um eine Erneuerung aus der Zeit um 1900, sondern um das Original aus dem 16. Jh. handelt. In Bezug auf die voreilige und falsche Festlegung von Bałaban findet Trzciński eine Erklärung in der Instandsetzung des Grabsteines, die in der zweiten Hälfte des 19. Jh. stattfand und deren Ergebnisse noch heute auf zeitgenössischen Fotografien zu sehen sind (S. 162–163).

Aus dem propädeutischen Charakter der Studie resultiert für den Verfasser, dass sie keineswegs als eine abgeschlossene Forschung betrachtet werden sollte. Der Band ist kein vollständiges Handbuch zur hebräischen Paläographie und Epigraphik. Trzciński sieht ihn lediglich als einen Ausgangspunkt für weitere Recherchen in diesem Bereich und betont, dass er mehr Fragen aufwirft als er Antworten gibt. Das Werk eröffnet zweifellos eine neue Palette an Möglichkeiten für zukünftige Forschungen, indem es größtenteils in polnischen Studien bislang nicht berücksichtigte Fragestellungen aufgreift. Doch diese Studie kann auch außerhalb der Grenzen Polens für die Wissenschaft von Interesse sein, da sie in Methoden einführt, die sich in deutschsprachigen Publikationen bislang noch nicht niedergeschlagen haben.

Michał Szulc, Berlin/Gdańsk

Stefan Lang: Ausgrenzung und Koexistenz. Judenpolitik und jüdisches Leben in Württemberg und im ‚Land zu Schwaben‘ (1492–1650) (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 63). Ostfildern: Thorbecke Verlag 2008. 432 S., 46 €.

Ausgrenzung und Koexistenz sind zentrale Spannungsfelder für die Judenpolitik und die jüdischen Lebenswelten der Frühen Neuzeit, die der Landeshistoriker Stefan Lang am Beispiel der württembergischen und schwäbischen Territorien für das 16. und die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts in seiner Tübinger Dissertation detailliert und kenntnisreich schildert.

Ausgangspunkt der Studie und Forschungskategorie ist das überterritoriale „Land zu Schwaben“, das von unterschiedlichen Herrschaftsverhältnissen geprägt war: Dazu gehörten das württembergische Herzogtum, Reichsstädte, Vorderösterreich und die Reichsritterschaften. Sie standen für qualitative Unterschiede in der Judenpolitik, die vom Niederlassungsverbot bis hin zur befristeten oder gelegentlich dauerhaften Duldung reichte. Die Judenpolitik des Herzogtums Württemberg, in Schwäbisch-Österreich am Beispiel der Grafschaft Hohenberg und im schwäbischen Reichskreis während des Zeitalters Karls V. werden ausführlich und differenziert dargestellt.

Aufgrund dieser innovativen räumlichen Horizonsweiterung in Langs Studie öffnet sich der Blick auf eine Reihe von Phänomenen, die das jüdische Leben in der Frühen Neuzeit zwischen Schwarzwald, Franken, Augsburg, Bodensee und der Schweiz bestimmten. Zentral war die befristete Existenz und hohe Mobilität der jüdischen Bevölkerung in den meisten Orten, die durch eine wechselvolle Geschichte von Vertreibung und Wiederansiedlung verursacht wurde. Wenn Juden einen Ort infolge der Judenfeindschaft der Herrschaftseliten und des Drucks seitens der Bevölkerung verlassen mussten, konnten sie in vielen Fällen in die Nachbarschaft ausweichen und sich dort als meist temporär geduldete Schutzjuden wieder niederlassen. Siedlungsschwerpunkte waren vor allem die vorderösterreichischen Dörfer (Mühringen, Rexingen, Nordstetten im Westen und in Ostschwaben Ochsenhausen und Osterberg) sowie wichtige Städte wie Günzburg in der Marktgrafschaft Burgau, das damals ein Zentrum jüdischen Lebens darstellte, sowie wohlhabende und verkehrsgünstige Reichsstädte wie Esslingen und Ulm oder Hechingen als Residenzstadt der Grafschaft Hohenzollern-Hechingen.

Juden lebten sowohl in einzelnen Städten als auch in Dörfern, wenngleich in den schwäbisch-österreichischen Landgemeinden in höherer Zahl, Dauer und Sicherheit. Für eine effiziente Ökonomie, die Kredit- und Pfandleihe so-

wie Handelstätigkeit, war nach Lang jedoch die Notwendigkeit der Transitrechte auch in feindlichen Territorien entscheidend. Dies galt hauptsächlich für das Herzogtum Württemberg, wo Juden aufgrund der christlich motivierten und vielfach ökonomisch begründeten Judenfeindschaft (Antijudaismus und Wucherstereotyp) der Herzöge, der Landstände und der lutherischen Theologen prinzipiell die Niederlassung bis ins frühe 19. Jahrhundert verweigert wurde. Diese radikale antijüdische Haltung der württembergischen Ehrbarkeiten war 1492 im Testament des Grafen Eberhard fixiert und durch die Regimentsordnung 1498 („nagende Würmer“) kodifiziert worden: Auf deren soziale Norm beriefen sich nachfolgende Generationen bis ins 19. Jahrhundert immer wieder. Antriebskräfte der Judenfeindschaft waren vor allem der Protestantismus und die damit verbundenen württembergischen Herrschaftseliten, die auch auf vorderösterreichische und reichsstädtische Nachbarterritorien entsprechend Druck ausübten. Diese württembergische Position bildete über die Jahrhunderte einen antijüdischen Code aus, der bei entsprechenden Anlässen und Konflikten jederzeit abrufbar war. Freilich ließ Württemberg die Juden das Wegenetz zu ihren Schuldnern benutzen, allerdings teilweise gegen horrenden Abgaben.

Wie Stefan Lang verdeutlicht, sicherte das Überleben der Judenschaft in der schwäbischen Diaspora eine spezifische Wirtschaftstätigkeit in der Kredit- und Pfandleihe sowie eine „Multifunktionalität“ im Handel mit Agrarprodukten, Pferden, Textilien und Schmuck. Einerseits war die nichtjüdische Bevölkerung wie auch der Herrschaftsadel auf Bargeld für den Konsum und auf die Versorgung mit landwirtschaftlichen und handwerklichen Produkten sowie Luxusgütern aller Art für die Herzöge, Grafen und Adelsherren angewiesen. Andererseits waren die den Juden aufgezwungenen Monopolstrukturen auch eine ständige Quelle von Streit, Neid, Missgunst, Bedrohungen, Beleidigung, Zahlungsunfähigkeit oder -unwilligkeit und oftmals Ursache für überhöhte Zinsen, Ausweisung und Gewalt.

Dass viele Juden beim Hofgericht in Rottweil, beim Reichskammergericht in Speyer und bei den Territorialherren Klage gegen nichtjüdische Schuldner führten, verdeutlicht die Schattenseiten der Pfand- und Kreditleihe ebenso wie das Selbstbewusstsein und die Unabhängigkeit vieler jüdischer Händler. Es ist ein großes Verdienst der materialreichen Untersuchung von Stefan Lang, die Perspektive nicht nur von oben und aus der Herrschaftsperspektive auf die Schutzjuden zu legen, sondern auch die Sicht der Akteure zu berücksichtigen, d.h. die jüdische Bevölkerung als handelnde Menschen zu schildern, die ihr materielles Los durch Mobilität, Flexibilität, Rechtskenntnis, Verhandlungsge-

schick und Verwandtschaftsbeziehungen zu verbessern suchten und sich gegen Zumutungen, Beleidigungen und Ungerechtigkeiten auch teilweise erfolgreich zu Wehr setzten.

Viele Juden identifizierten sich mit dem grenzübergreifenden „Land zu Schwaben“ und sie bildeten auch eine regionale Repräsentanz, z.B. mit dem Landesrabbinat in Günzburg, die zugleich Interessenvertretung und Ansprechpartner gegenüber den verschiedenen Territorialherren und Herrschaftshäusern war. Angesichts der schlechten Überlieferungslage lassen sich jedoch wichtige Teilaspekte des jüdischen Lebens wie das Alltags- und Familienleben und Religionspraxis nur noch erahnen. An einigen Stellen ist die sehr akribische und sorgfältig gearbeitete Studie zu stark auf die Wiedergabe von Quellen fixiert, wenn längere Passagen aus Dokumenten in mittelhochdeutscher Sprache zitiert werden. Hier hätte mehr Paraphrasierung und Straffung von Vorgängen die Lesbarkeit der Studie für ein größeres Publikum erhöht. Ungeachtet dieser beiden kleinen Einwände bleibt Langs Publikation ein hervorragender Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Juden in der Frühen Neuzeit, wie man ihn sich auch für andere Regionen in Zentraleuropa wünscht.

Martin Ulmer, Tübingen

Deborah Hertz: Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt der jüdischen Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Aus dem Englischen von Thomas Bertram. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2010. 350 S., 34,90 €.

Am Anfang dieses Buches stand eine Entdeckung: Im Evangelischen Kirchenarchiv in Westberlin fand die Autorin die sogenannte „Fremdstämmigenkartei“, in der nationalsozialistische Ahnen- und Rassenforscher Konversionen vom Judentum zum Protestantismus seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges akribisch festgehalten hatten. Dieses Material, auf 60 Karteikästen verteilt, war nach dem Kriege weitgehend in Vergessenheit geraten. Deborah Hertz, eine amerikanisch-jüdische Historikerin, die vor allem mit ihrem Buch über die Berliner jüdischen Salons auch in Deutschland bekannt wurde, hat sogleich die Möglichkeit erkannt, anhand dieser Quelle auch Fragen beantworten zu können, die bislang in der Forschung zu Judentaufen kaum gestellt wurden. Dazu zählen vor allem sozialgeschichtliche Fragen, wie z. B. nach dem

Geschlecht sowie dem Durchschnittsalter der Konvertiten. Auch zur Frage der Mischehe lassen sich aus diesem personengeschichtlichen Material quantifizierende Angaben machen, zumindest für die Zeit ab 1800.

Aber das Buch handelt nicht nur wie der deutsche Untertitel vermuten lässt, von Konversion, sondern auch von der Assimilation der deutschen Juden, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen ersten Höhepunkt erlebte. Dennoch beginnt Hertz' Buch zunächst mit der jüdischen Vormoderne. Das entsprechende Kapitel behandelt den Zeitraum von 1645 bis 1770 und ist mit „Die Epoche religiöser Konversion“ überschrieben. Da die Autorin keine Spezialistin für diese Zeit ist, stützt sie sich im Wesentlichen auf die Forschungen von Martin Friedrich, Christopher M. Clark und Elisheva Carlebach. Wichtige neuere deutschsprachige Studien, die z. T. regionalgeschichtlich fokussiert sind, wurden leider nicht berücksichtigt. So findet man zum zahlenmäßigen Umfang der Judentaufen im 18. Jahrhundert nur Angaben aus der älteren Literatur, die auch bei der Autorin Zweifel an der Richtigkeit wecken, denn in der „Fremdstämmigenkartei“ finden sich allein für Berlin zwischen 1700 und 1767 insgesamt 153 Übertritte von Juden zum Protestantismus belegt. Außerdem konnte sie anhand ihres Zahlenmaterials belegen, dass seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert es mehr Frauen und vor allem mehr Kinder unter 5 Jahren waren, die getauft wurden. Sozialgeschichtlich von Interesse ist der Befund, dass es bis zum 18. Jahrhundert im Wesentlichen die jüdischen Unterschichten waren, die den Schritt zur Konversion machten und dabei von Missionswerken (in Halle/Saale und Hamburg) materiell unterstützt wurden. Die Motive dieser Täuflinge waren häufig keineswegs ideeller Art. Insofern stellt sich die Frage, ob man für diese Zeit von einem Zeitalter der „Religiösen Konversion“ sprechen kann. In der Frühen Neuzeit dürfte die Mehrzahl der jüdischen Konvertiten, wie die neuere Forschung zeigt, eher pragmatische Gründe für den Konfessionswechsel gehabt haben, wenn es auch durchaus Fälle gegeben haben mag, wo die Taufe aus tiefster religiöser Überzeugung heraus geschah.

Die weiteren vier Kapitel sind im Grunde eine Fortschreibung der Geschichte der Berliner jüdischen Salons, nur wird das Spektrum um die Frage der Motive für die Konversion erweitert. So treffen wir im Kapitel, das den Zeitraum 1771 bis 1819 abdeckt, eine altbekannte weibliche Figur wieder, Rahel Levin. Ihre Erfahrung als Konvertitin und Protagonistin der Assimilation und Judenemanzipation wird mit der Schilderung ähnlicher Schicksale aus ihrem Verwandten und Freundeskreis verbunden. Heraus kommt dabei ein interessantes und durchaus lesenswertes Zeitporträt, das zeigt, warum Gershom

Scholem das preußische Emanzipationsedikt von 1812 als „Fehlstart“ bezeichnete. So kann Hertz u.a. zeigen, dass auch dieses Gesetz, das von vielen Juden damals als Meilenstein auf dem langen Weg zur Gleichberechtigung gesehen wurde, viele Glaubensgenossen nicht davon abhielt, ihre gesellschaftliche Position durch die Taufe zu verbessern, wie die Zunahme der Zahl der Konvertiten nach 1812 verdeutlicht. Ab 1822, so schreibt Hertz, war es den allermeisten deutschen Juden klar, dass die Konversion ein eminenter, wenn nicht sogar der einzige Weg zum sozialen Aufstieg war. Seit dieser Zeit erfolgten, so die Autorin, Konversionen fast ausschließlich aus Gründen der Karriere.

Das Buch endet mit dem Jahre 1833, dem Todesjahr von Rahel Varnhagen von Ense, geb. Levin. Spannend wäre gewesen, am Berliner Beispiel die weitere Geschichte jüdischer Konvertiten zumindest bis zum Ende des 19. Jahrhunderts fortzuschreiben. Das personengeschichtliche Material liegt in der „Fremdstämmigenkartei“ vor. Doch dann hätte man den Blick weg von der Berliner jüdischen Salongesellschaft lenken müssen, deren Zeit nach 1850 längst vorbei war. So bleibt die Geschichte der breiten Masse der weniger bekannten jüdischen Konvertiten leider noch ungeschrieben, obwohl es dazu, wie gesagt, nicht an Quellen fehlt.

Robert Jütte, Stuttgart

Karl Erich Grözinger: Der Ba'al Schem von Michelstadt. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit. Frankfurt/New York: Campus 2010. 375 S., 24,90 €.

Das vorliegende Werk bietet in der nun wahrlich reichhaltigen deutschen Buchlandschaft etwas Besonderes: die Rekonstruktion des Lebens und Wirkens eines jüdischen Heiligen. Und wie es sich für einen richtigen Heiligen gehört, mäandern die Informationen über ihn zwischen Dichtung und Wahrheit, zwischen legendarischen Narrativen enthusiastischer Schriftsteller und nüchternen Auskünften aus staatlichen Archiven.

Grözinger hat ein Buch vorgelegt, dass die grandiose Unterschiedlichkeit der Quellen über Isaak-Seckel Arje-Löb Wormser, den Ba'al Schem von Michelstadt (gestorben 1847), in geradezu spannender Weise zum Thema werden lässt. Er (be)schreibt anschaulich und für ein breites Publikum verständlich, ohne die judaistisch geschulten Leser/innen aus dem Blick zu verlieren. Sein

„Ba'al Schem von Michelstadt“ ist ein Buch für jeden Michelstädter (vgl. das Geleitwort des Bürgermeisters, S. 11 f.), für alle Kulturbeflissenen und für Judaist/innen, die sich gründlich mit dem Phänomen jüdischer Hagiographie beschäftigen möchten.

Der Leitidee folgend, legendarische Quellen und historische Dokumente miteinander zu konfrontieren, bietet Grözinger in seiner Darstellung nach einer *Einführung* („Der Ba'al Schem von Michelstadt zwischen Legende und Historie“, S. 17–34) *zwei Hauptteile* („Die Legende“, S. 35–78; „Die Historie“, S. 79–201). Analog strukturiert, enthält der Anhang in inversiver Anordnung ein historisches Dokument in Gestalt eines Responsums Isaak-Seckel Wormsers (S. 206–218) und als wichtigste legendarische Quellen die Erzählungen über den Michelstädter von Judaeus alias Naftali Herz Ehrmann (S. 221–331) sowie die Novelle „Ein ungelöstes Räthsel“ von Arthur Kahn (S. 337–375). Der Nachdruck insbesondere der „Kulturgeschichtlichen Erzählung“ zum Ba'al Schem von Michelstadt des Judaeus erscheint insofern besonders verdienstvoll, als dass das Werk (letzte Ausgabe: Basel 1982) vergriffen ist und Grözinger dem Text zahlreiche erklärende Anmerkungen hinzufügt, die den nicht geschulten Leser/innen die Lektüre wohl überhaupt erst ermöglichen.

In seiner *Einführung* stellt Grözinger Absicht und Methode vor, Seckel Wormsers Wirken als „ein exemplarisches Leben im Wandel vom Mittelalter und der Neuzeit hin zur Aufklärung“ (S. 18) darzustellen, dies in kritischer Sichtung legendarischer und historischer Quellen (vgl. dazu: S. 30–34). Ungewöhnliche, mit seiner Person verknüpfte Phänomene wie die Wallfahrt zu seinem Grab, die sich zunehmender Beliebtheit erfreut (S. 20–26), oder seine Verehrung als Ba'al Schem (S. 27–29) werden einleitend erklärt.

Der *erste Hauptteil*, den Erzählungen um den Michelstädter gewidmet, verdeutlicht eindrucksvoll und am konkreten Beispiel, was Legende ist und was sie leistet. Aufgrund seiner langjährigen Forschung zu chassidischer Literatur kann Grözinger zeigen, dass Ehrmann-Judaeus Stoffe aus der osteuropäischen Tradition, vermutlich aus den Kehal Chassidim des Aharon Walden, übernimmt und auf den Michelstädter überträgt. Als besonders interessant an diesem Fall erweist sich der Umstand, dass beide Autoren, insbesondere Judaeus, an der Schnittstelle zwischen Legende und (Kunst-)Erzählung unterwegs sind. Was die Rezipienten der Texte angeht, so dürfte ihnen der Unterschied zwischen ursprünglich mündlich umlaufenden Traditionen (wie evtl. bei den Kehal Chassidim) und rein literarischen Kreationen wie der des Judaeus kaum auffallen. Eine weitere spannende Untersuchung widmet der Autor dem Motiv des Schinderhannes in den Erzählungen um den Michelstädter (S. 62–73),

da sich ein judenfeindlicher Räuber und Erpresser unter der Hand zu einem philosemitischen Robin Hood wandelt: „Die Michelstädter Schinderhannes-Legende ist ein Konstrukt des beginnenden 20. Jahrhunderts, in der man Volkserzählungen, auch schaurige, skurrile und abstoßende, zu einer phantastisch-romantischen Literatur machen kann, mit der man, ungeachtet der befremdlichen Stoffe, moralische und geistige Werte transportieren wollte.“ (S. 71)

Der *zweite Hauptteil*, „Die Historie“, beschreibt das Leben und Wirken Seckel Wormsers entlang zeitlicher Linien. Nach einer Orientierung durch den Dschungel der unterschiedlichen absoluten und relativen Chronologien (S. 79–87) widmet sich Grözinger den Studien des Wormsers, die vor allem in Frankfurt a. M. statthatten. Hierbei erwartet die Leser/innen eine weitere interessante Geschichte, nämlich die der Begegnung Wormsers mit Nathan Adler, einem ebenso berühmten wie umstrittenen Kabbalisten und Ba’al Schem. Nach Abschluss seiner Ausbildung und seiner Rückkehr nach Michelstadt (um 1790/1797) betätigte sich Seckel Wormser ebenfalls als ein solcher. Sorgfältig dokumentiert Grözinger anhand einzigartiger Dokumente (wie zweier Geschäftsbücher) das Tätigkeitsprofil, die Einnahmen und das Geschäftsgebaren des Ba’al Schem aus dem Odenwald (S. 103–114). Nur scheinbar in Spannung zu dieser Erwerbstätigkeit steht Seckels Wirken als rabbinischer Gelehrter. Hier blieb ihm allerdings die öffentliche Anerkennung weithin versagt, was unter anderem mit der lokalen Konkurrenz eines Chasan zu tun hatte, der seinerseits das Amt des Ortsrabbiners für sich reklamierte. (Manche Dinge ändern sich eben nie.) Auch hier erlaubt die umfassende Dokumentation gerade des Briefwechsels beider Aspiranten mit den christlichen Obrigkeiten höchst instruktive Einblicke in die christlich-jüdischen Beziehungen einer Umbruchszeit, in der die Behörden sich anschickten, in die jüdischen Gemeinden hinein zu regieren (S. 118–158).

Eine letzte Facette dieser vielschichtigen jüdischen Gelehrtenpersönlichkeit bietet Grözinger mit seiner Beschreibung des Michelstädters als Leiter einer Jeschiva und in seinem Streben nach moderner europäischer Bildung (S. 158–201). Es sei schon versprochen, dass sich auch in diesem Teil des Buches so manche überraschende Einsicht verbirgt. Manches Allgemein-Wissen, was ‚man‘ so über das aschkenasische Judentum der Frühen Neuzeit zu haben meinte, lässt sich an dem detailreichen und in vielen Aspekten spannenden Buch in Frage stellen.

Susanne Talabardon, Bamberg

Tobias Schenk: Wegbereiter der Emanzipation? Studien zur Judenpolitik des „Aufgeklärten Absolutismus“ in Preußen (1763–1812) (= Quellen und Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte, Bd. 39). Berlin: Duncker & Humblot 2010. 757 S., 98 €.

Mutmaßlich erkennt jeder wissenschaftliche Aufsatz zur Geschichte preußischer Juden im 18. Jahrhundert das kaum zu überschätzende Gewicht an, das Selma Sterns monumentales Werk „Der Preußische Staat und die Juden“ für dieses Forschungsfeld darstellt. Nicht nur aufgrund der beträchtlichen Quellenauswahl, sondern gleichermaßen wegen ihrer Auslegung von Fakten prägt Selma Stern die wissenschaftliche Landschaft bis heute stark. Vielleicht sogar zu stark, wenn man darauf Rücksicht nimmt, dass sich einige ihrer Thesen ohne gründliche und ausreichend kritische Überprüfung in der Geschichtsschreibung eingebettet haben. Zwar haben inzwischen einige regionale Einzelstudien darauf hingewiesen, dass nicht jede von Stern ausgesprochene Äußerung haltbar ist, doch ein Durchbruch im Denken über Staatspolitik und Gesetzesumsetzung in der Zeit des aufgeklärten Absolutismus ist bis heute nicht erfolgt. Einen neuen Versuch einige dieser Thesen zu hinterfragen, unternimmt Tobias Schenk in der hier rezensierten Studie.

Das Buch ist die publizierte Version seiner am Historischen Seminar der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angenommenen Dissertation. Sie enthält zwölf chronologisch-sachlich aufgestellte Kapitel sowie fünf angehängte Dokumente und drei Register: Personen-, Orts- und Sachregister.

Die Hauptfragen lassen sich in drei Gruppen unterteilen. Zunächst wird der Versuch unternommen, die jüdischen Sonderabgaben quantitativ zu erfassen und sie im Zusammenhang mit der Deklassierung der jüdischen Bevölkerung in Preußen vorzustellen. Zweitens wird nach der Umsetzung der Vorschriften gefragt, wobei sowohl das an der Emanzipation orientierte wie auch das diese Richtung ablehnende Handeln innerhalb der Verwaltung berücksichtigt werden. Drittens wird die Realität der Rechtssicherheit untersucht – für wen und für wie viele sie galt oder eben nicht galt.

Die Studie baut auf drei Sonderabgaben auf, die während der Herrschaft Friedrichs II. den Juden auferlegt wurden. Bei diesen Sonderabgaben handelt es sich erstens um die Erlaubnis eines Schutzjuden zur „Ansetzung“ (Etablierung) seines zweiten Kindes, die 1763/5 in Form eines Zwangsexportes von Manufakturwaren eingeführt wurde. 1768/9 wurde diese Abgabe um den Zwangsbetrieb der Strumpf- und Mützenmanufaktur in Templin ergänzt.

Drittens handelt es sich um den 1769 eingeführten Porzellanzwangsexport für die Erteilung verschiedener Konzessionen (z. B. zum Hausbesitz).

Durch das Untersuchen der Fortdauer und der Umsetzung dieser Abgaben veranschaulicht Schenk die Existenzunsicherheit der jüdischen Bevölkerung in Preußen im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus. Der Mangel an der mehrfach in der Historiografie erwähnten Rechtssicherheit der Juden wird hier hauptsächlich durch das Nichteinhalten und/oder die Uminterpretation der Vorschriften seitens der Behörden verdeutlicht. Die Juden waren – ähnlich wie zuvor – auf die Gnade des Königs und den guten Willen der Verwaltung angewiesen (S. 36, 46, 60, 91, 114, 167, 249, 299f., 382f., 395, 444, 477, 635, 640f.). Die vom König 1779 geforderte Eintreibung der auf etwa 200.000 Reichstaler geschätzten Rückstände beim Porzellanexport nennt der Verfasser „den größten fiskalischen Abschöpfungsversuch in der Geschichte der preußischen Judenschaft“ (S. 444). In der Geschichtsschreibung wurde dahingegen diesem Ereignis paradoxerweise bislang keine große Bedeutung beigemessen (S. 445).

Neben der Rechtsunsicherheit gibt es in diesem Buch noch einen zweiten Faden, der sich durch die Untersuchung zieht: die heutige Einschätzung, dass Beamte im Gegensatz zum König der naturrechtlichen Ideologie gegenüber positiv eingestellt waren und mithin als Wegbereiter der Emanzipation galten. Diese mehrfach in der Geschichtsschreibung vorkommende These wird hier auf Basis etlicher Quellen in Frage gestellt (S. 41, 47, 243, 293, 299f., 409, 449, 535, 595–600, 636). Schenk bemerkt, dass die auf Naturrecht basierenden Argumente sich in der Verwaltung des Judenwesens „eher als singular denn als typisch erweisen“ (S. 636).

Eine wichtige Eigenschaft dieser Studie ist der durch den Verfasser muster­gültig eingesetzte Doppelblick auf der Makro- und Mikroebene. Es werden nicht nur die Gesetzgebung oder die Diskussionen innerhalb der Verwaltung berücksichtigt, sondern ebenso die positiven – d.h. durch die Gesetze vorgesehenen – und negativen Auswirkungen in der Alltagspraxis. Sowohl im Gesamtbild als auch individuell gesehen scheinen die Belastungen durch die genannten Sonderabgaben etliche jüdische Familien in Preußen betroffen zu haben (S. 168, 374, 462, 474–477, 628). Deren Gesamtsumme in den Jahren von 1763 bis 1812 – mit der größten Konzentration zwischen 1779 und 1786 – schätzt der Verfasser auf mindestens 300.000 Reichstaler; dies entspricht den regulären jüdischen Abgaben in einem Zeitraum von etwa zwölf Jahren (S. 628).

Auf der Mikroebene muss man Tobias Schenk Recht geben, wenn er den oft vorkommenden Mangel „an der nötigen analytischen Tiefenschärfe“ in der Untersuchung der Verhältnisse zwischen den Lokalbehörden und der jüdischen Bevölkerung kritisiert. Dies ist im Wesentlichen der Tatsache geschuldet, dass die Äußerungen der Stadtbehörden oder Kaufmannschaften oft kontextlos „a priori als Ausdruck judenfeindlicher Gesinnungen“ interpretiert werden (S. 243f.). Andererseits bleibt die Frage offen, ob es ausreicht, diese – dem Verfasser folgend – lediglich als Protesthandlungen gegen den Wirtschaftswandel oder gegen das Staatsmonopol zu begreifen. Denn es sollte berücksichtigt werden (und dies ist eine Leerstelle in Schenks Behauptung), dass sich die städtischen Eliten und Kaufleute in mehreren deutschen Städten auch auf religiöse Argumente und antijüdische Vorurteile stützten oder sogar skrupellos Nutzen aus den antijüdischen Hetzereien der niedrigen Schichten gezogen haben.¹ Wie ergiebig die Einbeziehung dieser Frage sein kann, zeigt beispielsweise die Protestforschung zum 19. Jh. Hier werden die antijüdischen Ausschreitungen nicht nur im sozial-wirtschaftlichen (Wirtz, Stegling), sondern auch im ideologischen (Katz, Rohrbacher) Kontext berücksichtigt.

Für die Geschichtsschreibung ist die Studie von Tobias Schenk von großer Bedeutung. Sie weist auf Risiken hin, welche das allzu sorglose Interpretieren von Politik- und Wirtschaftsgeschichte im Kontext der Kultur- und Ideengeschichte mit sich bringen kann (S. 29–31). Sie stellt fest, dass in der gesamt-preußischen Perspektive von einem Fortschritt weder in der Rechts- noch in der Wirtschaftslage der Juden während der Regierungszeit Friedrichs II. die Rede sein kann. Selbst die bis jetzt als individuell emanzipiert geltenden generalprivilegierten Juden waren von den besonderen Belastungen nicht befreit (S. 337). Dass sich aber die Lage auf der Lokalebene in Einzelfällen tatsächlich verbessern konnte, schließt Tobias Schenk nicht aus und demzufolge plädiert er für weitere Terrainuntersuchungen. Sein Buch sollte in diesem Zusammenhang als guter Wegbereiter und als Motivation angesehen werden.

Michał Szulc, Berlin/Gdańsk

¹ Eleonore Sterling: *Er ist wie du: Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland, 1815–1850*. München 1956. S. 70, 162, 181; Selma Stern: *Der preussische Staat und die Juden*, T. 2, Abt. 1. Tübingen 1962. S. 27; Jacob Katz: *Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819*. Berlin 1994. S. 43, 69f.; Sophia Kemlein: *Die Posener Juden, 1815–1848. Entwicklungsprozesse einer polnischen Judenheit unter preußischer Herrschaft*. Hamburg 1997. S. 260–262; Shulamit S. Magnus: *Jewish Emancipation in a German City: Cologne, 1798–1871*. Stanford, California 1997. S. 94.

Uta Motschmann: Schule des Geistes, des Geschmacks und der Geselligkeit. Die Gesellschaft der Freunde der Humanität 1797–1861 (= Berliner Klassik. Eine Großstadtkultur um 1800, Bd. 14). Hannover: Wehrhahn Verlag 2009. 504 S. mit beigelegter CD mit weiteren ca. 700 S., 44,00 €.

Die Gesellschaft der Freunde der Humanität war ein langlebiger Berliner geselliger Bürgerverein. Über den Zeitraum ihres Bestehens zwischen 1797 und 1861 vereinte die Humanitätsgesellschaft mehr als 300 Mitglieder – Wissenschaftler, Künstler, Geschäftsleute, die Intelligenzija dieses schnell wachsenden urbanen Zentrums in Preußen. Der Zweck dieser „Verbindung von gebildeten Männern aus allen Ständen“ war laut Statuten „eine wissenschaftlich begründete Freundschaft zu stiften, und durch wechselseitigen Austausch ihrer Gedanken, Kenntnisse und Erfahrungen innere Fortbildung und aufheiternde Erholung zu veranlassen.“ Im Mittelpunkt der wöchentlichen Sitzungen standen Gelehrtenvorträge aller Art, u.a. Vorlesungen über Fachthemen, Buch- und Zeitschriftenartikelbesprechungen sowie Diskussionsbeiträge über wissenschaftliche Innovationen und gesellschaftliche Debatten. Danach wurde gemeinsam gegessen und diskutiert, bisweilen mit musikalischer Begleitung.

Mit Uta Motschmanns im Rahmen des Projekts „Berliner Klassik“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften vorgelegter Studie gewinnt man einen tiefen Einblick in die Wirkung und in den Esprit der bisher wenig erforschten Humanitätsgesellschaft. Durch die ausführliche Aufbereitung des umfangreichen Quellenmaterials (u.a. Statuten, Mitgliederlisten, Sitzungsberichte und Protokolle) und biographische Kurzdarstellungen der Mitglieder, inklusive Querverweise auf Mitgliedschaften in den vielen anderen Berliner geselligen und Gelehrtenvereinen werden die Konturen der Gesellschaft als Knotenpunkt im geistigen Berlin deutlich gezeichnet. Dass sie für weiterführende Forschung – insbesondere im Rahmen der Berliner Geistes- und Gesellschaftsgeschichte, zum Kontext der Zeit der Humanitätsgesellschaft und bezüglich ihrer Mitglieder – regelrecht einlädt, ist das besondere Verdienst von Motschmanns Quellenstudie. Angesichts prohibitiver Druckkosten wissenschaftlicher Spezialliteratur im Rahmen der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften ist die Beilage einer CD mit mehr als 700 Seiten (enthaltend Materialien und eine Vertiefung der über 500-seitigen Studie) besonders lobenswert.

Während ihrer Existenz hatte die Humanitätsgesellschaft kaum jüdische Mitglieder; Motschmann identifiziert lediglich zehn, sechs davon aus den ersten zehn Jahren ihres Bestehens. Beim näheren Hinsehen ist allerdings die

Mehrheit dieser zehn Mitglieder entweder vor oder während der Mitgliedschaft zum Christentum übergetreten, darunter in den frühen Jahren der preußische Diplomat Jakob Ludwig Salomo Bartholdy und der Mechanikus Nathan Mendelssohn. In den späteren Jahren der Humanitätsgesellschaft identifiziert Motschmann vier ehrenwerte Berliner jüdischer Herkunft als Mitglieder, drei davon mit Bindungen zur hiesigen Universität: der Professor für Kirchengeschichte Johann August Wilhelm Neander, der Professor für Physik und Technologie Heinrich Gustav Magnus und der Privatdozent, Sanitätsrat und praktizierende Arzt Ferdinand Moritz Ascherson. Emil Gottlieb Friedländer, ein Enkel David Friedländers, war Doktor der Philosophie, Bibliothekar von Beruf und Verfasser zahlreicher Schriften, u.a. zur Geschichte des Berliner Buchdrucks im 16. Jahrhundert.¹ Als Kenner der alten Berliner Geschichte hielt Friedländer vor der Gesellschaft zahlreiche Vorträge über lokalhistorische Themen in der Zeit des Kurfürsten von Brandenburg Joachim II.

Trotz der insgesamt geringen Partizipation jüdischer Intellektueller an der Humanitätsgesellschaft, stehen die ersten Jahre ihres Bestehens bis zur Niederlage Napoleons besonders hervor. Unter den Gründungsmitgliedern 1797 sind drei Maskilim und Gelehrte berlinischer Prägung zu verzeichnen: Lazarus Bendavid, Wolf Davidson und David Oppenheimer. Ein vierter, der Arzt Jakob Ezechiel Aronsson, trat 1802 in die Humanitätsgesellschaft ein. Die in dieser Studie aufbereiteten Quellen – insbesondere die von Motschmann kompilierten Listen der bei den Sitzungen der Gesellschaft gehaltenen Vorträge – liefern einen Schatz an Material über die Gelehrsamkeit dieser vier bislang nicht ausreichend erforschten jüdischen Aufklärer. Der 1772 geborene Doktor der Medizin und praktizierende Arzt Wolf Davidson, bekannt durch seine Schriften zur Haskala und medizinische Abhandlungen, war gerade 25 Jahre alt als er die Humanitätsgesellschaft mitbegründete.² In den knapp drei Jahren bis zu seinem frühen Tod 1800 trug er insgesamt 13 Mal bei den Sitzungen der Gesellschaft vor: über den Schlaf, worüber er zuvor eine viel gelesene Studie geschrieben hat,³ den tierischen Magnetismus, medizinische Anthropologie, den „Werth der Geschichte“, Schillersche Oden (im Andenken an den zuvor verstorbenen Dichter) und über die Philotechnische Gesellschaft in Paris. Laut Protokoll einer Sitzung

¹ Friedländer, Emil Gottlieb: Beiträge zur Buchdruckergeschichte Berlins: eine bibliographische Notiz als Gelegenheitsschrift. Berlin: Gustav Eichler 1834.

² Siehe Davidsons Beschreibung der Humanitätsgesellschaft in: [Davidson, Wolf:] Briefe über Berlin. Erste Sammlung. Landau: Emanuel Francini 1798, S. 21.

³ Davidson, Wolf: Ueber den Schlaf: Eine medizinisch-psychologische Abhandlung. Berlin: Felisch 1796 (2. verm. und verb. Auflage Berlin: Belitz & Braun 1799).

der Gesellschaft wenige Tage nach Davidson Tod würdigte Bendauid in seiner Eigenschaft als Direktor der Humanitätsgesellschaft Davidson als „thätigen Verehrer der Humanität“ und „wohlwollenden Menschenfreund“. Oppenheimer entgegen war schon ein angesehenener Doktor der Medizin und praktizierender Arzt als er die Humanitätsgesellschaft 1797 mitgründete. Als Gelehrter hat Oppenheimer wenig verschriftlicht, doch bis zu seinem Tod 1815 hat er vor der Gesellschaft nicht weniger als 56 Mal vorgetragen, vor allem über medizinische Fragen. In mehreren Sitzungen besprach Oppenheimer 1797 Christian Wilhelm Hufelands wegweisendes Werk *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern* aus demselben Jahr.⁴ 1800 trug er physiologische Bemerkungen über den Schlaf im Andenken an den zuvor verstorbenen Davidson vor. In den folgenden Jahren behandelte er ein breites Themenfeld im Rahmen der Medizin: die Arzneikunst im Verhältnis zum Patienten, die menschlichen Organe, die Respiration, das Assoziationsvermögen, die Impfung, diätetische Regeln, Kurmethoden, die Verbesserung der Krankenpflege, die Altersdemenz, die Beerdigung von Leichen, den Geschlechtstrieb, die Schwangerschaft sowie den Zustand der öffentlichen Bäder. Beim Stiftungsfest der Gesellschaft 1816 wurde seiner regen Teilnahme gedacht: „Durch den Tod ist uns ein treuer Genosse entrissen worden, der Herr Doctor Oppenheimer.“ In seiner sechsjährigen Mitgliedschaft in der Humanitätsgesellschaft hielt Aronssohn 18 Vorträge, ebenfalls vorwiegend zu medizinischen Fragen.

Gerade aus Wien nach Berlin zurückgekehrt, trat Lazarus Bendauid wenige Sitzungen nach ihrer Gründung der Humanitätsgesellschaft bei. Gut zehn Jahre lang, zwischen 1799 und 1809, diente Bendauid als ihr Direktor. Offenbar bildete er das Rückgrat der Gesellschaft in diesen Jahren, auch im Rahmen des wissenschaftlichen Austausches: Bis zu seinem Austritt 1810 trug Bendauid 87 Mal vor. Beachtlich ist die Bandbreite der von ihm behandelten Themen: theoretische und praktische Philosophie, Ästhetik, Linguistik, Pädagogik, Kultur- und Literaturgeschichte, politische Theorie und Ökonomie sowie Theater und Schauspielen. Zu den behandelten philosophischen Themen zählten Vorträge über seine Geschmackslehre,⁵ über philosophische Anthropologie, die Urteilskraft des Menschen, gesunde und philosophische Vernunft, den philosophischen Geist, das Sittengesetz, das Verhältnis der Moral zur Ästhetik, sowie „den Menschen als Kunstprodukt“ und den „Unterschied der Idealisten und Realisten“. In den Jahren vor den Befreiungskriegen (und danach nicht mehr)

⁴ Hufeland, Christoph Wilhelm: *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*. Jena: Akademische Buchhandlung 1797.

⁵ Vgl.: Bendauid, Lazarus: *Versuch einer Geschmackslehre*. Berlin: Belitz & Braun 1799.

wurde im Rahmen der Humanitätsgesellschaft gelegentlich das Thema Religion in sowohl theologischer als auch gesellschaftlicher Hinsicht besprochen. Bendavid trug hierzu öfter vor: über zeitgenössische jüdische, beziehungsweise hebräische Schriften, den Unterricht der Juden, „den rein-mosaischen Glauben“ sowie die Kabbala. Dank Motschmanns Quellenarbeit wird das Bild des Wirkens und der intellektuellen Tätigkeit dieses nur Insidern bekannten Gelehrten um einiges facettenreicher.

Von 1797 bis 1815, dem Todesjahr Oppenheimers, des letzten konfessionell jüdischen Mitglieds der Humanitätsgesellschaft, wurden laut Motschmanns Zusammenstellung insgesamt 984 Vorträge gehalten. Davon hielten nach eigener Berechnung Aronssohn, Bendavid, Davidson und Oppenheimer mit 174 Vorträgen gut 17 Prozent. Motschmann zufolge ist aus den Quellen nicht ersichtlich, warum die Humanitätsgesellschaft nicht eine größere Anzahl jüdischer Mitglieder verzeichnen konnte, zumal in diesen Jahren dieses Betätigungsfeld offenbar gleichberechtigter Teilnahme jüdischen Gelehrten offen stand und Bigotterie nicht tolerierte. 1802, kurz vor der Veröffentlichung einer seiner judenfeindlichen Schriften,⁶ trat Karl Wilhelm Friedrich Grattenauer aus der Humanitätsgesellschaft aus. In der Zeit nach der Niederlage Napoleons scheint jedoch etwa der Eintritt des judenfeindlichen Historikers Friedrich Rühls 1817 in die Gesellschaft ein Hinweis darauf zu sein, dass die Zeit der integrativen Kraft dieser Gelehrten-gesellschaft zumindest in dieser Hinsicht vorüber war. In den Jahren nach der Gründung der christlich-deutschen Tischgesellschaft 1811, von der Juden explizit ausgeschlossen waren, gab es nicht wenige Überschneidungen bei den Mitgliederlisten beider Gesellschaften; diese gingen Motschmann zufolge „konform mit der [in der Tischgesellschaft] propagierten antijüdischen Haltung oder sprachen sich zumindest nicht dagegen aus.“ (S. 107) Trotz „latent vorhandener antijudaistischer Positionen gegenüber der jüdischen Gemeinschaft an sich“, so Motschmann weiter, „blieb die Humanitätsgesellschaft ein neutraler Ort, eine dem Ideal der Menschlichkeit nachstrebende Gemeinschaft, in der auch Männer jüdischer Herkunft ihren Platz finden konnten“.

William Hiscott, Potsdam

⁶ [Grattenauer, Karl Wilhelm Friedrich:] *Wider die Juden: Ein Wort der Warnung an alle unsere christliche Mitbürger*. Berlin: Schmidt 1803. In der Folgedebatte greift Grattenauer wiederholt die Humanitätsgesellschaft und ihre jüdischen Mitglieder an. Vgl.: Motschmanns Studie, S. 105f., Anm. 192.

Reinhard Bein: Sie lebten in Braunschweig. Biografische Notizen zu den in Braunschweig bestatteten Juden. 1797 bis 1983 (= Mitteilungen aus dem Stadtarchiv Braunschweig, Bd. 1). Braunschweig: Döring Druck 2009. 616 S., 1 DVD mit Bilddokumenten, 39,90 €.

Dass ehrenamtlich forschende Historiker durchaus beachtenswerte Leistungen vorweisen können, ist gerade in den letzten Jahren verstärkt deutlich geworden. So hat zum Beispiel Klaus-Dieter Aliche in zwölfjähriger Arbeit ein sehr nützliches „Lexikon der jüdischen Gemeinden im deutschen Sprachraum“ erstellt, das für viele Wissenschaftler und Laien eine Alternative zum hebräischsprachigen Nachschlagewerk „Pinkas ha-Kehillot“ darstellen dürfte.

Eine ähnliche, jedoch regional orientierte Fleißarbeit hat mit dem vorliegenden Nachschlagewerk der inzwischen pensionierte Oberstudienrat Reinhard Bein vorgelegt. Bei dem 616 Seiten starken Buch im DinA4-Format handelt sich um ein biographisches Nachschlagewerk über die Personen, welche auf den beiden Braunschweiger jüdischen Friedhöfen Hamburger Straße (1797–1916) und Helmstedter Straße (ab 1915) beerdigt wurden. Auf den zweiten Blick ist diese Publikation in der Tat ein ergiebiges Findbuch zu den „Schicksale[n] von Menschen, den Fährnissen ihres Lebens, ihrem Eingebundensein in Geschichte, Landschaft, Örtlichkeit und Religion“ (S. 10).

Dem eigentlichen Werk vorangestellt sind „Erläuterungen“ (S. 12–48), in denen die grundsätzliche Bedeutung von jüdischen Friedhöfen sowie die Geschichte der beiden Braunschweiger Begräbnisstätten skizziert werden. Im Anschluss folgt eine Art Glossar über wichtige Einrichtungen, Quellenarten und thematische Aspekte. So finden sich hier neben Erklärungen zur Chevra Kadischa (Beerdigungsgesellschaft), Ausführungen zum Umgang mit Selbstmördern und Kindern aus interreligiösen Ehen auch Kommentare zu den Gräbern von (orts-)fremden und getauften Juden.

Die biographischen Einträge des Nachschlagewerkes sind chronologisch nach dem Sterbedatum und nicht – wie in ähnlichen Handbüchern – alphabetisch geordnet. Durch die chronologische Anlage werden Zusammenhänge deutlich, die über das vorgestellte Individuum weit hinausgehen und zum Beispiel die Entwicklungslinien innerhalb der jüdischen Kultusgemeinden, die Veränderungen im Verhältnis zur christlichen Obrigkeit und zur Mehrheitsgesellschaft sowie den Wandel auf der sozial-wirtschaftlichen Ebene erkennen lassen. So spiegeln die zusammengetragenen Zeugnisse – angefangen von der Aufklärung über die Shoah bis hin zur Nachkriegsgemeinde – alle Perioden der modernen jüdischen Geschichte in Deutschland wider. Beins Leistung

besteht zunächst darin, dass er in akribischer Arbeit alle erreichbaren Informationen zu den Personen zusammengetragen hat. Welche immense Breite von unterschiedlichen Quellenarten berücksichtigt wurde, wird erst bei der genaueren Lektüre der einzelnen Texte ersichtlich. Die Grundlage der Artikel bilden die hebräischen und deutschen Inschriften der Grabsteine und Begräbnisbücher. Weitere verwendete Dokumente sind Schutzbriefe, Archivalien der jüdischen Gemeindeverwaltung, Amtsurkunden des Stadtmagistrats, Mitgliederlisten von Vereinen, Korrespondenzen, Selbstzeugnisse und Publikationen der Personen, Testamente, Traueranzeigen und Nachrufe in Zeitungen sowie Deportationsakten. Mit lobenswerter Umsicht hat der Verfasser die biographischen Angaben durch Querverweise auf Bilddokumente (Fotografien, Werbeanzeigen in Zeitungen, Gemälde, etc.) ergänzt, welche sich auf der beiliegenden DVD befinden.

Abgeschlossen wird das Werk durch eine Liste der verstorbenen Säuglinge und Kinder (S. 587ff.), einem im Synagogenbuch geführten Geburtenverzeichnis (S. 592ff.), einer Aufzählung der Braunschweiger Gemeindevorsteher (S. 597ff.) und mehreren längeren Zeitzeugenberichten des 19. und 20. Jahrhunderts (S. 599ff.).

Auch wenn der Publikation bedauerlicherweise eine Einleitung mit Angaben über die Methodik, den Aufbau der biographischen Artikel und die Benutzung des Werkes fehlt, so ist sie doch explizit als eine außergewöhnliche Leistung einer nicht an eine Universität angebundenen Einzelperson zu bezeichnen. Solche umfassende Vorarbeiten bilden die unabkömmliche Basis für eine fundierte Forschung, in der kulturhistorische Sachverhalte in einen größeren Kontext eingeordnet werden sollen.

Nathanael Riemer, Berlin/Potsdam

Tamara Or: Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutschzionistischen Frauenorganisationen (1897-1938) (= Zivilisationen & Geschichte, Bd. 3). Frankfurt a. M.: Peter Lang 2009. 276 S., 4 s/w Abb. 49,80 €.

Mit ihrer Arbeit möchte die Autorin „[...] die These der ‚Stummheit der Frauen in der Öffentlichkeit‘ ebenso widerlegen, wie die angebliche ‚fehlende Bedeutung‘ der Frauenarbeit innerhalb der zionistischen Bewegung, die Grund für die mangelnde Beteiligung der Frauen im Zionismus gewesen sei“ (S. 14). Diese in der Einleitung erklärten und in insgesamt sieben Kapiteln konsequent umgesetzten Ziele bilden die Klammer der chronologisch aufgebauten Studie. Tamara Or durchleuchtet in ihrer Dissertation das Engagement deutscher Zionistinnen auf nationaler und internationaler Ebene im Zeitraum zwischen dem Ersten Zionistenkongress 1897 bis zum Verbot der Aktivitäten durch die Nationalsozialisten 1938.

Mit der Einleitung liefert die Autorin einen profunden Überblick über die Forschungslage sowie eine äußerst lesbare und lesenswerte Darstellung der Grundlinien der aktuellen (jüdischen) Frauen- bzw. Geschlechterforschung.

Im ersten Kapitel *Politische Frauen(t)räume – Deutsch-bürgerliche (und) zionistische Konstruktionen von Männlichkeit, Weiblichkeit und Nation* rekonstruiert Tamara Or die äußeren Rahmenbedingungen, innerhalb derer die ersten Zionistinnen an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert agierten. Die Pfeiler dieses Kapitels bilden die frühen Zionistenkongresse, auf denen Debatten um das Frauenwahlrecht stattfanden, welches in der Folge auch sehr früh eingeführt wurde. Nach der Darstellung der Geschichte des Frauenwahlrechts in der zionistischen Bewegung geht Or auf Geschlechterkonstruktionen im Deutschen Reich im Kontext der allgemeinen sowie insbesondere der zionistischen Nationalbewegung ein. Die Autorin vertieft diese Themenfelder, indem sie Zusammenhänge im angestrebten Prozess der Gleichberechtigung von (jüdischen) Frauen im Speziellen und „der jüdischen Nation“ im Allgemeinen herstellt. Diese Verbindungslinien wurden bereits in zeitgenössischen Diskussionen klar gezogen. Als Überleitung zum nächsten Abschnitt durchleuchtet Tamara Or Grundtendenzen der *Institutionalisierung der zionistischen Frauenvereine* im internationalen Kontext.

Die Idee, zionistische Frauenorganisationen zu gründen, kam bereits im Verlauf des Ersten Zionistenkongresses auf. Folglich widmet sich Kapitel zwei den „Jüdisch-Nationalen Frauenvereinigungen“. Die Verfasserin widerlegt eine gängige Forschungsmeinung: Sie zeigt auf, dass treffender von „Jüdisch-

Nationalen Frauenvereinigungen" im Plural zu sprechen ist, als den üblichen Sprachgebrauch von „Jüdisch-Nationaler Frauenvereinigung" im Singular zu verwenden. Die Basis hierfür bildet ihre Darstellung wie ein zionistisches Frauennetzwerk aufgebaut wurde. In ihrer Studie bleibt dabei unbestritten, dass die Berliner „Jüdisch-Nationale Frauenvereinigung" als „*Alma Mater* der zionistischen und jüdisch-nationalen Frauenverbände im Deutschen Kaiserreich" (S. 93, Hervorhebung im Original) einzuordnen ist. Or geht auf die Geschichte und Tätigkeitsfelder dieser 1900 in Berlin gegründeten Frauenorganisation ein und arbeitet an vielen Stellen den Rekurs auf die jüdische Kultur heraus. Ablesbar sind diese Traditionslinien beispielsweise an Vortragstiteln, an der Bedeutung des Chanukka-Festes oder an der Einrichtung von Hebräisch-Sprachkursen. Die Tätigkeitsfelder der Berliner „Jüdisch-Nationalen Frauenvereinigung" dienen im Anschluss als Schablone für die Rekonstruktion der Entstehungs- und Vereinsgeschichte von vergleichbaren und besonders aktiven Frauenorganisationen in Posen, Hamburg und Königshütte in Oberschlesien. Diese Passage führt eine Grundkonstante der Studie ein: das Phänomen des Netzwerks. Zionistinnen erkannten früh die immense Bedeutung der Netzwerkbildung und setzten diese rasch um.

Im dritten Kapitel beschreibt Tamara Or die Geschichte des „Jüdischen Frauenbundes für Turnen und Sport" (Ifftus), also die des organisierten jüdischen Frauen- und Mädchenturnens als Teil der zionistischen Bewegung. Doch zuvor stellt sie den zionistischen Gedanken der körperlichen Erneuerung des jüdischen Volkes dar, die Verbindung von Körper und Nation. Diese Idee war unter Max Nordaus Begriff des „Muskeljuden" zunächst nur auf Männer gemünzt. Die Autorin beschreibt in diesem Kapitel, wie Zionistinnen sich den Begriff zu eigen machten und ihn in der Gründung des Ifftus sowie in Frauenabteilungen des zionistischen Sportvereins Bar Kochba in die Tat umsetzten.

Auch das nächste Kapitel wird durch die inhaltliche Klammer einer zionistischen Frauenorganisation zusammengehalten. Doch wir verlassen die nationale Bühne des Deutschen Reiches und wenden uns der internationalen Bühne mit dem die Organisationen verbindenden Fokus Palästina zu. Der 1907 anlässlich des Achten Zionistenkongresses gegründete „Verband Jüdischer Frauen für Kulturarbeit in Palästina" (Kulturverband) gilt als erster internationaler Frauenverband. Ähnlich wie in den vergleichbaren Abschnitten, in denen (Frauen-)Organisationen beschrieben werden, geht die Autorin hier auf Gründung, Ziele, Aufbau der Organisation und Tätigkeitsfelder ein. Den Abschluss bildet wiederum der Aspekt der Vernetzungsstrategie. Als erste Wissenschaftlerin schlussfolgert Or auf Grundlage der Quellen, dass der

Kulturverband 1910 dem nicht-zionistischen „Jüdischen Frauenbund“ beitrug. Zudem gehörten die „Jüdisch-Nationalen Frauenvereinigungen“ ab 1911 dem Kulturverband an.

Kapitel fünf führt die Idee der Vernetzungsstrategie fort: Thema ist die versuchte Institutionalisierung einer zionistischen Frauendachorganisation, deren Etablierung auf dem Zehnten Zionistenkongress beschlossen wurde. Deutsch-jüdische Frauenvereinigungen bemühten sich, diesen Beschluss umzusetzen, trafen jedoch bei dem Versuch bei Teilen des Führungsgremiums in der „Zionistischen Vereinigung für Deutschland“ auf Widerstand. Während des Elften Zionistenkongresses in Wien wurde im Rahmen einer allgemeinen zionistischen Frauenversammlung über die Etablierung einer zionistischen Frauenweltorganisation diskutiert. Auf die Initiative von deutschen Zionistinnen hin nahm die „Zionistische Frauenweltorganisation“ Anfang 1914 ihre Tätigkeit auf. Der Beginn des Ersten Weltkriegs beendete allerdings deren Aktivitäten. Der Dachverband setzte seine Pläne nach Ende des Kriegs außerhalb des Deutschen Reiches um.

Die Reorganisation unter anderen Vorzeichen während des Ersten Weltkriegs ist im Folgenden Gegenstand der Betrachtung. Die allgemeine zionistische Bewegung verteilte ihre Büros auf verschiedene Hauptstädte, die zentrale Stellung Berlins wurde somit aufgehoben. In diesem Kapitel werden Organisationen und Entwicklungen aufgegriffen, die in den vorangegangenen Abschnitten behandelt wurden; die neuen Rahmenbedingungen und die damit verbundenen Veränderungen werden dargestellt. So geht Or beispielsweise erneut auf das Engagement der „Jüdisch-Nationalen Frauenvereinigungen“ in Palästina und das Frauen- und Mädchenturnen u.a. im Rahmen des Ifftus ein.

Im anschließenden Kapitel durchleuchtet die Autorin die deutsche und internationale Sphäre der (Re-)Organisation zionistischer Frauenorganisationen nach Ende des Kriegs. Innerhalb der Grenzen des Deutschen Reiches strebten die „Jüdisch-Nationalen Frauenvereinigungen“ und der Kulturverband nach 1918 weiterhin nach einer stärkeren Einbindung in die zionistischen Organisationsstrukturen. Auf internationaler Ebene hatte sich nach der Verlegung der „Zionistischen Organisation“ nach London ein neuer internationaler Frauendachverband gegründet, die „Women's International Zionist Organisation“ (WIZO). Tamara Or beschreibt die Gründung und die frühen Tätigkeitsfelder der WIZO. Sie lenkt den Fokus erneut ins Deutsche Reich zurück, indem sie Gründung sowie innen- und außenpolitische Aufgaben des „Bund Zionistischer Frauen“ erläutert. Der „Bund Zionistischer Frauen“ wurde 1923 als

Landesverband der WIZO gegründet. Folglich wird Kapitel sieben mit Blickwinkel auf die internationale Netzwerkbildung zionistischer Frauen beendet.

Eine weitere im Deutschen Reich entstandene Frauenorganisation wird im abschließenden achten Kapitel eingeführt. Der „Verband Jüdischer Frauen für Palästinaarbeit“ (FAP) gründete sich 1928 als Zusammenschluss der beiden Dachverbände „Bund Zionistischer Frauen“ und „Verband Jüdischer Frauen für Kulturarbeit in Palästina“ (Kulturverband). Der FAP war fortan der neue deutsche Landesverband der WIZO. Die neue Dachorganisation war offen ausgerichtet. In ihr waren sowohl explizite Zionistinnen organisiert als auch Jüdinnen, die sich allgemein für Palästina einsetzen wollten, ohne sich dabei klar der zionistischen Idee zu verschreiben. Nach der Rekonstruktion der Ortsgruppen der FAP geht die Verfasserin auch hier auf die Tätigkeitsfelder des Verbandes ein. Es folgt die Auseinandersetzung zwischen dem neuen Dachverband im Deutschen Reich und seinem Mutterverband WIZO mit den deutschen Frauenorganisationen der Misrachi-Bewegung sowie mit dem internationalen, seit 1930 bestehenden „Weltverband Misrachitischer Frauen“.

Der kurz gefasste Epilog thematisiert die Zeit des Nationalsozialismus im Deutschen Reich und beschreibt *Das Ende der deutsch-zionistischen Frauenarbeit*. Die Auswanderung deutscher (zionistischer) Jüdinnen und Juden (nach Palästina), die anwachsenden Repressionen und der zunehmende Verfolgungsdruck im nationalsozialistischen Deutschland sowie eine damit einhergehende schwindende Aktivität werden dargestellt. Ein Resümee, Abbildungen, ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein Personenregister und Vereins- und Institutionsregister beschließen die Studie.

Tamara Or schreibt eine Geschichte der (Frauen-)Organisationen. Die Geschichte der zionistischen Bewegung ist – wie es bei ideologischen Bewegungen häufig der Fall ist – ein Netz von (Unter-)Organisationen, Dachverbänden, Zusammenschlüssen, Kooperationen und Neugründungen in der Folge von Auflösungen und Spaltungen. Insbesondere in den letzten Kapiteln führt dies stellenweise zu einem babylonischen Sprachgewirr von Organisationsbezeichnungen. Ein Umstand, der zweifelsfrei überwiegend den historischen Begebenheiten und weniger der Struktur und Aufbereitung der Inhalte durch die Autorin geschuldet ist. Or beschränkt ihre Analyse jedoch nicht auf eine bloße Darstellung von Frauenorganisationen. Sie zeigt deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede, praktische Zusammenarbeit und geführte Debatten auf. Einen Schwerpunkt bildet die Strategie des Netzwerkens, die die Frauenorganisationen rege in die Tat umsetzen.

Wie ein roter Faden ziehen sich Widerstände seitens männlicher Zionisten durch die Geschichte der Aktivität jüdischer Frauen in der zionistischen Bewegung. Or blendet diese Tatsache des (stellenweise geglückten) Versuchs des Ausschlusses der Frauen aus der Öffentlichkeit nicht aus, zeigt aber auch Gegenbeispiele weiblicher Präsenz auf. Sie schreibt keine „Opfergeschichte“ weiblicher Zionistinnen, ebenso wie sie keine Studie unter dem Schlagwort „Frauenemanzipation“ verfasst. Die Autorin wählt einen Mittelweg, der auf der durch diese Studie nachgewiesenen Selbstverortung der Frauen basiert. Sie belegt das Selbstverständnis der Frauen sehr anschaulich durch die Wiedergabe wohl ausgewählter Zitate. Auf biographische Angaben der Zionistinnen wird in der Studie, nicht zuletzt aufgrund des organisationshistorischen Charakters der Darstellung, weitgehend verzichtet. Zudem lassen sich, wie die Autorin in der Einleitung bemerkt, biographische Angaben zu den Frauen nur schwer ermitteln.

Durch ihre genaue und eingehende Quellenanalyse widerlegt Or eine Vielzahl gängiger Forschungsmeinungen. Als Quellen zieht sie vor allem zeitgenössische Periodika sowie Protokolle und Unterlagen aus den „Central Zionist Archives“ in Jerusalem heran. Das Aufdecken der „vermännlichten Erinnerung“ (S. 4) ist der Impetus: Die fehlende Tradierung der Mitarbeit von Frauen in der deutsch-zionistischen Bewegung wurde von führenden Zionisten begonnen und in der Forschung überwiegend fortgesetzt. Doch die Autorin zieht keine voreiligen Schlüsse, besticht durch ein genaues Hinterfragen der Fakten, bleibt dabei dem gewählten Ziel ihrer Studie durchgängig treu und kommt zu dem Ergebnis, dass sich die Frauen entgegen mancher (männlicher) Beschreibungen öffentlich an der zionistischen Bewegung beteiligt haben.

Tamara Or legt eine solide Basis für die weitere Beschäftigung mit der Beteiligung von Frauen in der deutsch-zionistischen Bewegung. Die Monographie bietet genug Stoff und Anregungen, um die Schiefelage innerhalb der (zionistischen) Geschichtsschreibung in Bezug auf beide Geschlechter durch neue Studien weiter auszugleichen. Mit *Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutsch-zionistischen Frauenorganisationen (1897-1938)* hat die Autorin ein schweres Gewicht in die Waagschale geworfen.

Rebekka Denz, Bamberg/Berlin

Wolfram Hagspiel: Köln und seine jüdischen Architekten. Köln: J. P. Bachem 2010. 464 S., zahlreiche, teils farbige Abb., 69,95 €.

Der Erforschung der Lebenswege jüdischer Architekten im deutschsprachigen Raum widmen sich Kunst- und Architekturhistoriker seit einigen Jahren mit unterschiedlichen Ansätzen. Zunächst kamen bedeutende Vertreter der so genannten klassischen Moderne in den Blick. Allen voran waren es Persönlichkeiten wie Erich Mendelsohn (1887–1953), Josef Frank (1885–1967) oder Marcel Breuer (1902–1981), die als Vorfechter der modernen Architektur erforscht wurden – also jene Baumeister und Designer, die auch (oder gerade) in der Zeit nach ihrer Emigration aus dem nationalsozialistischen Deutschland eine internationale Wirkung entfalten und eine reiche Rezeption erleben konnten.¹

Der Aspekt des „Jüdischseins“ dieser Architekten spielte zunächst kaum eine Rolle: Allenfalls wurde er als Motiv für die Emigration angeführt, aber nicht als Motivation für ein spezifisches Schaffen. Selbst bei Architekten wie Edwin Oppler oder Erich Mendelsohn, zu deren bedeutendsten Werken Bauten für jüdische Gemeinden zählen, kam die Frage nach ihrer „jüdischen Identität“ lange Zeit nicht vor. Erst mit Zusammenstellungen von Kurzbiographien wie von Klemmer (1998)² wurde die jüdische Herkunft zum Zuordnungs- und Vergleichsmerkmal (und bisweilen, so der Eindruck des Rezensenten, zur Rechtfertigung, sich überhaupt mit den Architekten zu beschäftigen: „jüdisch“ durfte und darf in den Titeln der Monographien und Aufsätze nicht fehlen – so auch in meinen eigenen Beiträgen zu dieser Thematik). Die jahrelangen Forschungen der Architektin Myra Warhaftig, erschienen 1996 und 2005, trieben diese biographisch-encyklopädische Dokumentation voran.³ Während dies die hohe Zahl jüdischer Architekten aufzuzeigen begann, die vor allem im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in ganz Deutschland tätig waren und zahlreiche – bedeutende und unbedeutende – Werke hinterlassen haben, widme-

¹ Vgl. zum Beispiel die neueren Publikationen von Stephan, Regina (Hg.): Erich Mendelsohn. Wesen, Werk, Wirkung. Beiträge zu den Erich Mendelsohn-Symposien in Berlin, Akademie der Künste, 29. Februar 2004, und in Manchester, School of Architecture, 1. November 2004. Ostfildern 2006; Meder, Iris (Hg.): Josef Frank 1885–1967. Eine Moderne der Unordnung. Salzburg u.a. 2008; oder Vegesack, Alexander von (Hg.): Marcel Breuer. Design und Architektur. Weil am Rhein 2003.

² Klemmer, Klemens: Jüdische Baumeister in Deutschland. Architektur vor der Shoah. Stuttgart 1998.

³ Warhaftig, Myra: Sie legten den Grundstein. Leben und Wirken deutschsprachiger jüdischer Architekten in Palästina 1918–1948. Tübingen 1996; dies.: Deutsche jüdische Architektur vor und nach 1933. Das Lexikon. 500 Biographien. Berlin 2005.

ten sich andere Forscherinnen und Forscher einzelnen Personen. Es erschienen Monographien zu Naum Slutzky, Erwin Gutkind, Block & Hochfeld, Paul Zucker, Harry Rosenthal, Fritz Landauer, Alexander Beer, Oskar Strnad, Adolf Wollenberg, Wilhelm Haller u.a.⁴ In ihnen wird, mehr oder weniger differenziert, auch danach gefragt, welches persönliche Verhältnis der Architekten zum Judentum, zu jüdischer Kultur sich in ihren Werken ablesen lässt.

All diese Forschungen, deren Lückenhaftigkeit hinsichtlich der zahlreichen bislang nur oberflächlich betrachteten Œuvres noch „Stoff“ für viele weitere Einzelstudien bietet, vermitteln mittlerweile immerhin einen Eindruck davon, wie Architekten jüdischer Herkunft an der Entwicklung der Architektur im deutschsprachigen Raum und in den Ländern ihrer Emigration Anteil hat-

⁴ Im Zentrum des Interesses stehen offenbar die Architekten und Designer der Moderne; vgl. Rudolph, Monika: Naum Slutzky. Meister am Bauhaus, Goldschmied und Designer. Tübingen 1990; Hierl, Rudolf: Erwin Gutkind 1896–1968. Architektur als Stadtraumkunst. Basel u.a. 1992; Jaeger, Roland: Block & Hochfeld. Die Architekten des Deutschlandhauses. Bauten und Projekte in Hamburg 1921–1938, Exil in Los Angeles. Berlin 1996; Schäche, Wolfgang, mit Norbert Szymanski: Paul Zucker. Der vergessene Architekt. Berlin 2005; Claus, Sylvia: Harry Rosenthal (1892–1966). Architekt und Designer in Deutschland, Palästina, Grossbritannien. Zürich 2006; Sabine Klotz: Fritz Landauer (1883–1968). Leben und Werk eines jüdischen Architekten. Berlin 2001; Schäll, Ernst: Friedrich Adler. Leben und Werk. Bad Buchau 2004; Lammel, Inge: Alexander Beer. Baumeister der Berliner Jüdischen Gemeinde. Teetz u.a. 2006; Meder, Iris, und Evi Fuks (Hg.): Oskar Strnad 1879–1935. Salzburg, München 2007; Menzel, Dana: Der Architekt Adolf Wollenberg. Leben und Werk. Tübingen u.a. 2007; Knufinke, Ulrich: Wilhelm Zeev Haller als Architekt jüdischer Gemeinden. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 16 (2006), S. 129–176; ders.: Building a Modern Jewish City: Projects of the Architect Wilhelm Zeev Haller in Tel Aviv. In: PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. 100jähriges Jubiläum Tel Avivs. 100th anniversary of Tel Aviv. 15 (2009), S. 54–70; Hocqué, Wolfgang: Wilhelm Haller – ein Leipziger Architekt in Tel Aviv. Wilhelm Ze'ev Haller – modern architecture between Leipzig and Tel Aviv. Leipzig 2009; der jüngst erschienene Sammelband von Senarclens de Grancy, Antje, und Heidrun Zettelbauer (Hg.): Architektur. Vergessen. Jüdische Architekten in Graz. Wien u.a. 2011, stellt die Thematik des Wirkens jüdischer Architekten in einen weiteren Horizont, der auch die Problematik der „Erinnerungskultur“ in die Diskussion einbezieht. Zudem wurden zeitgenössische Monographien der Weimarer Zeit wieder aufgelegt, in denen Werke jüdischer Baumeister publiziert waren. Über die jüdischen Baumeister des 19. Jahrhunderts erschienen weitaus weniger „werk-biographische“ Forschungsarbeiten, vgl. zum Beispiel Eilitz, Peter: Leben und Werk des königlich hannoverschen Baurats Edwin Oppler. In: Hannoversche Geschichtsblätter, Neue Folge 25 (1971), H. 3/4, S. 131–310; Rohde, Saskia: Albert Rosenarten (1809–1893). Die Anfänge des Synagogenbaus jüdischer Architekten in Deutschland. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1993, S. 228–258; oder die Autobiographie eines des ersten jüdischen Architekten im preussischen Staatsdienst: Sachs, Salomo: Mein fünfzigjähriges Dienstleben und literarisches Wirken: ein Beitrag zur tatsächlichen Beleuchtung der Frage „Sind Juden zum Staatsdienst geeignet?“ Neu hrsg. und kommentiert von Werner Heegewaldt und Oliver Sander. Teetz u.a. 2005. Der hier versuchte Überblick über die architekturhistorisch-biographischen Forschungen zu jüdischen Architekten des 19. und 20. Jahrhunderts ist sicher nicht vollständig.

ten. Dass vergleichende Forschungsansätze bislang nur selten (und mit zweifelhaftem Erfolg) verfolgt wurden, mag ein Beleg dafür sein, dass es hierfür angesichts der „weißen Flecken“ unserer Kenntnisse noch zu früh ist – oder dafür, dass solche Fragestellungen zu sehr vereinheitlichen und vereinfachen müssten, um zu „eindeutigen“ Ergebnissen zu kommen.⁵

Wolfram Hagspiel setzt mit seinem Werk zu den jüdischen Architekten Kölns auf den ersten Blick den enzyklopädisch-biographischen Weg fort, wie er von Klemmer in Teilen unzureichend und von Warhaftig weitaus umfassender und mit Blick auf ganz Deutschland (bzw. Palästina) vorgezeichnet wurde. In der knappen Einleitung heißt es: „Diese Publikation versteht sich über die wissenschaftliche Aufarbeitung von Biographien und Werkverzeichnissen der jüdischen Architekten Kölns hinaus vor allem als ein Gedenkbuch, das an die Personen, denen die verhängnisvolle Geschichte die publizistische Wertschätzung verwehrte, erinnern soll“ (S. 12). So wird der Kreis der behandelten Personen auf diejenigen beschränkt, die „in der Zeit des Nationalsozialismus verfolgt wurde[n] beziehungsweise der Terminologie der Nürnberger Rassegesetze entsprach[en]“, wobei jene Baumeister einbezogen sind, die bereits vor 1933 gestorben waren, aber diesen Kriterien entsprochen hätten (S. 12). Während die Auswahl der Personen also der Intention eines „Gedenkbuchs“ folgt, geht das Ergebnis weit darüber hinaus, indem es die Lebenswege nicht zu allererst im Hinblick auf den Holocaust erzählt, sondern die Persönlichkeiten als mehr oder weniger schöpferisch tätige und das Bild der gebauten Umwelt ihrer Zeit prägende Baumeister begreift. So kann Hagspiel zugleich darauf hinweisen, dass „dieses Buch [...] auch ein überwiegend heute nicht mehr bekanntes und vielfach untergegangenes Köln zeigt“ (S. 14) – tatsächlich erweist sich schon beim Durchblättern des reichlich illustrierten Werks, dass es hier nicht nur um den Verlust von Menschenleben geht, sondern auch um das Verschwundensein eines kaum mehr rekonstruierbaren Bilds einer deutschen Großstadt im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert.

Mit großer Akribie verfolgt Hagspiel die Lebenswege von 44 Architekten, Bauingenieuren und Bauunternehmern, indem er ihre biographischen Daten und die ihrer Familien so genau wie möglich ermittelt, ihre Lebenswege (illustriert mit Portrait- und Familienfotos) nachzeichnet und ihre Werke – geordnet nach Bauten und Projekten in Köln und außerhalb der Stadt – so vollständig auflistet, wie es die Quellenlage zulässt. Die einzelnen Bauten werden

⁵ Vgl. Bedoire, Fredric: *The Jewish Contribution to Modern Architecture 1830-1930*. Jersey City, NJ, u.a. 2004.

hinsichtlich ihrer Planung, der übrigen beteiligten Künstler und ihres weiteren Schicksals ausführlich beschrieben. Die historischen Abbildungen und aktuellen Fotos sowie zahlreiche Ausschnitte aus originalen Bauzeichnungen sind hierbei keineswegs bloße Illustration eines biographischen Lexikons, sondern essentiell für die Erfassung des jeweiligen architektonischen Oeuvres. Die Bauten sind, allzu oft, durch Krieg und Abriss verloren oder durch Umbauten und Veränderungen entstellt. Für die Forschung erschwerend kommt hinzu, dass die Akten der Kölner Bauverwaltung im Zweiten Weltkrieg vernichtet wurden und weitere Bestände durch den Einsturz des Stadtarchivs zumindest für lange Zeit unzugänglich sein werden oder sogar endgültig verloren sind. Die unterschiedlich dichte Überlieferung zeigt sich schon an der stark variierenden Länge der einzelnen Artikel – sie umfassen für rund zwei Drittel der Architekten nur wenige Zeilen, während wenige, durch den Umfang ihrer Œuvres bzw. durch reichlich aufgefundene Quellen herausragende Persönlichkeiten auf vielen Dutzend Seiten präsentiert werden können.

Die – aus architekturhistorischer Sicht zunächst willkürlich erscheinende – Idee, sämtliche in Köln tätigen jüdischen Architekten zu bearbeiten, fördert Persönlichkeiten und Werke ans Licht, die ohne einen solchen von Fragen nach architektonischem „Wert“ und kunsthistorischer „Bedeutung“ unabhängigen Wunsch nach Vollständigkeit wohl im Dunkel der Bibliotheken und Archive versunken geblieben wären. Überregional tätige und in ihrer Zeit bekannte Baumeister stehen damit neben solchen, von denen kaum die Lebensdaten und ein, zwei Projekte ermittelt werden konnten; spektakuläre Bauwerke finden sich in der Nachbarschaft durchschnittlicher Alltagsarchitektur wieder.

Von überregionaler Bedeutung war zum Beispiel Sigmund Münchhausen (geb. 1858 in Paderborn, gest. 1924 in Köln). Er ist einer der im Band vorgestellten Architekten, die die Zeit des Nationalsozialismus nicht mehr erleben mussten (S. 335–343). Seine bekannteren Werke sind mehrere Synagogen (Einbeck, Höchst, Königstein i.T., Osnabrück), die er um die Wende zum 20. Jahrhundert entwarf und die sämtlich in der Zeit des Nationalsozialismus zerstört wurden. Hagspiel bringt zahlreiche Abbildungen dieser Bauwerke bei. Dagegen sind Münchhausens wenige Bauten in seinem Wohn- und Sterbeort Köln archivalisch nur schlecht belegt.

Obwohl auch in Köln schon kurz nach der Mitte des 19. Jahrhunderts jüdische Baumeister ansässig wurden, als eine Ausbildung in den Bauberufen Juden gerade erst möglich geworden war (als Beispiel bringt Hagspiel Isaak Auerbach, geb. 1827 in Vreden, gest. 1875 in Köln, S. 29–34), muss das erste Drittel des 20. Jahrhunderts als die produktivste Phase jüdischer Architekten

in Deutschland betrachtet werden. Hier belegt Hagspiels Arbeit die allgemeine Beobachtung, dass besonders in der Zeit der Weimarer Republik ein tragfähiger „Markt“ jüdischer Bauherren und jüdischer Architekten entstanden war. Dies galt sowohl für private Aufträge als auch für Projekte jüdischer Gemeinden, die immer seltener an nicht-jüdische Architekten vergeben wurden: Während in Köln Synagogen vor 1900 von christlichen Baumeistern entworfen wurden, zeichneten danach fast ausschließlich jüdische Architekten für solche Bauvorhaben verantwortlich.

Gleichsam „innerjüdisch“ war zum Beispiel die Beziehung zwischen dem Kaufhausunternehmen Hermann Tietz und dem Architekten Georg Falck (geb. 1878 in Landeck/Westpreußen, gest. 1947 in New York), dessen umfangreiches, architektonisch qualitativvolles Werk aufgearbeitet zu haben, eines der größten Verdienste Wolfram Hagspiels ist (S. 101–223, der längste Einzelartikel des Bandes). Über lange Jahre lieferte Falck die Entwürfe für zahlreiche Tietz-Warenhäuser, die in ganz Deutschland explizit moderne Akzente setzten.

Während im Werk Falcks Aufträge jüdischer Gemeinden neben Kaufhäusern, Wohnsiedlungen und Villen nur eine geringe Rolle spielten, trat Robert Stern (geb. 1885 in Köln, gest. 1964 in New York) stärker mit Synagogen und Trauerhallen in Erscheinung (S. 365–431). Auch für diesen in der Weimarer Zeit stilistisch zwischen Expressionismus, Art déco, Neoklassizismus und Neuem Bauen stehenden Architekten konnte Hagspiel neben den bekannteren Projekten (Synagoge in Köln-Ehrenfeld, Trauerhalle in Köln-Vogelsang) etliche weitere Bauten und Entwürfe ausfindig machen.

Noch in der NS-Zeit erlernte einer der jüngsten bei Hagspiel behandelten Baumeister die Grundzüge des Architektenberufs: Helmut Goldschmidt (geb. 1918 in Magdeburg, gest. 2005 in Köln, S. 243–313). 1945 in Buchenwald befreit, wurde er in der Nachkriegszeit zu einem führenden Architekten jüdischer Gemeindebauten (z. B. in Köln, Dortmund, Bonn, Münster und Mönchengladbach). Dass Goldschmidt darüber hinaus etliche Projekte anderer Bauaufgaben realisiert hat, war bislang nur wenig beachtet worden, obwohl erst die Kenntnis auch dieser Entwürfe, die zum Teil in Zusammenarbeit mit einem der bekanntesten deutschen Architekten der letzten Jahre, Oswald Mathias Ungers, entstanden waren, eine Würdigung seines Werks zulassen.

Durch langjährige, nicht anders als detektivisch zu nennende Forschungen ist es Wolfram Hagspiel gelungen, eine große Zahl mehr oder weniger vergessener Architekten mit ihren Lebenswegen und Werken so umfassend vorzustellen, wie es heute eben noch möglich ist. Dass er sich einer kunst- bzw. architekturhistorischen Wertung der einzelnen Bauten und ihrer Entwerfer

weitgehend enthält, stellt keinen Mangel, sondern vielmehr eine Aufforderung dar, sich nun kritisch-vergleichend und historisch einordnend mit dem reichlich ausgebreiteten, tiefgründig recherchierten und bestens erläuterten „Material“ zu befassen – jede Seite des Buchs liefert hierfür neue, oft aufregende Entdeckungen. Eine geweitete Perspektive könnte gewonnen werden, wenn „jüdische Architekten“ (oder „jüdische Architekturen“?) interdisziplinär sowohl von Seiten der Architekturgeschichte als auch von Seiten der Jüdischen Studien erforscht würden!

Ulrich Knufinke, Braunschweig

Literatur, Musik und Kunst

Peter W. Marx: Ein theatralisches Zeitalter. Bürgerliche Selbstinszenierungen um 1900. Tübingen/Basel: A. Francke Verlag 2008. 429 S., 29,90 €.

Peter W. Marx and his oeuvre are well known to those interested in theatre studies and its connection to modern Jewish history. His post-doctoral dissertation (Habilitationsschrift, 2003) considered the theatre as a cultural space of memory, focusing on the work of George Tabori, Tadeusz Kantor und Rina Yerushalmi. His last book (2006) was devoted to the work of the Jewish director Max Reinhardt and the establishment of a „metropolitan culture“. In his current study, Marx, professor at the Institute for Theatre Studies at the University of Berne (Switzerland), offers a fascinating reading of theatrics and performance in their relation to society and social history. Concentrating primarily on the turn of the 20th century and the years following, Marx considers the theatre as „a central place and constitutive medium“ (p. 43) of a society characterized by dynamic change and the search for identity(ies).

The transformation of social and cultural notions is demonstrated in the opening chapter by the figure of the impostor, the *Hochstapler*, who both in reality and in his dramatic configuration represents the „traumatic mobility“ and precarious categories underlying the changing concepts of bourgeois society. The major part of the study is devoted to canonical stage figures such as Schiller's *Tell*, Lessing's *Nathan*, and Shakespeare's *Shylock*. Marx highlights

Jewish director Leopold Jessner and his courageous attempt to break away with the traditional, often sentimentalized interpretation of Tell. On the dawn of the newly established Republic, in 1919, Jessner turned the stage of the *Staatstheater* into a place where the canonical text and the historical moment converged. Examining the changes in the portrayal of the best known stage Jews, *Nathan* and *Shylock*, Marx shows the shifts in their acceptance by, and integration into the bourgeois culture of the late 19th century. The price was high: it implied all too often „the disappearance of the Jewish identity of the figures who were understood merely as metaphor for a social or psychological situation” (p. 157).

The last part of the book calls attention to popular theatre forms– the so-called *Bauerntheater* – and their growing attractiveness in a changing modern culture. In his concluding chapter „Das Lachen von Parvenupolis”, Marx considers the *Lessing-Theater* as exemplary for the commercialization of theatre space, and parallel to this phenomenon the rise of the department-store as a new floor of theatricality and entertainment. Marx’s new book is a valuable contribution both to theatre studies and to cultural history.

Anat Feinberg, Heidelberg

Sandro Pignotti: Walter Benjamin – Judentum und Literatur. Tradition, Ursprung, Lehre mit einer kurzen Geschichte des Zionismus (= *Cultura*, Bd. 46). Freiburg i. B. [u.a]: Rombach 2009. 299 S., 39,80 €.

Das Herausstellen des Jüdischen in den Werken der großen jüdischen Denker und Autoren des frühen zwanzigsten Jahrhunderts wie Kafka, Freud, Arendt und, wie in Sandro Pignottis Studie, Walter Benjamin, hat in den letzten Jahren Hochkonjunktur. Die Anziehungskraft dieser Fragestellung liegt nicht zuletzt darin, dass sich das am Beginn des 21. Jahrhunderts entworfene Bild der Moderne mit zahlreichen Merkmalen jüdischer Existenzweisen überschneidet: Exil und Wurzellosigkeit, gespaltene Identität und Kosmopolitismus, Schriftfixierung und Erinnerungskultur spielen darin eine Hauptrolle. Es ist das Verdienst Pignottis, die jüdische Dimension im Denken Benjamins nicht in einem dieser gängigen Paradigmen zu suchen, sondern in einem oft vernachlässigten Aspekt der jüdischen Tradition selbst. So versucht Pignotti, das Jüdische im Werk Benjamins an die heute eher veraltet klingende Idee der Lehre,

vor allem in ihrer mündlichen Form, festzumachen. Dadurch gelingt ihm die Erstellung einer originellen und potentiell fruchtbaren Perspektive, die allerdings oft unscharf bleibt und immer wieder an ihre Grenzen gerät.

Auffallend ist zunächst die Unausgewogenheit der drei Abschnitte des Buchs. Im ersten Teil, „Zionismus und Jugendkultur“, zeigt Pignotti sehr überzeugend, dass das Jüdische in Benjamins Denken in seiner Auseinandersetzung mit der europäischen Literatur gesucht werden muss. Einsichtig wird hier auch die Rolle des Jüdischen als Ergänzung der „ästhetisch inspirierten Kulturmodelle“ (S. 38) der deutschen Klassik. Auf diesen ersten Teil folgt eine in sich stimmige, aber kaum auf Benjamin Bezug nehmende zusammenfassende geschichtliche Abhandlung des Kulturzionismus. Dadurch wird der erste Abschnitt, der bereits die wichtigsten Thesen der Studie enthält, von deren Beweisführung im dritten, bei weitem umfangreichsten Teil mit dem umständlichen Titel „Die Begriffe Tradition, Ursprung und Lehre in Literatur- und Philosophiekritik Walter Benjamins“ getrennt, was der Überzeugungskraft des Ganzen kaum zugutekommt.

Pignotti verwirft zurecht die verbreitete Annahme, dass das Judentum für Benjamin nur „unbestimmte Pietät“ und „Wissen um Antisemitismus“ sei (S. 32). Ebenso vermeidet er weitgehend die in der Benjamin-Rezeption üblichen Verweise auf jüdisches Gedankengut in dessen Werk (wie Messianismus und politische Theologie). Pignotti möchte hingegen zeigen, dass Benjamin in seiner Zeit wesentlich zur innerjüdischen Debatte um europäisch-jüdische Identität beigetragen hat, allerdings nicht über einen politisch verstandenen Zionismus sondern über eine eigene Form des Kulturzionismus. Diese äußert sich, so Pignottis Hauptthese, in der Benjamins gesamtes Werk durchziehenden „strategischen Ursprungsdiagnostik zwischen Literatur und jüdischen Traditionsformen“ (S. 21). Diese Dialektik ist auf eine Lehre ausgerichtet, die auf mündlicher Überlieferung beruht und, Pignotti zufolge, in der talmudischen Haggada wurzelt. Pignottis Ansatz ist insofern vielversprechend, als er im Zusammendenken von Benjamins Auseinandersetzung mit der europäischen Literatur und den in seinem Werk zweifellos enthaltenen Spuren der jüdischen Tradition über Einsichten zu Benjamins hinaus einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der kulturellen Komponente der literarischen Moderne und des modernen Denkens über Literatur im Zusammenhang mit religiösen Traditionen überhaupt leisten könnte.

Dass dies nur teilweise gelingt, liegt zunächst an den ungenügend geklärten Begriffen von Pignottis Hauptthese. Ansätze einer Erklärung der Begriffe „Ursprung“, „Dialektik“ und „Lehre“ sind nur fragmentarisch und verstreut

über das ganze Buch zu finden oder werden oft sehr spät eingeführt, nachdem sie schon unzählige Male angeführt wurden (im Falle der Haggada in einer Fußnote auf Seite 222). Zumeist bleiben sie vage und, wie für die Benjaminsche Auffassung von Dialektik (auf Seite 166), nahezu tautologisch. Die Beschreibung dieser Dialektik zwischen Judentum und Literatur wird zusätzlich durch Widersprüche verdunkelt: Ob es sich um „Dialog“, „Konkurrenz“ oder „strategische Komplementarität“ handelt – alle drei Begriffe in ein und demselben Satz (S. 21) – oder, wie an anderen Stellen, als Korrektiv oder einfach als Bakhtinsche „Heteroglossia“ (die bekanntlich keiner Dialektik bedarf), bleibt unbestimmt. Hinzu kommen überspitzte Behauptungen wie: „Die Begriffe Tradition, Judentum, Literatur oder Literat sind für [Benjamin] austauschbare strategische Metaphern und meinen nahezu dasselbe“ (S. 39). Wenn „Judentum“ und „Literatur“ dasselbe meinen, wäre eine Dialektik zwischen ihnen wohl schwer vorstellbar. Ferner bewirkt das Zusammenwerfen von „Lehre“, „Ursprung“, „Tradition“, „Konstellation“, „Allegorie“, „dialektisches Bild“, „Haggada“, „Erzählung“ und „Märchen“ (S. 39), die alle, ohne Einteilung in Ober- und Unterbegriffe, Benjamins „strategische Dialektik zwischen Judentum und Literatur“ aufzeigen sollen, den Eindruck eines Sammelsuriums. Am undeutlichsten bleibt der Begriff des „Strategischen“, denn der Zweck der Sache – und ob überhaupt von einem Zweck zu sprechen ist – bleibt weitgehend unausgesprochen. Zuweilen entsteht der Eindruck, dass der Zweck der Dialektik von Judentum und Literatur eben diese Dialektik selber ist.

Das zweite Problemfeld der Studie – deren größte Herausforderung, aber auch deren exponiertester Aspekt – liegt in Pignottis Versuch, die Bedeutung eines jüdischen Begriffs von Lehre auch an jenen Texten Benjamins festzumachen, die kaum oder, zumindest auf einen ersten Blick, überhaupt keinen Bezug zu Jüdischem aufweisen. Zwar gipfelt Pignottis Beweisführung seiner Hauptthese in seiner Besprechung von Benjamins Kafka-Aufsatz (und dort liefert er auch seine überzeugendste Argumentation), so ist die Bedeutung des Buches gleichwohl nicht in diesem Schlussteil zu suchen. Der Zusammenhang mit der jüdischen Tradition liegt dort – nicht zuletzt aufgrund von Benjamins expliziten Bezügen auf Halacha und Haggada in diesem Aufsatz – auf der Hand und wurde bereits in zahlreichen anderen Studien der Benjamin-Rezeption besprochen. (So etwa in wichtigen Aufsätzen von Irving Wohlfarth, den Pignotti nur einmal flüchtig zitiert.) Innovativer und gewagter ist etwa Pignottis Suche nach Jüdischem in seiner Auseinandersetzung mit Benjamins früher Hölderlin-Arbeit und dem Aufsatz zu Goethes *Wahlverwandtschaften*.

Der Nachweis der jüdischen Dimension dieser Texte wirkt in diesen Teilen der Studie allerdings oft überhöht und aufgesetzt.

In einer ansonsten durchaus einleuchtenden Besprechung von Benjamins Vergleich zwischen den Gedichtfassungen von *Dichtermuth I* und *II*, in denen Benjamin noch Hölderlins Mythosverfallenheit nachweist, und *Blödigkeit*, dem Benjamin ein „legitimere Weltbild“ zugesteht, möchte Pignotti aufweisen, dass dieser Vorrang der letzteren Fassung auf deren „dialektisch-haggadischer Konsistenz“ (S. 118) statt auf „antiken Mythologemen“ (S. 124) beruht und für Benjamins „Blick auf den ‚europäisch-jüdischen Gegenwartsbezug‘“ (S. 122) zeugt. Dass die „Sagen“ in den Schlusszeilen von *Blödigkeit* sich „zu der Menschheit kehren“ oder dass im Gedicht „dein Fuß“ auf „Wahrem gehen“ soll und das hebräische Wort „Halacha“ von „gehen“ abgeleitet ist, genügt kaum für die Beweisführung eines jüdischen Subtexts in diesem Gedicht (S. 126). Mythos-Kritik in der Moderne ist schließlich nicht nur Jüdischem vorbehalten, sondern speist sich auch aus den Quellen der Aufklärung. Ebenso ist die Funktion der in Goethes Roman eingelassenen Novelle der *Wunderlichen Nachbarkinder*, die Pignotti mit dem „Rashi Kommentar und den andren Tosafoth“ (S. 150) vergleicht, nur ein schwacher Beweis für die Präsenz „jüdischer Lehrtraditionen“ (S. 158) und einen „überlieferten dialektisch-haggadischen Gehalt“ (S. 144) in Benjamins Aufsatz. Überzeugender ist hingegen Pignottis Assoziation von Benjamins anti-mythischer Interpretation der Novelle im Roman als vom Jüdischen herstammende Lebensbejahung. So spricht Benjamin in einem Brief an Florens Christian Rang vom 26. November 1923 vom „jüdischen Standpunkt“, von dem aus die Thora im Gegensatz zum „christlichen Todesmysterium“ Lebensversprechen beinhaltet.

Insofern dieser Gedanke Pignottis Ansatz implizit unterliegt, leistet seine Studie trotz aller Schwächen – nicht zuletzt der irritierenden Herabsetzung der politischen Dimension von Benjamins Denken – einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der deutsch-jüdischen Moderne. Richtungsweisend ist das Buch dort, wo es das Jüdische auch jenseits geschichtlicher Kontingenzen wie Exil und Verfolgung – doch wohlgerne im geschichtlichen Kontext – als bewahrungswürdige und unserer Zeit zuträgliche Tradition ins Auge fasst.

Vivian Liska, Antwerpen

Abraham Sutzkever: Geh über Wörter wie über ein Minenfeld. Lyrik und Prosa. Einleitung von Heather Valencia. Auswahl, Übersetzung und Anmerkungen von Peter Comans (= Campus Judaica, Bd 25). Frankfurt/New York: Campus Verlag 2009. 389 S., 34,90 €.

Abraham Sutzkever, 1913 in Smorgon unweit Wilne (Wilna/Vilnius), dem intellektuellen Zentrum des aschkenasischen Judentums geboren, konnte gerade noch das Erscheinen dieser Werkauswahl erleben, bevor er am 19. Januar 2010 in Tel Aviv verstarb. Dieser Band ist der zweite Versuch, diesen Autor in Deutschland bekannt zu machen, den man, auch wenn Isaak Bashevis Singer einbezogen wird, wohl den bedeutendsten jiddischsprachigen Dichter des 20. Jahrhunderts wird nennen dürfen. Es ist beschämend wenig, was ein deutsches Publikum bislang von ihm vernehmen konnte – oder wollte. 1992 waren im Jüdischen Verlag unter dem Titel *Griner Akwarium* Prosastücke in einer zweisprachigen Ausgabe erschienen, ohne dass man von einem besonderen Nachhall reden konnte. Davor und danach tauchte er da und dort in Anthologien auf, wohl ohne wirklich wahrgenommen zu werden.

Schon 1915 wurde seine Familie nach Sibirien deportiert, nach dem Tod des Vaters zog die Mutter mit den Kindern 1920 nach Wilna. Wie sehr diese kurze und gewiss alles andere als leichte Zeit Sutzkever prägte, zeigt seine eindrucksvolle Gedichtsammlung *Sibir*, die 1936 entstanden ist (aber erst 1953 mit Zeichnungen Chagalls, die zum Teil hier abgedruckt sind, veröffentlicht wurde). Im berüchtigten Wilnaer Ghetto, 1941 errichtet, in dem Sutzkevers Mutter und sein neugeborener Sohn ermordet wurden, und dem schon seit 1935 antisemitische Terrorakte des polnischen Regimes vorangegangen waren, schloss er sich rasch der Widerstandsbewegung an und konnte, nachdem er wertvolle Handschriften und Dokumente der jiddischen Kultur, die eigentlich im Auftrag der Deutschen vernichtet werden sollten, vor den Nazis in Sicherheit gebracht hatte, 1943 mit seiner Frau fliehen, wenige Tage vor der Liquidierung des Ghettos. Nach dem Krieg entkam er auch der Verfolgung jüdischer Intellektueller in der Sowjetunion und emigrierte auf weiteren Umwegen 1947 nach Palästina.

Sein umfangreiches Werk ist vor allem das eines Lyrikers, eines Lyrikers, der maßgeblich dazu beigetragen hat, die jiddische Sprache, die überhaupt erst im 19. Jahrhundert „literaturfähig“ geworden war, auch zu einer Sprache der Poesie zu machen. Sein Werk, das aus drei Welten besteht und diese widerspiegelt – Sibirien, Wilna und Israel, wobei „seine“ poetische Welt Israels die ersten beiden in sich enthält –, handelt auch noch lange nach seiner Emigration nach Israel vom Grauen der Nazibarbarei, der er mit der Waffe in der Hand Wider-

stand geleistet hat. Doch nirgendwo wird in seinen Gedichten die Realität des Mordens und Verfolgens dargestellt, und es wird auch keine explizite Anklage erhoben. Der barbarischen Unmenschlichkeit wird ästhetischer Widerstand geleistet, und das Wort, das wichtigste, was Sutzkever besitzt, besiegt und überlebt die Barbarei. Wenn nach Auschwitz noch Gedichte sich schreiben ließen, wie auch Adorno schließlich eingestand, dann waren es solche. Es geht in ihnen nicht darum, die Verbrechen der Deutschen zu dokumentieren. Es geht um die Toten und um ihre Rettung im Wort, um die Kommunikation mit ihnen, wie im bedrückend schönen, traumhaft-visionären Prosastück *Griner Akwarium* zu erfahren ist. Der Erzähler begegnet dort dem Wort, dem er lange gedient hat, und bittet darum, die Toten sehen zu können. Die Erde öffnet sich, aber ein Glas, wie vor einem Aquarium, trennt ihn, allein das dichterische Wort kann zu ihnen führen. Diese Verantwortung des Dichters im Wort den Toten gegenüber ist auch in der titelgebenden Zeile angesprochen.

Wie sich die Realität in Poesie umwandelt, mögen einige Zeilen verdeutlichen, die leider in der Originalsprache nur in der Einleitung abgedruckt sind. Das Gedicht *Kerndlech wajts* (Weizenkörner) beschreibt die Rettung der Manuskripte unter höchster Lebensgefahr, die für Sutzkever die Bewahrung des jiddischen Wortes bedeutete:

Wi bajm bschitsn an eifl –
 Ich loif mitn jidishn wort,
 nishter in itlechen heifl
 der gajst zol nit wern dermordt.

(Als hätte ich ein kleines Kind zu schützen,/laufe ich mit dem jiddischen Wort,
 stöbere in jedem Innenhof,/ den Geist vor dem Mord zu bewahren)

Dieses wichtige Buch bietet dem Leser eine relativ ausführliche Einleitung in Leben und Werk Sutzkevers, dazu Bibliographien zu seinem Werk, zu den Übersetzungen ins Deutsche und Englische und zur eher spärlichen Forschungsliteratur. Es scheint, als müsste Sutzkevers Werk noch seinen Platz in der Literatur der Moderne zugewiesen bekommen. Untersuchungen vor allem zu seiner vielfältigen Lyrik scheinen die damit verbundenen Fragen erst andiskutiert zu haben. Aus seinen Texten spricht eine virtuose Meisterschaft, sei es in den Gedichten freier Rhythmen, sei es in denen, deren Metrum und Reim, deren Strophenform eine so innovative wie doch den Traditionen verpflichtete poetische Kraft demonstrieren, die man gerade in den machtvollen Naturbildern zu spüren glaubt. Dass sich schon in den 1920er Jahren eine solche jiddische Poesie ausbilden konnte, ist zu einem Teil Ausdruck der Wandlungen innerhalb der jüdischen Kultur seit dem 19. Jahrhundert, zum anderen Beleg, wie stark diese Kultur mit den euro-

päischen und dann der amerikanischen verwachsen war. Der Beginn der neuen jiddischen Lyrik scheint wohl in Amerika zu suchen zu sein, und die oft betörend schönen und perfekten Gedichte von *Sibir* lassen durchaus an die amerikanische Moderne des Jahrhundertanfangs denken, an Robert Frost etwa, aber auch an die deutschen lyrischen Traditionen der Zeit. Diese frühen Gedichte, die eine sicherlich schwere Zeit beschwören, scheinen dagegen eine idealisierte Kindheit in märchenhafter Umgebung zu erinnern, in denen das Eisige fast Wärme zu verströmen scheint, und diese Bilder Sibiriens vermischen sich, wiederum als Erinnerung der Erinnerung, in den späteren Gedichten mit der Natur Israels.

Die Auswahl aus dem Gedichtband *Sibir* ist dankenswerterweise zweisprachig, aber leider nur sie, und auch wenn die Übersetzung sicherlich nichts zu wünschen übrig lässt, so vermisst man doch, gerade nach der Lektüre der ersten abgedruckten Gedichte in Jiddisch, den Originaltext schmerzlich, doch wäre es wohl zuviel verlangt gewesen, den Verlag zu einer durchgehend jiddisch-deutschen Edition zu bewegen. Vielleicht könnte ein Erfolg dieser Ausgabe Ansporn für die Zukunft sein. Man sollte um so mehr sich vor allem diesen jiddischen Texten hingeben, sie vielleicht laut lesen, sie nachhallen lassen. Als Beispiel, aus dem man fast Chagalls Bilder herauszu"hören" meint, seien ein paar Verse hier wiedergegeben, aus dem Gedicht *In chuter* (In der Hütte):

Meser. Tate. Rojchike lutshine.

Kindhejt. Kind. A shotn nemt arop

s'fidele fun want. Un din-din-dine

shnejenklangen faln ojf majn kop.

Shtil. Dos shpilt der tate. Un di klängen –

ojsgrawirt in luftn, wi in frost

zilberlech fun otem blo tshangen

iber shnej lewonedik baglozt.

(Messer. Vater. Rauch und Lampenschein/ Kindheit. Kind. Ein Schatten nimmt die Fiedel/ von der Wand herab. Und dünn – dünn – dünn/ fällt Schnee aus Klängen auf mich nieder./ Still. Da spielt der Vater. Und die Klänge/ hängen da in Luft graviert, so wie im Frost/ silberhelle Wölkchen Atem hängen/ bläulich überm Schnee, mit Mondlicht überlast.)

Michael Dallapiazza, Prato/Urbino

Korrektur zu PaRDeS, Heft 16 (=Geographical Turn), S. 208

In der Rezension von Per Jegebäck zu Rita Bredefeldt: *Judiskt liv i Stockholm och Norden: ekonomi, identitet och assimilering 1850–1930* [Jüdisches Leben in Stockholm und den nordischen Ländern: Wirtschaft, Identität und Assimilierung 1850–1930]. Stockholm: Stockholmia förlag 2008. 237 S. soll es auf S. 208, 4. Zeile von unten heißen: „Ehefrauen ohne Berufsangabe’ möglicherweise auf die [...].“

Ausgewählte Neuerscheinungen

1 Nachschlagewerke und andere Hilfsmittel

Ángeles Gallego, María; Bleaney, Heather; Suárez, Pablo García (2010): *Bibliography of Jews in the Islamic World*. Leiden/Boston: Brill.

Diner, Dan (Hg.) (2011): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Gesamtwerk in 7 Bänden inkl. Registerband. Stuttgart: J.B. Metzler.

Heller, Marvin J. (2010): *The Seventeenth Century Hebrew Book*. An Abridged Thesaurus. Leiden: Brill.

Mikołajczyk, Mirosław; Chrostowski Waldemar (Hg.) (2010): *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce za lata 1996-2000*. [Die Bibliographie des christlich-jüdischen Dialogs in Polen in den Jahren 1996-2000]. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Pilarczyk, Krzysztof (Hg.) (2010): *Katalog judaików (starych druków) w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie z dawnej Pruskiej Biblioteki Państwowej w Berlinie*. [Katalog der Judaica (Frühdrucke) aus der alten Preußischen Staatsbibliothek in Berlin in der Sammlung der Jagiellonen-Bibliothek in Krakau]. 4 Bde. Kraków: Antykwa.

Pilarczyk, Krzysztof (Hg.) (2010): *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*. [Judenn und Judentum in der gegenwärtigen polnischen Forschung]. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Sienkiewicz, Witold (Hg.) (2010): *Atlas historii Żydów polskich* [Atlas der Geschichte der polnischen Juden]. Warszawa: Demart.

Stillman, Norman A.; Ackerman-Lieberman, Phillip I. (Hg.) (2010): *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. Leiden/Boston: Brill.

Walfish, Barry Dov; Kizilov, Mikhail (2011): *Bibliographia Karaitica*. An Annotated Bibliography of Karaites and Karaism. Karaites Texts and Studies. Leiden/Boston: Brill.

2 Religion und Philosophie

Abrams, Daniel (2011): *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory. Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*. Jerusalem: Magnes Press.

Adelmann, Dieter (2010): „Reinige dein Denken“. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Hg. von Görg K. Hasselhoff. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Aluffi-Pentini, Anna; Lorenz, Walter (Hg.) (2010): *Neue Begegnungen mit Martin Buber. Urdistanzierung und In-Beziehung-Treten/Dialogo e cammino. Rileggere Martin Buber. Beiträge zum Symposium, Bozen, 28.05.2009*. Bozen: Bozen University Press.

Arendt, Hannah; Scholem, Gershom (2010): *Der Briefwechsel 1939-1964*. Hg. von Marie-Luise Knott. Berlin: Jüdischer Verlag bei Suhrkamp

Assaf, David (2010): *Untold Tales of the Hasidim. Crisis & Discontent in the History of Hasidism*. Waltham: Brandeis University Press.

Baumgarten, Albert I.; Eshel, Hanan; Katzoff, Ranon; Tzoref, Shani (Hg.) (2011): *Halakhah in Light of Epigraphy*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bedenbender, Andreas (Hg.) (2010): *Judäo-Christentum. Die gemeinsame Wurzel von rabbinischem Judentum und früher Kirche*. Paderborn: Bonifatius Druckerei.

Beer, Moshe (2010): *דומלתהו הנשמה ימכח מתוגיהנמו מלעופ מתוגה*. [The Sages of the Mishnah and the Talmud. Teachings, Activities and Leadership]. Ramat Gan: Bar Ilan University Press.

Boddens Hosang, F. J. E. (2010): *Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*. Leiden/Boston: Brill.

Brill, Alan (2010): *Judaism and Other Religions. Models of Understanding*. New York: Palgrave.

Brocke, Michael; Paul, Jobst (Hg.) (2011): *Gotteserkenntnis und Menschenbild. Schriften zur jüdischen Sozialethik 1* (= Deutsch-Jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts; Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft). Köln: Böhlau.

Buber, Martin (2011): *Schriften zum Christentum*. Hg. von Karl-Josef Kuschel (= Martin Buber Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr, Peter Schäfer und Bernd Witte, Bd. 9). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Englard, Izhak (2010): *Gesetz, Ethik und Gerechtigkeit im Judentum*. Baden-Baden: Nomos.

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara; Kaufmann, René; Sepp, Hans Rainer (Hg.) (2010): *Europa und seine Anderen*. Emmanuel Lévinas, Edith Stein, Józef Tischner. Dresden: Thelem.

Grünebaum, Elias (2010): *Die Sittenlehre des Judenthums ändern Bekenntnissen gegenüber. Nebst dem geschichtlichen Nachweise über die Entstehung und Bedeutung des Pharisäismus und dessen Verhältniss zum Stifter der christlichen Religion. Synoptische Edition der Ausgaben von 1867 und 1878*. Hg. von Carsten Wilke (= Deutsch-Jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts; Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft). Köln: Böhlau.

HaCohen, Ran; Engel, M. (2010): *Reclaiming the Hebrew Bible. German-Jewish Reception of Biblical Criticism*. Berlin: De Gruyter.

Halberstam, Chaya T. (2010): *Law and Truth in Biblical and Rabbinic Literature*. Bloomington: Indiana University Press.

Hayward, Robert C. T. (2010): *Targums and the Transmission of Scripture into Judaism and Christianity*. Leiden/Boston: Brill.

Hofmann, Michael; Zelle, Carsten (Hg.) (2010): *Aufklärung und Religion. Neue Perspektiven*. Hannover: Wehrhahn.

Homolka, Walter (2010): *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*. Berlin: Hentrich & Hentrich.

Hughes, Aaron W. (2010): *The Invention of Jewish Identity. Bible, Philosophy, and the Art of Translation*. Bloomington: Indiana University Press.

Hughes, Aaron W.; Wolfson, Elliot R. (Hg.) (2010): *New Directions in Jewish Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Huss, Boaz; Pasi, Marco; Stuckrad, Kocku von (Hg.) (2010): *Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations*. Leiden/Boston: Brill.

Jaffé, Dan (Hg.) (2010): *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Text and Context*. Leiden/Boston: Brill.

Jürgens, Henning P.; Weller, Thomas (2010): *Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Krone, Wolfgang; Reichert, Thomas; Siegfried, Meike (Hg.) (2011): *Dialog, Frieden, Menschlichkeit. Beiträge zum Denken Martin Bubers*. Berlin: Verlag für Berlin-Brandenburg.

Liss, Hanna (2011): *Creating Fictional Worlds. Peshat-Exegesis and Narrativity in Rashbam's Commentary on the Torah*. Leiden: Brill.

Lotter, Friedrich (2010): *Rabbiner Ignaz Maybaum. Leben und Lehre. Die Grundlagen jüdischer Diasporaexistenz*. Berlin: Frank & Timme.

Melamed, Abraham (2010): *תומכחה רוקמ לע סותימה תוחבטו תוחקר* [The Myth of the Jewish Origins of Science and Philosophy]. Jerusalem: Magnes Press.

Moscovitz, Leib (2010): *ימלשוריה לש היגולונימרטה. מירקיעה מיחנומה* [The Terminology of the Yerushalmi. The Principal Terms]. Jerusalem: Magnes Press.

Noam, Vered (2010): האמוטה תסיפתב מיטביה. תיאנתה הכפהמל ןארמוקמ [From Qumran to the Rabbinic Revolution. Conceptions of Impurity]. Jerusalem: Yad Ben Zvi Press.

Or, Tamara (2010): Massekhet Betsah. Text, Translation, and Commentary. Tübingen: Mohr Siebeck.

Outhwaite, Ben; Bhayro, Siam (Hg.) (2010): „From a Sacred Source”. Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif. Leiden/Boston: Brill.

Popović, Mladen (Hg.) (2010): Authoritative Scriptures in Ancient Judaism. Leiden/Boston: Brill.

Rapoport-Albert, Ada (2011): Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi 1666-1816. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.

Rebiger, Bill (Hg.) (2010): Sefer Shimmush Tehillim. Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen. Edition, Übersetzung und Kommentar. Tübingen: Mohr Siebeck.

Rosenak, Avinoam; Rothenberg, Naftali (Hg.) (2011): מינויע. שדחה מלועב בר. תידוהי הבשחמ לעו ןונייה לע, תוברת לע קי צייבולוס בוד ןסוי ברה לש ותעפשהב [Rabbi in the New World. The Influence of Rabbi J. B. Soloveitchik on Culture, Education and Jewish Thought]. Jerusalem: Magnes Press.

Rosenblum, Jordan D. (2010): Food and Identity in Early Rabbinic Judaism. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Schartz, Dov (2010): תירחא דעו תישארמ. ד. ״בה תבשחמ [Habad's Thought. From Beginning to End]. Ramat Gan: Bar Ilan University Press.

Schofer, Jonathan Wyn (2010): Confronting Vulnerability. The Body and the Divine in Rabbinic Ethics. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Chani Haran (2010): Tuning the Soul. Music as a Spiritual Process in the Teachings of Rabbi Nahman of Bratzlav. Leiden/Boston: Brill.

Stemberger, Günter (2010): *Judaica Minora*. Teil 1: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum. Teil 2: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums. Tübingen: Mohr Siebeck.

Viezel, Eran (2010): *מימיה ירבו רפסלי ישרל סחוימה שוריפה* [The Commentary on Chronicles Attributed to Rashi]. Jerusalem: Press.

Wechsler, Michael (2010): *Strangers in the Land. The Judaeo-Arabic Exegesis of Tanhum ha-Yerushalmi on the Books of Ruth and Esther*. Jerusalem: Magnes Press.

Weiser, Piotr (2010): *Auschwitz i Jerozolima. Pojęcie Holokaustu według Emila Fackenheim*. [Auschwitz und Jerusalem: Der Holocaust-Begriff bei Emil Fackenheim]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Zfatman, Sara (2010): *ןושארו שאר לארשי תורפסב תוגיהנמ דוסיי* [From Talmudic Times to the Middle Ages. The Establishment of Leadership in Jewish Literature]. Jerusalem: Magnes Press.

3 Geschichte, Kulturgeschichte und Politik

Aptroot, Marion; Gruschka, Roland (2010): *Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Weltsprache*. München: C.H. Beck.

Aptroot, Marion; Kennecke, Andreas; Schulte, Christoph (Hg.) (2010): *Isaac Euchel. Der Kulturrevolutionär der jüdischen Aufklärung*. Hannover: Wehrhahn.

Arad, Yitzchak (2010): *In the Shadow of the Red Banner. Soviet Jews in the War against Nazi Germany*. Jerusalem: Gefen Books.

Ascher, Saul (2010): *Ausgewählte Werke*. Hg. von Renate Best (= Deutsch-Jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts; Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft). Köln: Böhlau.

Bailly, Danielle (2010): *The Hidden Children of France, 1940-1945. Stories of Survival*. Albany: State University of New York Press.

Bartal, Israel (2010): Geschichte der Juden im östlichen Europa 1772-1881. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bartoszewski, Władysław; Edelman, Marek (2010): I była dzielnica żydowska w Warszawie. Wybór tekstów [Und es gab ein Judenviertel in Warschau. Eine Textauswahl]. Warszawa: PWN.

Bistrovic, Miriam (2011): Antisemitismus und Philosemitismus in Japan. Essen Ruhr: Klartext.

Blitz, Maria (2010): Endzeit in Ostpreussen. Ein beschwiegenes Kapitel des Holocaust. Hg. von Uwe Neumärker. Berlin: Stiftung Denkmal für die Ermordeten Juden Europas.

Bloch, René; Haerberli Simone; Schwinges, Rainer C. (Hg.) (2010): Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike bis in die Neuzeit. Basel: Schwabe.

Bodemann, Y. Michal; Brumlik Micha (2010): Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden. Neue Perspektiven. Göttingen: Wallstein.

Braese, Stephan (2010): Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760-1930. Göttingen: Wallstein.

Bronner, Simon J. (2010): Jews at Home. The Domestication of Identity. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.

Brumlik, Micha; Sauerland, Karol (Hg.) (2010): Umdeuten, verschweigen, erinnern. Die späte Aufarbeitung des Holocaust in Osteuropa. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Cohen, Richard I.; Frankel, Jonathan; Hoffman, Stefani (2010): Insiders and Outsiders. Dilemmas of East European Jewry. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.

Conen, Marie-Luise; Weirich, Hilde (2010): Jüdische Familien von der Mittelmosel. Lebensläufe von 1714 bis zur Gegenwart. Trier: Paulinus.

Dąbrowa, Edward (2010): *The Hasmoneans and Their State. A Study in History, Ideology, and the Institutions*. Kraków: Jagiellonian University Press.

Dohrn, Verena; Pickhan, Gertrud (Hg.) (2010): *Transit und Transformation. Osteuropäisch-jüdische Migranten in Berlin 1918-1939*. Göttingen: Wallstein.

Endelman, Todd M. (2011): *Broadening Jewish History. Towards a Social History of Ordinary Jews*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.

Engelking, Barbara (2011). *Jest taki piękny słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej, 1942-1945*. [Es ist ein schöner sonniger Tag... das Schicksal der Juden, die auf dem Lande in Polen Rettung suchten]. Warszawa: Centrum Badań nad Zagładą Żydów.

Ernst, Petra; Lamprecht, Gerald (2010): *Jewish Spaces. Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten*. Innsbruck: StudienVerlag.

Estraikh, Gennady; Krutikov Mikhail (Hg.) (2010): *Yiddish in Weimar Berlin. At the Crossroads of Diaspora Politics and Culture*. London: Legenda.

Feiner, Shmuel (2010): *ה-19 האמב תידוהיה הלכשהה תעונת תוברת תמחלמ*. [Kulturkampf. The Jewish Enlightenment in the 19th Century]. Jerusalem: Merkaz Shazar Press.

Feiner, Shmuel (2010): *ה-18 האמה תודדיב תונקפסו תונריתמ ןוליחה ישרוש*. [The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe]. Jerusalem: Merkaz Shazar Press und Philadelphia: University of Pennsylvania Press [engl. Übersetzung].

Flatto, Sharon (2010): *The Kabbalistic Culture of Eighteenth-Century Prague. Ezekiel Landau (the „Noda Biyehudah”) and His Contemporaries*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.

Fudeman, Kirsten Anne (2010): *Vernacular Voices. Language and Identity in Medieval French Jewish Communities*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Gasser, Wolfgang (2010): *Erlebte Revolution 1848/49. Das Wiener Tagebuch des jüdischen Journalisten Benjamin Kewall*. Köln: Böhlau.

Geissbühler, Simon (2010): *Spuren, die vergehen. Auf der Suche nach dem jüdischen Sathmar/Satu Mare*. Berlin: Hentrich & Hentrich.

Gerchunoff, Alberto (2010): *Jüdische Gauchos*. Berlin: Hentrich & Hentrich.

Gilbert, Martin (2010): *In Ishmael's House. A History of Jews in Muslim Lands*. New Haven/London: Yale University Press.

Gómez López-Quiñones, Antonio; Zepp, Susanne (Hg.) (2010): *The Holocaust in Spanish Memory. Historical Perceptions and Cultural Discourse*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Goska, Danusha V. (2010): *Bieganski: The Brute Polack Stereotype, Its Role in Polish-Jewish Relations and American Popular Culture*. Boston: Academic Studies Press.

Grafton, Anthony; Weinberg, Joanna (2011): „I Have Always Loved the Holy Tongue“. *Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Griemert, André (2010): *Bürgerliche Bildung für Frankfurter Juden? Das frühe Philanthropin in der Kontroverse um die jüdische Emanzipation*. Marburg: Tectum.

Grözinger, Karl Erich (2010): *Der Ba'al Schem von Michelstadt. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Grossman, Maxine L. (2010): *Rediscovering the Dead Sea Scrolls. An Assessment of Old and New approaches and Methods*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Gruner, Wolf; Osterloh, Jörg (2010): *Das „Großdeutsche Reich“ und die Juden. Nationalsozialistische Verfolgung in den „angegliederten“ Gebieten*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Guibbory, Achsah (2010): *Christian Identity, Jews, and Israel in Seventeenth-Century England*. Oxford: Oxford University Press.

Hagspiel, Wolfram (2010): *Köln und seine jüdischen Architekten*. Köln: J. P. Bachem.

Harris, Ruth (2010): *Dreyfus. Politics, Emotion, and the Scandal of the Century*. New York: Henry Holt.

Hasselhoff, Görg K. (2010): *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums*. Berlin: De Gruyter.

Heil, Johannes; Krochmalnik, Daniel (Hg.) (2010): *Jüdische Studien als Disziplin – die Disziplinen der Jüdischen Studien*. Festschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 1979-2009. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

Hertz, Deborah (2010): *Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt der jüdischen Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

Hess, Jonathan M. (2010): *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*. Palo Alto: Stanford University Press.

Hezser, Catherine (2010): *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press.

Hirsch, Luise (2010): *Vom Shtetl in den Hörsaal. Jüdische Frauen und Kulturtransfer*. Berlin: Metropol.

Katvan, Eyal; Shilo, Margalit; Halperin-Kaddari, Ruth (Hg.) (2010): *תהא הקוה טדגמה תפוקתב טפשמו תויוכו, בישנ. השיאלו שיאל דהא טפשמו* [One Law for Man and Woman. Women, Rights and Law in Mandatory Palestine]. Ramat Gan: Bar Ilan University Press.

Kelner, Viktor E. (2010): *Simon Dubnow. Eine Biografie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Keuck, Thekla (2011): Hofjuden und Kulturbürger. Die Geschichte der Familie Itzig in Berlin. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Klieber, Rupert (2010): Jüdische – christliche – muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848-1918. Wien: Böhlau.

Köhr, Katja (2011): Die vielen Gesichter des Holocaust. Museale Repräsentationen zwischen Individualisierung, Universalisierung und Nationalisierung. Göttingen: V&R Unipress.

Kosenina, Alexander; Goldenbaum, Ursula (Hg.) (2011): Berliner Aufklärung. Kulturwissenschaftliche Studien. Bd. 4. Hannover: Wehrhahn.

Lanzmann, Claude (2010): Der patagonische Hase. Erinnerungen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Laux, Stephan (2010): Gravamen und Geleit. Die Juden im Ständestaat der Frühen Neuzeit (15.-18. Jahrhundert). Hannover: Hahnsche Buchhandlung.

Ludwig, Andreas; Schilde, Kurt (Hg.) (2010): Jüdische Wohlfahrtsstiftungen. Initiativen jüdischer Stifterinnen und Stifter zwischen Wohltätigkeit und sozialer Reform. Frankfurt a. M.: Fachhochschulverlag.

Majewski, Tomasz; Zeidler-Janiszewska, Anna; Wójcik, Maja (Hg.) (2010): Memory of the Shoah. Cultural Representations and Commemorative Practices. Łódź: Oficyna.

Mendels, Doron; Edrei, Arye (2010): Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Meyer, Louis (2010): Hinterlassene deutsche Schriften eines polnischen Juden. Hg. und kommentiert von François Guesnet. Hildesheim: Olms.

Michnik, Adam (Hg.) (2010): Przeciw antysemityzmowi 1936-2009 [Gegen den Antisemitismus 1936-2009]. 3 Bde. Kraków: Universitas.

Moskovich, Wolf (Hg.) (2010): Jews and Slavs. Bd. 22. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem.

Pelger, Gregor (2010): *Wissenschaft des Judentums und englische Bibliotheken. Zur Geschichte historischer Philologie im 19. Jahrhundert*. Berlin: Metropol.

Pinsky, Dina (2010): *Jewish Feminists. Complex Identities and Activist Lives*. Urbana: University of Illinois Press.

Polonsky, Antony (2010-2011): *The Jews in Poland and Russia*. Bd. 1: 1350-1914. Bd. 2: 1881-1914. Bd. 3: 1914-2005. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.

Pracht-Jörns, Elfi (2011): *Jüdische Lebenswelten im Rheinland. Kommentierte Quellen von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Köln: Böhlau.

Riemer, Nathanael (2010): *Zwischen Tradition und Häresie. „Beer Sheva“ – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Ries, Rotraud; Flade, Roland (2010): *David Schuster. Blicke auf ein fränkisch-jüdisches Leben im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Schöningh.

Sadowski, Dirk (2010): *Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782-1806*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Sauerland, Karol (Hg.) (2010): *Alfred Döblin. Judentum und Katholizismus*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schenk, Tobias (2010): *Wegbereiter der Emanzipation? Studien zur Judenpolitik des „Aufgeklärten Absolutismus“ in Preußen (1763-1812)*. Berlin: Dunker & Humblot.

Schlüter, Petra (2010): *Berthold Auerbach. Ein Volksaufklärer im 19. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Schoor, Kerstin (2010): *Zwischen Rassenhass und Identitätssuche. Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland*. Göttingen: Wallstein.

- Segev, Tom (2010): Simon Wiesenthal. Eine Biographie. München: Siedler.
- Seibel, Wolfgang (2010): Macht und Moral. Die „Endlösung der Judenfrage“ in Frankreich, 1940-1944. München: Konstanz University Press.
- Sheffi, Na'ama (2011): Vom Deutschen ins Hebräische. Übersetzungen aus dem Deutschen im jüdischen Palästina 1882-1948. Hg. von Michael Brenner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Shumsky, Dmitry: תימאול-ודה הנדמה וויערו גארפ תונויצ – מילשוריל גארפ ניב [Between Prag and Jerusalem. Zionism of Prague and the Idea of a Binational State in Palestine]. Jerusalem: Merkaz Shazar Press.
- Siegel, Björn (2010): Österreichisches Judentum zwischen Ost und West. Die Israelitische Allianz zu Wien 1873-1938. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Stampfer, Shaul (2010): Families, Rabbis and Education. Traditional Jewish Society in Eastern Europe. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Stauber, Roni (Hg.) (2011): Collaboration with the Nazis. Public Discourse after the Holocaust. London/New York: Routledge.
- Tal, Elhanan (2010): ה"יה האמב מדרטסמאב תיזנכשאה הליהקה [The Ashkenazi Community in Amsterdam in 18th Century]. Jerusalem: Merkaz Shazar Press.
- Taubes, Susan (2011): Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951. Hg. und kommentiert von Christina Pareigis. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Tohar, Vered (2010): ינאגפ מלועב דרמ. שאה ושבכב מהרבא [Abraham in the Furnace. A Rebel in a Pagan World]. Ramat Gan: Bar Ilan University Press.
- Trawnicek, Peter (2010): Münzjuden unter Ferdinand II. nach den Akten des Hofkammerarchivs in Wien. Kiel: Solivagus.
- Ulmer, Martin (2011): Antisemitismus in Stuttgart 1871-1933. Studien zum öffentlichen Diskurs und Alltag. Berlin: Metropol.

Voß, Rebekka (2010): *Umstrittene Erlöser. Politik, Ideologie und jüdisch-christlicher Messianismus in Deutschland 1500-1600*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weiss, Yfaat (2010): *Lea Goldberg. Lehrjahre in Deutschland 1930-1933*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Whyte, George R. (2010): *Die Dreyfus-Affäre. Die Macht des Vorurteils*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Wodziński, Marcin (Hg.) (2011): *Hasidism and Politics. The Kingdom of Poland, 1815-1864*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.

Wolff, Eberhard (2011): *Medizin und Ärzte im deutschen Judentum der Reformära. Die Architektur einer modernen jüdischen Identität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wyrwa, Ulrich (2010): *Einspruch und Abwehr. Die Reaktion des europäischen Judentums auf die Entstehung des Antisemitismus (1879-1914)*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

4 Literatur, Musik und Kunst

Bar-Kochva, Bezalel (Hg.) (2010): *The Image of the Jews in Greek Literature. The Hellenistic Period*. Berkeley: University of California Press.

Becker, Hans Jürgen; Weiss, Hillel (2010): *Agnon and Germany. The Presence of the German World in the Writings of S. Y. Agnon*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press.

Bellin, Klaus (2010): *Es war wie Glas zwischen uns. Die Geschichte von Mary und Kurt Tucholsky*. Berlin: Verlag für Berlin-Brandenburg.

Bodenheimer, Alfred; Breysach, Barbara (2011): *Abschied von Europa. Jüdisches Schreiben zwischen 1930 und 1950*. München: Edition Text und Kritik.

Celan, Paul; Chomed, Gustav (2010): „... ich brauche Deine Briefe...“ Der Briefwechsel. Hg. von Barbara Wiedemann. Berlin: Suhrkamp.

Dalinger, Brigitte (2010): „Trauerspiele mit Gesang und Tanz“. Zur Ästhetik und Dramaturgie jüdischer Theater Texte. Wien: Böhlau.

Fischer, Hubertus; Matveev, Julia; Wolschke-Bulmahn, Joachim (2010): Natur- und Landschaftswahrnehmung in deutschsprachiger jüdischer und christlicher Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. München: Meidenbauer.

Gadowska, Irmina (2010): Żydowscy malarze w Łodzi w latach 1880-1919. [Jüdische Maler in Łódź in den Jahren 1880-1919]. Warszawa: Neriton.

Grözinger, Elvira (Hg.) (2010): Jüdische Weisheit. Gedanken, Sprüche, Geschichten. Stuttgart: Reclam.

Hessing, Jakob (2011): Verlorene Gleichnisse. Heine Kafka Celan. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jelen, Sheila E.; Kramer, Michael P.; Lerner, L. Scott (Hg.) (2010): Modern Jewish Literatures. Intersections and Boundaries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kougblenou, Komi Kouma (2010): Studien zur Entwicklung der kulturellen Norm „Toleranz“. Die Forderung nach Toleranz gegenüber den Juden in der deutschen Literatur von der Aufklärung bis zur Gründerzeit. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Lisek, Joanna (2010): Nieme dusze? Kobiety w kulturze jidysz [Stumme Seelen? Frauen in der jiddischen Kultur]. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Lützel, Paul Michael; Schindler, Stephan K. (Hg.) (2010): Nach der Postmoderne. Jüdisch-deutsche Themen. Nation und Vergangenheit (= Gegenwarts-Literatur. Ein germanitisches Jahrbuch/A German Studies Yearbook). Tübingen: Stauffenburg.

Przybilski, Martin (2010): Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin: De Gruyter.

Roth, Joseph (2010): „Ich zeichne das Gesicht der Zeit“. Essays, Reportagen, Feuilletons. Hg. von Helmuth Nürnberger. Göttingen: Wallstein.

Sabel, Johannes (2010): Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schoor, Kerstin (2010): Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945. Göttingen: Wallstein.

Weissweiler, Eva (2010): Otto Klemperer. Ein deutsch-jüdisches Künstlerleben. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Zepp, Susanne (2010): Herkunft und Textkultur. Über jüdische Erfahrungswelten in romanischen Literaturen 1499-1627. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

5 Sprachen

Sander, Ruth; Mayerhofer, Kerstin (2010): Retrograde Hebrew and Aramaic Dictionary. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wagner, Esther-Miriam (2010): Linguistic Variety of Judaeo-Arabic in Letters from the Cairo Genizah. Leiden/Boston: Brill.

Reihe Pri ha-Pardes

Pri ha-Pardes (Früchte des Obstgartens) ist eine Reihe der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., welche in Verbindung mit dem Institut für Jüdische Studien der Universität Potsdam publiziert wird. Pri ha-Pardes möchte kleineren wissenschaftlichen Studien, Forschungen am Rande der großen Disziplinen und exzellenten Masterarbeiten eine Publikationsplattform bieten.

In dieser Reihe erschienen:

Band 1: Heidenhain, Brigitte: Juden in Wriezen. Ihr Leben in der Stadt von 1677 bis 1940 und ihr Friedhof. Potsdam 2007. ISBN 978-3-939469-39-1 Universitätsverlag Potsdam.

Band 2: Voigts, Manfred (Hg.): „Freie wissenschaftliche Vereinigung“ – Zwei Taschenbücher der anti-antisemitischen Studentenorganisation an der Berliner Universität von 1908 und 1931. Potsdam 2008. ISBN 978-3-940793-30-0 Universitätsverlag Potsdam.

Band 3: Kühn, Christoph: Jüdische Delinquenten in der Frühen Neuzeit. Lebensumstände delinquenter Juden in Aschkenas und die Reaktionen der jüdischen Gemeinden sowie der christlichen Obrigkeit. Potsdam 2008. ISBN 978-3-940793-31-7 Universitätsverlag Potsdam.

Band 4: Vorpahl, Daniel: ‚Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es‘. Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau. Potsdam 2008. ISBN 978-3-940793-32-4 Universitätsverlag Potsdam.

Band 5: Denz, Rebekka: Bundistinnen. Frauen im Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund („Bund“) dargestellt anhand der jiddischen Biographiensammlung „Doires Bundistn“. Potsdam 2009. ISBN 978-3-940793-58-4 Universitätsverlag Potsdam.

Band 6: Heikaus, Ulrike: Deutschsprachige Filme als Kulturinsel. Zur kulturellen Integration der deutschsprachigen Juden in Palästina 1933-1945. Potsdam 2009. ISBN 978-3-940793-36-2 Universitätsverlag Potsdam.

Im sechsten Band der Reihe Pri ha-Pardes untersucht Ulrike Heikaus die deutschsprachigen Filme, die zwischen 1933 und 1945 aus Mitteleuropa nach Palästina importiert und einer breiten Öffentlichkeit vorgeführt wurden. Im Mittelpunkt der Analyse steht die Bedeutung und Repräsentation dieser deutschsprachigen Filme in der palästinensischen Filmkultur, ihre Wahrnehmung und Rezeption, vor allem durch die deutschsprachigen Einwanderer selbst.

Mehr als zweihundert deutschsprachige Filme wurden in den palästinensischen Kinotheatern während der Jahre 1930 bis 1945 in Palästina zum Teil über Jahre hinweg regelmäßig aufgeführt. Doch wie sehr waren diese Filme tatsächlich in der hebräischsprachigen Öffentlichkeit präsent? Wie wurde für sie geworben? Und wie wurden diese Filme von den deutschsprachigen Einwanderer wahrgenommen? Antworten dazu geben dabei vor allem die in Palästina in den dreißiger und vierziger Jahren erschienenen Zeitungen in deutscher Sprache, die den Neueinwanderern als Mittel zur sozialen Kommunikation und Plattform für gesellschaftliches, kulturelles und soziales Leben zur Verfügung standen. Untersucht werden ferner Materialien israelischer Archive, die über den Aspekt des deutschsprachigen Filmimports und die Vermarktung der Filme im Kontext der frühen Kinokultur im damaligen Palästina Aufschluss geben.

Band 7: Heidenhain, Brigitte: Juden in Schwedt. Ihr Leben in der Stadt von 1672 bis 1942 und ihr Friedhof. Potsdam 2010. ISBN 978-3-86956-050-2 Universitätsverlag Potsdam.

Im siebten Band der Reihe Pri ha-Pardes beschreibt Brigitte Heidenhain die sich über 270 Jahre erstreckende, wechselvolle Geschichte des jüdischen Lebens in der brandenburgischen Stadt Schwedt an der Oder. Grundlage für die authentische Darstellung sind Originalquellen, die in großem Umfang in Berliner, brandenburgischen und Jerusalemer Archiven zu finden sind.

Im 17. und 18. Jahrhundert galten Juden in Brandenburg als „Fremde“ und jeder Einzelne musste um Aufenthaltsrecht und Handelsurlaubnis kämpfen. Erleichterung brachten erst die preußischen Reformen zu Anfang des 19. Jahr-

hunderts. Die 1812 gewonnene Niederlassungs- und Gewerbefreiheit führte bald zu einer deutlichen Vergrößerung der Gemeinde, der sich auch die jüdischen Einwohner des nahe gelegenen Städtchens Vierraden anschlossen. Seit Ende des 19. Jahrhunderts nahm die Mitgliederzahl durch viele Wegzüge jedoch wieder ab. Es folgte im 20. Jahrhundert das schnelle und vollständige Ende der jüdischen Gemeinde in Schwedt durch den nationalsozialistischen Massenmord. In der Datenbank der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem wird die Erinnerung an 60 namentlich bekannte ermordete Schwedter Juden aufbewahrt. Nachfahren von Überlebenden hat es in alle Welt verschlagen. Der Band wird mit der Beschreibung des jüdischen Friedhofs und der Erfassung der Grabinschriften abgeschlossen.

Autorinnen und Autoren des Heftes

Rachel Albeck-Gidron, Dr., Senior Lecturer in the Department of Literature of the Jewish People in Bar-Ilan University. Her first Book *The Century of the Monads: Leibnitz's Metaphysics and the 20th-Century Modernity* (Bar-Ilan University Press, 2007) deals with inter-disciplinary relationships between philosophy and literature, focusing in a comparison between Leibnitz's monadic thinking and the literature of the stream of consciousness and modern visual arts of the 20th century. Her current field of research relates mainly to Modern Hebrew narrative, particularly the literary works of U. N. Gnessin, M. J. Berditchevsky, A" B Jehoshuah and A. Appelfeld. Her second Book '*Shamanism and Literary Criticism*' [in print] includes these studies on Modern Hebrew writing. She now concludes a comprehensive monograph on the Israeli writer Yoel Hoffmann.

Luca Baraldi, PhD student at the *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* of Paris, and he is the Tutor of the International School for Advanced Studies of the Fondazione Collegio San Carlo (Modena, Italy). He has worked for several years as an archivist and a social historian within Italian religious archives. He collaborates with the EPHE of Paris and the University of Bologna at the project „European Genizah“, and works to create an interdisciplinary approach to the study of manuscripts, mixing material history, diagnostics, paleography, anthropology and social history. His work joins together scientific perspectives and social studies, using material traces to reconstruct the relation between the man and the sacred texts.

Svenja Bethke, MA, studierte Geschichte mit dem Schwerpunkt Osteuropäische Geschichte sowie Politologie und Rechtswissenschaften in Hamburg. Sie promoviert an der Universität Hamburg über „Kriminalität“ in jüdischen Ghettos in Osteuropa während des Zweiten Weltkrieges. Sie ist Stipendiatin der Hans-Böckler-Stiftung und seit November 2010 Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Osteuropäische Geschichte der Helmut-Schmidt-Universität in Hamburg.

Michael Dallapiazza, geboren 1954, ist Professor für Germanische Philologie und Deutsche Literatur an der Universität Urbino und leitet dort das Centro Studi di Cultura Ebraica.

Rebekka Denz, M.A., studierte Jüdische Studien und Geschichte in München, Potsdam und an der Freien Universität Berlin. Sie promoviert derzeit im Bereich der jüdischen Frauenforschung Sie ist Mitbegründerin und Herausgeberin des Online-Netzwerks „bundism.net. A network devoted to research on the Jewish Labor Bund“.

Stratos N. Dordanas, Dr. phil., geb. 1968 in Stuttgart. 2003 schloss er seine Promotion an der Abteilung Geschichte und Archäologie, Philosophische Fakultät, an der Aristoteles Universität in Thessaloniki ab. Zwischen 2003 und 2005 lehrte er Balkangeschichte in der Abteilung für Journalismus und Massenmedien der Aristoteles Universität. Derzeit lehrt er Neuere und Neueste Geschichte an der Abteilung Balkanstudien der Universität von Westmakedonien in Florina. Veröffentlichungen: *Έλληνες εναντίον Ελλήνων. Ο κόσμος των Ταγμάτων Ασφαλείας στην κατοχική Θεσσαλονίκη, 1941-1944* [Griechen gegen Griechen: Die Welt der Sicherheitsbataillone im besetzten Thessaloniki, 1941-1944]. Thessaloniki 2006; *Το αίμα των αθώων: Τα αντίποινα των γερμανικών αρχών κατοχής στη Μακεδονία 1941-1944* [Das Blut der Unschuldigen: Die Repressalien der deutschen Besatzungsmacht in Makedonien 1941-1944]. Athen 2007.

Alexander Dubrau, M.A., Studium der Judaistik und Germanistik in Berlin und Jerusalem, seit 2005 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg im Fach ‚Talmud, Codices und rabbinische Literatur‘.

Anat Feinberg, Prof. Dr., ist Honorarprofessorin im Fachbereich Hebräische und Jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg.

Kristiane Gerhardt promoviert zum Thema „Vom Bochor zum bürgerlichen Mann – Kulturelle Ambivalenz, Moderne und Männlichkeit 1790-1860“; Mitglied des Graduiertenkollegs ‚Generationengeschichte‘ an der Georg-August-Universität Göttingen 2005-2008, Stipendien der GSGG Göttingen, der Ursula-Lachnit-Fixson-Stiftung, des Instituts für Europäische Geschichte und des DHI Washington; Forschungsschwerpunkte im 18. und 19. Jahrhundert: Kolonialgeschichte in Mittel- und Westeuropa, Theorie der Geschichte und Historiographieggeschichte, Jüdische und Rechtsgeschichte, Gender Studies mit Schwerpunkt auf Historischer Männerforschung. Veröffentlichungen (in Auswahl): Das stille Leben des Moses Büdinger. Jüdische Männlichkeit im

Reformzeitalter. In: *Medaon*, 2 (2008) 3: www.medaon.de/archiv-3-2008-artikel.html; Frühneuzeitliches Judentum und „Rabbinismus“. In: *Trajectoires* 4 (2010): <http://trajectoires.revues.org/index474.html>; Pious Idlers, Incapable Fathers and the Erosion of a Rabbinic Culture – a View of the Father in the Process of Civilisation and Embourgeoisement in the 19th Century in Judaism. In: *Snodi. Public and Private in Contemporary History*, 5 Jg. (2011), (in Druck).

Elvira Grözinger, Dr. phil., Literaturwissenschaftlerin, studierte englische und französische Philologie an der Hebräischen Universität Jerusalem, Übersetzungswesen und Germanistik in Heidelberg sowie Germanistik und Judaistik in Frankfurt am Main. Autorin zahlreicher Bücher und Aufsätze zu jüdischen Literaturen in mehreren Sprachen, u.a. *Under the Red Banner: Yiddish Culture in Communist Countries in the Postwar Era* (zusammen mit Magdalena Ruta), Wiesbaden: Harrassowitz 2008. Lehrbeauftragte für jiddische Sprache und Literatur an der Freien Universität Berlin.

Karl E. Grözinger, Prof. emeritus Dr., war bis 2007 Professor für Religionswissenschaft (Jüdische Religionsgeschichte) und Direktor des Zentrums für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

William Hiscott, M.A., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im GIF-Projekt „The Emergence of the Modern Jewish Book Market and its Creators, 1755-1812“ und promoviert über Saul Aschers Philosophie und Publizistik am Institut für Philosophie der Universität Potsdam.

Robert Jütte, Prof. Dr., leitet das Institut für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung und lehrt an den Universitäten Stuttgart und Zürich. Seine Forschungsschwerpunkte sind neben Medizingeschichte auch die Sozial- und Kulturgeschichte sowie die Jüdische Geschichte.

Vaios Kalogrias, Dr. phil., geb. 1974 in Karlsruhe. Von 1993 bis 2001 studierte er Neuere und Neueste Geschichte und Literaturwissenschaft an der Universität Fridericiana zu Karlsruhe (TH). 2006 schloss er seine Promotion im Fach Geschichte an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz ab. Zu seinem Forschungsgebiet gehört die Zeit der deutschen Okkupation (1941-1944) und des Bürgerkriegs (1946-1949) in Griechenland. Veröffentlichungen: *Okkupation, Widerstand und Kollaboration in Makedonien 1941-1944*.

Mainz-Ruhpolding 2008; (mit Stratos Dordanas) Deutsche Polizeibehörden im besetzten Griechenland, 1941-1944. In: *Wolfgang Schulte (Hg.), Die Polizei im NS-Staat. Beiträge eines internationalen Symposiums an der deutschen Hochschule der Polizei in Münster*. Frankfurt 2009, S. 425-449; Die KKE und der Bürgerkrieg in Griechenland 1946-1949. In: *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung* 16 (2010), S. 31-47.

Tanja Kinzel, Sozialwissenschaftlerin, Berlin, promoviert derzeit zum Thema „Fotografien aus dem Ghetto Litzmannstadt. Die Perspektive der Fotografierenden“ am Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin. Mitarbeit in Interview-, Erinnerungs- und Bildungsprojekten. Veröffentlichungen u.a.: *Wessen Wahrnehmung? Fotografien aus dem Ghetto Litzmannstadt*. In: *Lernen aus der Geschichte, Visuelle Geschichten – Der Einsatz von Bildern in Unterricht und Lehrmaterialien*, Magazin vom 9. Juni 2010; Zwangsarbeit im Fokus. Drei fotografische Perspektiven aus dem Ghetto Litzmannstadt. In: *Im Ghetto 1939 – 1945. Neue Forschungen zu Alltag und Umfeld*. Hg. von *Christoph Dieckmann, Babette Quinkert*, Göttingen 2009.

Ulrich Knufinke, M.A., Dr.-Ing., studierte Germanistik und Architektur an der Technischen Universität Braunschweig, wo er mit einer Arbeit über Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland promoviert wurde. Derzeit ist er als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU Braunschweig und freiberuflich als Autor und Kurator tätig.

Mordechay Lewy, geboren 1948 in Afula/Israel, M.A. der Geschichtswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem mit dem Schwerpunkt Mediävistik. Er ist seit 1975 als Diplomat im Israelischen Außenministerium tätig. Während seiner Laufbahn war er auf Posten in Bonn, Stockholm, Berlin (Generalkonsul), Thailand und Kambodscha (Botschafter) und Berlin (Gesandter) nominiert. Derzeitig ist er Botschafter beim Heiligen Stuhl. Er betreibt als Privatgelehrter wissenschaftliche Forschungen zum christlichen Pilgerwesen im Heiligen Land und zur mittelalterlichen Geschichte Jerusalems. Er ist verheiratet, 3 Kinder und ein Enkel. Er veröffentlichte Artikel zu Jerusalemer Pilgertätowierungen, zur Genese des Jerusalemkreuzes und zur unbekanntenen Jerusalemreise des flämischen Altmeisters Pieter Coecke van Aelst. Er bereitet zurzeit ein Buch zur Geschichte der Körpermarkierung in der westlichen Kultur vor.

Vivian Liska, ord. Prof. für Neuere Deutsche Literatur und Direktorin des Instituts für Jüdische Studien an der Universität Antwerpen. Studium an der NY University, der University of Maryland und der Universität Antwerpen. Forschungsschwerpunkte Literatur der Moderne, deutsch-jüdisches Denken und Literaturtheorie.

Publikationen (in Auswahl): Als Herausgeberin: *Modernism* in der ICLA – Reihe „History of the European Literatures“ (mit Astradur Eysteinnsson) 2007, *Contemporary Jewish Writing in Europe* (mit Thomas Nolden) 2007 und *What Does the Veil Know?* (mit Eva Meyer) 2009; als Autorin: *Die Nacht der Hymnen* (zu Paul Celans Frühwerk), 1993; *Die Dichterin und das schelmische Erhabene* (zu Else Lasker-Schülers früher Prosa), 1997; *Die Moderne – Ein Weib'* (zu Romanen von Autorinnen der Jahrhundertwende) 2000; *Giorgio Agambens leerer Messianismus* (2008); *When Kafka Says ‚We.‘ Uncommon Communities in German Jewish Literature* (2009).

Nathanael Riemer, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Schwerpunkt Rabbinische Studien (Halacha und Liturgie). Zuletzt erschienen von ihm *Zwischen Tradition und Häresie. ‚Beer Sheva‘ – eine Enzyklopädie des jüdischen Wissens der Frühen Neuzeit* (Wiesbaden 2010) und zusammen mit Sigrid Senkbeil *‚Beer Sheva‘ by Beer and Bella Perlhefter. An Edition of a Seventeenth Century Yiddish Encyclopedia* (Wiesbaden 2011). Derzeit arbeitet er an einer Edition der Korrespondenz zwischen europäischen Juden und dem Universalgelehrten Johann Christoph Wagenseil.

Hanna Schmidt Holländer studierte Geschichte, Germanistik und Erziehungswissenschaften in Hamburg. Sie promoviert bei Professor Frank Golzewski über Bildung und Erziehung im jüdischen Ghetto in Osteuropa während des Zweiten Weltkrieges. Sie hat zum Thema „Narrative der deutschen Nationalgeschichte“ an der Universität Hamburg gelehrt und war Teaching Assistant in „Financial History“ an der Yale University. Sie ist Stipendiatin des Evangelischen Studienwerks Villigst und lebt zur Zeit in den USA.

Francisca Solomon, MA, studierte Germanistik, Romanistik (Französisch) und Judaistik in Iași, Dresden, Berlin und Tel Aviv. Seit März 2007 ist sie Doktorandin des Doktoratskollegs ‚Galizien‘ an der Universität Wien und beschäftigt sich mit der Problematik der jüdischen Identität bei Nathan Samuely, Karl Emil Franzos und Saul Raphael Landau. Wissenschaftliche Veröffentlichungen:

chungen vor allem zur Literatur und Geschichte der Juden in der Bukowina und Galizien.

Michał Szulc, M.A., studierte Geschichte in Gdańsk, Tübingen und Florenz. Er promoviert zum Thema „Die Emanzipation der Juden in Danzig“.

Susanne Talabardon, Professorin für Judaistik an der Universität Bamberg, lehrt und forscht zu Themen der jüdischen Religionsgeschichte und der jüdisch-christlichen Beziehungen.

Martin Ulmer, Dr., Kulturwissenschaftler und Historiker, Lehrbeauftragter und Leiter der AG Jüdische Studien am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft an der Uni Tübingen, Koordinator für Yad Vashem Archive in Baden-Württemberg; zahlreiche Veröffentlichungen zur jüdischen Regionalgeschichte und zum Antisemitismus, u.a. Monografie *Antisemitismus in Stuttgart 1871-1933. Studien zum öffentlichen Diskurs und Alltag* (Berlin 2011).

Birgitt Wagner, geboren 1972, hat in Wien Geschichte mit Schwerpunkt auf Wissenschaftsgeschichte und der Geschichte des Nationalsozialismus studiert und 2010 abgeschlossen; ihre Diplomarbeit verfasste sie zur frühen englischsprachigen Holocaustforschung bis 1960. Das Forschungsinteresse an der (nicht nur wissenschaftlichen) Verarbeitung dieses historischen Ereigniskomplexes ist ungebrochen. Erste Publikationen befassen sich mit Genozid- und Holocaustforschung. Daneben ist Birgitt Wagner als Übersetzerin für die englische Sprache tätig.

PaRDeS. ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V., möchte die fruchtbare und facettenreiche Kultur des Judentums sowie seine Berührungspunkte zur Umwelt in den unterschiedlichen Bereichen dokumentieren. Daneben dient die Zeitschrift als Forum zur Positionierung der Fächer Jüdische Studien und Judaistik innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses sowie zur Diskussion ihrer historischen und gesellschaftlichen Verantwortung.

PaRDeS. JOURNAL OF THE ASSOCIATION OF JEWISH STUDIES E.V.

The journal aims at documenting the fruitful and multifarious culture of Judaism as well as its relations to its environment within diverse areas of research. In addition, the journal is meant to promote Jewish Studies within academic discourse and discuss its historic and social responsibility.